

Psicologia USP

Volume 10 - Número 1 - 1999
ISSN 0103-6564



Inconsciente

JOÃO A. FRAYZE-PEREIRA
Editor Convidado

Psicologia USP

Volume 10 - Número 1 - 1999
ISSN 0103-6564



Inconsciente

JOÃO A. FRAYZE-PEREIRA
Editor Convidado

Psicologia USP / Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.-
Vol.1, n.1 (1990).- São Paulo, USP-IP, 1990-

Semestral

ISSN 0103-6564

1. Psicologia. I.Universidade de São Paulo. Instituto de Psicologia.

CDD 150

INDEXAÇÃO:

PSICOLOGIA USP é indexada na Base de Dados LILACS: Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde.

PSICOLOGIA USP

Volume 10 - Número 1 - 1999

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR

Jacques Marcovitch

VICE-REITOR

Adolpho José Melfi

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

DIRETOR

Lino de Macedo

VICE-DIRETOR

César Ades

COMISSÃO EXECUTIVA

César Ades

Elza Corrêa Granja

João Augusto Frayze-Pereira

Jussara Falek Brauer

Maria Helena Souza Patto

Sylvia Leser de Mello

CONSELHO EDITORIAL

Carolina Martuscelli Bori

Celso de Rui Beisiegel

Franklin Leopoldo e Silva

Gabriel Cohn

EQUIPE TÉCNICA

Bibliotecária: Aparecida Angélica Z. P. Sabadini

Secretaria Geral: Gerson da Silva Mercês

CAPA

Gravura em metal de Marcelo Grassmann (1980)

PSICOLOGIA USP

Volume 10 - Número 1 - 1999

Revista editada pelo Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

EDITORIAL	9
ARTIGOS ORIGINAIS	
DEODATO CURVO DE AZAMBUJA <i>O Lugar do Inconsciente ou Sobre o Inconsciente como Lugar</i>	11
NELSON ERNESTO COELHO JUNIOR <i>Inconsciente e Percepção na Psicanálise Freudiana</i>	25
RENATO MEZAN <i>O Inconsciente Segundo Karl Abraham</i>	55
ELIAS MALLET DA ROCHA BARROS <i>O Inconsciente e a Constituição de Significados na Vida Mental</i>	97
MARIA EMILIA LINO SILVA <i>Bion: o Zero da Experiência</i>	119
IGNÁCIO GERBER <i>Caminhos da Intersubjetividade: Ferenczi, Bion, Matte-Blanco</i>	141
LAZSLO ANTONIO ÁVILA <i>O Telescópio e o Caleidoscópio: o Inconsciente em Freud e Groddeck</i>	157
ANA MARIA LOFFREDO <i>Em Busca do Referente, às Voltas com a Polissemia dos Sonhos: a Questão em Freud, Stuart Mill e Lacan</i>	169

JOÃO AUGUSTO FRAYZE-PEREIRA <i>Entre os Sonhos e a Interpretação: Aparelho Psíquico/Aparelho Simbólico</i>	199
EDSON LUIZ ANDRÉ DE SOUSA <i>O Inconsciente e as Condições de uma Autoria</i>	225
LUCIANO MARCONDES GODOY <i>Silêncios</i>	239
YUDITH ROSENBAUM <i>O Memorial de Sofia: Leitura Psicanalítica de um Conto de Clarice Lispector</i>	259
OSVALDO LUÍS BARISON <i>O Inconsciente da Moda: Psicanálise e Cultura Caipira</i>	281
EVA MARIA MIGLIAVACCA <i>Jogo de Opostos: uma Aproximação à Realidade Mental através do Mito de Dioniso</i>	297
MARCIA SIMÕES CORRÊA NEDER BACHA <i>Psicanálise e Educação: Banquete, Fast Food e Merenda Escolar.</i>	311
MARION MINERBO <i>Inconsciente: um Resgate de sua Dimensão Social-Histórica</i>	335

RESENHA

HELENA K. ROSENFELD <i>Entre a Psicanálise e a Arte</i>	347
---	-----

PSICOLOGIA USP

Volume 10 - Número 1 - 1999

Journal edited by the Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo

CONTENTS

EDITORIAL	9
ORIGINAL ARTICLES	
DEODATO CURVO DE AZAMBUJA <i>The Place of the Unconscious or about the Unconscious as a Place</i>	11
NELSON ERNESTO COELHO JUNIOR <i>Unconscious and Perception in Freudian Psychoanalysis</i>	25
RENATO MEZAN <i>The Unconscious According to Karl Abraham</i>	55
ELIAS MALLET DA ROCHA BARROS <i>The Unconscious and the Building up of Meanings in Mental Life</i>	97
MARIA EMILIA LINO SILVA <i>Bion: the Zero of Experience</i>	119
IGNÁCIO GERBER <i>Paths of Intersubjectivity: Ferenczi, Bion, Matte-Blanco</i>	141
LAZSLO ANTONIO ÁVILA <i>The Telescope and the Kaleidoscope: Unconscious in Freud and Groddeck</i>	157
ANA MARIA LOFFREDO <i>In Search of the Referent, Dealing With Dream's Polysemy: the question in Freud, Stuart Mill and Lacan</i>	169

JOÃO AUGUSTO FRAYZE-PEREIRA <i>Between Dreams and Interpretation: Psychic Apparatus/Symbolic Apparatus</i>	199
EDSON LUIZ ANDRÉ DE SOUSA <i>The Unconscious and the Conditions of an Authorship</i>	225
LUCIANO MARCONDES GODOY <i>Silences</i>	239
YUDITH ROSENBAUM <i>Memorial of Sofia: Psychoanalytical Reading of a Story by Clarice Lispector</i>	259
OSVALDO LUÍS BARISON <i>The Unconscious of Folksongs: Psychoanalysis and “Caipira” Culture</i>	281
EVA MARIA MIGLIAVACCA <i>The Game of Opposites: an Approach to Mental Reality through the Dionisos’ Myth</i>	297
MARCIA SIMÕES CORRÊA NEDER BACHA <i>Psychoanalysis and Education: Banquet, Fast Food and School Meals</i>	311
MARION MINERBO <i>Unconscious: A Retrieval of it’s Socio-Historical Dimension</i>	335
BOOK REVIEW	
HELENA K. ROSENFELD <i>Between Psychoanalysis and Art</i>	347

EDITORIAL

A primeira edição de *A Interpretação dos Sonhos* de Sigmund Freud completa, neste ano, um século de existência. Assim, dando continuidade ao projeto de tematizar conceitos e problemáticas há muito presentes na Psicologia, bem como em outras disciplinas a ela relacionadas, este número da revista Psicologia USP privilegia a questão do Inconsciente. Trata-se de uma noção cujo valor dispensa longas justificativas, pois é uma das articuladoras não apenas da Psicanálise, mas do próprio campo das Ciências Humanas¹.

No entanto, este número não pretende responder imediatamente a questão “o que é o inconsciente?”, nem propor uma coletânea das leituras que a problemática suscita nas várias disciplinas científicas, mas interrogar a noção a partir do vértice psicanalítico propriamente dito, uma vez que este, por si mesmo, abre a possibilidade do discurso vir a ser plural. E essa pluralidade se faz presente nos ensaios aqui reunidos: são múltiplos os aspectos analisados, assim como as próprias maneiras de analisá-los. Assinam os escritos autores de diferentes procedências acadêmicas e não-acadêmicas, abordando obras e idéias também de autores diversos – Freud, Abraham, Melanie Klein, Bion, Ferenczi, Matte-Blanco, Groddeck, Stuart Mill, Lacan, André Green, Pontalis, Merleau-Ponty, Foucault, Derrida, T.S. Elliot, Clarice Lispector, Garcia-Roza, entre outros.

Deve ser ressaltado que tal pluralidade não determinou, como se poderia esperar, uma distribuição casual ou arbitrária dos artigos. Ao contrário, estes se sucederam numa ordem articulada entre dois pólos

1 Foucault, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966, cap.X.

temáticos: espaço e tempo. Assim, delineando o cerco das problematizações, o primeiro trabalho parte da pergunta “onde está o inconsciente?” para analisar a questão dos lugares do inconsciente/consciente, presente em Freud desde a Primeira Tópica; e o último ensaio, abordando o tema da historicidade do inconsciente, portanto, da temporalidade em seu duplo registro – sincronia e diacronia – , deixa em aberto algumas interrogações a propósito da utopia de um “mundo sem-mitos” ou, mais radicalmente, de uma “ordem sem-sentido”, emergente no imaginário contemporâneo. Entre esses trabalhos, agrupam-se os demais (inclusive a resenha) em dois blocos complementares: um primeiro em que as análises se concentram sobre questões conceituais, fundamentadas ora na Filosofia, ora na História da Psicanálise, e um segundo em que predominam as questões poéticas e culturais – a clínica, a arte, a literatura, a canção, a mitologia, as instituições. Contudo, apesar de todas as diferenças, a passagem de um bloco ao outro é gradual e o volume como um todo conflui para uma mesma problemática: o sujeito do conhecimento, que desde Descartes ocupa o lugar privilegiado do conhecimento e da verdade, é interrogado pela Psicanálise com a noção de Inconsciente. Dito de outro modo, ou como escreveu Garcia-Roza, a partir da Psicanálise, o *cogito* não é mais “o lugar da verdade do sujeito, mas o lugar do seu desconhecimento”².

Chamar a atenção para a lógica do Inconsciente na sua singularidade e as implicações dela decorrentes para a pesquisa da ordem humana é, na verdade, o propósito mais amplo deste volume.

JOÃO A. FRAYZE-PEREIRA

2 Garcia-Roza, L.A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p.23.

O LUGAR DO INCONSCIENTE OU SOBRE O INCONSCIENTE COMO LUGAR¹

Deodato Curvo de Azambuja
Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo

A idéia básica do trabalho envolve uma certa elaboração da tópica do inconsciente, que corresponde até certo ponto à teoria bioniana de visão binocular. Dentro dessa teoria, consciente e inconsciente emergem no aparelho psíquico e se constituem muito mais pelas suas funções do que por estruturas radicalmente diferentes. É enfatizado muito mais a necessidade das funções de ambas do que a singularidade e autonomia dos lugares dados a consciente e inconsciente.

Descritores: Inconsciente. Consciente. Psicanálise. Freud, Sigmund, 1856-1939. Bion, Wilfred Ruprecht, 1897-1979.

Uma paciente sonhou que teve um filho. No sonho, seu filho nascia absolutamente sem dor, como se fosse um parafuso desenroscando-se da vagina. Ele era um pouco feio, e menino. Com o tempo, transformou-se em uma linda menina que a acompanhava a toda a parte.

Esse sonho deu-se no segundo ano de análise. No primeiro ano, sobretudo, ela não entendia porque estava fazendo análise; não por falta de inteligência, talvez até por excesso, incapaz porém de dar conta de um enorme inexplicável sentimento de solidão e angústia, o qual ela queria ter arrancado de si como se fosse um dente infeccionado.

1 Este trabalho é parte de uma palestra apresentada no Fórum Temático sobre *O inconsciente*, realizado na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, em 22/09/93.

Primogênita, era órfã de mãe desde os seis anos de idade. Seu pai casara-se novamente cerca de dois anos após a morte da mulher em um acidente, e se afastara deixando-a aos cuidados dos avós maternos. Somente após esse novo casamento, e por iniciativa da madrasta, é que ela voltara para a casa paterna.

Ela relacionava seu sentimento de solidão muito mais com esse sentimento de rejeição paterna do que com a morte da mãe. Apesar de ter sentido e chorado muito a perda da mãe, sua mágoa maior era o afastamento do pai. Rivalidade com a mãe ou impulsos matricidas estavam inteiramente excluídos da consciência.

Certa vez trouxe-me fotografias de quando era criança, em um período de férias com o pai, a madrasta e outras pessoas da família. Sua postura nas fotos era a de uma princesa. Menininha, ela colocava-se de um modo altivo e soberbo dentre os demais, como alguém que dominasse todo o grupo familiar. Pensei que seu sentimento de rejeição deveria ser tanto mais insuportável e doído quanto maior o confronto com sua soberba, em si mesma insuficiente, como demonstrava a busca de análise enquanto defesa da sua dor na solidão.

Foi algum tempo após a reflexão sobre esses fatos que a paciente relatou o sonho referido inicialmente. A par das associações que poderíamos fazer com suas histórias, duas ordens de idéias desenvolveram-se para mim. De um lado, tal produção onírica, conforme a paciente, era tão fantástica que só poderia desenvolver-se em um outro mundo, uma outra realidade. De outro lado, essa realidade diversa, esse outro mundo fazia-se presente ali comigo em função de toda a experiência que estava podendo desenvolver.

A essas duas faces da sua experiência vivida poderíamos chamar *inconsciente*. Ou, dizendo de outro modo: existe uma outra realidade - que costumamos chamar de realidade psíquica - para a qual as vias régias são o sonhar, de um lado, e a transferência, de outro. O sonho não é o inconsciente; o sonho, Freud dizia, é a via régia para o inconsciente, e à essa possibilidade de acesso que é o sonho eu acrescento a transferência.

Se existe uma via régia é porque existem igualmente outras vias. A via régia poderia ser a via dos reis (e das princesas), ou a via normal, a estrada pavimentada mais comum. Pode ser também a estrada que nos dá a maior convicção de que existe uma realidade psíquica não consciente. Quando a via de acesso são os sintomas neuróticos, como por exemplo no caso desta paciente que sofria de inúmeras fobias e obsessões, pode-se argumentar, como ela mesma o fazia, que não existe realidade outra nenhuma; que existe só chateação, aborrecimento, angústia, e que a nós analistas deveria caber apenas extirpar tais “aberrações” da vida dos reis e “princesas” como ela.

Ela acalmou-se bastante ao descobrir, através do seu sonho, que tinha uma realidade outra. A análise entrou em uma nova fase, pois ela já não produzia apenas sintomas: ela sonhava, como os reis que tinham tempo e credibilidade para sonhar, prever o futuro, conhecer o passado e viver o presente.

No trabalho *Sobre o Narcisismo*, de 1914, Freud coloca a situação edipiana em um contexto narcísico. O bebê é a majestade. Ele para o trânsito ao atravessar em seu carrinho²; ele é o representante e a salvação do narcisismo dos pais, envolvidos pelas perdas e pelo duro trabalho quotidiano, sem deuses e sem reis.

O bebê é a princesa extemporânea, como observei no comportamento e nas fotografias da minha paciente quando criança. Só que uma princesa cheia de mágoas; princesa secretamente frustrada pelo afastamento-rejeição paterna. Em seu sonho, ela própria tem o seu bebê de um modo igualmente narcísico: sem dor. Um bebê que, tornando-se maravilhoso, a acompanha e alivia em meio à dura realidade quotidiana.

Em tudo isso, onde está o inconsciente? Não está em “outro” lugar, como sugere a idéia do sonho como uma via régia para o inconsciente. O inconsciente que nasceu na era do narcisismo - quer seja narcisismo feri-

2 *His majesty the baby* – provável referência de Freud a um conhecido quadro da Academia Real, que mostrava dois policiais londrinos interrompendo o intenso tráfego para uma babá atravessar empurrando um carrinho de criança.

do, quer seja narcisismo realizado - não pode ser compreendido como um lugar, seja ele qual for. O sonho não é mais o representante de um outro espaço, de uma outra realidade, ou de uma realidade separada da realidade presente, pois, como vimos, o sonho somente “acontece” na transferência, e a transferência não é “outra” realidade.

Mas se não existe o inconsciente em um outro lugar, como ele existe, desde que nós psicanalistas, a partir dos sonhos, atos falhos, sintomas etc., deduzimos a existência de uma realidade psíquica não consciente?

Retornemos um pouco mais aos fatos clínicos. Minha paciente, na sessão seguinte àquela em que relatou seu sonho, contou-me uma conversa com uma médica sua amiga, na qual o tema havia sido a diferença de características de personalidade entre homens e mulheres. Observando uns e outros, ela os via muito diferentes: via as mulheres voltadas para resultados concretos limitados, finitos no tempo e no espaço; os homens, ao contrário, fazendo planos que parecem não ter nada a ver com a realidade imediata; lançando idéias que, se tiverem alguma razão de ser, só o terão em um tempo e espaço não presentes. Sua amiga lhe disse que isso a fazia pensar na situação da mulher com um número limitado de produção de óvulos por toda a vida, e na situação do homem, sem esse limite em relação aos espermatozoides.

Essas fantasias ligam-se, para mim, a duas vertentes. De um lado, tem a ver com a história pessoal da paciente e com sua história analítica (transferencial). Por outro lado, leva-me à questão teórica que estamos tratando - onde está o inconsciente?

Estou em uma encruzilhada. Poderia desenvolver uma e outra dessas duas vertentes em separado, voltando à história da paciente ou procurando ampliar o desenvolvimento teórico iniciado. Não sei qual o melhor caminho, e estou me segurando para não tomar caminho nenhum, porque a experiência de suspense que estou vivendo neste exato momento poderia, e deveria, ser comunicada de uma só vez, com um mesmo sentido de um desenvolvimento teórico e clínico. Trata-se da interpretação finito-

infinito. Isso se repete de um modo tão universal, e em tantos níveis, que o resultado é *vertigem*.

Vertigem é a experiência concreta que estou vivendo neste momento em que escrevo. *Vertigem* deve ser também a experiência concreta da criança hipotética (simbolicamente, a análise *desejada*) que sai sem dor, desparafusando-se como no sonho. “Um menino feio” que se transforma em “uma menina linda”, que acompanha a paciente no seu desenvolvimento em espiral.

Vertigem é a conjugação do material germinativo masculino aparentemente infinito com a finitude do óvulo, só através do qual ele realiza sua infinitude potencial. Uma finitude que aparentemente se compraz em servir de expressão, ou de ser a face expressiva do infinito.

Atenção: estamos falando em termos de potencialidades ou de virtualidades, pois evidentemente o espermatozóide não é o infinito, muito menos o óvulo é o finito (seria muito mais adequado ficarmos apenas com as especulações, já bastante ousadas, de Freud (1920) em *Além do Princípio do Prazer*, sobre “corpo finito” e “plasma germinativo infinito”). O que estou buscando é uma forma viva, real, e ao mesmo tempo teórica e útil, de aproximação e compreensão da proposição - onde está o inconsciente?

A partir dessa primeira forma de aproximação que estou desenvolvendo, consciente e inconsciente não podem ser compreendidos isoladamente: nem como lugares psíquicos isolados, nem como qualidades psíquicas, nem como processos isolados.

Um dos problemas na concepção freudiana do aparelho psíquico foi o evolucionismo darwiniano como elemento formador e construtor do aparelho: “inconsciente” foi concebido como inferior, evolutivamente, ao “consciente”, e tornar consciente o inconsciente apareceu como uma fórmula técnica para o progresso, ou para o desenvolvimento.

Ora, se pensarmos consciente e inconsciente como processos psíquicos interdependentes, o desenvolvimentismo unívoco de inconsciente tornando-se consciente perde o sentido. O que encontramos é um entrelaçamento de processos, como o que procurei descrever através das ex-

periências vividas pela paciente e por mim em torno de seu sonho e associações: uma experiência de vertigem, de interpenetração finito-infinito. Não cabe pensarmos o que seria mais desenvolvido nesse processo de interpenetração - o finito ou o infinito - do mesmo modo como não cabe pensarmos teoricamente quem é mais desenvolvido, o masculino ou o feminino, desde que um só existe em função do outro. O mesmo vale para consciente e inconsciente.

A partir desse ponto de vista, inconsciente, na prática, estará realizando-se ou expressando-se no consciente de várias formas. Do mesmo modo, consciente busca, ilumina, descobre no inconsciente desconhecido múltiplos conteúdos. Um não é melhor que o outro, nem maior, nem mais criativo ou mais vivo. A vida está na relação criativa que se estabelece entre consciente-inconsciente, conhecido-desconhecido, finito-infinito, feminino-masculino. Assim como a vida está também nas suas relações traumáticas, destrutivas, conflituosas.

Ora, tudo o que foi dito até aqui tem uma marca. Trata-se da marca do conhecimento e, porque não dizer logo, da marca ética e moral. Pode-se notar como estive preocupado em desfazer o sentido de valor e progresso atribuído equivocadamente ora a consciente, ora a inconsciente, ora a masculino, ora a feminino, ora ao conhecido, ora ao desconhecido, e assim por diante. Tal preocupação deve-se à minha percepção de um plano anterior a essa questão ética ou de valor, que, é claro, também não pode ser deixado de lado.

Trata-se agora não mais, como eu perguntava, do lugar do inconsciente, mas do inconsciente como um lugar. E é desse lugar, a partir desse lugar, que mundo interno e externo são olhados, observados.

Tornar consciente o inconsciente, dentro dessa perspectiva, não é tirar conteúdos de uma caixa ou recipiente e colocá-los em outro melhor, ou mais desenvolvido; tornar consciente o inconsciente é ter consciência de a partir de que lugar - de qual origem, se quisermos - estou não apenas percebendo mas igualmente falando, pensando, agindo, enfim sendo.

Em outros termos: o inconsciente, assim concebido, não está no nível do puro conhecimento mas no nível da construção do conhecimento, seja ele puro ou impuro.

Deveríamos também dizer que o inconsciente está no nível do ser em conflito com o conhecimento? Deveríamos dizer que o conhecimento, por isso, jamais poderá atingir a totalidade do ser incognoscível, como Bion (1975) nos traz a partir de Kant?

Não, o inconsciente não é o ser, e o consciente não é o conhecimento em conflito com o ser. Tal construção torna a psicanálise, novamente, o exercício de um saber ora capaz, ora incapaz de dar conta do ser. As discussões sobre se a consciência pode ou não dar conta do ser, ou sobre se precisamos de uma capacidade positiva ou negativa, apesar de interessantes, não alcançam o dinamismo da construção do conhecimento. Tal movimento de isolar o fator conhecimento como um elemento em busca de ampliação, ou de humildade, coloca esse fator - conhecimento - em um plano incomum. Um plano que na sua extremidade de paixão confunde-se com a soberba e, na outra extremidade, com o ascetismo religioso.

Nada de errado nisso. Só que as outras paixões, nessa construção, ficam em um plano secundário em relação ao conhecimento.

A análise que Freud (1910) faz de Leonardo da Vinci toca exatamente nesse ponto, com muita argúcia. Vamos recordá-la em parte: “Não se tem o direito de amar ou odiar qualquer coisa da qual não se tenha um conhecimento profundo” (p.68) - isso é dito por Leonardo, e Freud rebate Leonardo:

Não é verdade que os seres humanos protelam o amor ou o ódio até adquirirem conhecimento mais profundo e maior familiaridade com o objeto desses sentimentos. Ao contrário, amam impulsivamente, *movidos por emoções que nada tem a ver com conhecimento*, e cuja ação, muito ao contrário, poderá ser amortecida pela reflexão e observação. Leonardo (...) simplesmente convertia sua paixão em sede de conhecimento: entregava-se então à investigação com a persistência, constância e penetração que derivam da paixão e, ao atingir o auge de seu trabalho intelectual, isto é a aquisição de conhecimento, permitia que o afeto há muito reprimido viesse à tona e transbordasse livremente, como se deixa correr a água represada de um rio, *após ter sido utilizada*. (Freud, 1910, p.68-9, grifos meus).

Na minha experiência clínica, observo também que o contato maior não é com conhecimento ou investigação no sentido descrito por Freud em relação a Leonardo. Na minha prática, conhecimento mistura-se a emoções e paixões de toda espécie. E encontramos, também, regularmente, uma condição anterior como se fosse um lugar de onde o conhecimento é construído.

No caso descrito da minha paciente, tal condição, ou tal lugar, pode corresponder àquilo que chamei de “ar de princesa”, ativa e soberba, captado pelas fotografias que mostrou. A construção do conhecimento é buscada por ela a partir desse plano, ou desse “trono de princesa”, porém uma catástrofe, com todas as suas conseqüências, põe o trono em permanente ameaça. O conhecimento não pode ser feito a partir do olhar tranqüilo da princesa sentada no seu trono, porque existe um terreno subjacente que põe o trono em constante estado de insegurança e agitação. Seu olhar passa a ser trêmulo e inseguro. Como pode o conhecimento surgir, ou ser construído, nessas condições?

É possível notar, de toda essa construção, como é precário o conhecimento; como está envolvido e dependente de outras histórias, construções em ruínas e paixões, apesar de ser tal. Há em ele uma paixão.

A idéia de paixão fornece-nos mais uma aproximação essencial daquilo que chamamos inconsciente. O inconsciente, como as paixões, é o que nos arrasta e constitui. Por isso insisto: tem pouca importância, é inoperante, é inútil pensarmos em qual é o lugar do inconsciente, ou o que é o inconsciente substantivo, desde que o próprio pensamento é pensado a partir de fatores inconscientes que lhe escapam.

Vejamus uma outra forma de reflexão sobre o inconsciente. Um paciente queria estar em uma vernissage e, ao mesmo tempo, estar com a mulher e os filhos. Levou a mulher à vernissage e, no melhor da festa, a mulher começou a puxá-lo pelo braço, querendo ir embora para jantar com os filhos. Ele acabou cedendo, mas com o sentimento de que a mulher estava lhe “cortando o barato” Ele conhece a mulher e se conhece. Sabe que é aparentemente mais tolerante do que ela, sabe que se fosse ele

daria mais tempo para a mulher se divertir com as amigas, suportando a posição de acompanhante mais facilmente. Todo esse saber, no entanto, tem um tal peso que ele não pode ser diferente dele mesmo. É um saber com o qual se identifica; é uma marca, uma identidade; ele não pode ser outro. Ser outro significa ser igual à mulher? Ele porém não pode ser igual à mulher, pois deixaria de ser ele mesmo, o que o deixaria muito inseguro. Ser outro é insuportável, não por ser melhor ou pior, mas por falta de hábito. Só que, para ele encontrar um pouco mais de satisfação, precisa arriscar ser um pouco diferente do que é. Precisaria, por exemplo, ter dito à mulher que queria ficar mais um pouco com os amigos, e precisaria que a manifestação desse desejo não viesse como uma bomba que explodisse a mulher. Porque ele também queria estar com ela, e também queria ser como ela, só que tinha muito medo, por não saber como ser diferente.

Existia um sentimento de não haver tempo para ser outro; essa obrigação de ser o mesmo; essa divisão entre si mesmo e o outro; essa imperiosidade e, ao mesmo tempo, essa impossibilidade de escolha entre si mesmo e o outro; o desejo de ser totalmente diferente, e ao mesmo tempo a percepção da impossibilidade de ser totalmente diferente. Essa convivência entre opostos e contrários, às vezes suportável e às vezes insuportável, nada tem a ver com o inconsciente puro que não existe. Tem a ver com a violência pela qual muitas vezes o conhecido, e o conhecimento também, está em conflito com o desconhecido e com o não-conhecimento ou inconsciente.

É muito difícil, a partir de um lugar diferente do psicanalista, visualizar a importância e utilidade da noção de conhecimento em conflito com o não-conhecimento. Todas essas informações do tipo das que eu estava transmitindo, se ouvidas por não-analistas, podem ser recebidas como um amontoado de obsessões sobre as quais não se deveria perder tempo: que importa afinal se a pessoa vai a uma vernissage ou não, se vai sozinha ou acompanhada? Essa, por exemplo, é a posição da minha “cliente-princesa” Ela vive fatos e sentimentos semelhantes freqüentemente, porém quase morre de ódio com tanta “bobagem” Já este outro paciente aproxima-se de um modo diferente do conflito - conflito que, dizia, pare-

ce desdobrar-se não apenas entre o si-mesmo e o outro como, de um modo violento, entre o conhecimento e o não-conhecimento.

O foco da questão muda de conhecimento-não conhecimento, ou consciente-inconsciente, para a violência do conflito, quando nos aprofundamos na análise de qualquer um dos dois casos. O segundo caso eu diria que está mais adiantado na análise da sua transferência; seria fácil a transposição do seu desejo de ser um outro para mim mesmo; ou seja, seria fácil para ele compreender seu desejo de ser como eu, na medida em que me vê com maiores possibilidades de ser continente de emoções antagônicas como amor e ódio. Nesse sentido, subitamente eu sou o representante do inconsciente, ou desse lugar produtor, e ao mesmo tempo continente de emoções antagônicas. E aí ocorre um fenômeno interessante. Não sou apenas esse lugar ideal, sou ao mesmo tempo invejado como ideal encarnado. Não é possível tornar-me apenas - eu e a análise - algo semelhante àquele bebê do sonho da minha paciente, admirado e maravilhoso. À medida que a análise prossegue, novos elementos vêm à luz. De um lado, a inveja; de outro, a repressão expressa na idéia de “cortar o barato”, ou “puxar o tapete”

Em recente e interessante trabalho, Eksterman (1993) descreve *como* se dá a repressão, do ponto de vista topográfico. Existe uma espécie de retirada da representação verbal do controle da pulsão, de modo que ela perde o significado; esvazia o desejo. É o que ocorre no caso do paciente, cuja mulher, ao lhe dizer “vamos embora daqui”, cassa-lhe a palavra. Ele até poderia bater o pé e ficar, só que não teria mais significado/importância ficar ali, seria apenas um desejo sem palavras; poderia ficar, mas já sem condições de falar, de se comunicar com os outros, o que era afinal o mais importante, o que mais interessava.

No caso do meu paciente, a palavra *lhe* foi cassada não verticalmente, de cima para baixo, mas horizontalmente, como enfatizou Eksterman na sua elaboração da metapsicologia. Horizontalmente, na medida em que o seu desejo também era estar com a mulher e os filhos. E se ele queria estar onde estava a palavra, ou poder falar e se envolver, e se a

palavra tinha escorregado daquele lugar com os amigos para um outro lugar com a mulher e os filhos, de nada adiantaria ficar onde estava.

Esse processo todo de um deslocamento horizontal ou não hierárquico da palavra envolve, nesse caso, em grande parte uma repressão normal, ou em grande parte consciente. Ou, nesse caso, consciente e inconsciente estão mais ou menos entrelaçados e não ocupam lugares essencialmente diferentes. O problema parece ocorrer quando a repressão se dá em um processo conflituoso, onde “quem pode mais chora menos”, ou também onde “quem chora mais pode mais”; processo onde existe competição e hierarquização mais ou menos rígidas, não apenas entre os participantes, mas até como modelo de uma hierarquia psíquica mais ou menos rígida. O que promove tal hierarquização e rigidez psíquica em geral? Ou, por que se dá tal hierarquia?

Eksterman, revendo a metapsicologia freudiana, mostra com clareza como *não* se dá a hierarquização com o deslocamento da palavra, ou dos significados, ou da graça, no sentido lateral ou horizontal. Ficou faltando discutir ou, a meu ver, entender melhor porque isso acontece. E nesse momento - da discussão do porquê - somos levados a recorrer a alguma forma de hierarquização psíquica mais ou menos rígida.

Penso que aqui entramos na especificidade da organização psíquica de cada um. Quando, por exemplo, generalizamos e buscamos o inconsciente escondido nas pulsões de vida e de morte, tendemos a perder o que Lacan designava como o campo da palavra ou da comunicação, onde cada um mostra o que tem de específico ou de original, seja falando ou não falando.

Tal atitude de abstinência do analista em querer compreender, como dizia Bion, o que existe por detrás desta ou daquela forma de comunicação, traz-nos para junto da própria comunicação. O mistério é agora deslocado, transferido das profundezas para a superfície.

É um mistério operativo, na medida em que não sabemos como cada paciente, ou cada dupla paciente-analista, poderá ampliar o continente comunicativo significativamente, de modo que o paciente possa

ampliar sua identidade através da elaboração das suas relações – e das transferências dessas relações na relação analítica – evoluindo de uma identidade auto-centrada para uma identidade com condições de suportar o descentramento das suas próprias determinações.

Tal perspectiva teórica é interessante, porém insuficiente. O que descrevi, no primeiro caso, como experiência de vertigem e, no segundo caso, como experiência de esvaziamento (“cortar o barato/puxar o tapete”) em situações fora da relação analítica bipessoal acontece a todo momento na própria relação analítica. São “lacunas” na comunicação, impasses, perplexidade, paralisias, ausências de pensamento, ausência de sentimento ou emoções em estado de fúria, aturdimento e assim por diante. Tais fenômenos não se restringem apenas ao nível transferencial-contratransferencial. Esse nível, certamente, constitui o nosso campo de trabalho, mas reduzir toda essa atividade ao “aqui, agora, comigo” é patético e asfixiante.

A força do inconsciente presentificando-se através do que nos escapa da consciência, ou do conhecimento, ou da comunicação, é uma questão antes de tudo prática. Os fenomenólogos costumam sustentar que o inconsciente não existe com a força que lhe damos a partir da prática psicanalítica. Um de seus argumentos é que o inconsciente é apenas o inadvertido; é aquilo que não sei neste ou naquele momento, mas que com o tempo posso vir a saber. O pressuposto dessa postura é de que o conhecimento é constituinte. Mas, por exemplo, a força ou intensidade dos fenômenos clínicos de ausência, ou de lacunas do conhecimento, torna insustentável tal pressuposto. É preciso ampliar de tal modo o conceito de conhecimento e de consciência que tal conceito perde sua especificidade.

Em vez disso, o conceito de inconsciente em psicanálise envolve uma divisão, uma ruptura do psiquismo cujo protótipo é a repressão. Repressão (ou similar) e inconsciente não existem um sem o outro, e em seu conjunto permitem uma compreensão mais abrangente dos fenômenos do que a idéia de inadvertido.

Evidentemente o conceito de inconsciente não deve ficar acima das críticas. Entre os franceses, Green (1973) algumas vezes criticou não apenas os fenomenólogos mas muitos psicanalistas da escola americana, que, abertamente ou não, julgam dispensável o conceito de inconsciente e se perdem nas franjas dos fenômenos. Seu argumento é o mesmo de uma citação que vi recentemente atribuída a Leonardo da Vinci: “Assim como cada reino dividido é desfeito, do mesmo modo cada engenho dividido em diversos estados se confunde e se enfraquece”

A divisão do “engenho psicanalítico” tem acontecido de vários modos em relação a sua teoria, seu método e sua clínica. É frequente ouvir declarações de psicanalistas que dizem acreditar apenas na sua experiência clínica, que não são teóricos; outros só acreditam no método; outros, coitados, são acusados de teóricos.

Em algumas elaborações que tenho apresentado em Reuniões Científicas da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo e em Congressos, e particularmente em um trabalho que apresentei no “XII Pré-Congresso Didático do XIII Congresso Brasileiro de Psicanálise”, em 1991, em São Paulo, procurei mostrar como os conceitos tidos como pertencentes à técnica ou ao método não podem ser compreendidos isoladamente da teoria do inconsciente.

O contexto agora é outro, mas creio que seria útil lembrar pelo menos a idéia central que ali expunha, a qual neste contexto atual poderia ser traduzida nos seguintes termos: transferência está para o inconsciente assim como o finito está para o infinito.

É uma idéia fascinante, porém excessivamente geral. Envolve um certo sonho, no qual existe o pensamento desejante de uma elaboração da transferência simultânea à ampliação do movimento de tornar consciente o inconsciente. Embora as coisas não se passem bem assim, penso que continua útil como modelo, no sentido de poder ser usada como uma espécie de ponte, de unidade entre prática e teoria - lembrando sempre que estamos, mais uma vez, estabelecendo uma analogia e não uma igualdade.

AZAMBUJA, D.C. The Place of the Unconscious or about the Unconscious as a Place. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.11-24, 1999.

Abstract: The basic idea in this paper involves a certain elaboration on the place of the unconscious, which corresponds, to a certain extent, to the Bionian theory of binocular vision. In this theory, both the conscious and unconscious emerge in the psychic apparatus and they are much more constituted by their functions than by radically different structures. What is emphasized is much more the need of functions for both than the singularity and autonomy of the locations attributed to conscious and unconscious.

Index terms: Unconscious. Conscious. Psychoanalysis. Freud, Sigmund, 1856-1939. Bion, Wilfred Ruprecht, 1897-1979.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BION, W. *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires, Paidós, 1975.
- EKSTERMAN, A. *A metapsicologia de Freud: posfácio à Edição Brasileira*. São Paulo, SBPSP, 1993.
- FREUD, S. (1920). Além do princípio do prazer. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1976. v.18, p.13-85.
- FREUD, S. (1910). Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1970. v.11, p.53-124.
- FREUD, S. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1974. v.14, p.85-119.
- GREEN, A. *Le discours vivant: la conception psychanalytique de l'affect*. Paris, PUF, 1973. p.104, 132, 189, 195.

INCONSCIENTE E PERCEPÇÃO NA PSICANÁLISE FREUDIANA

Nelson Ernesto Coelho Junior
Instituto de Psicologia - USP

Geralmente lembrada em sua associação com a consciência (como no Sistema Percepção- Consciência, por exemplo), a percepção encontra nas investigações de Freud vários outros destinos. Principalmente nos textos da chamada segunda tópica, mas também no artigo da Metapsicologia de 1915, "O Inconsciente", Freud nos propõe instigantes afirmações que nos aproximam de uma relação entre percepção e inconsciente. Assim, através de um percurso pelas sucessivas formulações freudianas da percepção, este artigo procura favorecer uma melhor compreensão das relações entre percepção e inconsciente.

Descritores: Inconsciente. Percepção. Consciência. Psicanálise.

Existem percepções inconscientes? Existem percepções *do* e *no* inconsciente? De que maneira inconsciente e percepção se relacionam? Qual o papel representado pela percepção na formação do inconsciente? Estas são algumas das questões que a relação entre inconsciente e percepção poderia suscitar. As respostas a estas questões não são diretas nem enfáticas na obra freudiana. Tampouco ganharam maior elucidação nos primeiros grandes herdeiros de Freud.

Entre inconsciente e percepção é preciso reconhecer que a história da psicanálise fez da percepção o pólo a ser esquecido. Mas os movimentos do pensamento psicanalítico contemporâneo fizeram com que fosse necessário aceitar o trabalho exigido pelo retorno do recalcado. Praticamente excluída da reflexão dos psicanalistas durante várias décadas, abandonada ao lado da consciência como objeto de uma psicologia

colocada nas antípodas da psicanálise, a percepção passa a ocupar lugar de destaque no trabalho de vários analistas contemporâneos. Este movimento aparece com maior evidência nas investigações dos psicanalistas franceses, bastante bem representadas nos números da *Revue Française de Psychanalyse* (n.1, 1992) e (n.2, 1995) dedicados respectivamente aos temas “Irrepresentável ou irrepresentado?” e “Percepção”, além dos livros de Bernat (1996), Janin (1996) e Nicolaïdis (1993, 1989). Mas está presente também entre os autores de língua inglesa, em trabalhos como os de Bollas (1992; 1993) onde, além de um inovador uso da concepção freudiana de percepções endopsíquicas, merece destaque o desenvolvimento de noções como a de *percepção intuitiva* na análise dos usos expressivos da contratransferência. Aparece também nos trabalhos de Ogden (1996) com sua ênfase em uma compreensão intersubjetiva do processo analítico, ou de Steiner (1997), analisando mecanismos perversos como o que ele denomina de “fingir que não vê” e também a forma como retoma as idéias de Freud sobre o fetichismo, enfatizando a simultaneidade do reconhecimento e da negação de algo percebido. E há, ainda, na Argentina, a interessante investigação de Mazzuca (1996), que a partir de um enfoque lacaniano reexamina o valor clínico dos fenômenos perceptivos. Estas referências iniciais, longe de serem exaustivas, fornecem um panorama mínimo que permite contextualizar as análises propostas neste trabalho.

As contradições presentes no conjunto da teoria freudiana caracterizam também suas formulações sobre a percepção. Ao mesmo tempo orgulhoso herdeiro do legado associacionista-fisiologista e desbravador de uma forma mais complexa de conceber o psiquismo, seus atos e processos, Freud constrói vias de acesso ao ato perceptivo demarcadas por estas contradições.

Em geral preso a um empirismo censurador, Freud resiste inicialmente ao movimento criativo de suas próprias descobertas clínicas que, no tocante à percepção, levariam-no para bem longe do modelo vigente na psicologia e na filosofia.

As primeiras concepções de Freud sobre a percepção, nos anos 1891-1899, refletem a influência das teorias empiristas, marca principal de seu trabalho como neurologista. Elas revelam tanto as características sensorialistas como associacionistas de suas primeiras conceituações da percepção.

Estas concepções estão presentes na formulação freudiana de um aparelho de linguagem (*Sobre a Concepção das Afasias*, 1891) e na formulação inicial de um aparelho psíquico, no *Projeto de uma Psicologia de 1895* e na *Carta 52 a Fliess de 1896*, estes últimos, caracterizados, entre outros aspectos, pela oposição determinante entre memória e percepção e por uma preocupação em descrever diferentes níveis de registro do conteúdo perceptivo no aparelho psíquico. Embora desde o texto sobre as afasias Freud anunciasse uma concepção relativamente complexa e inovadora da relação entre percepção e representação psíquica do objeto percebido, estes textos iniciais mostram também sua preocupação com uma representação verdadeira da realidade. Em muitas passagens a percepção surge como um registro passivo da realidade. Assim, ao lado de sua busca por uma possível correspondência entre a função perceptiva e sua localização neurológica, há a tentativa de garantir uma correspondência verdadeira entre o objeto externo da percepção e a representação psíquica deste objeto. Há pouco lugar para as construções próprias daquilo que Freud chamará a seguir de *realidade psíquica*. O abandono da *Teoria da Sedução*, a partir de 1897, com o reconhecimento de Freud de que as cenas de sedução não teriam ocorrido mas eram fantasias imaginadas por seus pacientes, tem portanto importância decisiva na transformação de uma teoria da constituição do aparelho psíquico e também grande importância na escolha da referência teórica que deveria balizar suas concepções sobre a percepção.

Em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud (1900) já inclui uma nova concepção sobre o processo perceptivo a partir do reconhecimento da função do desejo na construção das representações psíquicas (Cf. Perron, 1995). Portanto, as representações não poderiam mais ser consideradas apenas como consequência de percepções da realidade externa. Se a re-

apresentação traz a marca do desejo ela já não pode mais ser o reflexo fiel das percepções e a própria concepção de uma representação verdadeira da realidade precisa ser revista. O desejo articula-se a uma alucinação. Aquilo que Freud descrevia como sendo o reaparecimento da percepção, neste caso, constitui-se na própria realização do desejo e o investimento total da percepção a partir da excitação da necessidade é o caminho mais curto em direção à realização do desejo. A fidelidade a uma suposta realidade externa sofre inevitáveis abalos. Um percurso pelos textos posteriores de Freud, sugere, cada vez mais, que as percepções são regidas pela dinâmica psíquica e não podem ser simples reflexo da realidade externa.

Um aspecto interessante a ressaltar quanto a este percurso da noção de percepção na obra freudiana é que o vocábulo alemão *Wahrnehmung*, equivalente a percepção, utilizado por Freud em seus textos, revela ao mesmo tempo uma significação específica e a expectativa de realização de que seriam capazes os atos perceptivos. *Wahrnehmung*, literalmente apreensão do verdadeiro (*Wahr-* verdade, *nehmen-* tomar, pegar, apreender) implica a crença em uma possibilidade de apreensão de uma imagem exata, verdadeira, do mundo exterior. Seria possível argumentar a favor de uma certa relativização do conceito de verdade, abrindo espaço para outra definição do que seria uma apreensão verdadeira, em termos subjetivos. Mas acho que não seria por demais restritivo reconhecer neste vocábulo alemão as fortes ressonâncias de um uso objetivista da percepção. Este parece ser o horizonte fundamental que rege as preocupações de Freud em seus trabalhos iniciais.

Outro ponto a destacar e que vai em direção oposta é a preocupação freudiana em apresentar, ao lado das percepções externas, o que ele denomina de percepções endopsíquicas. As relações entre as percepções internas e externas são múltiplas, revelando a complexidade própria das concepções de Freud sobre a constituição e o funcionamento do aparelho psíquico, mas revelam a marca própria de um pensador que reconhece a importância do que ele mesmo chamou de realidade psíquica.

Estes diversos conceitos e usos da noção de percepção no texto freudiano apontam para uma série de articulações no interior da teoria, que exigem análises nos diferentes planos da obra. Para o que nos interessa aqui basta registrar que percepção não é apenas uma noção descritiva para Freud, descritiva de uma função corporal ou de uma função da consciência. É, isto sim, mais uma das noções constituintes de sua complexa teoria sobre o funcionamento psíquico, em que a noção de inconsciente ocupa, indiscutivelmente, o lugar central. A seguir, desenvolverei a análise das relações entre percepção e inconsciente a partir de três eixos temáticos.

1 - Percepção, inconsciente e representação

Que as primeiras representações, representações-coisa, sejam corporais, ninguém contesta. Freud, que nunca perdeu de vista que a fonte original das manifestações psíquicas estava no corpo, vê a “alucinação primitiva” como *equivalente do objeto percebido e investido na sua ausência*. (*Isto é, um investimento alucinatório da lembrança da satisfação*). (Nicolaidis, 1989, p.63).

Percepção: objeto presente. Representação: objeto ausente. Corpo: fonte original das manifestações psíquicas. Esta é uma forma condensada e talvez por demais simplificada de apresentar as relações e as diferenças entre percepção e representação, e o lugar do corpo nos textos de Freud. Mas pode ser útil manter esta distinção presente neste percurso pela obra freudiana. Retomando a definição de Lalande em Seu *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*, Laplanche e Pontalis (1986) apontam para concepções semelhantes de representação e percepção ao definirem representação como “o que forma o conteúdo concreto de um ato de pensamento e em especial a reprodução de uma percepção anterior.” (p.582). A complexidade da noção de representação exige, no entanto, uma verificação mais cuidadosa das preocupações e intenções de Freud (Cf. Garcia-Roza, 1995; Hanns, 1996; Nicolaidis, 1989).

Toda a questão que se coloca, e para mim ela é fundamental para se pensar a teoria freudiana, é se a percepção pode ou não fornecer uma representação verdadeira da realidade. E, também, se esta é a função principal da percepção no aparelho psíquico. A percepção, vinculada às funções do ego é o que sustenta, para Freud, a possibilidade do princípio e da prova de realidade. Deste ponto de vista ela nos possibilitaria a distinção entre realidade e fantasia, entre mundo externo e mundo interno. Mas como nos lembram Botella e Botella (1995), a percepção é uma “noção situada nos limites da teoria analítica: aqueles do psíquico-somático, aqueles do psíquico-mundo exterior.” (p.29). Assim, talvez mais do que algo que garanta uma distinção precisa entre o que é externo e o que é interno, ou que garanta uma representação psíquica que seja fiel ao real externo, a percepção é o que desafia a teoria psicanalítica, aquilo que faz com que a teoria precise se confrontar com seus próprios limites e busque ser bem mais do que uma teoria das representações psíquicas. Neste sentido, a percepção seria uma das formas de aproximação do enigmático campo dos aspectos não representáveis de nossa experiência psíquica. As articulações teóricas realizadas por Freud entre o inconsciente e a percepção permitem novas investigações sobre a presença no psiquismo das marcas afetivas e traumáticas “resistentes” à representação. Voltarei a esta questão mais à frente.

O primeiro modelo do aparelho psíquico de fato publicado por Freud (1900) é o do Capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos*. Este modelo caracteriza o que ficou conhecido como a primeira tópica. O aparelho apresenta uma seqüência que vai da extremidade perceptiva à extremidade motora.

Toda a nossa atividade psíquica inicia-se a partir de estímulos (internos ou externos) e termina em enervações. (...). Na extremidade sensória [*sensiblen Ende*], fica um sistema que recebe percepções; na extremidade motora fica outro, que abre o portão de acesso à atividade motora. Os processos psíquicos, em geral, avançam da extremidade perceptual [*Wahrnehmungsende*] para a extremidade motora. (1900, p.513-4).

Verifica-se aqui que a extremidade perceptiva caracteriza-se por sua permeabilidade e que percepção e memória são funções que não podem ser realizadas pelo mesmo sistema. Há então uma extremidade responsável pela captação sensorial e a seguir, um sistema onde encontram-se os traços mnêmicos (*Erinnerungsspur*). A novidade deste modelo e também sua complicação, fica por conta da posição em que Freud coloca a consciência: na extremidade oposta à da percepção. Entre o sistema mnêmico e a consciência encontram-se os sistemas inconsciente, pré-consciente e por fim a extremidade motora que é onde Freud situa a consciência.

Se é verdade que na primeira tópica o papel da percepção está vinculado ao registro das excitações internas e externas e à constituição tanto das representações de pulsões, como de traços mnêmicos de objetos reais, é também verdadeiro que Freud, já em *A Interpretação dos Sonhos*, inclui neste modelo que podemos considerar clássico da relação percepção – representação, um novo elemento, que é o desejo [*Wunsch*]. Freud afirma que:

... a imagem mnésica de uma certa percepção se conserva associada ao traço mnésico da excitação resultante da necessidade. Logo que esta necessidade aparece de novo, produzir-se-á, graças à ligação que foi estabelecida uma moção psíquica que procurará reinvestir a imagem mnésica desta percepção e mesmo invocar esta percepção, isto é, restabelecer a situação da primeira satisfação: a essa moção é que chamaremos de desejo [*Wunsch*]; o reaparecimento da percepção é a realização de desejo [*Wunscherfüllung*]. (1900, p.539).

Esta e outras passagens permitem que um comentador como Perron (1995) afirme que, “de 1895 - *Projeto* a 1938 – *Esboço*, um percurso considerável irá conduzi-lo [Freud] a colocar que toda percepção, longe de ser uma imagem exata do objeto, é construída pela atividade psíquica.” (p.500).

Freud retornará à discussão sobre as representações em seus textos metapsicológicos de 1915, mas sem introduzir nenhuma grande novidade no que diz respeito à relação entre as representações e as percepções. É

interessante notar, no entanto, que no texto *O Inconsciente* Freud (1915) se refere a destinos de representações que se originaram de percepções e não mais de percepções em si.

No capítulo 4 de *Além do Princípio de Prazer*, em que abre deixando claro que o que se segue é especulação, Freud (1920) se propõe a traçar um perfil evolutivo da nossa capacidade de apreensão dos estímulos externos. Ele retoma idéias contidas em seus primeiros textos, principalmente aquelas do *Projeto* de 1895. Afirma que nos organismos altamente desenvolvidos a camada cortical da antiga vesícula, que recebia impactos incessantes de estímulos, encontra-se agora nas camadas mais profundas do cérebro e especializadas em órgãos para a recepção selecionada de certas quantidades de estimulações, internas ou externas. A percepção é compreendida como resultando da recepção de estímulos pelos órgãos sensoriais, possuindo característica ativa:

Nos organismos altamente desenvolvidos, a camada cortical receptiva da antiga vesícula há muito tempo já se retirou para as profundezas do corpo. (...) Essas partes são os órgãos dos sentidos, que consistem essencialmente em aparelhos para a recepção de certos efeitos específicos de estimulação, mas que também incluem disposições especiais para maior proteção contra quantidades excessivas de estimulação e para a exclusão de tipos inapropriados de estímulos. (1920, p.237).

A percepção é, assim, caracterizada como a possibilidade de reconhecimento (no sentido de apreensão pelos órgãos dos sentidos) de algum estímulo que atinge o organismo, sendo que a “interpretação” dessa percepção é feita pelo aparelho psíquico:

A maior parte do desprazer que experimentamos é um desprazer perceptivo [*Wahrnehmungsunlust*]. Esse desprazer pode ser a percepção de uma pressão por parte das pulsões [*Triebe*] insatisfeitas, ou ser a percepção externa [*äussere Wahrnehmung*] do que é aflitivo em si mesmo ou que excita expectativas desprazerosas no aparelho psíquico [ou anímico], portanto, o que é por ele reconhecido como um perigo. (1920, p.221).

Em passagens como esta fica sempre marcada uma certa ambigüidade com relação ao que é a percepção. Seria a percepção fundamentalmente o processo determinado pelos órgãos dos sentidos, situando-se como externa ao aparelho psíquico ou ela é constituinte do aparelho? No aparelho está a própria percepção ou apenas os traços e as diferentes formas de representação psíquica dos estímulos percebidos? Isto nos remete para as três acepções de percepção: função, ato que exerce esta função e o resultado deste ato. Função e ato seriam externos ao aparelho psíquico e só o resultado seria propriamente psíquico? E o resultado, as representações, seriam reproduções fiéis do objeto ou do fenômeno que gerou os estímulos?

Vários outros textos da segunda tópica retomam questões anunciadas em *Além do Princípio de Prazer*. Em um texto fundamental do período da segunda tópica, *A Negação*, Freud (1925b) aborda estas questões por um ângulo diferente:

Não se trata mais de uma questão de saber se aquilo que foi percebido (uma coisa) será ou não integrado ao ego, mas uma questão de saber se algo que está no ego como representação pode ser redescoberto também na percepção (realidade). É, como se pode notar, novamente uma questão sobre o *externo* e o *interno*. O que é irreal, meramente uma representação e subjetivo é apenas interno; o que é real está também lá fora. (p.375).

E pouco mais à frente:

... todas as representações se originam de percepções e são repetições dessas. Assim, originalmente a mera existência de uma representação constitua uma garantia de realidade daquilo que era representado. A antítese entre subjetivo e objetivo não existe desde o início. Surge apenas o fato de que o pensar tem a capacidade de trazer diante da mente, mais uma vez, algo que já tinha sido percebido, reproduzindo-o como representação sem que o objeto externo ainda tenha de estar lá. Desta forma, o objetivo primeiro e imediato do teste de realidade [*Realitätsprüfung*] não é encontrar na percepção real [*realen Wahrnehmung*] um objeto que corresponda ao representado, mas *reencontrar* tal objeto, convencer-se de que ele está lá ... A reprodução de uma percepção como representação nem

sempre é uma repetição fiel [*getrue Wiederholung*]; pode ser modificada por omissões ou alterada pela fusão de diferentes elementos. (p.375).

Freud não pode ser mais claro: a reprodução de uma representação nem sempre é uma repetição fiel. A representação é irreal, subjetiva e interna. O real é o que é externo e pode ser apreendido pela percepção. Mas quais seriam os diferentes elementos que por fusão modificariam a representação e impediriam que ela fosse uma repetição fiel? Por que, muitas vezes, ocorrem omissões? Freud não dá respostas a estas perguntas neste texto. Resta saber se Freud acredita que o trabalho terapêutico da análise teria condições de transformar os processos psíquicos a ponto de ser possível uma representação que seja uma repetição fiel. Será que ele postula um psiquismo e uma apreensão da realidade que em sua constituição traga já em si a impossibilidade de que as representações sejam repetições fiéis, e aí as “distorções” perceptivas seriam inevitáveis, ou ao contrário, as distorções não seriam uma condição inerente à percepção e ao psiquismo e seriam portanto, de fato, *distorções* ? Talvez nos casos de patologias mais severas as chamadas distorções perceptivas possam ser distinguidas de uma representação consensual da realidade de forma mais clara, mas o que dizer dos processos perceptivos da grande gama dos ditos “normais”?

Freud, ainda neste texto, não parecia ter muitas dúvidas quando afirma que “originalmente a existência da representação já é a garantia da realidade do representado.” (1925b, p.375). Conhecemos a ambigüidade de Freud com relação a este tema, mesmo porque não é de todo incoerente com a teoria supor representações de objetos irrealis ou de processos puramente fantasiados. Mas vale lembrar que é o mesmo Freud que afirma que toda fantasia se apoia sobre um grão de realidade. Estas oposições entre interno e externo, entre real e fantasiado estão no centro de toda discussão metapsicológica. Em muitos momentos Freud parece ver-se obrigado a tomar um partido, em outros ele parece aceitar mais tranquilamente a ambigüidade imposta pelos fatos.

Um outro ponto que merece destaque no texto, *A Negação*, é o fato de Freud afirmar a qualidade ativa das percepções, possivelmente mobilizadas a partir de representações. Esta inversão é de grande importância. Assim, não teríamos apenas percepções que geram representações, mas também representações que “forçariam” a necessidade de percepções:

... em nossa hipótese, a percepção não é meramente um processo passivo, ao contrário, o ego envia periodicamente pequenas quantidades de investimento para o sistema perceptivo [*Wahrnehmungssystem*], com o que este sistema recolhe o estímulo externo ... (1925b, p.376).

Aspecto semelhante já tinha sido apontado por Freud (1925a) em outro texto publicado no mesmo ano, mas escrito um ano antes, *Nota Sobre “O Bloco Mágico.”* Aqui, referindo-se à qualidade ativa da percepção, Freud sugere que “é como se o inconsciente estendesse sensores ao mundo externo através do sistema *P-Cs*. [*W-Bw*] e os retirasse rapidamente assim que eles de lá tivessem recolhido as excitações.” (1925a, p.369). Representações inconscientes impulsionam o processo perceptivo? É claro que neste texto Freud está mais preocupado em descrever o funcionamento do que ele chama de “aparelho perceptivo de nosso psiquismo ou de nossa alma” [*unsere seelischen Wahrnehmungsapparat*] e para isso ele estabelece as comparações com o “bloco mágico” Mas é possível supor que Freud reconheça aqui, também, a possibilidade determinante da ativação perceptiva através de processos inconscientes. E esta é uma posição fundamental em sua concepção da relação que estabelecemos com a realidade.

Muitas questões ainda podem ser derivadas da relação entre percepção e representação. Mas a partir do que já foi apresentado, acredito que seja possível afirmar que para Freud percepção e representação podem ser concebidas, em alguns momentos, de forma sintônica com a tradição da filosofia e da psicologia de sua época. Também é possível, entretanto, reconhecer que há contribuições inovadoras apresentadas por Freud. Como lembra Green (1964), com razão, é “impossível julgar suas [Freud] opiniões sobre as ‘representações’ inconscientes como aquelas de

uma psicologia da percepção qualquer.” (p.1045). Freud possui uma teoria própria sobre as *Vorstellungen*, que de fato exige com que se as conceba sem a referência determinante quer seja da filosofia clássica, quer seja das teorias psicológicas de sua época.

O tema da percepção está diretamente ligado à totalidade da investigação freudiana, não só no viés mais especulativo da teoria, no questionamento dos traços originais que constituiriam o psiquismo, mas fundamentalmente na própria trajetória da teoria com relação às noções de realidade externa e realidade psíquica. Mesmo que se pressuponha uma autonomia quase absoluta das representações psíquicas com relação à realidade exterior (situação que faria a psicanálise se aproximar perigosamente de uma posição solipsista) não há como recusar à percepção seu lugar constante no próprio cotidiano da prática psicanalítica, ou seja, no trabalho clínico. A situação clínica só se torna possível porque há percepções de parte a parte. Poderíamos dizer, basicamente percepções auditivas, mas sabemos que também estão presentes as visuais, as olfativas e as enigmáticas “percepções internas” ou endopsíquicas.

2 - As percepções endopsíquicas e o inconsciente

Sem dúvida, um dos aspectos mais originais da psicanálise com relação a uma teoria da percepção refere-se às investigações do que Freud chamou de percepções endopsíquicas ou percepções internas. Embora em algumas passagens de sua obra esta noção apareça confundida com a de projeção, em muitas outras passagens ela revela a preocupação de Freud com a percepção dos afetos e sentimentos, às vezes adjetivados como inconscientes. Estas percepções em geral se ligam a percepções e sensações originárias do mundo externo, o que torna todo o processo ainda mais complexo. Desde o texto *A Psicopatologia da Vida Cotidiana*, Freud (1901) se referia a percepções endopsíquicas. Assim o tema das percepções internas e sua relação com as representações assume impor-

tância fundamental tanto no plano clínico como no plano metapsicológico. Como ter acesso, ou seja, perceber o que sinto e penso?

Em *A Psicopatologia da Vida Cotidiana* Freud (1901) postula uma espécie de relação entre os fatores psíquicos e a realidade. Nelas pode-se reconhecer que as ações sobre o meio são influenciadas e mediadas por um tipo de compreensão ou possibilidade de relação determinada pelo que chama de “reconhecimento obscuro”, no qual o indivíduo, inconscientemente, identificaria algo seu no ambiente.

Creio, de fato, que grande parte daquela concepção mitológica do mundo que ainda perdura nas entranhas das religiões mais modernas *não é outra coisa que psicologia projetada no mundo externo*. A obscura percepção (poderíamos dizer a percepção endopsíquica) de fatores psíquicos e relações no inconsciente se espelham (...) na construção de uma *realidade sobrenatural...* (1901, p.918).

Os processos que separam os conteúdos inconscientes dos conscientes ganham aqui uma variação importante. Na percepção endopsíquica, o que foi reprimido¹ atua não como material transformado, e sim do modo como está presente no inconsciente. O reprimido está presente e é com sua configuração primária que determina o significado daquilo que é percebido.

Em *Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen*, Freud (1907) utiliza-se dos delírios de um personagem para entender como algo que estava reprimido pôde causar influência sobre seu comportamento. Aqui, a percepção é determinada por fatores internos dos quais muitas vezes não se tem consciência, e é apenas por eles que a realidade ganha sentido. Pode-se afirmar que há consciência a respeito da forma como se entende o mundo, mas não a respeito do processo, do conteúdo ou das associações que foram sendo configuradas ao longo da vida através das experiências adquiridas, que por sua vez acabam configurando essa forma particular de percepção do mundo.

1 Adoto como tradução para o vocábulo alemão *Verdrängung* repressão e não recalque.

Freud fornece inúmeros exemplos deste tipo particular de presença dos conteúdos inconscientes em nossa forma de perceber o mundo. Ainda em *Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen* ele escreve:

Após ter feito sua própria infância coincidir com o passado clássico, o que para ele era muito fácil, houve uma perfeita analogia entre o soterramento de Pompéia, que fez desaparecer mas ao mesmo tempo preservou o passado, e a *repressão*, da qual tinha conhecimento através do que poderíamos chamar de percepção “endopsíquica” [*“endopsychische” Wahrnehmung*]. (1907, p.49).

A percepção endopsíquica é uma espécie de percepção inconsciente do que está no psiquismo, são representações que aparecem como uma projeção no mundo externo. A percepção endopsíquica é uma espécie de projeção dos processos que ocorrem internamente. É como uma percepção interna inconsciente que é tida como uma percepção externa consciente. A separação entre o que é externo e interno fica, assim, comprometida. Freud, em uma passagem de sua apresentação do caso do “homem dos ratos”, retoma o tema:

... a repressão não se efetua por meio da amnésia, mas sim através da ruptura de conexões causais devidas a uma retirada de afeto [*Affektenziehung*]. Essas conexões reprimidas parecem persistir em algum tipo de configuração muito vaga (que eu, em outro lugar, comparei a uma percepção endopsíquica) sendo, por um processo de projeção, assim transferidas para o mundo externo, onde dão testemunho daquilo que foi apagado da consciência. (1909, p.90).

Na percepção endopsíquica, atribui-se ao exterior aquilo que na realidade provém do interior. É a percepção, através dos órgãos do sentido, daquilo que insiste no inconsciente; é a percepção de algo que está reprimido. O resultado dos processos de pensamento é consciente, assim como o resultado da percepção endopsíquica também é consciente; a própria percepção endopsíquica é um processo de pensamento, mas a possibilidade de existência da percepção desse pensamento é creditada ao exterior e não ao resultado de uma elaboração interna.

Freud avança no desenvolvimento destas idéias em *Totem e Tabu*:

A projeção de percepções internas [*innerer Wahrnehmungen*] para fora é um mecanismo primitivo, a que estão sujeitas, por exemplo, nossas percepções sensoriais [*Sinneswahrnehmungen*], e que assim, normalmente desempenha um papel muito grande na determinação da forma que toma nosso mundo exterior. Sob condições cuja natureza não foi ainda suficientemente estabelecida, as percepções internas de processos emocionais e de pensamento [*Gefühls und Denkvorgängen*] podem ser projetadas para o exterior da mesma maneira que as percepções sensoriais. (...) Foi apenas após a linguagem de pensamento [*Denksprache*] abstrato ter sido desenvolvida, ou seja, apenas após os resíduos sensoriais das representações-palavra. [*Wortvorstellungen*] terem sido ligados aos processos internos, que os últimos pouco a pouco foram se tornando capazes de ser percebidos [*wahrnehmungsfähig*]. Antes disso, em virtude da projeção das percepções internas para fora, os homens primitivos chegaram a uma imagem [*Bild*] do mundo externo que nós, com nossa percepção consciente [*Bewusstseinswahrnehmung*] intensificada, temos hoje de traduzir novamente para a psicologia. (1912-1913, p.354-5).

No texto metapsicológico *O Inconsciente*, Freud (1915), apoiado em Kant, reafirma o fato da percepção possuir determinações subjetivas:

Não nos resta na psicanálise outra alternativa se não sustentar que os processos anímicos [*seelischen Vorgänge*] são em si inconscientes, e comparar a percepção deles por meio da consciência à percepção do mundo externo por meio dos órgãos sensoriais. (...) Assim como Kant nos advertiu para não desprezarmos o fato de que as nossas percepções estão subjetivamente condicionadas [*subjektive Bedingtheit*], não devendo ser consideradas como idênticas ao que, embora incognoscível [*unerkennbaren*], é percebido, assim também a psicanálise nos adverte para não estabelecermos uma equivalência entre as percepções conscientes [*Bewusstseinswahrnehmung*] e os processos mentais inconscientes que constituem seu objeto. (1915, p.129-30).

Freud apresenta, assim, o reconhecimento da complexidade presente nos processos perceptivos. Percebemos simultaneamente mundo interno e mundo externo. Ocorre aqui, ao que parece, um processo de mútua constituição entre percepção do que é externo e percepção do que é interno. Talvez, a própria concepção de interno e externo precisa ser revista.

É possível argumentar que na formulação de sua *segunda tópica* há uma mudança na obra de Freud quanto à forma de tematizar a percepção. Com a introdução de uma nova concepção do aparelho psíquico, de uma nova teoria da angústia e das pulsões, Freud passa a considerar a percepção sob um novo enfoque. Botella e Botella (1995) sugerem que

... a segunda tópica é o produto da necessidade de poder pensar o psiquismo enquanto conjunto de fenômenos submetidos a mudanças; em suma, em termos de processo e não unicamente de conteúdos representacionais e de sistemas. (p.354).

Ao retomar em seu texto de 1923, *O Ego e o Id*, a noção de percepções endopsíquicas (*endopsychischen Wahrnehmungen* ou *innere Wahrnehmungen*), Freud afirma:

Enquanto a relação existente entre as percepções externas (*äusseren Wahrnehmungen*) e o ego é bastante evidente, aquela que liga as percepções internas (*inneren Wahrnehmungen*) ao ego exige um exame especial. Ela nos faz questionar se temos realmente o direito de relacionar toda consciência ao superficial sistema *Percepção-Consciência*. (1923, p. 290).

Freud considera a seguir, neste texto, que as percepções endopsíquicas emergem de camadas mais profundas do aparelho psíquico. São mais primitivas e mais elementares que aquelas provenientes do exterior. Assim, uma concepção ampliada da percepção começa a se delinear. Um pouco mais a frente, ainda em *O Ego e o Id*, fazendo corresponder às percepções endopsíquicas as sensações inconscientes, Freud escreve:

Abreviando, e de uma maneira que não é de toda correta, falamos de *sensações inconscientes* e insistimos em sua analogia com as representações inconscientes, o que não é de todo justificável. A diferença é basicamente que para as representações inconscientes chegarem à consciência, elas precisam primeiro criar uma série de elementos de ligação, enquanto que as sensações se propagam diretamente. Em outras palavras: a distinção entre consciência e pré-consciente não se coloca para as sensações, uma sensação ou é consciente ou é inconsciente, mas jamais pré-consciente. Mesmo que uma sensação esteja associada a representações-palavra, ela se torna consciente não em função desta representação, mas diretamente. (1923, p.291).

Desta forma, aparece claramente a discussão sobre o estatuto das representações na segunda tópica, abrindo alternativas à simetria percepção-representação, e fazendo com que seja possível uma articulação mais nítida entre os processos perceptivos e o inconsciente. Seria necessário aprofundar a compreensão daquilo que Freud chama de *sensações inconscientes*. Que tipo de relação é possível estabelecer entre sensação e percepção? Será que percepções também podem ser inconscientes? Será que é possível pensar em percepções sem articulá-las diretamente com representações? Será que existem “registros” de aspectos inconscientes que não se tornaram representações? É por este caminho que boa parte dos autores que retomaram a investigação dos fenômenos traumáticos procuram justificar metapsicologicamente o estatuto psíquico do traumatismo. Mas isto já seria tema para um outro artigo.

3 - Percepção, consciência e inconsciente

As relações entre percepção, consciência e inconsciente ganham em complexidade na medida em que se avança cronologicamente pela obra de Freud. Nos textos iniciais que compõem a chamada primeira tópica proposta por Freud, o aparelho psíquico, como se sabe, é dividido em três sistemas: o sistema inconsciente, o sistema pré-consciente e o *sistema percepção-consciência*. Do ponto de vista tópico este último sistema encontra-se na extremidade externa do aparelho psíquico, recebendo simultaneamente estímulos do mundo externo e do mundo interno. Em várias passagens de seus textos, Freud estabelece uma ligação entre este sistema e o pré-consciente, constituindo, assim, o que ele denomina de sistema pré-consciente-consciente.

Consciência e percepção são, neste caso, praticamente sinônimos, já que a consciência é entendida como a fase subjetiva de uma parte dos processos físicos que se produzem nos atos perceptivos, inicialmente apenas de ordem neurológica. No *Projeto*, Freud aproxima a percepção e a consciência em um mesmo sistema (o sistema de neurônios ω). Na

Carta 52, no entanto, apresentando a construção esquemática linear do aparelho psíquico, Freud coloca em posições opostas W (percepção) e a consciência (Bws). A consciência, neste esquema, surgiria depois dos registros perceptivos se ligarem às representações-palavra do pré-consciente. Consciência e percepção aparecem vinculadas mas esquematicamente separadas. Como se sabe, no “Capítulo VII” de *A Interpretação dos Sonhos*, esta separação é mantida (até Freud acrescentar, em 1919, que a consciência estaria também na extremidade perceptiva do aparelho, formando assim a famosa equivalência $P=Cs$ [$W=Bw$]) (Freud, 1900, p.517). Esta equivalência coloca como questão se percepção e consciência estão em um mesmo lugar, ou se ocupam dois lugares. O curioso é que Freud tenha insistido, com a nota de 1919, em igualar percepção e consciência depois de tê-las separado. Assim, de acordo com a direção linear, o estímulo que chega do exterior ao psiquismo pelo sistema percepção, segue seu curso passando pelos registros mnemônicos e pelo pré-consciente até o sistema consciência. Mas se a sensação consciente implica uma percepção, o sistema percepção e a consciência deveriam ser igualados. Isto fica claro na explicação do processo onírico, em que haveria a inversão dessa ordem linear do estado de vigília. A possibilidade do sonho é dada pela conseqüente regressão do material onírico originado no interior do aparelho, em direção à extremidade perceptiva. Freud sugere que:

A única maneira pela qual podemos descrever o que acontece nos sonhos alucinatórios é dizendo que a excitação se movimenta numa *direção para trás* [*rückläufigen*]. Em vez de ser transmitida na direção da extremidade motora do aparelho, ela se movimenta no sentido da extremidade sensória e atinge finalmente o sistema das percepções. [*System der Wahrnehmungen*]. (1900, p.518).

Para que o sonho possa ser percebido pela consciência onírica, é necessário que nesta extremidade também esteja presente o sistema consciência. Assim $P=Cs$. Freud formula aqui uma consciência “direta”, aberta, e uma outra que surge depois de satisfeitas certas condições.

Em um trecho posterior do “Cap. VII” Freud procura tornar mais clara esta dualidade da consciência: “Através das qualidades deste sistema, a consciência, que antes era apenas um órgão sensorial para a percepção, torna-se também um órgão sensorial para a porção de nossos processos de pensamento.” (1900, p.547). Em outra passagem ele procura evidenciar que uma percepção pode vir a ser algo consciente: “Uma vez que um sonho tenha se tornado uma percepção, ele se acha em condições de excitar a consciência, através das qualidades agora adquiridas.” (1900, p.547).

Assim, haveria uma percepção ligada aos eventos internos ou externos que atingem os órgãos sensoriais, como a consciência, sem que tenham que passar por uma elaboração dos processos psíquicos; e há a percepção de eventos que ocupam a consciência depois de passarem por uma elaboração. P=C nos dois sentidos.

No que diz respeito à relação entre percepção e inconsciente, Freud (1915), em seu texto *O Inconsciente*, apresenta uma nova alternativa, ao afirmar que o inconsciente estaria aberto à recepção de estímulos externos, sem que exista, necessariamente, a mediação do sistema Cs.:

Voltemos à comunicação entre o *Ics.*[Ubw] e os outros sistemas, menos para estabelecer algo novo do que para evitar a omissão do que é mais proeminente. Nas raízes [*Wurzeln*] da atividade pulsional [*Triebtätigkeit*] os sistemas se comunicam entre si de forma extensiva. Uma parte do processo do que é aí excitado passa através do *Ics.* como que por um estágio preparatório e atinge seu mais alto desenvolvimento psíquico no *Cs.* e uma outra parte é retida como *Ics.* Mas o *Ics.* é também afetado por experiências que se originam de percepções externas [*äusseren Wahrnehmung*]. Normalmente, todos os caminhos da percepção ao *Ics.* permanecem abertos e só os que partem do *Ics.* sofrem um bloqueio pela repressão.

Chama muito a atenção que o *Ics.* de um ser humano possa reagir ao de outro, sem passar através do *Cs.* (1915, p.152-3).

Esta passagem é de fundamental importância para se pensar as possibilidades de relação entre a percepção da realidade externa e o incons-

ciente, sem a mediação da consciência. Posso afirmar que neste momento Freud sugere a possibilidade de duas modalidades de percepção em função da relação com os sistemas do aparelho psíquico: as percepções sensoriais que se tornam conscientes e as percepções inconscientes. Também o interessante campo das formas de comunicação entre inconscientes abre-se a partir desta passagem de 1915. Alguns dos psicanalistas contemporâneos que concebem os processos psíquicos a partir de uma atenta análise da relação transferencial-contratransferencial têm como ponto de partida, embora raramente o mencionem, estas aberturas sugeridas por Freud na construção de sua metapsicologia.

Outros aspectos presentes nos artigos da metapsicologia de 1915 merecem uma análise cuidadosa. Freud sugere que um ato psíquico que passa pelo teste da censura e vem a ocupar o sistema Cs, não é necessariamente uma sensação consciente. Na divisão do aparelho psíquico em sistemas, caberia uma questão: onde estaria aquilo que faz parte de Cs, mas ainda não existe conscientemente? A resposta seria, que se for uma representação, pela estrutura dada, estaria em estado de latência no pré-consciente. Em *O Inconsciente*, Freud discute as possibilidades de uma representação permanecer reprimida (Ics.) ou poder vir a ser consciente, o que depende da intensidade de investimento sobre os sistemas. A consciência dos processos de pensamento, depende da quantidade de investimento sobre as representações-palavra do pré-consciente e das representações-coisa

... o sistema Ics. contém os investimentos da coisa dos objetos [*Sachbesetzungen der Objekte*], os primeiros e verdadeiros investimentos objetivos; o sistema Pcs. ocorre quando essa representação- coisa é hiperinvestida através da ligação com as representações-palavra que lhe correspondem. (1915, p.160).

Assim, os atos psíquicos não hiperinvestidos, permanecem nos sistemas abaixo de Cs.

Freud reconhece que a própria possibilidade do pensar é dada pela percepção, já que é por meio desta que podem existir no psiquismo repre-

representações-coisa ou representações-palavra a partir dos traços de imagens sensoriais. Os resíduos perceptivos originais, entretanto, não podem se tornar conscientes por conta própria. Por estarem distantes das regiões de processamento dos pensamentos, os traços sensoriais já não retêm as qualidades desses resíduos, e para que retenham as primeiras qualidades, precisam do reforço de novas qualidades. Neste sentido, é como se a percepção de algo fosse reinventada a cada momento durante o seu processamento psíquico, e o que aparece na consciência possui, ao mesmo tempo, uma qualidade própria, diferente do que foi originalmente marcado, e também algo da origem. Vale lembrar que os traços de memória não se modificam, são presentes do modo como foram marcados; o que se transforma é a qualidade da representação resultante.

No *Complemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos*, encontra-se uma passagem em que Freud afirma que:

... o fato de uma coisa se tornar consciente ainda não coincide inteiramente com o fato dela pertencer a um sistema, pois aprendemos que é possível estarmos conscientes de imagens sensoriais mnêmicas às quais de forma alguma podemos permitir uma localização psíquica nos sistemas Cs. ou P [*System Bw oder W*]. (1917, p.188).

É desta forma que Freud propõe que o investimento adequado sobre algo que está no Ics. ou Pcs., torna-o consciente, mas não faz com que pertença imediatamente ao sistema Cs. Isto coincide com as primeiras considerações teóricas de Freud quanto ao fato do sistema P e Cs não poder armazenar informação. Mas e quanto à consciência das informações que nos chegam diretamente do mundo? Necessariamente são percepções, e assim passam pelo sistema Cs. Se para os elementos presentes internamente existe a possibilidade de consciência, o mesmo deve ocorrer também com os elementos externos. Quais seriam essas condições, ou melhor, como ocorre o controle sobre elas?

No *Projeto* de 1895, Freud sugere que para um processo de pensamento ser consciente, ele deveria se comportar como uma percepção externa e assim ser uma percepção. O afeto, por sua vez, é consciente ou

inconsciente. Em termos metapsicológicos, se um afeto é inconsciente e não está ligado a uma representação, ele não poderia existir no Pcs e, portanto, também não poderia estar no Cs; resta, assim, o Ics. Neste caso, o afeto está reprimido ou impedido de se desenvolver. Mas e quando o afeto é transformado e mesmo assim permanece em estado latente? Neste caso, poderíamos pensar que ele não pode ser identificado como um afeto reprimido, pois a transformação já implicaria em algum grau de liberdade. É importante lembrar que os afetos ligados às representações podem existir no Pcs. Muitas dessas questões serão respondidas com os artigos da chamada segunda tópica.

O Ego e o Id, de 1923, é um dos principais textos que prossegue esta investigação. Freud trata praticamente de todas as questões levantadas acima, amarrando ou revendo as concepções teóricas e propondo novas hipóteses sobre o funcionamento do aparelho psíquico.

O que já fora anunciado em alguns artigos anteriores é agora reiterado, e ganha maior consistência. Os órgãos de percepção são a mediação com o meio e formam o núcleo de origem do ego. O próprio ego vincula-se ao inconsciente e possui, em parte, características inconscientes. A divisão em sistemas está ligada às posições topográficas que as instâncias ocupariam no aparelho, em função da proximidade ou distância do mundo externo, além de sua função, característica e modo de funcionamento. Freud percebe que estas diferenciações traziam complicações; o estado de consciência ou inconsciência não encontra implicação direta no fato de pertencer aos respectivos sistemas. O inconsciente como termo descritivo inclui também o que está temporariamente latente, desta forma não deve ser confundido com o reprimido. A própria repressão implica uma visão dinâmica do processo psíquico, estabelecendo a necessidade de uma divisão em sistemas. O que foi chamado de ego no *Projeto*, e que ao longo dos textos da metapsicologia foi identificado ao Cs.(Pcs), passa, em *O Ego e o Id*, a abranger características até então atribuídas a outros sistemas.

Com estes novos recursos, Freud já pode responder à questão sobre a possibilidade de consciência dos estímulos externos.

Desde os artigos da metapsicologia de 1915, Freud propunha que para um fenômeno mental possa ser uma sensação consciente, ele deve necessariamente ocupar o P/Cs, e que mesmo estando neste sistema não há garantia de consciência. Para que haja consciência, algo deve, antes de tudo, ser captado pela percepção. No caso de ser um estímulo interno (uma representação, não um afeto), deve se comportar como uma percepção externa, e aí sim poderá ser consciente. Freud procura ser bem claro:

somente algo que já foi uma percepção Cs. [*bw Wahrnehmung*] pode tornar-se consciente, e qualquer coisa, que não os sentimentos, proveniente de dentro que procure tornar-se consciente, deve tentar transformar-se em percepções externas. Isto se torna possível mediante os traços mnêmicos. (1923, p.289).

E com relação ao afeto:

Assim como as tensões que surgem de necessidades físicas podem permanecer inconscientes, também o pode o sofrimento algo intermediário entre a percepção externa e interna, que se comporta como uma percepção interna, mesmo quando sua fonte se encontra no mundo externo. (...) Também as sensações e os sentimentos só se tornam conscientes atingindo o sistema P.; se o caminho para frente é barrado, elas não chegam a existir como sensações, embora o que lhes corresponde no curso da excitação seja o mesmo que se elas chegassem a existir. (1923, p.291).

Chegamos, desta forma, ao que Freud chama de “sentimentos inconscientes”, que não precisam encontrar vínculos intermediários de ligação, como é o caso das representações Ics. (apesar de haver afetos que emergem com a linguagem), para ser percebidos.

A discussão sobre as possibilidades de algo chegar à consciência, no texto de 1923, de certa forma retoma o que Freud já havia considerado em 1915 no artigo *O Inconsciente*, com relação aos investimentos. No *O Ego e o Id* temos que:

quando uma lembrança é revivida, o investimento permanece no sistema mnêmico, enquanto que uma alucinação, que não é distinguível de uma percepção, pode surgir quando o investimento não se estende simplesmente do traço mnêmico para o elemento P., mas se transfere inteiramente para ele.(...) Os resíduos verbais derivam primariamente das percepções auditivas, de maneira que o sistema Pcs. possui, por assim dizer, uma fonte sensória especial. (1923, p.290).

As percepções sensoriais (externas) e os sentimentos e sensações (internos) são tidos como Cs. desde o início, a não ser pelos processos de pensamento, que seriam parte de regiões mais profundas do psiquismo. Cs vai ser vinculado ao ego, que é a via de acesso ao mundo interno e externo, com seu sistema perceptivo. Tudo o que for percepção é parte de Cs. Mas então como diferenciar P de Cs.? Não é evidente nem certo o limite que separa os sistemas. Em um trecho de *O Ego e o Id*, Freud diz que os afetos podem ser percebidos, ou mais precisamente, sentidos, “mesmo que a consciência se ache enevoada.” (1923, p.291). O estado de consciência como sensação resultante depende da captação de P., que por sua vez vincula-se a Cs. Neste caso, a consciência enevoada seria uma falta de atenção, avaliação ou reflexão sobre os estímulos do meio externo ou de representações. Entretanto, temos consciência das sensações, do afeto que emerge; há assim, além de uma consciência enevoada, outros possíveis estados de consciência. O que faz parte do organismo, não precisa necessariamente ter uma origem a partir de P./Cs., mas para surgir como consciência deve necessariamente passar por esse sistema. A percepção interna dos processos de pensamento tem vínculos com as percepções externas, mas há elementos gerados que não fazem parte de algo que foi originalmente marcado como memória de um acontecimento, como o que se entende por representação.

Este é certamente um ponto delicado de discussão, pois por “consciência enevoada” pode-se entender uma sensação perceptiva que surge para o indivíduo, sem necessitar de Cs, ou sem haver uma consciência entendida como possibilidade de significação da sensação, já que não haveria uma representação que a representasse.

Green (1982), em sua rigorosa análise desta questão, sugere que:

Bem diferentes são as percepções internas; estas, diz Freud, são 'mais primárias, mais elementares' do que as percepções externas. Uma consciência aguda ou lúcida não lhes é necessária para serem sentidas. Essas percepções se manifestam como uma força condutora, sem que o ego seja capaz de notar sua ação. Elas vão chegar à consciência relegando o pré-consciente. Seu vínculo com a linguagem, quando existe, é, no limite, contingente. (p.61).

Assim, será que é possível afirmar também que há uma percepção separada da consciência? Com certeza isto depende do que se entende por consciência, e neste caso, se é possível aceitar a hipótese de que há diversos estados, graus ou qualidades de consciência.

As posições de Freud sobre o ego em *O Ego e o Id* ampliam a possibilidade de compreensão sobre as determinações da percepção. Funções inconscientes do ego são responsáveis pela percepção interna dos processos de pensamento ou dos afetos. Não temos consciência das determinações, mas apenas dos seus efeitos. Assim, o que é chamado de percepção endopsíquica, aproxima-se muito desta nova concepção. Ela foi descrita como uma espécie de percepção inconsciente dos processos internos, que influencia as possibilidades de interpretação sobre o mundo, assim como a possibilidade de percepção interna. Além disso, as origens do próprio ego remontam a épocas ou estados em que não só o psiquismo, mas todo o corpo está implicado.

Um outro fator, além da influência do sistema P., parece ter desempenhado algum papel em ocasionar a formação do ego e sua diferenciação a partir do id. O próprio corpo de uma pessoa e, acima de tudo, a sua superfície, constitui um lugar de onde podem originar-se percepções tanto externas quanto internas [*äussere und innere Wahrnehmungen*]. Ele é visto como outro objeto, mas, ao tato, produz duas espécies de sensações [*Empfindungen*], uma das quais pode ser equivalente a uma percepção interna. (...) O ego é, acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente um ser de superfície [*Oberflächenwesen*], mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície. (1923, p.294).

Esta passagem, sempre citada, permite diferentes níveis de interpretação. A vinculação do ego ao corpo abre inúmeras possibilidades para se pensar a constituição da subjetividade a partir de um modelo que não se reduza ao do binômio percepção-representação. Mas o desenvolvimento deste tema ultrapassa os limites do presente artigo.

As relações entre consciência e percepção sofrem ainda novas alterações até o fim da obra de Freud. Segundo Botella e Botella (1995), Freud avança do modelo em que o sistema consciência-percepção é “comandado” pela consciência, ficando a percepção submetida à consciência, para um modelo que autonomizará cada vez mais a percepção, inicialmente através da inversão simples da denominação do sistema. Primeiro em *O Ego e o Id*, com a nova fórmula percepção-consciência, e depois através de um sistema autônomo:

os artigos que se seguem [a *O Ego e o Id*] (...) testemunham um interesse crescente pela percepção. Uma evolução que se confirma e se conclui: nas *Novas Conferências Introdutórias* (1932), onde Freud, estudando uma última vez este tema, concede abertamente à Percepção sua autonomia, o direito de ser, por ela mesma, um sistema, o sistema Percepção (*Wahrnehmung*) e sustenta que é “durante seu funcionamento que se produz o fenômeno da consciência”; ou seja, que a consciência torna-se uma qualidade do sistema P. (p.351).

Para Freud, na conferência 31 das novas conferências, a consciência é, portanto, função da percepção e não o inverso. Ele é claro: “Este sistema [P./Cs] está voltado para o mundo externo, é o meio para que as percepções sejam recebidas e nele, durante seu funcionamento, surge a consciência.” (1933, p.512). A este sistema, agora só sistema percepção, Freud ainda atribui a introdução no psiquismo das relações com o tempo: “A relação com o tempo, tão difícil de descrever, também é introduzida no ego pelo sistema percepção [*Wahrnehmungssystem*]; dificilmente pode-se duvidar que o modo de atuação desse sistema é o que dá origem à representação do tempo. [*Zeitvorstellung*].” (1933, p.513). Freud não oferece maiores esclarecimentos de como se daria exatamente a origem psíquica da representação do tempo. A introdução no ego se dá pelo sis-

tema percepção, mas como se efetiva esta noção ou representação do tempo? Outro ponto que fica em aberto nesta complexa rede de relações construídas por Freud entre a percepção e o aparelho psíquico.

Concluindo este eixo, cabe ainda mencionar um último aspecto das relações sugeridas por Freud entre a percepção e o aparelho psíquico. De uma forma um pouco enigmática, Freud afirma no *Esboço de Psicanálise* (1938[1940]), que o Id possui um sistema de percepção próprio e diferente daquele formado pelas percepções conscientes:

Os processos que são possíveis em e entre os supostos elementos psíquicos do id (o processo primário) diferem amplamente daqueles que a percepção consciente nos mostra, em nossa vida intelectual e afetiva...

O id, isolado do mundo externo, possui um mundo próprio de percepções. Percebe com extraordinária agudeza certas alterações em seu interior, especialmente oscilações na tensão de suas necessidades pulsionais, oscilações que tornam-se conscientes como sensação na série prazer-desprazer. É difícil dizer, com efeito, por que meios e com a ajuda de que órgãos sensoriais periféricos essas percepções ocorrem. Mas é fato estabelecido que as autopercepções - sensações cinestésicas e sensação de prazer-desprazer - governam com despótica tirania os processos do id. (1938 [1940], p.3413).

É possível aproximar esta concepção daquela das percepções endopsíquicas? Existiriam de fato, assim, percepções inconscientes legitimamente estabelecidas a partir do Id? Qualquer afirmação é arriscada já que não possuímos textos posteriores ou sugestões do próprio Freud que avancem para além desta sumária descrição realizada em 1938. Seja como for, a complexidade das relações entre a percepção e os diferentes sistemas e depois instâncias, que compõem o aparelho psíquico não parece diminuir nestas proposições finais de Freud.

A obra de Freud continua exigindo um intenso trabalho de análise e reflexão. A história da psicanálise nos fornece novos elementos, os inúmeros comentadores dos textos freudianos nos sugerem novas interpretações, mas, acima de tudo, elementos de nosso próprio trabalho cotidiano recolocam questões que provocam novas leituras e, às vezes, novas compreensões. A intenção deste artigo não era fornecer respostas definitivas

às questões iniciais. Espero, no entanto, ter apresentado um panorama abrangente das contribuições de Freud para o tema da percepção e sua relação com o inconsciente e, ao mesmo tempo, ter aberto alguns caminhos que permitam o desenvolvimento de novas investigações no âmbito da psicanálise contemporânea.

COELHO JUNIOR, N.E. Unconscious and Perception in Freudian Psychoanalysis. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.25-54, 1999.

Abstract: Perception is usually remembered in association with consciousness (as for example in the *perceptual-conscious system*), but also has other destinies in Freud's investigations. Throughout Freud's successive formulations of perception, this paper tries to offer a better understanding of the relations between perception and unconscious.

Index terms: Unconscious. Perception. Consciousness. Psychoanalysis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNAT, J. *Le processus psychique et la théorie freudienne: au delà de la représentation*. Paris, L'Harmattan, 1996.
- BOLLAS, C. *Being a character: psychoanalysis and self-experience*. London, Routledge, 1993.
- BOLLAS, C. *A sombra do objeto*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- BOTELLA, C; BOTTELA, S. Du perceptif aux causalités psychiques. *Revue Française de Psychanalyse*, Paris, 2, 1995.
- FREUD, S. (1938 [1940]). *Abriss der psychoanalyse*. 4.ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981. (Edição Compendio del Psicoanalysis, tomo 3)
- FREUD, S. (1909). *Bemerkungen über einem fall von zwangsneurose*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.7.
- FREUD, S. (1896). Carta 52 a Fliess. In: MASON, J.M., ed. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro, Imago, 1986.

Inconsciente e Percepção na Psicanálise Freudiana

- FREUD, S. (1923). *Das ich und das es*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.3.
- FREUD, S. (1920). *Jenseits des lustprinzips*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.3.
- FREUD, S. (1910). *Eine kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.10.
- FREUD, S. (1917). *Metapsychologische ergänzung zur traumlehre*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.3.
- FREUD, S. (1933). *Neue folge der vorlesungen zur eiführung in die psychoanalyse*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.1.
- FREUD, S. (1925a). *Notiz über den "wunderblock"* Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.3.
- FREUD, S. (1895). *Projeto de uma psicologia*. Trad. e notas Osmir Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- FREUD, S. (1912-1913). *Totem und tabu*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.9.
- FREUD, S. (1900). *Die traumdeutung*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.2.
- FREUD, S. (1915). *Das unbewusste*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.3.
- FREUD, S. (1925b). *Die verneinung*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.3.
- FREUD, S. (1907). *Der wahn und die träume in W. Jensen Gradiva*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1970. v.10.
- FREUD, S. (1891). *Zur auffassung der aphasien*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1992.
- FREUD, S. (1901). *Zur psychopathologie des alltagslebens*. 4.ed. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981. (Edição Psicopatologia de la Vida Cotidiana, tomo 1)
- GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. 3.ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995. 3v.
- GREEN, A. *Du comportement a la chair: itinéraire de Merleau-Ponty*. Critique. Paris, 211, 1964.
- GREEN, A. (1973). *O discurso vivo*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- HANNS, L. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1996.
- JANIN, C. *Figures et destins du traumatisme*. Paris, P.U.F, 1996.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- MAZZUCA, R. *Valor clínico de los fenómenos perceptivos*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1996.

- NICOLAÏDIS, N. *La force perceptive de la représentation de la pulsion*. Paris, P.U.F, 1993.
- NICOLAÏDIS, N. *A representação*. São Paulo, Escuta, 1989.
- OGDEN, T. *Os sujeitos da psicanálise*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 1996.
- PERRON, R. The perverse subject of analysis. *Journal of American Psychoanalytical Association*, v.44, p.1121-45, 1996.
- PERRON, R. Prendre pour vrai. *Revue Française de Psychanalyse*, v.59, n.2, p.477-512, 1995.
- REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE. Irreprésentable ou irreprésenté? Paris, v.56, n.1, 1992.
- REVUE FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE. Percevoir. Paris, v.59, n.2, 1995.
- STEINER, J. *Refúgios psíquicos*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.

O INCONSCIENTE SEGUNDO KARL ABRAHAM

Renato Mezan

Instituto Sedes Sapientiae

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Este artigo apresenta o pensamento de Karl Abraham sobre o inconsciente. Por um lado, considera que muitas das noções pertinentes à clínica psicanalítica contemporânea foram inventadas por Abraham. Por outro, avalia as dimensões conceituais da distância existente entre a Psicanálise atual e os escritos de K. Abraham.

Descritores: Inconsciente. Psicanálise. Abraham, Karl, 1877–1925.

Ao receber o convite de João Frayze-Pereira para participar deste número da Revista dedicado ao tema do inconsciente, ocorreu-me que seria interessante retomar as idéias de um dos pioneiros da Psicanálise acerca do assunto. Os trabalhos de Karl Abraham não apresentam um interesse apenas histórico; introduzem-nos também a uma mente clara e precisa, que compreendeu de imediato o que era a nova ciência da alma e contribuiu de modo fundamental para o seu desenvolvimento. Muitas das noções que hoje consideramos como evidentes na clínica cotidiana foram inventadas ou aprofundadas por Abraham; por outro lado, é impossível apagar as sete ou oito décadas que nos separam do seu tempo, e uma das finalidades do presente artigo é justamente tentar avaliar as dimensões conceituais desta distância.

O homem e a obra

Primeiramente, alguns dados para localizar o personagem e seus escritos. Abraham nasceu em 1877, em Bremen, uma das cidades da Liga Hanseática, portanto comercial e majoritariamente protestante. Sua famí-

lia era de judeus extremamente religiosos; o avô foi um rabino destacado, e desde menino ele apresenta um talento muito grande para línguas. Chegou a considerar a possibilidade de se dedicar à Filologia; aprendeu grego e latim na escola, e falava bem francês, espanhol, inglês e italiano. Sua cultura clássica é bastante grande, como se vê pelo que escreveu. Decide cursar medicina; como era o costume alemão na época, estuda em várias faculdades, um pouco em cada uma, e termina o seu curso na cidade de Freiburg, próxima à fronteira com a Suíça.

Decide então aperfeiçoar-se no hospital Burghölzli de Zurique, no qual se faziam então as pesquisas mais avançadas da psiquiatria européia. De fato, fica alguns anos nesta instituição, onde conhece Jung - ambos eram assistentes de Eugen Bleuler - e se familiariza com as idéias de Freud. No entanto, como alemão e como judeu, o futuro de Abraham na Suíça não seria dos mais brilhantes; percebe que não vai conseguir fazer carreira, e, depois de se aconselhar com Freud - a quem visita no final de 1907 - resolve voltar para Berlim, ali se instalando no ano seguinte. Abraham vai se tornar o principal personagem da Psicanálise alemã, posição que conservará até a sua morte prematura (aos 48 anos) no dia de Natal de 1925. Presidiu a *Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft*, tendo sido reeleito diversas vezes: isto lhe deu, evidentemente, uma posição de extremo destaque na política psicanalítica. Também foi presidente da IPA entre 1924 e 1925.

Muito sumariamente, esta é a trajetória de Abraham. Quanto à influência que exerceu sobre a psicanálise, basta dizer que foi o analista de muitos analistas que depois se tornaram importantes: Helen Deutsch, os irmãos James e Edward Glover, Melanie Klein Sándor Radó, Theodor Reik, a mulher de James Strachey - Alix Strachey - e muitos outros. Formou diretamente, portanto, boa parte da elite psicanalítica dos anos seguintes. Em 1920, a cidade de Berlim presencia a fundação do Instituto de Psicanálise, modelo de todos os outros que vieram depois: Abraham participa do Instituto com aulas e supervisões.

Durante a guerra, Abraham foi psiquiatra militar, e lá acumulou experiência sobre as neuroses traumáticas, tendo participado com um artigo no volume coletivo dedicado em 1919 às neuroses de guerra (Abraham, 1966, p.173-80). Neste artigo, como em outros, aparece um

traço característico de Abraham: o de baluarte da ortodoxia. É um homem extremamente inteligente, como Ferenczi e os demais que se aproximam de Freud neste início da Psicanálise; mas, contrariamente a alguns dos seus colegas, jamais usou suas capacidades para organizar uma contestação. Tudo indica que ele encontrou, na pessoa de Freud e no movimento psicanalítico, um substituto paterno não-ameaçador. Há uma extensa correspondência de Abraham com Freud (Freud & Abraham, 1965), cobrindo os anos de 1907 até praticamente a sua morte, e ali ambos falam sobre tudo: assuntos políticos, brigas internas da Psicanálise, saúde da família, nascimento dos filhos – passa tudo pela correspondência.

Lendo essas cartas, se vê claramente que a postura de Abraham é sempre a de não contestar: nem os fundamentos teóricos da Psicanálise, como farão outros, nem a posição paterna, de liderança, que cabia a Freud. O que o torna, obviamente, o aliado ideal; e justamente por ser tão fiel, é um pouco desprezado por Freud. Este gastou muito mais tempo, tinta de caneta e energia tentando se entender com Jung e com Ferenczi do que com Abraham, para quem reservava palavras às vezes um pouco duras. Contudo, nas disputas que atravessaram o movimento psicanalítico enquanto viveu, Abraham sempre tomou o partido da instituição. Era membro do famoso comitê secreto em torno de Freud; opôs-se a Jung, depois se opôs a Rank, e escreveu várias críticas a textos dos colegas que lhe pareciam ser desvios perigosos para a integridade da Psicanálise.

Embora um tanto genéricas, estas informações nos bastam para localizar a obra deste autor. Se o leitor quiser mais detalhes, pode consultar um artigo-homenagem póstuma publicado por Ernest Jones (1926, p.155-81) no *International Journal* de 1926, que traz um bom um resumo da obra do colega falecido. Há também o necrológio escrito por Freud, no terceiro volume das *Obras completas* em espanhol, e o discurso fúnebre do seu ex-paciente Reik, proferido no dia do enterro, que está no livro *Variações psicanalíticas sobre um tema de Gustav Mahler* (Freud, 1953).

Para conhecer a obra de Abraham, além dos seus escritos – alguns dos quais serão discutidos mais adiante – dispomos de duas boas fontes. Uma é o artigo de Ernest Jones (1926), base de tudo o que se escreveu sobre o nosso autor desde então, e que também aqui será utilizado como referência. A outra tem uma história curiosa: na esteira do seu interesse

pelo passado da Psicanálise, Lacan encomendou a dois alunos seus, então jovens e aplicados, que fizessem uma leitura da obra de Abraham e a apresentassem num seminário. O trabalho foi realizado por Guy Rosolato e Daniel Widlöcher (1958); chama-se “Karl Abraham: leitura de sua obra”, e saiu na revista *La Psychanalyse*, n.4, 1958.¹

Segundo Jones (1926), os trabalhos de Abraham podem ser divididos em quatro grandes grupos. Ao primeiro ele chama “primeiros trabalhos pioneiros”, e dois deles merecem reter nossa atenção. Seu texto de estréia na Psicanálise chama-se “Diferenças psicosexuais entre a histeria e a demência precoce”, e logo é seguido por um outro, “Relações psicológicas entre sexualidade e alcoolismo”: são as primeiras abordagens psicanalíticas sobre esses temas. O artigo sobre a histeria e a demência precoce, e sobre a diferença entre estas duas patologias, é uma intervenção na discussão que Freud mantém com Jung, para saber se a psicanálise serve para estudar as psicoses ou não. A opinião de Jung é que não, a opinião de Abraham é que sim; no entanto, ele é um psiquiatra e sabe que um demente precoce não é a mesma coisa que um histérico. Escreve então este artigo, utilizando uma idéia que Freud lançou e que ele aproveitou e desenvolveu: na verdade, é possível, sim, aplicar a teoria sexual às psicoses, desde que entendamos que nelas a libido refluí dos objetos para o ego. Ou seja, nesse artigo se antecipa a noção de narcisismo. Logo em seguida, publica um livro bem interessante, *Sonho e Mito* (1909), que explora alguns mitos bíblicos e gregos; traz uma análise extremamente interessante de Prometeu, assim como das histórias de Sansão, Adão e Eva, Caim e Abel, etc. Isso é interpretado à luz da psicanálise de 1909, ou seja, os mitos são realizações de desejo, e demonstram os mesmos mecanismos que os sonhos – deslocamento, condensação – no nível coletivo. É um livro de 1909; não deve ser lido como se tivesse sido escrito em 1998, mas tem idéias extremamente sugestivas.

1 Esta revista, na qual escreviam os jovens analistas próximos de Lacan – Laplanche, Granoff, André Green, Piera Aulagnier, Conrad Stein, Rosolato, Widlöcher, etc. – é um tesouro para quem se interessa pela história da Psicanálise na França. Foram publicados seis números, um por ano, entre 1955 e 1960.

Em seguida vem o grupo que Jones (1926) chama, no seu artigo, “*neat and finished studies*”, ou seja, estudos bem feitos e bem acabados. Dois são de Psicanálise aplicada: “Giovanni Segantini”, sobre um pintor suíço que então era bem conhecido, e “Amenhotep.” Este discute a personalidade do faraó que tentou instalar, no Egito antigo, o culto monoteísta ao deus do Sol. A base para este trabalho é a descoberta das tábuas de Tel-el-Amarna, em 1880; por estes documentos, ficou-se conhecendo a história deste faraó, marido da famosa Nefertiti, cujo busto adorna hoje o Museu Egípcio de Berlim. O essencial desta história é o vínculo do jovem faraó com a mãe, e o fato de ele ter mandado apagar de todos os monumentos o nome do seu pai.²

Ainda neste grupo dos “estudos bem acabados”, Jones (1926) enumera quatro trabalhos de Abraham obrigatórios para quem quiser estudar mais de perto este autor. O primeiro é um texto de 1913, “As transformações do voyeurismo nos neuróticos.” É um trabalho muito curioso, onde Abraham estuda a pulsão visual; vai desde a fotofobia (indivíduos que têm dificuldade com a luz) até a significação sexual de certas imagens.³

Depois, em 1916, escreveu “Sobre a ejaculação precoce”, também um trabalho pioneiro. O terceiro, de 1918, é o das neuroses de guerra. Por fim, em 1920 surge um trabalho dos mais originais, “Manifestações do complexo de castração na mulher” É o primeiro artigo psicanalítico a focalizar em detalhe a questão da sexualidade feminina, à luz das teorias vigentes na época. Quando fala em complexo de castração na mulher, Abraham não se refere apenas à sensação que as mulheres podem ter de terem sido castradas, mas ao desejo *ativo* de castrar o homem: ou seja, o complexo de castração na mulher na sua manifestação agressiva, sob a

2 Por falar “apagar o nome” Freud (1937-1939) não cita este estudo de Abraham no *Moisés e o monoteísmo*, embora o tema seja bem próximo: tudo indica que Moisés esteve ligado a este culto monoteísta no Egito, e, quando foi restaurada a antiga religião – após a morte de Amenhotep IV – saiu do país com o que seriam as tribos hebraicas. Assim, Freud se envolve num jogo complicado de identificações cruzadas, cujos meandros podemos suspeitar

3 Este texto é uma das referências do artigo *A Medusa e o Telescópio*, com o qual contribuí para o volume coletivo *O Olhar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988. p. 443-77.

forma de fantasias cruas de arrancar o pênis do homem, ou na forma de imagens um pouco mais sublimadas, mas que vão no mesmo sentido.

O terceiro grupo contém os que Jones considera “*the most original works*” de Abraham, os seus trabalhos mais originais, dos quais faz parte *História da libido*, que vamos comentar logo mais. Jones enumera, além deste clássico, mais dois artigos. Um é de 1916, “Exame da etapa pré-genital mais precoce no desenvolvimento da libido”: é a reação de Abraham à publicação da terceira edição dos *Três Ensaio*s, em que Freud introduz a noção de fase oral. Nesse texto, a fase oral é examinada por Freud em três parágrafos; já o artigo de Abraham traz uma quantidade de dados clínicos e teóricos que aprofundam bastante a idéia de erotismo oral.

Além deste artigo de 1916 e do livro sobre a história da libido, faz parte deste grupo um outro, publicado em 1925, e que reúne três ensaios dos anos vinte: *Estudo Psicanalítico da Formação do Caráter*. Este é o ancestral direto do *Análise do Caráter* de Reich. Abraham discute aqui, em três trabalhos separados, o caráter oral, o caráter anal e o caráter fálico; e continua um tema que já abordara anteriormente, o da resistência narcísica em psicanálise. Sob o título “formação do caráter” ou “estudo do caráter”, na verdade o que se faz é estudar o ego, suas defesas e suas patologias. Muito do que aparece nos escritos dessa época com o nome um pouco estranho de “caracterologia”, quando de índole mais psicopatológica, é sobre o que chamamos hoje de *borderline* ou personalidades narcísicas; quando a perspectiva é mais genética, o assunto é a formação do ego e os problemas que ela pode apresentar.

O quarto grupo é o dos “*shorter papers*”, dos quais Jones (1926) diz que são sobre assuntos muito variados: de fato é assim, de modo que não os mencionarei aqui; podem ser encontrados nos dois volumes das *Obras completas*.

O interesse pelo “precoce”: o pré-genital

Com estas referências básicas, podemos agora abordar o *pensamento* de Abraham. Continuando na companhia de Jones, aprendemos que nosso autor se ocupa basicamente de cinco grandes áreas dentro da

psicanálise. O primeiro desses seus interesses foi a *infância* e a *sexualidade infantil*, tema no qual destaca o trauma e a reação dinâmica ao trauma. O erotismo oral, especialmente os seus efeitos na vida posterior do indivíduo, é também investigado por Abraham. O livro sobre a história da libido talvez seja o exemplo mais claro deste interesse, porque o que ele conta é exatamente a história da libido *infantil*. Sobre os estágios que Abraham introduz na história da libido, Jones tem o seguinte a dizer:

Nenhuma dessas subdivisões – fases oral, sádica, etc. – foi originalmente criada por Abraham; mas a forma detalhada e explícita pela qual ele as analisou, mostrando as relações precisas de cada uma com as demais, constitui um trabalho de mestre. (1926, p.164).

Em seguida vêm os trabalhos sobre a sexualidade: coerentemente, Abraham se interessa sobretudo pelas *pulsões parciais* e pelo funcionamento delas nas etapas ditas *pré-genitais*. Dois ou três desses trabalhos podem ainda hoje ser lidos com proveito. Um, de 1912, é extremamente interessante: trata-se de um estudo sobre o fetichismo do pé e do corsete. O corsete é aquele item da indumentária feminina que Coco Chanel aposentou: uma espécie de espartilho, que servia para realçar o busto. O artigo sobre o voyeurismo também traz exemplos de uma pulsão parcial, no caso a pulsão de ver. No texto sobre a ejaculação precoce, fala sobre o erotismo uretral; e, no artigo de 1920 sobre o complexo de castração na mulher, discute a questão do pré-genital na evolução feminina. Pré-genital, porque o desejo de castração se manifesta muitas vezes sob a forma do morder, ou seja, é uma castração oral realizada sobre o pênis do parceiro (Abraham, 1912, p.91-8). Além disso, escreveu sobre o sadismo, a anialidade, a fixação incestuosa, etc.

Vê-se, mesmo por esta rápida enumeração, que toda essa temática do precoce, do *arcaico*, é extensamente trabalhada por Abraham. Não é de admirar que sua discípula Melanie Klein também tenha se interessado por isso. Que eu saiba, não existe nenhum depoimento sobre a forma como Abraham analisou a própria Melanie Klein, que frequentou seu divã por dois anos. Será que esta parte da vida de Melanie Klein foi especialmente explorada, já que Abraham tinha interesse e competência para fazer isso com seus pacientes? É bastante possível que esta análise, feita

nos últimos anos da vida de Abraham e interrompida por sua morte, tenha entrado fundo no “arcaico” da própria Melanie Klein. Isto eventualmente daria a ela instrumentos para perceber a mesma problemática nas crianças com quem trabalhava, e depois teorizar e criar instrumentos de abordagem disto em seus pacientes.

Em todo caso, é visível que – seja do lado de Abraham, seja do lado de Ferenczi – os dois principais discípulos de Freud tentam, já desde os anos dez e certamente nos anos vinte, ir além (ou aquém) daquilo que Freud havia explorado mais: o nível edipiano, com todos os seus correlatos. Isso não quer dizer que Freud não tenha se interessado pelo arcaico; as noções mesmas com as quais esses autores trabalham, fase oral, anal, etc., são inventadas por ele. Mas o ímpeto exploratório para este passado mais remoto de fato é dado pelos seus colaboradores.

O terceiro item da lista de Jones são os “estudos clínicos” sobre a demência precoce e histeria, e também os que se dedicam à psicose maníaco-depressiva, que é o terreno favorito de nosso autor. Um deles, de 1913, chama-se “Preliminares à investigação e ao tratamento psicanalítico da psicose maníaco-depressiva.” Em todos esses trabalhos, inclusive os que estão coletados no livro da história da libido, Abraham segue insistentemente uma pista: a alternância melancolia/mania, ou fase depressiva/fase maníaca, naquilo a que se chamava na época de “doença circular”, e que hoje é mais conhecida como “doença bipolar”. Há um fato ao qual ele, como psiquiatra, era extremamente sensível: na maníaco-depressiva, o indivíduo se apresenta livre de sintomas durante intervalos mais ou menos longos. Quer dizer, a depressão não é seguida imediatamente pela mania, por sua vez seguida imediatamente por depressão, e assim por diante. Há fases maníacas, mas depois vem um “intervalo livre”, como se diz; aparece a fase depressiva, depois outro intervalo livre. Esse tipo de organização psicopatológica, um pouco misterioso e que escapa à simples oposição paranóia/esquizofrenia, atrai o interesse de Abraham, especialmente porque durante a fase dita livre de sintomas o comportamento destes pacientes é muito parecido com o comportamento dos obsessivos. Essa é o gancho dos seus estudos, que vão bem longe tentando entender por que e como é assim.

Nesse exame da psicose maníaco/depressiva, o interesse de Abraham é também atraído pela relação específica que estes pacientes mantêm com a figura materna. No artigo de 1916 “Exame da etapa mais precoce”, que é sobre a fase oral e a depressão, ele fala em algo que muitos acreditam ter sido inventado por Melanie Klein, mas é dele: a “depressão primária na infância” Utiliza a idéia de um analista holandês, Stärcke, que havia publicado um artigo no qual diz que a retirada do seio, no desmame, tem para o bebê o efeito de uma castração. Abraham se apóia na observação do colega holandês, e desenvolve, neste artigo de 1916, a idéia de uma depressão primária na infância ligada à perda dos primeiros objetos.

Ainda nessa linha psicopatológica, escreveu trabalhos sobre inúmeros outros temas: angústia, fobia, histeria, tiques, alcoolismo, drogas, etc. Também inaugurou a discussão clínica sobre análise com pacientes mais velhos: há um artigo de 1920, “Prognósticos sobre a psicanálise em pacientes com uma certa idade”, no qual, lembra Jones (1926), Abraham diz que o prognóstico depende mais da *idade da neurose* do que da *idade do paciente*, o que não deixa de ser verdadeiro. Ou seja: ele cobriu um largo espectro de assuntos, escrevendo artigos sobre praticamente tudo o que interessa a um psicanalista do ponto de vista da psicopatologia. Aqui cabe uma observação marginal: Abraham tem um estilo muito diferente do de Ferenczi. Se lemos trabalhos escritos pelos dois sobre o mesmo assunto, por exemplo sobre as neuroses de guerra, ou sobre os tiques, isto é perfeitamente perceptível. Abraham é conciso e objetivo; já se disse, com razão, que nele falta poesia, e é exatamente o que sobra em Ferenczi. Tanto pelo estilo mais metafórico, às vezes mais alusivo, quanto pela pujança da imaginação; alguém capaz de escrever *Thalassa* (Ferenczi, 1990) é uma personalidade muito diferente de alguém que escreve a *História da Libido*.

Ainda segundo Jones (1926), outros temas de interesse de Abraham são a caracterologia e os símbolos, sobre os quais escreveu pequenos textos extremamente interessantes: neles aborda o simbolismo da aranha, o simbolismo da cobra, a encruzilhada na lenda de Édipo, o número três, a escuridão – enfim, diferentes coisas que os pacientes mencionavam nos seus sonhos e associações.

Por fim, os trabalhos sobre “psicanálise aplicada” Jones (1926, p.174) escreve que aqui Abraham abriu o caminho para as pesquisas posteriores sobre mitologia efetuadas por Otto Rank, Theodor Reik e outros. No livro sobre *Sonhos e Mito*, além das lendas que já citei, Abraham estuda as “bebidas divinas”, como o néctar, interpretando-as como símbolo dos líquidos corporais, especialmente o sêmen. Hoje, talvez pudéssemos aproveitar suas idéias sobre as bebidas divinas para fazer uma análise da ideologia da saúde. Não temos mais néctar; mas temos Gatorade, ou o espinafre de Popeye, cuja eficácia é exatamente a mesma. Os traços orais de avidez, voracidade, insaciabilidade, aparecem na nossa cultura para quem quiser ver, engendrando inclusive a hipótese de que talvez a patologia por excelência desse final de século – assim como foi a histeria no século passado – pudesse ser a anorexia (Robell, 1997). Anorexia e fase oral: não é preciso muita inteligência analítica para fazer a ponte. Se for assim, temos aqui realmente um emblema do mundo contemporâneo, e nesse caso a obra de Abraham se revela de uma atualidade extrema.

Para concluir essa abordagem inicial, vale a pena citar um trecho de Jones:

Se tivéssemos que selecionar um único trabalho de Abraham como o mais importante, seria provavelmente o que realizou sobre o erotismo oral. Ele descreveu com riqueza de detalhes suas variadas manifestações, mapeou claramente o seu desenvolvimento interno e a sua evolução para (*into*) as fases posteriores; explicitou sua relação tanto com o amor quanto com o ódio, demonstrou sua importância clínica a respeito do alcoolismo, da drogadição e especialmente da psicose maníaco/depressiva, e – *last but not least* – nos deu uma visão reveladora do importante papel que o erotismo oral desempenha na formação do caráter. Talvez a lição mais relevante que devemos a Abraham seja a importância imensa do período de amamentação, e as portentosas (*fateful*) conseqüências que o antagonismo frente à mãe durante esse período pode ter para a vida posterior. (Jones, 1926, p.176-7).

A relação de objeto

Esse texto de Jones forma um pano de fundo para o tipo de comentário que fazem Rosolato e Widlöcher (1958), menos resenhístico e mais de conteúdo. Especialmente porque, quando Jones diz que Abraham explicitou a relação do erotismo oral com várias coisas, mapeando claramente seu desenvolvimento interno e sua evolução *into succeeding libidinal phases*, aquilo a que está aludindo, na minha maneira de entender, é à idéia de *relação de objeto*. O erotismo oral é apreendido por Abraham sob a forma de uma relação oral com um objeto predominantemente oral, mas que pode não ser oral no sentido concreto. A oralidade vai se deslocando cada vez mais da pulsão e da zona erógena da boca para uma forma de apreensão do objeto que se chama *incorporação*, e que é a metabolização da oralidade biológica.

Por que ver aqui a idéia de relação de objeto? Quando Jones lembra “suas várias manifestações, etc.”, e também que Abraham mapeou o seu desenvolvimento interno e sua evolução rumo às fases posteriores, fica claro que o erotismo oral *permanece* nestas fases - anal, fálica, etc. - sob a forma de *resíduos da relação de objeto oral*. É sobre este ponto, especificamente, que se detém o trabalho de Rosolato e Widlöcher (1958, p.154-78).

Para tanto, analisam cuidadosamente a *História da Libido* (Abraham, s.d.), ressaltando neste livro o desejo de “estabelecer correspondências estreitas entre o esquema da organização libidinal e as diversas entidades clínicas”, o que exige refinar e subdividir o dito esquema. O ponto de partida para isto, como já lembrei, é a identidade de sintomas entre a psicose maníaco/depressiva nos chamados “intervalos livres” e a neurose obsessiva: ordem, limpeza, desconfiança, obstinação, valorização da posse, etc. O que faz com que Abraham pense que eles devem provir de uma mesma fase libidinal: trabalha então com a idéia de *fixação*. Sabe-se que a neurose obsessiva tem a ver com resíduos da etapa sádico-anal; se a hipótese da semelhança de sintomas com a psicose maníaco/depressiva for bem fundamentada, então esta também teria algo a ver com o mesmo estágio. Dito de outro modo: como a idéia-chave é que cada entidade psicopatológica está vinculada a um momento do desen-

volvimento psicosssexual, a identidade de sintomas faz pensar em algum vínculo genético entre essas duas patologias. Isto está dito na primeira página de *História da Libido*.

Como ele sai da dificuldade? Dividindo a fase sádico/anal em duas sub-fases. O raciocínio é muito simples: a identidade de sintomas aponta para a identidade de origem, mas, se esta fosse total, não haveria por que existirem *duas* neuroses. Se são duas, é porque há alguma coisa de diferente dentro da própria fase em que se originam; daí a idéia de a subdividir. Abraham vai propor a distinção (que se tornou clássica) entre “fase anal expulsiva” e “fase anal retentiva”, a primeira ligando-se à maníaco-depressiva e a segunda à neurose obsessiva. Na verdade, a melancolia tem a ver tanto com a primeira sub-fase anal quanto com a segunda sub-fase oral, a da incorporação. Por isto Abraham toma como fio condutor os impulsos de destruição do objeto, seja em suas manifestações orais, seja nas anais.

O desenvolvimento começa no estágio oral de sucção ou de indiferenciação auto-erótica, e vai caminhando através dos estágios oral canibal, os dois anais, o fálico e o genital. O quadro abaixo, construído por Rosolato e Widlöcher (1958), condensa várias versões do esquema dispersas em diferentes artigos e textos de Abraham:

Fases	Amor objetal	Ambiva lência	Inibição das pulsões	Controle da inervação	Patologias
Genital	Amor normal pelo objeto	Pós	Sublimação (social, artística, científica)	Normal	Normal
Fálica	Amor objetal exclusão genital (castração)	Sim	Escotofilia Exibicionismo - pudor, vergonha	Conversão histérica	Fobias - histeria de angústia
Sádico-anal retentiva	Amor parcial	Sim	Sadomasoquismo - compaixão	Tiques	Neurose Obsessiva
Sádico-anal expulsiva	Amor parcial -- incorporação	Sim	Homossexualidade - nojo	Tiques	Melancolia (intervalo livre) Paranoia
Oral canibal	Narcisismo: incorporação total do objeto	Sim	Ansiedade mórbida	Catatonía	Melancolia Mania
Oral – sucção	Auto-erotismo	Pré	Sem inibição, sem objeto	Catatonía	Melancolia (suicídio)

O que pensar do esquema proposto por Abraham? O princípio dele é, como dizem os dois franceses, uma “escalarização”, a construção de uma escala. Isto tem vantagens e desvantagens. Por um lado, facilita perceber o vínculo entre as neuroses e as fixações e regressões; por outro, o próprio Abraham era sensível às desvantagens desse método, que são várias: rigidez, clichês óbvios, correspondências talvez inexatas, paralelismos abusivos que se fazem entre tal ou qual neurose e tal ou qual fase do desenvolvimento. Isso poderia ser eventualmente resolvido refinando o esquema; Margaret Mahler, por exemplo, tentou fazer isso. Ela toma o esquema de Abraham e o vai subdividindo, criando fases e sub-fases, abrindo janelas dentro de janelas, em termos mais modernos. No limite, seria possível vincular – um pouco como na tábua de Mendeleiev - cada patologia a um determinado tipo de conflito, que teria o seu lugar numa seqüência lógica e cronologicamente determinada.

Mas o grande problema desse tipo de esquema, dizem Rosolato e Widlöcher (1958)– a meu ver com razão – é que ele pressupõe, e isso está errado, que *a regressão se dê na mesma ordem que a progressão*. A progressão tem uma ordem fixa e imutável: fase oral 1 e 2; fase anal 1 e 2; fase fálica, fase genital; não dá para atravessá-las de outro jeito. Já a regressão não: o indivíduo pode estar na fase genital, e por razões A, B ou C experimentar uma regressão para a fase oral, sem passar pela anal. Especialmente se se pensar, como Abraham faz, cada vez menos em termos de etapas cronologicamente delimitadas, e cada vez mais como modos de apreensão de objeto ou, para usar o termo consagrado, como modos de *relação de objeto*. Por que? Porque, se tenho relações de objeto oral, anal, fálica e genital, em tese elas podem estar simultaneamente disponíveis.

Seja como for, com todas as cautelas que se devem tomar, o esquema de Abraham é útil, tanto porque coloca as coisas numa seqüência clara, quanto porque procura estabelecer, como diz Jones corretamente, vínculos entre vários aspectos do funcionamento e do desenvolvimento psíquico. É o que mostra o quadro montado por Rosolato e Widlöcher (1958). O que é, em suma, esse famoso esquema?

São seis etapas. O primeiro estágio é aquele a que Abraham chama “estágio da sucção”: em termos de relação com o objeto, não há objeto externo, e em termos de vínculo pulsional é pré-ambivalente, não há ain-

da a distinção amor/ódio. O objeto é o próprio indivíduo e o prolongamento dele no seio materno, percebido como uma parte do corpo próprio; por isso é auto-erótico. Também não há nenhuma *inibição* da relação de objeto. Caso haja uma fixação a essa fase, a patologia resultante é o autismo, ou a catatonia; a melancolia, diz Abraham, tende para este ponto como seu fim. A este respeito, são analisadas as tendências suicidas dos melancólicos como sinal de que finalmente chegamos onde tínhamos que chegar, isto é, a um ponto sem inibição, mas também sem objeto, auto-erótico, pré-ambivalente e morto. É o “primeiro e mais precoce estágio do desenvolvimento libidinal”

O segundo estágio é o “sádico-oral ou canibal”, na terminologia de *Totem e Tabu*. Aqui aparece o narcisismo com incorporação total do objeto: é um estágio ambivalente, porque no narcisismo existem amor e ódio. A característica patológica mais saliente dessa fase é aquilo que Abraham chama de “ansiedade mórbida”, ou angústia. Laplanche dirá em seu livro sobre a angústia que esta é o *afeto de base*. Sendo o afeto de base, aquele no qual se transformam ou podem se transformar todos os outros, tem que aparecer muito cedo na vida psíquica. É por isso que Abraham o coloca aqui, logo no início: assim que surge a ambivalência, surge junto com ela a angústia, e esta vai ser a fase à qual regride, na etapa depressiva, o melancólico. Ele tende para a fase 1, mas na maior parte do tempo permanece na fase 2, de onde os seus sintomas propriamente depressivos.

Depois vem o primeiro estágio sádico-anal, que é o expulsivo. Abraham fala aqui em “amor parcial com incorporação”: é um estágio ambivalente, vincula-se à homossexualidade, e a formação reativa correspondente é o nojo. A manifestação sintomática mais interessante dessa fase são os tiques, e, como patologia fixada nessa etapa, temos as psicoses, especialmente a paranóia e a melancolia nos ditos intervalos livres.

Em seguida vem a quarta etapa, ou segunda fase sádico-anal, dita retentiva, também parcial, também ambivalente; é o momento em que se instala o sado-masiquismo. Segundo Abraham, a formação reativa contra o sadismo é a compaixão ou a piedade, e este é o ponto de enraizamento preferencial da neurose obsessiva.

Depois vem a fase 5, fálica ou primeira genital, onde temos o amor objetal e o complexo de castração, visivelmente ambivalente. Aqui predominam as pulsões parciais mais “elevadas”, a escotofilia e o exibicionismo. Conseqüentemente, as formações reativas correspondentes serão o pudor ou a vergonha, ligados exatamente à exibição e à visão. Nesta fase se enraízam as histerias de angústia, ou fobias, e as histerias de conversão.

Por fim, no sexto estágio, ou fase genital, aparece o amor objetal dito pós-ambivalente, e as inibições das pulsões são de caráter sublimatório; o controle da inervação e a capacidade de assumir e administrar os estímulos psíquicos, como diz Abraham, são normais; é a fase da normalidade. A respeito dessa sexta etapa, vale observar que nos *Seminários* a ironia de Lacan se fez sentir sobre a noção de “amor genital” Mas Abraham está longe de ser um imbecil; sabe perfeitamente que o que chama de “etapa genital pós-ambivalente” não tem nada de samaritano, e, se tivesse, seria patológico. O critério da normalidade na fase objetal “completa” ou genital é, diz ele, “o grau em que o indivíduo consegue superar, *sempre relativamente*, o narcisismo e a agressividade nas suas relações com os objetos.” (Abraham, s.d., p.278).⁴ É isso que segundo Abraham define a normalidade psíquica e o amor objetal; não quer dizer que o amor objetal esteja isento de ambivalência ou de narcisismo. A meu ver, esta é uma excelente definição de normalidade em Psicanálise; nada tem nada a ver com média estatística, mas admite um critério qualitativo-dinâmico, ligado à qualidade da relação com o objeto, determinada por uma certa proporção entre o interesse pelo outro e o interesse por si mesmo, assim como entre agressividade e amor.

Dito isto, Rosolato e Widlöcher (1958) voltam à questão do protótipo da depressão, e insistem muito no fato de que o abandono pela mãe na infância mais precoce foi diagnosticado por Abraham como uma fonte de traumas. O indivíduo que passou por este tipo de experiência reagirá a

4 Abraham, K. *Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux*. (História da Libido), In: *Oeuvres complètes*, s.d. v.2. Cf. Jones (1926, p.173). “Abraham notou que o meio mais severo de testar a normalidade genital é avaliar a extensão na qual o sujeito superou o narcisismo e a atitude de ambivalência que percorrem os estágios anteriores.”

cada ameaça como se fosse uma ameaça de abandono, e portanto, no maníaco-depressivo, a compulsão de repetição será especialmente intensa. Abraham acha que talvez o terreno ideal para verificar as hipóteses freudianas do *Além do Princípio do Prazer* (Freud, 1920-1922) seja exatamente a psicose maníaco-depressiva, não só porque ela é cíclica, e portanto a repetição está obviamente instalada, mas ainda porque o modo de relação básica com o objeto (temer o abandono, agir preventivamente contra ele, e ao fazer isso provocar exatamente a rejeição pelo outro) é a realização mesma da repetição sem sair do lugar.

Os dois autores (Rosolato & Widlöcher, 1958) assinalam ainda uma característica importante da noção de relação de objeto: os *operadores* que a tornam manejável. Propõem uma pequena tabela a partir dos esquemas de Abraham, na qual aparecem “séries metabólicas” próprias a cada fase pré-genital:

Sádico-oral	Sádico-anal 1	Sádico-anal 2
Receber	<i>Abandonar</i>	Guardar
Apropriação	Rejeição	Conservação
Incorporação	Expulsão	Retenção

Na tabela, estão esquematizadas as relações objetais dos estágios entre o narcisismo originário e a fase fálica: a fase oral “canibal”; a fase sádico-anal expulsiva (1), e a fase sádico-anal retentiva (2). Temos na primeira linha *os atos* de receber, abandonar e guardar. O *modo de relação* no qual prevalece cada um desses atos chama-se apropriação, rejeição ou conservação (segunda linha). Conseqüentemente, o *mecanismo psíquico* através do qual se realiza a apropriação, a rejeição ou a conservação chama-se respectivamente *incorporação, expulsão e retenção*.

Fica bem claro que na relação de objeto consiste, no essencial, num determinado ato psíquico: por isso o verbo e o substantivo, indicando modalidades de captação e de “modelização” do objeto. Qual é a novidade das fases anais frente à oral? Aquilo que está na coluna 1 com o nome de *incorporar* é desdobrado, nas seguintes, em *expulsar e reter*. Incorporo-

rar significa pôr para dentro, isto é, de alguma maneira reter, mas também - e simultaneamente - expulsar o que não se pode ou não se quer ingerir. A incorporação é freqüentemente parcial; ela vai se tornando cada vez mais parcial, até se transformar em *identificação*. Lacan vai falar em identificação a um traço, Freud falava em identificação histórica a um sintoma: trata-se de um mecanismo apto a depurar algo que, no início da vida, ainda é extremamente maciço.

Nas fases seguintes, aquilo que estava indiferenciado na incorporação se desdobra em dois movimentos diferentes, o que possibilita falar em “incorporação anal” Nas discussões clínicas dos anos 30 e 40, é comum encontrarmos referências à “incorporação anal do pênis paterno” A incorporação é um modo oral de relação; mas pode-se perfeitamente imaginar uma incorporação (oral) que ocorresse pelo ânus: não é porque envolve o ânus que precisa ser anal. O que permite diferenciar uma coisa da outra não é a zona erógena envolvida, mas *o que acontece com este objeto*; pode haver uma incorporação oral pelo ouvido, por exemplo.

Aliás, um estudo interessante de Abraham é sobre o ouvido como zona erógena. Os amantes da música, ou os analistas que investem no ato de ouvir, encontram-se nesta situação. Todos nós que assistimos aulas e conferências realizamos constantemente uma incorporação fantasmático-oral pelo ouvido. Na mitologia cristã, é assim que são às vezes representadas as imagens do Espírito Santo. No século XIV, principalmente na escola de Siena, é comum ver a Anunciação representada deste modo: o anjo Gabriel, ou uma pomba (emblema do Espírito Santo) comunicam à Virgem que terá um filho, e as palavrinhas aparecem numa bandeirola entrando no ouvido da jovem: incorporação oral – aqui, fecundação propriamente dita - pelo ouvido.

A ambivalência e o problema do dualismo pulsional

Com as observações precedentes, entramos já no vivo da nossa questão: o que há no inconsciente é, entre outras coisas, algo a que se pode chamar *relações de objeto*. Estas representam modos de absorção e de configuração do objeto; cabe perguntar como se relacionam com as

zonas erógenas ou com a pulsão parcial que as ativa. Este é o problema teórico que Abraham vai tentar resolver no seu livro; para isto, estuda a trajetória do desenvolvimento, e sobretudo trabalha com a idéia de um conflito interno à própria libido. Em outras palavras, trata-se de uma psicopatologia que não apela em instante algum para a noção de uma pulsão agressiva independente. Mas isto não o impede de falar várias vezes no “conflito de ambivalência” Como entender esta expressão? Para propor uma resposta, é preciso retornar um momento à tabela de Rosolato e Widlöcher (1958), assim como ao papel extremamente importante que nas diversas etapas psicosexuais desempenha a ambivalência. Das seis ali descritas, quatro – as centrais – são ditas ambivalentes, e as outras se definem em relação a este critério: a pré-ambivalente e a pós-ambivalente.

Em termos pulsionais, ao que se deveria esta onipresença da ambivalência? A primeira resposta que ocorreria a um psicanalista é: a uma mistura da pulsão sexual com alguma outra coisa que não fosse a pulsão sexual. Quando se fala em conflito de ambivalência, pensamos imediatamente na oposição entre amor e ódio ou hostilidade frente ao objeto. Esperaríamos então que Abraham fizesse considerações a respeito dessa “outra coisa”, que não seria a pulsão sexual, e que, no tempo que ele escreveu este livro - isto é, em 1921 - apenas há poucos meses se intitulava na obra de Freud *pulsão de morte*, com a sua componente auto-destrutiva.

Por que estou fazendo tanto caso disto? Depois da idéia de inconsciente, a idéia de conflito psíquico talvez seja a noção mais fundamental de que dispõe a Psicanálise para tentar compreender o funcionamento do ser humano. Quem fala em conflito, fala em luta entre algo e outro algo, que por definição não pode ser o *mesmo* algo. Este não é de modo algum um problema metafísico ou especulativo, porque definir o que são esses “alcos” que se combatem no conflito psíquico implica opiniões bastante precisas sobre como tal conflito pode eventualmente ser minorado, portanto sobre as possibilidades da terapia, e também sobre as modalidades concretas em que ele se apresenta, ou seja, as estruturas psicopatológicas.

Sabemos que, desde o início do seu trabalho, Freud vê na sexualidade uma força; não necessariamente uma *pulsão*, mas uma tendência, que impele para o objeto. Contra esta tendência age um repúdio, cuja

natureza não é muito bem esclarecida nos seus primeiros trabalhos. Ele ora é figurado pela censura do sonho, ora pelos ideais morais, por exemplo no caso Elizabeth dos *Estudos sobre a Histeria* (Freud, 1893-1895), ou no caso da paciente que não podia vir à sua sessão porque na vez anterior tinha desejado que Freud a beijasse. Há um impulso; esse impulso é de alguma forma silenciado, com conseqüências mais ou menos graves, por algo que se opõe a ele, e cuja natureza não é muito bem esclarecida nos primeiros trabalhos de Freud. Ele chama isso por vários nomes - por exemplo *Gegenwille*, contra-vontade ou vontade oposta - até vir a falar nas duas “tendências psíquicas” que se opõem no trabalho do sonho.

Com a entrada em cena da teoria das pulsões propriamente dita, nos *Três Ensaio*s, Freud é levado - um pouco pela tendência à simetria - a dizer que às pulsões sexuais se opõe o que ele chama de *Ichtriebe*, as pulsões do ego, que também não é lá muito claro no que consistem. Também por uma razão de simetria, à libido - que seria o nome dado à energia dessa pulsão sexual - ele opõe o *interesse*, que seria a energia das pulsões do ego. Chamar o “interesse” de energia já complicado em meros termos psicológicos, quanto mais em termos metapsicológicos! O fato é que essa oposição é misteriosa; não se sabe exatamente ao que a sexualidade se opõe, em termos de força equivalente, embora se saiba desde sempre em Psicanálise que a sexualidade se opõe ao *ego*. Mas este é um pouco como o combate entre o urso polar e a baleia: o ego é uma instância psíquica, ou uma formação coerente relativamente estruturada, traço que o caracteriza desde o *Projeto*. Freud menciona a coesão quando, ainda no *Projeto*, define o ego como “conjunto de neurônios investidos” O que garante que esses neurônios formem um ego? É que eles estão amarrados entre si por conexões mais fortes do que as que existem com o ambiente ao redor. É uma estrutura coesa se opondo a uma força. Convenhamos que isto não é muito coerente do ponto de vista lógico, mas enfim é deste modo que as coisas se organizam: ego de um lado, sexualidade do outro, o ego sendo o agente das defesas ou do recalque, e a sexualidade impelindo à realização de desejos, à produção de fantasias, etc.

Freud (1910) tenta aplicar o esquema da dualidade pulsões sexuais/pulsões do ego, que eu saiba, uma única vez, num trabalho muito interessante: “Contribuição Psicanalítica à Teoria das Perturbações Psicogê-

nicas da Visão.” É um estudo escrito em 1910, com poucas páginas, onde ele procura explicar o fenômeno da “cegueira histérica” Nesse trabalho, diz Freud, o órgão da visão se apresenta como *palco* do conflito entre as duas pulsões. Uma o impele a ver coisas sexuais, a espiar pelo buraco da fechadura, e a outra se opõe a esse desígnio; como resultado disso, o olho fica incapacitado para ver qualquer coisa, sexual ou não.

Este artigo é mais conhecido pelo fato de que nele, pela primeira vez, Freud emprega o termo “complexo de Édipo” para designar o que sempre havia chamado de *Vaterkomplex*, o complexo paterno. Mas é um trabalho relativamente menor, e sem muita continuidade; penso que isso mostra um considerável embaraço por parte de Freud para saber *ao que* se opõe à pulsão sexual.

Mais ou menos na mesma época entra em cena a idéia de narcisismo, que é extremamente rica. Junto com a noção de inconsciente, talvez seja a idéia mais inteligente inventada pela Psicanálise desde 1895; inteligente no sentido de potencial para a compreensão de muitos fenômenos, e ao mesmo tempo com grande plasticidade de valência teórica, digamos assim, para entrar em combinação com muitas outras, e produzir conceitos derivados de grande alcance. A essência da idéia de narcisismo é que o ego pode ser investido como um objeto sexual. Disso se segue todo o restante.

Se o ego se revela objeto de um investimento libidinal, sob a forma narcísica, como fazer para que ele continue a ser o oponente da pulsão libidinal? Esse é um grande problema teórico e clínico, e vai levar a um dos pontos de discussão entre Freud e Jung. Se tudo é libido, então a libido é o *élan vital* de Bergson, e não há nenhuma especificidade sexual nela. Mas Freud insiste que sim, que há uma especificidade sexual, e faz uma série de malabarismos para tentar encontrar um oponente à altura da libido.

Por que ele precisa encontrar este oponente? Para poder preservar a idéia de um conflito como sendo aquilo que move o psiquismo. Este é um postulado da Psicanálise do qual não é possível abrir mão, ao contrário de outras abordagens psicológicas, nas quais a alma humana não é essencialmente, por definição, movida pelo conflito. Ele precisa de dois elementos, pelo menos, para poder falar a sério em conflito. De vez em

quando, diz que esse problema não é tão importante: na *História do Movimento Psicanalítico*, (Freud, 1914) lemos que saber se existem uma ou duas pulsões é uma coisa que interessa tanto para a vida prática quanto saber, para a adjudicação de uma herança, se todos os homens são filhos de Adão e Eva. Mas esta saída é ligeiramente desonesta do ponto de vista intelectual; mais freqüentemente, vemos Freud confessar que há uma dificuldade séria neste ponto.

Com a idéia de pulsão de morte, que é o que precede imediatamente o texto de Abraham, o conflito pulsional passa a ser visto entre essas duas pulsões: Eros e ela. A introdução do conceito de pulsão de morte, como se sabe também pelos estudos de Laplanche, acarreta uma mudança de foco no estatuto da sexualidade. O que diz Laplanche, em suma, é o seguinte: até a introdução da pulsão de morte, a sexualidade é *bad for you*. Não é lá essas coisas alguém ser dominado pela sexualidade; isso produz neurose, perversão, psicose. A sexualidade é indispensável, mas tem um potencial destrutivo e perturbador inerente à sua própria vitalidade, que precisa ser contido pelo recalque ou pela sublimação, se não o resultado é a impossibilidade de se viver em sociedade. É a não-evolução psíquica – seja do lado de realização instantânea imediata de todos os desejos, a criança feroz, seja porque a sexualidade adere ao objeto - e uma vez tendo aderido a esse objeto não o larga mais, passando a funcionar pelo princípio do prazer.

Com a idéia de pulsão de morte, no entanto, a sexualidade se desloca para o lado do que é intrinsecamente bom, no sentido de ser o elemento vitalizador, criador e mantenedor das uniões, desde o plano celular-molecular (força de atração e de repulsão) até o plano cósmico. No *Além do Princípio do Prazer* (Freud, 1920-1922), talvez numa parte redigida na noite em que Freud fumou vinte e dois charutos ao invés dos vinte habituais, ele se lança às especulações que todos conhecem: Eros vai fornecer desde a força química que mantém as moléculas juntas até a atração dos planetas entre si. Ou seja, é alguma coisa que varre o universo; de maneira alguma é somente psicológica, ou biológica-corporal.

E a esta força se opõe uma outra entidade, a pulsão de morte, que para Freud (1930) é um oponente igualmente temível, como ele diz no final do *Mal-Estar da Civilização* (1930[1929]), e certamente não é o cria-

dor de coisa alguma. Hoje há uma certa tendência a considerar a pulsão de morte como *very good for you*; pode até ser que seja, mas não é assim que Freud a concebe. Pulsão de morte é aquilo que arrasta o indivíduo para a desorganização e para o silêncio; é aquilo que é auto-agressivo, destruidor, mas primariamente *auto*-destruidor; e novamente as análises de Laplanche (1970) são bastante esclarecedoras a esse respeito, quando fala em hetero-agressão e auto-agressão.⁵

Por que isso é importante? Porque, voltando-se contra o indivíduo, o *Todestrieb* encontra a tendência à união e à multiplicação, que é Eros; e a agressividade, ou mais precisamente a hetero-agressividade, já é uma combinação das duas. Em *O Ego e o Id* (Freud, 1923) e no *Além do Princípio do Prazer*, Freud se pergunta se existe um exemplo puro de pulsão de morte, sem que ela esteja amalgamada com a pulsão de vida. E postula então dois mecanismos: a *Vermischung*, o amálgama, e a *Entmischung*, que seria o contrário, a separação dessas duas pulsões. Supõe que esse mecanismo opere desde muito cedo, porque caso contrário a pulsão de morte atacaria o próprio indivíduo no momento seguinte ao seu nascimento, e ele morreria.

Assim, a pulsão de morte opera num plano muito próximo da biologia. Quando Freud diz que ela opera “em silêncio”, que o rumor da vida vem de Eros, isso a meu ver significa que ela não pode ser facilmente ligada a *representações*. Se não for totalmente desprovida de representações, a pulsão de morte é pelo menos inapta a acolher representações, ao contrário da pulsão de vida, em cujo campo as representações são inúmeras: fantasias, objetos, desejos. A própria idéia de morte não é uma representação da pulsão de morte. A idéia de morte é um conceito da razão humana, não uma representação inconsciente – a meu ver, é isso que Freud quer dizer, quando diz que no inconsciente não há tal idéia. Representações inconscientes são fantasias, agenciamentos de imagens, como a mãe má, o seio bom, o objeto desejável, o objeto fóbico, etc. O conceito de morte - como o conceito de vida, o conceito de bem, o con-

5 Especialmente o capítulo 6. A meu ver, esta análise é mais exata do que a apresentada em Laplanche, 1988, quando Laplanche muda de opinião e passa a falar em “pulsão sexual de morte”

ceito de martelo ou o conceito de cabelo - não são representações inconscientes. Para dar um exemplo chulo, na minha infância se cantava: “cu da mãe tem dente, morde o pau da gente”: isso é uma representação inconsciente. Em linguagem mais elegante, a fantasia de que os orifícios maternos são castradores é uma representação inconsciente: mas o *conceito* de castração não faz parte desta categoria.

Pode ser que eu esteja enganado, mas é assim que leio: quando Freud diz que a pulsão de morte trabalha em silêncio, a meu ver isso significa que ela é inapta a acolher representações. Conseqüentemente, não sendo apta a acolher representações, é difícil poder flagrá-la individualmente, separada da pulsão de vida.

Estas considerações sobre o dualismo das pulsões em Freud constituem uma introdução ao problema de Abraham, que é o que nos interessa discutir com mais detalhe. Por que? Porque é impossível deixar de lado o papel do ódio como elemento independente na vida psíquica – quer o chamemos agressividade, interesse do ego, ódio pelo objeto, tendência a fugir da intrusão. Afinal de contas, não é possível fazer uma teoria da alma humana sem levar em conta que as pessoas sentem hostilidade umas pelas as outras e em relação a si mesmas. E Freud não esperou os anos 20 para falar no masoquismo, nas diferentes manifestações do auto-ódio, na recriminação do melancólico, ou mesmo na agressividade em relação aos objetos edipianos. A hostilidade, os desejos de morte, são coisas que acompanham a Psicanálise desde de sempre.

O que faltava – e de certa maneira continua faltando no tempo de Abraham, antes do *Além do Princípio do Prazer* (1920-1922) – é um suporte pulsional para essa hostilidade: a cada vez que Freud tenta explicar um movimento hostil ou agressivo, acaba dizendo: “finalmente, estamos diante de uma combinação das duas pulsões” A fúria destrutiva, para nos limitarmos a ela, é claramente infiltrada por elementos pulsionais eróticos. Então, de fato a questão teórica é complicada. Como fazer para isolar o ódio em estado puro? No início dos anos vinte, várias vezes vemos Freud às voltas com esta dificuldade, por exemplo no *Problema Econômico do Masoquismo* (Freud, 1924), no *Ego e o Id* (Freud, 1923), ou no artigo sobre a perda da realidade na psicose e na neurose. Num certo momento, ele diz: uma “pura cultura da pulsão de morte” talvez pudesse

ser ilustrada pelo superego do melancólico: este o ataca e recrimina com tal virulência, aparentemente sem nenhum traço de amor ou de interesse objetual, que talvez se pudesse ter uma idéia do que seria a pulsão de morte em estado puro pensando nesse exemplo.

Mas a idéia de procurar uma representação ou uma imagem pura do que seja uma pulsão pode muito bem ser uma formulação equivocada. Por que? Porque a idéia de pulsão, pela sua natureza, é um conceito extremamente abstrato, uma configuração teórica muito distante da experiência imediata. Conseqüentemente, parece ingênuo buscar na experiência imediata uma ilustração de algo como a pulsão, que teoricamente está “lá em baixo”: é uma das raízes de toda a árvore. Do ponto de vista da abstração, isto é, da distância em relação à experiência, este conceito apresenta um elevado grau de abstração. Do ponto de vista real, supondo que existam pulsões, elas estão no fundo da alma de cada um de nós, e não na superfície dela. A idéia de procurar uma ilustração empírica de um *conceito transcendental* é um erro denunciado, desde 1781, pela *Crítica da Razão Pura* de Kant (1994). Qual é o erro? É tomar alguma coisa da ordem conceitual, condição de possibilidade de fenômenos, como se fosse do mesmo nível que os fenômenos que se está querendo fundar ou ilustrar.

Em todo caso, a questão do antagonista da libido começa a ser colocada por Freud em termos um pouco diferentes no *Além do Princípio do Prazer* (1920-1922). Ora, quando Abraham deseja elucidar a psicopatologia e a teoria do desenvolvimento, ele escreve uma história *da libido*; essa palavra *libido* deve ser tomada a sério. É uma tentativa de explorar até os confins últimos as potencialidades dessa noção para dar conta do funcionamento psíquico, inclusive no seu aspecto de ambivalência. Esse é o ponto interessante: lembremo-nos que “ambivalência” significa amor mais ódio. O amor obviamente está ligado à libido; mas a origem e o funcionamento do ódio são menos claros que os da libido. De forma geral, se levamos a sério o que Freud diz sobre a pulsão de morte como sendo fundamentalmente auto-agressão, ela não é a mesma coisa que o ódio; é bem diferente.

A sugestão de Freud de que a pulsão de morte em estado puro poderia ser ilustrada pelo superego do melancólico pede certa cautela. No sentido de crueldade e rigidez, sim: que a agressividade implique hostili-

dade, eis algo bastante claro. Mas dizer que o superego do melancólico é *desprovido de objeto* é muito complicado, na medida que esse mesmo melancólico incorporou no ego o seu objeto de amor, e o próprio superego nasce da introjeção dos objetos edipianos. Parece que o ódio se define mais facilmente a partir da relação com o objeto do que em relação às pulsões. Esta é uma idéia que vale a pena explorar, porque é uma boa pista.

Durante os primeiros anos deste século, Freud fez diversas tentativas para explicar de onde vem o ódio, sem no entanto o definir como antagonista da pulsão sexual. Como o ponto de partida das equações metapsicológicas é sempre o jogo pulsional, era preciso “deduzir”, no sentido geométrico, a origem do ódio. Isto porque precisamos dele como um valor nas nossas equações: $x + y^2$ produz histeria, $x - y + n$ produz melancolia, etc. O ódio é um elemento, um valor – no sentido matemático – sem o qual não é possível montar as equações psicanalíticas; então, temos que encontrar uma maneira, continuando na linguagem matemática, de compreender a sua *derivação*.

Ocorre que, para fazer isto, começar com a pulsão talvez não seja o melhor caminho: é difícil derivar diretamente o ódio da libido, e o oposto da libido é uma tendência ao zero e a aniquilação, que não é ódio. A pulsão de morte é silenciosa; o ódio é ruidoso, alimenta a cólera, a raiva, a indignação, a vingança, etc. Por outro lado, todas estas emoções têm um componente erótico, embora não se reduzam a vínculos eróticos. Alguém que estupra, para dar o exemplo clássico, está evidentemente ligado de modo erótico ao objeto: mas também está ligado a ele de uma maneira que não é possível reduzir apenas ao erótico. Então, vamos dando a essa incógnita um valor provisório, sob o nome de *ódio*.

Como Freud, na sua teorização, resolve o problema? Através do *vínculo com o objeto*. O ódio é um tipo de vínculo que, no seu estado puro, procura o *afastamento do objeto*. Estou me referindo ao final de *Pulsões e Destinos de Pulsão*, quando Freud diz que “o objeto nasce no ódio” Nossa primeira tendência, diante do mundo exterior, é evitá-lo e nos refugiar nos domínios deliciosos do narcisismo. O primeiro contato com o externo, com o não-eu, faz surgir o elemento do ódio, elemento este que vai levar a um refluxo narcísico muito parecido com aquele que é efeito da pulsão de morte. Mas não se trata primariamente de uma pul-

são, ao menos não no sentido em que empregamos este conceito ao falar de pulsão sexual, e a prova disso é que na sua economia o objeto jamais pode ser dito *contingente*, característica essencial do objeto da pulsão sexual. Tampouco se pode falar aqui de investimento, ao menos não no sentido de investimento do objeto pela pulsão sexual. Por outro lado, a pulsão de morte é o movimento do psiquismo para se afastar do “de fora” e mergulhar no “de dentro”, e com isso se auto-dissolver; esse refluxo narcísico anti-objeto é muito parecido com o que ocorre no caso do vínculo odioso com o objeto.

Como resolver o problema? O efeito dos dois movimentos é o mesmo, mas a economia conceitual que permite compreendê-lo é completamente diferente num caso e no outro. No primeiro, parte-se do jogo pulsional, e o objeto é encontrado no meio do caminho; no segundo, a função do objeto é indispensável, e o movimento é *conseqüência* do encontro com o objeto, não *causa* deste encontro. É por aí que vejo uma possibilidade de solução. Na verdade, talvez seja esta a encruzilhada teórica de que vão partir as duas concepções predominantes na Psicanálise contemporânea, a que chamo *pulsional* e *objetal*. Mas este é um outro problema, do qual não podemos nos ocupar neste momento. Basta dizer que por esta via se estabelece um vínculo entre narcisismo e pulsão de morte, de importância absolutamente central para toda a psicopatologia: pense-se na gama das patologias anti-objeto, ou nas que fazem do objeto narcísico um instrumento de morte, por exemplo as patologias aditivas.

Tudo isto talvez tenha a aparência de uma discussão sobre o sexo dos anjos, pouco ligada à realidade prática. Mas na verdade, como disse há pouco, depende bastante de como entendemos os ingredientes do conflito a idéia que vamos ter *do que* está em conflito e de *como* é possível intervir nele. O vínculo entre narcisismo e pulsão de morte, e não mais apenas entre narcisismo e sexualidade, como era o caso em 1910/1912, é uma novidade dos anos vinte. Mas ao mesmo tempo, há um certo elo com o objeto determinado pelo desejo de se afastar dele, como se vê por todas as fantasias de intrusão, bem como pelo desejo de independência, de *autarcia*, para usar o termo correto (autarcia quer dizer auto-suficiência, eu me basto). Os elementos ligados ao ódio vão aparecer nesta constelação, e esta é uma das razões para que a temática do objeto

vá ganhando cada vez mais importância: ela permite, além de outras coisas, uma plasticidade maior na representação metapsicológica dos sentimentos. O ódio é um sentimento, não uma pulsão. Assim, partindo do objeto, temos a *atração* e a *repulsão* como base da química emocional, e podemos formar as equações do que costumo chamar “paralelograma das forças”, que definem o vínculo de cada um com os seus objetos

A temática do amor e ódio vai então começar a se desenvolver, especialmente quando Freud (1915) afirma, em *Pulsões e destinos de pulsão*, que amor e ódio não devem ser predicados das pulsões parciais frente aos seus objetos igualmente parciais. Não se pode falar de “amor” da boca pelo sorvete: isso não tem sentido. Esses termos devem ser preservados, diz ele, para se referir às relações do *ego* com os seus *objetos totais*. Quem ama e quem odeia é o *ego*; quem atrai e quem repele é o objeto, e quem investe e desinveste são as pulsões; convém não fazer confusão nessas coisas.

O que é muito interessante nisto tudo é que o ódio, sozinho, não é “quente” O ódio pelo objeto não me leva a me aproximar dele; ao contrário, leva a me afastar dele. Se me aproximo do objeto, ainda que seja para destruí-lo, controlá-lo, agredi-lo, xingá-lo ou feri-lo, já está presente nessas equações uma certa dose de libido. É por isso que Freud diz, de maneira extremamente interessante, que o amor admite três opostos: ser amado, que seria o inverso apenas; a indiferença, tanto faz como tanto fez, e o ódio; são as três polaridades da vida psíquica. (Estou me referindo ao texto de 1915, *Pulsões e destinos de pulsão*).

Etapas do desenvolvimento, melancolia e mania

É contra este pano de fundo que Abraham ataca os problemas da psicopatologia e do desenvolvimento. Como não pode deixar de levar em conta o conflito de ambivalência, é levado a atribuir as tendências destrutivas e hostis a uma parte da libido; a esta parte da libido, ele chama *sádica*. É por isso que várias das fases libidinais chamam-se sádico-oral, sádico-anal, e assim por diante. Ora, o que são essas tendências da libido sádica? Se é libido, funciona de acordo com o princípio do prazer; o pra-

zer envolvido nestes atos é o da destruição ou o do controle, segundo ocorra antes ou depois da passagem pela fronteira da psicose. Alguns trechos, no início da *História da Libido*, esclarecem a maneira como ele entende a destruição e a hostilidade: são expressões da tendência *libidinal*. Vejamos:

A pulsão parcial sádica da libido infantil nos mostra assim a oposição entre duas tendências ao prazer. Uma aspira à destruição, a outra à dominação do objeto. Veremos em seguida que a tendência conservadora que poupa o objeto é constituída pelo recalque da direção, originalmente destrutiva, da pulsão. O afastamento ou a perda de um objeto podem ser considerados pelo inconsciente tanto como um comportamento sádico de destruição quanto como um comportamento de expulsão anal. (Abraham, s.d., p.262).

E aí vem uma parte muito interessante do texto, que compara em várias línguas as palavras *perder* e *defecar*, mostrando como elas se aproximam nas suas raízes. A idéia é que a perda de um objeto pode ser ocasionada pela destruição dele – caso em que estamos próximos da oralidade – ou como algo que no inconsciente equivale a uma expulsão anal.

O texto continua:

Para esclarecer o desenvolvimento que preside à entrada na neurose obsessiva e na melancolia (como sempre, Abraham compara as duas patologias, RM), voltemos ainda uma vez a falar dos períodos relativamente assintomáticos da vida do paciente. A “remissão” do obcecado ou “intervalo” do maníaco-depressivo mostram-se como momentos de sublimação bem-sucedida das pulsões anais e sádicas. Quando uma ocasião particular desperta o perigo da perda objetal, os pacientes dos dois grupos têm reações violentas. Toda a força da libido com fixação positiva se eleva contra a supremacia ameaçadora da corrente hostil ao objeto.

Ou seja, é uma briga interior à libido; a libido com fixação positiva se eleva contra a corrente (*libidinal*) hostil ao objeto. “Ali onde predominam as tendências conservadoras, *conservar* e *submeter*, o conflito com o objeto de amor dá lugar às manifestações obsessivas” Isso é conhecido. “Quando ao contrário vencem as tendências sádico-anais que visam a

destruir e rejeitar o objeto, o sujeito chega a um estado de depressão melancólica.” (Abraham, s.d., p.264).

Ou, mais adiante:

O processo regressivo do melancólico não pára na etapa sádico-anal precoce, mas tende às organizações libidinais ainda mais primitivas. Tudo se passa como se o ultrapassamento da fronteira entre as duas sub-fases anais fosse particularmente grávido de conseqüências nefastas. A dissolução das relações objetais parece precipitar *a libido* numa queda de etapa em etapa. (Abraham, s.d., p.265).

Creio que está claro o ponto: o conflito se dá entre tendências opostas que permanecem *dentro* da libido. Qual é o interesse disto, além da curiosidade epistemológica de saber que Abraham pensa assim, e vai muito longe na idéia de trabalhar com as tendências destrutivas inerentes à própria libido? É mostrar que a idéia de relação de objeto envolve, entre outras coisas, uma hipótese sobre os diferentes modos de satisfação possíveis para a pulsão. Se conservar e dominar - assim como expulsar e rejeitar - são fins libidinais, são também por definição *modos de gozo libidinal*. E esses modos de gozo libidinal podem envolver, neles mesmos, elementos de destruição. Ou seja, destruir, dominar, etc., são vistos como finalidades *libidinais*, inerentes a um certo tipo de pulsão *libidinal* que se chama sádica, e que admite modos de expressão orais e anais. Modos de expulsão sádico-orais: morder, despedaçar, triturar. Modos anais de satisfação da pulsão sádica: o controle e a expulsão/evacuação. Isso tudo é escrito dez anos antes da *Psicanálise da Criança*: não estou citando Melanie Klein! Estes modos anais operam através da expulsão e da rejeição, ou através de uma modalidade muito mais sutil, que é o domínio, o controle do objeto - Abraham fala, pelo menos nessa edição francesa, no “triumfo” sobre o objeto; serão depois temas clássicos do pensamento kleiniano.

Nesses elementos está presente uma satisfação sexual; e nisso Abraham, que é o guardião da ortodoxia, está um pouco atrás do seu mestre Freud, para quem a libido sozinha nunca pôde dar conta da totalidade do funcionamento psíquico. Abraham chega a ser mais realista do que o rei, embora de modo muito inteligente e sutil. Na verdade, ele leva

a teoria da libido até um extremo tal, que esta bate contra os seus próprios limites.

Paralelamente, Freud está elaborando sua nova concepção da oposição entre as pulsões. Na posteridade da psicanálise, vai diminuir muito a importância do tema “conflito entre pulsões”, e será introduzida uma outra modalidade de conflito intra-psíquico, o conflito entre *instâncias*. Como se Freud, depois de dez ou quinze anos tentando resolver das maneiras mais elaboradas o problema do conflito psíquico em termos essencialmente pulsionais, um belo dia virasse a mesa e dissesse: “chega! Este problema está mal colocado, vamos começar tudo de novo. O conflito que interessa não é apenas entre amor e ódio, pulsão destrutiva e pulsão construtiva, pulsão de vida e pulsão de morte; também interessa o conflito entre o ego, o superego e o id” E com isso o livro chamado *O Ego e o Id* (1923) introduz uma mudança radical nos *termos* do problema.

Agora Freud vai ter um outro mistério para resolver: como as pulsões se combinam com as instâncias? O xadrez fica um pouco mais complicado: o superego contém elementos da pulsão destrutiva, mas também elementos da pulsão de vida, na medida em que introjetou objetos edipianos; o ego tem os seus vários senhores, o id é o caldeirão das pulsões, etc., etc. As coisas vão se complicando no campo da metapsicologia; mas, para todos os fins práticos, o conflito que interessa descrever – posição que rapidamente foi adotada pela maioria dos analistas – é o conflito entre as instâncias. Quem está falando na sessão: o superego, o ego ou o id? Como o ego administra as exigências dos seus três senhores, a realidade, o superego e o id? Deste modo, o conflito intra-psíquico deixa de ser formulado exclusivamente em termos de combate entre as pulsões, e tende a ser cada vez mais formulado em termos de oposição entre as instâncias. Mas nosso autor não viveu para ver este desenvolvimento, porque morreu em 1925, quando ele apenas estava se iniciando.

Voltando à *História da Libido*: Abraham vai descrever agora as várias modalidades da evolução e da psicopatologia através de combinações *dentro* do jogo libidinal. O segundo capítulo chama-se “Perda Objetal e Introjeção no Luto Normal e nos Estados Psicológicos Anormais” Nele, Abraham descreve coisas muito interessantes, por exemplo um fato que aconteceu com ele próprio: seu pai faleceu no começo da Primeira Guer-

ra Mundial. Abraham ficou alguns meses de luto, e um belo dia se deu conta de que seu cabelo havia ficado inteiramente branco. Meses depois, o dito cabelo voltou a ter a sua tonalidade original, e ele dá como explicação disso que se tratava de um sinal visível da introjeção da figura paterna – um homem de cabelo e barba brancos: o embranquecimento capilar representava portanto uma expressão da introjeção dessa figura paterna, e isto de uma forma bastante espetacular.

E aí Abraham faz uma de suas observações preciosas, distinguindo o que é introjeção normal e introjeção melancólica:

No sujeito normal, a introjeção se segue a uma perda real (falecimento) e está sobretudo a serviço da conservação da relação com o defunto. É uma maneira de manter o defunto vivo dentro de mim (...). A introjeção melancólica, ao contrário, ocorre a partir de uma perturbação fundamental da relação libidinal com o objeto, e é a expressão de um conflito de ambivalência do qual o ego só consegue se separar retomando por sua própria conta a hostilidade contra o objeto. (Abraham, s.d., p.269).

Essa é uma passagem interessante, porque oferece um critério diagnóstico. Quando uma introjeção é normal e quando é patológica? A introjeção normal tem como condição a perda real, seja por falecimento ou por abandono, e antes de tudo está a serviço da conservação com a relação com o defunto. Aqui se pode ver com clareza como a relação de objeto orienta o pensamento de Abraham. A serviço do que está este mecanismo? É para conservar ou para anular o vínculo com o objeto? Se é para conservar o laço com o objeto e elaborá-lo na situação de perda, o luto é um momento necessário, e vai ser superado, como o foi quando a cor dos seus cabelos retornou ao normal. Se ao contrário surge primeiro uma perturbação fundamental na relação libidinal com o objeto – perturbação que significa aumento da hostilidade - ocorre uma introjeção melancólica, que é a expressão de um conflito de ambivalência do qual o ego só conseguiu se proteger assumindo para si, por sua conta, a hostilidade contra o objeto. Ou seja, aconteceu um processo cujas etapas convém discriminar:

- 1) existe um conflito com o objeto, no qual as tendências amorosas e hostis em relação a ele sofrem uma perturbação “fundamental”;

- 2) esse conflito com o objeto se torna extremamente doloroso, e quem tem que administrá-lo é o ego;
- 3) como o ego faz isso? Retoma dentro de si tanto o objeto (introjeção) quanto as tendências hostis contra o objeto, que já eram dele mesmo. Agora não temos só um conflito intra-libidinal, mas ainda um conflito intra-egóico: o ego ocupou todo o espaço, engoliu o objeto; porém um objeto envenenado, e envenenado por ele mesmo, dirá Melanie Klein, graças à projeção das pulsões agressivas. Abraham não vai tão longe, mas está no mesmo caminho.

No capítulo 3, Abraham fala na introjeção melancólica, distinguindo duas etapas da fase oral. Estuda um exemplo muito interessante, o de um paciente que tinha como impulso predominante comer excrementos: à primeira vista, isto pareceria relacionar-se com uma analidade mal resolvida. Também aparece outro personagem famoso na galeria dos tipos abrahamianos, o paciente que saía pelas ruas olhando o chão em busca de botões de madreperla. Abraham faz uma análise brilhante desses botões, mostrando que na verdade representam – por ser o complemento deles – o oposto dos excrementos. O excremento é escuro e mole, o botão de madreperla é branco, brilhante e duro, e por aí vai. O paciente saía atrás destes botões como uma forma de recuperar, pela via da introjeção, os seus objetos perdidos.

É uma clínica psicanalítica extremamente interessante. No primeiro caso, a respeito da introjeção na melancolia, Abraham diz o seguinte:

... o paciente já tinha feito diversos episódios melancólicos, ligados basicamente à relação com sua noiva; havia desenvolvido uma certa raiva da noiva, mas esta continuava gostando dele, enquanto ele recusava o vínculo com ela.

Este homem procura Abraham e conta que tinha uma idéia obsedante: comer os dejetos espalhados pela rua.

Essa obsessão mostrou ser expressão da sua tendência a reincorporar, sob a forma de dejetos, o objeto expulsado como se fossem fezes. (...) Temos aqui a confirmação literal da nossa suposição de que o inconsciente apre-

ende e valoriza a perda objetal como um processo anal, e a introjeção como um processo oral.

Não é Piera Aulagnier, é Abraham!

O impulso coprófago me parece conter ou ocultar um simbolismo típico da melancolia. Segundo minha experiência, o objeto de amor é o alvo de certos impulsos que correspondem à etapa sádico-anal precoce, às tendências a expulsar e a destruir. O produto do assassinato, o cadáver, é identificado com o produto da exoneração, isto é, as fezes. Isto nos permite entender o impulso a comer excrementos como um *impulso canibal para devorar o objeto de amor assassinado oralmente*. (Abraham, s.d., p.272-3).

Com isso, pode-se mostrar que a melancolia se exprime não só no dialeto sádico-anal, mas ainda sob a forma de um vínculo *oral* com o sadismo. Ele compara, como depois foi feito muitas vezes, a paranóia e a melancolia do ponto de vista das suas estratégias para recuperar, ou para *restituir*, o objeto depois da perda. O paranóico faz isso através da projeção; projeta um objeto que inicialmente perdeu ou destruiu, e ele lhe volta de fora. A melancolia, diz Abraham, utiliza para o mesmo fim o procedimento inverso: a introjeção. A melancolia não apenas está próxima da neurose obsessiva, pela sua fase libidinal de origem, mas ainda está próxima da paranóia, pela estratégia complementar de recuperação de um objeto originalmente atacado, e portanto perdido ou eventualmente destruído.

Vai-se estabelecendo dessa forma uma trança entre vários elementos da psicopatologia, que não tem mais nada a ver com os sintomas. É isso que torna psicanalítica a tentativa de elaborar um quadro da psicopatologia: o que interessa é a *dinâmica*. Os sintomas podem ser concordantes ou discordantes com aqueles identificados pela psiquiatria ou pela psicologia experimental, mas a forma de raciocínio não é a mesma. É por isso que a mesma afecção aparece em casas diferentes nas tabelas de classificação de tipo psiquiátrico e nas classificações que a psicanálise oferece.

Continuando a respeito da melancolia, Abraham escreve: “As tendências sádico-orais são a fonte essencial de sofrimento psíquico na me-

lancolia, principalmente quando se voltam contra o ego do paciente sob a forma de tendências à autopunição” Sem querer enfatizar mais uma vez o que já disse em todo este artigo, vale notar que a *tendência à autopunição* é apresentada como consequência das *tendências libidinais sádico-orais*. Continua:

Os dados psicanalíticos nos permitem pensar que o melancólico procura escapar aos seus impulsos sádico-orais; este se exprimem clinicamente, mas são sustentados pelo desejo de uma atividade de sucção que pudesse dar plena satisfação. (Abraham, s.d., p.275).

Há duas coisas a ressaltar nessa passagem. Primeiramente, a patologia não é uma *expressão direta* das tendências predominantes: é uma tentativa de *escapar* à tendência predominante Abraham é um psicanalista, portanto pensa em termos de conflito. O sintoma, o sofrimento psíquico, resultam do impulso *e* da defesa contra o impulso; de tal maneira que aquilo que no quadro clínico é mais evidente resulta do esforço para contrabalançar o predomínio das tendências libidinais destrutivas.

O segundo ponto é que essas tendências libidinais destrutivas são sustentadas por um “desejo de sucção que proporcionaria plena satisfação.” (Abraham, s.d., p.275). Este desejo é um remanescente da fase oral pré-ambivalente. É isso que permite dizer que o melancólico *tende* para esta fase pré-ambivalente; se a regressão chegar até lá, ele se mata. A queda da libido de etapa em etapa pode conduzir até uma fase zero, que seria a pré-ambivalente. E aqui aparecem coisas bem conhecidas sobre a sucção e o morder, bem como sobre o elemento de ambivalência presente na oralidade: descrito em termos biológicos, é o fato de que ao comer alguma coisa nós automaticamente a destruimos, no mesmo movimento pelo qual a ingerimos. O sujeito introduz em si, destrutivamente, o objeto, mas para usufruir dele e para de certo modo o conservar.

A partir desse momento, a ambivalência reina sobre a relação do ego com o objeto. Aqui uma observação lateral: esse texto de Abraham lembra muito a descrição que faz Hegel (1992) da relação com o objeto na *Fenomenologia do Espírito*. Antes de encontrar a outra consciência, a consciência-herói encontra o mundo exterior, e dentro desse mundo exterior, realiza o ato de pegar algo e o consumir; e é assim que ela vai se en-

contrar com a outra consciência, que não pode ser tomada e consumida como um objeto, isto é, como não-consciência, como não-eu.

Em virtude disso, não é difícil a alguém que conhece bem a psiquiatria, como é o caso do jovem Lacan, e que como vários outros frequentou o famosíssimo seminário de Kojève, fazer o vínculo entre a descrição abrahamiana da libido oral e a descrição hegeliana do conflito das duas consciências, e mostrar que é o mesmo tipo de relação com o objeto que está sendo descrito filosoficamente por Hegel (1992) na *Fenomenologia do Espírito* e psicanaliticamente por Abraham na *História da Libido*. Esta aproximação está na gênese da teoria lacaniana do imaginário.

Os dois capítulos seguintes do livro de Abraham falam sobre a psicogênese da melancolia e sobre o modelo infantil da depressão melancólica, que é o ancestral da fase depressiva teorizada por Melanie Klein. Ele compara agora a melancolia com a esquizofrenia: na esquizofrenia também existe um refluxo libidinal, mas aqui a perda dos interesses vitais é vivida na “obtusidade.” Provavelmente, isto se refere aos aspectos catafônicos, à pasmaceira, para falar em português mais simples, do esquizofrênico. Já na melancolia houve a perda objetal, mas o paciente se queixa de ter perdido o que amava, e liga a este fato os seus sentimentos de inferioridade. “Este objeto, melancolicamente introjetado no ego, fica exposto sem defesa a todos os impulsos libidinais ambivalentes dentro daquele: o que contém a possibilidade das viradas maníacas.” (Abraham, s.d., p.279).

Em seguida vem um capítulo especial sobre a mania, no qual o autor cita Freud na *Psicologia Coletiva*: esta afecção é uma festa do ego. A expressão “festa do ego” é de Freud: o ego sacode o jugo do superego e entra num delírio maníaco. Abraham trabalha esta idéia, mostrando que na verdade a pré-condição para a mania é a introjeção do objeto, porque, bem à moda de Ferenczi, este movimento *aumenta* os limites do ego. Posso conceber a introjeção de duas formas: abrir a boca e colocar dentro dela uma bala – neste caso, quem se movimenta é a bala – ou deixar a bala onde está, e espichar a boca até chegar à bala. Neste caso, o diâmetro da boca aumenta, e portanto a sua circunferência também. É deste

modo que Ferenczi (1975, p.93-125) descreve a introjeção, no seu artigo de 1909 intitulado “Transferência e Introjeção”⁶ o ego aumenta porque passa a abarcar objetos que antes estavam fora dele. Não é difícil perceber como esta concepção da introjeção permite pensar um auto-grandecimento “festivo” do ego na mania.

No capítulo final, “Contribuição à Psicogênese da Melancolia”, Abraham junta todos estes elementos e procura traçar a “equação química” desta afecção, isto é, determinar o conjunto de fatores cuja operação conjunta produz *esta* e nenhuma outra patologia. Enumera então cinco fatores:

- a) predisposição constitucional: não tanto a retomada hereditária da depressão presente em algum membro da geração anterior, mas um reforço do erotismo oral. Esta predisposição específica permite:
- b) a fixação privilegiada da libido à fase oral; tal fixação produz um prazer muito intenso associado a esta zona erógena e um desprazer desmesurado diante de qualquer renúncia neste plano;
- c) uma grave ferida narcísica é imposta à criança por uma decepção amorosa enquanto ela está nessa etapa. Este elemento é novo, e se deve a Abraham. É uma adaptação da idéia do trauma, que priva por assim dizer a criança dos seus objetos orais, e também dos seus objetos de amor. Ele chega a dizer aqui que essa decepção frequentemente é bilateral, isto é, concerne ao pai e à mãe. Não é só o abandono pela mãe, mas um tipo de trauma no qual o pai não é capaz de reparar a ausência materna, ou o contrário; a criança se vê então presa de um sentimento de abandono extremamente doloroso e intenso. Se isso ocorrer na fase oral, ela reagirá a isso no modo oral, ou seja, com extrema avidez e tentando abarcar o que lhe passa pela frente, desenvolvendo os mecanismos de introjeção patológica: isto porque a maneira de não perder, nesse momento, é comer, como se isto fosse uma defesa. A isso Abraham chama a *decepção primária da infância*;

6 O leitor desejoso de saber mais sobre este conceito central no pensamento de Ferenczi – e em toda a teoria psicanalítica – pode consultar com proveito o número 10 da revista *Percurso* (2º semestre de 1993), dedicado à obra do psicanalista húngaro.

- d) o fato dessa decepção ocorrer antes do recalque do complexo de Édipo, portanto em presença das pulsões parciais, é o quarto elemento. A este Abraham atribui uma grande importância:

... se o transcurso desse primeiro grande amor objetual for surpreendido pelo traumatismo psíquico da decepção, as conseqüências são severas. Devido ao fato que as pulsões sádico-orais ainda não se extinguiram, estabelece-se uma associação durável entre o complexo de Édipo e a etapa canibal do desenvolvimento da libido. Assim se operará a introjeção dos dois objetos de amor, isto é, da mãe e depois do pai. (Abraham. s.d., p.283).

Ou seja, a identificação que geraria o superego se degrada numa identificação canibal com os traços agressivos-orais dos objetos chamados pai e mãe. Conseqüentemente, o superego dessa pessoa apresentará traços de crueldade oral na sua vida adulta. É isso que quer dizer “relação de objeto”: uma certa forma de apreensão do objeto é por assim dizer impressa na psique, e predominará a cada vez houver na experiência algo que exija acionar aquela configuração - um pouco como a galeria de estilos do Windows, que configura o seu texto sempre da forma pré-programada;

- e) a repetição da decepção primária na vida ulterior ocasiona a instalação de uma melancolia. Ou seja, se as pré-condições infantis são dadas, forma-se a potencialidade melancólica, para citar Violante (1995), que desenvolveu esse conceito na PUC. A potencialidade melancólica é formada por esses quatro primeiros fatores. Se a melancolia manifesta vai ou não se instalar dependerá dos acasos da vida, e de haver algo que repita essas condições na idade apropriada.

Com isso, Abraham passa à mania, sobre a qual também tem a dizer coisas muito interessantes. Por exemplo, vincula a velocidade do pensamento – ou do que arremeda o pensamento na mania – a uma digestão acelerada e à necessidade de expulsar aquilo que foi avidamente introduzido; e isso ele liga com a logorréia tão característica da mania, a *fuite d'idées*. A fuga das idéias é um sintoma característico da mania, como sabe quem já viu no hospital psiquiátrico um paciente deste tipo. Abraham traduz isso em termos de oralidade: esta predomina de tal maneira, que tudo o que é retentivo desaparece, inclusive a possibilidade de

contenção e elaboração desse objeto oral, ou oralmente apreendido, que é o pensamento ou a linguagem. O sujeito tem então uma relação “vomitéria” com as idéias, determinada pela oralidade. E termina dizendo que o maníaco sofre de um “metabolismo psicosssexual acelerado.” (Abraham, s.d., p.292) Piera Aulagnier (1979) vai retomar este tema com grande brilho, utilizando-o na *Violência da Interpretação*.

Abraham e nós

Disse no início deste artigo que, além de apresentar brevemente o pensamento de Abraham sobre o inconsciente, desejava avaliar a distância conceitual que nos separa dos seus escritos. Não quero dizer com isto que estes ficaram caducos; se assim fosse, não haveria interesse algum em os exumar. O que tenho em mente é que atualmente já não interpretamos nem teorizamos exatamente do modo como se fazia em 1920; no entanto, Abraham é parte da Psicanálise e nos reconhecemos em boa parte dos seus raciocínios. Como pode ser isto?

A resposta é simples: muitos dos *problemas* que ele se coloca são perfeitamente atuais, embora algumas das *soluções* que propõe já não o sejam. O inconsciente segundo Abraham é uma região psíquica na qual a libido luta consigo mesma, investindo e preservando objetos, ou os desinvestindo e destruindo. Sua teoria das pulsões envelheceu, portanto, e hoje trabalhamos com uma pulsão a que ele não podia conferir grande importância: a pulsão de morte, cuja função “desobjetalizante” foi bem estudada por André Green. Mas sua teoria das relações de objeto permanece atualíssima, estando na origem tanto do pensamento kleiniano quanto, de modo mais distante, na da escola dita das *object relations* – Winnicott, Bálint – cujo outro padrinho é sem dúvida Ferenczi.

Certos elementos do seu arcabouço teórico continuam úteis para a prática atual, e ao mesmo tempo, em alguns detalhes, ficaram um pouco “enrugados” O principal destes elementos é o vínculo entre as organizações psicopatológicas e as etapas do desenvolvimento, que continua a ser a base do diagnóstico psicanalítico; contudo, este vínculo já não é estabelecido do mesmo modo que Abraham sugeriu. Em outras palavras, o

princípio continua valendo, mas sua aplicação produz resultados um pouco diferentes.⁷

Além disso, a precisão das suas descrições e a *finesse* do raciocínio clínico tornam a leitura de Abraham extremamente proveitosa. Com frequência, temos a impressão de que já sabíamos algo parecido com aquilo que ele nos diz: é que, assim como M. Jourdain falava em prosa sem saber disso, nós também falamos “abrahamês” sem nos darmos conta, a tal ponto muitas de suas idéias vieram a impregnar o discurso e o pensamento característicos da Psicanálise. Este talvez seja o sinal mais claro – e também o mais sutil – de que as idéias de Karl Abraham permanecem atuais, e podem por isto nos inspirar novos desenvolvimentos na disciplina em que ele foi um mestre incontestável.

MEZAN, R. The Unconscious According to Karl Abraham. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.55-95, 1999.

Abstract: This paper presents the thought of Karl Abraham about the unconscious. It considers that many notions related to contemporary clinical psychoanalysis have been invented by Abraham. The study also evaluates the conceptual differences between contemporary Psychoanalysis and the writings of Abraham.

Index terms: Unconscious. Psychoanalysis. Abraham, Karl, 1877-1925.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAM, K. Contribution à la psychanalyse des névroses de guerre. In: *Oeuvres complètes*. Paris, Payot, 1966. v.2.

7 Para uma idéia do que é a psicopatologia psicanalítica contemporânea, cf. Wolf (1998).

- ABRAHAM, K. Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux. In: *Oeuvres complètes*. s.d. v.2.
- ABRAHAM, K. (1912). Um cas de fétichisme du pied et du corset. In: *Oeuvres complètes*. v.1.
- AULAGNIER, P. *Violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*. Rio de Janeiro, Imago, 1979.
- FERENCZI, S. *Thalassa*. São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- FERENCZI, S. (1909). Transfert et introjection. In: *Oeuvres complètes*. Paris, Payot, tomo 1, 1975.
- FREUD, S. (1920-1922). Além do princípio do prazer. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1976. v.18, p.13-85.
- FREUD, S. (1910). A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1970. v.11, p.193-203.
- FREUD, S. (1923-1925). O ego e o id. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1976. v.19, p.13-83.
- FREUD, S. (1893-1895). Estudos sobre a histeria. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1974. v.2, p.13-379.
- FREUD, S. (1914-1916). A história do movimento psicanalítico. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1974. v.14, p.16-88.
- FREUD, S. (1930[1929]). O mal-estar na civilização. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1974. v.21, p.75-279.
- FREUD, S. (1937-1939). Moisés e o monoteísmo. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1975. v.23, p.13-156.
- FREUD, S. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1976. v.19, p.197-212.
- FREUD, S. (1953). *Variações psicanalíticas sobre um tema de Gustav Mahler*. Paris, Denoël, 1973.

O Inconsciente Segundo Karl Abraham

- FREUD, S.; ABRAHAM, K. (1965). *Correspondance 1907-1926*. Paris, Gallimard, 1969.
- HEGEL, G.W.F *Fenomenologia do espírito*. 2.ed. Petrópolis, Vozes, 1992. 2v.
- JONES, E. Karl Abraham. *International Journal of Psycho-analysis*, v.7, n.2, p.155-81, 1926.
- KANT, I. *A crítica da razão pura*. 3.ed. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1994.
- LAPLANCHE, J. A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual. In: *Teoria da sedução generalizada*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1988.
- LAPLANCHE, J. *Vie et mort en psychanalyse*. Paris, Flammarion, 1970.
- MEZAN, R. A medusa e o telescópio. In: *O olhar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988. p.443-77.
- REVISTA PERCURSO, n.10, 2º semestre, 1993.
- ROBELL, S. *A mulher escondida: anorexia nervosa em nossa cultura*. São Paulo, Summus, 1997.
- ROSOLATO, G.; WIDLÖCHER, D. Karl Abraham: lecture de son oeuvre. *La Psychanalyse*. n.4, p.154-78, 1958.
- VIOLANTE, M.L.V. *A criança mal-amada: estudo sobre a potencialidade melancólica*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- WOLF, M. La psychopathologie et ses méthodes. *Que sai-je*, n.3298, 1998.

O INCONSCIENTE E A CONSTITUIÇÃO DE SIGNIFICADOS NA VIDA MENTAL¹

Elias Mallet da Rocha Barros

*Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo
Sociedade Britânica de Psicanálise*

O autor discute o processo de constituição da subjetividade a partir de uma reflexão sobre a maneira pela qual opera o inconsciente de um ponto de vista Kleiniano-Bioniano. No trabalho são examinados alguns conceitos chaves do ponto de vista de seu significado contemporâneo: cisão, identificação projetiva, repressão, objeto parcial, transferência e posição. Finalmente, o conceito de patologia e o modo pelo qual as mudanças psíquicas ocorrem são examinados.

Descritores: Inconsciente. Emoções. Transferência psicoterapêutica. Patologia. Psicanálise.

O conceito de inconsciente foi hipotetizado por Freud para explicar as deformações da consciência do homem que não podiam ser atribuídas a uma simples irracionalidade.

Qualquer forma de ser consciente é co-implícito e co-intencional; cada forma de ser inconsciente se experimenta em seus efeitos na consciência, isto é, na maneira em que experiências perceptíveis conscientemente registradas se moldam, interrompem, intensificam, lacunizam, contextualizam e assim se seguem. (Ricoeur).

1 Este artigo é uma versão revista e aumentada de uma conferência apresentada durante o simpósio "Perturbador Mundo Novo" organizado pela Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, em setembro de 1992.

O sujeito psíquico, do ponto de vista da perspectiva psicanalítica, não se situa nem na consciência, embora fenomenologicamente seja vivido como tal, e nem existe no inconsciente. Ele se cria e se sustem no momento que se descentra no interjogo dialético da consciência e da inconsciência. O sujeito psicanalítico: refere-se ao indivíduo em sua capacidade de gerar um sentido, uma espécie de eu-idade (I-ness, na terminologia de Thomas Ogden) experienciante (subjetividade), por rudimentar e simbolizado que seja tal sentido de eu-idade.

O escritor Ponce de Leon (1992), em seu romance *Maluco*, sobre as viagens que marcaram o início do século XVI, ao descrever uma expedição que se preparava para zarpar do porto de Sanlúcar, na Espanha, em 1519, comandada pelo célebre Fernando de Magalhães, obstinado em provar que a Terra era redonda como uma laranja, conta-nos, através do relato do bufão da armada, Juanillo Ponce, como por 29 dias a população evitou qualquer contato com a tripulação das cinco naus ancoradas a espera de seus capitães, ignorando-a totalmente, como se esta estivesse contaminada pela peste. Diz Juanillo:

Estávamos sim, contaminados, e de um mal mais terrível que a peste negra ou a lepra: estávamos infectados por nossos próprios sonhos. E eles temiam o contágio. Sabem que o germe dos sonhos se propaga com a facilidade de uma praga. Sabem que é bebido nos copos e comido nos pratos. (p.10-1).

O sonho, expressão de um desejo de saber mais e a curiosidade pelo novo são concomitantemente sentimentos desejáveis e temíveis, pelo seu enorme poder de transformação do *status quo*. O novo perturba a ordem anterior, ameaçando nossa segurança por desafiar nosso sentimento de onisciência; revela nossa ignorância e desamparo e ao mesmo tempo nos estimula a pensar, propiciando um dos maiores prazeres que o ser humano pode vivenciar.

O que teria levado a população de Sanlúcar a negar-se, a recusar-se a ver as naus da expedição? A população comportava-se como se as naus não existissem e seus tripulantes não estivessem lá. No plano individual,

coloca-se a questão de como é possível manter uma percepção tão alterada da realidade?

Desde o início os psicanalistas colocaram-se a questão de como e porquê o indivíduo se afasta da realidade e buscaram entender o funcionamento do inconsciente numa tentativa de compreender como se organiza a vida mental. Inicialmente a resposta para a questão era atribuir a negação da realidade ao excesso de tensão produzido pela ansiedade, o que levava a repressões. Tudo aquilo que perturbava o equilíbrio pulsional, produzindo ansiedade, era reprimido, retirado da consciência por meio de um processo de transformação que tornava inconsciente o conteúdo indesejado.

Green (1988) diz: “Que a verdade psíquica pode ser obtida somente pela análise das distorções poderia ser o lema para toda teoria freudiana.” (p.34).

Freud descreveu os mecanismos inconscientes de repressão, negação e recusa. Cada uma destas operações mentais tem por objetivo proteger o ego da ansiedade excessiva produzida pelo contato com uma experiência nova que não pode ser assimilada e deve ser rejeitada da consciência. Klein (1946) revolucionou nossa concepção da vida mental ao descrever outros mecanismos através dos quais conteúdos da consciência podem ser eliminados, mostrando como o *self* é capaz de cindir-se (ou cindir um objeto interno) e projetar parte de si para dentro de um objeto externo ou interno onde fica alojada como num claustro. Concomitantemente, esta parte ejetada (tal como num processo evacuativo) colore a identidade do objeto alvo da projeção. Ela nomeou estes mecanismos inconscientes, que tornavam possível à mente humana destruir sua unidade básica, de cisão e identificação projetiva. Até então, os analistas da época referiam-se às projeções como operando sobre a superfície do objeto. Klein introduz, desta forma, mecanismos mais arcaicos que operam no contexto de um ego ou *self* bastante menos estruturado do que aquele que promove a repressão. Este tipo de projeção, seguida por uma identificação, não tinha sido concebida até então pelos teóricos da psica-

2007
A

nálise da época, que tinham por modelo da projeção a expulsão anal. Dentro desta perspectiva não era concebível uma ejeção (projeção) de sentimentos ou partes do *self* com conservação destes aspectos no objeto, permitindo uma posterior re-introjeção.

Bion amplia ainda mais nossa compreensão dos mecanismos que podem ser utilizados para atacar a integridade da mente e interferir com nossa percepção da realidade, ao mostrar que o ego pode cindir também funções mentais tais como atenção, memória, percepção etc. Desta forma conteúdos da consciência que perturbam o equilíbrio defensivo podem ser eliminados antes mesmo de se constituírem como tais, pois as funções mentais necessárias para produzi-los (ou mantê-los) deixam de operar.

A partir da descrição destes mecanismos surgem perguntas sobre os fatores que produzem o bloqueio, que impedem ou promovem o desenvolvimento, e sobre aqueles que permitem a recuperação de partes perdidas do *self*.

Os homens sempre se preocuparam com a interferência de forças estranhas à sua consciência sobre a sua conduta. Estas interferências eram atribuídas a uma instância não sujeita às regras da racionalidade. Os limites da consciência, o alcance da razão, uma preocupação com o conhecer-se a si mesmo, constituíram-se numa indagação constante dos homens. De quê maneira as emoções interferem nas percepções? Seriam as emoções causa ou consequência das alterações da racionalidade? Estas também se constituíram em questões frequentes.

Em passagem da *Ilíada*, Agamenon, explicando-se por haver tirado a amante de Aquiles, justifica-se dizendo “Não sou eu o culpado, mas Zeus e o Destino e as Erínias, que trabalham na escuridão: eles em conjunto colocaram em meu entendimento uma átê feroz, naquele dia em que eu arbitrariamente despojei Aquiles de sua honra. O que eu podia fazer?” A átê, segundo Dodds (1959), refere-se quase sempre a um estado de alma, a uma perturbação momentânea da consciência normal que perturba o espírito, cegando-o.

Agamenon não se responsabiliza por seu ato, atribuindo sua conduta a uma interferência externa não consentida; e até se oferece para reparar o que havia feito, pois sente-se desconfortável com seu ato. As emoções humanas, dentro desta perspectiva estão presentes, mas não são a causa da conduta, apenas a consequência. Esta idéia de que as emoções são resultado de outros fatores e nunca, em última análise, os elementos determinantes da vida mental, perdura por muitos séculos. Mesmo para Freud a emoção é um subproduto da vida pulsional, constituindo-se como uma vivência consciente, isto é, um elemento que indica a presença de um conflito pulsional inconsciente. Klein, por sua vez, não admitia a possibilidade de se considerar as pulsões dissociadas de um objeto ao qual se dirige. Ao atuar sobre um objeto, a pulsão estabelece uma relação com este que é acompanhada de uma experiência emocional. Desta perspectiva as pulsões isoladamente deixam de ser consideradas como alicerces da vida mental e este papel passa a ser ocupado pelas emoções que dão à vida mental significado e existem tanto no consciente quanto no inconsciente.

Na base desta concepção de um grupo de analistas inspirados em Melanie Klein e Bion, está a idéia que a criança, ao nascer, é um ser basicamente somático que se confronta com um mundo interno constituído por pressões cuja natureza não se diferencia, num primeiro momento, de algo puramente corporal. A fantasia inconsciente surge como parte de um processo natural de transformação de eventos somáticos em fatos psíquicos. Poderíamos dizer que esquematicamente as coisas se passariam da seguinte forma:

O bebê é tomado de pressões produzidas por experiências brutas que inicialmente não se distinguem de vivências corporais. Algumas destas vivências se transformarão em fatos mentais, no processo de constituição da mente. Wilfred Bion (1963, 1977) chamou estas vivências iniciais de elementos Beta. Este autor hipotetizou uma função que denominou Alfa, que tem por objetivo transformar os elementos Beta (a experiência emocional bruta da fronteira do somático) em elementos Alfa (a experiência emocional depois de ganhar uma representação mental). Elementos Beta não servem para serem pensados se não forem de alguma

forma transformados numa forma que lhes dê pensabilidade.. Eles ou se mantêm como eventos da mesma natureza que os somáticos, ou são expelidos do sistema por um processo de caráter evacuativo de tipo projetivo. Para que estes elementos Beta se transformem em elementos Alfa é preciso que ganhem uma representação mental. É esta representação mental que constitui o núcleo das fantasias inconscientes que passam a atuar como uma espécie de polo imantador de vivências emocionais, ou para usar uma linguagem mais contemporânea, tornam-se estruturas enquadranes. Assim, o somático transforma-se em psíquico quando ganha uma representação mental inconsciente. Estas estruturas atuam como formas atribuidoras de significação à experiência emocional. Isto quer dizer basicamente que o ser humano não organiza suas experiências emocionais ao acaso, mas dentro de certos padrões estruturantes que em parte são inatos e em parte vão sendo moldados pelas experiências. Estas estruturas são inconscientes e constituem o núcleo básico das fantasias que atuam como organizadoras da experiência emocional, na medida que estas, ao serem vividas, associam-se a um significado que lhes é atribuído inconscientemente.

Sustentado implicitamente no conceito de posições (esquizo-paranóide e depressiva) introduzido por Klein, Bion abala, mais do que qualquer outro analista, o ponto de vista dinâmico que atribuía uma causalidade psíquica a um dinamismo inconsciente constituído pelas relações objetais primitivas, em favor de um ponto de vista estrutural que privilegiava formas de articulação presentes da experiência emocional. Esta posição não nega a importância das primeiras identificações, apenas, a meu ver, redefine sua função. Rompe-se desta forma com a idéia de um determinismo simples e adota-se a idéia de um multideterminismo cujas estruturas causais se articulam de diversas maneiras em diversos planos. Na medida que interpretamos estruturas causais que se articulam concomitantemente em diversos planos, introduzimos na sessão uma espécie de economia da surpresa, que acrescenta ao *insight* uma qualidade de efeito-descoberta que abre novas perspectivas vivenciais para o paciente, ampliando sua consciência afetiva.

Deste ponto de vista, a estruturação da experiência promovida pelos instintos pode ser pensada como manifestação de uma estrutura psicológica profunda análoga ao conceito de estrutura linguística profunda de Noam Chomski.

A Psicanálise introduz uma novidade nesta indagação sobre as forças que interferem em nossa mente (vale dizer em nossa racionalidade) para determinar nossa conduta, ao demonstrar que nem tudo que é vivido, sentido e pensado pode ser evocado, revivido ou representado por simples determinação da vontade do sujeito, que indaga sobre as causas que o impelem a viver e sentir de uma determinada maneira. O inconsciente, como instância psíquica que opera segundo uma lógica própria, passa a ocupar o lugar do que antes era tomado como o irracional sob suas diversas formas. A grande novidade não se limita à introdução da noção de um inconsciente dinâmico. A Psicanálise introduz também a idéia de que existe um método para investigá-lo, na medida que este inconsciente é inacessível à simples reflexão e não pode se representar numa relação consigo mesmo. Este método institui a idéia de que é só através da relação com o outro, investigada em condições muito particulares, que o inconsciente se torna acessível e se dá a conhecer de forma sistemática.

Em trabalho anterior (Rocha Barros, 1991), sugeri que a característica específica da Psicanálise, que a diferencia de quaisquer outras práticas, baseia-se na presença daquilo que denominamos situação analítica, que define a possibilidade de um tratamento caracterizado por uma relação a dois com aspectos bastante singulares, associado a um método e a uma teoria criados por Freud.

A singularidade desta relação a dois, propiciada pela situação analítica, deve-se à presença da transferência e de sua interpretação.

Essa afirmação exige uma explanação do sentido dado ao conceito de transferência.

A transferência da qual falamos contemporaneamente refere-se à transferência de fantasias e imagos inconscientes do mundo interno para o mundo externo, onde passam a se expressar através da maneira como

interagem com seus objetos, deixando de ser concebida como uma reedição do passado no presente.

Pensamos que os pacientes mantêm uma dupla relação com seus objetos. Dizemos que os pacientes se relacionam com as pessoas que os circundam e inicialmente com os pais, e na análise com o analista, tanto como figuras reais quanto como imagos introjetadas (inconscientes) e deformadas fantasiosamente através das múltiplas projeções e introjeções. Os pais introjetados têm por modelo os pais reais, mas não correspondem a estes. Tomemos por exemplo o caso de uma menina que teme sua mãe de maneira muito desproporcional à maneira como ela se comporta na realidade. Este medo pode ser encarado como uma transferência para a figura real de elementos agressivos, de parte da menina, que colorem a imago introjetada. A reação de sua mãe real, por sua vez, à projeção dessa imago de mãe malvada e retaliadora, irá colorir, modificando, esta imago internalizada. Da mesma forma a resposta do analista às projeções vai colorir as imagos internas. Se ele não responde como figura real, isto é reagindo, mas responde analiticamente com uma interpretação, tornam-se mais visíveis as manifestações transferências e, por outro lado, criam-se condições para modificar estas imagos internas, “digerindo” os sentimentos projetados e devolvendo-os ao paciente em forma mais aceitável através de interpretações.

As relações objetais existem num mundo interno inconsciente que não é um decalque, uma cópia subjetiva do mundo externo. Os objetos internos inconscientes são constituídos, desde o nascimento, por uma sucessão de projeções (desencadeadas pela pressão da ansiedade de aniquilamento) e introjeções e têm uma certa autonomia. Esse mundo contém as fantasias inconscientes que expressam tanto as relações objetais quanto as estruturas defensivas, sendo o espaço no qual as vivências emocionais são pensadas e adquirem um significado, e é vivenciado como sendo tão real quanto o mundo externo e se constitui num fator determinante de nossa maneira de viver e de nos relacionarmos com as pessoas.

Nessa perspectiva as fantasias inconscientes constituem o conteúdo básico do inconsciente, permeiam toda a vida emocional e modelam a conduta, isto é, a maneira de ser do indivíduo. Desta perspectiva as defesas são encaradas como fantasias inconscientes que têm uma representação e podem ser vistas como modos de pensar.

Levou muito tempo para que a humanidade e a própria psicanálise reconhecessem que as emoções são em si mesmas o centro da vida mental dos indivíduos, como já comentamos. Isto não quer dizer que a humanidade e a psicanálise não reconhecessem a existência das emoções e sua importância na formação da identidade dos indivíduos. As emoções eram vistas, entretanto, como fruto de algo mais essencial e anterior que operava para gerá-las. Como já sugeri, para Freud, marcado profundamente pela perspectiva darwiniana, as emoções eram qualidades da vida mental resultante de afetos gerados pelo conflito pulsional. Freud, pelo menos até a descrição do segundo modelo topográfico, em 1923, privilegia a representação das pulsões em relação aos afetos.

Foi somente com o advento da teoria das relações objetais, sugerida por Fairbairn e desenvolvida mais profundamente por Melanie Klein, que surge a possibilidade de englobar afetos e representações inconscientes num novo esquema conceitual. Com Bion, as emoções passam a ser consideradas na personalidade algo comparável ao tecido conectivo e operam como elos entre os diversos níveis das instâncias psíquicas e as vivências correspondentes.

Dentro desta perspectiva, perante a qual as emoções representam o próprio sentido da vida mental, como se colocaria a questão da função da psicanálise como método clínico? Seria uma forma de cura ou um processo de investigação?

A idéia de cura está intimamente ligada à noção da psicanálise como terapêutica, embora a relação entre estes dois termos seja complexa e demande uma reavaliação crítica. Curar no sentido terapêutico, é privilégio da medicina, em todas as suas acepções e, portanto, sugere um modelo médico para a psicanálise. Seria este adequado?

Se entendermos por cura o restabelecimento do estado anterior ao sofrimento, certamente ele não pode ser aplicado à psicanálise. Não há nada equivalente na prática psicanalítica à função de um antibiótico, por exemplo.

Recusar, contudo, por esta razão, a idéia de que a psicanálise se constitui numa prática terapêutica, parece-me simplista. Os pacientes que procuram uma análise, na imensa maioria dos casos, o fazem por estarem sofrendo e buscam uma ajuda objetivando ter uma vida de melhor qualidade. Nos últimos anos, cada vez mais pacientes sofrendo de condições de caráter psicóticas ou fronteiriças (borderline) tem procurado analistas. Não seria no mínimo peculiar dizer-lhes que nós não nos ocupamos de seus sofrimentos e que, no caso deles se beneficiarem de uma melhora de condição de vida, isto seria um lucro adicional, pois nosso objetivo inicial não era este?

Creio que há uma questão epistemológica presente na definição de terapêutica, quando a vida emocional está envolvida. De um lado, quando nos propomos como terapeutas, nestas condições, nós não podemos ter um objetivo a ser atingido previamente definido, como o médico pode quando trata, por exemplo, de uma nefrite ou de um cálculo renal. De outro, nossa terapêutica visa tornar atual o que é potencial. Ela objetiva realizá-lo e promover um desenvolvimento. Patologia, no caso, é ausência de desenvolvimento. Nossos objetivos, ao nos propormos analisar um indivíduo, não podem ser definidos em termos de mudanças de comportamentos, já que é condição para que possa existir uma situação analítica nossa neutralidade valorativa. A neutralidade, em nossa prática, não é apenas uma das condições para que ocorra uma análise. É a condição mesma para que a transferência possa se desenvolver e para que possamos examinar as fantasias inconscientes que permeiam as condutas.

Dayan (1990) enfatiza que não podemos saber de antemão ... o que o (paciente):

... impele a falar, nem o que será levado a dizer a alguém que ele não conhece e que não está investido a priori de nenhuma prerrogativa social

particular, excepto a obrigação que este destinatário tem de escutar tudo que se lhe dá a ouvir. (p 12).

Temos que introduzir, portanto, para poder compreender o diálogo analítico que se dá no contexto de uma relação, a questão: por que e a quem este paciente está se dirigindo no analista? Assim a transferência não se concebe como tendo por base a idéia de que tudo o que o paciente diz tem uma relação com o analista e, portanto, não pode ser concebida como uma simples transferência de hábitos, mas tem por fundamento o fato de que o que ele diz é dito ao analista. Laplanche (1987) sublinha o fato de que a interpretação da transferência volta-se não para o enunciado (o que é dito), mas para o fenômeno da enunciação (a quem é dito e em que circunstâncias), concebido como aquele que revela o significado inconsciente da experiência.

A concepção da psicanálise como uma prática voltada para fenômenos de comunicação, tanto entre instâncias psíquicas quanto com o ambiente social ao redor, que permeia o contato com a realidade, demanda uma redefinição do que possa ser uma terapêutica e, conseqüentemente, uma patologia. Patológico é tudo aquilo que impede a comunicação entre as diversas instâncias psíquicas e, portanto, entre seres humanos num nível emocional profundo (íntimo na linguagem de Bion) e que em consequência impede um desenvolvimento/crescimento emocional.

Se patologia é ausência de desenvolvimento/crescimento emocional, a prática terapêutica da psicanálise visa interferir nos fatores que impedem a ocorrência de situações promotoras de integração, já que a desintegração mental interfere no processo de produção de símbolos e torna a comunicação entre as diversas instâncias mentais difícil e, assim, não se geram novos significados.

Bion utiliza-se da metáfora do parteiro da mente para se referir à função do analista, da mesma forma que a mãe exerce esta função ao cuidar emocionalmente do bebê à medida que seja capaz de, através da função de rêverie, internalizar e digerir as experiências emocionais que lhe são (para o bebê) intoleráveis. Nas palavras de Barros (1991):

Promover uma mudança psíquica, nesse contexto, significa dar nascimento e cuidar da mente de maneira que ela possa progredir. Estamos tomando a idéia de *progresso* como metáfora para desenvolvimento. (p.684).

Para Freud, a patologia poderia ser descrita por referência às carências, aos traumas e às experiências que resultavam numa repressão patológica. O modelo proposto por Klein e Bion amplia a reflexão sobre os fatores produtores de patologias, deslocando-os para um outro terreno. As pessoas não sofrem apenas de carências, traumas ou repressões. Elas sofrem também de falta de experiências emocionais que propiciem um desenvolvimento/crescimento. Nesta perspectiva, não basta que a psicanálise seja efetiva no levantamento de repressões que possam impedir certos pensamentos ou sentimentos de virem à luz, ou propicie um ambiente facilitador que permita reparar situações de carências passadas que possam criar um sentimento de não aceitação. A presença da cisão e da identificação projetiva aponta para uma mente fragmentada, na qual as diversas instâncias psíquicas não se comunicam, e que é incapaz de simbolizar e, portanto, de pensar as emoções de forma mais rica, criando uma atmosfera interna de vazio, de falta de sentido nas coisas da vida. Nestas condições certos pensamentos nunca chegam sequer a serem formulados e, portanto, a própria capacidade de pensar fica inibida.

É curioso notar que Melanie Klein começou sua investigação analítica indagando-se porque seu filho Erich não aprendia, o que equivale a dizer que se recusava a integrar a experiência nova. Klein, inspirando-se no método analítico, buscou identificar e entender os diversos obstáculos que interferiam com sua curiosidade e percepção da realidade.

É a capacidade de simbolizar que governa a possibilidade de comunicação já que esta só pode ocorrer por meio de símbolos. Isto nos coloca a questão dos fatores que interferem na capacidade de simbolizar.

O problema do desenvolvimento/crescimento emocional está intimamente relacionado ao problema da integração mental. Bion, com base em suas investigações clínicas, propõe que a oposição amor (elo

L/A, em sua terminologia) /ódio (elo H/O, em sua terminologia) por si só não é suficiente para explicar as dificuldades emocionais encontradas em nossos pacientes. Ele sugere a existência de um terceiro elemento, que ele chamou de *desejo de conhecimento*, elo K/C. O desejo de conhecer é tão básico para o desenvolvimento emocional da mente humana quanto a alimentação e é uma emoção. Devo ao Dr. Miguel de La Puente uma reflexão sobre a etimologia da palavra *conhecimento* que me parece ilustrativa da importância que este sentimento tem como elo emocional. Diz Puente (1992):

Conhecer vem imediatamente do latim, da palavra *cognoscere* que pela sua vez tomou esse significado do verbo grego (que só existe no tempo do presente do indicativo) *konnein*, que significa conhecer. Mais exatamente, *konneo* contém um significado composto de *koinós* (*kon*) que significa *comum* e na forma adverbial (*koinê*) *em comum*, e de *noein* (*nein*) que significa entender. Por conseguinte, conhecer significa entender com alguém, em comum. É um ato comunicativo, que implica aspectos noéticos (de *noein*) e afetivos (de *kon*, que originou a preposição latina *cum*).

E a seguir continua:

O latim, tudo parece, sintetizou na palavra *cognoscere* todos os significados aludidos. Pois *co-g-noscere* contém, em primeiro lugar, o sentido de em comum ou com alguém (*ko, kon, koinós*), em segundo lugar, o sentido de tornar ou gerar (*g, gig, gígnomai*) e, em último lugar, o sentido de entender (*noein*, que originou a palavra latina *noscere*). O conhecimento humano aparece então como algo gerado, não eterno e em-si-mesmo, e feito com alguém. O conhecimento humano não é, ele se torna. Onde, o seu sentido de aprender. Aristóteles nos ensina: *Gnōthi seautón*, conhece-te a ti mesmo, como uma tarefa árdua e duradoura. Pois na filosofia aristotélica *Nōus* é a inteligência suprema, divina, não gerada (por isso não tem o *g*), por oposição a *gnōus*, que é a inteligência humana, que exige aprendizagem e que não é eterna, pois ela é gerada, ela é efêmera (*epí-êméra*), para um dia. (p.341-4).

Bion considerava que são as emoções que constituem os elos básicos que permitem a integração do *self*. Ele também define os opostos destes elos emocionais, ou seja -L/-A, -H/-O e -K/-C. O conflito básico

que temos que resolver não existe entre amor (L/A) e ódio (H/O), mas entre emoção e oposição à emoção. Assim -L ou anti-amor refere-se à oposição ao prazer ou falso moralismo, -H ou anti-ódio significa hipocrisia, à medida que confunde o amor e o ódio ao oposto, sugerindo que possa existir uma forma de amor baseada no ódio que se manifesta como ódio à não verdade e -K/-C significa oposição a idéias novas, alimento considerado essencial para o desenvolvimento emocional da mente humana. Concomitantemente ele sugere que a mente humana está dividida entre uma área simbólica (dominada pela função alfa, capaz de produzir transformações das experiências emocionais em algo digerível e pensável, através da atribuição de um significado para estas vivências) e outra não simbólica (dominada pelos elementos Beta, resultado da falha da função alfa que produz então elementos destituídos de significado e que só servem para serem evacuados).

O espaço onde se geram os significados é o mundo interno povoado de objetos produtores de experiências emocionais e potencialmente capazes de digerí-las através do pensar. Por significado estou me referindo ao efeito que as diversas formas de experiências emocionais podem ter sobre os sistemas de representação mental, por exemplo, a linguagem, a pintura, o sonhar. Todas as manifestações deste mundo interno como consequência, tais como o sonhar, as verbalizações, são representações do significado das experiências emocionais.

A função terapêutica da psicanálise se exerce através da interpretação que consiste numa constante investigação do significado das fantasias inconscientes. A interpretação só é efetiva se promove um *insight*. O que é interpretar? Em trabalho anterior (Rocha Barros, 1991) discutimos esta questão a partir de um verso de T. S. Elliot:

*We had the experience but missed the meaning,
And approach to the meaning restores the experience
In a different way ...
("Four Quartets")*

Nós tivemos a experiência mas perdemos sua significação,
E a busca da significação restaura a experiência
De uma forma diferente ...

A restauração, aludida por Elliot, de meu ponto de vista psicanalítico, ocorre no mundo interno inconsciente, é operada no *self*, sendo o resultado da ressonância que a percepção do significado da experiência tem sobre a vida emocional e seus sistemas de representação. Esta alteração da qualidade da experiência promove uma maior integração, que por sua vez permite que as experiências emocionais recuperem seus significados perdidos e se tornem, em consequência, diferentes, isto é mais profundas, ricas e variadas.

Strachley (1934) ao cunhar o termo “interpretação mutativa” referindo-se ao objetivo a ser almejado (embora nem sempre alcançado) por todo analista durante o processo da psicanálise, não se referia apenas às interpretações que produziam “mudanças” A palavra “mutativa” tem sua origem na palavra “mutação”, termo da genética, e conota um tipo particular de mudança. Uma mutação altera não só o presente, mas toda a progenitura que vier a se originar deste presente. A interpretação mutativa é aquela que altera a estrutura da organização mental e passa a produzir experiências emocionais de qualidade diferente.

Para mim a interpretação é a principal forma de comunicação com o paciente e seu objetivo é o de esclarecer a fantasia inconsciente que está sendo atuada na transferência e produzir um *insight* sobre sua significação. Estou utilizando a palavra *insight* no sentido dado a ela pelo *The Oxford English Dictionary*, isto é: visão interna através dos olhos da mente ou da compreensão. Bollas (1992) diz que para se qualificar uma idéia analítica como um *insight* ela deve ser submetida a um retorno topográfico: “do comentário do analista para uma área delimitada pré-consciente (um espaço mental interior), onde evoca as representações pulsionais, afetos inconscientes e memórias inconscientes e em seguida retorna à consciência depois que esse trabalho interior tenha ocorrido. Uma idéia analítica foi dessa forma transformada em um *insight* porque

tendo sido apenas uma teoria, carrega agora a marca pulsional, afetiva e da memória do paciente” (p.114).

As fantasias inconscientes interpretadas são parte do material, isto é, da vida psíquica do paciente e são constantemente atuadas no seu dia a dia. Interpretá-las com base em evidências fornecidas pelo próprio paciente é uma maneira de apresentá-lo a si mesmo e cria condições para que ele recupere aspectos perdidos de suas experiências e funções mentais, tornando-se mais capaz de se auto observar. Através de sucessivos *insights* o paciente vivencia uma gama variada de estados emocionais e se familiariza com diferentes aspectos de sua personalidade, tornando-se mais tolerante de estados psíquicos que até então evitava. Progressivamente, diz Segal (1991) “...ele (o paciente) começa a conhecer não somente suas pulsões e a natureza de sua relação com os objetos internos, mas igualmente o tipo de defesas que ele utiliza e que lhe são específicas, fazendo dele o indivíduo que ele é.” (p.367). Esta vivência conduz a uma integração crescente. Nesta perspectiva conhecer-se é mudar. A dicotomia que existe entre cura e investigação é a meu ver, falsa, pois o próprio processo de investigação ao qual analista e paciente se engajam, se for exitoso na produção de *insights* conduz a mudanças, da mesma forma como as explorações dos grandes navegadores mudaram o mundo.

Em meu trabalho clínico penso a interpretação como um ato de apreensão metafórica do processo de constituição das experiências emocionais, no momento mesmo de sua ocorrência e, portanto, indicador do processo pelo qual os significados são construídos. A interpretação, neste contexto, é ato de criação de significados, tanto para o paciente quanto para o analista, embora de qualidade diferente, que amplia o universo da emoção, ao abrir redes de vivências emocionais até então impermeáveis. A metáfora apreendida pela interpretação não se limita a revelar isomorfismos. Ela associa conjuntos de experiências mediante processos comparativos, abrindo-as uma para as outras.

Fantasias inconscientes, nesta perspectiva, expressam-se sobretudo através de uma atuação na sessão e na vida, independentemente da von-

tade ou conhecimento do paciente, e não se reduzem a histórias a serem contadas para o analista ou por este descobertas e reveladas. Essas fantasias atuadas na vidas estão na base dos estados e fenômenos mentais e, portanto, dos afetos. Betty Joseph tem se dedicado a explorar este aspecto da identificação projetiva e a maneira como essa se manifesta na transferência. Joseph tem chamado nossa atenção para o fato de que muito de nossa compreensão da transferência advém de nosso entendimento de como os pacientes atuam sobre nós para que sintamos determinadas coisas e nos sintamos compelidos a atuar um papel em relação a eles. É através da narrativa do paciente na sessão que temos acesso aos personagens inconscientes (expressões das fantasias inconscientes) que vão sendo criados no discurso e que contam a história do relacionamento deste paciente no mundo e, na sessão com o analista, com o qual o personagem é construído conjuntamente, e as fantasias transformadas em ação. São as alterações na constituição deste personagem, que expressam formas de articulação da experiência emocional, que operam a transformação do saber sobre para o tornar-se outro, com base no movimento contínuo do que somos.

Chomski fala em função recursiva da linguagem, sendo esta a capacidade de entendermos frases que nunca ouvimos antes. Penso que uma análise bem sucedida instaura o que poderíamos chamar metafóricamente de função recursiva do psiquismo ou a capacidade de compreendermos o significado de novas experiências ao vivê-las, nos poupando desta forma de uma desorganização de nossos sistemas de representação.

Creio que Aulagnier (1990) coloca a questão do aspecto terapêutico implícito na atividade psicanalítica de uma maneira clara ao escrever:

Se reivindicamos a presença de uma função terapêutica no trabalho analítico, é por acreditarmos não num hipotético modelo de normalidade, mas numa possível avaliação do preço que o sujeito paga por um certo tipo de defesas, inibições, ilusões. (p.254).

Se não trabalhamos orientados por um hipotético modelo de normalidade, nosso modelo de patologia está baseado numa avaliação do

custo que o indivíduo paga por resistir à assimilação de novas experiências e, desta forma, se condena a uma superficialidade emocional, que se manifesta na maneira como se relaciona com as pessoas e com o mundo em geral.

Como analistas, ao interpretar, trabalhamos com a idéia implícita de que nossa comunicação só será efetiva se conseguirmos interessar o paciente por nossa observação. Penso que só aquilo que estimula o paciente a pensar sobre suas emoções, tem chance de ser internalizado. Uma mãe suficientemente boa tem por função, dentre outras, a de guiar as crianças através de novas experiências e de criar as condições emocionais para que esta se interesse pela novidade, ajudando-a a digerir seus aspectos perturbadores. As crianças ao mesmo tempo que são grandes exploradoras, também são grandes conservadoras. O novo, quando encontrado, produz, em geral, medo. A presença de uma mãe, capaz de transformar os aspectos perturbadores da novidade em algo tolerável, cria as condições para a internalização de um objeto que apoia a curiosidade da criança e seu espírito investigador, promovendo então seu desenvolvimento/crescimento emocional. Durante uma análise, esta função é exercida pelo analista através de suas interpretações. Uma interpretação só será efetiva se transmitir algo ao paciente que lhe interesse e o estimule a pensar e a fazer novas observações/investigações sobre sua maneira de sentir o mundo e as pessoas.

Atualmente dificilmente poderíamos concordar com a idéia de que o objetivo da interpretação é apenas o de tornar consciente o inconsciente. Nesta função deveríamos incluir o objetivo de interessar o paciente pela exploração de seu inconsciente (e mesmo de sua consciência) e ao fazê-lo estamos criando a convicção nestes de que a experiência emocional é infinita. Por meio da exploração de novos significados, os limites da vida emocional podem sempre se ampliar, através de um aprofundamento das emoções. O domínio do inconsciente é muito maior do que o do consciente.

A população de Sanlucar ignorava as náus por temer ser contaminada pela curiosidade e pelo sonho de desbravar novos horizontes e pelos riscos que o contato com uma nova realidade poderiam representar. Qualquer experiência nova desafia a estabilidade do *status quo*. Assim também se passa em termos da realidade psíquica: a experiência de ser compreendido faz com que o indivíduo nunca mais seja o mesmo. Juanillo, o bufão da armada, é ignorado pelo *establishment* da época e tem seu nome apagado de todos os registros da expedição de Fernando de Magalhães porque ele se recusa a negar o que viu: os sofrimentos desnecessários, a arrogância, a soberba, a ignorância e a rivalidade dos capitães. Ele pede que seja reparada uma justiça e reconhecida sua participação na expedição. Ele o faz através de uma carta ao rei da Espanha permeada de reflexões irônicas das quais nem ele mesmo é poupado. Seu relato não deixa dúvidas de que talvez tenha sido o único tripulante que não obteve vantagens materiais e que refletiu sobre o que estava se passando. Pensar e não aceitar as coisas tais quais elas sempre foram é muito ameaçador para o *establishment*. Questionar o que se viveu, a maneira como somos, quem e porque somos para que possamos nos assumir com responsabilidade é concomitantemente fascinante e amedrontador. A Psicanálise, enquanto terapia, não visa a adaptação, mas o desenvolvimento. O humor irônico de Juanillo tirou o caráter acusatório de seu relato. Sendo bufão e ironizando a si próprio, sua figura não aparece como arrogante, querendo estabelecer sua superioridade sobre os demais, e seu relato se torna um convite à reflexão. O contato com a realidade presente e passada é ameaçador quando se torna um instrumento de acusação e é usado para estabelecer uma superioridade sobre os outros. Se este contato for marcado por um desejo de compreender o que se passou e restaurar a justiça para promover uma reparação sem estimular uma culpa paralizante, ele pode ser estimulante e prazeroso. A psicanálise pode promover mudanças à medida que se constitua num processo de investigação conjunta do que se passou e do que se passa num ambiente destituído de qualquer marca acusatória e no qual estejam ausentes preocupações com o estabelecimento da superioridade de um parceiro sobre o outro. Nesta atmosfera

ra, a exploração do novo em cada um de nós, proveniente do inconsciente e do aprofundamento da consciência, pode ser prazeroso e levar a um desenvolvimento emocional que signifique crescimento. É neste contexto que a palavra terapia forja seu significado.

BARROS, E.M.R. The Unconscious and the Building up of Meanings in Mental Life. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.97-117, 1999.

Abstract: The building up of the subjectivity is discussed, departing from the concept of unconscious in the way this is formulated by Klein and Bion. Some key concepts are examined from the point of view of its present meaning: splitting, projective identification, repression, partial object, transference and position. Finally, the concept of pathology and the way psychic change occur are discussed.

Index terms: Unconscious. Emotions. Psychotherapeutic transference. Pathology. Psychoanalysis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANZIEU, A. (1969). La interpretación: su escucha y su comprensión por el paciente. *Revista de Psicoanálisis*, v.29, p.283-97, 1972. (Bulletin de l'Association Psychanalytique de France, v.5)
- AULAGNIER, P. *Um intérprete em busca de um sentido*. São Paulo, Escuta, 1990. v.1.
- BARROS, E.L. Mudança psíquica em análise de crianças. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.25, n.4, p.683-700, 1991.
- BOLLAS, C. *A sombra do objeto*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- DAYAN, M. In: AULAGNIER, P. *Um intérprete em busca de um sentido*. São Paulo, Escuta, 1990. v.1.
- DODDS, E.R. *Les grecs et l'irrationnel*. Paris, Flammarion, 1959.
- GREEN, A. *Sobre a loucura pessoal*. Rio de Janeiro, Imago, 1988.

O Inconsciente e a Constituição de Significados na Vida Mental

- KLEIN, M. (1946). Notes on some schizoids mechanisms. In: *Envy and gratitude and other works*. London, The Hogarth Press, 1975.
- PONCE DE LEON, N.B. *Maluco*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- PUENTE, M.D.L. Sobre a palavra-conceito “conhecimento” para uso clínico. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.26, n.3, p.341-4, 1992.
- ROCHA BARROS, E. A interpretação. In: SIMPÓSIO SOBRE COMUNICAÇÃO DO ANALISTA: pressupostos teóricos. São Paulo, Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, 1991.
- ROCHA BARROS, E. A situação analítica. *Ide*, v.22, p.18-29, out. 1992.
- SEGAL, H. Psychanalyse et therapeutique. *Révue Française de Psychanalyse*, v.55, n.2, p.365-76, 1991.
- STRACHLEY, J. (1934,1969,1981). The nature of therapeutic action of psychoanalysis. In: LANGS, R., ed. *Classics of psycho-analytic technique*. New York/London, Janson Aronson, 1981.
- WHITMAN, W. *Jornal da Tarde*. São Paulo, 12 out. 1991. Caderno 3, p.1.

BION: O ZERO DA EXPERIÊNCIA¹

Maria Emilia Lino Silva

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

O pensamento de W. Bion é apresentado. Considerando vários conceitos, suas articulações e implicações no quadro referencial da Psicanálise Realidade, Verdade, Conhecimento, Pensamento, entre outros - a autora destaca a noção de "Zero da experiência"

Descritores: Psicanálise. Realidade. Verdade. Conhecimento. Pensamento. Bion, Wilfred Ruprecht, 1897-1979.

*Tens, como Hamlet, o pavor do desconhecido?
Mas o que é conhecido? O que é que tu conheces,
para que chames desconhecido a qualquer coisa em especial?*

Álvaro de Campos / Fernando Pessoa

Transformações e Realidade

Estou agora escrevendo sozinha numa sala silenciosa. Se, no entanto, ligar o rádio ou a televisão, a sala será inundada por sons e imagens. Então este espaço vazio que me circunda só parece vazio porque não consigo captar, como os referidos aparelhos, as realidades que o percorrem. Quantos outros instrumentos poderiam ser fabricados para captar

1 Texto baseado na Tese de Doutorado *Pensando o pensar com pensamentos de W. R. Bion*, defendida no Instituto de Psicologia da USP em 05/12/85 e publicada com o título *Pensando o pensar com W. R. Bion* pela editora MG, 1988.

que outras faixas de fenômenos? Do mesmo modo, os lapsos, sonhos e atos falhos revelam uma dimensão que, ao mesmo tempo, nos habita e nos escapa. Como diz Groddeck (1984):

Acredito que o homem é vivido por algo desconhecido. Existe nele um “Isso”, uma espécie de fenômeno que comanda tudo que ele faz e tudo que lhe acontece. A frase “eu vivo ...” é verdadeira apenas em parte; ela expressa apenas uma pequena parte dessa verdade fundamental: o ser humano é vivido pelo Isso. (p.9).

Freud nos fala do “aparelho da alma” que construímos para captar os mundos externo e interno. Como os aparelhos eletrônicos e científicos, que têm por função prolongar as capacidades de nosso aparelho mental, este também transforma o que chamamos de energia dos mundos até reduzi-los à frequência e intensidade que se possa perceber. Além dessa redução, ocorrem ainda as deformações de desejo e de memória.

Assim, ver uma árvore é fotografá-la, selecionar um ângulo, uma dada iluminação, um recorte no ambiente. É perder todas as outras informações possíveis. Mesmo uma sucessão exaustiva dessas “fotos”, mesmo a soma de todos os nossos sentidos - a integral deles - fica a dever ao “é” da árvore.

O saber sobre alguma coisa constitui, pois, uma interpretação pessoal sobre a coisa, supõe uma transformação equivalente a do artista quando pinta. Também na prática psicanalítica uma interpretação consiste numa transformação, em que uma experiência vivida de uma maneira é considerada segundo um outro registro.

A realidade é, pois, incognoscível. Tem-se notícias dela, mas não se a conhece. Tais notícias parecem-se a fotos ou quadros de uma paisagem: por mais que se lhe assemelhem, diferem sempre da paisagem em si. Esta, jamais se chega a conhecer, por mais que se a contemple “in loco” Conta-se apenas com notícias dela, trazidas pela atenção e pela sensibilidade. Estes, como os repórteres ou como os artistas, revelam-se seletivos e deformadores. Não fornecem fatos - porque não podem - mas uma interpretação dos fatos.

Um “fato” é, pois, essa “realidade” que, embora se possa rotular como existente, matéria prima para a vida mental, não pode, entretanto, ser percebida diretamente pelos processos habituais de conhecimento, mas por processos de transformação que o tornam captável. A dificuldade de apreensão da “coisa em si” ou da “realidade última” conduz à dificuldade em pensá-la, até mesmo em nomeá-la.

O conceito de realidade acarreta dificuldades muito grandes. Mesmo para Kant, que tratava do sujeito puro e do conhecimento transcendental, prévio a toda experiência, tal complexidade não lhe permitiu uma formulação única:

Na época crítica parece evidente que há dois usos do termo realidade. Um em sua significação modal, quando fala da realidade empírica (do espaço e do tempo), ou de realidade subjetiva do ideal transcendental, e nestes casos o termo pertence ao âmbito da faticidade, validade fática ou verdade. O outro quando se refere à categoria, e é uma função sintética de uma multiplicidade, e neste caso está diretamente ligado à tradição: realidade = coisicidade. Quer dizer, referida ao âmbito de ser essencial, não existencial; adquire porém um novo significado como categoria, como função sintética - constitutiva do objeto. (Belsunge, 1979, p.11).

Bion, contudo, não apenas trabalha com o que Kant chama de sujeito empírico, mas o focaliza dentro do quadro referencial da psicanálise, incluindo a noção de inconsciente - contexto em que toda experiência consiste numa construção em parceria, todo conhecimento se demonstra um vínculo entre o sujeito e o objeto, a razão pura não existe, nem o objeto puro. De modo que se tornou impossível conhecer a realidade (Bion, 1984).

Passando, no entanto, do plano individual para o coletivo do conhecimento humano, aparece um consenso, um processo comum levando a resultados semelhantes, garantindo uma certa adequação do construído com seu referencial ou ponto de partida. A mente humana precisa desse aval, sem o qual torna-se presa da angústia do desconhecido, acarretando sentimentos de perigo iminente, da incapacidade para a sobrevivência psíquica. Para acontecer esta concordância é preciso que haja algo anterior à construção, à qual esta se adapte, como diz Brügger em seu dicionário

rio de filosofia: “A coisa, o ente, tal como existe independentemente de nosso conhecimento.” (1969, p.89).

Nesta “coisa em si” Bion (1973, p.97) diz estar a realidade última incognoscível. Se a realidade absoluta reside em qualquer e todo objeto, material ou imaterial, a impossibilidade de conhecer a Verdade demonstra-se inerente a todos os domínios do conhecimento humano. Naqueles, porém, que tratam mais especificamente do inanimado, tal incapacidade pode passar quase despercebida. O mesmo não acontece em psicanálise, que trabalha justamente com o imaterial, e exatamente quando o enfoque científico, a objetividade e consistência da atividade mais se fazem exigir.

Do ponto de vista da Psicanálise, o que é um fato? Aquilo que observadores externos podem constatar (Débora foi operada aos cinco anos de idade no aparelho urinário) ou aquilo que é vivenciado pelo sujeito ao experienciar (Débora sentiu tal cirurgia como significando ser ela estragada, e tendo por objetivo devolvê-la morta, mas apresentável)?

A psicanálise lida primariamente com a intersubjetividade, o afeto, a imagem-ação. O relacionamento entre analista e analisando pode parecer algo concreto e até mensurável a outros campos da psicologia. Mas a psicanálise lida com fenômenos tais como a transferência, identificação projetiva e alucinação: “Acredito que um sentimento é uma das poucas coisas que os analistas têm o luxo de serem capazes de encarar como fatos.” (Bion, 1985, p.136).

Nem mesmo o relacionamento humano merece tal estatuto: “Suporei que o relacionamento é uma conjunção constante, isto é, que o relacionamento é um elemento na mente do observador e pode ou não ter uma contraparte na realidade.” (Bion, 1984, p.86-7).

De modo que a tarefa metodológica que se coloca para a Psicanálise não está em fundamentá-la segundo os procedimentos positivistas, adequados para as ciências da natureza, mas ao desenvolvimento de uma disciplina adaptada ao seu objeto. Este não se apresenta sensorialmente, devendo, ao contrário, ser “intuído” - ou seja, captado através de outro canal que não os órgãos sensoriais. A tal “sentido psíquico” Bion (1973)

denomina intuição, diferenciando sua atividade do conhecimento, ligado aos órgãos dos sentidos.

Um método de observação do que não emana forma, cor, cheiro, som, tato ou gosto; uma teoria sobre algo que não pode ser conhecido; uma técnica de trabalho que opera no escuro, ocultando paciente e operador - eis a Psicanálise. E não poderia ser de outra forma, ou estaria reduzindo a realidade humana a qualquer outra coisa que não ela mesma:

De modo sintético: há um inexaurível fundo de ignorância sobre o qual nos baseamos e isto é tudo que temos para nos basear. Mas tenhamos a esperança de que existe uma coisa, tal como a mente ou uma personalidade ou um caráter, e que nós não estejamos apenas falando sobre coisa nenhuma. (Bion, 1985, p.137).

Zero

Bion (1973) propõe então que seja dado um nome ao que não é possível conhecer, empregando um termo derivado da matemática - o Zero. Na verdade, o signo que emprega é “O”, podendo ser lido como letra ou algarismo: em inglês, o som é o mesmo. Pessoalmente eu falo pouco no “oh!” da experiência, preferindo falar no “O” da experiência, pelos motivos que estão sendo expostos aqui. Neste último termo, zero, pelo menos três linhas de significação se entrecruzam. As associações mais óbvias são com o nada, ou com a ausência, o que leva a pensar em frustração e sua importância para o pensamento.

Entretanto, como intermediário entre os números positivos e negativos, ou como o marco da interseção entre abcissa e ordenada nos eixos cartesianos, sugere a origem, a matriz de onde os números podem surgir. Deste modo, o Zero pode estar associado psicologicamente ao conceito aristotélico de potência: é preciso que se atualize em um número para que seja possível percebê-lo.

Tal “penumbra de associações” pode ser ampliada, aprofundada. Seu conjunto revela uma dissonância rica em significações - Nada, Ori-

gem, Potência - que excede cada uma delas, que escapa a uma definição, a uma identificação única. E exatamente essa multiplicidade que se recusa a uma simplificação fornece uma tênue imagem do que seja a experiência do 0: o inefável que escapa a toda e qualquer definição, apreensão, limite. Não se pode conhecer o Zero, só se pode vivê-lo.

Incognoscível, onipresente, o Zero constitui a Verdade de cada momento. Os processos habituais de conhecimento não conseguem chegar até lá. De fato, o Zero é um TODO cuja expressão global escapa a nossa percepção analítica. Dele emanam, contudo, aspectos que evoluem até se tornarem captáveis. Torna-se possível, deste modo, conhecer tais aspectos evoluídos de 0: suas expressões numéricas.

Não se pode descrever e muito menos classificar o contato direto, sempre inefável e inédito. Já os compromissos com os aspectos evoluídos de 0 - as transformações para torná-los inteligíveis - podem sofrer generalizações, descrições e tipologias.

Pode-se perguntar porque a representação do TODO é 0, e não 1. Acontece que o 1 já é um aspecto, uma manifestação. Digamos que o 1 seja o 0 tornado ato, para usar a linguagem aristotélica: a Unidade evoluída, captável e atualizada. O 0 lhe é anterior, representa um estado existente mas não manifesto: potência. (Potência em relação à percepção possível em que pode se “atualizar”; enquanto “coisa em si” já é um ato.) Por isso não pode ser conhecido, só admitindo um contato direto, anterior ao conhecimento sensório, implicando um estado negativo de mente ligado à intuição e não aos sentidos ou ao raciocínio.

Leva a conceber um in-consciente análogo ao in-manifesto, em que as coisas não se encontram nem irremediavelmente em estado de caos, nem logicamente ordenadas numa linguagem, mas em um estado potencial carregado de vitalidade, podendo se expressar em formas mais ou menos evoluídas, como há sonhos mais integrados e nítidos ou ao contrário. Pois seria o reino da espontaneidade, contrastando com as regras com que a razão determinista pretende enquadrá-lo.

Assim como, num gráfico cartesiano, um ponto se refere tanto a um valor de abcissa como a um valor da ordenada, também o número-

evolução-de-zero se refere a um aspecto do objeto, assim como a um sentimento do observador.

Esta co-participação, esta intimidade acaba por se tornar ambígua, pois o ser humano requer certa distância para o conhecimento, que então é artificialmente forjada. Não se trata, pois, de uma incapacidade humana para o conhecimento da Verdade, mas de um fato histórico: até o presente, o ser humano só tem desenvolvido procedimentos que são inadequados para 0, especializando-se na captação cada vez mais eficiente de suas evoluções. Por isso Bion (1975) considera a mente humana em fase ainda embrionária, e uma missão de toda a nossa raça o seu desenvolvimento, presumivelmente até a possibilidade de captação de 0.

“Saber sobre” e “Transformar”

Ver uma árvore é fotografá-la, é selecionar um ângulo, uma dada iluminação, um recorte no ambiente. É perder todas as outras informações possíveis. Mesmo uma sucessão exaustiva dessas “fotos”, mesmo a soma de todos os nossos sentidos - a integral deles - fica a dever ao “é” da árvore.

O saber sobre alguma coisa constitui, pois, uma interpretação pessoal sobre essa coisa, supõe uma transformação equivalente à do artista quando pinta. Também na prática psicanalítica uma interpretação é uma transformação, em que uma experiência vivida de uma maneira é considerada segundo um outro registro.

Foi dito que estas transformações equivalem às do artista tanto porque muda a forma - transforma, deforma - quanto porque conserva algumas características invariantes, isto é, deixa certos elementos inalterados, permitindo-se o reconhecimento. Na arte, a natureza, número e condição das invariantes alteram-se conforme o artista, o grupo e a época a que pertence. Diz-se, assim, que em pintura é possível distinguir várias escolas de transformação, como a clássica, a impressionista, a dadaísta e muitas outras.

Independente do domínio considerado, qualquer ciclo de transformação tem como ponto de partida o 0. Este não pode ser apreendido em sua vastidão, complexidade e caráter específico. Mas alguns elementos da experiência apresentam-se em condições de serem captados, unidos e articulados de modo a constituir uma “conjunção constante”, ou um número.

Já este delineamento, em si, constitui uma forma de saturar em certa medida o insaturável, apresentando-se, pois, como uma hipótese definitiva provisória, devendo ser submetida a investigações posteriores. Especialmente deformador é o delineamento que se baseia numa explicação linear - uma forma de imposição de um sentido a uma conjunção constante em si fortuita e sem significado.

Também os vínculos - seja amor, ódio ou conhecimento - possuem uma característica de incondicionalidade que tende a saturar previamente, e por isso não se prestam ao contato direto requerido por 0. Demonstram-se, antes, processos defensivos a um tal contato. O resultado desses vínculos, estabelecidos com aspectos evoluídos de 0, caracteriza-se pela constrição imposta por sua relação com os sentidos. Por mais que sejam compensadas tais saturações não deixam de ser o que são: limites, obstáculos, mediações.

Embora se possa crer que o contato emocional seja mais “verdadeiro” ou “inteiro” que o racional, Bion (1984) coloca o amor, o ódio e o conhecimento sob o mesmo rótulo: vínculos. A idéia de vínculo sugere dualidade e portanto distância, e nesse sentido constituem-se defesas ao contato direto, à comunhão: o “objeto amado” (ou odiado, ou conhecido) apresenta-se com uma verdade que ultrapassa a vivência presente com ele. E isso vale mesmo quando o “objeto” em questão é a própria realidade psíquica.

O resultado de uma transformação pelo pensar é um conhecimento. Resíduo de uma atividade, não se trata porém de uma “coisa” a ser possuída e armazenada. Antes de tudo, é a expressão de um vínculo entre um sujeito e o objeto de conhecimento, entre a pré-concepção e a realização, entre a experiência do “é” e a do “não é”

O modo habitual de conhecer é pois uma forma de relação: o vínculo C. Ao mesmo tempo que se trata de uma ligação, supõe também uma separação: sujeito e objeto. O produto desta dupla em ação é um conhecimento sobre algo, geralmente chamado objeto. Entre sujeito e objeto há um mediador: o aparelho sensorio. Ou seus derivados: as lembranças e os desejos. Todos estes - sentimentos, memórias, desejos, conhecimentos - funcionam como uma ponte ligando/separando sujeito e objeto. Trata-se, portanto, de um vínculo indireto, mediado: um compromisso entre dois mundos.

Melhor dizendo, o mundo conhecido é uma “criação” em que concorrem dois “autores”: a pré-concepção e a realização. E o que vem a ser realização - a contribuição do “mundo externo”, da “realidade” - que satisfaz este continente à procura de um contido, a pré-concepção?

Não é, por certo, a realidade mesma - esta é incognoscível, pois nossos processos de apreensão não conseguem tocá-la: constituem-se em vínculos, em compromissos. O que conseguimos conceber como realidade está longe de se aproximar da verdade dos fatos. Trata-se, quando muito, de uma “realização”: isto é, da ação de tornar real, confirmando, con-sentindo (pelo sentido comum) algo que afinal se mostra impossível de conhecer.

Esta realização consiste, pois, numa transformação. A ação de transformar a realidade informe, caótica, em uma forma, isto é, em algo que pode ser relacionado com um sentido.

O sentido impresso à realidade varia muito conforme as pré-concepções. Modificando tais expectativas, ou o ponto de observação, as conclusões sobre o que seja a verdade podem também variar, como num processo terapêutico, em que inclusive o passado pode ser “recuperado”, assim como suas projeções no presente e no futuro.

Deste modo, mesmo em suas mais abstratas produções, o conhecimento supõe uma base sensorial que filtra a experiência permitindo e condicionando o vínculo C, que assim possibilita saber sobre o objeto, através de uma cadeia de transformações em que uma experiência é reproduzida em outro ciclo, funcionando como uma pré-concepção para

aquisições mais novas, abstratas ou analíticas. Se esta descrição do conhecimento pode soar como uma visão associacionista e mecanicista, deve-se complementá-la com a visão do vínculo 0, que consiste em um contato intuitivo, sem mediações, fragmentações nem distâncias, em que se fica “sendo” 0.

Pode-se considerar, deste modo, uma frustração inerente ao conhecimento, ou ao vínculo C. Trata-se de uma transformação, e não da coisa em si; do produto de um relacionamento e não de um produto concreto; de um ajuste entre sujeito e objeto e não de verdade. Tolerado tudo isto, resulta uma síntese que representa não só essa situação, mas toda uma gama possível de experiências emocionais semelhantes ainda não acontecidas. Ou seja, o conhecimento exerce a função de pré-concepção, devendo se confrontar com realizações efetivas quando e se estas ocorrerem.

Atividade “-C”

Como um vínculo, sujeito a frustrações, o conhecimento pode vir a sofrer distorções e, portanto, é possível falar em “conhecimento negativo” ou, como Bion (1975) o faz, em “atividade -C” em contrapartida à “atividade C”, ou o conhecer habitual. Talvez o principal aspecto distintivo se refira à questão da alternativa: o que fazer com os elementos alfa, o início da cadeia das transformações.

Se a tolerância à frustração é suficiente, podem servir para a atividade C, que opera as transformações que conduzem ao conhecimento sobre algo. Caso contrário, os elementos alfa servirão para a atividade paralela, -C. Enquanto a atividade C utiliza seus conteúdos como pré-concepção, devendo ser confirmadas ou não pelo contato com a realidade, na sua contraparte -C a necessidade de comprovação fica substituída pela certeza resultante da manipulação onipotente dos dados, característica da transformação em alucinação.

O caminho inverso - abdicar à certeza alucinatória e passagem à incerteza do conhecimento, sujeito a contínuas verificações - só pode ser percorrido com muita cautela, pela resistência e dor que acarreta.

De modo que a existência de elementos alfa é condição necessária - mas não suficiente - para o contato com a realidade. São matérias-primas que devem ainda ser transformadas, e aqui aparece a outra opção: a do método. Transformações rígidas? projetivas? em alucinose? Novamente o grau de tolerância à frustração surge como um importante determinante do grau de contato com a realidade: a decisão entre investigá-la ou decretá-la onipotentemente.

Tal “decisão” não é, na verdade, intencional. Parece mais uma decorrência do grau de tolerância à frustração. Caso este esteja muito rebaixado, o contato com a realidade pode ser encarado como a própria destruição.

Realidade Última

Na verdade, pouco se sabe sobre a natureza do pensar, ou sobre o como e quando um estímulo experiencial se transmuda em um contido mental. Sabe-se, isto sim, de sua incompletude: uma pré-concepção jamais é perfeitamente saturada, seja devido às limitadas características do aparelho mental, seja devido às propriedades inapreensíveis de 0.

Para esse “estudo impossível” Bion (1984) não encontra subsídios na ciência, nem sequer na matemática. Procura-os, então, na “variedade dodgsoniana”² desta última, isto é, naquela matemática recarregada da experiência emocional de que foi abstraída, assim como na literatura religiosa. Por tratar da relação do homem com o inefável e o absoluto, as formulações religiosas apresentam pistas que ele não desdenha. Transforma-as, pelo contrário, em formulações de seu domínio: a psicanálise.

A “Realidade última”, Deus, aparece como a verdade inalcançável de cada instante: o 0. Entrar em contato direto com a Divindade deixa de ser um êxtase reservado aos místicos: passa a ser uma tarefa para psicanalistas. Enquanto tal pode ser pensado, pode ser tentada sua transformação em um procedimento. Uma base para isso reside na recomendação

2 Referente a Lewis Carrol.

de Freud quanto à adoção de uma “atenção flutuante”, em que, ao contrário da atenção focalizada, dirigida a algum objetivo pré-determinado, a atividade mental é deixada a seu próprio rumo, mantendo-se deste modo receptiva à emergência de um possível fato selecionado.

O contato direto com 0 também supõe um “estado negativo de mente” em que a atividade positiva de investigação se substitui por uma atividade receptiva de estar de acordo e comunhão, quando se deixa de querer “saber sobre” e se fica “sendo” 0. Neste terreno, a descrição vem melhor realizada por aqueles que proclamam sua possibilidade: os místicos. De modo que a terminologia e o delineamento desse campo de observação, mesmo sendo traduzido por Bion para a psicanálise, encontra-se fartamente colorida pela nomenclatura e características da experiência mística.

Com 0 é possível - dizem os místicos - ter um contato direto, breve e inefável. Em todo caso, o contato direto com 0 leva a Crescimento. O mais comum é um contato mediado - a Aprendizagem. No primeiro caso há uma mudança súbita e radical na continência mental, quando a pessoa se coloca de acordo com 0, deixa-se estar sendo 0. Na segunda, ou seja, no conhecimento mediado, mero acúmulo de habilidades, apenas se “sabe sobre” 0.

Existe ainda uma terceira possibilidade - é possível “criar” o 0, à imagem e semelhança de quem o faz, numa completa independência para com a Verdade: trata-se do sistema de alucinação.

Em relação a estas três possibilidades torna-se plausível estabelecer três sistemas de definição ou de critério para o que seja a realização que satura a pré-concepção.

- Alucinação - Segundo este sistema a pessoa não se preocupa em adequar seus procedimentos mentais com as indicações que pode retirar de suas ações, isto é, não aprende com a experiência. Contenta-se, ao contrário, em tomar as ejeções de sua personalidade como saturações apropriadas provendo-se portanto de um processo vicioso de autorregulação que cada vez mais se afasta da realidade. É possível, deste modo, viver no mundo sem assumi-lo, ter um corpo e não habitá-lo, erguer uma barreira quase intransponível aos mais íntimos familiares.

- Forma - No sistema platônico a psique traria de um outro mundo a visão esquecida das Formas Eternas - as Idéias - e um anseio não consciente para voltar a contemplá-las. Os fatos do mundo, como pálidas sombras ou lembretes, ativariam tais predisposições, despertando assim as idéias. Bion (1984) retoma esta formulação e utiliza o termo Forma para demarcar a transformação do acontecimento em representação, em idéia, através de uma determinação mais ou menos rígida, de modo que os elementos alfa se organizassem obedecendo tais moldes. O problema está em certo vício do processo, que atribui significado obedecendo a algo externo e anterior ao acontecido. Trata-se, portanto, de um procedimento que mantém um certo contato com a realidade, mas um contato mediado pela Forma-fôrma. Tais formas se fazem acompanhar de uma “penumbra de associações” que podem impedir ou facilitar o conhecimento. Ou seja, podem ser mais ou menos adequadas ao conteúdo em questão.
- Encarnação - Além de sua versão particular da Forma platônica, Bion (1984) adota também o que encara como a versão cristã desse primeiro modelo: a idéia de Encarnação. Não se trata mais de uma referência ao anteriormente conhecido mas de uma ocasião hábil para a pessoa conseguir comunhão com um aspecto “evoluído” da Verdade, “coisa em si” ou “Pessoa Nela Mesma”. O modelo Forma de pensar parece mais próximo ao que ele denomina “conhecer sobre”, de natureza mais perceptiva, enquanto o modelo Encarnação se assemelha melhor ao que designa como “sendo”, “contato direto” ou apreensão intuitiva.

O conceito de encarnação supõe uma mudança de plano: do divino para o material. Não é possível conhecer a Realidade em Si mas suas encarnações: os fenômenos. Tudo que se conhece constitui noções adquiridas sobre a Divindade, aspectos seus: “toda formulação é uma transformação, às vezes de transformações”

Para esta comunhão os vínculos A, O, C não servem, pois produzem conhecimentos sobre: mediados, secundários. É possível, no entanto, chegar a um contato direto com aspectos evoluídos de 0. Tal possibilidade deve ser construída através de uma disciplina. Se o objetivo é contatar com Formas platônicas, a disciplina se refere ao relacionamento com os fenômenos: associe isto com o método e as técnicas da ciência positivis-

ta. Caso, entretanto, a meta seja contatar com o Absoluto, a disciplina se refere à submissão a uma Divindade encarnada, e consiste em preparar o estado negativo de mente em que a intuição pode se manifestar. A associação é com a atividade artística tal como formulada por Cocteau (s.d):

Seria inexacto acusar um artista de orgulho quando declara que seu trabalho requer sonambulismo. O poeta está à disposição de sua noite. Seu papel é humilde. Ele deve limpar a casa e aguardar sua legítima visitação. (p.82).

O Vínculo 0

a. Memória, desejo, compreensão

A realidade última não pode ser alcançada pelos procedimentos desenvolvidos até agora com o sistema dedutivo científico, muito útil para o inanimado e para converter em conhecimento o contato direto com 0. Para conseguir este contato, entretanto, é outro o caminho, palmilhado até agora quase exclusivamente pelos místicos, e que Bion (1973) abre também aos psicanalistas, propondo uma disciplina sem misticismos.

O vínculo 0 requer uma abdicação do vínculo C, o que supõe uma disciplina árdua e perigosa para quem não tenha analisado suficientemente suas próprias posições esquizoparanóide e depressiva. Esta disciplina se resume numa lei tríplice e negativa: sem memória, desejo, compreensão.

Acontece que a realidade conhecida se constrói precisamente com base neste tripé. Afastá-lo constitui-se pois numa empresa perigosa, em que se abandonam os instrumentos cotidianos de orientação e se aventura a chegar muito próximo, especialmente, da vivência espontânea do psicótico.

Se o contato com 0 supõe supressão de memória, desejo e compreensão, estes são novamente necessários quando se trata de transformar depois este contato em um conhecimento. É assim que se torna possível ter vivências com aguda sensibilidade e no entanto não poder aprender da experiência. Isto se explica por essa maior captação, que exige um conti-

nente adequado, elástico e flexível, capaz de trabalhar esse incremento de conteúdos. A ampliação do continente, e mais ainda, a sua inadequação, provocam dor. Este “alargamento” se mostra fundamental para permitir o acolhimento de conteúdos incomuns, tais como a repercussão de acontecimentos corriqueiros em uma sensibilidade excessivamente exacerbada, como a psicótica.

O treino de um atleta ilustra o quão doloroso pode ser o esforço para atingir um novo recorde, ou seja, um novo alargamento da capacidade física. Também o treino de um psicanalista que se proponha a seguir a trilha apontada por Bion (1973) revela dor e medo. Dor inerente à privação de memória, desejo, compreensão, e também pela agudeza perceptiva que se lhe segue. Medo pela semelhança que o estado mental preconizado guarda com a loucura, uma vez que supõe e pesquisa uma outra realidade que não aquela do cotidiano. Desenvolver uma “rêverie” suficiente para “ver” a alucinação do paciente significa uma reforma do continente do analista, como o desenvolvimento de certas modalidades esportivas exige uma reestruturação da musculatura do atleta.

Uma tal abolição dos alicerces da realidade, em que difere do ódio à realidade? A resposta a esta pergunta requer uma consideração não apenas das características genéticas - estruturais e evolutivas - do fenômeno psíquico, mas também do aspecto funcional, ou seja, o como e para que está sendo usado.

Do ponto de vista estrutural, a disciplina prevê uma ruptura apenas parcial com a realidade. Do ponto de vista funcional trata-se de uso deliberado e consciente, ao invés de uma sujeição aos mecanismos psicóticos. Esta deliberação não obedece ao ódio à realidade mas ao amor à verdade - que o psicótico tenta destruir.

Trata-se, portanto, de uma cegueira artificial, voluntária e disciplinada, tal como já postulada por Freud, que Bion desenvolve como regra. O objetivo desta “cegueira artificial” é uma visão mais aguda para uma certa classe de fenômenos : os psicológicos.

Estes são fenômenos vivos, portanto em constante mutação. O aparelho para pensar especializado no inanimado não pode apreendê-lo a não

ser por uma redução. O instrumento mais comum para a redução é a palavra: esta permite a ilusão de que todos os fenômenos abrangidos pelo mesmo termo são iguais. Assim, caso o paciente chegue dizendo que “ainda está com medo”, pode-se chegar a um conluio com ele, estabelecendo que se trata do mesmo medo da sessão passada, e que, portanto, está-se defronte a algo conhecido, sem necessidade de investigação.

A vida, contudo, jamais se detém. Conserva, entretanto, algumas invariantes, e é preciso conhecê-las para conhecer a transformação operada. Isto significa estar sempre em busca do desconhecido - mesmo que tudo pareça já visto, mesmo que sua procura pareça descambar perigosamente no caos.

Sob este prisma a análise se reveste sempre - tanto para o analisando quanto para o analista - de atmosfera de privação, de solidão, e mesmo de um certo sentido persecutório. Todo desejo - mesmo o de cura, mesmo o de saber - precisa ser afastado para que a emergência da verdade possa ocorrer sem muito impedimento.

Esta renúncia do analista, este profundo respeito pela liberdade do analisando mas, sobretudo, pela verdade, pode ser sentida pelo paciente como um abandono, um não se importar. E mesmo como uma violência, uma vez que o confronta com sua própria liberdade e responsabilidade ou, em outros termos, uma vez que o coloca como Sujeito e não como Objeto da ação de viver.

Tal agudeza do analista pode ser dolorosa para o paciente, que pode se sentir invadido e ameaçado por ela, sem esconderijos, devassado. Para o analista talvez seja igualmente doloroso, uma vez que o separa dos instrumentos básicos de seu cotidiano, da construção de sua própria identidade, e assim se vê frente ao Desconhecido, sozinho e desarmado

O resultado deste trabalho - a personalidade “separada”, ganha à confusão com o ambiente - significa mais riqueza e verdade, e também novos esforços de reajuste, assim como um sentimento de insegurança, uma vez que tudo é novo, e portanto ainda está para ser conquistado, vivido.

b. Fé, paciência, segurança

A instrução para abdicar de memória, desejos e compreensão - os instrumentos habituais de trabalhar a vida - pode parecer à primeira vista temerária. Considerando-se porém o trabalho do analista, vê-se que este lida com fenômenos que não são sensoriais, embora possam se expressar também sensorialmente.

O estímulo sensorial é tratado pelos sentidos. Que é que trata dos estímulos psíquicos, que não possuem forma, cor, cheiro, tato ou som? Bion (1973) propõe que seja a intuição. Pode chamar a atenção que os “sentidos sensoriais” sejam vários e o “sentido psíquico” seja apenas um. Isto se deve à limitação dos órgãos sensoriais, em consequência de serem especializados. Já a intuição é sensível a toda e qualquer realidade psíquica.

A disciplina para inibir a percepção sensorial e estimular a sensibilidade psíquica se justifica por uma vantagem prática: possibilitar ao psicanalista a capacidade de “intuir uma realidade psíquica que carece de imagem sensorial conhecida” e portanto estar mais próximo do analisando. Inclusive quando este alucina. Isto requer um “ato de fé” Tal ato consiste em um gesto deliberado e compartilhado, embora nem sempre chegue a ser consciente e explícito.

Há que se ter fé: acreditar no Zero, acreditar que existe uma verdade ou uma realidade última atrás de tudo o que já “sabemos” e que entulha nossa mente impedindo de viver o presente. Mas ter fé vai além de acreditar. Supõe, além disso, uma disposição ativa para o encontro, mesmo sem saber sobre o que vai encontrar, ou melhor, bastando saber que o encontro - se existir - vai ser com a verdade, ou com o que for possível saber da verdade. E, ‘a priori’, colocar-se de acordo com o ainda por surgir.

Tal acordo ‘a priori’ consiste em uma atitude científica e não religiosa: colocar-se de acordo com a verdade, qualquer que seja ela, sem saturações dogmáticas. Do mesmo modo, não se relaciona com memória, desejo ou compreensão, uma vez que se refere a algo ainda não acontecido. Por sua pertinência ao sistema 0 (e não ao sistema C) o ato de fé se relaciona com o inconsciente e precisa evoluir para ser apreensível no e pelo pensamento.

Colocar-se de acordo ‘a priori’, na fé em que algo surja, não porque se o deseja mas porque faz parte da natureza de 0 que evolua, e suas evoluções podem ser captadas. Estas já não requerem fé, mas percepções.

Para que 0 possa evoluir até poder ser captado é preciso que se suporte uma espera em que a privação disciplinar desautoriza não apenas os processos primários mas também os secundários. O raciocínio mais brilhante torna-se resistência.

O aspecto mais dificilmente suportado se refere ao despojamento simultâneo dos princípios do prazer e da realidade, em favor da fé. Esta deve ser desenvolvida pela disciplina supressora do vínculo 0, propiciando o “estado negativo de mente” que facilita o contato com 0. Todo este processo levanta fortes resistências do ego, que se sente ameaçado, até o estabelecimento da fé, quando enfim se torna possível e mesmo desejável a espera pela evolução captável de 0, ao invés da saturação apressada.

Na ausência da fé, tal espera pode parecer uma violenta desconsideração. Havendo fé, entretanto, o uso prematuro de conhecimentos é que torna o vínculo falso, forçado, até impossível

A fé nada tem a ver com um sentimento religioso num salvador ou com desejo piedoso de cura. Trata-se de um estado mental científico, fruto da convicção a respeito da natureza dos fenômenos psíquicos. Tal fé existindo, não há necessidade de recorrer a estruturas apressadas. Seria como adorar o Bezerro de Ouro porque Moisés se demora no Sinai. De modo que a fé pode ser vista como a contraparte subjetiva da disciplina da abolição da memória, desejo e conhecimentos.

Após o contato com 0 ter sido estabelecido, sua formulação irá requerer transformações, e estas requerem a concorrência de memória, desejo e conhecimentos. A formulação, no entanto, não é a verdade, mas delimita uma conjunção constante cujo significado só pode ser conhecido na ausência de memória e desejo.

Sendo 0

O conhecimento - como a memória e o desejo - reportam ao passado. O ato de fé é requerido em relação a algo que ainda não aconteceu. Por isso um conhecimento (passado) sobre alguma coisa pode ser uma forma de impedir o encontro - agora - com essa mesma coisa e sua atualização ainda por vir. O conhecimento pode ser, assim, uma defesa contra a transformação em 0 e todas as conseqüências desse encontro.

Não é apenas uma questão de posicionamento no tempo - também a modalidade de abordagem difere. O vínculo C é uma investigação. Uma atividade com um objetivo - conhecer sobre algo - mantendo-se a uma certa distância que protege do compromisso. Já o vínculo 0 é uma condição. Semelhante à descrição da inspiração artística, implica numa passividade receptiva, num aguardar a emergência do fato selecionado. Esta espera, mais do que passividade, exige renúncia. Implica numa tensão ativa de resistência à tentação do apego ao Conhecido.

A conseqüência - dolorosa - é enfrentar o caos. O caos assusta, persegue, é difícil de tolerar. Associados ao caos estão todas as características e angústias com que Melanie Klein caracteriza a posição esquizoparanóide. Ser capaz de tolerá-las, contá-las, constitui o que Bion (1973) chama de PACIÊNCIA. A necessidade de paciência é perfeitamente visível numa terapia, podendo ser consciente para ambos os elementos da dupla.

À fé e à paciência para tolerar a ignorância sucede a emergência do fato selecionado. A diferença do “fato consumado” este surge com uma força e certeza características. A este novo estágio - associado com a síntese e a depressão da posição depressiva - Bion (1973) denomina SEGURANÇA.

A passagem de Paciência para Segurança se constitui numa experiência emocional intensa, equivalente à passagem EP → D. Para o analisando, a intensa clareza de que se reveste, iluminando vários fatos à sua passagem, quer sejam passados ou presentes, reveste-se da emoção vitoriosa de quem encontrou uma verdade. Para o analista, a própria oscila-

ção emocional indica o valor de seu trabalho: a passagem de paciência para a segurança indica que o trabalho frutificou.

Ter paciência com o caos é pois angustiante e requer muita fé na verdade que lhe subjaz, mesmo que desconhecida. A tentação aponta a direção da pressa, do saber sobre, da distância - outras faces do desejo, da compreensão e da memória. Conseguir conter tudo isto possibilita chegar à Segurança de sua superação.

O movimento de “Transformação em 0” apresenta características de revelação integradora, articulada a partir da própria mente, emergindo um sentido que não é imposto “de fora” mas que abarca sensações antigas e presentes, assim como lhe revela seu próprio funcionamento mental. Não se trata de uma compreensão teórica, alcançada através de uma distância proporcionadora de perspectiva. Trata-se, ao invés, de uma experiência da natureza do êxtase – o que inclui um clima intensamente emocional - que já não se pode esquecer ou ignorar, pois passa a participar da constituição de sua mente, numa identidade com o revelado: “sendo” 0.

A dificuldade de uma tal Transformação em 0 reside no fato de envolver uma maturação em vindo a ser, diferente do crescimento peculiar às Transformações em C, que consistem em conhecendo sobre crescimento. O sofrimento envolvido pode ser melhor entendido em termos psicoterápicos quando se compara a necessidade de culpar os outros e o crescimento em sendo responsável.

LINO SILVA, M.E. Bion: the Zero of Experience. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.119-39, 1999.

Abstract: The thought of W. Bion is presented. Considering several concepts, the autor articulates their implications in the referencial status of Psychoanalysis – Reality, Truth, Knowledge, Thought within others – and highlighs the notion of “Zero of experience”

Index terms: Psychoanalysis. Reality. Truth. Awareness. Thinking. Bion, Wilfred Ruprecht, 1897-1979.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELSUNGE, E.G. Hay conocimiento de la realidad en Kant? *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - UNICAMP*, v.2, n.2, 1979.
- BION, W.R. *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires, Paidós, 1975.
- BION, W.R. *Atenção e interpretação: uma aproximação científica à compreensão interna na psicanálise e nos grupos*. Rio de Janeiro, Imago, 1973.
- BION, W.R. Evidência. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.19, n.1, p.129-41, 1985.
- BION, W.R. *Transformações: mudança do aprendizado ao crescimento*. Rio de Janeiro, Imago, 1984.
- BRÜGGER, W. *Dicionário de filosofia*. 2.ed. São Paulo, Herder, 1969.
- COCTEAU, J. The process of inspiration. In: GHISELIN, B. *The creative process*. 13.ed. New York, The New American Library, s.d. p.81-2.
- GRODDECK, G. *O livro d'isso*. São Paulo, Perspectiva, 1984.
- LINO SILVA, M.E. *Pensando o pensar com pensamentos de W. R. Bion*. São Paulo, 1985. 319p. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- LINO SILVA, M.E. *Pensando o pensar com W. R. Bion*. São Paulo, MG, 1988.

- BION, W.R. *Transformações: mudança do aprendizado ao crescimento*. Rio de Janeiro, Imago, 1984.
- BRÜGGER, W. *Dicionário de filosofia*. 2.ed. São Paulo, Herder, 1969.
- COCTEAU, J. The process of inspiration. In: GHISELIN, B. *The creative process*. 13.ed. New York, The New American Library, s.d. p.81-2.
- GRODDECK, G. *O livro d'isso*. São Paulo, Perspectiva, 1984.
- LINO SILVA, M.E. *Pensando o pensar com pensamentos de W. R. Bion*. São Paulo, 1985. 319p. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- LINO SILVA, M.E. *Pensando o pensar com W. R. Bion*. São Paulo, MG, 1988.

CAMINHOS DA INTERSUBJETIVIDADE: FERENCZI, BION, MATTE-BLANCO

Ignácio Gerber

Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo

A Intersubjetividade é inerente à concepção freudiana de Psicanálise, mas foi Ferenczi, seu discípulo mais próximo, o pioneiro na investigação das emoções que tomam o analista na presença do analisando. Esse artigo retoma aspectos dessa investigação das próprias emoções em Ferenczi, Bion e Matte-Blanco, discutindo as relações entre a lógica racional consciente e essa outra lógica emocional e contraditória do Inconsciente.

Descritores: Subjetividade. Inconsciente. Linguagem. Psicanálise. Ferenczi, Sándor, 1873-1933. Bion, Wilfred Ruprecht, 1897-1979.

Introdução

Existe hoje um quase consenso acerca do pioneirismo de Ferenczi na longa história psicanalítica da intersubjetividade. Perguntamos, então, como foi possível que suas idéias fecundas tenham sido literalmente reprimidas ou negadas pelo “establishment” psicanalítico?

Ferenczi foi vítima, em nível institucional, dos mesmos mecanismos de defesa que ajudou a investigar em nível pessoal. Poderíamos descrever esse ataque às suas idéias e à sua sanidade mental através de uma seqüência de movimentos:

- Primeiro movimento – seus pares não estavam preparados para compreendê-lo.
- Segundo movimento – Teme-se o que não se compreende; ele passou a ser temido.
- Terceiro movimento – Reprime-se o que se teme; ele foi então reprimido.
- Quarto movimento – Ao reprimi-lo tentaram esquecê-lo, mas o reprimido retorna sempre.

Assim, a Psicanálise, na história vivida de suas relações pessoais e institucionais, confirmava seus próprios pressupostos teóricos.

A incompreensão culminou com a insidiosa alegação de Jones, na sua clássica biografia de Freud, de que Ferenczi não estaria em seu “perfeito juízo” quando escreveu seus textos finais. Uma tentativa póstuma de descartar suas idéias inovadoras. Surpreendentemente para nós, hoje, a comunidade psicanalítica de então aceitou essa versão sem maiores reações. Balint, uma honrosa exceção, luta por décadas para conseguir a publicação do *Diário Clínico*, obra essencial que só veio à luz meio século mais tarde.

Perguntamo-nos, então: o que havia de tão disruptivamente novo nas idéias de Ferenczi para justificar tamanha resistência?

Lembremos que em 1897 Freud dá uma guinada fundamental em sua obra – *Minha Neurótica me Engana* – abandonando a ênfase no trauma real pelo trauma imaginário. Com isso, embora sem desconhecer em nenhum momento as relações inter-subjetivas, Freud dá ênfase aos processos intra-psíquicos, o que vai resultar na teoria estrutural de 1923 com Id, Ego e Superego. Quando Ferenczi retoma a teoria do trauma, embora sem desconhecer em nenhum momento as fantasias intra-psíquicas, ele dá ênfase às relações intersubjetivas.

Tudo isso se dá num momento histórico quando, na Europa, predominava a ilusão iluminista do reinado da razão, do observador imparcial, embora os desenvolvimentos da matemática dos espaços virtuais e

da física quântica já colocassem francamente em questão essa neutralidade olímpica: o observador passava a integrar-se no fenômeno observado.

A utilização da contratransferência como instrumento de compreensão psicanalítica, que Ferenczi prenuncia com suas experiências de análise mútua e técnica ativa, surpreende uma comunidade psicanalítica ainda não disposta a abrir mão de sua pretensa neutralidade científica. A mesma resistência vai se contrapor a Melanie Klein, sua analisanda, quando ela privilegia a intersubjetividade através das relações de objeto primárias.

Insistimos no fato de que as diferenças teóricas, clínicas e pessoais entre Freud e Ferenczi se referiam tão somente a questões de ênfase, mas, no calor das disputas político-institucionais, suas posições comuns foram sentidas como potencialmente opostas. E, no entanto, já nessa época, o físico Niels Bohr postulava que “*contraria sunt complementa*”

Imaginemos, então, um resumo esquemático (certamente reducionista) dessas posições intercambiáveis:

Freud (analista neutro) → Sedução → Fantasia

{ Estruturas Intrapsíquicas
Transferência

Ferenczi (analista envolvido) → Sedução → Trauma

{ Relações de Objeto
Contratransferência

No seu texto *The Analytic Third*, Ogden (1995) rastreia detalhadamente a literatura psicanalítica da intersubjetividade.

Reordenando cronologicamente os textos por ele citados, constatamos que após o artigo pioneiro de Ferenczi, em 1921, as citações seguintes (25 anos depois) abrangem o período de 46 a 53 com Melanie Klein, Winnicott, Paula Heiman, Bion, Lacan e muitos outros, e retoma nova força a partir da década de 70 até a atualidade.

Em conclusão, se percorrermos a vasta bacia hidrográfica da intersubjetividade psicanalítica, navegando a partir dos afluentes em direção aos rios principais, e ao longo desses até suas nascentes, lá certamente encontraremos Ferenczi.

De Ferenczi a Matte-Blanco

Os escritos finais de Freud e Ferenczi sempre me emocionam. Parece-me que neles a antevisão e proximidade da morte elevam os dois mestres a uma transcendência: uma visão abrangente da própria obra, de si e do mundo. Um desapego de certezas transitórias em direção a um tempo mais generalizante. No limite, a vida e a morte sentidas como um contínuo quântico.

É assim que Ferenczi, afrontando a atitude reticente de Freud, apresenta publicamente seu ensaio *Confusão de língua entre os adultos e as crianças*: a linguagem da ternura e a linguagem da paixão, em 1932, um ano antes da morte, e talvez já impregnado de sua transcendência.

Tento imaginar as reações de Freud ao ler esse texto que soa como um contraponto à sua própria obra; contraponto que amplia possibilidades, mas introduz dissonâncias em um código harmônico que busca se estabelecer.

Ferenczi apresenta então ao Congresso de seus pares relutantes um quase manifesto das relações de objeto: "... um curto resumo (...) do tema bastante vasto da origem exógena da formação do caráter e da neurose ..." (Ferenczi, 1932, p.347).

Quero sublinhar a importância concedida recentemente ao fator traumático, tão injustamente negligenciado nestes últimos tempos, na patologia das neuroses. O fato de não aprofundar suficientemente a origem exterior comporta um perigo, o de recorrer a explicações prematuras invocando a predisposição e a constituição. (Ferenczi, 1932, p.347).

Dois temas importantes se imbricam nesse texto: o processo das identificações e a clivagem do Ego. Ferenczi estabelece então uma conexão essencial entre estágio da identificação e linguagem da ternura:

Devemos nos referir aqui às idéias que Freud desenvolveu há muito quando sublinhou o fato da capacidade de experimentar um amor objetal ser precedida de um Estádio de Identificação. Eu qualificaria esse estágio como sendo aquele do amor objetal passivo ou estágio de ternura. (Ferenczi, 1932, p.353).

Quando Ferenczi associa a linguagem da ternura a um estágio, seja na aceção de um período de tempo delimitado, seja na de uma posição recorrente no eixo do tempo, parece-me que as *sprachen* (línguas, falas, linguagens ...) se tornam um fator, determinante mas específico, de um conceito mais amplo: *modos de ser do homem*.

Assim podemos pensar a *linguagem da ternura* como um código comunicativo de um *modo de ser* – “o estágio da ternura” – que, como indica sua característica relacional básica através da identificação, sente o mundo e a si mesmo indivisivelmente, numa continuidade decorrente de um sentimento de pertinência – somos uma mesma coisa, unitária mas infinita. Um possível sentido para *amor objetal passivo* seria então estar aberto e receptivo ao acolhimento amoroso já pré-concebido. O objeto pré-existe no sujeito, continente e conteúdo intercambiáveis.

E que coisa é essa que nos arrebatada da Linguagem da Ternura para a Linguagem da Paixão? Responde Ferenczi: “mas a mudança significativa, provocada no espírito da criança pela identificação com o parceiro adulto, é a introjeção do sentimento de culpa do adulto.” (1932, p.352). “Formas de amor passional e recheadas de culpa, em um ser ainda imatu-

ro e inocente. A consequência só pode ser a confusão de línguas a que eu fazia alusão no título dessa conferência.” (1932, p.353).

É, pois, o sentimento de culpa que se coloca entre essas duas linguagens. E do que é esse sentimento de culpa o sintoma talvez mais evidente?

... no erotismo adulto, o sentimento de culpa transforma o objeto de amor em um objeto de ódio e de afeição, isto é, um objeto ambivalente. Enquanto essa dualidade ainda falta à criança no seu estágio de ternura, é justamente este ódio que surpreende, espanta e traumatiza uma criança amada por um adulto. (Ferenczi, 1932, p.356).

O que era sentido como uma unidade indivisa passa por uma divisão radical. Radical, pois no antes, nem a idéia de divisão poderia ser concebível. Ou seja, o sentimento de culpa é o sintoma da clivagem, determinante da linguagem da paixão, e é essa diferença essencial entre vivências de indivisibilidade e de divisão que Ferenczi talvez vislumbre através das *linguagens*.

Na *coda* do seu Post-Scriptum, um Ferenczi prospectivo nos instiga à busca da essência:

Esta seqüência de reflexões apenas aborda de maneira descritiva o que há de terno no erotismo infantil e o que há de apaixonado no erotismo adulto; deixa em suspenso o problema da própria essência de sua diferença. (Ferenczi, 1932, p.355).

Ferenczi deixa em suspenso o mistério dessa essência da diferença entre a linguagem infantil da ternura e a linguagem adulta da Paixão e com isso nos convida a um mergulho no processo de *humanização do ser*.

Apoiado nos desenvolvimentos posteriores de Bion e Matte-Blanco, proponho que a essência dessa diferença tenha a ver com vivências de *generalização* e de *restrição*. Não pretendo dar uma definição formal desses dois termos; parafraseando Bion, quero manter disponível toda a infinita “penumbra de associações” que eles possam nos sugerir.

Assim, numa descrição impressionista, mais metonímica mas também metafórica, eu diria que a *generalização*, característica básica da

linguagem de ternura, conota um *sentimento de pertinência*. Tudo tem a ver com tudo, ou seja, nenhum gesto é isolado do mundo e, portanto, ninguém está só.

É uma vivência de fusão com o outro. Uma acepção de *fusão* – bastante diferente da usual em psicanálise – onde prevalece a completude e não a alienação de si. Os interesses são comuns a todos nesse território – ou modo de ser – onde tudo é *nosso*.

Já a linguagem da paixão conota uma vivência de *restrição*. A delimitação da individualidade pela exclusão do outro; a separação. É o território, ou o modo de ser onde vigora o *meu* e o *teu*; meu interesse capturando o teu mediante os mecanismos da *sedução*. A individuação e a vida defendidos com unhas e dentes. Um rito de passagem da infinitude para a finitude.

A *generalização* e a *restrição* são *fatores inseparáveis* e inerentes ao processo de *humanização*.

Podemos imaginar que o *ego da criança* seja modelado nesse trânsito confusional de línguas. Esse modelo inerentemente conflituoso seguirá seu curso “natural” através das seqüências traumáticas que o resignificam, desembocando enfim num ego cindido onde convivem dois modos de ser: um deles será restrito, auto-centrado, individualizado; o outro conterà infinitas possibilidades generalizantes. Evocando Bion, diremos que esses dois modos de ser se alternam como continente e contido em busca da unidade transcendente do “at-one-ment” Busca que passa por uma relativização dos vértices que possa conduzir a uma atitude de *sem memória sem desejo*.

*

Ao cunhar a expressão “sem memória sem desejo” Bion levou às últimas conseqüências a “atenção flutuante” de Freud. Por que teria ele escolhido palavras tão evocativas da atitude de desapego contida na tradição oriental milenar que passa pelo Vedanta, pelo Tao, pelo Zen, mas

difícilmente compreendida se não nos descentramos de uma maneira de pensar e ser a que fomos habituados dentro de nossa tradição ocidental.

Bem, parece que, embora um pouco contrafeitos, começamos a aceitar o fato de Bion ser natural da Índia e lá ter vivido até os oito anos de idade, sob maternagem compartilhada pela sua babá hindu. Como disse Meltzer lindamente em seu *Studies on Extended Metapsychology*:

[Essas concepções] ... são profundamente estranhas à tradição filosófica e teológica do ocidente, mas não o são em relação à tradição oriental na qual a infância de Bion o mergulhou, qual Aquiles, pelas mãos de sua “ayah.” (p.26).

Penso sempre essa expressão “sem memória sem desejo” no singular, conotando uma atitude, e não no plural – “sem memórias, sem desejos”- conotando conteúdos. Claro que não se trata de recordar ou não uma sessão, um dado biográfico, ou o que quer que seja. Trata-se de desapegar-se de nossa memória e desejo emocionais para poder se abrir para o desconhecido – o outro. Talvez algo como recuperar uma quase utópica linguagem da ternura ferencziana.

Os *vértices* bionianos podem ser pensados como pontos de vista simultâneos e multidirecionais assestados sobre um *evento*; evento definido por nossa percepção desse conjunto infinito de relações que nos remetem à pré-concepção: a criança e seu mundo preconcebidos num interjogo onde ambos são continente e contido. Posições sutilmente mutáveis, onde continente torna-se contido e vice-versa; assim, o filho torna-se continente da “maternidade” de sua mãe. Falando em termos de *vértices*, a conjugação de nossos dois modos de ser através de uma atitude de sem memória sem desejo talvez decorra de uma atitude de desapego de qualquer vértice, uma atitude de *não-vértice*.

O modelo bioniano parece-me prenhe de esperança. Faz pensar em compaixão, um sentimento da unidade possível pelo abandono de posições estabelecidas, ou como diria Freud, desinvestimento de *besetzungen*.¹

1 *Besetzungen* – Posições psíquicas a serem defendidas; em alemão significa também fortificações militares

Relembro o poema número treze do TAO-TE-KING, onde Lao-Tse nos fala quase literalmente da ausência de memória e desejo:

*Favor e desfavor geram angústia
Honras geram dissabores para o ego.
Por que é que o favor e desfavor geram dissabores?
Porque, quem espera favor paira na incerteza.
Sem saber se o receberá.
Quem recebe favor, também paira na incerteza:
Não sabe se o conservará.
Por isto causam dissabor
Tanto o favor como o desfavor.
Por que é que as honras geram dissabor?
Todo dissabor nasce do fato
De alguém ser um ego.
E não é possível contentar o ego.
Se eu pudesse libertar-me do ego,
Não haveria mais dissabores.*

Tao-Te-King Poema 13
(Versão de Humberto Rohden)

Desapegar-se da *memória* emocional do próprio nome, das origens, da posição, das perdas e desfavores. Desapegar-se do *desejo* emocional do poder de cura, da fama, dos títulos, dos ganhos e favores. Proponho o *sem memória sem desejo* não apenas como atitude técnica ou metodológica, mas antes de tudo, uma atitude ética do analista. Sugiro até uma forma mais coloquial de dizê-lo: *sem preconceito sem expectativa*.

*

O tema da generalização-restrição permeia também toda a obra de Ignácio Matte-Blanco.

Na sua tentativa de compreender como se constitui o homem e seu mundo, Matte-Blanco parte das características do inconsciente conforme

postuladas por Freud e investiga, então, quais seriam os princípios lógicos desse código enigmático para que, como conseqüência natural, dele resultem as manifestações do inconsciente freudiano: substituição da realidade externa pela psíquica. Deslocamento, condensação, ausência de temporalidade e, talvez, como característica abrangente, a ausência de contradição.

Desde as origens, os escritos de Matte-Blanco voltam-se para a linguagem, a fala. Seu primeiro objeto de estudo é a esquizofrenia, através do enigma da sua linguagem ou anti-linguagem. Esta anti-linguagem é por ele pensada como efeito da invasão da articulação consciente por outra lógica com características próprias, irreduzíveis ao pensar consciente (como disse Ibn´Arabi, “toda causa é o efeito de seu próprio efeito”). Esta outra lógica, tão próxima do inconsciente, é responsável também pelos sonhos, atos falhos e efeitos expressivos estruturais, estéticos e estilísticos do discurso. Matte-Blanco define-a como lógica simétrica.

A busca desse código simbólico evanescente leva Matte-Blanco a duas direções a serem percorridas simultaneamente. Uma delas conduz à lógica matemática, com a utilização da teoria dos conjuntos infinitos, o que coloca o código matemático como um pré-código lingüístico – uma schemata estrutural do discurso.

Usando este instrumental lógico-lingüístico-matemático, ele chega à sua proposição do homem e seu mundo como constituídos por dois *modos de ser*: o homogêneo-indivisível e o heterogêneo-divisor. Cada um dos quais impregnado por um código lingüístico próprio e irreduzível ao outro: a lógica assimétrica, inerente ao modo de ser heterogêneo-divisor e a lógica simétrica, inerente ao modo homogêneo-indivisível. Esta é a outra direção a que nos leva o pensamento de Matte-Blanco: da língua para algo mais abrangente - *um modo de ser no mundo*.

O conceito de “modo de ser” é mais amplo que o de “lógica”... A lógica lida com a estrutura onde se desenvolve o pensar. Um modo de ser se refere a todos os aspectos do “ser” um dos quais, mas somente um, é o pensar. (1988, p.77).

O modo de ser heterogêneo-divisor nos é familiar: atém-se à lógica clássica, aristotélica, predominante em nossa lógica usual consciente, ou naquilo que podemos apreender através dela. Está solidamente ancorada numa tetra-dimensionalidade espaço-tempo que determina nossos limites de apreensão imaginária, de visualização de eventos. O mundo assimétrico é analítico, dividido em partes que se relacionam segundo uma lógica que se propõe conhecida.

Já o modo de ser homogêneo-indivisível refere-se a uma outra lógica – lógica simétrica – onde não vigora o princípio da não-contradição e como consequência, não há ordenação de tempo ou espaço, nem relação entre partes distintas: a lógica do inconsciente.

O mundo simétrico é sintético: nele estamos imersos na totalidade indivisível, desconhecida, além do nosso pensar habitual; ele nos será eternamente estranho e familiar – essência do *unheimlich*. Matte-Blanco sugere a possibilidade do inconsciente simétrico ser fruto de uma lógica multidimensional que escapa aos nossos limites tridimensionais.

A lógica simétrica, que explicaria esse modo de ser homogêneo, é regida por dois princípios: o princípio de simetria e o princípio de generalização.

Pelo princípio de simetria, o sistema inconsciente trata o inverso de qualquer relação como idêntico à relação. Assim, se João é pai de Pedro e Pedro é filho de João, para esta lógica, João é também filho de Pedro, Pedro é pai de João e todas as relações possíveis são válidas sem contradição. Da mesma maneira, se o evento A antecede o evento B, também B antecede A, excluindo-se assim seqüências temporais.

O princípio de generalização, que a rigor está contido no princípio de simetria e vice-versa, é assim formulado por Matte-Blanco:

O sistema inconsciente trata a coisa individual (pessoa, objeto, conceito) como se fora um membro ou elemento de um conjunto ou classe que contém outros membros; trata essa classe como sub-classe de uma classe mais geral e esta como sub-classe de outra ainda mais geral e assim por diante. (1975, p.38).

... na estrutura normal estratificada bilógica descobrimos que “sob” o aspecto apresentativo, a superfície de cada indivíduo, há normalmente uma seqüência de estratos mais e mais profundos com amplitude e simetria crescentes. Sem nos darmos conta, sentimos de uma maneira obscura que a mulher amada é não só nossa mulher, mas também nossa mãe e num estrato mais profundo, todas as mulheres “amáveis” e em nível ainda mais profundo, ela é uma Deusa. Mais fundo ainda, ela é nós mesmos até finalmente atingirmos a pura expressão do modo indivisível onde tudo tende a ser tudo o mais. (1988, p.115).

Matte-Blanco propõe o processo *consciente-inconsciente* como um *continuum* formado por diferentes proporções desses dois códigos: o consciente divisor, com predominância de assimetria, e o inconsciente indivisível, com proporção significativamente maior de simetria. “Embora distintos entre si, cada estrato está presente de maneira misteriosa em todos os estratos mais superficiais (...) O indivisível está lá, embora invisível.”

Essa antinomia entre generalização e restrição seria, então, o elemento constitutivo dos dois modos de ser do homem e seu mundo. Dois códigos irredutíveis de apreensão e manifestação do mundo – o homem trágico, dividido constitucionalmente em duas diferentes dimensionalidades, exercitando sua convivência com esses dois modos de ser, numa permanente tentativa de conciliação.

Citamos Matte-Blanco:

Há, na própria estrutura do ser humano, uma antinomia fundamental que resulta da co-presença de dois modos de ser que são incompatíveis e apesar disso existem e aparecem juntos no mesmo motivo. Há uma antinomia fundamental nos seres humanos e no seu mundo. (1988, p.70-1).

“O processo pode ser descrito como extração pelo pensar assimétrico das infinitas possibilidades do modo de ser simétrico.” (1975, p.290).

“Pode-se dizer que é no infinito que se encontram as duas naturezas do homem, a simétrica e a assimétrica.” (1975, p.219).

“As potencialidades do inconsciente são realmente infinitas. E assim também são as possibilidades teóricas da arte.” (1975, p.300).

Através da arte chegamos às emoções:

“... Os afetos ocupam simultaneamente todo o espaço mental.”
(1975, p.418).

“Quanto maior o grau de simetria, maior a magnitude dos afetos.”
(1975, p.174).

Em qualquer emoção há sempre uma generalização, uma maximização e uma irradiação não justificadas em termos da lógica clássica, mas compreensíveis em termos da lógica simétrica. Além do objeto concreto a emoção sempre vê um número infinito de outros objetos dotados no seu máximo grau, das características que definem a classe – o grau infinito.
(1975, p.372).

“Emoção enquanto seja simetria não pode ter uma linguagem ... mas assim como o imensurável é a mãe do mensurável, a emoção é a mãe da linguagem.” (1975, p.273).

“A emoção é a mãe do pensar.” (1988, p.22).

*

Não pretendemos equacionar as linguagens de Ferenczi aos *modos de ser* de Matte-Blanco, mas apenas sugerir uma aproximação em dois campos: num deles, a linguagem da ternura, o sonho, a conjunção continente-contido – *at-one-ment* -, o modo de ser homogêneo simétrico, o indivisível, a infinitude; no outro, a linguagem da paixão, a razão, a disjunção continente-contido, o modo de ser heterogêneo-assimétrico, a divisão, a finitude.

Entre esses dois campos, uma evanescente *barreira de contato*, como a suposta por Bion. Na transcendência desses dois campos podemos imaginar o processo de humanização do ser.

BERGER, I. Paths of Intersubjectivity: Ferenczi, Bion, Matte-Blanco. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.141-55, 1999.

Abstract: Intersubjectivity is pertinent to the freudian concept of Psychoanalysis. Yet, it was Ferenczi, his closest disciple, and the pioneer in the investigations of emotions, which come upon the analyst in the presence of the patient. This paper retakes the aspects of this investigation of Ferenczi, Bion and Matte-Blanco, discussing the relations between the rational logic and this other one which is the emotional and contradictory logic of the unconscious.

Index terms: Subjectivity. Unconscious. Language. Psychanalysis. Ferenczi, Sándor, 1873-1933. Bion, Wilfred Ruprecht, 1897-1979.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BION, W.R. *Atenção e interpretação*. São Paulo, Imago, 1973.
- BION, W.R. *Learning from experience*. London, William Heinemann, 1962.
- FERENCZI, S. (1932). Confusão de língua entre os adultos e as crianças: a linguagem da ternura e a linguagem da paixão. In: *Escritos psicanalíticos: 1909-1933*. Rio de Janeiro, Taurus, s.d. p.347-56.
- FERENCZI, S. *Escritos psicanalíticos: 1909-1933*. Rio de Janeiro, Taurus, s.d.
- FREUD, S. (1937). Analysis terminable and interminable. In: *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London, The Hogarth Press, 1964. v.23, p.209-53.
- FREUD, S. (1923). O ego e o id. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, 1976. v.19, p.13-83.

Caminhos da Intersubjetividade: Ferenczi, Bion, Matte-Blanco

- FREUD, S. (1938). Splitting of the ego in the process of defense. In: *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London, The Hogarth Press, 1964. v.23, p.271-8.
- GERBER, I. Criatividade em psicanálise: uma questão ética. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.31, n.3, p.603-10, 1997.
- GERBER, I. Da sedução retórica ao trauma generalizado. *Ide: Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo*, v.29, 1996.
- MATTE-BLANCO, I. *Thinkink, feeling, and being*. London, Routledge, 1988.
- MATTE-BLANCO, I. *The unconscious as infinite sets*. London, Duckworth, 1975.
- MELTZER, D. *Studies on extended metapsychology*. Perthshire, Clunie Press, s.d.
- OGDEN, T. *Subjects of analysis*. London, Karnac, s.d.

O TELESCÓPIO E O CALEIDOSCÓPIO: O INCONSCIENTE EM FREUD E GRODDECK

Lazslo Antonio Ávila

Faculdade de Medicina de São José do Rio Preto SP

Este ensaio investiga o conceito de Inconsciente em Freud e Groddeck. Há uma relação íntima e complexa entre as idéias desses autores, que se demonstra pelos modelos que cada um deles elegeu para representar o aparelho psíquico. A escolha de Freud recaiu sobre o Telescópio que enxerga longe e procura, em imensas distâncias, pelo Homem. O modo pelo qual Groddeck vê a realidade humana é representado pelo Caleidoscópio, o mutante e multicolorido instrumento que re-cria continuamente o que se vê.

Descritores: Inconsciente. Psicanálise. Freud, Sigmund, 1856-1939. Groddeck, Georg, 1866-1934. Metapsicologia.

O Inconsciente: o desconhecido; o incógnito; o encoberto; o que é; o que funda; o que forma; o a-temporal; o que já estava; o que está; aqui e lá; o que estará; o que cria; o que faz; o que recorda; o que domina; o que subjaz; o que pré-forma; o que conduz; o que produz; o que desfaz; o que deforma; o que diz forma; o que informa; o que rima; o que mira; o que ri; o inconsciente.

Trataremos aqui de duas formas em que se deixa entrever o Inconsciente, em que se pode descrever o Inconsciente. Descrever-ver o Inconsciente: Freud e Groddeck.

Freud propõe o aparelho psíquico como um aparato ótico com a conformação de uma luneta, ou um telescópio. No capítulo sete da *Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900), ele elabora sua primeira Metapsicologia. Nela supõe duas extremidades para este aparato, uma perceptiva,

outra motora. O psiquismo é concebido como um sofisticado equipamento capaz de contactar a realidade, apropriando-se perceptiva e motoramente dela, mas com transformações ativas dessa mesma realidade no interior do dito aparelho. Embora instrumento, o psiquismo é criativo em seu processo de captação. A “matéria” absorvida nunca é apenas reproduzida, não se trata, em absoluto, de um aparelho “fotográfico” Ela é recriada, moldada, plásticamente tratada, perfazendo novas “realidades” Mais semelhante, portanto, ao trabalho do pintor do que ao do fotógrafo. Mas Freud, visionário, vai mais longe e propõe como modelo, não o quadro, o pincel e a paleta, mas o Telescópio. Tele-escópico. Vê longe, o Mestre. Sonhador, volta-se para as estrelas, perscruta o espaço desconhecido. Viaja profundezas, imensidões. Com seu aparelho (psíquico e, simultaneamente, teórico) propõe a investigação dos mistérios, das distâncias. E da maior das distâncias: aquela que separa o Homem de si mesmo.

Está criada a Psicanálise.

Com o advento do Inconsciente, perde-se o orgulho antropocêntrico, narcisocêntrico. Mais só do que nunca, transformado por sua serva Ciência em um tolo desorientado, o Homem, este Senhor despojado, volta-se irado contra suas criaturas. E a Psicanálise é uma das vítimas: de peste converte-se em vacina. Imunizada, imunizante, esvaziada de seu caráter virulento, em apenas poucos anos torna-se método de normalização, de normatização. Deve voltar a ser uma serva obediente, que arrume a casa ao invés de torná-la um pandemônio.

O próprio Freud, criador e criatura da Psicanálise, age oblíquo. Cria instituição, afasta rivais e “diferentes” Olha zeloso a cria, a prole, a obra. Mas, atravessado pelo que gerou, deixa-se ultrapassar e se torna instrumento do que faz. Medium da Psicanálise, é revolucionado por ela, arrebatado. Refaz o que criou, re-pensa. Através de seu telescópio divisa o que deve elaborar. Serve à sua descoberta, segue o impulso a que deu origem, mas que agora o conduz. É forçado a descrever o Céu que vislumbrou. É forçado a inventar o que imaginou. Se “viu” deve “dizer”

Mas a ideologia faz sua terraplanagem, e é rápida a “recuperação” da Psicanálise: de saber subversivo a “contribuição” para as formas positivas do saber e da adaptação. E aí a Psicanálise que podia desconstruir se incorpora à “realidade”

Mas, mas ... também a Psicanálise é serva. É serva de um mistério. Revolve-se a terra aplainada. Agitam-se as forças telúricas. E as oníricas também. O mito originário convulsiona a criatura. Freud e todos os psicanalistas debatem-se em sua contradição: agitaram as profundezas, convocaram os elementos, debruçaram-se nos umbrais. Agora olham. Aterrados, maravilhados, seduzidos. Depois despertam. E há que se fazer alguma coisa.

Por que não uma profissão?

Uma profissão bem real. Feita de horários, e regras, regras, regras. Uma profissão bem honrada. Se possível bem parecida com a Medicina.

E aquilo que foi visto? E o horror? E o fascínio? E o medo? E a deslumbrante fantasia? E tantas possibilidades? Tantos seres, tanta vida? E o abismo? E o inconsciente?

Domestique-se o Inconsciente.

Descrevam-no, descrevam-no tão minuciosamente que ele mais se pareça com a cartografia de um território bem conhecido. Um velho mapa, um conjunto de linhas, pontos, cores, traços. Uma velha fotografia.

Freud se mexe no túmulo. Não, uma fotografia, não! É uma carta do Céu! É o profundo. É o mistério. Aí Freud chama auxílio.

É um médico também. É Groddeck.

Aquele que gostava de se apelar com o nome de um gnomo.¹

Aquele irreverente. Aquele que imaginava o Inconsciente como um Caleidoscópio (Groddeck, 1984, p.226). Aquele que via tudo cambiante, mutante, inquietamente agitado. Irisado.

1 Groddeck (1984), em seu *O livro d'Isso* se apresenta sob o pseudônimo de Patrik Troll. Um Troll era, na Idade Média, um esperto gnomo, cheio de truques e malícia.

Partindo do horror das doenças orgânicas, daquelas crônicas, das terríveis em suas seqüelas, das acabrunhantes doenças físicas estigmatizantes, das angústias tremendas dos doentes terminais, esse médico-psicanalista-poeta buscava símbolos. Símbolos onde pudesse ler nas mais dramáticas dores e nos sintomas cruamente concretos sinais de uma linguagem criativa. Cada doença uma obra de arte. Cada sofredor um artista. E a Psicanálise, guia-mestra da interpretação que arrebatava, da interpretação que cura, transforma.

Meio místico, também visionário, Groddeck é um sonhador. Sonha uma Psicanálise quase Literatura, uma Psicanálise quase Iniciação (D'Épinay, 1988). Com fervor convida seus pacientes a se re-inventarem. Desafia-os. Leiam-se suas Conferências Psicanalíticas para o Uso dos Doentes (Groddeck, 1978-1979, 1981, 1983). Em 1917, enquanto Freud faz suas *Conferências Introdutórias*, obra magnífica, para um público leigo mas culto, Groddeck predica para doentes. Doentes terminais, crônicos, desenganados. Freud divulga a Psicanálise, que pela primeira vez tem ouvintes atentos e benevolentes. Por curiosa simetria, Groddeck expande a Psicanálise para pessoas que se não encontrarem uma forma de escapar ao cruel destino de suas doenças físicas, em breve já não poderão receber mais qualquer forma de ajuda. Groddeck faz Conferências onde se expõe como modelo. Modelo de identificação, mas não identificação de um ideal e sim identificação com as contradições de quem sabe que possui e tenta reconhecer seu Inconsciente. Freud (1900) fez sua auto-análise publicamente, principalmente na *Interpretação dos Sonhos*. Groddeck faz a sua nestas Conferências, em seu Sanatório. Expõe-se nú.

Para Freud se tratava de articular um método para a associação-livre, para o levantamento das resistências, para o desvendamento do latente, para a descrição dos mecanismos do processo primário, para a gestação de sua Metapsicologia. Para Groddeck tratava-se de produzir um discurso que curasse. Um discurso que cursasse com o rumo das idéias de seus pacientes, para que o Inconsciente pudesse emergir.

Freud queria descrever, elaborar, teorizar. Produzir método e técnica. Gerar conhecimento. Groddeck quis escrever, gerar, artistizar. Queria produtos assistemáticos e abertos. Pretendeu gerar encantamento.

Ambos foram gênios. Freud no sentido da Ciência. Groddeck no sentido de um gênio mal, irascível, com força e poder para perturbar a Psicanálise, mas que num turbilhão (como costuma acontecer ...) partiu, deixando um pouco atônitos e descrentes os que o puderam perceber.

Groddeck é uma dimensão da Psicanálise. Uma dimensão muito presente em Freud. Essa dimensão que pede criação, e quer que a Psicanálise seja pensante, pulsante. Que a Psicanálise seja viva e não se deixe encarcerar nos esquemas de pensamento que ela mesma gera. Que não seja devorada pela Ideologia. Que seja mais Fênix do que Quimera.

Os dois inconscientes

Trafegaremos aqui entre dois textos-chaves, o magistral “O Inconsciente” (Freud, 1915) e o marginal “Sobre o Isso” (Groddeck, 1925), este último retirado da Arca.²

Textos-chaves para abrir e para trancar. Chaves para comunicar. Descobrir. Sigamos Freud:

Para o criador da Psicanálise

... a hipótese do Inconsciente é imprescindível e legítima (...) já que os dados na consciência são cheios de lacunas, tanto nas pessoas saudáveis quanto nas doentes ocorrem freqüentemente atos psíquicos os quais, para seu esclarecimento, pressupõe outros atos, os quais a consciência não gerou. (1915, p.1).

O Inconsciente para Freud é, assim, uma hipótese “imprescindível e necessária”, frente à sua intenção de *esclarecer* os atos psíquicos que

2 “A Arca” era a revista produzida e editada por Groddeck. Este texto está reproduzido em: Groddeck (1992).

permanecem ocultos, mas que podem manifestar-se indiretamente como lacunas na Consciência, ou como sonhos, parapraxias ou sintomas neuróticos.

Groddeck parte da noção do Isso³, conceito ambíguo e indefinido, que alcança a totalidade do humano: “Esta é uma reflexão sobre o Isso. Em vez da frase: eu vivo, ela defende a seguinte idéia: eu sou vivido por Isso.” (Groddeck, 1992, p.29).

O Isso groddeckiano é essencialmente inconsciente, mas não se confunde com o sistema Inconsciente da primeira tópica freudiana, nem se identifica com o Id da teoria estrutural (segunda tópica). Se para Freud a Consciência era apenas a ponta de um iceberg, abarcando o Inconsciente a quase totalidade da vida psíquica, para Groddeck o Isso abrange “a vida inteira”:

Da união entre o espermatozóide e o óvulo humanos surge um ser humano, não um cachorro ou um pássaro; nele há um Isso que força o desenvolvimento do ser, que constrói o corpo e a alma do ser humano. Esse Isso dota sua criatura, a personalidade, o Ego do ser humano, de nariz, boca, músculos, ossos, cérebro, faz com que esses órgãos funcionem e entrem em atividade já antes do nascimento, e impele o ser que está surgindo a ações convenientes, antes de completar-se o desenvolvimento de seu cérebro. Pergunta-se se esse Isso, que é capaz de tanta coisa, não estaria em condições de construir igrejas, de compor uma tragédia ou inventar máquinas; pergunta-se se toda manifestação de vida humana, seja corporal ou psíquica, saudável ou enfermiça, pensamento, ação ou função vegetativa não pode ser atribuída em última análise ao Isso, de modo que o corpo, a alma e a vida conscientes fossem uma ilusão. (Groddeck, 1992, p.29-30).

Com imenso rigor e detalhamento, Freud vai buscar circunscrever/estabelecer o conceito do Inconsciente:

Antes de prosseguirmos queremos enunciar o fato importante mas incomodo, de que a inconsciência (Unbewusstheit) é apenas um aspecto do

3 Freud tomou a expressão “Das Es”, o “Id” de Groddeck, adotando-a a partir de 1923, conforme relata Grotjahn (1981).

psíquico, o qual de modo algum basta para caracterizá-lo. Dão-se atos psíquicos de diferentes valores (Dignität) mas que, não obstante, passam por cima disso, ficam acima disso quanto à característica, quanto ao caráter de ser, ou de estar, inconsciente. O inconsciente abrange, por um lado, atos, o mero latente que é temporariamente inconsciente, mas que em nada diferem em si do consciente e, por outro lado, casos como o do recalçado, os quais, no caso de virem a ser conscientes eles se distinguiriam vividamente sobre o que é consciente. Podemos colocar um fim em todos os mal entendidos se nós de agora em diante apenas descrevermos os vários tipos de atos psíquicos se absolutamente não levarmos em consideração se são conscientes ou inconscientes porém sim através de sua relação com as pulsões e aspirações, através de sua composição (montagem, formação de palavras = Zusammensetzung), filiação (pertinência) na classificação da hierarquia dos sistemas psíquicos uns em relação aos outros e na ligação que possam trazer. (1915, p.5).

Groddeck (1992) prefere um atalho: “sobre o Isso não se pode falar, senão apenas ensaiar palavras.” E prossegue: “Um exame mais detido mostra inclusive que todos os conceitos e denominações tornam-se oscilantes, inseguros frente ao Isso.” (p.30). Para ele a tarefa é, então: “investigar as sendas misteriosamente entrelaçadas da associação, sem a ilusão de querer fazê-lo metodicamente.” (p.31).

Com método, Freud prossegue:

Se quisermos levar com seriedade uma tópica dos atos anímicos então teremos que dirigir nosso interesse para uma dúvida que surge em um desses lugares. Quando um ato psíquico (limitemo-nos aqui a respeito daqueles da natureza de uma representação [Vorstellung]) converte-se do sistema Inc. para o sistema Cc. (ou P-Cc), deveríamos supor que com esta conversão teria um novo registro como que se uma segunda Niederschrift (Nieder - abaixo, inferior, baixo; schrift escrita, relação, minuta; schriften - caligrafia, escrita, letra, corpo; - inscrição) fosse atada à Vorstellung, portanto ela poderia conter-se em uma nova localidade psíquica e próximo do qual a inscrição originária persiste? Ou então nos devemos acreditar que a conversão passou de um estado para um outro o mesmo material e cumpriu-se na mesma localidade? (1915, p.6).

Para Freud trata-se da importante questão da inscrição psíquica, que lhe permitirá pensar as tópicas psíquicas, desfazendo qualquer possível relação com a localização anatômica:

Nossa tópica psíquica não tem preliminarmente nada a ver com a anatomia; ela se estabelece nas regiões do aparato anímico onde elas podem se dispor no corpo e não ficar prisioneiras de uma localização anatômica. (1915, p.6).

Groddeck não busca as distinções, mas uma visão unitária, integrativa:

Como único caminho à compreensão, eu considero o salto ao próprio âmago das coisas. A hipótese de que somos vividos por um Isso acaba com uma série de conceitos com os que nos acostumamos a pensar; eu já mencionei que para o Isso não existe nem corpo nem alma, pois ambos são formas de manifestação desse ser desconhecido, e que o Ego, a individualidade, torna-se duvidoso, pois podemos seguir o Isso desde a fecundação e retroceder mais ainda até a cadeia dos antepassados. (1992, p.32).

Freud faz então a importante discussão sobre a possibilidade de existirem afetos inconscientes, trabalhando principalmente o “sentimento inconsciente de culpabilidade” e a angústia inconsciente, e propõe que se reserve o termo inconsciente para a representação (*Vorstellung*), entendendo que a censura atue fundamentalmente na separação do afeto com a representação que lhe era originariamente “atada” Assim, o Inconsciente, enquanto sistema, vai ser povoado principalmente por conteúdos reprimidos, representações desligadas de seus afetos, que ou permanecem livres, ou convertem-se em angústia, ou prestam-se às somatizações. Descreve, então, as principais características desse sistema:

O núcleo do Inc. consiste em representantes pulsionais, que querem descarregar seus investimentos, portanto em moções desejantes (*Wunschregungen*). Estas moções pulsionais (*Triebregungen*) são coordenadas uma com as outras, subsistem ininfluenciáveis uma próxima da outra (*nebeneinander*), uma não contradiz, contraria (*widersprechen*) a outra. Quando duas moções desejantes tornam-se ativas ao mesmo tempo, suas finalidades (alvos) devem mostrarem-se incompatíveis, então as duas moções

nisso não se anulam (ziehen) uma a outra nem uma suspende a outra, porém elas tratam de construir uma finalidade intermediária juntas, um Compromisso. (...) Não se dá neste sistema nenhuma negação, nenhuma dúvida, nenhum grau de incerteza. Tudo isso vem a ser primeiramente através do trabalho da censura introduzida entre o Inc. e o P-Cc. (Freud, 1915, p.13).

Freud distinguirá o processo primário do processo secundário, concedendo ao primeiro uma maior mobilidade das cargas dos investimentos. Proporará o Inconsciente como um sistema onde o deslocamento é a lei soberana, podendo as representações ficarem desinvestidas integralmente, ou acumularem, através do processo da condensação, a cota de investimento de muitas outras representações.

Duas novas dimensões são acrescentadas:

Os processos (acontecimentos) do sistema Inc. são zeitlos (onde o tempo falta, onde o tempo abandonou), isto é, não são tornados ordenados temporalmente, não se tornam alterados através da passagem do tempo, não tem absolutamente nenhuma referência ao tempo. Também a referência ao tempo vincula-se ao trabalho dos sistemas Cc. (...) Da mesma maneira processos (Vorgänge) do Inc. carecem de toda consideração sobre a Realidade (Realität). Eles estão sujeitos ao princípio de prazer, seus destinos só dependem do grau de sua força e se eles preenchem as exigências da regulação prazer-desprazer. (Freud, 1915, p.13-4).

Freud propõe o seguinte conjunto de características como fundamentais aos processos inconscientes: a não-contradição, a plena mobilidade dos investimentos, a ausência de tempo e a não consideração pela Realidade externa, substituída pela psíquica. Estas características tornam os processos inconscientes irreconhecíveis pela Consciência.

Groddeck (1992) formula, ao meu ver, as mesmas idéias:

De verdadeiros antagonismos, a vida e a morte transformam-se em conceitos elaborados arbitrariamente, porque ninguém é capaz de reconhecer quando o Isso deixa morrer ou faz viver. A delimitação espacial também não funciona para o Isso, que flui e se espalha nas imediações; não é possível determinar ponto em que um pedaço de pão, um gole de água, um simples compasso de inspirar o ar, um objeto da visão, da audição, do

olfato, do paladar e do tato passam a ser propriedade do Isso. As diferenças entre os sexos se diluem, o Isso humano é desde sempre homem e mulher, e mistura-se novamente na fecundação. A determinação da idade falha, pois nIsso há fatores de todas as faixas etárias vividas, não só a partir da fecundação, mas desde o tempo dos bisavós. E por último, o que é mais importante na minha reflexão: a consciência do homem perde sua posição central, cede-a ao inconsciente, sem que se possa encontrar uma linha definida de demarcação. (p.32).

Toda esta passagem poderia ser tomada com o mesmo sentido que Freud dá, no final de seu texto, à “linguagem de órgão” que ele reconheceu na hipocondria. Para Freud essa manifestação caracterizaria um processo típico da linguagem do esquizofrênico, onde a representação de palavra (Wortvorstellung) regride e apresenta-se como representação de Coisa (Sachvorstellung). O esquizofrênico lida então com palavras como se fossem coisas, e “manipulam Coisas (Dinge) concretas como se fossem abstratas.” (1915, p.23).

Talvez seja este o problema com Groddeck: seu Isso extravasa demais, dando-nos a inquietante sensação de que nossas vivências corporais possam tornar-se fluidas como palavras, articuláveis como linguagem, e poderosas para enunciar, por conta própria, nosso viver e nossa capacidade para pensá-lo. Mas, suas concepções permitem uma eficaz investigação e ação terapêutica nas afecções psicossomáticas⁴ e seu pensamento ousado e disruptivo está disponível para quem quiser reencontrá-lo. Como Laplanche (1992): “Groddeck, continua sendo para nós um dos pontos de referência nessa problemática do inconsciente, referência tanto mais central porquanto permaneceu oculta por tanto tempo.” (p.26).

4 Para uma exposição detalhada veja-se: Ávila (1996).

O Telescópio e o Caleidoscópio: o Inconsciente em Freud...

ÁVILA, L.A. The Telescope and the Kaleidoscope: Unconscious in Freud and Groddeck. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.157-68, 1999.

Abstract: This paper deals with the concept of the Unconscious in the works of Freud and Groddeck. There is a complex relationship between the ideas of these authors, which is demonstrated by the models that each one elected for the representation of the psychic apparatus. Freud's choice was the Telescope, that sees faraway, looking through immense distances, searching Man. Groddeck's way of looking the human reality is the Kaleidoscope, the mutative and multicoloured instrument that re-creates continuously what is seen.

Index Terms: Unconscious. Psychoanalysis. Freud, Sigmund, 1856-1939. Groddeck, Georg, 1856-1934. Metapsychology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁVILA, L.A. *Doenças do corpo e doenças da alma: investigação psicossomática psicanalítica*. São Paulo, Escuta, 1996.
- D'ÉPINAY, M.L. *Groddeck: a doença como linguagem*. Trad. Graciema Pires Therezo. Campinas, Papirus, 1988.
- FREUD, S. (1917). Conferencias introductorias al psicoanálisis. In: *Obras completas*. Trad. Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Madrid, Biblioteca Nueva, 1973. p.2123-2412.
- FREUD, S. (1900). La interpretación de los sueños. In: *Obras completas*. Trad. Luis Lopez-Ballesteros y de Torres. Madrid, Biblioteca Nueva, 1973. p.343-720.
- FREUD, S. (1915). *Metapsicología*. Trad. Jorge Luis Veschi. 1993. [Mimeografado]
- GRODDECK, G. *Conférences psychanalytiques à l'usage des malades*. Trad. Roger Lewinter. Paris, Editions Champ Libre / Roger Lewinter, 1978-1979, 1981. 3 v.
- GRODDECK, G. *Estudos psicanalíticos sobre psicossomática*. Trad. Neusa Messias Soliz. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- GRODDECK, G. *O livro d'isso*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo, Perspectiva, 1984. (Coleção Estudos, 83)

Lazslo Antonio Ávila

- GRODDECK, G. *Las primeras 32 conferencias psicoanalíticas para enfermos*. Trad. Hugo Acevedo. Buenos Aires, Paidós, 1983. (Biblioteca de Psicología Profunda, 64)
- GROTJAHN, M. Georg Groddeck, 1866-1934: o analista indômito. In: ALEXANDER, F. et al. *A história da psicanálise através dos seus pioneiros*. Rio de Janeiro, Imago, 1981.
- LAPLANCHE, J. *O inconsciente e o id*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

EM BUSCA DO REFERENTE, ÀS VOLTAS COM A POLISSEMIA DOS SONHOS: A QUESTÃO EM FREUD, STUART MILL E LACAN¹

Ana Maria Loffredo
Instituto de Psicologia USP

Este texto examina a influência do associacionismo nominalista de John Stuart Mill no pensamento freudiano e, dialogando estas concepções com as formulações da segunda tópica, delineia um ângulo possível de articulação das mesmas com a inovação lacaniana.

Descritores: Psicanálise. Teoria psicanalítica. Afasia. Lacan, Jacques, 1901-1981. Freud, Sigmund, 1856-1939.

Não é desprovido de interesse que nos voltemos aos fundamentos da constituição da clínica psicanalítica, examinando, na produção teórica inicial de Freud, o espaço ocupado pela noção de “representação” e seu alcance no desenvolvimento das concepções teóricas posteriores. Por exemplo, sabemos que à pulsão, “conceito básico”, “limite entre o somático e psíquico” (Freud, 1915b, p.113, 117), não cabe a oposição consciente - inconsciente, desde que não faz parte do psíquico, a não ser através de seus *representantes*. Além disso, mais do que um conceito, à pulsão caberá o estatuto de “doutrina” (Freud, 1938, p.146), o que testemunha sua posição fundamental na arquitetura teórica freudiana. De modo que a

1 Agradeço ao Prof. Osmyr Faria Gabbi Jr., cujas aulas, no curso de especialização em “Fundamentos Filosóficos da Psicologia e da Psicanálise” no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, em 1994, estimularam-me a realizar esta investigação.

noção de representação pode ser considerada um ponto nodal em torno do qual gravitam questões cruciais. Sua relevância se recorta tanto por nos remeter à fontes filosóficas de que se serviu Freud, como por nos instrumentalizar para acompanharmos os impasses teóricos que culminaram na “ruptura” da segunda tópica. Também nos permite colocar estas aspas anteriores se, amparados na tematização desenvolvida por Monzani (1991) a esse respeito, considerarmos que “o que se denomina mudança ou corte no pensamento de Freud não passa de um efeito de superfície, sendo o discurso freudiano muito mais homogêneo do que se pensa comumente.” (p.132).

A noção de representação é também um operador teórico útil para nos situarmos em relação às divergências que permeiam o movimento psicanalítico pós Freud. Basta nos determos no espaço, no mínimo polêmico, ocupado pelo conceito de pulsão, como bem aponta Birman (1991). Na trilha de sua argumentação, esse autor enfatiza que não se trata de opor, teoricamente, o modelo positivista da metapsicologia com o modelo interpretativo da experiência psicanalítica mas, ao contrário, tratá-las como um “indício de uma problemática teórica e não como um equívoco.” Sendo fundamental tratar as questões do sujeito e da interpretação “... como fundadas no conceito de pulsão.” (p.19). Isso não significa que a questão tenha sido resolvida pelo discurso freudiano, mas delinea-se o campo teórico onde situá-la na contemporaneidade.

Assim, esse trabalho divide-se em duas partes: na primeira, acompanharei o trajeto da noção de representação em três momentos do percurso freudiano - nas obras *Sobre a Conceção das Afasias* (1891), *Projeto de uma Psicologia* (1895)² e no artigo *O inconsciente* (1915a) - através dos quais serão examinadas as articulações do pensamento de Freud com o associacionismo nominalista de J. S. Mill; na segunda, serão colocados em diálogo esses fundamentos nominalistas e as concepções da segunda tópica, encenando as articulações possíveis das mesmas com

2 Daqui para frente, *Afasias* (Freud, 1891) e *Projeto* (Freud, 1895).

uma das vertentes teóricas pós-Freud, expressa na inovação lacaniana. Tal exercício, ainda em andamento, é uma proposta que deverá ser continuada por investigações posteriores.

1. Freud e Mill: pontuando articulações

1. Em *Afásias*, Freud (1891) abalou de forma radical a concepção localizacionista das afásias, criticando um ponto de vista mecanicista do psiquismo que o enquadrava como uma espécie de epifenômeno do funcionamento nervoso. Sendo proposto um circuito funcional da linguagem que apresentava uma relativa autonomia da topografia anatômica do sistema nervoso. Em sua proposta de leitura, privilegiando o registro funcional sobre o registro tópico, recortava-se a psique como fundada na linguagem, tendo sido afirmado, na mesma época, o poder terapêutico da palavra, num texto de 1890, onde está escrito “... as palavras são, de fato, o instrumento essencial do tratamento anímico.” (Freud, 1890, p.115). Ou seja, na genealogia dos conceitos psicanalíticos, o aparelho psíquico foi concebido basicamente como um *aparelho de linguagem* (Birman, 1991, p.17).

Desde então, instalaram-se no corpo teórico freudiano -para ficar - as noções de representação de palavra e de objeto, para cuja elaboração serviram de inspiração duas obras fundamentais de John Stuart Mill: *Um Exame da Filosofia de Sir William Hamilton* (Mill, 1974a) e *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva* (Mill, 1974b).³ O seguinte parágrafo, em *Afásias*, testemunha esta influência:

Da filosofia aprendemos que a representação do objeto não compreende senão isto, e que a aparência de uma “coisa”, de cujas diferentes “propriedades” falam aquelas impressões sensoriais, surge apenas na medida em que no leque das impressões sensoriais obtidas por um objeto incluímos

3 Daqui para frente, *Um Exame* (Mill, 1974a) e *Sistema* (Mill, 1974b).

também a possibilidade de uma longa sucessão de novas impressões na mesma cadeia associativa. (Freud, 1891, p.71).

Esta citação tem uma importância peculiar, não só por nomear claramente as incursões de Freud pela filosofia, como pela famosa nota de rodapé que a acompanha onde explicita, sem nenhum equívoco, sua dívida com o filósofo. Cabendo compartilhar da estranheza, apontada por Gabbi Jr., de que uma referência tão explícita não tenha promovido investigações das relações de Freud com o pensamento de J. S. Mill, como com o de outras eventuais fontes filosóficas.⁴

Em *Afasia*s aparecem dois tipos de representações, de objeto e de palavra, apresentadas num esquema que Freud chama de *psicológico*. Ambas são representações *complexas*, sendo que a representação de palavra (onde há elementos acústicos, visuais e cinestésicos) liga-se à representação de objeto através de sua *imagem acústica*, e, entre as várias associações de objeto (que se compõem de representações acústicas, táteis, etc.) são as *visuais* que o representam. Dito de outra forma, o elemento organizador (ou delegado) de um é a imagem acústica e, a do ou-

4 Para este autor, há dois fatores que dificultaram explorar essa articulação: do lado de Freud, *Afasia*s só teve uma edição em alemão em 1891 e a tradução para o inglês, de 1953, não foi útil para um trabalho rigoroso. O *Projeto* onde não é difícil ser detectado a influência do filósofo - desautorizado e não publicado por Freud, foi salvo de ser jogado no lixo pelo próprio, por sua discípula M. Bonaparte. Só apareceu, em alemão, em 1950. Quanto a Mill, das duas obras citadas por Freud em *Afasia*s, uma delas só se tornou disponível para os pesquisadores na edição de 1979, publicada pela Universidade de Toronto. O segundo fator, segundo Gabbi Jr., poderia ser devido à influência da psicanálise francesa, notadamente a vertente lacaniana. Embora Lacan tenha estimulado o interesse pela Filosofia, o fez na direção de autores como Hegel e Heidegger, que tornavam sem sentido articulá-lo ao empirismo inglês. Escreve Gabbi Jr.(1995): “O naturalismo explícito da teoria psicanalítica transformou-se, assim, em um exemplo de leitura equivocada, ideológica, que não merecia ser feita, pois impediria um verdadeiro retorno a Freud.” (p.107-8). Exemplo disso pode ser encontrado em Nassif (1977, p.376-7) que, com certeza comete um equívoco, ao voltar a filiação da noção de “representação de objeto” na direção de Brentano. Desautorizando a referência explícita, citada anteriormente, feita pelo próprio Freud a Mill.

tro, a visual. A representação de palavra é um complexo fechado, embora sendo capaz de ampliações e a de objeto é um complexo aberto. O termo representação de objeto não se refere à coisa ou ao referente, mas sim, na sua relação com a representação da palavra, designa o significado.

Como representação *complexa*, revelando uma abordagem mais holista ou “estrutural”, sua unidade supõe elementos pertinentes a lugares diferentes do campo da linguagem, no que está colocado um ponto de vista radicalmente diverso da concepção elementarista, segundo a qual a linguagem seria o efeito de uma “impressão”, como se houvesse uma relação ponto a ponto entre a periferia e o córtex (Garcia-Roza, 1991, p. 31). Os três tipos de afasia (verbal, assimbólica e agnóstica) remetem-se às possíveis relações entre os componentes de cada uma das representações, bem como na relação entre elas (Freud, 1891, p.72):

- afasia verbal (de primeira ordem) - as associações entre os elementos simples da representação da fala estão perturbadas;
- afasia assimbólica (de segunda ordem) - a associação entre representação de palavra e do objeto está perturbada;
- afasia agnóstica (de terceira ordem) - não há reconhecimento de objetos.

A tese central de Freud sobre a afasia é articular a representação da palavra à de objeto apenas via suas imagens acústicas, de modo que, com o abandono da base anatômica, é a imagem acústica que passa a ocupar o papel de um *universal* na teoria, como propõe Gabbi Jr. (1991, p.193).

Este autor enfatiza que Freud faz referência a Mill, justo no momento em que descreve os diversos *modos de formações* das associações lingüísticas, embasando-se a análise psicológica na concepção dos fenômenos como formando compostos (Gabbi Jr., 1994, p.203). Esta influência fica transparente ao nos reportarmos, aponta o mesmo autor, a Giannotti em *John Stuart Mill: o Psicologismo e a Fundamentação da Lógica*, onde se lê:

... em vez de descrever os fatos mentais à procura dos mais primitivos, deve-se se proceder ao exame de seus modos de formação, a fim de que não se corra o perigo de tomar por simples o fato composto cujos trâmites de produção foram perdidos. Portanto, todo fenômeno redutível a elementos mais simples, por estes modos de produção já estabelecidos, não será tomado como simples, ainda que a intuição assim nê-lo apresente. (Giannotti, 1964, p.32).

A partir do exposto, o patológico é considerado uma desarticulação que se opera dentro desse complexo e cada tipo de afasia corresponde a uma dissolução em algum ponto do aparelho da fala, de tal forma que o sintoma pode ser entendido “... como um ponteiro que aponta para o tipo de lesão presente no paciente.” (Gabbi Jr., 1991, p.192). Para descrever as características dos fenômenos é preciso investigar, portanto, seu processo de formação. O patológico seria a porta de entrada para se estudar esses modos de formação, desde que, nele, esse composto se expressa, justamente por estar de-composto. Importa enfatizar que essa maneira de investigação, que orienta o trabalho inicial de Freud, permeará todo seu percurso posterior. É assim que uma das características de seu procedimento com sonhos é de fragmentá-lo, isto é, o trabalho proposto pela interpretação, como explicita em 1900, é feito em detalhe, *não em massa*, pois está subjacente a ele que se considera o sonho um material composto “... como um conglomerado de formações psíquicas.” (Freud, 1900a, p.125).

Portanto, é fundamental destacar que “Freud não retirou de Mill uma concepção, mas um *método de investigação* do fenômeno mental”, como propõe Gabbi Jr. (1994, p.204, grifo meu).

2. No *Projeto* aparecem três tipos de representações: de palavra, de objeto e de coisa (DING). A representação de coisa, que se inspirou na “possibilidade permanente de sensação” de Mill (1974a, p.263), tem o caráter de pura referência. A pulsão é uma representação de coisa, na medida em que oferece a possibilidade permanente de sensação, que a ela se associa, como um invariante (a pulsão é uma força *constante*).

Na vivência de satisfação, por exemplo, temos quatro representações: a de coisa, representante da pulsão; a de objeto, representa o objeto

desejado; a de palavra, representa a palavra ouvida; e a quarta, que indica que parou o processo de somação no aparelho psíquico. Como estão em relação de contigüidade (Mill, 1974a, p.258), ao serem evocadas, terão ocupação⁵ simultânea e é para esta ocupação simultânea que Freud usa o termo *desejo*.

Importa assinalar que na estrutura e funcionamento desse aparelho psicológico, estão atuando, desde o início, modos de associação promovidos pela relação com um *outro* aparelho de linguagem. Se as ações humanas se norteiam por dois eixos básicos - busca de prazer e fuga da dor - nomeadas por Freud (1895), no *Projeto*, de vivência de satisfação e vivência de dor, estas são estruturas-matrizes que organizam a relação com o objeto. Como, inicialmente, o organismo precisa do auxílio do próximo (semelhante), pois não é capaz de efetuar a ação específica, é através da descarga no sistema neurônico ψ ⁶, que leva a uma alteração interna (choro, grito, por exemplo), que outra pessoa se dá conta do estado da criança, *traduzindo* o grito como um sinal de estado de carência. Escreve Freud (1895): “esta via de eliminação passa a ter, assim, a função secundária, da mais alta importância, de *comunicação* e o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos os *motivos morais*.” (p.32).

Os cuidados que ocorrem nesse estado de desamparo inicial são acompanhados pela fala de quem cuida; isto é, envolvem, além das funções de contato (toque, cheiro, etc.), a *palavra ouvida*. É assim que se pode entender como as noções de *ação* e de *representação de palavra* têm papel essencial no *Projeto*. As palavras (ou a comunicação pré-verbal) adquirem significação porque *têm efeito na ação do outro*.

Ou seja, desde o início da produção teórica freudiana o psiquismo foi sempre investigado no campo da relação dialógica com o outro, onde está implícito um abandono do método de introspecção, característico da

5 Utilizo para *besetzen* a tradução *ocupar*, e não *investir* ou *catexizar*, segundo argumentação desenvolvida por Gabbi Jr. (1995, p.116).

6 Remeto o leitor para o *Projeto*, parte I, onde se apresentam as características dos sistemas neurônicos ϕ, ψ (do núcleo e do manto) e ω .

psicologia clássica. Esse deslocamento metodológico, onde “... o psiquismo foi deslocado do seu isolamento absoluto e do seu ensimesmamento radical ...” expressaria, como bem assinala Birman (1991, p.17), a influência teórica de Charcot, Bernheim e Breuer sobre Freud. A estes, ao que tudo indica, devemos acrescentar o “*método psicológico*” utilizado por Mill, em contraponto ao “*método introspectivo*” de Sir William Hamilton, cuja filosofia é examinada num dos textos de Mill nomeados por Freud.

Aqui cabe apresentar as quatro teses de Mill que estariam subjacentes às concepções apresentadas no *Projeto*:

1. “... a mente humana é capaz de ‘expectativa’ Em outras palavras (...) após termos sensações reais, somos capazes de formar a concepção de sensações possíveis ...” (Mill, 1974a, p.258).

Essa expectativa existe a partir do movimento associativo, desde que “*perceber é associar imediatamente*”, como escreve Freud, o que quer dizer que a percepção tem sempre um caráter *hipotético*, nunca podendo ser “*pura*” ou “*absoluta*”, se é que dá para dizer assim.

O método indutivo proposto é investigar do particular, para o particular, procedimento facilmente detectável no percurso utilizado por Freud na apresentação da *proton pseudos* histórica, quando apresenta a psicopatologia da histeria. Trata-se de percorrer as cadeias associativas, investigando esse código privado (que se manifesta na seqüência de derivações falsas a partir de uma premissa falsa), que não é reconhecido, nem pela comunidade dos falantes, nem pelo próprio sujeito. Até que a compulsão histórica possa ser *solucionada* se for *esclarecida*, isto é, tornar-se compreensível (Freud, 1895, p.60). O sintoma é uma troca de nomes e solucioná-lo significa percorrer o caminho inverso daquele de sua formação, para poder colocar os nomes nos “*devidos lugares*”, isto é, associarem-se ao objeto adequado.

O caráter de expectativa está bem explicitado no *Projeto*, onde o pensar se volta ao *reconhecimento* do objeto, ou seja, “... a meta e final de todos os processos de pensar é levar a um estado de identidade ...”

(Freud, 1895, p.45). Que não é a identidade alucinatória, promovida pelo processo primário, mas resulta de uma dessemelhança (ou semelhança parcial) entre uma ocupação de uma lembrança e a ocupação perceptiva correspondente a ela. Essa dessemelhança provoca uma inibição por parte do eu e possibilita o trabalho de pensar. Escreve Freud (1895):

O julgar, mais tarde um meio para *reconhecer* o objeto que talvez tenha importância prática, é, assim originariamente um processo associativo entre ocupações vindas do exterior e ocupações providas do próprio corpo, *uma identificação entre notícias ou ocupações de φ e de dentro.* (p.47).

2. Leis de “Associação de idéias” (Mill, 1974a, p.258-9).

a. semelhança: “fenômenos similares tendem a ser pensados juntos” Talvez aqui possa se inserir a referência que faz Freud, quando o objeto em questão é um outro ser humano:

... através do próximo, o homem aprende a reconhecer. Então os complexos de percepção que decorrem deste próximo serão em parte novos e incomparáveis, suas *feições* no domínio visual, mas outras percepções visuais, por exemplo os movimentos de sua mão, coincidirão no sujeito com a recordação de impressões visuais próprias, bastante semelhantes do próprio corpo que estão associadas com recordações de movimentos vividos por ele mesmo. (Freud, 1895, p.45).

b. contigüidade, que é de duas espécies: simultaneidade e sucessão imediata. É fácil detectar o primeiro caso na operação do processo primário e o segundo no processo secundário.

c. “associações produzidas por contigüidade tornam-se mais exatas e rápidas por repetição.”

As duas vivências matrizes do *Projeto*, de satisfação e de dor, são associações que produzem uma compulsão à repetição, isto é, se não houver inibição por parte do eu, a partir da vivência de satisfação é criada uma expectativa que tudo é objeto de desejo e, a partir da vivência de dor, que nada é objeto hostil.

d. “Quando uma associação adquire este caráter de inseparabilidade - quando o vínculo entre as duas idéias foi assim firmemente fixado - (...) coisas que somos incapazes de conceber separadamente parecem incapazes de existir separadamente, e a crença que temos em sua coexistência, apesar de ser realmente um produto da experiência, parece intuitiva.”

Ou seja, é possível a *crença* num mundo exterior, não só através das sensações que ocorrem no presente, mas também pela variedade de possibilidades de sensações que significam previsão ou expectativa, a partir das quais as noções de mundo exterior e matéria são entendidas. É assim que a matéria “... *pode ser definida como uma possibilidade permanente de sensação.*” (Mill, 1974a, p.263). E essas possibilidades de sensação, que se produzem através da experiência passada apresentam-se através de *grupos de sensações*, delineando os objetos do mundo exterior (p.260).

Se o objetivo de todo pensar é levar a um estado de identidade, a argumentação do *Projeto* é articulada para mostrar como cessa a alucinação, isto é, em que momento se opera uma inibição por parte do eu. Freud então não se refere à *existência* do objeto, mas à sua *crença*, o que supõe não ser possível emitir juízos de certeza ou prova em relação a ele. Isso é retirado, ao que tudo indica, diretamente de Mill e poderia revelar a posição oscilante de ambos entre um realismo e um idealismo. Escreve Freud (1895): “Se, após a conclusão do ato de pensar, chegar o *signo de realidade* para a percepção, obtém-se o *juízo de realidade* para a percepção, a *crença*, e alcança-se a meta da totalidade do trabalho.” (p.46).

O objetivo maior do pensamento é atingir uma crença do mundo externo. É coerente, portanto, que o que ω fornece à ψ é uma indicação da realidade, através de um *signo* de realidade. Disso se entende que o princípio de realidade refere-se não ao mundo exterior enquanto tal, mas aos signos que o indicam. É possível dizer então, que “o que delimita o aparelho psíquico é sua função de produtor de signos os quais, em última instância, estão submetidos à função estruturante da linguagem.” (Garcia-Roza, 1991, p.154).

Como o objeto é um complexo de representações, e “*perceber é associar imediatamente*”, fica assinalado que a percepção é função da memória e esse ponto de vista vai ser posteriormente mais elaborado. Na famosa carta de Freud a Fliess, de 6/12/1896, que pode ser considerada uma herdeira do *Projeto* e uma precursora do esquema do cap. VII da *Interpretação dos Sonhos*, está escrito:

... o que há de essencialmente novo em minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, e sim ao longo de diversas vezes, e que é registrada em vários tipos de indicações. (Freud, 1896, p.208).

Freud sempre se voltou a conciliar percepção e memória na elaboração de seu aparelho psíquico. No *Projeto*, os neurônios ϕ (permeáveis), os ψ (impermeáveis) e a noção de barreira de contato tentaram dar conta disso. Mas é incontestável que a memória tem um papel central, podendo-se dizer que o aparelho psíquico freudiano é basicamente um *aparelho de memória*.⁷ No esquema posterior, de 1900, a consciência, situada num dos extremos do eixo - que não é à toa deve ser plano - percebe algo que já foi organizado pelos três sistemas intermediários (Freud, 1900b, p.534). Fica evidente ser a consciência função da memória e não da percepção, sendo o movimento sempre no sentido de *reconhecimento* do objeto. De modo que, não só é a pulsão que o constitui, como o objeto, como tanto insistiu Freud, é o que a pulsão tem de mais inespecífico. O essencial do aparelho psíquico, onde se alojam as redes de representações, situa-se, portanto, entre os extremos do eixo, isto é, entre a percepção e a consciência.

Voltemos ao *Projeto*. Mill, como Freud, não aceita a idéia de coisa em si, mas a investe de causalidade. É assim que a *representação de coisa* tem como propriedades:

7 Devendo ser lembrado que priorizar a memória é também uma característica da psicologia de Mill (Gabbj Jr., 1995, p.119).

1. representa uma possibilidade geral de sensação, portanto não pode apresentar nenhuma propriedade qualitativa, sensorial. Como não há conexão entre ω (consciência) e ψ do núcleo, então não é possível que à coisa se atribuam qualidades sensoriais via ω . Escreve Freud (1895): “o que nós chamamos de coisas são restos que se subtraem à apreciação.” (p.47).

2. desempenham um papel causal. Isto é, a causa da presença da representação de objeto no manto é a ocupação em ψ nuclear.

3. remete-se a um objeto externo. Nesse caso, a representação de coisa pode ter o papel de referente.

O sintoma é entendido como um *símbolo* que substitui outra representação que não pode ter acesso à consciência, e que *se desfaz quando é esclarecido*, isto é, quando é identificado a que ele se remete. Isso quer dizer que o que está no papel de *causa* é, simultaneamente, aquilo que na formação do símbolo é a sua *referência*.

Como o objeto é entendido como uma possibilidade permanente de sensações, é a palavra que dá a garantia que estou diante do mesmo objeto. No caso do sintoma, houve uma ruptura entre o nome e uma classe de objetos, que são os objetos sexuais, desde que, para Mill (1974b) “... os nomes (são) ... os nomes das próprias coisas e não meramente de nossas idéias das coisas.” (p.89).

É fundamental destacar que a representação de coisa é capaz de predicar, sem poder ser predicada, isto é, faz parte do que Mill denomina de nomes não-conotativos. Apenas os nomes de objetos que não conotam nada são denominados nomes próprios: “... e estes não tem, a rigor, nenhuma significação.” (Mill, 1974b, p.17). Estas concepções dão suporte à teoria de significação de Freud, na qual os nomes são tomados como nomes próprios que, à revelia do sujeito, passam a adquirir a propriedade de portar *atributos*. Isto é, no sintoma, o nome deixa de apontar para o objeto e passa a apontar para uma propriedade.

3. Resta examinarmos a noção de representação em *O Inconsciente* (Freud, 1915a). Aqui, a representação de objeto passa a ter como compo-

nentes a representação de coisa e a representação de palavra. A primeira é a representação de objeto propriamente dita e, a outra, refere-se à palavra ouvida. Essa nova construção pretende tratar da questão de como se transpõem as representações do sistema Icc ao Prcc/Cc. O inconsciente - substantivado como um sistema com leis próprias - tem uma gramática particular que deve ser traduzida para a do Prcc-Cc para que algo emerja à consciência. É crucial poder resolver, teoricamente, *como* algo se transpõe de um para outro sistema, pois o método analítico se propõe como caminho para tal. Em *O Inconsciente*, como sabemos, Freud (1915a) apresenta, inicialmente, duas hipóteses possíveis relativas a essa transposição. Na hipótese tópica, haveria duas transcrições do mesmo conteúdo em lugares diferentes, uma no Icc, outra no Cc (Prcc); na hipótese funcional, haveria uma mudança de estado, através das magnitudes em jogo, que ocorreria sobre o mesmo material e na mesma localidade. A hipótese escolhida propõe que "... a representação consciente abarca a representação de coisa mais a correspondente representação de palavra, e a inconsciente é somente a representação de coisa." (Freud, 1915a, p.198). Deve ser acrescentado que "... o enlace com representações de palavras não coincide entretanto com o tornar-se consciente, mas sim que meramente brinda a possibilidade disso; portanto, não caracteriza outro sistema senão o do Prcc." (p.199). Está transparente que no aparelho psíquico freudiano a linguagem habita o sistema Prcc/Cc.

II. Uma teoria da referência, a nomeação da pulsão de morte e uma leitura possível da inovação lacaniana

O que se pode entender é que o anseio cientificista de Freud leva-o a formular uma teoria sobre os atos irracionais que se funda numa teoria da referência, e daí seu recurso de se apropriar das questões conforme formuladas por Mill. Sua teoria da significação vai, na trilha de dar às palavras o papel de nomes próprios e buscar uma referência última, recuando, do abandono da cena de sedução, às noções de fantasia, sexualida-

de infantil e Complexo de Édipo. Ancorando-se, finalmente, na pré-história, em *Totem e Tabu* (Gabbi Jr., 1994).

Esse ponto de partida levou-o a instrumentalizar-se de uma noção de verdade enquanto *correspondência* - daí a busca da referência externa. Embora o próprio corpo teórico da produção freudiana tivesse condições de lhe fornecer a apropriação de uma noção de verdade enquanto *consistência interna*.

Teve a chance de seguir por esse caminho na investigação das *parafasias*, quando então as redefiniu como um distúrbio onde as palavras apropriadas são substituídas por palavras inapropriadas que conservam, entretanto, com as primeiras, alguma espécie de relação (Freud, 1891, p.35). O que significa dizer que a substituição é sempre *motivada*. Ou seja, a parafasia se aproxima muito do que mais tarde vai corresponder à descrição dos atos falhos (o ato de fala falhou, à maneira de um ato falho). O rumo teria sido outro, portanto, se o sintoma histérico não fosse tomado como uma afasia assimbólica (onde o vínculo entre a representação de palavra e representação do objeto está perturbado) - que é o que Freud propôs - mas sim como uma afasia verbal, onde estão perturbadas as associações entre os elementos da representação de palavra.

A linha dupla que une a imagem sonora da representação de palavra com a imagem visual da representação do objeto, no esquema psicológico das *Afusias* (Freud, 1891, p.71), parece ter sido uma espécie de fio de aço indestrutível que Freud jamais deixou que se destruísse. Desde que a palavra é a garantia de existência (ou melhor, da crença - perdurabilidade) do objeto, o método de trabalho na clínica procurará buscar o referencial externo que esclareça os contra-sensos emitidos pelo sujeito.

Entretanto, já em 1900, Freud nos adverte que, mesmo nos sonhos nos quais se exerceu um bom trabalho de interpretação, é preciso reconhecer um ponto obscuro, onde há um conjunto de pensamentos que não se deixa desenovelar, e que também não contribui ao conteúdo do sonho: “Então esse é o umbigo do sonho, o lugar em que ele se assenta no desconhecido”, escreve na frase tão famosa (1900b, p.519). Reafirmando o

brilhante cientista, em 1925, incisivamente e em tom conformado, a respeito da incompletude de uma interpretação: “... não temos mais remédio *senão nos familiarizarmos com esta polissemia dos sonhos.*” (p.131, grifo meu). Fica evidente que sempre conviveu com a busca do referente uma outra teoria - a da plasticidade/polissemia das palavras - e foi sob esse outro ângulo que é possível dizer que se manteve o interesse pela fertilidade e originalidade da construção teórica freudiana.

Neste ponto, articular a inovação lacaniana e *Além do Princípio do Prazer*, isto é, a “ruptura” de 1920, com as concepções de J. S. Mill, pode ser um caminho fértil nesse exercício de investigação. É possível entender que a proposta de Lacan foi, entre outras coisas, no sentido de desenganchar Freud dessa teoria associacionista do século XIX. Supondo seu famoso “retorno”, um deslocamento de ponto de vista, tomando a primeira tópica com a perspectiva das lentes fornecidas pela segunda e montando uma espécie de “cruzada” em defesa da originalidade freudiana. Nesse sentido, seu movimento seria uma tentativa de afastar o freudismo dos impasses promovidos pela utilização dessas teorias psicológicas.

O que interessa é tentar perseguir os trajetos de Freud e Lacan, na sua busca da concretização de um ideal de cientificidade, que estava subjacente à produção teórica de ambos. Nos vários momentos que podem ser destacados no percurso teórico lacaniano, a construção de instrumentos mais sofisticados, a cada passo, trazia subjacente a mesma questão: como resolver um problema que permeou o pensamento freudiano, expressando-se com clareza na segunda tópica - o problema da referência. Isto é, como livrar a psicanálise da busca de um referente último e, portanto, da necessidade de que as palavras se remetam a objetos e a estados de coisa.

Para que Freud abandonasse a idéia de referência seria necessário que abandonasse também a idéia de *gênese do sintoma*, mas parece que Freud nunca abriu mão disso completamente. Daí o grande problema com a *pulsão de morte*, vinte e cinco anos depois do *Projeto*: haveria algo de irredutivelmente irracional nos atos racionais, que não é total-

mente do domínio da intencionalidade. Isso significaria, em última instância, que não haveria cura e o sintoma seria irremovível. Ou seja, seria possível chegar ao originário do sintoma mas não ao originário da *fantasia originária* pois, nesse caso, estaríamos tendo acesso a ver (*a cena*) como a fantasia se forma. Lacan tomará a fantasia como *pressuposto* da análise e não como objeto dela, na medida em que falará de estruturas *a priori*, anteriores à condição social, e inerentes ao humano. Portanto, inatingíveis, embora matrizes geradoras das *regras* de constituição que se fazem a partir delas. Aqui se introduziria a abordagem de Austin (1990), que apresenta convergência com o pensamento lacaniano, na medida em que possibilita uma teoria lingüística que não obriga a buscar a referência, ocupando-se *dos efeitos da fala no outro*, isto é, de sua propriedade *contextual*. Só seres capazes de racionalidade são capazes de atos imorais e irracionais, e isso só é possível para seres dotados de *linguagem* (mentir, fingir, dizer-se o que não se quer dizer, dizer e não se compreender dizendo). É a linguagem, característica do humano, que descortina a possibilidade de não se agir/reagir mecanicamente a partir de estímulos discriminativos e, portanto, de se expressar a *capacidade de intencionalidade*.

Voltemos a Freud. Com a enunciação da pulsão de morte, a construção teórica freudiana sofre um abalo constrangedor em um de seus pilares básicos: a noção de representação. Desde que, nesse ponto, circunscreve-se o campo do não-representável. A busca do referente, que pretendia promover uma garantia de cientificidade, culminou no auge do impasse, isto é, não se pode mais dizer que o nome remete a objetos e a estados de coisa. A pretensão à ciência, pelo menos no sentido em que a entendia Freud, é posta em questão.

A *interpretação*, tão fundamental até 1920, pois é ela que dá condições de se nomear o que está sendo nomeado equivocadamente (isto é, os nomes estão associados a atributos incorretos), deve se fazer acompanhar do procedimento de *construção*, pois irrompe o campo do inomeável. Agora, a compulsão a repetir, que não é intencional - colocando a questão da responsabilidade do sujeito pelo seu sintoma, ou, como diria Lacan, pelo seu desejo - apodera-se das representações, mantendo-se ela

própria como irrepresentável. A angústia, que operaria da mesma forma, foi um problema com o qual Freud se deparou desde o início. Sua tentativa de apresentar uma solução, em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), já está dentro do reinado da segunda tópica e faz então sentido que a angústia, de produção marginal, passe a se situar como verdadeiro *paradigma* da teoria. Escreve Freud, em 1920: “o que resta é o bastante para justificar a hipótese da compulsão de repetição, e esta nos aparece como mais originária, mais elementar, mais pulsional⁸ que o princípio de prazer que ela destrona.” (p.23).

Ou seja, a compulsão a repetir é mais fundamental que a pulsão. O que se trata aqui é - questão nuclear que ocupou Freud desde cedo (*escolha da neurose, o sujeito é responsável pelos seus sonhos*) - como fazer com a *intenção*, se o princípio do determinismo está subjacente ao trabalho o tempo todo? Para Lacan, estar nele inserido não o conduz, como aponta Ogilvie. (1991): “... a considerar como sem valor ou sem realidade aquilo que parece lhe escapar, mas, ao contrário, a buscar o tipo de determinismo adaptado aquilo que se apresenta, justamente, como fugaz.” (p.19).

Se tanto Freud como Lacan estavam perseguindo a determinação própria do psiquismo, a originalidade desse último repousaria em sua tentativa de tratar essa questão pela ótica das questões filosóficas que ela suscita, o que recorta sua obra como simultaneamente “*técnica*” e “*filosófica*” O alcance dessa originalidade, continua este autor, é que sua atitude “*epistemológica*” leva-o a um questionamento sobre as condições de possibilidade de sua própria produção conceitual. “Ele começa por observar que o objeto que procura já foi atingido pela interdição e suscitou uma oposição entre duas correntes de pensamento.” (Ogilvie, 1991, p.31).

Se as *intenções conscientes* tem sido alvo de crítica dos “*físicos*” e moralistas, - afirma Lacan, em 1932, em sua Tese de Medicina - dado seu caráter *ilusório*, daí a dúvida da ciência quanto ao *sentido* dos fenômenos

8 Nota do tradutor: *triebhaft*- o impulsivo, apaixonado, irreflexivo: o oposto da conduta racional e esclarecida (Freud, 1920, p.35).

psicológicos, por outro lado, “... por mais ilusório que seja, esse sentido, do mesmo modo que qualquer fenômeno, tem sua lei.” (Lacan, 1987, p.248).⁹ Continua Lacan:

O mérito dessa nova disciplina, que é a psicanálise, é nos ter ensinado a conhecer essas leis, a saber: aquelas que definem a relação entre o sentido subjetivo de um fenômeno de consciência e o fenômeno objetivo a que corresponde ... (p.248).

Aqui está recortado, claramente, um *ponto de vista*, uma *posição* que é ainda melhor compreendida com o comentário que faz Ogilvie (1991, p.32) de um texto de Foucault, extremamente esclarecedor para os embates que suscitam o texto freudiano, permitindo localizar onde se assentaria a leitura inovadora proposta por Lacan. Escreve Foucault, em 1984, num artigo dedicado à obra de G. Canguilhem:

Sem desconhecer as clivagens que durante esses últimos anos e desde o fim da guerra opuseram marxistas e não-marxistas, freudianos e não-freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não-universitários, teóricos e políticos, parece-me que se poderia encontrar uma outra linha divisória que atravessa todas essas oposições. É aquela que separa uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito, de uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. Por um lado, uma filiação que é a de Sartre e Merleau-Ponty; por outro lado, aquela que é a de Cavailles, de Bachelard, de Koyré e de Canguilhem. Sem dúvida, essa clivagem vem de longe e poderíamos fazer remontar seus traços através do século XIX (...). E em todo caso, estava a tal ponto constituída no século XX, que foi através dela que a fenomenologia foi recebida na França. (Foucault, 1985, p.4).

Para Ogilvie (1991), Foucault, sem dúvida, teria colocado a si próprio e a Lacan do lado das filosofias do conceito. Entretanto, este último ocupa uma posição bastante peculiar. Já na *Tese* não se trata de uma posição racionalista alheia às questões relativas às filosofias da experiência, do sentido e do sujeito, mas sim de um ponto de vista que as recorta

9 Daqui para a frente, *Tese*.

como objeto de investigação. Essa posição não tem nada de conciliatória; ao contrário, uma vez que essa oposição é considerada bem delimitada, Lacan “faz de uma o campo de investigação privilegiado da outra.” (p.33). Na medida em que faz uma *escolha*, desde que se nomeia materialista e determinista, opera uma inversão: acompanha essa escolha pela temática e atitudes articuladas ao lado oposto. De tal forma que se pode dizer que, já no texto de 1932, está procurando um “*saber*”, uma “*racionalidade*” da “*experiência, do sentido e do sujeito*” Desse modo, Lacan teve o projeto e o mérito de estabelecer um diálogo entre tradições filosóficas distintas e opostas. É possível *compreender*, daí sua aproximação à fenomenologia e, também, *explicar*, objetivo de qualquer ciência dita positiva.

Bem, voltemos ao *Projeto*. Lá está escrito: “a memória se apresenta, através das diferenças nas facilitações entre os neurônios ψ .” (Freud, 1895, p.14). Como o aparelho psíquico freudiano é, basicamente, um aparelho de memória, essa definição é fundamental. É interessante que não só Lacan aloja nessa noção de *facilitação* a originalidade do *Projeto*, como aproxima esse trilhamento da “articulação significativa”, como enfatiza Garcia-Roza (1991, p.137).

A facilitação não deve ser concebida, assinala ele, como efeito do hábito, “ela é invocada como prazer da facilidade e será retomada como prazer da repetição.” (Lacan, 1988, p.272). De modo que, à luz da ótica lacaniana, a representação de palavra (fala) corresponderia ao eixo do simbólico (Uber-ich), a representação de objeto (ich) corresponderia ao imaginário (a) e a representação de coisa (A) corresponderia ao real (Es).

Uma vez que o inconsciente freudiano, considerado biológico por Lacan, vai ser substituído por um inconsciente lingüístico, correspondendo, portanto, a um conjunto de relações, a questão da referência se dilui por princípio. De certa forma, Lacan vai seguir o caminho que poderia ter sido trilhado por Freud, caso ele tivesse optado por entender o sintoma histórico como correspondente a uma *afasia verbal*. Em outras palavras, entendo que é como se Lacan *fizesse Freud retornar* àquele ponto de opção no encaminhamento dado ao entendimento das parafasias.

Como, em Freud, o inconsciente aparece como um *substantivo* (é um *sistema* regido por leis próprias), o trabalho de investigação vai ser inspirado por essa busca de “*substantivação*”: Escreve Freud (1891) em *Afásias*: “a palavra adquire sua referência (*Bedeutung*) através da ligação com a ‘representação de objeto’, pelo menos, quando limitamos nossas considerações aos substantivos.” (p.70).

E espero ter deixado claro, anteriormente, que o procedimento do singular para o singular, que dirige a análise dos símbolos privados, volta-se sobre os substantivos.

Ao contrário, se o inconsciente lacaniano é tomado como um *conjunto de relações*, não representa coisas e é possível então, uma ciência do inconsciente, porque é possível uma ciência da linguagem. A diferença entre a clínica freudiana e a lacaniana se depositaria, portanto, nessas diferentes concepções de inconsciente (Calligaris, 1991, p.169). Sendo a psicanálise uma *Ética*, não se trata de *conhecer* um objeto, mas de *produzi-lo* a partir dos princípios de ação fornecidos pela teoria, os quais devem dar condição para que o *sujeito do inconsciente* seja produzido. Escreve Lacan (1979): “O inconsciente (...) se manifesta para nós como algo que fica em espera na área, eu diria algo de *não nascido*.” (p.28). Ou seja, “o inconsciente não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado.” (p.34).

Trata-se, então de separar *verdade e saber*, pois nessa concepção a verdade não é suscetível de transformar-se em um saber. Tentar incessantemente transformar-se em um saber é um efeito da própria neurose, na medida em que em sua constituição está implícito um pai como sujeito de um saber. Se o inconsciente é definido radicalmente como *algo a ser realizado*, fica esclarecido, de forma marcante, que o “... estatuto ôntico do inconsciente é frágil.” (Calligaris, 1991, p.181). Para Lacan, ao que tudo indica, a compulsão a repetir é um dado constituinte da subjetividade. De forma que, por princípio, não cria constrangimentos para a teoria, como no caso de Freud.

A partir do exposto, não é à toa que é possível estabelecer relações entre o *Projeto* e a obra de 1920. Já vimos que o que ω fornece à ψ não é a realidade, ela própria, mas *signos* de realidade. O princípio de realidade se funda nas informações emitidas por ω , de quem depende a percepção-consciência. Como Freud nos diz que o princípio de prazer se exerce sobre a percepção, perseguindo uma identidade perceptiva, a questão é: como distinguir quando esta se expressa de forma alucinatória ou real? Lacan chega, como esclarece Garcia-Roza (1991, p.166) a uma conclusão paradoxal ou surpreendente, mas esclarecedora: a característica fundamental do aparelho psíquico é que ele é montado, não para satisfazer a necessidade, mas sim para *aluciná-la*. Assim, enquanto meio de correção, o princípio de realidade não tem por função corrigir o mundo interno em relação ao mundo externo, mas propõe-se a corrigir o mundo interno em relação a ele próprio (Lacan, 1988, p.43-4).

Isso não se conciliaria com a proposta de Freud de que deve haver algo, no processo de subjetivação, que permita distinguir percepção e alucinação. É preciso que algo interno à subjetividade aponte para a realidade externa como índice dela. É ele que dá substrato para a *crença*. É aqui que se introduziria *a coisa* (Das Ding) que, enquanto vazio, enquanto inomeável, inexpugnável, funcionaria como índice de exterioridade. “O que nós chamamos de coisas são restos que se subtraem à apreciação.” (Freud, 1895, p.47) e, justo por permanecerem estranhas ou isoladas na *obscuridade* subjetiva, são pura referência, índice do primeiro exterior. Aí está o *real* lacaniano.

Os signos de *qualidade* funcionam como outro índice de exterioridade, e como *signos* da realidade objetiva, carregam consigo a ambigüidade própria a todos os signos, isto é, o *engano*. Que não é entendido na psicanálise como um desvio incômodo, mas como o próprio âmago de sua prática.

No “*estádio do espelho*”, onde Lacan (1966) define claramente a diferença entre o *moi* e o *je*, é recortado o verdadeiro objeto do trabalho analítico. Se a falta de maturação biológica do indivíduo representa uma

exigência que sua relação com o meio seja mediada por uma *forma* (*Gestalt*), uma *imagem*, através da qual prenuncia/entrevê/antevê o seu futuro, o indivíduo construirá uma miragem - o *moi* - um *eu ideal*, em cuja direção se movimentará continuamente. O *moi*, cuja origem se funda na percepção, não deve ser confundido com o *je* - produto da linguagem - uma *estrutura* organizadora do sujeito em cuja direção seu *moi* se movimentará, assintoticamente, sem, no entanto, jamais coincidir totalmente com ela. É essa estrutura organizadora - o *je* - da ordem da linguagem e que, como tal é inatingível, que é o objeto do trabalho analítico.

Assim, quando Lacan, paradoxalmente, entende o princípio de realidade como uma correção do mundo interno em relação a ele próprio, está em jogo esse movimento incessante do *moi* em direção ao *je*, sem jamais atingi-lo e é esse o motor do funcionamento do psiquismo. O *je* permite, portanto, “corrigir” o *moi*.

Se com o “*estádio do espelho*” é apresentada uma estrutura-matriz do processo de constituição do sujeito, tentando superar certos impasses do discurso freudiano - isto é, há universais anteriores à condição social, próprios da condição humana - foi também, como sabemos, um tiro certeiro na psicanálise americana. Crítica que vai tomar a dimensão de uma espécie de “*declaração de princípios*”, que inspira o “*Discurso de Roma*”, de 1953, onde a frase-chave de sua introdução sintetiza o espírito que norteia o texto: “Para ascender às causas dessa deterioração do discurso analítico, é legítimo aplicar o método psicanalítico à coletividade que o suporta.” (Lacan, 1978a, p.109). Ou seja, apesar de que o desejo do sujeito se faz a partir do desejo do outro, há que se chegar o momento onde essa diferença seja estabelecida, condição de des-alienação. Portanto, a análise não poderá ter como objeto o *moi*, que é uma formação sintomática. Escreve Lacan (1978a): “Tal é o terror que se apodera do homem ao descobrir a figura de seu poder que dela se desvia na ação mesma que é a sua quando essa ação a mostra desnuda. É o caso da psicanálise.” (p.106).

Em suma, importa delinear para Lacan qual a originalidade da descoberta freudiana, que desvios se promoveram a partir dela e, principalmente, qual relação entre um e outro. Podendo então ser afirmado que os desvios são efeito da *resistência* do objeto, tanto na teoria como na técnica.

Portanto, o que está em jogo é uma *teoria da constituição dos objetos*, que no lacanismo é a teoria do *simbólico* como *costura* entre o real e o imaginário. O problema do dualismo substancialista é o *objetivismo*, que comete o erro de identificar realidade e objetividade, como escreve Prado Jr. (1991, p.56). Esse antiobjetivismo está na base do antigenetivismo de Lacan, o que o faz criticar quaisquer teorias psicológicas do desenvolvimento, tentando remover, em Freud, uma pré-determinação, uma espécie de teleologia voltada à função genital. Deve ser enfatizado, continua Prado Jr., que esse antiobjetivismo em Lacan é sempre um anti-solipsismo:

Um anti-solipsismo paradoxal, já que se justifica sobre o fundo da introdução do conceito do narcisismo como chave da metapsicologia (...). Alter e Ipse articulam-se necessariamente na idéia de narcisismo, e a constituição centrípeta do sujeito, através da intervenção da alteridade, é condição da constituição do objeto. (p.56).

Aqui se insere a dialética hegeliana do senhor e do escravo, onde o que está em jogo é o *reconhecimento* intersubjetivo, condição da reconhecimento do objeto (Arantes, 1992). Lacan, portanto, circunscreve, a constituição do objeto a uma teoria da intersubjetividade ou das posições do sujeito, como pontua Prado Jr.:

Para que haja relação de objeto, é necessário que haja anteriormente relação narcísica do eu ao outro. Ela é, aliás, a condição primordial de toda objetivação do mundo exterior - tanto da objetivação ingênua, espontânea, quanto da objetivação científica. (Lacan, 1978b, p.118 apud Prado Jr., 1991, p.57).

Portanto, a concepção lacaniana de constituição de objeto é pertinente tanto ao campo da experiência vivida, quanto à objetivação empre-

endida pelo conhecimento científico, onde os objetos da percepção comum são substituídos por construtos e modelos. O que quer dizer relativizar as posições de sujeito e objeto no âmbito da produção referente à ciência. Daí a crítica lacaniana às propostas da gênese das “*relações de objeto*”, onde se supõe que de uma origem egocêntrica se encaminharia para uma relação madura e genital com o objeto. Esse movimento converge claramente na “*psicologia do ego*”, alvo de críticas constantes de Lacan, pois aí está recortado o processo terapêutico como pretendendo promover uma adaptação ao *real* e à *boa sexualidade* nas palavras de Prado Jr., ou seja, uma concepção *pedagógica* do processo analítico (1991, p.59).

O que está em questão é um *objeto definido como ser real ou em si*, o que supõe uma ausência de uma fundamental teoria da constituição do objeto. Se o próprio de uma ciência é ter um objeto, como escreve Lacan (1979) no *Seminário 11*, este recorta para a psicanálise seu problema e seu equívoco, como esclarece Ogilvie (1991, p.39). Se o objeto da psicanálise é o *sujeito*, não se trata de um sujeito tomado como um objeto perante um observador neutro - desnível hierárquico, fator de “*objetividade*”, que se pretende numa observação científica - mas sim, podendo se constituir como objeto dentro de uma relação, uma estrutura, da qual faz parte necessariamente o analista. É, pois, da tentação de escorregar para um cientificismo ou obscurantismo que Lacan está sistematicamente querendo livrar a descoberta freudiana. Dado que sua especificidade se assentaria na via sutil e estreita de uma espécie de corda bamba, tem o investigador necessariamente que se confrontar com equívocos e ambigüidades, que estão no cerne dessa disciplina e lhe são constitutivos.

Tanto em Freud como em Lacan, fica evidente que a relação indivíduo/meio não deve ser concebida como realidades externas que se chocam, mas um constrói o outro, isto é, o “*interno/externo*” é uma construção do aparelho psíquico. Daí não serem opostos, nem devam ser considerados dados *a priori*, constituindo modalidades de um mesmo princípio de *objetivação*.

Bem, se o *moi* se encaminha em direção a uma estrutura organizadora da constituição do sujeito, e que jamais será atingida pois é uma estrutura, o sentido da busca do referente último desvanece-se por princípio. Não há objeto em si, pois parece que a função do objeto (que em si não tem importância) é manter aceso o fogo do desejo. Lacan, portanto, leva às últimas consequências a nomeação da pulsão como “conceito fundamental”. Se seu objeto é inespecífico, sendo mesmo indiferente, como assinala enfaticamente no *Seminário 11*, enuncia a melhor forma de apresentá-lo, afirmando que a “*pulsão o contorna*”, devendo isso ser entendido, simultaneamente, como *borda* em torno do qual se dá a volta e volta de uma *escamoteação* (Lacan, 1979, p.159-60). Aí está a pulsão, essa força *constante*, para a qual não cabe, portanto, qualquer referencial no plano do que se entende por satisfação. A referência ao objeto da pulsão serve para se dizer que ele não existe, sendo, portanto, a constatação de uma impossibilidade, constitutiva do humano.

Como inserir a pulsão de morte neste contexto?

Para Freud, o inconsciente nada sabe sobre a morte. “A morte é um conceito abstrato de conteúdo negativo para o qual não se descobre nenhum correlato inconsciente”, escreve em *O Eu e o Isso* (1923, p.58). O inconsciente ser atemporal articula-se, obviamente, a essa proposição.

Como esclarece Forrester (1990), Lacan “revê, refuta e amplia o tratamento da morte dado por Freud” (p.148), desde que esse conceito abstrato de conteúdo negativo é o *símbolo*, que define os limites do campo psicanalítico. E que “se manifesta primeiro como assassinio da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo.” (Lacan, 1978a, p.184). A coisidade da coisa se perde - desde que o que distingue o objeto é “um pacto de nomeação, onde dois sujeitos criam um mundo simbólico” (Forrester, 1990, p.148) - e, ao tomar-se uma coisa-em-relação-com-outras-coisas, inscreve-se na ordem simbólica.

É o simbólico que instaura a possibilidade da ausência, isto é, a simbolização da presença torna possível a ausência. Morte é o nome dado a essa ausência originária. Para Lacan, o espelho não se restringe a um

momento do desenvolvimento, mas tem um papel exemplar, como *matriz* de um panorama geral, numa história negativa.

Tudo começa por uma perda e prossegue, ironicamente, num desenvolvimento que procura tampar por uma fuga para adiante (através da série das identificações secundárias e da proliferação da linguagem) essa “falta” que é, na realidade, a sua causa. (Ogilvie, 1991, p.118).

A desconstrução da idéia de intenção (a morte não tem intencionalidade nenhuma), leva a uma desconstrução do sujeito. Não cabe, portanto, falar de gênese: o eu é uma estrutura que tem *origem*, mas não tem gênese. Na linha do “*eu é um outro*”, trazido pela função do espelho, o sujeito se identifica com aquilo que deseja ser e, portanto, ama, mas, por ser outro, ao mesmo tempo, odeia. Essa reciprocidade que caracteriza o imaginário, muda o desejo de morte por um medo do desejo de morte que vem do outro - medo da castração - morte, entretanto, desejada, já que ela é o próprio horizonte da “*precipitação*” do sujeito (Ogilvie, 1991, p.118).

Escreve Lacan (1966):

É neste nó que jaz, com efeito, a relação entre a imagem e a tendência suicida, que o mito de Narciso exprime essencialmente. Esta tendência suicida que representa, a nosso ver, aquilo que Freud buscou situar na sua metapsicologia, sob o nome de *pulsão de morte*, ou ainda de *masoquismo primordial* depende para nós do fato de que a morte do homem, bem antes de se refletir, de modo aliás sempre ambíguo, em seu pensamento, é por ele experimentada na fase de miséria original que ele vive, do *trauma do nascimento* até o fim dos seis primeiros meses de *prematuração fisiológica*, e que vai repercutir, em seguida, no *trauma do desmame*. (p.187).

Assim, o que para Freud é irrepresentável, pura negatividade, transforma-se em Lacan no promotor privilegiado de todas as representações, de todo significado. Permito-me citar um trecho de Forrester (1990), embora se trate, novamente, de uma citação longa, pois acho que ele sintetiza “o espírito da coisa” com eficiência:

Tão logo a morte esteja instalada em mim, em meus primórdios, tão logo eu me tenha tornado um ser dotado da fala, a conjurar a morte das coisas

com o nascimento da linguagem, tão logo eu tenha um *ego*, efeito de uma identificação com um outro morto, sempre à disposição, tão logo eu seja um ser humano que reconhece a existência da vida após a morte (no dizer de Freud), que reconhece a existência de uma ordem simbólica (no dizer de Lacan), tão logo isso ocorra, posso considerar-me vivo. (p.149).

LOFFREDO, A.M. In Search of the Referent, Dealing With Dream's Polysemy: the question in Freud, Stuart Mill and Lacan. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.169-97, 1999.

Abstract: This paper examines the influence of John Stuart Mill's associationism in Freudian thought. Stablishing a dialogue of these conceptions with death instinct's definition, it presents a possible point of view for their articulation with the Lacanian innovation.

Index terms: Psychoanalysis. Psychoanalytic theory. Aphasia. Lacan, Jacques, 1901-1981. Freud, Sigmund, 1856-1939.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANTES, P.E. Hegel no espelho do Dr. Lacan. *IDE*, n.22, p.64-7, 1992.
- AUSTIN, J.L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.
- BIRMAN, J. *Freud e a interpretação psicanalítica*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1991.
- CALLIGARIS, C. O inconsciente em Lacan. In: KNOBLOCH, F., org. *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo, Escuta, 1991.
- FORRESTER, J. *Seduções da psicanálise: Freud, Lacan e Derrida*. Campinas, Papirus, 1990.
- FOUCAULT, M. *Revue de Métaphisique et de Morale*, ano 90, n.1, jan./mar., 1985.
- FREUD, S. (1925). Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990. v.19.

- FREUD, S. (1896). Carta de 6.12.1896. In: MASSON, J.M., org. *A correspondência completa de S. Freud para W. Fliess - 1887-1904*. Rio de Janeiro, Imago, 1986.
- FREUD, S. (1938). Esquema del psicoanálisis. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1989. v. 23.
- FREUD, S. (1915a). Lo inconciente. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990. v.14.
- FREUD, S. (1926). Inhibición, síntoma y angustia. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990. v.20.
- FREUD, S. (1891). *A interpretação das afasias*. Trad. Antônio Pinto Ribeiro. Lisboa, Edições 70, 1979.
- FREUD, S. (1900a). La interpretación de los sueños. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1989. v.4.
- FREUD, S. (1900b). La interpretación de los sueños. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1989. v.5.
- FREUD, S. (1920). Más allá del principio de placer. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990. v.14.
- FREUD, S. (1895). *Projeto de uma psicologia*. Trad. e notas Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- FREUD, S. (1915b). Pulsiones y destinos de pulsión. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990. v.14.
- FREUD, S. (1890). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1991. v.1.
- FREUD, S. (1923). El yo y el ello. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1990. v.19.
- GABBI Jr., O.F. Alice e a metapsicologia: a psicanálise como teoria do contra-senso. *Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, n.23, 1992.
- GABBI Jr., O.F. *Freud: racionalidade, sentido e referência*. Campinas, Unicamp, 1994. v.13. (Coleção CLE)
- GABBI Jr., O.F. Notas críticas sobre projeto de uma psicologia. In: FREUD, S. *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- GABBI Jr., O.F. Sobre a concepção da afasia e da histeria: notas sobre a relação entre anatomia e linguagem nos primórdios da teoria freudiana. In: PRADO Jr., B., org. *Filosofia da psicanálise*. São Paulo, Brasiliense, 1991. p.181-97.
- GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991. v.1.

Em Busca do Referente, às Voltas com a Polissemia dos Sonhos: a Questão...

- GIANNOTTI, J.A. John Stuart Mill: o psicologismo e a fundamentação da lógica. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*, n.269, 1964.
- LACAN, J. (1932). *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro, Forense, 1987.
- LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. São Paulo, Perspectiva, 1978a. p.101-87.
- LACAN, J. (1946). Propos sur la causalité psychique. In: *Écrits*. Paris, Seuil, 1966. p.151-93.
- LACAN, J. (1954-1955). *Le séminaire-livre II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1978b.
- LACAN, J. (1959-1960). *O Seminário-livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- LACAN J. (1964). *O seminário-livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- LACAN, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je. In: *Écrits*. Paris, Seuil, 1966. p.93-100.
- MILL, J.S. Um exame de filosofia de Sir William Hamilton. In: *Os Pensadores*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo, Abril, 1974a. v.34.
- MILL, J.S. Sistema da lógica dedutiva e indutiva. In: *Os Pensadores*. Trad. João Marcos Coelho. São Paulo, Abril, 1974b. v.34.
- MONZANI, L.R. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectivas. In: PRADO Jr., B., org. *Filosofia da psicanálise*. São Paulo, Brasiliense, 1991. p.109-38.
- NASSIF, J. *Freud: l' inconscient*. Paris, Editions Galilée, 1977.
- OGILVIE, B. *Lacan: a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1991.
- PRADO Jr., B. Lacan: biologia e narcisismo ou a costura entre o real e o imaginário. In: *Filosofia da psicanálise*. São Paulo, Brasiliense, 1991. p.51-72.

ENTRE OS SONHOS E A INTERPRETAÇÃO: APARELHO PSÍQUICO/APARELHO SIMBÓLICO¹

João A. Frayze-Pereira
Instituto de Psicologia USP

Este texto interroga a idéia de “aparelho psíquico” nos limites da primeira tópica freudiana. Considerando que, no capítulo VII da Interpretação dos Sonhos, Freud define a realidade psicológica como uma forma especial de existência e o sonho como uma forma especial de pensamento, interroga-se que relação há entre essas formas, a forma de existir e a forma de pensar. Há equivalência entre elas? Ou há uma relação de fundamentação de uma pela outra? Tais perguntas levam o autor a analisar a questão da interpretação para chegar, com Freud, a uma compreensão do “aparelho psíquico” como “aparelho simbólico” aberto à intersubjetividade e às formações culturais como a literatura e as artes.

Descritores: Sonho. Interpretação. Símbolo. Aparelho psíquico. Psicanálise.

Na *Interpretação dos Sonhos*, logo no início da parte E do capítulo VII, Freud (1900) fala das dificuldades em expor toda a complexa problemática da “psicologia dos processos oníricos”; fala das dificuldades em apresentar o que é simultâneo através da sucessão, em apresentar o sincrônico através do diacrônico. Escreve:

Os elementos que são de fato simultâneos nesse todo complexo só podem ser representados sucessivamente em minha descrição deles, ao mesmo tempo que ao expor cada argumento, tenho de evitar precipitar as razões

1 Agradeço ao Dr. Plínio Augusto do Amaral Neto da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo que se dispôs, generosamente, a ler e a discutir comigo a primeira versão deste texto.

em que ele se fundamenta: dominar essas dificuldades está além de minhas forças. Em tudo isso, estou pagando o tributo por não ter podido, em minha descrição da psicologia do sonho, seguir o desenvolvimento histórico de minhas concepções. (p.534).

Tal dificuldade, entretanto, sugere um modo de ler. Trata-se de uma “leitura a contra-pelo”, que vai de uma idéia condicionada às condicionantes, facilitando o acesso à articulação interna do texto. Nesse sentido, ao invés de começar pelo princípio da parte E e caminhar linearmente para a parte F, decidimos fazer esse exercício de leitura, começando pelo final da parte F cujo título é “O inconsciente e a consciência – realidade” E pretendemos, aqui, expressar o resultado dessa tentativa que acabou interrogando o sentido do termo “aparelho psíquico” (e, por extensão, do termo “realidade psíquica”) nos limites da Primeira Tópica.

Com efeito, ao final do capítulo, Freud escreve:

... se olharmos para os desejos inconscientes, reduzidos à sua expressão mais fundamental e verdadeira, teremos de concluir, sem dúvida, que a realidade *psíquica* é uma forma especial de existência que não deve ser confundida com a realidade *material*. (1900, p.560).

Tal como está, a frase data de 1919; em 1914, a palavra *material* foi antecedida pela palavra *fatual* e, em 1909, apareceu com uma forma que revela a preocupação em dar um estatuto para o psíquico como realidade. E na primeira edição não aparece. De qualquer maneira, toda essa conclusão da parte F que é simultaneamente a idéia com a qual Freud conclui o cap.VII e, conseqüentemente, toda a obra, afirma a *singularidade existencial* do psíquico, portanto, como realidade que se opõe à realidade *material*. E é uma idéia em franca oposição àquela que Freud apresenta no início do *Projeto* de 1895. Escreve Freud na abertura do *Projeto*:

... a intenção é prover uma Psicologia que seja ciência natural, isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando esses processos

claros e livres de contradição (...) os neurônios devem ser encarados como as partículas materiais. (p.347).

A comparação entre a idéia-conclusiva da *Interpretação dos Sonhos* e a idéia que abre o *Projeto* (várias vezes evocado nesse cap.VII) parece-nos estabelecer a diferença entre as duas obras, estabelecendo antes uma descontinuidade do que uma continuidade entre os textos. No entanto, a idéia que conclui o cap.VII permite a seguinte pergunta: *que forma especial de existência é essa?* Indo pelas margens, verifica-se que, em 1925, Freud acrescenta uma nota, dizendo o seguinte:

No fundo os sonhos nada mais são do que uma *forma particular* de pensamento, possibilitada pelas condições do sono. É o *trabalho do sonho* que cria essa forma, e só ele é a essência do sonho a explicação de sua natureza peculiar. (1900, p.466).

Ou seja, a realidade psicológica é uma *forma especial de existência* e o sonho é uma *forma especial de pensamento*. E essas são duas idéias inteiramente distintas: a primeira privilegia a *existência*, a segunda, o *pensamento*. No entanto, que relação há entre essas *formas*: entre a forma de existir (identificada à realidade psicológica) e a forma de pensamento (identificada ao sonho)? Há uma relação de equivalência entre elas? Ou há uma relação de fundamentação de uma pela outra? Mas, não são essas perguntas muito mais filosóficas do que psicanalíticas? E, nesse sentido, para além do texto de Freud?

Ora, cabe aqui abrir um parêntese. Admitimos com Garcia-Roza (1993, p.202) que é difícil a um leitor permanecer constrangido dentro dos limites do texto de um autor como Freud, não porque autor e texto sejam limitados e obriguem o leitor a enriquecê-los com outros nomes e outros textos. Ao contrário, sobretudo no caso de Freud, há uma potência dos próprios escritos que nos leva muito além deles próprios, para um tempo que não é o de seus contemporâneos, mas o de seus pósteros. Nesse sentido, a riqueza de um texto de Freud está não só na sua potencialidade de suscitar diferentes leituras, mas também na sua disposição para responder às diferentes questões do nosso tempo que lhe são enviadas. E

nisso está a sua contemporaneidade. Portanto, é possível a um leitor ser fiel a Freud sem deixar de ser contemporâneo, permanecer ao mesmo tempo no campo freudiano e além dele.

Assim, retomando, se considerarmos com Freud que o inconsciente é a *verdadeira realidade psíquica* (1900, p.554), a oposição entre vida consciente e vida onírica é reduzida às suas justas proporções. Isto é, porque o *pensamento inconsciente* é tão ativo durante o dia quanto à noite, os sonhos podem dar prosseguimento às atividades diurnas, de modo que, sendo o sonho uma formação entre outras formações psicopatológicas, sua análise permite a descoberta de que o inconsciente (isto é, o psíquico) é encontrado como uma função de dois sistemas separados: Inconsciente propriamente dito (inadmissível à Consciência) e o Pré-Consciente. E, diz Freud, porque suas excitações, depois de observarem certas regras e depois de passarem por alguma censura, chegam à Consciência. De modo que, situando-se o sistema Pré-Consciente como uma tela entre o sistema Inconsciente e a Consciência, cabe ao Pré-Consciente não apenas barrar o acesso à Consciência, mas, também, controlar o acesso ao poder da motilidade voluntária. Para isso tem a seu dispor uma energia de catexia móvel, parte da qual nos é familiar sob a forma de atenção (1900, p.556).

Diante dessas relações entre Pré-Consciente, Inconsciente e Consciência, que compõem o “aparelho psíquico”, cabe à Consciência a função de um órgão sensorial capaz de discriminar qualidades psíquicas. A excitação aflui para a Consciência de duas direções: do sistema perceptivo e do interior do próprio aparelho, na forma de excitações de prazer e desprazer.

A semelhança da Consciência com o sistema perceptivo reside em que ambos são excitados por qualidades, mas incapazes de conservar traços das alterações produzidas pelas excitações, em oposição aos sistemas Pré-Consciente e Inconsciente que são sistemas mnêmicos.

Nessa medida, quando Freud afirma que o “inconsciente é o psíquico verdadeiramente real” está operando uma subversão simultanea-

mente epistemológica e ontológica, porque durante séculos o psíquico foi identificado à Consciência. Todo o pensamento moderno, de Descartes a Hegel, tem na Consciência uma referência central. Com Freud a Consciência perde esse estatuto. Passa a representar uma pequena parte da totalidade psíquica, além de deixar de ser a sede da verdade. A verdade passa a ser concebida na relação com o desejo (portanto, com o Inconsciente) e a Consciência passa a ser o lugar da ilusão (Garcia-Roza, 1993, p.219-20).

Mas, se por um lado, toda a Consciência foi alguma vez Inconsciente, por outro lado, não temos acesso ao Inconsciente a não ser pela via da Consciência. Mais do que isso, o Inconsciente permaneceria inteiramente ignorado não fossem os efeitos produzidos por ele no nível da Consciência, expressos nos discursos, nas ações, nos sintomas, nos sonhos. Ou seja, a Psicanálise não pode prescindir da Consciência.

Diversamente do Behaviorismo de Watson, Freud não nega a existência da Consciência e também não a recusa metodologicamente. Ocorre que a Consciência, descentrada do lugar privilegiado que lhe era outorgado pela Psicologia, também tem reduzida a sua importância exclusiva como instrumento e lugar da verdade. Mais do que isso, como observou Merleau-Ponty (1960, p.258), “seria um erro falar aqui de Consciência, porquanto isso é restabelecer a dicotomia entre a alma e o corpo, no momento em que o freudismo a está contestando, e transformando assim tanto a nossa idéia do corpo como a nossa idéia de espírito” Se os “fatos psíquicos têm sentido”, como demonstra Freud, nenhum comportamento humano pode ser o simples resultado de um mecanismo corporal. Isto quer dizer que não há, na conduta humana “um centro espiritual e uma periferia de automatismo, e que todos os nossos gestos participam à sua maneira dessa única atividade de explicitação e de significação que somos nós mesmos” Em Freud, o modo de explicação causal é problematizado. Há que se considerar que “pelo menos tanto quanto explica a conduta adulta por uma fatalidade herdada da infância, Freud mostra na infância uma vida adulta *prematura* ...; pelo menos tanto quanto explica o psicológico pelo corpo, Freud mostra o significado psicológico do corpo, a sua lógica secreta ou latente. Logo, já não é possível falar do sexo

enquanto aparelho localizável ou do corpo enquanto massa de matéria, como de uma causa última.” Ou seja, nem causa, nem meio; nem efeito, nem fim; nem matéria, nem forma – nenhuma das noções que a Filosofia elaborou é suficiente para “pensar as relações do corpo com a vida total, sua influência sobre a vida pessoal ou a influência da vida pessoal sobre ele” Como nas mais sofisticadas elaborações filosóficas contemporâneas, já em Freud o corpo aparece como uma realidade enigmática, quer dizer, “parte do mundo, por certo, mas estranhamente oferecida, como seu habitat, a um desejo absoluto de aproximar-se do outro e de unir-se a ele também em seu corpo, animado e animante, figura natural do espírito” Em suma, concluindo com Merleau-Ponty (1960, p.259), “com a Psicanálise o espírito introduz-se no corpo, assim como, inversamente, o corpo introduz-se no espírito.” E, nesse ponto, acrescenta Merleau-Ponty, cumpre confessar que “ainda há muito que fazer para tirar da experiência psicanalítica tudo quanto ela contém ...” É um proveito que leva a Psicanálise a dialogar com a Filosofia e a Literatura Contemporâneas, pois não há dúvida de que Freud apurou cada vez melhor, na maturidade de sua obra, “a função espiritual do corpo e a encarnação do espírito.” (Merleau-Ponty, 1960, p.260). Em outras palavras, Freud subverte a Consciência dos pontos de vista ontológico (ela não é o real verdadeiro) e epistemológico (não é a sede da verdade). E tal como se formula também na *Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900), a Psicanálise subverte a metafísica clássica (Merleau-Ponty, 1966, p.145-72).

Mas, se o Inconsciente é a verdadeira realidade psíquica que engloba o trabalho do sonho, qual a sua origem como realidade? Se o Inconsciente é realidade psíquica, é o próprio psíquico que funda a forma especial de pensamento que é o sonho? E com essas perguntas voltamos à questão inicial: que *forma especial de existência* é essa, a realidade psíquica, que se identifica ao inconsciente?

Considerando essas questões, encontramos em um parágrafo, acrescentado por Freud em 1919 (mesma data em que foi acrescentada, na sua forma final, a idéia que conclui o cap.VII), a apresentação de uma noção significativa:

o sonhar é, em seu conjunto, um exemplo de regressão à condição mais primitiva do sonhador, uma revivescência de sua infância, das moções pulsionais que a dominaram e dos métodos de expressão de que ele dispunha nessa época. Por trás dessa infância do indivíduo é-nos prometida uma imagem da infância filogenética - uma imagem do desenvolvimento da raça humana, do qual o desenvolvimento do indivíduo é, de fato, uma recapitulação abreviada, influenciada pelas circunstâncias fortuitas da vida. Podemos calcular quão apropriada é a asserção de Nietzsche de que, nos sonhos, “acha-se em ação alguma primitiva relíquia da humanidade que agora já mal podemos alcançar por via direta”; e podemos esperar que a análise dos sonhos nos conduza a um conhecimento da herança arcaica do homem, daquilo que lhe é psiquicamente inato. Os sonhos e as neuroses parecem ter preservado mais antigüidades anímicas do que imaginaríamos possível, de modo que a psicanálise pode reclamar para si um lugar de destaque entre as ciências que se interessam pela reconstrução dos mais antigos e obscuros períodos dos primórdios da raça humana. (1900, p.502).

A referência a Nietzsche é explícita, o que é raro na obra de Freud. Pelo que se tem notícia, havia uma admiração de Freud pela obra de Nietzsche que no tempo da *Interpretação dos Sonhos* já era bem conhecida na cultura de língua alemã. Assim, a evocação de Nietzsche, nesse momento, destaca o filósofo dos inúmeros autores anotados no capítulo I da *Interpretação*, quando Freud resenha criticamente o conhecimento existente sobre os sonhos.

A citação feita por Freud é de memória, é livre, revelando desenvoltura na relação com o pensamento do filósofo. Trata-se de uma passagem do 13º aforismo da obra *Humano, Demasiado Humano*, obra do segundo período da Filosofia de Nietzsche (período justamente em que o filósofo considera o Positivismo de Comte) no qual declara: “No sonho continua a agir em nós aquela parte arcaica da humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual a razão superior se desenvolveu, e ainda se desenvolve em cada homem” E o que Freud coloca a seguir no desenvolvimento dessa idéia está perfeitamente de acordo com o pensamento nietzscheano sobre a questão. Nietzsche, logo depois, escreve: “o sonho nos transporta a longínquos estados de civilização e nos dá um meio de melhor compreendê-los.” (Assoun, 1989, p.68, 71-2).

Ou seja, o discurso do filósofo sobre o sonho retoma uma temática romântica sobre a questão. E não seria o caso de entrar agora por essa via, mas é preciso lembrar que a idéia de gênese contida nessa evocação feita por Freud de Nietzsche (a idéia da “primitiva relíquia da humanidade”) não se coloca na vertente biológica, no campo da Natureza. A propósito, Freud (1900) diz o seguinte, esclarecendo “a natureza genética” dos sonhos:

As coisas que estão hoje simbolicamente ligadas provavelmente já estiveram unidas em épocas pré-históricas pela identidade conceitual e lingüística. A relação simbólica parece ser uma relíquia e um marco de identidade anterior. (p.333).

Portanto, a gênese a que Freud está se referindo é “simbólica” e a “forma especial de pensamento” a que se refere o sonho é de natureza simbólica, bem como a “forma especial de existência” que define a realidade psicológica (que é o inconsciente) também é uma “forma simbólica”. E é por ser “forma simbólica” que “a realidade psíquica não deve ser confundida com a realidade material”

Parece-nos ser essa equação a que dá à *Interpretação dos Sonhos* o seu caráter fundante da Psicanálise. Não é uma obra fundamental porque trata dos sonhos. Mas porque funda o psíquico no simbólico - e não o contrário. Se o inconsciente só pode manifestar-se por parábolas, isto é, indiretamente, é porque ele é uma realidade essencialmente simbólica e como tal *está* também pelo que *não está*. Quer dizer, como forma simbólica, é uma existência cujo ser é sempre um excesso e uma falta, *presença-absente*, diríamos, com base na Filosofia Fenomenológica de Merleau-Ponty (1942). E parece-nos que esse modo de compreensão é compatível com a maneira de Freud entender a realidade do aparelho psíquico, isto é, como não localizável em elementos orgânicos, mas entre eles. Nesse sentido, a metáfora do aparelho anímico como aparelho ótico vem a calhar. Freud escreve:

Não obstante, considero conveniente e justificável continuar a fazer uso da imagem figurada dos dois sistemas. Podemos evitar qualquer possível método de figuração lembrando que as representações, os pensamentos e as estruturas psíquicas em geral nunca devem ser encarados como localizados em elementos orgânicos do sistema nervoso, mas antes, por assim dizer, *entre* eles, onde as resistências e facilitações [*Bahnungen*] fornecem os correlatos correspondentes. Tudo o que pode ser objeto de nossa percepção interna é *virtual*, tal como a imagem produzida num telescópio pela passagem dos raios luminosos. Mas temos justificativas para presumir a existência dos sistemas (que de modo algum são entidades psíquicas e nunca podem ser acessíveis à nossa percepção psíquica), semelhantes às das lentes do telescópio, que projetam a imagem. E, a continuarmos com esta analogia, podemos comparar a censura entre dois sistemas com a refração que ocorre quando o raio de luz passa para um novo meio. (1900, p.553).

Ou seja, os lugares psíquicos correspondem aos vazios entre os sistemas psíquicos, o que recoloca a questão da localização espacial-material do aparelho psíquico. A esse respeito, Freud se manifesta mais longamente:

Desprezarei por completo o fato de que o aparelho anímico em que estamos aqui interessados é-nos também conhecido sob a forma de uma preparação anatômica, e evitarei cuidadosamente a tentação de determinar essa localização psíquica como se fosse anatômica. Permanecerei no campo psicológico, e proponho simplesmente seguir a sugestão de visualizarmos o instrumento que executa nossas funções anímicas como semelhante a um microscópio composto, um aparelho fotográfico ou algo desse tipo. Com base nisso, a localização psíquica corresponderá a um ponto no interior do aparelho em que se produz um dos estágios preliminares da imagem. No microscópio e no telescópio, como sabemos, estes ocorrem, em parte, em pontos ideais, em regiões em que não se situa nenhum componente tangível do aparelho. (1900, p.491).

E considerando essa questão, ao mesmo tempo filosófica e científica, Freud conclui:

Médico e filósofo só podem unir-se quando ambos reconhecerem que a expressão “processos psíquicos inconscientes” é “a expressão apropriada e justificada de um fato solidamente estabelecido” Só resta ao médico encolher os ombros quando lhe asseguram que a “consciência é uma característica indispensável do psíquico”, e talvez, se ainda sentir respeito suficiente

pelos enunciados dos filósofos, ele possa presumir que eles não estavam tratando da mesma coisa ou trabalhando na mesma ciência. E que até mesmo uma única observação criteriosa da vida anímica de um neurótico, ou uma única análise de um sonho, terá que deixá-lo com a inabalável convicção de que os processos de pensamento mais complexos e mais racionais, aos quais decerto não se pode negar o nome de processos psíquicos, podem ocorrer sem excitar a consciência do sujeito. (1900, p.553).

E, em nota de rodapé, Freud faz o elogio a Du Prel que afirma ser a “alma mais ampla que a consciência” A alma, como o Inconsciente, inclui a Consciência, segundo essa visão romântica.

A propósito, cabe aqui observar que Freud emprega alternadamente (não só no tópico F, mas em todo o cap.VII) os termos “aparelho psíquico” e “aparelho anímico”

Segundo Garcia Roza (1993), a alternância dos termos é por si só expressiva de uma indecisão quanto à adequação do termo “psicológico”
Escreve:

... é curioso que um autor que desde os primeiros trabalhos afirma sua fé na ciência, prefira o termo anímico, tão contaminado metafisicamente, ao termo psicológico, muito mais ao gosto da ciência da época (...) Privilegiar o termo alma seria um indício da recusa da cientificidade e um retorno à metafísica? (...) Certamente não era a intenção de Freud, mas parece evidente seu propósito de marcar diferença entre a natureza de sua construção teórica e o que era feito pela Psicologia em sua época (Psicologia como Ciência Experimental em oposição à Metafísica da alma). (p.153).

Lembremos que se Freud se deparava com uma ciência experimental, uma Psicologia Positiva, também se confrontava com a tradição romântica, uma Filosofia da Natureza, de funda penetração na mentalidade da época que, como fenômeno histórico de longa duração, principia num tempo muito anterior a Freud e nos chega até hoje. Por volta de 1900, há uma mitologia romântica completamente consolidada, constituída por três pólos - a alma, o inconsciente e a poesia (Béguin, 1946). Freud teve acesso às fontes dessa mitologia, aliás como todo homem erudito de seu tempo. Em suas referências, encontramos Schubert, Scherner,

Goethe, Schiller, Nietzsche entre outros. É claro que a vinculação à ciência estava presente, mas é a dupla vinculação de Freud com o seu tempo que lhe permite, por exemplo, reunir numa mesma frase os nomes de Goethe e Helmholtz (1900, p.555) Ou, então, empregar a palavra *alma* para designar uma realidade mais ampla que o psíquico.

Com efeito, o aparelho anímico não faz referência a neurônios ou a quaisquer outras entidades materiais. Seus referentes são idéias, representações, pensamentos, desejos, sonhos, linguagem. Quer dizer, à materialidade do aparelho, conforme o *Projeto* de 1895, contrapõe-se a não-materialidade do aparelho tal como surge na *Interpretação*.

Isso não significa que o aparelho prescindia de um suporte sensível-material, mas do ponto de vista teórico-conceitual, passamos de um modelo mecânico para um modelo lógico (ou, como se poderá verificar no item E, onto-lógico). O que importa no modelo apresentado nesse capítulo VII não é a localização espacial dos sistemas, mas a estrutura topológica do aparelho, isto é, a posição que os sistemas ocupam em suas relações recíprocas. Trata-se, entretanto, de uma *tópica temporal* que a noção de recalque e as relações entre os processos primário e secundário permitem elaborar (Garcia-Roza, 1993, p.169). Derrida (1995) comenta esta questão do aparelho psíquico concebido como aparelho ótico, relacionando-o à essa lógica temporal, dizendo o seguinte:

... esta ilustração justifica-se pela diferença entre o *sistema* e o *psíquico*: o sistema psíquico não é psíquico e só se trata dele nesta descrição. Depois é o andamento do aparelho que interessa a Freud, o seu funcionamento e a ordem das suas operações, o tempo regrado do seu movimento tal qual é *tomado* e descoberto nas peças do mecanismo: “Rigorosamente não temos necessidade de supor uma organização realmente espacial dos sistemas psíquicos. Basta-nos que uma consecução ordenada seja estabelecida com constância de maneira que, por ocasião de certos acontecimentos psíquicos, os sistemas sejam percorridos pela excitação segundo uma consecução temporal determinada” Finalmente estes aparelhos de *óptica captam* a luz; no exemplo fotográfico registram-no. Freud quer já explicar o negativo ou a escritura da luz e eis a diferenciação (*Differenzierung*) que introduz. Atenuará as “imperfeições” da analogia e talvez as “desculpará” Sobretudo acentuará a exigência, à primeira vista contraditória,

que preocupa Freud desde o *Esquisse*, e que só será satisfeita pela máquina de escrever, pelo “bloco mágico”: “Somos então, levados a introduzir uma primeira diferenciação na extremidade sensível [do aparelho]. Das nossas percepções, permanece no nosso aparelho psíquico um traço (*Spur*) que podemos chamar “traço mnésico” (*Erinnerungspur*). A função que se relaciona com este traço mnésico é por nós denominada “memória” Se levarmos a sério o projeto de ligar os acontecimentos psíquicos a sistemas, o traço mnésico só pode consistir em modificações permanentes dos elementos do sistema. Ora, já o mostrei por outro lado, surgem dificuldades pelo fato de um único e mesmo sistema reter fielmente as modificações dos seus elementos ao mesmo tempo que oferece uma nova receptividade à modificação, sem jamais perder a sua capacidade de recepção. (p.534). Serão portanto necessários dois sistemas numa só máquina. Este duplo sistema concedendo a nudez da superfície e a profundidade da retenção, só de longe e com muitas “imperfeições” podia ser representado por uma máquina óptica. “Seguindo a análise do sonho, entrevemos um pouco a estrutura desse instrumento, o mais maravilhoso e o mais misterioso de todos, só um pouco, mas é um começo ...” É o que podemos ler nas últimas páginas da *Traumdeutung*. (p.206-7).

Realmente, são muitas as questões em aberto, deixadas por Freud aos seus pósteros. Por exemplo, as questões da diferença entre ficção/ciência, entre fantasia/verdade que são variantes do binômio sono/vigília. Nesse sentido, não me parece casual a evocação das figuras míticas de Zeus e Cronos justamente nesse final da *Interpretação dos Sonhos*. É claro que as figuras foram evocadas a propósito do caso clínico relatado, mas por que exatamente esse caso, nesse lugar, nesse momento de encerramento da obra?

Talvez porque Zeus, rei dos deuses olímpicos, encarnação da luz em todas as suas modalidades, em cujo nome lê-se a raiz “brilhar” encarna uma temporalidade lúcida e bem ordenada. Zeus é a racionalidade olímpica oposta à temporalidade de Cronos que representa uma forma de inteligência sinuosa, que age obliquamente, sempre disfarçada. Tocaiar e engolir seus filhos recém-nascidos são os expedientes com que ele toma o poder e procura preservá-lo. De acordo com Cronos o tempo é um eterno presente, em oposição a Zeus que instaura a diferença temporal como tempo regular, orgânico, próprio para que nele os homens se empenhem

no cultivo dos Deuses e da Terra (Deleuze, 1974, p.167-73; Torrano, 1981). Mais arcaico, de linhagem titânica, marcado por insubmissão e violência, Cronos (o tempo), assim como Mnemosine (a memória), incessantemente questiona o instituído e o fixado, mantendo tensa relação com a racionalidade olímpica, unificadora e sistematizante (Pessanha, 1994, p.33).

Ora, não nos parece exagero ver nessas figuras uma metaforização daquilo que Freud indaga no tópico E, isto é, os processos primário, secundário e a operação de recalçamento articuladora dos dois processos. Até esse tópico, todo o cap.VII enfatiza o caráter orientado, progressivo - regressivo do funcionamento do aparelho psíquico. Porém, nesse tópico dedicado ao Recalçamento, Freud considera como esse aparelho funciona em termos de forças e conflito de forças. A metáfora é adequada nesse sentido.

No entanto, a linguagem usada por Freud nesse Capítulo da *Interpretação* lembra a linguagem do *Projeto*. Como diz Garcia-Roza (1983):

... ao explicar de que maneira pensamentos que em nada se distinguem dos pensamentos que ocorrem durante a vigília são transformados em conteúdos oníricos pelo trabalho do sonho, Freud reafirma um dos princípios fundamentais exposto em 1895. (p.89).

Qual é esse princípio? "... o de que a característica principal desses processos é que toda a ênfase é aplicada no sentido de tornar a energia catexial móvel e capaz de descarga." (1895, p.635).

Quais são as implicações desse princípio? Em resumo, a energia de investimento distribui-se pelos sistemas Inconsciente, Pré-Consciente, Consciente; enquanto, o Inconsciente se esforça para se livrar dela, o Pré-Consciente procura inibir a descarga livre impondo ao Inconsciente restrições; o que determina essa tendência à livre descarga, que caracteriza o funcionamento do Inconsciente, é o desprazer que resulta do acúmulo de energia no interior do sistema. E tal desprazer aciona o aparelho psíquico que visa repetir a experiência de satisfação que anteriormente acarretou uma discriminação da excitação - o que foi sentido como prazeroso.

Ocorre que a catexia alucinatória de uma lembrança não pode produzir satisfação. Daí a necessidade de um outro sistema - Pcs/Cs- cuja função é inibir o avanço da catexia mnêmica, impedindo a reprodução alucinatória da percepção do objeto.

Assim, enquanto o sistema Inconsciente dirige sua atividade para garantir a livre descarga de excitação acumulada - o sistema Pcs/Cs procura transformar a catexia móvel em catexia quiescente. E isso é possível se esse sistema Pcs/Cs conseguir desviar a excitação do Ics, alterando o mundo externo de modo a possibilitar uma satisfação indireta e parcial, mas tolerável pelo sistema Pcs/Cs (Freud, 1900, p.544).

O modelo explicativo proposto por Freud está fundado não na busca do prazer, mas na evitação do desprazer (Garcia-Roza, 1983, p.90). E Freud chega a esse modelo através da análise dos pensamentos do sonho que, em si mesmos, nada possuem para serem impedidos de aceder à consciência. Se isto não ocorre, e se esses pensamentos foram elaborados de tal modo que se afastam das condições “anormais” de pensamento, é porque algo deve ter ocorrido com eles.

Freud apresenta várias possibilidades: ou a atenção consciente não chegou a iluminá-los, ou o curso do pensamento conduziu a uma idéia criticável e foi abandonado, podendo ser retomado à noite (Freud, 1900, p.538).

Com o conceito de energia psíquica Freud busca explicar esses movimentos de pensamento:

Cremos que, partindo de uma representação-meta, uma determinada quantidade de excitação, que denominamos “energia catexial”, desloca-se pelas vias associativas selecionadas por aquela representação-meta. A cadeia de pensamentos desprezada é aquela que *não recebeu* essa catexia; a cadeia de pensamento “suprimida” ou “repudiada” é aquela da qual essa catexia foi retirada. Em ambos os casos, elas ficam entregues às suas próprias excitações. (1900, p.539).

Pode ocorrer que essas cadeias de pensamento sejam atraídas por outras, presentes naquele momento no Pcs, mas cuja origem se encontra

no Inconsciente. Nesse caso, forma-se uma conexão entre o desejo inconsciente representado pelas representações-meta e as cadeias de pensamento suprimidas ou desprezadas pelo sistema Pcs-Cs. Nesse sentido, eles são absorvidos pelo Inconsciente.

A partir desse momento tais representações passam a ser governadas pelos processos Inconscientes: isto é, deslocamentos e condensações transferem a intensidade psíquica das idéias inconscientes umas para as outras, resultando em idéias hiper-catexizadas (Freud, 1900, p.540). Tais idéias constituem pontos nodais, terminações de longas séries de pensamentos que possuem alto grau de significação psíquica. São essas idéias que, traduzidas em imagens durante o trabalho do sonho, compõem o seu conteúdo manifesto.

Mas o que Freud observa é que esses mesmos processos ocorrem na formação dos sintomas neuróticos, nos quais o conteúdo das idéias submetidas à elaboração “anormal” não desempenha qualquer papel, sendo o importante para o processo apenas os deslocamentos de energia capazes de torná-la móvel e pronta para a descarga (1900, p.541).

Freud observa, então, que há identidade entre a particularidade do trabalho do sonho e a particularidade da atividade psíquica que resulta na formação dos sistemas neuróticos. E essa identidade permite a generalização para os sonhos das conclusões referentes à histeria. Freud escreve:

... uma cadeia de pensamento normal só é submetida a esse tratamento psicológico anormal que vimos descrevendo quando um desejo inconsciente, derivado da infância e em estado de recalçamento, se transfere para ela. (1900, p.542).

Portanto, a conclusão que chegamos nesse ponto é a seguinte: o trabalho do sonho, assim como o que se poderia chamar de “trabalho do sintoma”, tem sua origem no fato do recalçamento cujo mecanismo Freud vai elucidar retomando termos do Projeto: o processo “primário” e o processo “secundário”

De um ponto de vista econômico, a diferença entre esses processos corresponde à distinção entre “energia livre” e “energia ligada”. A primeira procura a descarga da maneira mais rápida e direta possível, tendendo à identidade perceptiva, isto é, procurando reinvestir as representações ligadas à experiência de satisfação de forma alucinatória. A segunda, energia ligada, escoa para a descarga de forma mais controlada.

No entanto, o processo primário tendendo ao livre fluxo de energia rumo às imagens mnêmicas, invariavelmente desemboca numa frustração: se a imagem investida foi a de um objeto gratificante, nem por isso a alucinação provocará a liberação do prazer associado à experiência de satisfação correspondente. Se for de um objeto desagradável, o desprazer associado à sua recordação será liberado devido à relação entre a imagem e a experiência da dor.

Sob o princípio que regula o aparelho psíquico - busca do prazer e fuga da dor - o indivíduo aprende a inibir o fluxo da excitação rumo às imagens mnêmicas, evitando o desencadeamento do desprazer.

A esse modo do funcionamento psicológico Freud (1900) chama de processo secundário. Ele é fundamental à concepção de aparelho psíquico, nesse cap.VII, porque uma das atividades do processo secundário é impedir que o investimento inicial das imagens mnêmicas continue até atingir o ponto da alucinação. A “ficção de um aparelho psíquico primitivo” construído segundo “o esquema de um aparelho reflexo”, foi explorado por Freud no *Projeto* (Freud, 1900, p.542). E se Freud tivesse ficado preso à noção da excitação neuronal, pela hipótese quantitativa do Projeto, jamais ele poderia dar conta da produção do desprazer adicional necessário para a repressão (Mezan, 1982, p.93-9). Porém no contexto desse cap.VII, esse obstáculo é afastado porque Freud lida com representações investidas e não com neurônios investidos. Como diz Freud (1900):

Suponhamos que incida no aparelho primitivo um estímulo perceptivo que seja fonte de uma excitação dolorosa. Sobrevêm então manifestações motoras descoordenadas, até que uma delas faz com que o aparelho se re-

traia da percepção e, ao mesmo tempo, da dor. Quando a percepção reaparece, o movimento é imediatamente repetido (um movimento de fuga, talvez), até que a percepção torne a desaparecer. Nesse caso, não resta nenhuma inclinação a recatexizar a percepção da fonte de dor, alucinatoriamente ou de qualquer outra maneira. Pelo contrário, haverá no aparelho primitivo uma inclinação a abandonar imediatamente a imagem mnêmica aflitiva, caso algo venha a revivê-la, pela razão mesma de que, se sua excitação transbordasse até a percepção, provocaria desprazer (ou, mais precisamente, *começaria* a provocá-lo). A evitação da lembrança, que não passa de uma repetição da fuga anterior frente à percepção, é também facilitada pelo fato de que a lembrança, diversamente da percepção, não possui qualidade suficiente para excitar a consciência e assim atrair para si uma nova catexia. Essa evitação da lembrança de qualquer coisa que um dia foi aflitiva, feita sem esforço e com regularidade pelo processo psíquico, fornece-nos o protótipo e o primeiro exemplo do *recalcamento psíquico*. (p.544).

Em suma, todo o processo se passa abaixo do nível da Consciência.

Caso o aparelho psíquico não evolua no sentido de aprender a lidar com as recordações dolorosas de outro modo (que não este do abandono da imagem aflitiva), o pensamento se veria obstruído pela presença de tais recordações desprazerosas. Esse outro modo ocorre por um tipo especial de investimento que consiste em *inibir* o fluxo de excitação que em circunstâncias do processo primário decorreria daquelas recordações e conduziria à produção do desprazer. E Freud (1900) destaca essa idéia como a “chave de toda teoria do recalque”:

O segundo sistema só pode catexizar uma representação se estiver em condições de inibir o desenvolvimento do desprazer que provenha dela. Qualquer coisa que pudesse fugir a essa inibição seria inacessível tanto ao segundo sistema quanto ao primeiro, pois seria prontamente abandonada em obediência ao princípio do desprazer. A inibição do desprazer, contudo, não precisa ser completa: o início dele tem de ser permitido, já que é isso que informa ao segundo sistema a natureza da lembrança em questão e sua possível inadequação ao fim visado pelo processo do pensamento. (p.545).

Essa chave é engenhosa. Examinando melhor, verificamos que o processo primário não recebe essa designação apenas por ser mais primi-

tivo, no sentido de selvagem. É o mais antigo, no sentido de que data dos primórdios da vida do bebê (Freud, 1900, p.546).

O processo secundário implanta-se gradativamente e só chega a inibir o processo primário no limiar da fase adulta. É por esse motivo que os impulsos de desejo² inconscientes, originados na época em que o processo secundário ainda não existia, permanecem inacessíveis ao Pré-Consciente que o abriga, cuja função se limita a indicar as vias mais adequadas para a realização dos desejos. Entre estes (que se caracterizam por sua raiz infantil) existem alguns cuja realização não provocaria prazer e sim desprazer, por entrarem em contradição com as intenções do pensamento secundário (Freud, 1900, p.547).

E, nesse ponto, Freud enfatiza: “é precisamente essa transformação do afeto (de prazer em desprazer) que constitui a essência daquilo a que chamamos recalçamento.” (p.547).

As recordações a partir das quais os desejos evocam uma liberação de afeto jamais estiveram sob controle do Pré-Consciente. E, por esse motivo, o Pré-Consciente não pode inibir tal liberação.

O princípio do desprazer intervêm, nesse momento, fazendo com que o Pcs se afaste tanto dos desejos inconscientes quanto das idéias Pré-Conscientes para as quais aqueles transferiram sua energia, através do mecanismo da absorção pelo Inconsciente. Essas idéias são, então, abandonadas a si mesmas, isto é, recalçadas, e, diz Freud, “é assim que um reservatório de lembranças infantis subtraídas desde o princípio ao Pcs torna-se o *sine qua non* do recalçamento.” (Freud, 1900, p.547). Nesse sentido, o processo primário torna-se a condição logicamente necessária para o processo secundário que se define, enquanto tal, na relação com o primeiro.

A partir dessas observações pode-se considerar o seguinte: se o inconsciente é feito de recalçado e este é a resposta dada a algo que se

2 “A esse tipo de corrente no interior do aparelho, partindo do desprazer e apontando para o prazer, demos o nome de desejo.” (Freud, 1900, p.542).

nega, portanto, o inconsciente é constituído pela negação. O Inconsciente não conhece a palavra “não”, mas ele é pura negatividade, isto é, ele é a não-Consciência. Nesse sentido, ele é aquilo sem o que a Consciência não poderia existir. Ele é o outro necessário da Consciência. Por essa razão, parece-nos, o *Projeto* e a *Interpretação dos Sonhos* se distinguem, isto é, pelo privilégio dado à lógica da identidade no *Projeto* e à lógica da diferença na *Interpretação dos Sonhos*. Pela lógica da identidade, governada pelo princípio aristotélico da não-contradição, um neurônio só pode ser um neurônio, isto é, um ser que é idêntico a si mesmo. Diversa é a situação do aparelho psíquico na *Interpretação dos Sonhos*. Ou seja, aquilo que emerge à Consciência é o Inconsciente transformado, e o que integra o Inconsciente foi realizado por uma operação dos sistemas Pcs/Con. Essas observações estão conformes à idéia de que o sonho é uma forma particular de pensamento que resulta do trabalho do sonho.

Posto isso, é bom lembrar o que escreve Freud (1900):

Por conseguinte, retrataremos o aparelho psíquico como um instrumento composto a cujos componentes daremos o nome de “instâncias” ou (em prol de uma clareza maior) “sistemas” Pode-se prever em seguida que esses sistemas talvez mantenham entre si uma relação espacial constante, do mesmo modo que os vários sistemas de lentes de um telescópio se dispõem uns atrás dos outros. A rigor, não há necessidade da hipótese de que os sistemas psíquicos realmente se disponham numa ordem *espacial*. Bastaria que uma ordem fixa fosse estabelecida pelo fato de, num determinado processo psíquico, a excitação atravessar sistemas numa dada seqüência *temporal*. Em outros processos, a seqüência talvez seja diferente, e essa é uma possibilidade que deixaremos em aberto. Para sermos breves, doravante nos referiremos aos componentes do aparelho, como *sistemas* ψ (p.492).

Convém ainda observar que a regressão desempenha na teoria da formação dos sintomas neuróticos um papel não menos importante que na dos sonhos. Assim, cabe distinguir três tipos de regressão: (a) regressão *tópica*, no sentido do quadro esquemático dos sistemas ψ que explicamos atrás; (b) regressão *temporal*, na medida em que se trata de um retorno a estruturas psíquicas mais antigas; e (c) regressão *formal*, onde os métodos primitivos de expressão e representação tomam o lugar dos métodos ha-

bituais. No fundo, porém, todos esses três tipos de regressão constituem um só e, em geral, ocorrem juntos, pois o que é mais antigo no tempo é mais primitivo na forma e, na tópica psíquica, fica mais perto da extremidade perceptiva. (p.501).

Em suma, o importante nesse cap.VII não é a localização espacial dos sistemas, mas a *forma do aparelho como tópica temporal*, isto é, a posição que os sistemas ocupam um em relação aos outros. E esta afirmação significa que o aparelho psíquico é um *aparelho de memória*. No entanto, como desde as suas primeiras formulações o aparelho é concebido como o que articula imagens perceptivas e representações-palavra, o modo como essa memória se constitui não pode ser pensado sem a articulação com a linguagem. Ora, no caso da *Interpretação dos Sonhos*, a memória é memória de algo que se expressa como um texto que, no caso dos sonhos, não é feito com palavras, mas com imagens, isto é, pictogramas.

Portanto, aquilo que faz com que o aparelho psíquico seja um aparelho é da ordem da memória e da linguagem. Mas, como a memória é memória de algo ao qual só temos acesso por sua expressão como linguagem, é sobretudo a ordem da linguagem que faz com que o aparelho psíquico seja um aparelho. Como afirma Freud (1899) em *Lembranças Encobridoras*: a memória é uma construção articulada por um conflito de “forças psíquicas” (p.209) que pode resultar numa recordação “cujo valor reside no fato de representar na memória impressões e pensamentos de uma data posterior cujo conteúdo está ligado a ela por elos simbólicos ou semelhantes” Tal recordação “pode perfeitamente ser chamada de *lembração encobridora*.” (p.298). E, ao final do escrito, Freud radicaliza essa noção, radicalidade que interroga a noção de tempo linear e progressivo, deixando sugerida e em aberto a questão de uma temporalidade propriamente estrutural.

Com efeito, pode-se questionar se temos mesmo alguma lembrança *proveniente* de nossa infância: as lembranças *relativas* à infância talvez sejam tudo o que possuímos. Nossas lembranças infantis nos mostram nossos primeiros anos não como foram, mas tal como apareceram nos períodos posteriores em que as lembranças foram despertadas. Nesses períodos de

despertar, as lembranças infantis não *emergiram* (...) elas foram *formadas* nessa época. (p.304).

Como observa Pontalis (1991, p.216), “nossa memória é uma ficção retroativa, retroativamente antecipatória, que pertence de pleno direito ao reino da Phantasie” E esse modo de formação é possível, retomando o fio da argumentação, porque o aparelho do qual a memória é uma das dimensões não é primordialmente psíquico, mas simbólico. É o que Derrida (1995, p.206) nos deixa concluir ao dizer que “o aparelho psíquico não é psíquico” E mais, que “a temporalização supõe a possibilidade simbólica.” (p.211).

Em suma, compreendendo o aparelho psíquico na sua formação simbólica, a *Interpretação dos Sonhos* torna impossível imaginarmos esse aparelho como “algo que se esgota em si mesmo”, como o modelo do arco reflexo permitiria supor. Porém, a partir daí, a questão a formular é: como se forma esse aparelho simbólico? Ou, em outras palavras, não sendo um aparelho “em si”, em que medida não é primordialmente um aparelho “para-o-outro” através do qual ele se constitui como aparelho “para-si”? (Garcia-Roza, 1993, p.43).

Para respondermos a essa questão que é *ontológica* e não mais psicológica, temos que lembrar que o sonho não é apenas texto, mas texto de uma mensagem cifrada, quer dizer um enigma que pede interpretação. Aquilo a que o sonho faz apelo é a fala - fala do próprio sonhador e fala do outro, o chamado intérprete. É nesse sentido que o sonho se revela texto e, especificamente, mensagem. E é nessa medida que o sonho não se esgota em si mesmo, mas, por se dirigir ao intérprete do qual depende o seu sentido, revela-se como uma formação vocacionada à intersubjetividade. Assim, pode-se pensar que o aparelho psíquico é um aparelho cuja construção se faz na relação com outro aparelho e não com a exterioridade do mundo objetivo que o cerca.

Ora, ao reexaminar as opiniões correntes em seu tempo, Freud (1900) constata ao final de *Interpretação dos Sonhos*, que duas teses foram categoricamente negadas: 1. o sonho é um processo sem sentido; 2. o

sonho é um processo somático. Nesse sentido, conclui que o sonho é um processo inteligível e um processo anímico que demanda interpretação. E por que demanda interpretação?

Porque o sonho (como muitas outras expressões humanas) se inscreve numa região em que um *outro* sentido *ao mesmo tempo* se revela e se oculta num sentido imediato. Justamente chama-se *símbolo* essa “região do duplo sentido” e chama-se *interpretação* a “inteligência do duplo sentido” Portanto, esclarece Ricoeur (1977, p.83) que, ao dar o nome *Traumdeutung* à sua obra, Freud é preciso: ele não diz ciência, de modo geral, mas interpretação, de modo preciso. “O título por si só vincula indissolavelmente sonho e interpretação.” (Pontalis, 1977, p.19). Ou seja, o termo teria sido escolhido de propósito, pois sua proximidade com o tema do sonho é cheia de sentido. Quer dizer, se o sonho designa toda a região das expressões de duplo sentido, o problema da interpretação designa, reciprocamente, toda a inteligência do sentido especialmente ordenada às expressões equívocas. Se a interpretação é a inteligência do duplo sentido, é pela interpretação que o problema do símbolo se inscreve no problema da linguagem. E como o símbolo é sempre duplo, sempre enigmático, a relação entre símbolo e interpretação é intrínseca. Portanto, o sonho é de ordem simbólica e é por isso, e não por ser um fenômeno psíquico, que ele demanda uma interpretação. E é também por isso que se pode estabelecer correspondência entre o sonho e outras formações culturais que primam pela ambigüidade - a literatura, as artes e todas as demais formas que são expressões do Sensível (Frayze-Pereira, 1984).

Em suma, demandando dupla interpretação, a que dele faz o próprio sonhador e a que realiza, num segundo momento, aquele que escuta o relato do primeiro, o sonho possui uma raiz estrutural-simbólica que se abre à intersubjetividade e dá suporte para todas as demais formações inconscientes - esquecimento, sintoma, fantasma, alucinação, lapso, composições imaginárias, jogos de linguagem ... E, como observa Pontalis (1977):

... toda formação do inconsciente - sobre o modelo do sonho só é interpretável porque já é uma interpretação. O fantasma inconsciente não pode ser reconstruído senão porque já é uma construção, um agenciamento do inconsciente. (p.138).

Em outras palavras:

... não há símbolo sem um início de interpretação. Onde quer que um homem sonhe, profetize ou poetize, outro se ergue para interpretar. A interpretação pertence organicamente ao pensamento simbólico e ao seu duplo sentido. (Ricoeur, 1977, p.26).

Nesse sentido, fica mais claro o interesse de Freud pelo trabalho do sonho, isto é, pela série de transformações que se operam a partir das moções pulsionais e restos diurnos até o produto final: “o relato do sonho, o sonho narrado, posto em palavras.” (Pontalis, 1977, p.22). Compreende-se tal interesse porque é essa vertente que a *Traumdeutung* inaugura: “não é uma obra de análises de sonhos, menos ainda um livro do sonho, mas uma obra que, pela mediação das leis do *logos* do sonho, descobre a de todo o discurso e funda a Psicanálise.” (Pontalis, 1977, p.23-4). Nessa medida, pode-se dizer que foi a passagem pelo universo da “Psicologia dos processos oníricos” que tornou possível a Freud conceber o aparelho psíquico/anímico como aparelho simbólico e afirmar, finalmente, que “a interpretação dos sonhos é a via real para o conhecimento das atividades inconscientes da vida anímica.” (Freud, 1900, p.550).

FRAYZE-PEREIRA, J.A. Between Dreams and Interpretation: Psychic Apparatus/Symbolic Apparatus. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.199-223, 1999.

Abstract: This paper presents and discusses the idea of the “psychic apparatus” within the limits of Freudian First Topography. Considering that in chapter VII of *Interpretation of Dreams*, Freud defines the psychological reality as a special form of existence and the dream as a special form of thought, the relation between these forms is questioned. Then the author

analyzes the question of interpretation to reach, along with Freud, a comprehension of the “psychic apparatus” as a symbolic apparatus opened to intersubjectivity and to cultural formations, such as literature and art.

Index terms: Dream. Interpretation. Symbol. Psychic apparatus. Psychoanalysis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSOUN, P.L. *Freud Nietzsche*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- BÉGUIN, A. *L'âme romantique et le rêve*. Paris, José Corti, 1946.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo, Perspectiva, 1974. p.167-73.
- DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. 2.ed. São Paulo, Perspectiva, 1995.
- FRAYZE-PEREIRA, J.A. *A tentação do ambíguo. Sobre a coisa sensível e o objetivismo científico*. São Paulo, Ática, 1984.
- FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos*. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. 2.ed. Rio de Janeiro, Imago, 1987. v. 4, 5.
- FREUD, S. (1899). *Lembranças encobridoras*. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. 2.ed. Rio de Janeiro, Imago, 1987. v.3.
- FREUD, S. (1895) *Projeto para uma psicologia científica*. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. 2.ed. Rio de Janeiro, Imago, 1987. v 1.
- GARCIA-ROZA, L.A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1993. v.2.
- MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*. Paris, Nagel, 1966.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris, PUF. 1942.
- MEZAN, R. *A trama dos conceitos*. São Paulo, Perspectiva, 1982.
- PESSANHA, J.A. O sono e a vigília. In: NOVAES, A., org. *Tempo e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994. p.33-56.

Entre os Sonhos e a Interpretação: Aparelho Psíquico/Aparelho Simbólico

PONTALIS, J.B. *Entre le rêve et la douleur*. Paris, Gallimard, 1977.

PONTALIS, J.B. *Perder de vista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1977.

TORRANO, J. O mundo como função de musas. In: HESÍODO. *Origem dos deuses teogonia*. São Paulo, Massao Ohno/ Roswitta Kempf, 1981. p.9-126.

O INCONSCIENTE E AS CONDIÇÕES DE UMA AUTORIA¹

Edson Luiz André de Sousa
Instituto de Psicologia - UFRGS
Instituto de Artes UFRGS

Este ensaio considera as seguintes interrogações: O que é um autor? Em que condições uma autoria pode se legitimar? Em que medida a experiência do inconsciente pode reposicionar a clássica pergunta sobre a autoria? Considerando o ato de escrever que instaura no sujeito uma necessária condição de exílio percebe-se a pertinência da idéia de um apagamento do lugar/ sujeito para que o lugar/autor possa advir. Este autor se fundaria na medida em que cumpre a função de instaurador de discursividade (Michel Foucault). Entre outros exemplos o presente artigo revisita o trabalho do poeta T.S. Eliot que trouxe muitas luzes a esta discussão.

Descritores: Inconsciente. Escrita. Escritores. Subjetividade. Poesia.

Tomar a obra literária por um efeito em lugar de tratá-la como origem absoluta, considerá-la como reflexo, o resultado, o traço do autor equivale a considerá-la uma ruína, um resto, um resíduo, como nascida de um fracasso.
Jean Bellemin-Noël (1983, p.78)

Muito freqüentemente somos confrontados com uma experiência radical em nossas vidas no momento em que nos colocamos na posição de leitor dos escritos que produzimos. O estranhamento que eventu-

1 Este artigo é uma versão ampliada de algumas idéias apresentadas no ensaio "O inconsciente entre o escrito e o escritor" *Revista da APPOA*, Porto Alegre, n.15, 1998.

almente podem causar nossas produções indica o desequilíbrio do “eu”, que a experiência do inconsciente, desde a formulação freudiana, vem demonstrando de forma sistemática. A interrogação sobre a autoria nos reenvia necessariamente a uma reflexão sobre os determinantes das condições de uma enunciação, exigindo uma teorização das relações entre sujeito e história.

Outra pergunta que se impõe quando transitamos neste campo diz respeito à pergunta sobre a obra. Tentar encontrar respostas à indagação “o que é uma obra?” possibilita ampliar a problematização sobre a autoria. O que legitima uma produção como obra está num ponto de encontro, marcado por uma certa invisibilidade, entre o ato do autor e o efeito discursivo que tal ato produzirá na cultura. Estas interrogações “O que é um autor?” e “O que é uma obra?” abrem-nos muitos caminhos nem sempre convergentes. Foucault (1992) numa brilhante conferência feita na Sociedade Francesa de Filosofia, em 1969, discorre amplamente sobre este tema e apresenta algumas teses que muito nos ajudam em nosso percurso. Foucault situa historicamente estas noções, mostrando que a função autor não se exerce de forma universal e constante sobre todos os discursos. Diz ainda que “a palavra *obra* e a unidade que ela designa são provavelmente tão problemáticas como a individualidade do autor.” (Foucault, 1992, p.39).

Outro pensador que tem se dedicado muito a este tema é o artista e poeta francês René Passeron.² Em um de seus livros recentemente publicado *La naissance d'Icare: éléments de poïétique générale*, desenvolve uma análise apaixonante da relação entre autor e obra a partir do conceito de poïética. Para Passeron é preciso sobretudo sublinhar no processo de

2 René Passeron dirige a revista francesa *Recherches Poïétiques*. Publicou inúmeros livros dos quais podemos destacar: *Oeuvre picturale et le fonctions de l'apparence*. Paris, Vrin, 1962, 2.ed. 1986; *Histoire de la peinture surréaliste*. Paris, Le livre de poche, 1968; *Pour une philosophie de la création*. Paris, Klincksieck, 1989; *La naissance d'Icare: éléments de poïétique générale*. ae2cg éditions, 1996.

criação da obra o que ele nomeia como “conduta produtiva” As três características específicas desta conduta produtiva seriam:

- a produção de um objeto singular, ou seja um protótipo
- a produção de um objeto com o estatuto de uma pseudo-pessoa
- uma produção que compromete seu autor (Passeron, 1996, p.32).

De uma forma ou de outra a psicanálise sempre está confrontada com estas perguntas: O que é um texto? Como se constitui um autor? Quais as fronteiras, em todas suas figurações possíveis - zonas de passagens, territórios de silêncios, limites intransponíveis - entre aquele que escreve e o sujeito-autor deste ato, entre o escrito e evidentemente o leitor suposto? Trazer algumas respostas a estas interrogações implica necessariamente discorrer sobre a noção de sujeito para a psicanálise e sua relação com a linguagem. Partiremos da hipótese de que todo o ato de escritura verdadeiro, ou seja, um escrito que produz um sujeito, implica uma certa condição de exílio daquele que enfrenta o desafio do escrever. A tensão que se cria é justamente que há uma diferença importante entre aquele que se põe a escrever e o sujeito que este escrito produz. Este exílio não é sem conseqüências, pois como nos lembra Dominique Laporte é freqüente que o escritor experimente um *risco corporal*. Esta expressão em nosso idioma adquire um matiz bastante peculiar, pois à idéia de perigo se associa um elemento gráfico do desenho.

O risco corporal é imediato, pois não há nada que garanta que o golpe do estilo - podemos pensar também em estilete, pois é esta a origem da palavra estilo - não escorregará do corpo da língua a minha própria carne envenenada pela palavra, pela letra ou frase destinadas a um Outro excessivamente familiar. (Laporte, 1984, p.6).

Laporte vai, por conseguinte, pensar que a inibição da escrita é na verdade conseqüência direta de uma excessiva familiaridade com a língua, ou para seguirmos a lógica de nosso pensamento, uma impossibilidade de instaurar para o sujeito um lugar de exílio. Muitos escritores testemunham esta necessidade de se colocar em uma posição de estrangeiro

para que neste intervalo criado entre o familiar da língua e o desconhecido de um sujeito produzido pelo texto, um estilo possa se constituir (Sousa, 1992). Sobre este tópico sempre me impressionou muito a leitura de um livro do escritor francês Perec (1969) chamado *La Disparition*. O leitor se surpreende atônito, aturdido, incrédulo, ao saber no final da narrativa de 312 páginas que o desaparecimento em questão é a letra E do texto. Os que têm a mínima familiaridade com o francês podem ter a exata dimensão do que isto significa. O mais extraordinário é o fato do leitor francês poder chegar a esta revelação sem a mínima desconfiança desta falta, o que indica um lugar novamente estranho ao que é mais usual.

Ainda dentro desta perspectiva do risco corporal vale lembrar uma hipótese de Foucault, importantíssima, para situarmos o nascimento da função autor.

Os textos, os livros, os discursos começaram efetivamente a ter autores (outros que não personagens míticas ou figuras sacralizadas e sacralizantes) na medida em que o autor se tornou passível de ser punido, isto é, na medida em que os discursos se tornaram transgressores. (Foucault, 1992, p.47).

É esta transgressão, portanto, que indica uma responsabilidade, um novo lugar deste autor. O que durante muito tempo podia ser apresentado e recebido num anonimato, pois, como diz Foucault (1992), a sua “antigüidade, verdadeira ou suposta, era uma garantia suficiente”, hoje não se consegue abordar um texto sem nos perguntarmos sobre o autor, pois “o anonimato literário não nos é suportável.” (p.50).

A psicanálise interroga de forma radical esta ilusão de autonomia do ego, esta aparente certeza de sua identidade para mostrar as determinações constitutivas de um sujeito a partir de uma exterioridade. Jacques Lacan vai traduzir estas teses produzidas por Freud, mostrando como este sujeito inflado narcisicamente é na verdade efeito do significante. Há, então, uma alienação constitutiva tão bem demonstrada no famoso texto sobre a *Etapa do Espelho* de Lacan (1998) que indica que é neste intervalo/movimento de “um ao outro” que temos que deduzir um sujeito. Os

poetas sabem muito bem disto, pois nada melhor do que a experiência da escritura para reatualizar estas teses psicanalíticas.

Podéramos pensar que uma das funções da escritura seria de manter vivo este intervalo, de velar por esta alteridade necessária em nossa relação com a linguagem. O apagamento desta alteridade teria como consequência um empobrecimento da experiência, empobrecimento este anunciado por Walter Benjamin, há algumas décadas, como a tragédia do homem contemporâneo. Muitos escritos podem vir a cumprir uma função de resistência. Resistência em dois sentidos: resistem à pasteurização da experiência e também resistem ao leitor, obrigando-o a um esforço de encontrar para si um outro lugar discursivo.

Quando pensamos no que transmite um texto, percebemos que fundamentalmente o essencial é a lógica de sua construção, ou seja, seu estilo. É aqui que o texto/poema e o visual/pintura se interseccionam, pois como nos lembra Shitao, pintor chinês do início do século XVIII, a pintura constitui o sentido mesmo do poema enquanto o poema é a iluminação que pulsa no coração da pintura.

Podemos então pensar no famoso adágio freudiano propondo uma pequena alteração: *Onde o Isso era, o estilo deve advir*. Cabe ao leitor recuperar este esforço do escritor, no sentido de que leitura implica interpretação, ou seja, dedução de um sujeito da enunciação. Estaríamos diante da imagem de um leitor que no seu ato de leitura - experiência tão individual - nos evoca a perda que o escritor sofreu para que a escritura pudesse surgir. Talvez seja por isso que Vermeer, pintor holandês do século XVII, colocava suas mulheres leitoras diante de uma janela: evocação do fora/dentro, presente/ausente, possível/impossível, do silêncio do olhar/ruído do mundo com que a escritura nos interpela. Não existe, portanto, continuidade linear entre o sujeito que produz e a obra produzida.

“O texto é aquilo pelo qual o homem ‘difere’, diferente e diferido, indefinidamente - a escritura é alteridade (lição de Proust) e autonomia (lição de Valéry).” (Bellemin-Noël, 1983, p.77).

Como evocamos a questão do escrito a partir da idéia de exílio, gostaria de lembrar um fragmento poético de Waly Salomão, cujos escritos nos surpreendem pela irreverência, estranheza e lucidez. Num de seus escritos intitulado *Poema Jet-lagged* podemos ler: “Escrever é se vingar da perda ...” (Salomão, 1996). Tentaremos trazer algumas reflexões sobre esta idéia principalmente pela tensão paradoxal que tal enunciado produz, pois ao mesmo tempo que uma escritura retem de certa forma o tempo, ela só é possível se estivermos dispostos a suportar este lugar de ausência produzido pela ato de escritura.

Depois de ler o poema de Salomão lembrei de três situações que experienciei e que penso pode trazer algumas luzes sobre esta relação autor/obra.

A primeira foi no Museu de Arte da Filadelfia onde estive para ver especialmente “O grande vidro” de Marcel Duchamp e também sua última obra, que levou mais de 30 anos para finalizar e que ele nomeou *Etant donné*. Minha emoção e pressa era tanta que, num primeiro momento, não detive meu olhar em nenhum outro trabalho. Depois de algum tempo junto às obras de Duchamp, fui fazer um breve percurso no museu e me surpreendi com as pinturas e desenhos em grandes dimensões de um artista norte-americano chamado Cy Twombly.³ Suas pinturas lembravam garatujas de criança que ensaiam seus primeiros traçados. Por vezes se via algumas palavras, mas escritas como se fossem de uma criança que se inicia na escrita. Não deveríamos pensar estes trabalhos como um ato de escritura? Como uma representação possível desta experiência de iniciação na escrita? O método de trabalho de Twombly legítima ainda mais estas hipóteses, pois o artista se impõe certas regras de trabalho no intuito de recuperar o que poderia ter sido este momento inicial de encontro com a escrita. Como ele obtêm este resultado? Tentando instaurar no gesto mesmo que inscreve o traço esta dimensão da perda, de um certo apagamento da consciência, numa tentativa de minimizar o peso

3 Algumas pinturas de Cy Twombly foram recentemente mostradas na XXIV Bienal de São Paulo, 1998.

do que chamamos nosso controle egóico. Este artifício - pois trata-se aí evidentemente de um artifício - é obtido acordando, por exemplo, de madrugada e no escuro de seu atelier, para registrar tímidos traços na tela. Esta dualidade do claro/escuro, visível/invisível, permite-nos pensar no movimento de ausência/presença, movimento este que é como sabemos condição de possibilidade de qualquer escritura. Roland Barthes se interessou muito pela pintura de Twombly. Ele propôs o termo de *texto gráfico* para caracterizar a pintura deste artista. Barthes chama a nossa atenção para esta dimensão do gesto. Diz Barthes:

Twombly diz à sua maneira que a essência da escritura, não é nem uma forma nem um uso, mas simplesmente um gesto, o gesto que a produz deixando-a acontecer como um rascunho, uma sujeira, uma negligência (...). Como se da escritura, ato erótico forte, não restasse que a fadiga amorosa. (Barthes, 1953).

Passemos à segunda situação. Acontece novamente num museu, o British Museum de Londres, onde podemos ver a famosa pedra de Rosetta. Como sabemos foi a partir dela que Champollion começou a decifrar os hieróglifos egípcios. A pergunta que surgia era justamente saber como tinha sido possível este ato de decifrar pelo simples confronto do pequeno parágrafo escrito em hieróglifo com as respectivas traduções em grego e a escritura demótica que era a escrita egípcia de uso comum. O texto gravado na pedra tinha 14 linhas em hieróglifo, 32 em escrita demótica e 54 em grego. O método de Champollion interessa-nos particularmente, pois o essencial é que haja uma operação de perda, de queda do sentido, de busca de um invariante no nível do traço para que uma leitura pudesse ser possível. Como sabemos, Champollion vai encontrar este elemento no nome próprio - elemento que serviu de apoio na passagem de uma língua à outra justamente por serem intraduzíveis. É a partir do nome de Cleópatra que ele começa a deduzir uma chave de leitura dos signos presentes no texto.

A terceira situação é um caso clínico cuja apresentação foi feita pelo Dr. Jean Bergès, no serviço para atendimento de crianças que ele dirige no Hospital Saint-Anne, em Paris. Tratava-se de uma menina de 9

anos, com uma inteligência bem acima da média, mas que era incapaz de ler e de escrever. Ao ouvir o relato desta menina de sua relação com as letras do alfabeto e as palavras, pude entender o que Bergès sempre insistia em seus seminários, ou seja, que o obstáculo à escrita e também à leitura por parte de uma criança se deve à irrupção do imaginário no simbólico, ou seja, uma certa fascinação pela imagem associada à letra. Esta menina, por exemplo, tinha uma história para cada letra do alfabeto e era justamente por um excesso de sentido que se encontrava impedida de ler e escrever. São estas imagens que barram para ela o acesso à letra. Bergès (1987) lembra-nos num artigo intitulado *Leitura e Escrita Literal* que, na escritura, a letra nada mais é do que desejo recalcado. Dito de outra forma, para que seja possível esta operação de acesso à possibilidade da escrita, é necessário que possa se constituir na criança este movimento de presença e ausência, que permite que um lugar de falta possa ser instaurado, como uma presença sob o fundo de ausência. É este o lugar do objeto a que Lacan nomeou como o objeto causa de desejo. O acesso à escritura só é possível nesta operação de recalçamento do desejo que, como sabemos, funda a possibilidade da lei. Escrever para a criança nada mais é do que jogar com a ausência. É com os primeiros atos de escritura que a criança aprende a contornar esta ausência.

De certa forma, podemos pensar esta ausência como algo da ordem de uma pausa, de uma zona de silêncio. E estes silêncios não são menos eloquentes que muitos discursos e têm sua função e seu interesse numa trama discursiva qualquer. Para lembrar brevemente dois escritores que deram um lugar privilegiado a esta inscrição “do que falta”, “do espaço branco”, “do silêncio”, poderíamos lembrar os concertos “silenciosos” de John Cage e o trabalho de tradução de fragmentos da Bíblia por Campos (1993) onde fez questão de “traduzir” as respirações, os espaços de pausa, do texto em hebraico. Ele indica na tradução, através de alguns signos, o tempo das pausas, quase como numa partitura, como se fosse possível traduzir também o tempo e o ritmo da leitura.

O ato de escritura e o próprio escrito surgem justamente neste espaço produzido pela experiência de um certo descentramento do autor na

sua relação com a linguagem. Um poeta que vem interrogar - com seus poemas - o lugar do autor, a função do escrito, a relação do escrito com a tradição e a história e também a responsabilidade do leitor é Thomas Sterns Eliot. Ele inaugurou um novo tempo na escritura poética depois da publicação de seu célebre poema *The Waste Land*, em 1922, traduzido para nossa língua por Ivan Junqueira como *A Terra desolada* (Eliot, 1993). Este poema, junto com *Ulysses* de Joyce (1977), publicado também neste ano, vai fazer época e influenciar toda uma geração de poetas e escritores.

Eliot, com este poema, indica-nos o impasse do homem contemporâneo que se seduz com a idéia de poder prescindir da história. O poema evoca algumas conseqüências da cultura do narcisismo e do delírio de autonomia, temas tão presentes em nosso tempo. Uma das grandes polêmicas em torno de *The Waste Land* dizia respeito à forma particular de fazer uso de citações como método de escritura. Eliot recolheu fragmentos de muitos textos para compor seu poema. Por vezes ele recolhe frases inteiras, por vezes uma ou duas palavras. Em alguns momentos, indica para o leitor a referência, em outros não faz nenhuma menção, deixando ao leitor este trabalho de investigação.

Podemos dizer que este ato segue um pouco a mesma direção de Marcel Duchamp com seus *ready-mades*. A aparente repetição de um elemento nos revela contudo sua diferença, pois o elemento em questão não é, em estrito senso, o mesmo por causa de seu deslocamento. Isto é válido tanto para o objeto de Duchamp como para os versos “transplantados” de Eliot.

Em muitos momentos, Eliot modifica ligeiramente os versos de que ele se apropria. Nós podemos pensar aqui nos “ready-mades ajudados” (*ready-mades aidés*), como por exemplo as intervenções de Duchamp sobre certos objetos (o bigode desenhado numa reprodução da *Monalisa* de Leonardo Da Vinci, para citar uma delas).

Se alguns tentaram denunciar o método de Eliot, acusando-lhe de uma carência de criatividade e de inspiração, outros sublinharam que era

justamente a repetição conduzida à sua potência máxima que constituía a inovação deste poema. Alguns críticos chegaram a falar de “corrupção do poético” Evidentemente estas críticas não puderam perceber aquilo que havia de singularmente novo no processo de Eliot que, longe de ser uma corrupção, era, ao contrário, a irrupção de um novo pensamento poético.

Encontramos já alguns traços deste uso da história da literatura, como fonte de escritura poética, no clássico ensaio de Eliot, de 1919, *A tradição e o talento individual*. Iremos indicar duas idéias principais. Primeiramente, Eliot insiste no fato de que todo poeta deve escrever com a consciência de seu passado. Eliot enuncia, neste princípio, uma responsabilidade e até mesmo uma ética do ato poético. Outro ponto bem central diz respeito a questão da emoção e da escritura. Eliot sustenta que a poesia não deve ser a expressão de uma emoção pessoal mas que ela deve tocar um conjunto de experiências que não são necessariamente as do poeta em questão. Ele busca conseqüentemente uma poesia marcada por um traço de “impessoal”

Esta interrogação sobre o impessoal vai nos interessar muito em nossa reflexão sobre o necessário exílio daquele que escreve. O que seria esta procura do impessoal? Eliot combatia a “subjetividade” tão preciosa, por exemplo, para os poetas românticos cujas fontes maiores sempre foram as sensações experimentadas e as emoções pessoais. De uma certa forma, a escritura como testemunha de um vivido íntimo e único, fazem resistência à sua maneira de ver o poético.

Eliot procurou introduzir uma poética do impessoal. Assim, acentuou a função do poeta como puro efeito de discurso, como uma espécie de porta-voz de uma época. O problema da citação está no centro desta questão. Como nos lembra Ellmann (1987), esta teoria do impessoal tem uma longa genealogia, mas Eliot foi o responsável pelo reaparecimento destas idéias em nosso século. Pound (1986) também utilizou este procedimento em seus *Cantos*, pois ele tenta barrar a mão do autor com as proliferações de citações e referências diversas.

Deduzimos daí um colocar em questão a “superpotência” do ego do escritor. Este aspecto nos permite ver com clareza a contemporaneidade e afinidade destes métodos com o procedimento psicanalítico. Se lembrarmos uma frase de Mallarmé - “Diante do papel o artista se faz” -seríamos tentados a dizer que com Eliot ele se “desfaz” Eliot procurava se opor ao individualismo dos românticos. Para que não se confunda os elementos em questão vale ressaltar que este movimento de apagamento do sujeito não implica o apagamento da função da autoria: “O que é que esta regra do desaparecimento do escritor ou do autor permite descobrir? Permite descobrir o jogo da função do autor.” (Foucault, 1992, p.80).

Este “impessoal” representava para Eliot um movimento de se esvaziar de suas vivências mais íntimas. Esta atitude permitiria ao poeta ocupar um lugar bastante singular, pois ele poderia servir de espelho para sua época. Evidentemente não podemos falar de um método de recalca-mento do “pessoal” em sentido estrito. Trata-se, sobretudo, da articulação deste “pessoal” com uma tradição que o ultrapassa. Eliot sustenta a idéia que o poeta deve servir de catalisador da experiência de seu tempo, recolhendo estes elementos em diversas fontes. De certa forma, com seu *The Waste Land*, ele procurou esboçar o que ele nomeava como “a mente da Europa”

Nesta perspectiva, podemos dizer que o verdadeiro poeta para Eliot é aquele que sabe escutar o seu tempo. Podemos deduzir daí como a subjetividade - este mundo de opiniões - pode se constituir como obstá-culo. Somos tão agarrados à nossa imagem, aos nossos preconceitos, ao nosso cotidiano, às nossas opiniões, que nada mais fazemos do que as re-petir com insistência. Mas, se há um movimento de queda/apagamento deste sujeito em nossa escuta do mundo, é ao escrever que poderemos re-encontrar o “particular” de um estilo e a produção de um novo sujeito. Toda esta reflexão inaugurada por Eliot vem interrogar o lugar do autor. Dito de outra forma, suas proposições, tentam indicar um outro lugar possível e desejável para o autor e, conseqüentemente, para o escritor, li-berando assim o poema de seu narcisismo.

Este narcisismo faria resistência à tradição. De certa forma, Eliot sofre de reminiscências no nível de sua escritura. É com seu *The Waste Land* que uma tradição esquecida ressurgiu. Maud Ellmann se refere à afirmação de Freud (1893-1895) nos *Estudos sobre Histeria* onde diz: “as histéricas sofrem de reminiscências”, para dizer que *The Waste Land* é o mais histórico dos textos.

De alguma forma, Eliot ilustra com este poema a necessária condição de exílio de quem escreve e o escrito que surge como testemunho desta condição. A lógica de seu método aponta-nos este movimento de descentramento subjetivo necessário à produção de um novo sujeito do texto. Vemos, por consequência, a demonstração de uma das teses lacanianas - inspiradas no texto freudiano - de que devemos pensar o sujeito como efeito do significante. Este autor teria que ser pensado como ficção que vem cumprir sua função na medida em que instaura uma discursividade (Foucault, 1992, p.59). Esta autoria consequentemente implica uma multiplicidade de eus. Um dos ensaios mais esclarecedores e inovadores sobre este tema, e que nos permite revisitar estas idéias com novos elementos, é o belo livro de Ana Maria Costa *A ficção do si mesmo*:

O “eu” se situa como uma ficção construída no lugar de um dejetivo corporal, que necessita do reconhecimento do outro para que se torne algo possível de compartilhar. É a partir dessa necessidade que se instaura na cultura a temática do engano ou da verdade, orientadora de todo um pensamento situado desde a metafísica até a hermenêutica, na busca da interpretação. Se a psicanálise possibilita um estatuto de verdade à ficção, é desde que ela desloca a questão da verdade para o ato enunciativo. (Costa, 1998, p.127).

São estes movimentos que procurei pontuar em minha reflexão, lembrando Twombly, Champollion e Eliot entre outros que mencionei. Suas obras testemunham com muita precisão esta operação de descentramento tão magnificamente desenvolvida por Severo Sarduy no seu livro sobre o Barroco. Ele mostra esta passagem da lógica circular copernicana, onde impera a idéia de um centro, para a cosmologia barroca, ilustrada pela descoberta de Kepler do movimento em elipse que o pla-

neta Marte faz em torno do Sol. A elipse desorganiza o campo de um único centro como organizador do espaço. Foi por isso que Kepler, depois de anos de observação, ao constatar este movimento procurou, num primeiro momento, negar o que tinha visto, tão fortes eram “as conotações teológicas e a autoridade icônica do círculo, forma natural e perfeita.” (Sarduy, 1975).

Poderíamos então dizer que este novo sujeito vai exigir do espectador/leitor um verdadeiro trabalho de leitura, pois somente suportando este desequilíbrio, esta ameaça de queda e de perda, é que talvez possamos encontrar um lugar para nós nestas obras.

SOUSA, E.L. The Unconscious and the Conditions of an Authorship. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.225-38, 1999.

Abstract: This paper considers the following questions: what is an author? What conditions can an author be legitimated in? Can the experience of the unconscious replace the classic question of the place of the author? Considering the act of writing that establishes in the subject a necessary exile condition, the discussion introduces the idea of an effacement of the place/subject so that the place/author can appear. Among other examples the present paper considers T.S. Eliot's work.

Index terms: Unconscious. Handwriting. Writer. Subjectivity. Poetry.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHES, R. *Le degré zéro de l'écriture*. Paris, Seuil, 1953.
- BELLEMIN-NOËL, J. *Psicanálise e literatura*. São Paulo, Cultrix, 1983.
- BERGÈS, J. Lecture et écriture littérales. *Revue de l'Association Freudienne Internationale: La psychanalyse de l'enfant*, Paris, n.3/4, 1987.
- CAMPOS, H. *Bere'shith: a cena da origem*. São Paulo, Perspectiva, 1993.

- COSTA, A.M. *A ficção do si mesmo: interpretação e ato em psicanálise*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud Editora, 1998.
- ELIOT, T.S. *Poesia*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.
- ELMANN, M. *The poetics of impersonality: T.S. Eliot and Ezra Pound*. Brighton, The Harvester Press, 1987.
- FOUCAULT, M. *O que é um autor?* 2.ed. s.l., Passagens, 1992.
- FREUD, S. (1893-1895). Estudos sobre a histeria. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1974. v.2, p.13-379.
- JOYCE, J.A.A. *Ulisses*. 4.ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.
- LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- LAPORTE, D. Après-coup. *Le Discours Psychanalytique*. Écritures Manantes: Questions sur le désir d'écrire, Paris, ano 4, n.4, déc. 1984.
- PASSERON, R. *Histoire de la peinture surréaliste*. Paris, Le livre de poche, 1968.
- PASSERON, R. *La naissance d'icare: éléments de poïétique générale*. s.l., Ae2cg éditions, 1996.
- PASSERON, R. *Oeuvre picturale et le fonctions de l'apparence*. Paris, Vrin, 1962.
- PASSERON, R. *Pour une philosophie de la création*. Paris, Klincksieck, 1989.
- PEREC, G. *La disparition*. Paris, Gallimard, 1969.
- POUND, E. *Os cantos*. Trad. José Lino Grunewald. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- SALOMÃO, W. *Algaravias*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1996.
- SARDUY, S. *Barroco*. Paris, Seuil, 1975.
- SOUSA, E.L. Exil et style. *Le Style*. Le trimestre psychanalytique, Paris, Association Freudienne Internationale, n.3, 1992.

SILÊNCIOS

Luciano Marcondes Godoy

Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo

Muitas são as vivências que se expressarão em SILÊNCIOS. Muitos são os silêncios. No Bloco A, o silêncio denuncia a retirada para um outro mundo, a queda num abismo. No bloco B, o silêncio é controlador, exigindo a fala do analista, um jogo em que o que é falado não tem a menor importância. Surge ainda como expressão da necessidade de discriminar-se do analista e, na sua evolução, como um enfrentamento a um estado sem sentido. No Bloco C, o silêncio é agressivo, e a sobrevivência do analisando e analista ao mesmo criará um espaço que propiciará sonhos que surgirão no Bloco D. Esses momentos de silêncio-sonho são situações em que não há discriminação eu-não eu.

Descritores: Inconsciente. Linguagem. Processos psicoterapêuticos. Psicanálise.

“O cachorro de Ângela parece ter uma pessoa dentro dele. Ele é uma pessoa trancada por uma condição cruel. O cachorro tem tanta fome de gente e de ser um homem. É excruciante a falta de conversa de um cachorro.”

Lispector (1978, p.58)

“Não consigo compreender para os outros. Só na desordem de meus sentimentos é que compreendo para mim mesma e é tão incompreensível que eu sinto que me calo e medito sobre o nada.”

Lispector (1978, p.57)

“O silêncio não é o vazio, é a plenitude.”

Lispector (1978, p.53)

Este trabalho não pretende ser uma monografia sobre o tema do silêncio na psicanálise. Portanto, não tem o intuito de dissertar ou realizar estudo minucioso do tema. Nem tampouco pretende ser uma revisão bibliográfica. Trata-se de uma contribuição do autor, que teve sua atenção voltada para diferentes fenômenos que se processaram e se manifestaram também através do silêncio. Que transpareceram e foram vagamente nomeados através dos subtítulos das sessões apresentadas e comentadas. Como já dissemos, nessa exposição é secundária a importância do relacionamento das descrições citadas com o importante referencial teórico de que dispomos, embora ele seja sempre bem-vindo. Mas terá que ser *a posteriori*. Esse descuido com tais elaborações consagradas é aparente. Decorreu de um estado de descontração não premeditada, mas almejada, que penso ter sido conseguido. Talvez por isso estejam sendo descobertas situações já descobertas. Haverá algum mal nisso? Qual a contribuição? Acredito que, coerentemente com a proposta, as eventuais contribuições ou a ausência das mesmas não é motivo de preocupação nesse fluxo de idéias que transitaram nessas elaborações. Talvez algum acréscimo seja constituído pelo feitio desse exercício que procurou viver o processo da descoberta sem que algo fosse preestabelecido. Nem sequer o tema silêncio. Este surgiu ao se verificar semelhança nas diferentes vivências. Como um fato selecionado, no dizer de Bion. A seqüência das sessões apresentadas, no entanto, é truncada, pois pertencem a diferentes analisandos em tempos diversos. A diferença separa. O tempo também procede assim. E esse é um outro tipo de silêncio: o que isola. Freud (1926) alerta-nos para isso em *Inibições, Sintomas e Ansiedades*, quando descreve o isolamento na neurose obsessiva compulsiva. Ocorre-me dizer que

Silêncio é ainda o universo em que vivemos. Nele existimos como vaga-lumes,
e de tanto em tanto o pontilhamos com nossas minúsculas
luzes, efêmeras e intermitentes.

E somente em temporadas de céu estrelado.

Há quanto tempo não vemos vaga-lumes?

Lembre-mos também que esse inesgotável fenômeno não pode ser traduzido por “boca calada”, com muita freqüência mostrando-se com maior plenitude na prolixidade, impregnando-a. Se tivermos presente essa consideração, talvez não nos incomodemos com aquelas situações em

Silêncios

consideração, talvez não nos incomodemos com aquelas situações em que alguém fica quieto e muito menos pediremos que se cale àquele que, falante, no entanto se asfixia com suprema dose de silêncio.

BLOCO A

Silêncio: fundo do olvido

Na sessão anterior, este paciente conta ter passado muito mal à noite, com intensas cólicas intestinais que ainda perduravam. Sua fâcies era de abatimento e, alguns minutos antes do término da sessão, pediu para ir embora, acometido ainda pelas dores.

No início da sessão, após deitar-se, mantém-se em silêncio. Após alguns minutos, pergunto-lhe:

A - Como está a dor?

P - Estou melhor. Fui dormir mais cedo.

Volta ao silêncio. Difícil dizer volta ao silêncio inicial, já que sabemos da multiplicidade de silêncios possíveis. O silêncio já ia longe, digamos cerca de quinze minutos, e comecei a ser acometido pelo mesmo, com sonolência. Pergunto-lhe:

A - No que está pensando?

P - Nada. Nada que ...

Silencia por cerca de cinco minutos e este silêncio é por mim novamente interrompido. A bem dizer, sou eu que falo com o paciente. Seu silêncio não é interrompido.

A - Você dizia “Nada que ...”, nada que tenha importância, suponho. Seria esse seu silêncio um silêncio repousante?

P - Não.

Sua resposta foi lacônica. Tem continuidade o silêncio por cerca de dez minutos mais.

P O Thô reivindicava ar condicionado. Pensava nisso e no prefeito drogado, com cara de drogado. Sei que você gosta de frio.

A - Talvez esteja me dizendo que o silêncio vivido é asfíxiante e tóxico.

Senti sonolência e equiparei o sono à ação de uma droga. Relendo a fala do analisando, parece-me nela estar contido algo do tipo “ já que você gosta de frio como o Thô que reivindicava ar condicionado, lá vai frio para você na forma de silêncio” e parece-me ainda que o “ar condicionado” surge como expressão de um estado seu “condicionado”, preso a, sem liberdade. Sua fala é condicionada, restrita, racionada.

P - Não! Eu estou me sentindo bravo.

A - Você fala estar bravo de uma maneira vaga ou dirigindo essa bravura a mim?

Como veremos, a partir daí o silêncio é desfeito. O que é desfeito e que chamo de silêncio desfeito não é a ausência de fala do paciente que, embora racionada, já existia desde o início. O silêncio desfeito é um determinado estado desfeito, uma situação desfeita, algo que, ao surgir, vai-se impondo e desfazendo sua alegria de viver, e vai-se alastrando. E que o retira do contato comigo como se fosse tragado para um outro mundo. Agora é como se acordasse para um estado em que o contato é possível. Isso me parece o fundamental. Essa retirada para um outro mundo é assustadora e vivida via transferencial. Como se caísse num abismo e nada servisse para trazê-lo de volta.

P Vago é difícil dizer. Mas não é dirigido ... Penso que é devido a uma frustração ... Tentei falar com minha fazenda pelo rádio e não consegui.

A - Falar pelo rádio é comunicar-se sem fio, não? Acho que o silêncio até então mantido poderia decorrer de uma necessidade sua de se comunicar comigo sem falar - sem fio - sem fio da meada - isto é, “pelo rádio”, pelo silêncio.

Após uma pequena pausa, continuo:

A Acha que faz sentido o que eu lhe disse? Ficou claro o que eu lhe disse?

Depois de um breve silêncio, responde:

P - Sim. A pergunta, sim. Quanto a fazer sentido, acho que não.

Senti sua fala como pouco convincente, como se falasse por falar, algo sem consistência. Como se, recém saído daquele misterioso estado, recém emerso, ainda drogado pelo mesmo, não tivesse ainda se recuperado e seu entendimento e sua linguagem ainda avariados dessem provas disso.

Depois de nova pausa, pergunta-me:

P - Você gosta de bacalhau ou de feijoada? O que você prefere? Eu prefiro bacalhau. Sinto repulsa em me lembrar de X. Acho que não quero mais qualquer contato com ele.

A - Você acha que eu prefiro bacalhau ou feijoada?

P - Não tenho como saber. Não sei porque me pergunta. Só poderia saber se sua secretária ou sua família me contasse.

Egresso daquele insofrito estado, que cronologicamente durou minutos, mas que em vivência poderia ser medido por imensidão de tempo, acorda com muita fome, com um enorme vazio que precisa ser preenchido com uma copiosa e succulenta refeição. A bacalhoadada ou feijoada não seriam bem expressivas? Por outro lado, tal cardápio carregado no tempero bem poderia apontar para a urgência de se neutralizar o gosto sem gosto, a lhe amargar ainda a boca, daquele fantasmagórico estado do qual tão pouco ou nada sabemos. Portanto, a repulsa, afeto carregado de revolta, de ódio, também poderia aquecê-lo nesse retorno de um obscuro mergulho, até porque tais afetos são muito familiares. Sua fala “Não tenho como saber. Não sei porque me pergunta” desconhece completamente o fato de ter-me perguntado se eu preferia bacalhau ou feijoada. Mas é ao mesmo tempo uma intrincada metáfora. Por um lado, assim entendendo, significa o que constitui minha proposta anterior: está em recuperação da fria viagem empreendida. E, assim sendo, vai lá estar interessado em minha pessoa, no que prefiro ou deixo de preferir? Por outro lado, poderia estar dizendo: “Não sei o que se passa ou o que se passou comigo. Não tenho como saber.” E ainda: “ Não sei porque = por que = por o que me pergunta.”

Na ocasião, sem a cômoda condição de agora que o tempo e menor envolvimento me oferecem, a uma proposta simplista minha em que lhe chamava a atenção para o contraste que eu via entre os pratos apetitosos, tão atraentes, e a repulsa a X, portanto para a existência de forças antagônicas contribuindo para o seu silêncio, responde-me:

P - Agora mesmo, enquanto você falava, eu pensava em ter uma espinha no fundo do ouvido. A coisa que mais gosto é espremer espinhas. As coisas são assim. E não tenho nenhuma espinha.

Diz também que a espinha, sendo na cabeça, seria perto do cérebro. A idéia que eu captava era de algo perigoso. Bem poderíamos prosseguir com a idéia que precedeu essa fala do analisando, quando a reflexão que eu fiz falava nas forças antagônicas. Aqui também elas se configuram. À gostosura contida em sua fala “A coisa que mais gosto é espremer espinhas” opõe-se o perigo do ato, o perigo de morte de espremer espinha, conforme crença popular, ainda mais próxima ao cérebro.

A Mas veja que a própria situação da espinha fala de algo desejável, tendo como contraparte algo perigoso. Como você disse, na cabeça, perto do cérebro. Entendo que você se sente como a espinha. Espremido entre duas forças antagônicas, quando daí fica em silêncio.

Penso que seu silêncio é expressivo de um estado muito complexo e desconhecido. Minha formulação acima poderá, quando muito, estar apontando para algum dos múltiplos movimentos que se passam nessa galáxia distante. A bem dizer, não poderíamos dizer nem se existe vida nesse planeta. Ingenuidade, pois, querer explicá-la. “Agora mesmo, enquanto você falava, eu pensava em ter uma espinha no fundo do ouvido” Para certificar-se de que não me ouviria “no fundo do ouvido?” Como se me dissesse: “Não fique querendo entender! As coisas do fundo do ouvido são do fundo do olvido, do fundo do esquecimento, do fundo da memória, quiçá de um mundo de setenta milhões de anos atrás, do inconsciente que nunca foi consciente de Freud, do “O” de Bion, da coisa em si de Kant, da Paixão segundo G.H. de Clarice Lispector. Lá, nesse mundo fundo e sem fundo, ah! nesse fim de mundo, como eu gostaria de ter uma espinha. E não tenho nenhuma espinha.” Penso também que essa espinha quer isolar o campo, tampando o acesso ao “fundo”, ao “cérebro”, esse fundo que precisa ser preservado, daí ter-se que trancar o acesso. Pois há perigo de septicemia e morte com a comunicação feita via palavras configuradas em razão. A razão, a explicação não é um bom meio de cultura para esse algo secreto e seqüestrado de si mesmo. Mas essa espinha é também um lugar-tenente, algo que pode permitir o acesso a esse mundo,

talvez o “vir a ser O” de Bion, o “ser ou tornar-se”, ao invés de compreender. O espremer a espinha perto do cérebro é uma metáfora disso.

Susan Isaacs, em *Obras Completas III* de Melanie Klein, diz: “Os primeiros processos mentais, os representantes psíquicos dos instintos libidinais e destrutivos, devem ser considerados como a origem mais primitiva das fantasias.” Sabemos muito pouco, talvez menos ainda que pouco, a respeito de estados primitivos da mente. E por sabermos quase nada, é temerário até chamá-los de primitivos. O indizível não seria indizível pela qualidade ainda primitiva de nossa linguagem? Portanto, primitiva a linguagem e não a nossa intimidade mais íntima? Vide o cachorro de Ângela (Lispector, 1978, p.58), na abertura desse trabalho. Nosso universo mental recebeu um foco de luz com a genial visão de Freud, desenvolvida em seu trabalho *Os Dois Princípios do Sucedor Psíquico*. Diga-se o mesmo com relação às duas fundamentais posições, esquizo-paranóide e depressiva, descritas por Klein, a qual, se pretendesse parafrasear Freud, bem poderia ter desenvolvido sua tese, chamando-a de “as duas posições do suceder psíquico” Mahler traz sua portentosa contribuição, falando-nos também de duas fases ou duas etapas fundamentais no desenvolvimento da vida mental, em seu livro *O Processo de Separação e Individuação*. Helen Keller (1982), cega, surda e muda, em sua autobiografia, citada por Susanne Langer em *Filosofia em nova chave*, dá-nos seu contundente testemunho do nascimento para uma outra vida, quando pôde desencadear sua capacidade de simbolização. Cassirer (1985), em *Filosofia de las Formas Simbólicas*, mostra-nos uma evolução, desde as chamadas formas expressivas de apreensão do mundo, passando pelas formas míticas, até as formas simbólicas, trajetória essa em que caminhamos desde a situação em que sujeito e objeto se confundem, até a situação em que o objeto exerce influência sobre o sujeito, para finalmente atingirmos aquele em que o objeto nos toca com cordialidade.

Em meu trabalho *Reflexões em Torno de Modelos. Figura F: um chiste visual?* (11/05/88), procuro colaborar com uma proposta em que o significado é privilegiado, apresentando-o como uma procura que pode chegar às raias da obsessão. Nesse escrito, através de uma singela figura, teço comentários e faço analogias, procurando mostrar o quanto incomodamente mobilizadora tal figura pode ser, e como poderia ser tomada

como modelo de situações emocionais para as quais as propostas existentes e acima enumeradas não se prestariam como continentes.

Parece-me importante e necessário, sob pena de maniqueísmo e de reducionismo ingênuo, ter presente a mente como um universo, parafraseando Freud, sugerir “os infinitos princípios do suceder psíquico” Quanto a isso, parece-me, somos tão pouco atentos como quando, tomados pela curiosidade, perguntamos sobre a vida em outros planetas, como seriam esses seres etc., sem dar-mos conta das milhares de formas existentes em nosso planeta e em nós mesmos.

A recusa de meu analisando em falar, mantendo-se firme no silêncio, entre outros talvez traga este significado. Lembro-me que numa das vezes em que, tragado pelo silêncio, foi abordado por mim (talvez abordado seja mesmo o termo adequado), disse-me : “É preciso ter dignidade” Confesso que fiquei chocado. A carapuça parece ter-me servido naquele momento. Numa outra oportunidade, disse-me: “Eu, se fosse psicanalista, ficaria calado.”

Clarice Lispector, em *Um Sopro de Vida*, teria dito melhor:

Ela vive as diversas fases de um fato ou de um pensamento, mas no mais fundo de seu interior, é extra-situacional e no ainda mais fundo e inalcançável, existe sem palavras, e é só uma atmosfera indizível, intransmissível, inexorável. Livre das velharias científicas e filosóficas. (Lispector, 1978, p.45).

“Ângela é cheia de pré-palavras e desmaiadas visões auditivas de idéias. Meu trabalho é cortar o seu balbucio e deixar anotado apenas o que ela consegue ao menos gaguejar.” (1978, p.123).

“O meu nome pertence aos que me chamam. Mas meu nome íntimo é: zero. É um eterno começo permanentemente interrompido pela minha consciência de começo.” (1978, p.127).

Há um silêncio total dentro de mim. Assusto-me. Como explicar que esse silêncio é aquele que chamo de o Desconhecido. Tenho medo Dele. Não porque pudesse Ele infantilmente me castigar (castigo é coisa de homens). É um medo que vem do que me ultrapassa. E que é eu também. Porque é grande a minha grandeza. Não vivo perigosamente em fatos. Vivo em ex-

Silêncios

tremo perigo quando sozinho, caio em profunda meditação. É quando perigosamente fico isento até de Deus. E isento até de mim. (1978, p.129).

“Li o que havia escrito e de novo pensei: de que abismos violentos se alimenta a minha mais íntima intimidade, para que ela se negue de tal forma e fuja para o domínio das idéias?” (1978, p.53).

Este livro, estou desconfiado, também não me fará voar, apesar do desejo. Porque não se decide nessa matéria, nessa matéria vale o que acontece quando vindo do nada. Mas o pior é que já está gasto o pensamento da palavra. Cada palavra solta é um pensamento grudado a ela como unha e carne. (1978, p.70).

Aqui poderia ser travada uma difícilíssima discussão. Sabemos que a palavra não é a única forma de linguagem. Mas até que ponto sabemos? Outras linguagens significarão, mas teremos acesso a esses significados sem a linguagem articulada em palavras? Sem termos que fazer traduções, o que seria um paradoxo? A música, a pintura, a poesia, o cinema, o teatro tocam-me ou não, mas ao tocarem-me, fazem-no numa linguagem peculiar. E tocar-me é transmitir-me uma visão outra de mundo que só a essas outras linguagens é dada. É seu território. Pois essa visão outra sendo-me dada, não estarei eu sendo dela consciente de seus significados e sem a palavra? Consciência é só com palavra? Se assim aceitarmos, consciência igual a palavra, que tipo de percepções serão as transmitidas por outras vias? Sentimentos? Lispector (1978) diz: “Ângela tem mania de dar nome às coisas. Não sabe simplesmente senti-las sem pensar.” (p.107). Ela fala-nos ainda em pensar sem nenhum pensamento: “Quando eu penso sem nenhum pensamento - a isto chamo de meditação.” (p.70).

BLOCO B

Uma experiência com o silêncio pleno

Nesta sessão, o analisando permanece todo o tempo em silêncio. É um paciente de nível intelectual e condição sócio-econômica muito bons. Já está em análise há cerca de três anos. É pontual e raramente falta

e, quando o faz, avisa, possibilitando a reposição na maior parte das vezes. É pessoa que valoriza o trabalho de análise. Sua pontualidade nas sessões é marcante. O trato que dispensa a seus afazeres é caracterizado por um cumprimento rígido, cobrando muito de si mesmo, o que o faz sentir-se “durinho e sem espontaneidade” No início de nosso trabalho, e por um bom tempo, o clima reinante era de guerra. Eu era visto como um perseguidor repleto de adjetivos desqualificativos. Lembro-me de que, numa dessas ocasiões, perguntei-lhe se não achava estranho ter-me como seu analista, achando-me tão desclassificado. Nesse dia, deitado no divã, virou-se para mim, torcendo o pescoço para trás e, numa entonação que passei a tomar como um importante referencial na minha relação com ele, perguntou-me: “*Luciano, você está me mandando embora?*” Essa manifestação enterneceu-me e penso que tal mobilização afetiva serviu-me de advertência, tornando-me mais tolerante às suas “más-criações”, mais continente às mesmas. Esse deve ter sido um marco em nosso trabalho. De lá para cá, muitas conquistas foram possíveis. Uma delas, outro referencial importante, tem sido sua realização de pai.

Uma característica que tem-me chamado a atenção é algo que se apresenta como se fora um aquecimento ou uma necessidade de ser despertado para a relação que estabelece comigo. Mantém-se em silêncio, no início do trabalho, ou fala por falar, no seu dizer, uma vez que sua vontade seria a de ficar calado, pois não vê qualquer importância em fazê-lo. No entanto, qualquer participação que eu tenha, bastando às vezes uma simples observação, desencadeia uma fala feita de muita energia, de muitas convicções, de muitas indagações, de tal forma que o tempo de sobra para tão poucas coisas torna-se tão pouco para tantas coisas. Principalmente quando esse despertar acontece no final da sessão. Outras vezes pareceu-me que exercia um controle sobre mim, ficando à espera do meu estímulo inicial, anunciando o rompimento do silêncio com um sorriso de triunfo. Algo como “vamos ver quem consegue ficar em silêncio mais tempo”, como se se tratasse de um jogo que medisse forças e em que o que fosse falado não tivesse a menor importância. Ainda hoje parece deliciar-se com o sentido que empresta às situações, usando minhas colocações como referencial para desenvolver teses, no entanto contrárias. Um duplo prazer: significar e discordar de mim. Esse discordar, tenho entendido como um exercício. Eu sirvo como um suporte. Ele precisa de

uma tese para desenvolver a própria que é um arremedo, feito ao contrário, uma espécie de antítese ou anti-tese. Mas um anti como o do adolescente rebelde que não é propriamente contra, no sentido de contrário, mas contra no sentido de diferenciar-se, de distinguir-se do outro.

Há algum tempo (e esse eu diria que foi um outro marco em nosso trabalho e muito doloroso para nós), resolvi calar-me e aguardar. É que seus freqüentes silêncios foram-se tornando instituições, com força cada vez maior de domínio, no meu entender. Foram como que se cristalizando, num jogo em que aguardava uma intervenção minha, qualquer que fosse, para sorrir um sorriso triunfante de satisfação. Era um riso complexo, pois trazia a par do triunfo algo de bom: a alegria de uma criança que recebe enfim a mamadeira, mas trazida em obediência a uma determinação sua, em resposta ao seu desejo controlador. E, como dizia, resolvi calar-me e aguardar. Faltando cerca de dez a quinze minutos para o término da sessão, após ter-se contorcido ansiosamente, diz que não adiantava mesmo. Que não teria sentido prosseguir o trabalho e procurava provar isso por A mais B. Lembro-me que fui invadido por uma enorme ansiedade, como se nada mais restasse, e ao poder conter essa vivência, disse-lhe que ainda tínhamos muito tempo para conversar e pensarmos o que estava acontecendo. Que estávamos vivos e não exterminados (como sua reação e a vivência que tive pareciam demonstrar). Após essa experiência, penso que passei a dosar meus silêncios, nem me intrometendo em seu silêncio, nem perdurando na espera. Deixava-o haver-se com o silêncio por um certo tempo e, ao percebê-lo mais ansioso - geralmente o silêncio que inicialmente vive tranqüilamente vai-lhe gerando ansiedade crescente - ia em seu socorro, perguntando-lhe o que estava pensando ou sentindo, e então interpretava o que estava entendendo, quando isso era possível.

Atravessamos uma fase prolongada, em que os silêncios tornaram-se meras pontuações ou pausas em suas ativas e profícuas participações. A essa fase seguiu-se a atual, em que volta a reinar um silêncio que eu diria ameaçador, como aquele que quase pôs fim ao nosso trabalho. Minhas intervenções, diferentemente da primeira fase, já não eram mais recebidas com o sorriso de quem conseguiu o que queria; também não davam lugar a um crescente aquecimento. Penso que meu analisando

vem criando coragem para retomar aquele silêncio prolongado que eclodiu em crise. Por isso, cada vez que intervenho, procurando entender essas manifestações que vêm sendo crescentemente dominantes na atual fase, refuta-me. É como se quisesse dizer: “Deixe-me estar com meu silêncio” ou talvez ainda “Eu já posso permanecer em silêncio prolongado na sessão toda. Já sei que posso contar com você. Quero, pois, viver essa experiência.” Penso que foi isso que aconteceu na sessão de hoje, na qual nada consegui demovê-lo do silêncio. Depois de dez minutos, perguntei: “No que você está pensando?” Não respondeu, permanecendo em silêncio. Começo a pensar se ele estaria tendo alguma sensação, alguma emoção que impediria sua capacidade de pensar. Pensei em perguntar-lhe o que estaria sentindo, mas não me convenci de que isso pudesse mobilizá-lo. Ocorreu-me também que poderia estar sonhando acordado, mas não acreditei na eficácia dessa observação. Comecei a sentir-me incomodado com esse silêncio que ia ganhando espaço e se impondo em nosso encontro. Encontro? E meu analisando continuava firme em seu propósito. Propósito?

Numa outra ocasião recente, quando teve início essa situação que estou chamando de uma terceira fase na evolução dos seus silêncios, disse-me: “Nada do que você falou tem qualquer importância para mim” E, aconselhando-me, continuou: “Eu, se fosse analista, ficaria quieto” Entendi sua recomendação como: “Deixe que eu fique em paz com meu silêncio, não queira entendê-lo.” E tudo isso vinha-me à mente. No entanto, disse-lhe:

A - Talvez você se mantenha em silêncio por achar que, falando, “contaminaria o campo”, pois poderia ser mal entendido, ao passo que calando-se, se apresentaria de uma forma mais propícia para o entendimento, pois este não seria turvado pelos mal-entendidos.

O paciente permanece em silêncio e após cerca de quinze minutos, digo-lhe:

A - Ou ainda seu silêncio poderá estar nos dizendo: “O que eu digo é o que eu sei e que compreensão outra poderá existir para aquilo que eu

sei? O que eu digo é o que sei, e nada mais cabe no que eu sei. Pró que dizer então o que eu sei?"

Continuou em silêncio. Após cinco minutos, prossigo:

A - Talvez ainda esteja expressando, com o seu silêncio, as seguintes idéias: "Não adianta tentar induzir-me a falar. Não adianta me provocar que eu não vou falar. Você quer me impor a fala e eu lhe imporei o silêncio. Eu tenho o direito de ficar em silêncio e vou usar desse direito."

Ao término da sessão, sua expressão facial, ao despedir-se de mim, era cordial e me pareceu que algo de bom pudesse ter ocorrido. Como se meu analisando tivesse se aprovado no teste a que se submeteu, saindo vencedor. Poder ficar em silêncio, sem que o desastre que marcou a segunda fase de silêncios se repetisse. É bem verdade que naquela vez eu me mantive em silêncio a maior parte do tempo, por ter entendido que intervir seria entrar no seu jogo. Chego a pensar se meu analisando não estaria querendo submeter-me ao mesmo silêncio que viveu de maneira tão dramática naquela ocasião já referida, para saber o que aconteceria comigo. E ver-me pensando, portanto não sucumbindo ao silêncio que me impôs, pode ter sido a constatação mais importante para ele. Talvez por isso seu sorriso fosse cordial, ao despedir-se de mim. Essa reflexão é a que mais me faz sentido, no momento.

BLOCO C

Silêncio-Vácuo

O Processo Silencioso

Há, na continuidade, uma série de sessões em que o paciente, após um teste em que sobrevive ao silêncio anteriormente descrito, declara guerra ao trabalho de análise. Sua arma é o silêncio. Mas um silêncio orquestrado, estruturado. Um verdadeiro processo silencioso. Animado pelo resultado já descrito, em que nosso trabalho tem continuidade e não

sucumbe ao silêncio imposto por ele, volta à carga. No entanto, é outra a natureza deste silêncio. Se o silêncio do teste, como o chamamos, era uma verificação do campo, da continência do analista, um exame do que aconteceria se nada restasse, uma indagação se a vida renasceria, o silêncio de agora é como o uso de armas destrutivas, pondo em campo todo o arsenal. Talvez seja o exercício do prazer sádico de destruição, mas com uma garantia de que a vida não será extinta, ou ainda o exame do real calibre de seu poder balístico. Assim é que, às minhas propostas de entendimento desse silêncio-atuação, rebate, ou com a continuação do silêncio e/ou com enorme desprezo e arrogância, dizendo que me vê debatendo-me, inquieto e sofrendo com o seu silêncio. Se a vida não será extinta, quer agora examinar o tamanho dos estragos. Numa dessas sessões, depois de vinte minutos de silêncio, perguntei-lhe no que estava pensando e ele me respondeu:

P - Que tenho muitas coisas a fazer e estou aqui sem fazer nada. E estou me lembrando duma história: que um professor do Instituto Felix Pacheco perguntou a um aluno, após um silêncio, se este sabia quem foi Felix Pacheco. E o aluno disse que não sabia. E que o professor dissesse então. Mas o professor disse que não sabia e que viriam a saber com o passar do tempo.

Esse momento despertou-me para o reconhecimento de algo novo que passou a incidir com maior frequência e clareza. Parece-me que, tendo havido a conquista desse espaço que sobreviveu e tem sobrevivido à ausência de significados e a ataques destrutivos, meu analisando alterna momentos de investidas hostis com “sonhos”

A Você sonhava essa situação?

P Falar que eu sonhava é inadequado.

Vêm sendo comuns ultimamente as correções que esse analisando faz às minhas propostas, construindo em cima das mesmas um repertório de argumentos, refutando o que lhe trago como contribuição. Reconheço também, com frequência, que nessas construções utiliza colocações por mim feitas já há algum tempo. Isso tem-me dado a idéia de que vai aos poucos apropriando-se do que lhe digo, usando aquilo que vem de minha pessoa como suporte para suas elaborações. Seu primeiro movimento é o de refutar, mas passam-se dias, às vezes meses e eis que surgem, que

emergem as formulações feitas, porém cobertas de construções ou espécies de construções suas. O modelo que me ocorre de pronto é o que nos é oferecido pelos objetos que caem no mar e que ressurgem todos cobertos, todos incrustados de mariscos. Suas produções-sonhos utilizam minhas colocações como os sonhos utilizam os restos diurnos. São mobiliários de seus sonhos, seus devaneios. E assim, penso que meu analisando vai fazendo a sua construção, o seu crescimento.

A - O nome desse colégio sugere-lhe alguma coisa?

P Sim. Carteira de identidade e de motorista, pois é o lugar onde esses documentos são tirados.

Digo-lhe que eu mais ele ali éramos o professor e o aluno e que poderia estar-se sentindo assediado por mim, ao fazer silêncio, porém não sabia o que se passava. E achava que eu também não sabia, mas que como o passar do tempo esclareceríamos. Lembro-me também que após esse silêncio referido de vinte minutos, eu entendi que ele poderia, através dessa sua posição, querer tirar-me a potência por achar-me possuidor de recursos que ele não teria. Hoje não faria mais essa interpretação. Re-lendo a sessão, creio que daria mais ênfase ao elã construtivo, até porque suas refutações convencem-me, principalmente ao perceber as coisas que eu lhe dizia cobertas com coisas suas, como a rebeldia de que pôde lançar mão para construir cada vez mais sua individualidade. O seu “não” é uma apropriação. Como se dissesse: “Não é seu não. Dá aqui” Ou ainda: “Não é seu não. Dá aqui que eu vou utilizar como suporte, como continente para as minhas coisas” E é por isso, acredito, que não aceita minha proposta, “agredindo-me” e fazendo valer a dele.

P - Não o tenho como um ser superior, mas como uma pessoa qualquer.

Penso ainda que esses momentos de silêncio-sonho ou devaneio são situações em que não há discriminação eu-não eu. São momentos de fusão em que meu analisando tenta retomar seu desenvolvimento, repetindo primitivas situações, onde teriam incidido suas maiores carências. Esses silêncios, pois, após uma seqüência de silêncios que tinham outra natureza, pertencem a uma fase em que “sonhar é preciso, relacionar-se não é preciso” Pois é esse sonhar que lhe dará a carteira de “identidade” e de “motorista” de si mesmo. Por isso dizia: o professor e o aluno, eu e ele, saberemos, com o passar do tempo, quem foi Felix Pacheco.

BLOCO D

Silêncio e equilíbrio osmótico

Silêncio Caixas D'Água Niveladas

Nesta sessão, após quinze minutos de silêncio, pergunto-lhe no que está pensando. Persiste o silêncio, mas noto que, ao fazer-lhe a pergunta, reage como se tivesse levado um pequeno susto, como quem estivesse dormindo e fosse cutucado.

P - Eu não quero mesmo ter outro filho. Minha mãe, com conhecimento de causa, dizia à minha mulher que discorda de ter filhos com pequeno intervalo, pois que o importante é que os mesmos tomem um banho de pai e mãe. Penso que ela diz assim porque não proporcionou isso. Mas ela tem razão. Eu inundo meu filho de afetos. Ele só não se asfixia porque tem um eu forte. Fosse eu, teria me asfixiado.

Lembro-me, nesse momento, de que na sessão anterior o modelo trazido pelo analisando era o de um sistema de caixas d'água com diferentes níveis. Era assim que dizia entender o nosso encontro e o silêncio. Haveria, segundo dizia, um fluxo da caixa de maior nível para a de menor, até que os níveis se igualassem. Quando isso acontecia, cessava o fluxo e estabelecia-se o silêncio. Naquela ocasião, disse-lhe que um tal modelo não discriminava eu dele mesmo e que por isso não podia relacionar-se comigo. Refutou energicamente minha proposta, dizendo que relação ele tem com o filho, com a família e não com a análise. Revendo esses momentos e o de agora, penso que aquele modelo das caixas d'água ou dos vasos comunicantes, como eu chamaria, é um modelo primitivo e ainda necessário para o analisando que faz questão de dar ênfase ao mesmo, quando diz que, na análise, “não há relação”, o que implica a idéia de que na análise o que precisa existir no momento é mesmo o sistema de vasos conectados, comunicantes, e não vasos separados, discriminados. Surge, pois, o mesmo modelo, porém com outro enunciado: a recomendação da necessidade de um banho de pai e mãe e uma advertência quanto à duração do mesmo. Também descreve sua carência, quando

diz: “Eu inundo o meu filho de afetos. Ele só não se asfixia porque tem um eu forte. Fosse eu, teria me asfixiado” É, pois, com o equilíbrio dos vasos comunicantes, situação necessária e que se expressa com o silêncio, que nascem suas possibilidades. Esses silêncios acompanhados de devaneios já vinham chamando minha atenção, assim como o sutil aspecto da necessidade de que eu também me mantivesse em silêncio, pois só aí se estabeleceria o tal equilíbrio, a situação propícia para os seus sonhos, uma espécie de tônus ou de adequada concentração osmótica, uma atmosfera única e de fusão formada por eu mais ele, num regime de vasos comunicantes. É em cima dessa concentração nivelada que pode construir, gerando sua própria concentração. Num dos comentários da sessão anterior, referi-me a impressões que tive de coisas minhas servir-lhe de suporte para tentativas suas, tendo que apropriar-se delas, como que roubá-las de mim, negando sempre a minha autoria. Talvez aqueles momentos registrassem o fluxo de mim para ele, precedendo o tal nivelamento que já agora possibilita seus sonhos. Nesses momentos, eu falar é romper esse equilíbrio, “asfixiando-o” Ele falar é romper esse mesmo equilíbrio, “esvaindo-se” Penso que esse estado é análogo ao que Winnicott chama de holding.

Disse-lhe, com alguma intuição do que hoje penso ver com maior clareza, aproximadamente o seguinte:

A - O seu silêncio aqui comigo, estou entendendo de acordo com aquele modelo das caixas d'água que você referiu na sessão anterior. Que nós aqui, as caixas d'água, estamos nivelados, daí o silêncio, e que então podem surgir os devaneios que lhe possibilitam concentrar-se, fortalecer-se. E que sente necessidade de manter esse silêncio, esse equilíbrio, temendo rompê-lo, asfixiando-se, se me ouvir, e esvaindo-se, se falar.

Lembro-me que por muitas vezes enaltece a vitalidade de seu filho que diz já ter opiniões próprias, inclusive rebelando-se contra certas ofertas de alimentos, recusando-os. E digo:

A - Mas há outros momentos, quando se sente suficientemente consistente, em que pode participar ativamente de nosso encontro, aceitando o que lhe serve, discordando outras vezes. São os momentos em que pode realizar trocas comigo, momentos para os quais não serve o modelo dos vasos comunicantes.

Entendo essa fase de silêncios como necessária para o “sonho integrador-reparador-concentrador” do seu eu. Esse modelo das caixas d’água não seria alusivo ao modelo intra-uterino (caixa d’água=bolsa d’água=líquido amniótico)?

“Se a voz de Deus se manifesta no silêncio, eu também me calo silencioso. Adeus.” (Lispector, 1978, p.162).

GODOY, L.M. Silences. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.239-57, 1999.

Abstract: Many are the experiences which are expressed through silences. Many are the silences. In Block A, silence denounces a pretreatment to another world, a fall into an abysm. In Block B, silence is a controlling factor, demanding the words of the analyst, a game where what is said does not have any importance what so ever. It emerges also as an expression of the analyst’s necessity to discriminate himself, and within his evolution the revision of a senseless state. In Block C, the silence is aggressive. As a response, the survival of the patient and of the analyst will create a place in which dreams will come up. Block D analyses these moments of dream-silence situations, where there aren’t any forms of self-non self discrimination.

Index terms: Unconscious. Language. Psychoterapeutic processes. Psychoanalysis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASSIRER, E. *Filosofia de las formas simbolicas*. México, Fondo de Cultura Economica, 1985. v.1
- FREUD, S. (1926). Inibições, sintomas e ansiedades. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1976. v.20, p.95-201.
- GUNTRIP, H. *El self en la teoría y la terapia psicoanalíticas*. Trad. Matilde Horne. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Silêncios

KLEIN, M. *Obras completas III*. Trad. Hebe Friedenthal. Buenos Aires, Paidós-Horme, 1974.

LANGER, S. *Filosofia em nova chance: um estudo do simbolismo da razão, reto e arte*. São Paulo, Perspectiva, 1971.

LISPECTOR, C. *Um sopro de vida: pulsações*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1978.

MAHLER, M. *O processo de separação e individuação*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1982.

WINNICOTT, D.W. *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Trad. Jane Russo. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

WINNICOTT, D.W. *Tudo começa em casa*. Trad. Paulo Sandler. São Paulo, Martins Fontes, 1989.

O MEMORIAL DE SOFIA. LEITURA PSICANALÍTICA DE UM CONTO DE CLARICE LISPECTOR¹

Yudith Rosenbaum

Teoria Literária e Literatura Comparada – FFLCH USP

Esse trabalho pretende analisar o conto “Os “Desastres de Sofia” de Clarice Lispector, utilizando-se o instrumental da Psicanálise e da Estilística. Considerando-se que se trata de uma narrativa confessional, em que sujeito e objeto se confundem, a leitura proposta mostra de que maneira memória e ficção estão interrelacionadas na construção do texto, trazendo o inconsciente como material privilegiado da criação literária. As personagens são entendidas no interior de um campo de projeções e identificações, resultando daí uma descoberta surpreendente: a protagonista adolescente se descobre escritora, à sua própria revelia, em meio aos jogos sádicos com o seu professor.

Descritores: Literatura (análise e crítica). Psicanálise. Inconsciente. Linguagem escrita. Escritores.

“O fato literário só vive de receptor em si uma parte de inconsciência, ou de inconsciente.”
(Jean Bellemin-Noël)

O interesse de Freud pela literatura, expresso em vários ensaios que tomam o texto literário como campo de leitura psicanalítica, tem sido seguido por muitos analistas desde o advento da Psicanálise. Igual-

1 Esse ensaio é um recorte de um capítulo da tese de doutoramento *As metamorfoses do mal: uma leitura de Clarice Lispector* (FFLCH-USP), atualmente no prelo (EDUSP/FAPESP).

mente, muitos literatos e críticos da literatura recorrem à Psicanálise para subsidiar suas leituras, acreditando que a aventura do inconsciente não se dá só nos divãs clínicos, mas em toda esfera da linguagem humana. Se Freud privilegiou em seus estudos a relação entre a vida imaginária dos homens e os desejos inconscientes, nada mais legítimo do que os profissionais da área do discurso fazerem o mesmo com o sinal de mão invertido: buscar na teoria freudiana elementos que desvendem alguns dos múltiplos sentidos da obra literária.

Sendo essa a proposta do presente ensaio - analisar, tendo em vista alguns conceitos psicanalíticos, as representações da linguagem num conto de Clarice Lispector - alguns cuidados devem ser tomados.

O primeiro deles é não perder de vista que o objeto de análise é um texto e não um caso clínico; alguns sucessores de Freud, como os estudiosos da chamada Patografia, ou das abordagens psicobiográficas de forma geral, buscavam os elos entre vida e obra do escritor como modo de diagnosticá-lo. Embora tal abordagem possa levantar elementos importantes para o interesse clínico, não diz respeito ao trajeto estilístico-temático que pretendo fazer aqui. Quando Jones (1909) diagnostica o complexo de Édipo em *Hamlet*, ou quando Laforgue (1931) descreve a neurose de “fracasso” do poeta Baudelaire, estão contribuindo mais com a Psicanálise do que com a crítica literária, e nisso não há mal algum, desde que se esclareçam os propósitos.

O segundo alerta, consequência do primeiro, trata de não reduzir ao campo psicanalítico a riqueza de recursos estéticos que se estendem para além do olhar estritamente freudiano. O próprio Freud reconhecia que o segredo do “prazer preliminar” decorrente da obra de arte era inacessível à ciência, cabendo a outros saberes desvendá-lo.² Sendo assim, o intuito

2 Freud chama de “prazer preliminar” ao “prazer puramente formal, isto é, estético” que o escritor nos oferece como resultado dos disfarces de suas fantasias e do caráter egoísta de seus devaneios. (1910, p.158). De fato, poderíamos discordar dessa “teoria estética” de Freud, que reduz o efeito artístico a um formalismo ingênuo, uma vez que a forma artística é mais do que o revestimento de conteúdos conflitivos. Já no artigo de 1919, *O Estranho*, a magia do artista ainda é enigmática, porém

desse artigo é partir da perspectiva da crítica literária – ainda que quem escreva seja também psicóloga – para surpreender relações de sentido passíveis de interpretação psicanalítica. A especificidade do objeto estético, espera-se, deve permanecer o foco de nosso estudo. Na acepção barthesiana, o texto literário é um “tecido de significantes”, por onde circulam discursos de muitas áreas. Fazer dialogar a Literatura e a Psicanálise será, então, nosso caminho hermenêutico, uma vez que ambas as áreas atuam como Hermes, o deus mensageiro (daí a palavra grega “hermeneuein”), transportando mensagens e traduzindo um saber pela palavra. Analista e artista se encontram como intérpretes do inconsciente, propondo uma leitura do humano que transcende o fenômeno aparente. O crítico literário é o terceiro dessa cadeia simbólica, buscando na análise da obra um outro olhar desvendador. Embora hermenêutica, a tarefa aqui não é descobrir um latente, mas construir com o texto e as associações do leitor um campo, sempre infundável, de sentidos possíveis. Como diz Ricoeur (1977), “Onde quer que um homem sonhe, profetize ou poetize, outro se ergue para interpretar.” (p.26).

Dito isso, vamos ao texto de Clarice Lispector, *Os Desastres de Sofia*, publicado em 1964 no volume de contos e crônicas *A Legião Estrangeira*. O texto é uma longa narrativa que busca decifrar sua anti-heróina, Sofia, revisitada na pré-adolescência em suas memórias de adulta. Eco perverso da homônima Sophie, de *Les Malheurs de Sophie*, obra escrita no século XIX pela Condessa de Ségur, a Sofia de Clarice Lispector narra-se a si mesma para, quem sabe, desvendar elos obscuros de sua história.

Os fatos do enredo são raros, dando logo a medida de que a autora/personagem está narrando muito mais um processo do que descrevendo acontecimentos. Não temos mais a narrativa mimética que “copiava” (ou acreditava copiar) a realidade empírica; trata-se, agora, de elevar ao “status” de tema literário a construção psíquica que cada sujeito faz de si

Freud amplia seu olhar para o estilo artístico, considerando-o responsável pela identificação entre leitor e obra, dada pela universalidade alcançada por ela.

mesmo, onde não há um tempo passado a ser fielmente descrito pelo narrador e o que se conta está repleto de dúvidas e hesitações.

Essa falência do narrador onisciente foi contextualizada de forma notável no ensaio *Reflexões sobre o Romance Moderno*, de Rosenfeld (1976). Mostrou-se ali como as vanguardas literárias do começo do século trataram de desmascarar o retratismo (erguido desde o Renascimento), denunciando o ilusionismo da perspectiva nas artes. A consciência humana apreende o universo dos fenômenos a partir de um viés inevitável e o que aparece não pode ser (como querem os racionalistas de todas as épocas) o absoluto da visão, mas sim a ilusão das mais variadas óticas ou pontos-de-vista. O que diz o ensaísta parece confirmar a visada psicanalítica, que não por acaso também é fruto do “zeitgeist” da virada do século: “Espaço, tempo e causalidade foram ‘desmascarados’ como meras aparências exteriores, como formas epidérmicas por meio das quais o senso comum procura impor uma ordem fictícia à realidade.” (Rosenfeld, 1976, p.85).

Nesse mesmo sentido, a máxima de Lacan torna-se inevitável: a verdade é da ordem da ficção, ou seja, o que se crê verdadeiro participa do mundo imaginativo, processo construtivo inacabado por excelência. E a partir daí podemos abordar o presente conto - e toda a obra clariceana - como a construção fantasmática de um sujeito à procura de uma identidade perdida. A obsessão por atingir uma verdade ou totalidade sempre esquiva é a fissura irônica maior da obra de Clarice, que faz da linguagem fonte, objeto e alvo da pulsão criativa em constante ebulição. A ironia está em nomear o inominável, que só se dá a ver na distração do ser:

A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas - volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu. (Lispector, 1986, p.172).

Veremos como, no conto em questão, o imprevisto, o que escapa ao controle, o avesso do que se almeja, inaugura em Sofia um novo saber, cuja marca já habita a etimologia de seu nome (“sophia”, do grego, “sabedoria”).

O memorial de Sofia

O eu-narrador delimita a história por uma perspectiva memorialista e autobiográfica, ressignificando o passado. Este, por sua vez, só existe como tomada de sentido no presente. Desenvolve-se, no limite, uma teoria do memorialismo que mostra ser a realidade muito mais uma invenção da linguagem do que suporia a ciência estrita. Aliás, memória e invenção são irmãs desde Aristóteles com seu *Tratado da Memória e da Reminiscência*; as afinidades entre rememorar e imaginar serão, posteriormente, reelaboradas pela Psicanálise, sobretudo no texto “Lembranças encobridoras”, que mostra as construções inusitadas que resultam dos encontros entre a rememoração e os desejos inconscientes. (Freud, 1899, p.333-54).

No conto, a visada rememorante recria, para a consciência adulta de Sofia, a passagem ritualística e iniciática de sua puberdade. O mergulho introspectivo se serve de uma estrutura em “mise-en-abîme”, fazendo coexistirem vários planos ficcionais para um mesmo sujeito. Há vários níveis de relatos (e, portanto, de verdades) nesse texto: há o conto em que se conta uma história na qual a personagem reconta sua história onde escreve um conto sobre uma história narrada por outra personagem ... Em qual delas se dá o reconhecimento de si? O fio narrativo que tece o “mitos” desse conto transforma a matéria da memória em ficção. Afinal, Mnemzine, a deusa grega da memória, é mãe das musas inspiradoras do poeta. A autora-personagem se torna, assim, uma tecelã da palavra e irmã das mulheres fiandeiras míticas: “Meu enleio vem de que um tapete é feito de tantos fios que não posso me resignar a seguir um fio só; meu enredamento vem de que uma história é feita de muitas histórias.” (Lispector, 1992, p.10).

Desde o primeiro parágrafo, a narradora apresenta a figura do professor como um sujeito rompido com sua história, alijado de forma abrupta de seu desejo: “Qualquer que tivesse sido o seu trabalho anterior, ele o abandonara, mudara de profissão, e passara pesadamente a ensinar no curso primário: era tudo o que sabíamos dele.” (Lispector, 1992, p.9).

Contrastando com esse passado misterioso (enigma que logo cativa Sofia), o parágrafo seguinte ao trecho citado é uma tentativa quase obsessiva de descrever a exótica aparência do professor, como se assim a narrativa pudesse penetrá-lo e compensar sua impotência para decifrá-lo em sua intimidade. As associações são bastante incomuns e as adjetivações reiteradas mostram essencialmente uma personagem calcada em antíteses e desmedidas:

O professor era gordo, grande e silencioso, de ombros contraídos. Em vez de nó na garganta, tinha ombros contraídos. Usava paletó curto demais, óculos sem aro, com um fio de ouro encimando o nariz grosso e romano. (Lispector, 1992, p.9).

O professor é o próprio descompasso, descarregando nos alunos a sua frustração (*passara pesadamente a ensinar*). Essa desarmonia do mestre, sua esquisitice, seu lado obscuro, são o que parece atrair Sofia. Até aí nenhuma surpresa, uma vez que essa atração pelo mal-formado, pelo desconjuntado, pelo grotesco é traço profundo da obra clariceana e da arte moderna; ambas vêm na deformação recurso privilegiado para romper a moldura estética classicizante e lançar no leitor aquele “foco de perturbação” de linhagem vanguardista. É, por exemplo, o que a personagem de *A Hora da Estrela*, Macabéia, (“incompetente para a vida”, como diz o narrador) encarna em toda a sua radicalidade.

As imagens antitéticas se multiplicam a partir desse início, contaminando todo o texto: “controlada impaciência, ferida triunfante, glória de martírio, assustadora esperança, escuríssima doçura.” A figura do *paradoxo* aparece como a principal estruturante desse conto, ao mesmo tempo em que denuncia o paradoxal mundo interno das personagens, bem como o vínculo que as une. Na verdade, vemos que a própria narra-

tiva é paradoxal, na medida em que vai se contradizendo inúmeras vezes, deixando claro que não há uma construção definitiva e que o ser está em perpétua transformação: “... eu estava sendo a prostituta e ele o santo. Não, talvez não seja isso.” (p.10).

Logo nos damos conta de que o professor é o espelho virtual de Sofia: em retrato da época, ela se percebe uma *fantasmagórica estranha, selvagem e suave* como o seu duplo, o professor. Assim como ele parece escravizado pela árdua tarefa de educar, Sofia ver-se-á, ao final, escrava de sua escritura. Talvez seja mesmo por esse jogo especular, matizado pela ambivalência terrível de amor e ódio, que o texto vai sendo tomado pelas fantasias sádicas da aluna: “Contundida, eu me tornara o seu demônio e tormento, símbolo do inferno que devia ser para ele ensinar aquela turma risonha de desinteressados. Tornara-se um prazer já terrível o de não deixá-lo em paz.” (Lispector, 1992, p.10).

O desconhecimento do mundo interno do professor e de sua misteriosa história, da qual Sofia está excluída, parece alavancar um complexo processo de construção de um objeto persecutório, nos moldes mesmo do objeto interno kleiniano. Através de mecanismos de projeção e introjeção, que marcam as primitivas relações objetais, a realidade é invadida pelas fantasias que deformam a experiência, seja idealizando-a, seja destruindo-a por representar uma ameaça ao sujeito. Daí entendermos o enredamento de Sofia em uma trama de perdição e salvação, cujo alvo parece ser destruir fora o que não está integrado dentro. “Liberta” de sua sombra, projetada maciçamente na figura do mestre, Sofia se sente atraída e irritada pelo homem com o qual atrelou-se por identificação projetiva.³ Ela precisa devassar a opacidade do outro para, assim, revelar o in-

3 O termo “identificação projetiva” faz parte do corpo teórico kleiniano e refere-se aos processos defensivos próprios da posição esquizo-paranóide no bebê de três a quatro meses. Sob domínio da ansiedade persecutória, fruto da experiência do nascimento, a criança expulsa partes ameaçadoras de seu mundo interno e identifica-se com elas no outro onde as projetou. Klein (1969) acredita, ainda, que esses mecanismos dominam também o mundo adulto: “A minha experiência analítica mostrou-me que os processos de introjeção e projeção, na vida ulterior, repetem, em

divizível. O projeto de salvação do professor, que é antes salvar-se a si mesma, está fundado, paradoxalmente, nos mecanismos sádicos de provocação e desobediência, que a pequena Sofia exerce com maestria. A relação filial entre as personagens é logo explicada: “Não o amava como a mulher que eu seria um dia, *amava-o como uma criança* que tenta desastrosamente proteger um adulto ...” (Lispector, 1992, p.9, grifos nossos).

Com sua volúpia salvadora, Sofia se inclina ao pai, objeto proibido e inalcançável, construindo uma compreensão sempre faltante e insuficiente sobre um sentido perdido no passado. Ao reeditar, assim, traços de uma triangulação edípica em que algo interpõe-se entre o sujeito desejante e seu objeto, Sofia insiste em penetrar no universo alheio, pois afinal “me tornara sua sedutora, dever que ninguém me impusera.” (p.11). Ou ainda: “Era de se lamentar que tivesse caído em minhas mãos erradas a tarefa de salvá-lo pela tentação ...” (p.11). Qual uma intrusa, Sofia quer arrombar o segredo proibido do professor, destruir nele uma persona que intui e abomina. Por caminhos tortuosos, Sofia quer devassar a pompa do mestre, seu corpo contraído e apertado, seu autocontrole. Em suma: Sofia, cuja identidade negativa se afirma em todo conto (“viver errado me atraía”), ataca o estrito princípio de realidade do professor, opondo-lhe sua “vadiação” e seu gosto pelo prazer de violar o instituído. A marca transgressora de Joana, heroína do primeiro romance da autora, *Perto do Coração Selvagem* (Lispector, 1944), inscreve-se aqui novamente. A mola propulsora do conto está justamente na dinâmica relacional ditada pelo confronto, mobilizando o campo de forças no qual o enredo se constrói.

Ligações perigosas

Mais do que nunca, a vertente sádica desse conto aponta para as primeiras formulações de Freud sobre o assunto, quando então a pulsão

certa medida, o padrão das introjeções e projeções mais remotas: o mundo exterior é repetidamente admitido e expelido – reintrojado e reprojeto.” (p.24).

de morte era concebida em associação à libido, desdobrando-se em sadismo e masoquismo.⁴ A articulação entre Eros e Thânatos movimentava o enredo do conto, definindo seu campo de forças. O triunfo de Sofia é ser castigada por sua vítima/algoz, atraindo sua atenção. Impedida de viver o gozo erótico, Sofia envereda rumo ao gozo do mal. Como quer Freud (1930) em *Mal Estar na Civilização*, o gozo é o mal, já que só é alcançado pela transgressão. Ou mais precisamente: "... ele (o gozo) será propriamente o gozo da transgressão." (Garcia-Roza, 1990, p.162). Sofia quer o Outro por trás da máscara, ela deseja fazê-lo conhecer um gozo desconhecido, quer flagrá-lo no seu crime de não ser ele mesmo, como de resto também o quer toda a escrita de Clarice em sua obsessão pelo desvelamento do que repousa sob a casca da superfície. "Ouvi com ar de desprezo, ostensivamente brincando com o lápis, como se quisesse deixar claro que suas histórias não me ludibriavam e que eu bem sabia quem ele era." (Lispector, 1992, p.14).

A polaridade salvação/destruição, ou seja, redimir o mal dentro de si mesmo destruindo-o no outro, domina toda a primeira parte do conto, até a notícia da morte do professor, quatro anos depois da tumultuada relação dos dois na escola. Aqui, o relato sofre um corte, o mesmo que é descrito pela personagem ao narrar o impacto sofrido, para depois retornar às memórias dos anos da escola. Vale a pena transcrever o modo como Sofia reage à notícia do desaparecimento do professor: "E branca, de olhos muito abertos, eu olhara a rua vertiginosa a meus pés. Minha compostura quebrada como a de uma boneca partida." (Lispector, 1992, p.13).

É notável como a autora retira os verbos da última frase, restando a imobilidade da cena, pura substancialidade paralisada pelo choque. A linguagem recria a vivência emocional nas escolhas sintáticas e semânticas, carnalizando o discurso com palavras que respiram o psiquismo das personagens.

4 Sobre isso, ver Freud (1924).

Ao lado de todo jogo agressivo por onde caminha o aprendiz amoroso de Sofia, e que fomos acompanhando até agora, desvenda-se uma outra experiência: a gênese da mulher. Vejamos como são descritas as transformações corporais, índices torturantes de um turbulento crescimento: “... as pernas não combinavam com os olhos, e a boca era emocionada enquanto as mãos esgalhavam sujas – na minha pressa eu crescia sem saber para onde.” (Lispector, 1992, p.13).

A própria auto-imagem ou representação do feminino que Sofia apresenta está marcada pela fragmentação metonímica, que denuncia uma totalidade problemática. Essa montagem disforme de si mesma deposita no professor a redenção de sua própria feminilidade. A missionária Sofia não busca apenas perverter a “boa ordem” do mestre; há também a missão de crescer e se tornar mulher, “suportando com desenvoltura as minhas pernas compridas e os sapatos sempre cambaios, humilhada por não ser uma flor ...” (Lispector, 1992, p.12).

Delinea-se a formação dolorida de um sujeito feminino, cujo suporte masculino no texto se desdobra para além do professor, trazendo para o interior da trama apenas personagens masculinos: o amiguinho que lhe noticia o óbito, os meninos que ela espera impacientemente no recreio, o caseiro (“amigo e protetor”), o pai que estava no trabalho e a marca da ausência da mãe, que “morrera há meses” A alteridade que engendra o feminino é o homem, afirmado na exclusividade das personagens do conto e projetado intensamente na figura salvadora (e que ela também quer salvar ...) do professor. Mas a figura da alteridade, por excelência, será a palavra, o discurso, o ato da linguagem - sendo essa a segunda gênese importante do conto.

Só sei que nada sei

Na rede de polaridades que engendram a narrativa, outro par decisivo, e que decorre do anterior, é justamente o par sabedoria/ignorância. Os pólos dessa dualidade dialetizam a todo momento, até desaguarem na

síntese criativa e intelectual de Sofia, com uma redação pedida pelo professor. Os embates entre o desconhecimento e o saber instituído percorrem todo o texto: “Seria para as escuridões da ignorância que eu seduzia o professor?” (p.11), pergunta-se a narradora. Assim ela se caracteriza em dado momento do conto: “Aceitava a vastidão do que eu não conhecia e a ela me confiava toda, com segredos de confessor.” (Lispector, 1992, p.11).

Vislumbra-se nesse não-saber um conhecimento outro, uma intuição liberta das convenções do cogito escolar, uma entrega à dimensão do desconhecido. A metáfora do inconsciente surge em toda sua potência: “Eu era a escura ignorância com suas fomes e risos, com as pequenas mortes alimentando a minha vida inevitável.”

O professor, de outro lado, é o porta-voz da *história triste* que ele conta aos alunos, cuja moral exalta o trabalho árduo como caminho da riqueza:

O que ele contou: um homem muito pobre sonhara que descobrira um tesouro e ficara muito rico; acordando, arrumara sua trouxa, saíra em busca do tesouro; andara o mundo inteiro e continuava sem achar o tesouro; cansado, voltara para a sua pobre, pobre casinha; como não tinha o que comer, começara a plantar no seu pobre quintal; tanto plantara, tanto colhera, tanto começara a vender que terminara ficando muito rico. (Lispector, 1992, p.14).

O professor pede à classe que faça uma composição, inspirada na história, “usando as palavras de vocês.” (Lispector, 1992, p.13). Mas, Sofia perverte o sentido da pequena historieta e conclui levemente pela moral oposta, “... alguma coisa sobre o tesouro que se disfarça, que está onde menos se espera, que é só descobrir (...) sujos quintais com tesouros ...” (p.15). Para a aluna rebelde, “o ócio, mais que o trabalho, me daria as grandes recompensas gratuitas, as únicas a que eu aspirava.” (Lispector, 1992, p.15).

A marca transgressora do ato narrativo é inequívoca, abarcando tanto a moral quanto a técnica convencionais. Ou como afirma a crítica

Russotto (1989), “Sofia subvierte el mensaje sacrosanto del esfuerzo sostenido por una versión pagana, feliz e endemoniada, digamos *macunaímica*, de la experiência: ella denuncia no sólo la tendenciosidad oculta en la exigência de ‘obtener la moral’ del cuento, sino que también propone una interpretación ‘diferente.’” (p.87, grifo da autora). A inversão da moral, ruptura irônica do discurso, aparece como recurso privilegiado de uma narrativa movida por paradoxos e antíteses, dramatizando a vivência conflitiva do sujeito. A subversão do sentido, expressa pela redação, recoloca todas as peças do jogo de xadrez das personagens. O que detinha o suposto saber se encanta com a que supunha nada saber. O desprezo e a levandade de Sofia, faces constantes de sua reiterada desobediência, acabam por revelar aos olhos do professor uma nascente escritora. O sadismo escapa como texto e se transforma, à revelia de seu agente, num ato de criatividade. Dos sujos quintais de Sofia, floresce a palavra, capaz de mover no homem o que as diabruras anteriores não conseguiram. Também ela, a palavra, nasce da violação insolente do sentido instituído. O mal, assim, emerge como agente disruptivo e catalizador de transformações, rompendo a rigidez das formas estabelecidas.

A gênese do sujeito escritor ocorre através da autonomia do texto, de seu efeito imprevisto no leitor. O sujeito, assim, é falado pela escritura e nisso reconhecemos não só a produção da linguagem como a entende a Psicanálise, mas o processo criativo que Clarice Lispector insiste em declarar.⁵ Como afirma o crítico Milliet (1981), sobre a relação da autora com as palavras em seu primeiro romance: “Não as domina mais, então elas é que tomam conta dela.” (p.27-32).

Usando suas próprias palavras, como queria o professor, Sofia revive o mito da busca romanesca; mas aqui faz-se a apologia das antibatalhas do herói que, entregue ao princípio do prazer e do ócio, acaba por dar-se bem ao descobrir sem esforço o tesouro em seu próprio quin-

5 “Não sigo nenhum plano, nenhuma teoria. Eu trabalho sob inspiração. Não consigo obedecer planos, assim como não consigo planejar minha vida. Tudo me vem impulsivo e corrosivo. Brota de mim.”(Apud SÁ, 1979, p.212).

tal. Ainda assim, a história acena para um tesouro a ser cavado no interior de si mesmo, nos sujos quintais de cada um. É a palavra, por fim, na forma de uma redação escolar, que desvenda essa riqueza oculta – metáfora do trabalho analítico, arqueologia psíquica que opera a metamorfose do fantasma em linguagem. O sujeito, então, apropria-se, através do discurso, do seu próprio desejo. Sofia o faz pela palavra ressoando na escuta do professor. Já a narradora do conto, pelo texto que rememora: “E de repente, apertando os olhos fechados, gemi entendendo um pouco mais: estaria ele querendo dizer que (...) que eu era um tesouro disfarçado?” (Lispector, 1992, p.23).

Perversa sedução

A partir desse momento, Sofia descobre a potência sedutora e perversa da ficção. A cólera do agressor imaginário se transmuta em regozijo, elogio, sorriso, marca do gozo do prazer estético no leitor:

Então, ele disse, usando pela primeira vez o sorriso que aprendera:
- Sua composição do tesouro está tão bonita. O tesouro que é só descobrir. Você ... – ele nada acrescentou por um momento. Perscrutou-me suave, indiscreto, tão meu íntimo como se ele fosse o meu coração. – Você é uma menina muito engraçada, disse afinal. (Lispector, 1992, p.20-1).

Sofia, na sua militância sádica, renega o gesto amoroso do professor (pois, acreditava ela, tal gesto acabaria por encorajar sua “vida errada”), preferindo enfrentar a antiga ira: “Mas como me foi difícil engolir a seco essa alegria que tão irresponsavelmente eu causara!” (Lispector, 1992, p.21). E será o escritor responsável, alguma vez, por aquilo que cativa? O jogo das palavras desnorteia o leitor e o torna muitas vezes indefeso à penetração do discurso; também o autor, por sua vez, é surpre-

endido pela falta de domínio sobre sua própria produção.⁶ O texto, aos olhos de Sofia, é um monstro descontrolado, que ludibria as frágeis consciências. O poder destrutivo da personagem se vê agora deslocado para a linguagem literária, reconstrução revolucionária do real.

Toda a cena que focaliza a surpresa do professor com a originalidade da redação de Sofia faz emergir, sincronicamente, a gênese da escritura com o nascimento do feminino. A púbere Sofia eclode em todo o seu desconcerto frente ao homem estranhamente familiar. Chamada a se aproximar da mesa do professor e esperando ser repreendida com severidade, Sofia é surpreendida pelo encontro das diferenças, ritual que é sintomaticamente marcado pela escuta de seu nome:

Ao som de meu nome a sala se desipnotizara.

E bem devagar vi o professor todo inteiro. Bem devagar vi que o professor era muito grande e muito feio, e que ele era o homem da minha vida. (...) Ele me olhava. E eu não soube como existir na frente de um homem. (Lispector, 1992, p.17-8).

Esse Outro, vivificado fora da tela de projeções da personagem, surge como objeto sexual em toda sua potência, significação que até então fora excluída do campo simbólico. Para defender-se da visão desastrosa e obscena do encontro sexual, era preciso que o professor encarnasse o Mal para ofuscar-lhe a face do desejo. Flagrada em sua nascente feminilidade, Sofia conhece (no sentido próximo ao bíblico: “eu era uma menina muito curiosa ...”) a nudez de si e do outro. Deslumbramento e estranhamento se encontram para consagrar a mulher e o homem, recém-descobertos.

A aproximação entre Sofia e o professor se dá pelo encontro epifânico de olhares, motivo recorrente na obra da autora e já bastante comentado pela crítica. Nunes (1989), inclusive, associou essa “potência mágica do olhar” ao que seria o “descortínio contemplativo silencioso”,

6 Sobre isso, afirma o crítico Nunes (1989): “Sofia compreende a sua vocação de escritora e o destino intranquilo que o dom da palavra lhe impunha.” (p.89).

ou seja, no âmago de uma crise agônica que revela às personagens toda a paixão da existência, o confronto do olhar desnuda o que antes deveria ficar oculto.

O que vi, vi tão de perto que não sei o que vi. Como se meu olho curioso se tivesse colado ao buraco da fechadura e em choque deparasse do outro lado com outro olho colado me olhando. Eu vi dentro de um olho. (Nunes, 1989, p.20).

E o que Sofia vê, qual “pérola arrancada da barriga aberta, é um homem com entranhas sorrindo.” E a esse sorriso, que gera um estranhamento familiar⁷, Sofia reage com uma “incoercível crise de vômitos”, pois, diz ela, “ver a esperança me aterrorizava, ver a vida me embrulhava o estômago.” (Lispector, 1992, p.20). Aqui a epifania é, antes, anti-epifania, tensionada entre o fascínio e a maldição, usando-se a narrativa de imagens corrosivas e escatológicas. O grotesco se funde ao sublime, instaurando a desordem e o ilógico em meio ao cenário escolar convencional.

Essa visão escatológica, presente em outros momentos da obra de Clarice, alia-se aos detalhes grotescos (“essa coisa ainda se parecia tão pouco com um sorriso como se um fígado ou um pé tentassem sorrir, não sei”, Lispector, 1992, p.20) para dar expressão a uma realidade de estranheza e espanto. Podemos falar, com uma certa cautela, que há traços da arte grotesca disseminados pela obra da autora, forjando a representação, através das imagens insólitas, da própria deformação de um mundo tornado indevassável. “A desproporção no miúdo sugere uma desarmonia universal”, afirma Rosenfeld em *A visão grotesca* (p.62). A ordem habitual do mundo se desfamiliariza e o que emerge é a caracterização de uma crise profunda nas categorias convencionas que sustentam a percepção da realidade. O novo olhar se expressa, em Clarice, nas quebras do modo linear de narrar, como os atos falhos e sintomas são rupturas na forma ló-

7 Inevitável pensarmos na categoria do “unheimliche” freudiano, que se refere, exatamente, ao que deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz. (Freud, 1919).

gica do consciente. A escritura, portanto, é cúmplice da natureza do que se narra, fazendo convergir a identidade do ser e da palavra.

Trágica e epifânica, a visão da vida e da criação pode “cegar os curiosos”, como diz a narradora, pois “era cedo demais para eu ver tanto. Era cedo demais para eu ver como nasce a vida. Vida nascendo era tão mais sangrento do que morrer.” (Lispector, 1992, p.20). A partir da “visão cegante”, tópico familiar na literatura desde o mito edípico, encontramos aqui a concepção do conhecimento como queda, perda da inocência. A ignorância de Sofia, pedra de toque da narrativa, era também a preservação de um ser que se protegia da vida. O conhecimento do outro se dá mediado pelo Outro-Escritura, instaurando a possibilidade do movimento.

O arco e a lira

Mas, o caráter grotesco da cena em que o professor sorri diante do ato criativo, enquanto Sofia se amedronta, remete-nos, ainda, às entranhas de um movimento maior da escritura clariceana: desfolhar a superfície do homem aculturado para tocar-lhe o cerne da vida, o “humus” de onde tudo vem e tudo retorna. Desenterrar o núcleo do ser, o avesso da forma, a essência de onde tudo emana. Para isso, é preciso contatar o que lateja no escuro, sob a casca, na vertigem do abismo. Essa experiência limite invade os textos de Clarice, numa busca incansável do que seja a vida primeira flagrada em seu instante primordial. O trecho abaixo, do romance *Água Viva* (Lispector, 1980), acena para esta vivência, cuja afinidade com a dimensão do inconsciente está metaforicamente referida por nomes familiares à Psicanálise, como “it” e “aquilo”:

Vou voltar para o desconhecido de mim mesma e quando nascer falarei em “ele” ou “ela” Por enquanto o que me sustenta é o “aquilo” que é um “it” Criar de si próprio um ser é muito grave. Estou me criando. E andar na escuridão completa à procura de nós mesmos é o que fazemos. Dói. Mas é dor de parto: nasce uma coisa que é. É-se. É duro como uma pedra

seca. Mas o âmago é it mole e vivo, perecível, periclitante. Vida de matéria elementar. (p.46).

Já no conto em questão, o processo de desvelamento do sujeito encoberto pelas máscaras está simbolizado pela dualidade belo/feio, limpo/sujo, sendo o pólo da impureza o modo de se aproximar do que já fomos um dia: “Seria fácil demais querer o limpo; inalcançável pelo amor era o feio, amar o impuro era a nossa mais profunda nostalgia.” (p.24).

A autora constrói uma “estética do negativo” que aponta, em sua ironia, para a ruptura das ilusões convencionais. O insólito e o desarmônico tomam seu lugar na esfera estética e dialetizam com o registro da regularidade e da contenção. A esse respeito, é exemplar a apresentação que Clarice faz de seu “Fundo de Gaveta”, que é a Parte II da primeira edição do volume de contos e crônicas *A Legião Estrangeira* (Lispector, 1964):

Por que publicar o que não presta? Porque o que presta também não presta. Além do mais, o que não presta sempre me interessou muito. Gosto de um modo carinhoso do inacabado, do malfeito, daquilo que desajeitadamente tenta um pequeno voo e cai sem graça no chão. (p.127).

Há ainda uma última passagem em nosso percurso da leitura do conto. Trata-se de conceber o ato criativo - a alteridade que triangulariza o que antes era especularidade entre Sofia e o professor - à luz das palavras da narradora, no início do relato biográfico:

... meu enredamento vem de que uma história é feita de muitas histórias. E nem todas posso contar – uma palavra mais verdadeira poderia de eco em eco fazer desabar pelo despenhadeiro as minhas altas geleiras. (p.10-1).

Uma frase homóloga de Clarice Lispector, compilada por sua amiga Olga Boreli (1981), potencializa ainda mais a imagem de uma palavra única, capaz de desmoronar a construção da subjetividade: “Sinto que existe uma palavra, talvez unicamente uma, que não pode e não deve ser pronunciada. Parece-me que todo o resto não é proibido.” (p.85).

Não seria essa a palavra, certamente não tão única e exclusiva, que se percorre na análise do inconsciente? A idéia do recalque está claramente exposta na imagem do impronunciável. O que se deve calar no mundo ordinário ganha espaço de representação no universo literário, em meio aos disfarces da linguagem que vela e desvela o real. Aqui, a palavra mais verdadeira, almejada e recusada, a tal palavra proibida, foi dita por Sofia ao desenterrar de seus sujos quintais, de sua alma ruim, o gesto amoroso da escrita.

Esse “texto maldito”, (mas também iluminado), que faz desabar sua idolatria por seu amargo ídolo, que destrói sua fantasia de uma salvação impossível, que inaugura a experiência da sexualidade, é o reverso da visão mítica da palavra mágica que tudo harmoniza. Palavra demoníaca, talvez? A literatura, em Clarice, parece apontar para a intranqüilidade do mundo, para o seu caos e não para sua ordem. De fato, o escritor não controla o efeito de sua escrita, cuja potência fascina e assusta. Sobre isso, a ensaísta Perrone-Moisés (1990) afirma: “A literatura parte de um real que pretende dizer, falha sempre ao dizê-lo, mas ao falhar diz outra coisa, desvenda um mundo mais real do que aquele que pretendia dizer.” (p.102).

Nascido da falha, castrado na impossibilidade de dizer tudo, o texto acaba dizendo demais. A redação de Sofia move uma transformação de si mesma, ainda que à sua revelia. E ao ser amada pelo seu maior “inimigo”, a menina impura, que antes se dizia prostituta, torna-se imaculada: “Como uma virgem anunciada, sim.” (p.24). O jogo das inversões, armação maior desse conto, continua multiplicando suas polaridades. Sofia, movida pelo sadismo, engendra um texto que é pura riqueza escondida nas trevas e recebe como troco uma forma inocente de amar. Paradoxalmente, portanto, no interior da expressão sádica emerge o despertar amoroso.

A intenção de Sofia com a irreverente redação é, antes de tudo, provocar a ira do professor. Mas, o feitiço se volta contra o feiticeiro. O professor se deixa cativar pelo inusitado da criação de Sofia, que se trai pela letra. Na verdade, como diz Bellemin-Noël (1983):

... as palavras de todos os dias reunidas de uma certa maneira adquirem o poder de sugerir o imprevisível, o desconhecido; e os escritores são homens que, escrevendo, falam, sem o saberem, de coisas que literalmente “eles não sabem” O poema sabe mais do que o poeta. (p.13).

Daí a fala literária de Sofia ser o reverso do desejo sádico, ou seja, ânsia de ser amada nos seus equívocos e na sua irremediável solidão.

Esse amor mobilizado no outro é visto pela pequena Sofia como fruto de um engodo, já que seu texto fora nascido da mentira e da rebelião. E não seria sempre a literatura uma invenção rebelde? Se “aquele homem grande se deixara enganar por uma menina safadinha” (p.22), fígado por sua *diabólica inocência*, arruina-se a fé no adulto redentor, consagrando-se o ritual da maturidade pela desilusão. Somente quando é possível à protagonista discriminar-se do objeto amoroso - o que se dá pelo evento da escrita - abre-se o campo da experiência amorosa, ainda que ambivalente e ainda repleta de contradições. Os paradoxos se multiplicam em frases que são puro jogo de oposições:

Mas se eu antes já havia descoberto em mim todo o ávido veneno com que se nasce e com que se rói a vida só naquele instante de mel e flores descobria de que modo eu curava: quem me amasse, assim eu teria curado quem sofresse de mim. (p.23).

Mel e veneno, cura e sofrimento, amor e ódio. Desses contrários se faz a narrativa, como uma espiral que se desenrola ao longo do texto. Esse caminho do avesso está também na introdução “A Possíveis Leitores”, do romance de 1964, *A Paixão Segundo G.H.*: “... a aproximação, do que quer que seja, se faz gradualmente e penosamente - atravessando inclusive o oposto daquilo de que se vai aproximar.” (Lispector, 1986, p.5).

Da mesma natureza é a experiência do leitor que, empatizado com a narradora/protagonista, não consegue deixar de percorrer as mesmas trilhas de Sofia. A técnica narrativa, que consiste em fragmentar o instante tensionando-o até o limite, fazendo perdurar a dramaticidade de cada cena, promove a identificação entre o leitor e a personagem. O desenlace do conto acena com o repouso de um final tranquilizador após

tantas peripécias, mas deixa em aberto a possibilidade de outras histórias constituintes do mesmo enredo:

... E foi assim que no grande parque do colégio lentamente comecei a aprender a ser amada, suportando o sacrifício de não merecer, apenas para suavizar a dor de quem não ama. Não, esse foi somente um dos motivos. É que os outros fazem outras histórias. Em algumas foi de meu coração que outras garras cheias de duro amor arrancaram a flecha farpada, e sem nojo de meu grito. (Lispector, 1992, p.25).

Inacabada, portanto, a aventura de Sofia - de certo modo, também, a de cada um de nós - prossigue agora na imaginação dos leitores, como a anunciar a contínua construção de verdades. A dinâmica que arma o enredo, sempre cambiante e pronto para recomeçar, mimetiza, enfim, o processo de constituição do próprio psiquismo, também ele avesso às certezas absolutas. Tanto o sujeito quanto a narrativa são formações ficcionais, cujos significados se modificam a cada instante, fazendo vida e morte se alternarem em eterno movimento.

ROSENBAUM, Y. Memorial of Sofia: Psychoanalytical Reading of a Story by Clarice Lispector. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.259-80, 1999.

Abstract: This paper intends to analyse Clarice Lispector's short story "Os Desastres de Sofia" by using Psychoanalysis and Stylistics as resources. Considering it's a confessional narrative plot, in which subject and object intermingle, the suggested approach shows how memory and fiction are interrelated in the construction of the text, bringing forth the unconscious as a privileged material for literary creation. The characteres are interpreted within a field of projections and identifications, from which comes up a surprising revelation: the teenage protagonist discovers herself as a writer to her own awe, within the sadistic games with her teacher.

Index terms: Literature (analysis and critics). Psychoanalysis. Unconscious. Written language. Writers.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELLEMIN-NOËL, J. *Psicanálise e literatura*. Trad. Álvaro Lorencini e Sandra Nitrini. São Paulo, Cultrix, 1983.
- BORELLI, O. *Clarice Lispector: esboço para um possível retrato*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.
- FREUD, S. (1910). Escritos criativos e devaneios. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro, Imago.
- FREUD, S. (1919). O estranho. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro, Imago. v.27
- FREUD, S. (1899). Lembranças encobridoras. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro, Imago.
- FREUD, S. (1924). O problema econômico do masoquismo. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro, Imago, 1976. v.19
- GARCIA ROZA, L.A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- KLEIN, M. Sobre a identificação. In: *Temas de psicanálise*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- LISPECTOR, C. *Água viva*. 5.ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.
- LISPECTOR, C. Os desastres de Sofia. In: *A legião estrangeira*. Rio de Janeiro, Editora do Autor, 1964.
- LISPECTOR, C. Os desastres de Sofia. In: *A legião estrangeira*. São Paulo, Siciliano, 1992.
- LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.* 10.ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- MILLIET, S. *Diário crítico*. 2.ed. São Paulo, Martins/Edusp, 1981. v.2
- NUNES, B. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo, Ática, 1989.
- PERRONE-MOISES, L. *Flores da escrivainha*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1977.
- ROSENBAUM, Y. *As metamorfoses do mal: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo, 1997 294p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- ROSENBAUM, Y. *Manuel Bandeira: uma poesia da ausência*. São Paulo, EDUSP/Imago, 1993.

- ROSENFELD, A. Reflexões sobre o romance moderno. In: *Texto/contexto*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- RUSSOTTO. La narradora: imagenes de la transgresion en Clarice Lispector. In: *Música de pobres y otros estudios de literatura brasileña*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 1989.
- SÁ, O. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis, Vozes/Lorena, FATEA, 1979.

O INCONSCIENTE DA MODA. PSICANÁLISE E CULTURA CAIPIRA

Oswaldo Luís Barison

*Instituto de Psicanálise da Sociedade Brasileira
Psicanálise de São Paulo.*

O presente artigo mostra a correlação entre a cultura e o inconsciente, tendo como mediador uma "Moda Caipira", produção musical encontrada no interior do Estado de São Paulo e adjacências. A análise mostra os níveis de comunicação que a obra permite, desde os mais superficiais até as significações míticas.

Descritores: Inconsciente. Cultura popular. Arte. Música. Psicanálise.

Desde as formulações iniciais de Freud sobre o inconsciente, abriu-se um fértil terreno para diversas possibilidades de produção teórica. Não obstante a diversidade de visões que se tem sobre este conceito, há uma invariante no que diz respeito a assertiva de que o inconsciente não é só constituído por aspectos ontogenéticos, mas também por aspectos filogenéticos. O que se afirma com isso é que através de certos núcleos míticos, cada sujeito traz em si a história da humanidade, assim como a cultura é a produção das experiências de cada um e de todos os sujeitos.

Ao nascer, a todo indivíduo humano é oferecida a cultura específica de seu momento histórico e de sua localização geográfica, como uma grande possibilidade que precisa ser internalizada e discriminada para ser usufruída e transformada. O que diferencia um sujeito de outro é que, nas vivências, atualiza-se a história para o presente, com a roupagem característica do momento histórico e das experiências pessoais. É neste sentido

que observamos que aquilo que temos de mais íntimo e pessoal é uma invariante, algo comum a todos humanos. Ou seja, *núcleos míticos*.

A idéia de núcleos míticos guarda uma relação de proximidade com as *proto-fantasia*s propostas por Freud e com as *pré-concepções* da teoria de Bion. No entanto, preferimos usar o termo núcleo mítico, mesmo não sendo novo, pois, na Psicanálise, não está tão saturado quanto proto-fantasia e pré-concepção. De qualquer forma, usamos o termo na esperança de que possa significar o conjunto de possibilidades que, na mente, dá origem ao mundo de representações, como um umbigo deste conjunto. Acreditamos que uma das roupagens mais importantes para atualizar estes núcleos míticos, gerando e sendo gerado pelas significações, é a realizada pelas artes.

Entendemos que as artes são produções privilegiadas, complexas e que merecem abordagens diversas. A vertente que priorizaremos no momento é a que dá instrumentos para revelar tanto os meandros de uma cultura, quanto de um sujeito.¹

Uma obra funciona em uma frequência dupla, pois ao mesmo tempo em que revela a cultura e o produtor, também serve para formatar a cultura e o receptor. Porém, esta função de dupla mão não se dá apenas no nível manifesto da estética da obra. Também ocorre uma comunicação latente, sub-liminar e que, mediada pela cultura e pela obra, coloca o artista e o receptor em um nível de sintonia inconsciente. A comunicação realizada transcende o nível formal.

Esta sintonia movimenta-se pela linguagem através dos valores, da ideologia, ou seja, da *visão de mundo* que a obra enseja. Contudo, esta visão de mundo também serve de roupagem para a atualização inconsciente dos núcleos míticos, tanto do artista, quanto do receptor.

Além dos aspectos formais e estéticos que a obra traz em si, assim como o prazer estético na recepção, é interessante notar os diversos pro-

1 Em outro artigo analisamos a capacidade que a arte tem de emocionar. Trata-se de *Vertentes: psicanálise e literatura* (Barison, 1996).

cedimentos que estão presentes na relação dos sujeitos com a arte. Um dos procedimentos que saltam aos olhos e que está presente, em menor ou maior grau em todas as obras, pelo menos nas obras que vão até a chamada pós modernidade, é aquele segundo o qual a obra deve funcionar em uma frequência psíquica muito próxima à dos sonhos, tanto na produção, quanto na recepção.

Considerando que toda obra de arte se utiliza de alguma linguagem, o lingüísta Roman Jakobson formula que entre as funções da linguagem há uma que permite a vinculação de sua natureza artística, estando configurada no que chama de “função poética.” (Jakobson, s.d.). Baseando-nos nessa formulação, afirmamos que é como se todos os sujeitos tivessem em seu ego uma “instância poética” capaz de captar a “função poética da linguagem” Assim, entre as funções da mente, propomos a inclusão desta função significadora de objetos estéticos. É ela que nos permite estabelecer relações com uma obra de arte como se esta fosse do mundo da realidade. É ela que nos permite sofrer, apaixonar, odiar, pensar sobre a vida de novos prismas, enfim, darmos à verossimilhança o estatuto de verdade.

No entanto, ocorre um par complementar entre os dois pólos da comunicação. Em um dos pólos está o sujeito que se relaciona com sua “instância poética” de uma maneira ativa, produzindo arte: este é o artista, o produtor. No outro polo da cadeia, em termos de produção, se colocam os sujeitos passivos: estes são os receptores que acolhem a produção artística, usufruindo-a dentro de si.

É dessa perspectiva teórica que analisaremos a *Moda Caipira, Ca-bocla Tereza*, uma das mais importantes construções de nosso cancionário popular.

A vantagem de se analisar uma produção artística popular e restrita a uma cultura específica (no caso a da população rural do interior do Estado de São Paulo e adjacências) é a de se poder entender até que ponto a produção está vincada na realidade subjetiva de um povo, uma vez que se trata de uma cultura homogênea e bem definida. Entretanto, não é o nosso objetivo uma análise geral da obra escolhida. Assim, não serão consi-

derados os aspectos estéticos e poemáticos, bem como a definição de caipira, moda e a própria história da toada que analisaremos. Caso o leitor se interesse pelo assunto, recomendamos a leitura do trabalho “Moda Caipira: Cantador, Universo, Mediações e Participação Emotiva” (Barison, 1994).² O que nos interessa agora é rastrear como se dão os vários níveis de comunicação que a obra de arte permite, desde os mais superficiais até as significações dos núcleos míticos, podendo atuar nas chamadas fantasias inconscientes, demonstrando a estreita relação que existe entre a cultura e o inconsciente.

CABOCLA TEREZA

(Raul Torres e João Pacífico)

Declamado:

Lá no arto da montanha,
Numa casa bem estranha
Toda feita de sapê,
Parei uma noite o cavalo
Pra mor de dois estralo
Que eu ouvi lá dentro batê.

Apiei com muito jeito,
Ouvi um gemido perfeito
Uma voz cheia de dor:
“ - Vancê, Tereza, descansa,
Jurei de fazê vingança
Pra mor de meu amor.”

2 Dissertação de Mestrado, apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração “Teoria da Literatura” do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas - Universidade Estadual Paulista - Campus de São José do Rio Preto. Orientação do Prof. Dr. Romildo Sant’Anna, 1994.

Pela réstia da janela,
Por uma luizinha amarela
Dum lampião apagando
Vi uma cabocra no chão
E um cabra tinha na mão
Uma arma alumindo.

Virei meu cavalo a galope,
Risquei de espora e chicote,
Sangrei a anca do tá.
Desci a montanha abaxo
Galopeando meu macho,
Seu dotô fui chamá.

Vortemo lá pra montanha,
Naquela casinha estranha
Eu e mais seu dotô.
Topemo um cabra assustado
Que chamando nós prum lado
A sua história contô:

Cantado:

“ Há tempo fiz um ranchinho
Pra minha cabocla morá,
Pois era ali nosso ninho
Bem longe deste lugá.
No arto lá da montanha,
Perto da luiz do luá,
Vivi um ano filiz
Sem nunca isto esperá.

E muito tempo passô
Pensando em ser tão feliz,
Mas a Tereza, dotô,
Felicidade não quis.
Puis meu sonho neste oiá,
Paguei caro o meu amô,
Pra mor de outro caboclo
Meu rancho ela abandonô.

Senti meu sangue fervê,
Jurei a Tereza matá,
O meu alazão arriei
E ela eu fui percurá.
Agora já me vinguei,
É este o fim dum amô.
Esta cabocla eu matei
É a minha história dotô.”

Esta toada de Raul Torres e João Pacífico, gravada por ambos pela Victor em 1940, tornou-se um dos maiores sucessos da Moda Caipira, recebendo mais de quarenta regravações, sendo a mais famosa a de Torres e Florêncio.

Tal qual ocorre em outras Modas Caipiras, nota-se que a maneira de apresentar uma música por introdução declamada cria um clima de intimismo. Configura certa solidão, numa atmosfera introspectiva que favorece o campo para a manifestação do sentimentalismo lírico, familiar ao romantismo. Portanto, compromete o ouvinte com a história, aguçando a disposição afetiva para entrar em contato com os sentimentos que a moda desperta. Diferentemente da parte cantada que, mesmo mantendo a atenção dos ouvintes, por envolver instrumentação, atenua, dispersando, a importância do que se está dizendo.

A segunda parte é a “toada” propriamente dita, melancólica e vagarosa. Na forma de discurso direto, o *cantador* empresta sua voz para que

o ex-companheiro de Tereza conte ao doutor e ao *personagem-cantador* os motivos que o levaram a assassinar Tereza.

Logo no início ocorre uma localização espaço-temporal do cenário da história. Há uma descrição pitoresca do lugar (no sentido plástico) que revela uma atmosfera de melancolia e emotividade, perpassando todos os versos da primeira parte do poema.

Assim, há a realização de uma *ancoragem* que remete a uma localização sombria, com um cenário feérico, misterioso, rústico, sugerindo esconderijo de criminosos, lugar propício à tragédia e ao inusitado. Tais características vêm reforçadas pela presença do signo “noite”. O *cantador* revela que foi atraído para aquele cenário em função dos dois “estalos” que ouviu, signo produtor de um efeito de tensão narrativa. Essa maneira de introduzir o universo do que será narrado comove o ouvinte e o remete a um mistério e a um clima onírico, algo que atrai e prende a atenção para o desenrolar da narrativa que se seguirá.

A narração parte do presente, de um “tempo zero”, porém o fato ocorre no passado, numa noite não determinada. Trata-se de uma narração *ulterior* aos fatos.

O *cantador* narra, no tempo presente, fatos que presenciou em suas andanças pelo sertão. Quando a focalização se desloca para o ex-companheiro de Tereza, o *personagem* se vale de uma analepse remetendo ao passado para poder contar a seus interlocutores - o *cantador* e o doutor - sua história com a vítima. Dito de outro modo, a partir do tempo presente da enunciação, o *cantador* se remete ao passado para contar o episódio da morte da Cabocla Tereza. Porém, quando a focalização é deslocada para o assassino, ele retorna ainda mais ao passado para contar que aquele ato tinha motivações remotas. Do ponto de vista do assassino, seu relacionamento com Tereza é constituído por três momentos distintos, representados no enunciado pelas três estrofes da segunda parte:

a) No primeiro momento, o assassino revela uma situação idealizada juntamente com a mulher amada. As figurações de valores idealizados por signos como “*ranchinho*”, “*ninho*”, “*montanha*”, “*luz do luar*”,

dão a impressão de uma situação amena, apaixonada, plena de romantismo e felicidade. Demonstra um clima de harmonia e equilíbrio. Porém, no final da primeira estrofe, o agente da narração aponta um princípio de ruptura expresso no verso “*Sem nunca isto esperá*”

- b) O depoente inicia a segunda fase de seu relato fazendo uma elipse do tempo. Diz que “*muito tempo passou*” Durante este tempo, a vida correu normalmente. Porém, o que ele pensava ser felicidade, num clima de união, não era compartilhado por Tereza. Em sua fala, o personagem parece acreditar que sempre fora enganado pela companheira. Descobre, no seu entender, que não havia motivos para que ela o abandonasse, a não ser por uma índole perversa e dissimulada de sua companheira. Isto explica, do seu ponto de vista, o assassinato.
- c) Na terceira parte, depois que Tereza abandona o rancho, ele relata sua reação frente à traição. A grande surpresa gera uma reação somática, expressa no “*sangue que ferve*” e que, para acalmar, necessita de uma ação vingativa em nível corporal. Para tanto procura Tereza e consuma a sua ira, como um ato catártico. Expia o mal, punindo com a morte a mulher ingrata e infiel.

Outro elemento importante da segunda parte desta toada é o aparecimento do personagem “*dotô*” a quem a fala é dirigida. Este doutor não é só a personificação de um *personagem interlocutor*, mas também o personagem a partir do qual os ouvintes passam a se identificar. Tal recurso acaba por transportar o ouvinte de uma atitude passiva de recepção para uma atitude viva, participativa, cúmplice. Quer dizer, o ouvinte é guiado à condição de supremacia hierárquica de doutor e remetido a se posicionar, a formular algum nível de julgamento sobre o ocorrido.

Os procedimentos narrativos e as pistas para desvendar a identidade do *cantador* revelam que se trata de um boiadeiro, se não, pelo menos de um viajante. Ele tem participação nas ações da trama, porém não se envolve diretamente com a história narrada. O enunciador testemunhou alguns

fatos e agora passa a relatá-los. Como será visto adiante, ele não se revela, quer dizer, não demonstra de forma explícita a sua subjetividade.

Apesar do *cantador* dizer que foi buscar o doutor, o que revela certa tomada de posição ante os fatos, ele não faz nenhuma intromissão que exprima seu juízo de valor sobre a traição, ou o assassinato. Este ocultamento da opinião pode denotar uma postura baseada em valores ideológicos. Neste sentido, o evitar comentários, a transferência da focalização da *voz* do *cantador* para o personagem do ex-companheiro de Tereza, pode ser entendido como um posicionamento em relação ao episódio. É uma postura assumida pelo *cantador*, enquanto *modelador*, que vai ao encontro de um padrão cultural que está expresso em uma quantidade considerável de modas. Toda a forma de ver e de se relacionar com o mundo se dá pelo ponto de vista do homem, o que acaba por criar uma perspectiva enviesada na *visão de mundo* marcada por uma hierarquia de gênero. Os valores que emanam desta forma de ver excluem a óptica feminina. A mulher não participa com *voz* em nenhum momento. Ela se resigna, se pudermos assim dizer, em seu caráter de ser distante, perigoso e traiçoeiro. A mulher, enquanto musa caipira, por um lado deve ser idolatrada e, por outro, temida.

Em *Cabocla Tereza*, a característica cultural do machismo assume uma representação complexa e dissimulada. Veja-se que na moda o *cantador* não esboça qualquer comentário sobre as ações ocorrentes. Esta postura, que poderia denotar neutralidade, acaba por impregnar, na fruição dos receptores, uma idéia de naturalidade do ocorrido. Ou seja, transmite a mensagem de que é aceitável ao homem traído assassinar a mulher, restabelecendo a ordem moral e a situação de equilíbrio em relação ao que se aceita como tradicional e natural.

Apesar da personagem Tereza ser o título desta toada, ela não tem uma participação efetiva, não faz uso da *voz* em nenhum momento, sendo só referida pela visão do seu ex-companheiro. É a perspectiva dada por um homem que, ao cantar uma canção, estando imbuído da função de si-

gnificar a realidade, professa a visão machista reinante na idiossincrasia de seu mundo, de seu contexto cultural.

Nesta toada, mais que o *cantador*, a cultura fala. Desde o nascimento, os sujeitos estão inseridos em um contexto no qual a organização familiar reflete e reassegura ao homem a posição de “dono” da mulher e da família. Observando o poder na estrutura familiar das camadas populares das regiões agrícolas, sabemos que todo ele é baseado no poder do homem e do pai.

É através de mensagens “latentes”, reflexos de uma cristalização de valores culturais do meio, que *Cabocla Tereza* serve como exemplo, como “mensagem reasseguradora” de um alerta para as mulheres e uma autorização aos homens: a mulher que trai deve ser severamente punida. Assim, se por um lado a moda reflete valores arcaicos estagnados no meio rural, por outro, os retroalimenta. A organização social baseada na hierarquia de gênero, ou seja, no poder do homem, do pai, do chefe, assim como a repressão sexual da mulher, são conceitos necessários quando se tem divisão social entre classes e dominação de uma sobre outra. Ao se referir e, por consequência, referenciar estes valores como naturais e imutáveis, a moda reforça, involuntariamente, uma cristalização destes valores.

A questão da focalização, ou seja, a escolha da perspectiva em que uma história irá ser narrada, é revelador da posição do *autor implícito*. Isto é, da concretização nos meandros do texto da presença da *instância poética* do autor de *carne e osso*. Assim, é como se houvesse uma invasão do inconsciente sobre a obra de arte, sendo que esta passa a ser veículo do que ocorre em suas fantasias inconscientes e que são revestidas por conteúdos presentes na cultura e partilhados, inconscientemente, pelos seus pares. Tal qual em um sonho manifesto em que as idéias são produzidas esteticamente sob a vigilância da censura, o conteúdo latente demonstra algo implícito, algo que o sujeito deveras deseja.

É neste sentido que podemos afirmar que as características mais arraigadas na cultura de um povo são baseadas nas projeções de aspectos inconscientes que entram em sintonia com a cultura em um processo de

retroalimentação. Portanto, além de refletir valores aceitos pelo grupo social, esta toada de Raul Torres e João Pacífico utiliza-se de uma temática recorrente nas Modas Caipiras e nas canções populares: a traição amorosa. Muito do fatalismo que existe nesta toada, e nas demais canções que tratam das “histórias de amor”, se deve à sensação da perda de uma situação idealizada com a companheira. Quando o *narrador* se refere a uma situação romântica disfórica, sempre representa o término de um relacionamento idealizado, provocado pela traição da mulher. É comum que algum rival apareça fazendo a cesura da ligação, roubando a “mulher perfeita”

São canções que criam grande empatia com os ouvintes, sugerindo questões presentes no imaginário popular. Buscando o auxílio da psicanálise para entender a razão da recorrência desta temática nas canções populares, podemos observar que são modas construídas sobre um núcleo mítico da relação triangular entre um homem, sua companheira e a aparição de um rival que destrói a integração que havia entre ambos. Este núcleo guarda semelhanças com o que, em psicanálise, se conhece como a base da vivência edípica. A teoria psicanalítica entende que sobre esta base é alicerçada toda a constituição do indivíduo. É a vivência que funda o sujeito. Assim, na marcha do desenvolvimento pessoal, todos os humanos, para se constituírem como tais, passam por esta vivência, independente de suas condições históricas, sociais ou culturais. Por ser uma situação muito parecida com a tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles, Sigmund Freud importou o nome do personagem grego para o que designou de “complexo de Édipo” Freud atribuiu ao complexo de Édipo um caráter nuclear na organização do indivíduo. No próprio dizer do psicanalista: “Todo ser humano encontra ante si o trabalho de dominar o complexo de Édipo, e se não o faz, sucumbirá à neurose” (Freud, 1905, p.1227). Desde Sófocles, este núcleo mítico tem sido explorado de várias maneiras pelos artistas ao longo da história, revelando a importância da vivência relacional do triângulo entre filho, mãe e pai.

Na vivência do conflito edípico, a criança passa por uma primeira fase na qual a mãe é o único objeto externo a si. Estabelece um vínculo simbiótico, permanecendo exclusivamente ligado a ela até se haver com a

dolorosa percepção de que, além dele e da mãe, existe um “outro” Mais ainda, este outro tem a preferência do amor da mãe. Conseqüentemente, toda a sensação de falta e dor que a criança experiencia é atribuída à negação, por parte da mãe, em supri-lo, uma vez que, na crença do infante, a mãe está suprimindo o pai. Esta situação triangular provoca toda a sorte de sentimentos violentos e ambíguos. Em função da bissexualidade constitucional da criança, tanto o pai quanto a mãe recebem uma carga de sentimentos hostis e amorosos. No menino, dentro de um desenvolvimento normal, o pai é tido como modelo de identificação e a mãe como objeto amoroso. Ao mesmo tempo em que o menino ama e deseja a mãe, ele também a odeia por deixá-lo viver a dor. Além do mais, em função da bissexualidade, o menino:

... não apresenta somente uma atitude ambivalente em relação à mãe, se não que se conduz ao mesmo tempo como uma menina, apresentando a atitude carinhosa feminina para com seu pai e a atitude correlativa, hostil e ciumenta para com sua mãe. (Freud, 1923, p.2713).

Assim, a relação com o pai também é ambivalente. O pai é amado, é um modelo para a identificação da criança. Contudo, também é um rival temido, merecendo muita carga de ódio e desejo de destruição. A quebra desta situação dramática que a criança vivencia desde o seu nascimento até por volta dos sete anos, se dá pela repressão dos desejos destrutivos em relação ao pai e dos desejos sexualizados pela mãe. Fica garantida, assim, a proibição ao incesto. É através desta explicação, aqui grosseiramente resumida, que a psicanálise entende a inscrição do indivíduo na cultura. Mas o complexo de Édipo continua ativo pelo decorrer da vida, expressando-se nas fantasias, nos sintomas, nas produções artísticas e na cultura.

A nossa hipótese é que os poetas tornam-se porta-vozes deste núcleo mítico do sujeito e o representam nas suas obras com temática sobre a traição amorosa. Nestes casos, substituem a experiência da perda da mulher-mãe para o rival-pai, pela perda da mulher-amante para o rival-outro. Assim, a composição atualiza e exprime o conflito

edípico. O indivíduo se “reconhece” na obra ficcional como se ele também tivesse vivenciado a mesma história.

Em *Cabocla Tereza* não se tem uma expressão do conflito edípico como um todo, mas do seu estágio inicial. Veja-se que o *personagem-narrador* descreve, na primeira estrofe da segunda parte, que:

*No arto lá da montanha,
Perto da luz do luá,
Vivi um ano feliz
Sem nunca isto esperá.*

Estes versos sugerem que ele e Tereza viviam uma relação solidária, apartados de tudo e de todos. Uma relação simbiótica, por assim dizer. A traição de Tereza rompe com esta situação idílica. A vivência concreta da traição empreendida pela mulher-amada é insuportável para o *personagem-narrador*. É como se ele estivesse relatando a dor da experiência de alguém que não está preparado para saber que existe, além dele e a “mãe”, outras pessoas na vida. Assim, esta toada parece atualizar, para o contexto do momento, a dor e a decepção que o menino experiencia ao “descobrir” a existência do pai e a ligação deste com a mãe. Mais do que isto, a moda realiza uma expiação catártica da ira que esta descoberta provoca na criança. Ao ouvirmos a fábula de *Cabocla Tereza*, realizamos, inconscientemente, a fantasia destrutiva motivada pela vivência de sermos “traídos” pela mãe, o que não nos é legado realizar na realidade. Assim, é proporcionado ao ouvinte, através de uma identificação com o *personagem-narrador*, a possibilidade de reviver em fantasia uma fase de nossa própria relação triangular com a mãe e o pai, funcionando como uma ab-reação dissimulada. Esta talvez seja uma das explicações para a recorrência desta temática nas Modas Caipiras e populares em geral, criando tamanha empatia com os ouvintes.

Cabocla Tereza gera um campo perfeito para a identificação do ouvinte com a tragédia narrada pelo *cantador*. É claro que esta identificação é mais eficaz aos membros da cultura caipira, pois é a expressão de

valores sintonizados com a *visão de mundo* desta cultura. Mas, também, o núcleo mítico da relação triangular, da exclusão e da ira que isto provoca, é revestido na forma poemática presente na estética desta toada, provocando a atualização e expiação fantasiosa de um estágio da vivência edípica.

BARISON, O.L. The Unconscious of Folksongs: Psychoanalysis and “Caipira” Culture. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.281-95, 1999.

Abstract: The present paper shows the relationship between culture and the unconscious, having as mediator a “Moda Caipira” a kind of folksong, found in the interior of São Paulo state and surroundings. The analysis shows the communication levels of the folksong, both the superficial and the mythical ones.

Index terms: Unconscious. Folk culture. Art. Music. Psychoanalysis,

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR e SILVA, V.M. *Teoria da literatura*. 8.ed. Coimbra, Almedina, 1991.
- BARISON, O.L. *Moda caipira: cantador, universo, mediações e participação emotiva*. São José do Rio Preto, 1994. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista.
- BARISON, O.L. Vertentes: psicanálise e literatura. *Psicanálise Escrita: Revista do Crep*, n.1. 1996.
- BARROS, D.L.P. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo, Ática, 1990. (Série Fundamentos, 72)
- CÂNDIDO, A. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 7.ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1985.
- CÂNDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. 7.ed. São Paulo, Duas Cidades, 1987.

O Inconsciente da Moda: Psicanálise e Cultura Caipira

- CINTRA, I.A. Dois aspectos do foco narrativo: retórica e ideologia. *Revista de Letras*, São Paulo, v.21, p.5-12, 1981.
- CINTRA, I.A. Teorias representativas sobre o foco narrativo: uma questão de ponto de vista. *Stylos*, São José do Rio Preto, Ibilce, v.52, 1981.
- ENCICLOPÉDIA da música brasileira: erudita, folclórica e popular. São Paulo, Art, 1977. 2v.
- FREUD, S. El poeta y los sueños diurnos. In: *Obras completas*. 3.ed. Madrid, Nueva, s.d.
- FREUD, S. El sinistro. In: *Obras completas*. 3.ed. Madrid, Nueva, s.d.
- FREUD, S. (1905). Tres ensayos para una teoria sexual. In: *Obras completas*. 3.ed. Madrid, Nueva, s.d.
- FREUD, S. Un recuerdo infantil de Goethe en poesía y verdad. In: *Obras completas*. 3.ed. Madrid, Nueva, s.d.
- FREUD, S. (1923). El yo y el ello. In: *Obras completas*. 3 ed. Madrid, Nueva, s.d.
- JAKOBSON, R. Lingüística e poética. In: *Lingüística e comunicação*. Tradução de Isidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo, Cultrix, s.d.

JOGO DE OPOSTOS: UMA APROXIMAÇÃO À REALIDADE MENTAL ATRAVÉS DO MITO DE DIONISO

Eva Maria Migliavacca
Instituto de Psicologia - USP

Neste texto, apresentam-se algumas reflexões a respeito da necessidade do indivíduo aprender a conviver com aspectos contraditórios da condição humana. Para isso, colocam-se os mitos e, em especial neste artigo, o mito de Dioniso, como um modo poético de captar e expressar os conflitos do homem no contato com a realidade mental.

Descritores: Psicanálise. Mitologia grega.

Na antiga Grécia, contava-se o seguinte: quando criança, o deus Dioniso foi aprisionado pelos titãs, seres gigantescos e poderosos, que o despedaçaram e o devoraram; Zeus, o maior dos deuses e pai de Dioniso, enfurecido, fulminou-os com seu raio. Do fumo de seus restos calcinados surgiram os homens, uma mistura das tendências destrutivas dos titãs com uma pequena parcela divina e que age em seu interior como um eu oculto.

Esse mito tardio teria sido uma das respostas que os gregos deram à sua inquietude diante das contradições da natureza humana. Perplexos, eles se perguntavam como era possível a convivência de tendências radicalmente opostas no ser humano, como era possível que os atos do homem revelassem a existência em seu espírito, tanto de um deus quanto de um criminoso (Dodds, 1988, p.171). Pelo mito, explicavam e tornavam aceitável algo antes incompreensível.

Após fulminar os titãs, Zeus deu o coração de Dioniso, ainda pulsante de vida, à mortal Sêmele que, engolindo-o, gestou-o em seu ventre. Hera, esposa de Zeus, iludiu Sêmele, por quem o deus estava apaixonado, de tal forma que a jovem exigiu que Zeus comprovasse sua divindade, apresentando-se a ela em sua própria natureza. Mesmo a contragosto, Zeus a satisfaz, pois comprometera sua palavra, e ela foi fulminada pela visão do esplendor divino. No momento da morte de Sêmele, Zeus sacou o pequeno Dioniso de seu ventre, costurando-o a seguir no interior da própria coxa, onde ele permaneceu até o momento do parto.¹

Os gregos antigos, que ofereceram à humanidade uma concepção de homem inteiramente nova em seu tempo, proclamando-o um ser livre, a quem o Estado devia servir e auxiliar no desenvolvimento físico e espiritual, esforçaram-se por compreender o ser humano e puseram sua compreensão a serviço dos outros homens. Seus mitos, certamente mais antigos do que a época em que começaram a adquirir uma consciência de sua posição única entre os povos seus contemporâneos, são uma herança que revela - entre outras coisas - os questionamentos que povoavam seu mundo mental e sua vida.

Os mitos de um povo têm sentido em seu tempo. O fato de ser ainda tão grande o interesse por mitos associados a um sistema religioso e sócio-cultural tão diferente do que encontramos em nossos dias, leva a pensar que seu valor, longe de circunscrever-se a um tempo passado, encontra eco no espírito da humanidade. Para os gregos antigos, os mitos não eram histórias de entretenimento e nem curiosidades; diziam algo a respeito do mundo, do homem e seus deuses, e se constituíram um verdadeiro reservatório de conhecimentos de significado imorredouro, dos quais nos valem até hoje.

1 O mito como contado neste texto era veiculado pelos órficos, que, neste episódio dos titãs, identificam Dioniso com uma divindade mais antiga, Zagreus. Outra versão, muito conhecida e aceita, é a de que Dioniso era, na verdade, fruto da união sexual entre Zeus e Sêmele. Da mesma forma, quando a jovem morreu fulminada, Zeus salvou o bebê e o costurou em sua coxa até o término da gestação. (Cf. Pierre Grimal, *Dicionário de mitologia grega e romana*).

O homem não conhece sua origem. Essa é uma das questões centrais do pensamento especulativo. O homem desconhece seu surgimento e desconhece o movimento evolutivo que fez com que, dentre todos os seres, ele se constituísse de uma maneira tão singular. Distinguindo-se dos animais, o homem não é dominado só pelos instintos, ou só pelo condicionamento biológico; aprende a pensar e a se questionar sobre sua existência, quer entendê-la, explicá-la, quer conhecer sua natureza. É evidente que, então, abre-se um mundo a ser explorado e, para que isso seja possível, são necessários recursos de tolerabilidade para com o desconhecido e de confiança nas próprias condições de acolher a infinitude que se apresenta. Uma das alternativas para lidar com a angústia que surge é criar mitos. Eles dão sentido e coerência necessários ao funcionamento organizado do indivíduo, assim como do grupo humano. Através do mito, o homem se posiciona diante do universo, definindo uma identidade que lhe possibilita sobreviver e arriscar-se na experimentação da vida. Os mitos se apresentam, então, como uma forma de pensamento eficaz, pois organizadora da relação do homem tanto com a massa de fenômenos que o rodeia quanto com suas reações ao mundo.

Pode-se concordar com a afirmação de que os gregos tinham verdadeira vocação pelo conhecimento (Colli, 1988, p.11). Tal vocação se revelou em muitas áreas da vida, inclusive no terreno religioso. Seu espírito original aspirava a distinção, e é grande distinção a familiaridade com o mundo divino. Eles cultivaram seus deuses com uma religiosidade única em seu tempo e o caráter particular de cada deus se expressava com clareza nos mitos. O mundo em que o homem vivia pertencia à divindade e esta pouco concedia de graça. Os deuses, semelhantes aos homens em vários aspectos, ao mesmo tempo transitavam num campo enormemente distante, pelo fato de serem imortais. O encontro entre ambos, nos mitos, quase sempre resultava em catástrofe para os homens. O conhecimento desvela o oculto, mas a claridade pode ser excessiva. O mito ensina que a relação com os deuses exige cautela.

Que fazer, então? O homem, sempre insatisfeito, aspira muito além do que está ao seu alcance. Mergulhado em sua pequenez, concebe deu-

ses que o instigam a elevar-se e o castigam quando tenta alcançá-los, mas jamais se submete. Os enigmas e contradições, os conflitos e dramas que se dão na intersecção da esfera humana com a esfera divina, caracteriza e colore toda a mitologia grega. Todo o tempo, contudo, coloca-se ao homem a necessidade de lidar com sua verdade, com sua interioridade e com as contradições que o assolam a partir de dentro.

Dentre todos os deuses que povoam o panteon olímpio, Dioniso é, provavelmente, o que mais causa estranheza. Ele é o único deus que muito precisou lutar para impôr seu culto e ser aceito em sua divindade. Agreste, campesino, nada urbano, Dioniso vagueia pelos montes e bosques, errante e livre. Ele é, por excelência, um deus epifânico; nascido duas vezes, a violência e o sangue, presentes desde sua concepção, acompanham suas epifanias. Deus do patológico e dos extremos, deus ilusionista, quando possuído por ele, o homem chega aos limites de sua própria humanização ... ou às raias da bestialidade. Ao mesmo tempo, Dioniso é o deus da alegria, da vinha, do vinho, das festas e do riso. Associado fortemente à sexualidade, aos prazeres dos sentidos, Dioniso traz a liberdade e a euforia àqueles que o aceitam. Presidindo opostos, Dioniso ilude e distorce a percepção, entorpece os sentidos, confunde e desloca o homem de seu universo conhecido, tanto quando o conduz à selvagem crueldade e perdição, quanto quando o transporta ao altamente festivo, à alegria inebriante. De qualquer modo, ele perturba a ordem. Aos que o aceitam, une-os numa “confraternização idílica”, numa “comunhão feliz de uma idade de ouro repentinamente reencontrada”, ao passo que aos que o negam, lança-os “na confusão caótica de um horror aterrador.” (Vernant, 1991, p.255).

Dioniso não admite recusa, não aceita rejeição, não tolera qualquer indício de repúdio ou ofensa. Em compensação, aquilo que ele oferece encanta e alegra. Há um quadro de Ticiano, *Baco e Ariadne*², no qual o deus surge diante da jovem Ariadne com todo seu cortejo festivo, ofere-

2 The National Gallery, Londres.

cendo-o a ela, revelando o que a aguarda se ela se casar com ele. É um presente irrecusável para um casamento também irrecusável. Dioniso tem, aliás, um casamento nada traumático. Aceito por Ariadne, desposa-a e a conduz ao Olimpo, amando-a como sua única esposa e mulher. Não foi uma relação violenta e nem se fala muito nela, na mitologia grega.³ Há variações, segundo as quais Dioniso teria possuído inúmeras mulheres e a todas desprezado. Contudo, o que predomina no mito é a união fiel com Ariadne, uma raridade em se tratando de deuses gregos.

Deus de uma mulher só e ao mesmo tempo de todas as mulheres, pois são elas, sobretudo, que o cultuam, Dioniso as encanta e seduz. As bacantes, ou bacas, são as mulheres possuídas pelo deus, que vivem um estado de alegria orgiástica, festiva, eufórica. Elas cantam a chegada de Dioniso e o honram com todo seu ser: identificadas com o deus, ele vive nelas, apossando-se delas, que se entregam ao culto, numa relação com a divindade que é ímpar em toda a mitologia grega. Dioniso é o único deus da mitologia que *possui* seus cultuadores, ele não apenas *inspira* o indivíduo como, por exemplo, Afrodite, que inspira paixão com suas artes e enganos. O cultuador fica possuído pelo deus, que o domina totalmente e o transporta a um estado de *manía* sagrada. O homem fica identificado com o deus, sem confundir-se com o próprio, e entrega-se a ele sem possibilidade de resistência, perdendo a noção e o controle de sua própria racionalidade.

Quando as mulheres renegam Dioniso e recusam-se a participar de seu convívio, ele as enlouquece. Tomadas pela *manía* devastadora, elas são *mênades* deambulando aos gritos pelos montes, entregues à sexualidade desvairada, ao canibalismo e à vida selvagem. Esse estado enlouquecido é destrutivo ao extremo. Quem nega o deus abre as portas para a loucura e o desvario, que irrompem descontroladamente. Ele devolve a humanidade a um estado de selvageria primitivo, anterior ao domínio do

3 Existe uma explicação histórico-religiosa, segundo a qual Ariadne teria sido uma deusa da vegetação mais antiga do que Dioniso, e que teria sido assimilada por ele, num pacífico processo de sincretismo religioso.

fogo: as mulheres despedaçam seus filhos e devoram carne crua de animais, como cadelas famintas devoram seus filhotes após o parto.

O que se encontra expresso nesse mito perturbador? Apaixonado e irracional, o mito leva o homem a olhar para si e a reconhecer sua passionalidade e sua desrazão. Sua face o contempla a partir da mais secreta intimidade, com toda a força dionisíaca. Concebido por homens, o mito de Dioniso revela a apreensão do *ser* do homem no que ele tem de selvagem, perigoso, antropofágico, sombrio. Essa apreensão está disponível para ser elaborada e usada de tal modo que o resultado não venha a ser disruptivo, mas sim se torne fonte de enriquecimento. Nas sombras, delineia-se a força e o vigor de um estado de liberdade a ser usado e expandido; nas sombras se oculta um potencial criativo a ser transformado pela atividade do pensamento em elementos utilizáveis para a ampliação da consciência de quem se é.

Deus antiquíssimo, cujo nome figura nos mais remotos registros escritos de que se tem conhecimento, Dioniso foi reapresentado aos atenienses por Eurípides, no teatro do século V, século de Péricles, cem anos de luz, das artes e da guerra desastrosa.

A tragédia, que encontra no mito sua legitimidade, sua substância e o mais elevado sentido do humano que pretende revelar, ao mesmo tempo em que distancia, torna o acontecimento próximo e acessível às emoções. Os acontecimentos míticos, evocados na forma dramática, representados no palco, visíveis, então, ao olhar, impõem sua verdade com a força e o vigor irresistível que lhes são intrínsecos. Pois, se aquilo que o mito conta é *mito*, aquilo que ele revela não é mito; é *realidade humana*.

Se uma das funções do mito é a de possibilitar ao indivíduo o contato com aspectos seus que o atemorizam, favorecendo a elaboração de conflitos ao deslocar para o universo mítico conteúdos psíquicos, Eurípides trabalha o mito de modo exemplar e extremamente mobilizador, pois ele leva o homem a voltar seus olhos para si mesmo e a reconhecer-se em seus atos. Bem pouca influência é atribuída à divindade e foi esta caracte-

rística euripidiana com suas decorrências que levou Aristóteles a afirmar, n' *A Poética*, que Eurípides é o mais trágico dos poetas.

Considerado o dramaturgo que mais profundamente conseguiu penetrar no irracional da alma humana, Eurípides teria sido quem primeiro levou ao palco a patologia da alma, abrindo à tragédia possibilidades de representar enfermidades do espírito que têm origem na vida instintiva (Jaeger, 1986, p.267) e nas necessidades afetivas mais básicas. Ele acentua a força inexorável das paixões sobre os atos humanos; ele coloca de modo comovente, várias personagens mulheres no centro da trama e, em torno delas, giram os acontecimentos e as desgraças. Até mesmo uma das críticas que, desde Aristóteles, freqüentemente é feita à arte euripidiana, a de que sua economia é deficitária, torna-o, paradoxalmente, mais próximo e acessível, pois a *economia*⁴ pela qual se dá a vida humana não tem a melhor das eficácias, não é regular, nem linear e muito menos coerente.

A tragédia *As Bacantes* é surpreendente e única na obra do dramaturgo que mais humanizou seus personagens, ao retirar da divindade o poder sobre o homem e dar a este e às suas paixões a responsabilidade pelos rumos da vida. Nesta que é sua última peça, escrita na velhice, Eurípides coloca um deus, Dioniso, no centro, expressão da profunda compreensão que deve ter tido de como o ser humano é governado pela desrazão, e de como é necessário que ele se entenda com isso, caso contrário, paga com a própria vida. Não tanto com a vida biológica, mas certamente, com a vida do espírito.

Na peça, Dioniso, aprisionado por Penteu, rei de Tebas, que o recusa e escorraça, facilmente se liberta e traz com ele toda a destrutividade do renegado e do excluído. Quando Penteu prende Dioniso, acredita ter se livrado da perturbação que ele trouxera para o corpo da cidade. No entanto, o deus está pronto para soltar as cadeias e saltar para a vida, impondo então, à força, aquilo que não foi acolhido de bom grado. O preço é

4 Economia, no grego, vem de *oikos*, que significa *casa, lar*, e de *nomos*, que quer dizer *leis, normas*.

altíssimo: Penteu é despedaçado por Agáve, sua mãe, que, iludida, supõe que ele é um animal selvagem, um leão.

Em um dos textos que escreveu sobre Dioniso, *As Bacantes* e Eurípides, Vernant (1991) analisa o surpreendente jogo ilusionista que o deus faz com o homem, na pessoa de Penteu. O pobre rei, confiante em si mesmo e cego sem o saber, vai aos poucos sendo levado à mais completa perdição e infelicidade, ficando claro, paulatinamente, quais as verdadeiras posições que ele e o deus ocupam. Revela-se, ao mesmo tempo, o poeta Eurípides que percebe e apresenta na sua arte, no seu *saber fazer*, a violência que é inerente ao ato de viver e a necessidade de aprender a aceitar e a entender-se com essa violência.

Dioniso é o deus que foi despedaçado e devorado quando criança e que leva as mulheres a despedaçarem seus próprios filhos e a devorarem carne crua de animais que elas matam com as mãos nuas, sem qualquer arma a não ser a própria violência. Assim, repete-se, deslocada, sua existência, seu nascimento e sua morte. Dioniso enlouquece as mulheres: o mito, concretizado, torna-se enlouquecedor, pois ele só deve existir como ato potencial no inconsciente do homem. A consciência deve reconhecê-lo e integrá-lo ao funcionamento mental, mas isso não significa, de modo algum, atuá-lo. Quer dizer que à medida em que desvela a necessidade de transformar a violência e a crueldade das fantasias em algo que possa ser utilizado para o desenvolvimento, o mito de Dioniso traz à tona o problema do conhecimento.

Por que Dioniso causa tanta estranheza? Ele se revela, num mito complexo e obscuro, um deus perigoso, selvagem, desencadeando a antropofagia, a sexualidade descontrolada, a perversão e a morte. Não age assim ele mesmo, mas é isso o que desperta nos homens que não o aceitam. Os gregos, em sua concepção abrangente da situação do homem no universo, atribuíram a uma divindade o domínio de um terreno muito específico: o perturbador, o ilusório, a desvario, a loucura. Um deus que exige e impõe a aceitação de si, por bem ou por mal. Aos que resistem, faz sentir todo o imenso poder de sua presença, dominando seus sentidos

e fazendo-os agir como animais selvagens, não-dotados de qualquer racionalidade.

Não é por pouco que Dioniso foi um deus que os aristocráticos atenienses tiveram certa dificuldade em aceitar. Ele não combinava com o espírito da *pólis*. Deus vagabundo, não-cidadino, foi incluído na vida da cidade através das festas religiosas a ele dedicadas, todos os anos. Atualiza-se a presença de Dioniso no mundo, repetindo-se as ações que ele impõe, dentro da segurança da cidade, por tempo determinado e com rituais bem definidos (Burkert, 1993, cap.V). A repetição exata no rito, traz para o presente e mantém vivos os acontecimentos do mito, sem concretizá-los. O rito traz a divindade para o centro da *pólis*, de um modo controlado, protegido, e a religião funciona, neste momento, como um espaço de contenção e continência para a loucura humana. Essa interessante função da religião torna-se necessária, na falta de outro método. Talvez a Psicanálise ofereça um método alternativo.

A violência que Dioniso impõe, na verdade já está dentro do homem. Essa violência inclui tudo aquilo que é negado, rejeitado, oprimido, desprezado, tudo o que assusta e que é moral e eticamente inaceitável e que, como parte da natureza humana, precisa ser acolhido e pensado. Se não se dá o espaço necessário na mente para o encontro com o lado sombrio de si mesmo, as perturbações afetivas podem ser muito amplas e, por vezes, irreversíveis, desencadeando-se a loucura e o sofrimento desnecessário. O dilaceramento imposto pelo deus despedaçado se repete indefinidamente, enquanto não se encontrar um espaço que inclua e torne bem-vindo o deus errante.

Um dos dramas humanos está associado à necessidade e à dificuldade do homem em aceitar e se entender com seus aspectos destrutivos, com sentimentos agressivos, com o ódio, a violência, com o medo, sem deixar-se dominar por aquilo que sente. A necessidade de acolher e de aprender a conviver com a própria realidade interior impõe-se ao homem, desde que ele nasce e começa a interagir com o ambiente. O destino que cada um dá a tal necessidade vai depender do interjogo constante entre as

condições psíquicas e as facilitações ou obstáculos que o ambiente externo propicia.⁵

Afirmou-se acima que, talvez, a Psicanálise ofereça um método próprio para o indivíduo se entender com essas questões. Desde o início, os conflitos com a Psicanálise evidenciaram a dificuldade de incluir aspectos da natureza humana para os quais, em geral, mantinham-se os olhos fechados, em especial a sexualidade infantil, presente na criança e no adulto, e seus derivados. Pode-se pensar, num sentido amplo, que a sexualidade representa aqui a relação mais geral que o indivíduo tem com a própria vida. A clínica psicanalítica revela, desde seu início, que é muito penoso para o homem aceitar e conviver em bons termos com o fato de que ele tem uma vida instintiva e de que precisa aceitá-la e integrá-la no todo de sua pessoa. Freud ocupou-se dessa questão com frequência e sob diferentes ângulos. Tanto em relação à vida individual, quanto à vida social, em nenhum momento ele nega a força e a presença da violência no homem, que tem que pagar um preço para domar sua própria natureza, caso contrário a convivência com seus semelhantes fica impossível (Freud, 1930).

Um dos fatores mais impeditivos ao desenvolvimento é o medo do contato com a própria realidade interna. Assumir a responsabilidade pelo que se é não é tarefa das mais simples, pois implica enfrentar uma experiência de sofrimento da qual, naturalmente, o homem tende a se evadir. Se o indivíduo consegue ter suficiente tolerância para com as dificuldades, é possível que amplie a consciência de si mesmo, abrindo caminho para a criatividade e para uma vida psíquica mais rica. Pois, há que se considerar que existem forças psíquicas conscientes e inconscientes que agem todo o tempo e que podem impedir o livre curso de uma grande reserva de vitalidade que, sendo bem canalizada, torna-se fonte da criação do novo. A única forma de se estabelecer um Cosmos verdadeiro é aco-

5 Desenvolvemos algumas das idéias aqui contidas, em trabalho anterior. (Cf. Migliavaca, E.M. *Mitologia grega, uma luz sobre a apreensão psicanalítica da realidade mental*. Tese de Doutorado).

lher o deus e dar-lhe um lugar e uma função, ou admitir seu lugar e sua função. Não há saída. Não há fuga possível.

Um outro mito, o mais antigo dentre os conhecidos, conta que nos labirintos do palácio de Cnossos, em Creta, vivia um minotauro, ser semi-homem, semi-touro, também associado a Dioniso. Esse ser espantoso era alimentado com carne humana e enquanto estivesse vivo estaria assegurada a sobrevivência do palácio. Preso ao labirinto, o minotauro representa uma imensa força inativa só na aparência. A estagnação incessante e silenciosa de sua vitalidade corrói, como água estagnada corrompe o metal e a madeira. Quando o herói Teseu matou o minotauro, conta o mito, começou e consumou-se a derrocada de Cnossos. O bom potencial mal orientado se perde de modo irrecuperável.

O não que Dioniso diz às normas pré-estabelecidas, ao estado controlado e regulador das coisas, às leis, abre infinitas possibilidades. É preciso se opor para criar. A criatividade implica um movimento em sentido oposto ao corrente, ou pelo menos, um novo enfoque ao conhecido, que venha a lançar outra luz sobre ele. Implica uma tomada de posição pessoal.

Há um certo conforto propiciado pela ignorância. Fazer um pacto inconsciente com as forças inconscientes que bloqueiam e restringem a mobilidade mental, propicia uma ilusão de controle e de não comprometimento com a própria vida. Contudo, por trás de uma aparência de ordem e controle, de regramento e parcimônia, existe um caos incipiente, na iminência de se manifestar. Há uma aparência enganosa, ilusória, segundo a qual tudo está em seus devidos lugares. Perceber e lidar com contradições torna-se imperioso para o indivíduo interessado numa visão mais inteira de si mesmo. Assim, se para se desenvolver, o homem precisou desprender-se do que nele é puro animal, sem o que não poderia começar a pensar, isto é, tornar-se humano, pode-se dizer que o mito surge como uma forma de elaborar o terror que está associado ao conhecimento, pois este inclui a percepção de limites, em especial, a inevitabilidade da morte.

A morte, porém, é o destino biológico do homem, assim como de qualquer ser vivo. Aceitá-la ou não é uma questão de grau de angústia, ou

religiosa, ou mesmo filosófica. Mais premente é a aceitação do destino humano enquanto há vida. Este se define como sendo a convivência do homem consigo mesmo; o ser humano e cada indivíduo está destinado a conviver com sua realidade mental. No entanto, nem todos os homens alcançam realmente esse destino. Certamente, apesar de sua proposta de liberdade, o grego não se iludiu a ponto de supor que o homem poderia escapar de si mesmo. Chega-se, assim, ao coração do trágico. O homem conhece seu destino e não pode evitá-lo; quando tenta fazê-lo, paga preços altíssimos. Não há concessões; ou aprende a conviver com sua realidade, ou se perde na loucura, na morte, na alucinação, nas sombras ...

Os mitos expressam, de um modo altamente poético, o drama do homem como um ser que aspira à beleza e ao bem, ao mesmo tempo em que se depara com sua miséria e com suas necessidades. Do equilíbrio nessa área móvel depende, em grande parte, a qualidade da convivência da pessoa com sua realidade interior e nesta qualidade é que está toda a diferença. Ao estabelecer contato com a realidade de sua mente, o indivíduo pode reconhecer e mudar a relação com seus conflitos, recolocando-os em novos termos, menos limitadores. No centro desse processo está a dor, da qual todo ser vivente quer se subtrair, mas que desponta inevitável, não como um fim, porém integrada à aquisição de algo novo. Se consegue dominar o sofrimento inerente às experiências conflitantes, o indivíduo pode desenvolver seu potencial criativo para apreciar melhor sua própria companhia. O método psicanalítico permite o contato direto com esse processo e pode-se afirmar, também, que a função do analista como ajuda firme e benigna para a investigação do mundo interno é crucial. Considera-se que na descoberta e na posse daquilo que em si é destrutivo, está uma chance de crescimento e de conquista de uma nova relação de cada um consigo mesmo e com o mundo que o cerca. A partir daí, o homem pode vir a estabelecer um verdadeiro diálogo interno, pois passa a ocupar a posição de um ser que se relaciona com seus conteúdos mentais, sem necessariamente ficar submetido a forças que desconhece. Só então é que se dá a reconciliação entre o deus e o criminoso dentro do homem, ou seja, só então é possível a realização daquilo que define o humano.

MIGLIAVACCA, E.M. The Game of Opposites: an Approach to Mental Reality through the Dionisos' Myth. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.297-309, 1999.

Abstract: This paper considers the necessity of the individual to learn to live with the contradictory aspects of human condition. In this sense, myths are placed, especially the myth of Dionisos, as a poetic form to express man's conflicts in contact with mental reality.

Index terms: Psychoanalysis. Greek mythology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1993.
- COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Campinas, Unicamp, 1988.
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa, Gradiva, 1988. (Trajectos, 8)
- FREUD, S. (1937). Análise terminável e interminável. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1975. v.23, p.247-87.
- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro, Bertrand, s.d.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- MIGLIAVACCA, E.M. *Mitologia grega, uma luz sobre a apreensão psicanalítica da realidade mental*. São Paulo, 1992. 139p. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- VERNANT, J.P; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo, Brasiliense, 1991. v.2

PSICANÁLISE E EDUCAÇÃO: BANQUETE, *FAST FOOD* E MERENDA ESCOLAR¹

Marcia Simões Corrêa Neder Bacha
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

O propósito deste trabalho é refletir sobre a educação na perspectiva da formação psicológica do professor na Universidade. Um breve histórico ressalta a complexidade com que foi tratada pela Antigüidade, de onde emerge tecida por uma trama simbólica sobre as mesas dos banquetes. A partir desta relação entre educação e alimento, e da intimidade simbólica de oralidade e procriação demonstrada pela psicanálise, articula-se educação e sedução, mantendo-se, no horizonte, a idéia do engendramento de um filho imaginário. Situam-se, então, os conceitos modernos de infância no interior da educação assim compreendida, discutindo-se a possibilidade de derivar limites próprios e inerentes a uma tal combinação, especialmente dificuldades de aprendizagem, e o modo restrito como a educação costuma ser praticada nas escolas.

Descritores: Educação. Psicanálise. Sexualidade. Professores. Escolas. Filosofia.

“Algumas mães resolvem fazer das filhas a sua obra-prima” (Rousseau).

“Quem, pois, não recuaria de horror e não escolheria a morte, se se lhe oferecesse a escolha entre morrer ou tornar a ser criança?”
(S. Agostinho).

1 Este artigo é um resumo de minha tese de doutorado em Psicologia Clínica: *Psicanálise e educação: laços refeitos*, apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), em 1996, sob orientação do Dr. Renato Mezan.

Nas teorizações *psi*, a *educação* costuma ser apresentada como *adaptação*. Em Piaget, é adaptação (*assimilação e acomodação*) do organismo ao meio. Em Freud, adaptação das *pulsões* ao social. E é também desta forma que ela tem sido compreendida pelos educadores. Tanto é que ao longo das últimas décadas eles se empenharam em buscar práticas escolares *alternativas*.

Sob esse aspecto a experiência de *Summerhill*, inaugurada na Inglaterra em 1921 por A. S. Neill, é exemplar. É contundente a sua crítica ao caráter adaptativo da educação, considerada por ele uma “produção em massa” visando o controle e a vigilância. Lamenta:

Estampar todas as crianças com a mesma tinteira. Educá-las de forma que jamais se tornem rebeldes. Deixar que aqueles sujeitinhos sofram durante o processo: eles não têm importância. O que importa é o sistema compulsivo, a moldagem do caráter, de forma que todos pensem da mesma forma, vistam da mesma forma e falem da mesma forma. Antes de mais nada, uniformidade! E milhares de pobres crianças indefesas, choram e são desditosas, em suas escolas-fábricas. (Neill, 1967, p.49).

Concluindo a resposta à carta que recebera de uma mãe aflita, pergunta: “Mas que pode a senhora, uma mãe, fazer? A única coisa é tentar neutralizar o estúpido sistema dando à filha liberdade no lar”

A *tese adaptativa* não nos deixa esquecer a proximidade, tão perigosa quanto antiga, de crueldade e educação: *mûsar* (hebraico), por exemplo, “significa ao mesmo tempo instrução e correção, castigo”, ou simplesmente “educação e castigo” Textos de origem egípcia registravam:

As orelhas do adolescente ficam nas suas costas: ele escuta quando apanha. Educaste-me quando eu era criança, declara a seu mestre um aluno agradecido: batias nas minhas costas e teu ensinamento entrava por minha orelha. (Apud Marrou, 1969, p.11).

Ao que Marrou ainda acrescenta:

O famoso quadro de Montaigne: “gritos de crianças supliciadas e de mestres embriagados em sua cólera”, é tão válido para a escola latina, como o

era para a grega; para todos os antigos, a lembrança da escola está associada à das pancadas. (p.420).

A versão adaptativa, no entanto, é insuficiente quando atuamos na formação psicológica dos professores na Universidade, incitando-nos a ampliar nossa compreensão da educação. Mesmo porque, segundo Laplanche, o plano da adaptação não goza, ele mesmo, de qualquer autonomia; ao contrário, ele *apóia a* e se *apóia na* sexualidade, que configura o campo da psicanálise. No ser humano o utilitarismo sofre desqualificação:

... uma psicologia da adaptação é uma psicologia essencialmente falsa que não leva em conta os móveis pulsionais, sexuais, do ser humano. O ser humano se nutre e vive por amor e por ódio antes de se nutrir para sobreviver. É o que nos mostra a psicanálise. (Laplanche, 1988, p.71).

Do ponto de vista da educação esta distinção é fundamental, pois descrever as relações de criança e adulto em termos *interacionistas* é atribuir ao comportamento adaptativo uma autonomia em relação ao pulsional que ele não tem. Daí incorrer no equívoco que consiste em colocá-los, simetricamente, um diante do outro. Ora, uma simetria como essa é impensável no plano da sexualidade, onde há, segundo Laplanche (1988), uma assimetria imposta pela “inadequação para simbolizar o que ocorre em nós vindo de parte do outro.” (p.90). O interacionismo corresponderia à exclusão do pulsional. Mas, depois de fazê-lo, onde caberiam *o prazer de aprender* e *o prazer de educar*, tão importantes na dinâmica educacional?

Neill pretendia que *Summerhill* fosse uma *radical transformação na teoria e na prática da educação*. O questionamento axial que faz à educação escolarizada continua profundamente atual. Podemos discordar dele e rejeitar, hoje, o romantismo de *Summerhill*; mas abriu-se ali uma pergunta que ainda ressoa entre nós, especialmente quando formamos professores. Com enorme ousadia, Neill resolveu perguntar: *o que é educação? Por que ensinamos? Por que aprendemos?* Sonia, de 14 anos, escreveu-lhe uma carta: “Detesto minhas lições. Por que preciso estudar matérias como Geografia, História, Matemática e Inglês? Esses estudos me farão algum bem?” Ele responde que ela jamais vai usar aquilo que aprendeu na escola e conclui: “Só posso responder, tristemente: ‘Enfrente

os estúpidos estudos e aguarde, esperançosamente, o dia em que deixará a escola e iniciará sua verdadeira educação.” (Neill, 1967, p.51-2).

Na Universidade, o professor em formação dirige ao profissional psi uma demanda de auto-conhecimento que ouvimos como um “quem sou eu?” e “quais são meus sonhos e meus desejos” enquanto *professor*, quer dizer, enquanto uma função *histórica e culturalmente instituída*. A história recente que a experiência de Neill ilustra foi um ponto de partida nessa nossa reflexão sobre a educação escolarizada.

Característica marcante nessa disputa, que polarizou *tradicionais X experimentais*, foi a atribuição da exclusividade do *chicote* do Marquês à educação “tradicional” Enquanto as *alternativas* multiplicaram iniciativas sedutoras (aboliram uniformes e provas, horários e disciplina, e permitiram que alunos fossem “livres” a ponto de xingar o professor e usar drogas).² Uma tal dissociação posta nas escolas, não poderia ser devolvida para *cada professor*, que assim se revelaria, *ele próprio*, o *front* de uma guerra onde se enfrentam *Sade e Don Juan*?

Sade e Don Juan: o professor, um libertino

Segundo Rousseau em seu *Emílio ou da Educação*, a palavra “*educação*” tinha, entre os antigos, sentido diferente do que lhe damos hoje: significava alimento.” (Rousseau, 1762, p.16).

De fato, escreveu Jaeger (1989) na *Paidéia*, as palavras “*educação*” e “*nutrição*” tiveram, inicialmente, “um sentido quase idêntico” e “continuam a ser sempre termos gêmeos”, especialmente com Platão, que restabelecerá “uma maior afinidade entre ambos os conceitos” Ele quis “suscitar na sua cidade uma fome devoradora e insaciável deste gênero

2 (Escolas experimentais começam a se render à tradição. *Jornal do Brasil*, 22 out.1989; Nicolaci-da-Costa, A.M. A educação moderna em xeque: a escola experimental é tão repressora quanto as de ensino mais rígido. *Jornal do Brasil*, 1 out. 1989; Educação revê excessos de escolas liberais. *Folha de S. Paulo*, 26 mar. 1995).

de alimento constituído pelas odes dos poetas, os primeiros educadores do mundo grego”

Os banquetes constituíam “formas fixas de sociabilidade de mestres e alunos” e festejavam “a força educadora do *eros* masculino” Eles eram o local pedagógico por excelência e, justamente, esta íntima união de *alimentação* e *eros* - especialmente o *eros educacional* - teria inspirado o *Banquete* platônico. Idéia central deste diálogo, no entanto, esta união de *eros* e *paidéia* não era nova, mas transmitida pela tradição. A atividade educadora é *eros*, assim como são eróticos os laços que unem o mestre e o discípulo. E, se esquecemos tão facilmente o aspecto erótico deste impulso educador, isso se deve, segundo Jaeger, “à sua apaixonada gravidade moral.” (1989, p.545, 905).

O *eros* em questão é *eros* masculino e sobre ele Marrou (1969) se estende na sua *História da Educação na Antigüidade*. Para o homem grego, a educação consistia nas relações eróticas que “uniam um espírito jovem a um mais velho, que era, ao mesmo tempo, seu modelo, seu guia, seu iniciador” O amor viril, amor entre um mais velho, adulto, e um menor, adolescente, é o “campo” e o “método” da pedagogia clássica: “amor é, para um antigo, essencialmente educativo” Esta *assimetria* entre mestre e discípulo seria uma marca da pedagogia grega.

A diferença de idade estabelece entre os dois amantes uma relação de desigualdade, pelo menos da ordem da existente entre irmão mais velho e irmão mais moço. O desejo, no primeiro, de seduzir, de afirmar-se, faz nascer no segundo um sentimento de admiração ardente e dedicada: o mais velho é o herói, o tipo superior pelo qual é preciso modelar-se, a cuja altura procurará o outro, pouco a pouco, alçar-se (...). No mais velho desenvolvia-se um sentimento complementar [o qual] sentia nascer em si uma vocação pedagógica. (Marrou, 1969, p.57).

No *Banquete*, no relato que faz de sua conversa com Diotima, Sócrates esclarece que *eros* é um impulso à procriação e à perpetuação, impulso de deixar no mundo um ser igual a si próprio e aspiração a “gerar no belo” O amor é amor “da geração e da parturição no belo” É “por tal renome e glória que todos tudo fazem”, explica Diotima, “pois é o imortal que eles amam.” (Platão). Toda atividade criadora é *eros*, “ânsia de

ajudar o eu próprio a realizar-se”, “ânsia de cada um se eternizar a si próprio numa façanha ou numa obra amorosa de criação pessoal que perdure e continue a viver na recordação dos homens.” (Jaeger, 1989, p.510).

A metáfora da agricultura que nos foi legada pelos gregos expressa bem esta idéia do caráter *erótico, fecundante* da *paidéia*. Plutarco a retomou no seu *A Educação da Juventude*, onde se referiu aos “três fatores fundamentais de toda a educação” como sendo “natureza, ensino e hábito” Do mesmo modo que a agricultura, a *educação* é o “cultivo da natureza pela arte humana” “Uma boa agricultura” exige uma terra fértil, um lavrador competente e uma semente de boa qualidade. Para a educação, o terreno é a natureza do Homem; o lavrador é o educador; a semente são as doutrinas e os preceitos transmitidos de viva voz. Quando as três condições se realizam com perfeição, o resultado é extraordinariamente bom. (Plutarco *apud* Jaeger, 1989, p.252).

A educação pode compensar “uma natureza escassamente dotada”, do mesmo modo que uma “natureza exuberante” que não é cultivada “torna-se estéril”: “é isto que torna indispensável a arte da educação”

A *educação* que o *Banquete* oferece é *eros, alimentação, fecundação*. E, dada a natureza da *Paidéia*, que distingue a mera instrução profissional e especializada da “verdadeira formação do Homem”, ela é ainda “*arte de esculpir*” Trata-se de uma idéia “ousada e criadora” da educação, que revela no educador um “escultor de homens”: ele forma, e dá forma ao homem de acordo com um ideal, criando uma obra de arte que é o Homem vivo. Os gregos formaram “verdadeiros homens, como o oleiro modela a sua argila e o escultor as suas pedras.” (Jaeger, 1989, p.9).

“Não basta crescer, como as plantas, de acordo com os usos e costumes dos antepassados.” (Jaeger, 1989, p.32). Uma tal formação requer “modelos de inspiração que esperam ser convertidos em realidade por meio da *imitação*”, conforme o *Estado ideal* e o *Homem verdadeiramente justo* da *República* platônica (p.576).

Essa idéia é resumida por Plotino: “cada homem deve propor-se, como tarefa fundamental, modelar sua própria estátua” Este é, segundo Marrou, o único fim da existência humana para o grego, que levou ao ab-

soluto a noção de educação, tomando-a como a consagração da vida a uma obra: “fazer-se a si mesmo: extrair, da criança que antes se foi, do ser mal delineado que se arriscaria permanecer, o homem plenamente homem cuja imagem ideal se entrevê.” (Marrou, 1969, p.158).

Seria necessário demonstrar que este sentido antigo da *educação como alimento* permanece também entre nós? Não é o “leite” que o professor dá ou esconde? (Silva, 1994). Não correspondem as *invariantes funcionais piagetianas (assimilação e acomodação)* ao metabolismo que a inteligência processa ao modo idêntico do aparelho digestivo, que recebe o alimento e o tritura para digeri-lo? Não implica o processo de aprendizagem “incorporar algo estranho - alheio ao ego - triturá-lo para decompô-lo em elementos assimiláveis e logo metabolizá-lo, retendo o valioso e expulsando o desprezível”? (Bleichmar, 1993, p.149).

Se *educar é alimentar*, então, o *prazer de comer* protagoniza o cenário pedagógico. Cabe, pois, ao nosso *mestre-cuca* orientar sua prática pedagógica no sentido de bem temperar o alimento, de bem dosar os ingredientes dos pratos de que se serve e que também vai servir. Para isto pode se servir da receita de Machado de Assis que explica o seu processo criador por sua teoria do molho: “pode ir buscar a especiaria alheia, mas há de ser para temperá-la com o molho de sua fábrica.” (Assis, 1992).

Na realidade simbólica os conhecimentos ocupam o lugar de *alimentos* a serem incorporados. Já o dissera entre nós Oswald de Andrade (gostei, comi-o) no *Manifesto Antropófago* (escrito no “Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha”), cujas primeiras palavras são, precisamente: “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” E, adiante: “Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.” (Andrade, 1972b).

Segundo Freud (1905) nos *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*, a *fase oral* ou *canibal* é a primeira da evolução libidinal, caracterizada pela união do prazer sexual com a ingestão de alimentos. O objeto da nutrição é o mesmo da sexualidade, ou seja, a *incorporação*, pela qual o indivíduo “faz penetrar e conserva um objeto no interior do seu corpo” Amar e comer tornam-se permutáveis. Ou, no processo de *in-*

corporação (canibalismo), as atividades sexual e alimentar estão intimamente misturadas.

André Green escreveu:

A palavra *canibalismo* vem do espanhol *canibal*, alteração de *caribal*, *caribe*, palavra da língua das Antilhas significando “ousado”. No sentido figurado, a palavra designa o homem cruel e feroz. Não seria isto apenas a metade da verdade, já que o canibal ama tanto o seu próximo que o come - e não come senão aquilo que ama? (Apud Sant’Anna, 1985, p.7).

Sendo a educação alimentação, seria possível suscitar a fome por este tipo de alimento? Haveria algo que o professor pudesse fazer, ao invés de apenas saborear a dolorosa frustração de preparar uma *festa de Babette* para oferecer a alunos que não desejam mais que um cachorro quente da carrocinha da esquina?

Os psicólogos acreditam que sim, e para isto lhe oferecem suas *teorias de motivação*. Através delas, acreditam, é possível provocar a *fome de educação*. Embora não seja sensato ignorar as variações individuais no apetite, que não se dirige, sempre, para o *Banquete*: há quem prefira o *fast food*, o *pf (prato-feito)* e até mesmo a *merenda escolar*.

O que estas teorias nos ensinam sobre a educação? Sendo elas *prescrições da técnica de seduzir*, de suscitar o desejo de aprender, o nosso *mestre-cuca* também teria parte com aquele fascinante cavalheiro que, segundo Mezan, “desde seu batismo na Espanha do século XVII se converteu numa das presenças mais marcantes do imaginário ocidental”? (1993, p.13).

Que a posição do professor o aproxime da figura do sedutor, a enorme difusão e intensa demanda existente por técnicas e teorias da motivação nas escolas está aí para atestar. Mas, sendo fato que o professor tem parte com *Don Juan*, isso não parece direito: não raro ecoa, na literatura *psi*, a advertência que, na *Odisséia*, Circe faz a Ulisses, alertando-o para o perigo da voz das Sereias, que “encanta todos os homens que delas se aproximam. Se alguém, sem se dar por isso, delas se avizinha e as escuta”, ficará cativo do seu “canto harmonioso.” (Homero, XII, p.113).

Segundo Morgado, a sedução compromete e descaracteriza a prática pedagógica. O professor sedutor não assume claramente a sua autoridade, fazendo o gênero “simpático, empático, amável e ‘democrata’”; “embora extremamente compreensivo”, ele não “ensina absolutamente nada que” os alunos “não possam aprender fora da escola” Pela sedução o professor dissimula seu autoritarismo e sua ignorância, e “guarda o conhecimento apenas para si”, deixando de cumprir sua função social, que é socializar o conhecimento. Morgado espera recuperar a “importância dos conteúdos” através da *autoridade* do professor. A manipulação sedutora levaria ao professor, e não aos conteúdos.

Quantas vezes nós, professores, já percebemos que o aluno está mais interessado em nós do que naquilo que dizemos? Quantas vezes já nos envidecemos com isso? Quantas vezes já abusamos disso? (...): o aluno deverá caminhar da paixão transferencial pelo professor para a paixão pelo conhecimento. (Morgado, 1995, p.104,108).

Como a sereia que encanta o humano prometendo-lhe o conhecimento e arrastando-o para a morte, levando-o a juntar-se às “ossadas de corpos em putrefação, cujas peles se vão ressequindo” que se amontoam em sua ilha (Homero, XII), o professor-sedutor conduziria o aluno à sua autodestruição.

Na perspectiva de Morgado os conhecimentos, como a “cera amolecida” com a qual Ulisses tapa os ouvidos de seus companheiros, permitiriam ao aluno atravessar a perigosa região das sereias. Do mesmo modo o conhecimento psicanalítico, ao trazer à tona a verdadeira e manipuladora intenção que a sedução esconde: um e outro protegeriam o aluno do encantamento do professor-sedutor.

No entanto, se a surdez para “a voz de agradáveis sons” que sai dos lábios das sereias protege o humano do seu encantamento mortífero, ela também o impede de afastar-se “maravilhado e conhecedor de muitas coisas”, já que elas sabem de tudo “o que acontece na nutrícia terra.” (Homero, XII). Não seria mais profícuo, então, tentar fazer da psicanálise, não a “cera amolecida”, mas o mastro ao qual se ata Ulisses de modo

a poder “experimentar o prazer de ouvir a voz das Sereias”? Isto implica aceitar o movimento, ou, a ambigüidade que caracteriza a sedução.

Sedução, neste sentido a que remete Morgado é apenas *um* de seus vários aspectos. É a sedução em sua dimensão ética a que se refere Renato Mezan e na qual sedutor “quer dizer trapaceiro e egoísta.” (Mezan, 1993, p.19). Ela é como a *pseudo-paidéia* do estadista que, no *Górgias*, busca adaptar-se à massa, fugindo à sua missão educacional, que “consiste em tornar os homens melhores” E como a *lisonja*, cujo fim é “explorar as fraquezas da natureza humana” ou, “agradar ao Homem e não fomentar o que nele há de melhor.” (Jaeger, 1989, p.464, 475).

Em *A sombra de Don Juan*: a sedução como mentira e como iniciação, Renato Mezan analisa os vários aspectos da sedução, que alinha inicialmente numa face ética e numa face estética. O aspecto ético “remete ao domínio de um indivíduo sobre outro”, mas o aspecto estético “implica o despertar ou o refinar de uma sensibilidade” “Mozart lido por Kierkegaard opera um deslocamento considerável na idéia de sedução”, que aparece “como forma de existir da sensualidade”, aproximando-se “de modo inesperado do território do psicanalista”: em um como no outro a sedução é vinculada estreitamente à sexualidade “*fora do contexto moral.*” (Mezan, 1993, p.26, 28).

Em sua *face estética* a sedução é

... prazer extremo, deleite, algo que não vai retirar nada do seduzido, mas ao contrário lhe *acrescentar* alguma coisa. O sedutor é neste momento aquele ou aquilo que toca fibras sensíveis, que desperta no outro sensações de raro matiz, emoções até então ignoradas; o sedutor acaricia com suavidade, faz com que o seduzido descubra dimensões da própria experiência que sequer suspeita ser capaz de vivenciar. (Mezan, 1993, p.20).

Se, conforme aprendemos com a *Paidéia*, a difícil arte da educação consiste em *iniciar* o discípulo naquilo que poderia fazê-lo melhor, então a sedução não está presente na relação educacional apenas sob sua forma ética do domínio. É neste valor de iniciação de uma sensibilidade, que faz do sedutor um *artista*, que Platão situa a mestria na arte pedagógica quando compara o mestre ao tocador de lira na *República*:

A lira é um instrumento de várias cordas e altamente refinado. E mudo para quem não o sabe tocar e gera uma insuportável monotonia, quando se toca uma só das suas cordas. É em saber tocar várias cordas ao mesmo tempo, produzindo não *uma* estridente dissonância, mas uma bela harmonia, que efetivamente consiste a difícil arte da autêntica *paidéia*. (Platão apud Jaeger, 1989, p.551).

Este duplo aspecto de *domínio* e *iniciação* nas relações do discípulo com o mestre se deixa ver na fala de Alcibíades em *O Banquete*. Ele sofre pelo encantamento que lhe produz o discurso de Sócrates, flautista ainda “muito mais maravilhoso” que o sátiro Mársias, porque “este, pelo menos, era através de instrumentos que, com o poder de sua boca, encantava os homens” Mas Sócrates faz o mesmo “sem instrumentos, com simples palavras” Para se afastar do encantamento deste discurso filosófico que dói como a “mordida da víbora”, para escapar ao sofrimento e à “condição servil” de sua alma “sob o efeito dos discursos deste homem”, nada mais resta ao discípulo senão tapar os ouvidos: “A custo então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e aos seus pés envelhecer” O *ensinamento socrático* encanta e submete, como o canto das sereias. Mas este encantamento ao qual Alcibíades está preso é também aquele que, conforme Sócrates, tem “algum poder” de fazer com que o discípulo se torne “melhor.” (Platão, *O banquete*, p.46-9).

Em outros termos: a sereia “en-canta, maravilha quem ouve suas melodias” e logo “arrasta quem escravizou para a morte e para o desespero” Mas *sereia* é também o nome do “apito que adverte os navios no nevoeiro e sinaliza ambulâncias, carros de bombeiro e outros veículos de ajuda ou salvação ...” (Mezan, 1993, p.20).

Esta ambigüidade da sedução se mantém na versão psicanalítica que dela nos oferece a *sedução originária* de Laplanche, na qual Mezan distingue uma face traumatizante, e uma outra, estruturante. Retomando Ferenczi, Laplanche argumenta

... que toda criança precisa ser introduzida na cultura em que vai viver, e que tal introdução se dá necessariamente através do contato com os adultos. Ora, estes últimos oferecem a ela algo mais do que simples informa-

ções ou códigos de comportamentos e de valor: suas mensagens estão impregnadas de significações inconscientes de natureza sexual. (Mezan, 1993, p.33).

Na *sedução originária*, que é distinta da *infantil* e da *precoce*, não há necessariamente contato físico: nela se incluem “situações, comunicações, que em nada dependem do ‘ataque sexual’ O *enigma*, aquele cujo móvel é inconsciente, é *sedução por si mesmo*.” (Laplanche, 1992, p.136).

Por meio do termo *sedução originária* qualificamos, portanto, essa situação fundamental em que o *adulto* propõe à criança significantes não verbais assim como verbais, inclusive comportamentais, impregnados de significações sexuais inconscientes. (Laplanche, 1992, p.134).

São os *significantes enigmáticos*, cujo exemplo é o “seio, órgão aparentemente natural da lactação” sobre o qual recai o “investimento sexual e inconsciente pela mulher”

A sedução é, pois, traumatizante - “por seu caráter de enigma, porque carrega consigo a sexualidade e a introduz no pensamento infantil” E também estruturante, “na medida em que suscita um trabalho de ‘ligação’ disto - um significante enigmático - que acaba de adentrar seu universo psíquico” O efeito desta sedução originária é “o surgimento de um sujeito psíquico através do enigma a ser decifrado”, ou, do “trabalho de assimilação e de tradução” destas mensagens adultas “impregnadas de significações inconscientes de natureza sexual.” (Mezan, 1993, p.34-5).

Este resumo incompleto do texto de Mezan é, no entanto, suficiente para enfatizar a “insistente duplicidade” que caracteriza a sedução: “dimensões ética e estética na descrição fenomenológica, funções traumática e estruturante no registro metapsicológico, e agora aspectos de sexualidade e de morte na origem pulsional ...” (1993, p.41). E, revelando a sedução “como forma de existir da sensualidade”, o psicanalista abre a via da estética para o trânsito do mestre, que seduz na medida em que sua arte inicia o discípulo em sua própria sensibilidade, acrescentando-lhe alguma coisa. Do mesmo modo que a *sedução originária* introduz, pelo traumatismo, a sexualidade enigmática no pensamento infantil.

Para Jaeger, o que faz de Platão um mestre na “arte pedagógica” (1989, p.412), é sua habilidade em plantar no ouvinte um *enigma* que espicaça seu “pensamento ativo” Platão chama de *pedagogia* a ascensão realizada por aquele a quem “o verdadeiro *eros* conquistou” (Jaeger, 1989, p.511): assim inoculado, *seduzido* por *eros*, ele avança e vem subindo os degraus, ou, ascendendo em sua formação. Inoculado como as mulheres “com quem se deita” *Don Juan*, nas quais desperta “paixões que deveriam permanecer mudas e ignoradas, porque contrárias à moral e aos bons costumes” (Mezan, 1993, p.27), o discípulo vai executar a sua própria obra.

Mas o aspecto mais crucial da sedução, segundo Laplanche, é que ela veicula significações inconscientes para o próprio sedutor. Ora, não é o que ocorre com *Don Juan*, que acredita amar as mulheres, quando na verdade ama apenas a si mesmo? Há uma significação narcísica inconsciente o amor da lista virtual que transita junto com as manobras galantes de *Don Juan*, junto com estas promessas feitas para não serem cumpridas. (Mezan, 1993, p.37).

Terminaria aqui, então, a intimidade do professor com o “licenciosíssimo cavalheiro”? Ao contrário, é no “amor à lista virtual” que eles estão mais estreitamente ligados. Poderia haver motivação maior para o aluno aprender que o desejo do professor pelo seu conhecimento? Em que outro lugar situar o móvel, digamos assim, do processo de aprendizagem, que não no *fascínio provocado pela relação apaixonada do professor com o conhecimento que veicula*? Tal como *Don Juan* - o de Kierkegaard³, ele não seduz: “*Don Juan* deseja, e este desejo tem *efeitos sedutores*.” (Apud Mezan, 1993, p.22).

O que nos remete a um limite da psicologia: prescrever o que, se o próprio professor não consegue fazer do seu conhecimento o catálogo das belas de *Don Juan*, para usar a finíssima metáfora de Mezan? (1993, p.7). Não é isto o que nos ensina o “professor apaixonado”, aquele que se envolve “com entusiasmo e eficiência na prática pedagógica” e cujas aulas

3 Kierkegaard (1843). O erotismo musical. In: *Estudos estéticos*. Madrid, Guadarrama, 1969. v.1., p.189.

são “apaixonantes”, mas cujo sucesso não poderia ser atribuído a recursos técnicos? (Silva, 1994, p.6-7, 112).

O professor apaixonado *pelo que faz* não seduz, mas a relação erótica que mantém com o objeto (conhecimento, ofício, arte ou técnica) provoca efeitos sedutores. A paixão de Piaget pela ciência e pelos conhecimentos, presente na sua teorização, é um elemento determinante na relação erótica e não-utilitária com os conhecimentos que Lino de Macedo apontou como uma marca da pedagogia construtivista (Macedo, 1994, p.22).

Por que, convém agora perguntar, o desejo do professor por seus conhecimentos provocaria fome no aluno?

“Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”, diz O. de Andrade. O canibal diminui a distância que o separa do outro, engolindo-o. E alimenta seu narcisismo, sempre triunfante quando o sujeito, numa tal comunhão, vence aquilo que o limita. E, juntos, *geram o seu tupi*.

Na perspectiva do inconsciente, *alimentar-se é também procriar*. Isso nos é dito por Freud (1908), em *Sobre as Teorias Sexuais das Crianças*, ao afirmar que uma das soluções para o “primeiro grande problema da vida”, o “primeiro enigma” com o qual se defronta o ser humano (“De onde vêm os bebês?”), é a “teoria sexual infantil” que associa a *incorporação oral e a concepção de uma criança* (e que se liga à “teoria cloacal do nascimento”).

Segundo nossa infantil maneira de teorizar, crianças são geradas pela ingestão de alimentos. A incorporação do alimento que o professor oferece faz gerar o “*tupi*” (O. de Andrade). Ou, o “*filho imaginário*” (C. Stein/R. Mezan). Ou ainda, o “*mestiço*” de Michel Serres, para quem “todo aprendizado é a mistura de um eu e de um outro, que resulta num mestiço, o terceiro instruído” E nesta “mestiçagem” consiste o aprendizado, esta mistura dos “genes de pai e mãe”: “toda pedagogia recomeça o engendramento e o nascimento de uma criança.” (Serres, 1993).

Nossa cozinha simbólica inconsciente mistura amar, comer, conhecer e procriar, tudo num mesmo caldeirão. A educação vista como *a mentação* faz referência ao *prazer da criação e engendramento de um*

terceiro ser a partir da incorporação. Do mesmo modo que a *sedução originária*, em Laplanche, dá origem a um *sujeito psíquico* empenhado num trabalho de assimilação e elaboração pela introdução de *significantes enigmáticos*, a educação engendra um *filho imaginário* a partir da incorporação do alimento que o educador oferece ao educando o qual, a seguir, buscaremos identificar.

O professor libertino, a criança pura e o filho imaginário

“Começarei protestando contra a confusão que se faz entre a seriedade do espírito humano e, por exemplo, a sisudez de uma sessão acadêmica ...”
(Andrade, 1972c).

Não basta “crescer, como as plantas”: a formação, como a obra, precisa de modelos em que se inspirar. Alguns psicanalistas têm visto nesta exigência o limite da educação: sendo “imposição” de um ideal ao qual a criança é levada a se identificar, ela é um *mal necessário*: “A contribuição da psicanálise à educação, portanto, consistiria essencialmente na descoberta da nocividade desta ao mesmo tempo que da sua necessidade.” (Millot, 1987, p.154).

Ao invés de mergulharmos nesta polêmica extensa que exigiria muitas e complexas distinções, e outras tantas páginas de discussões, preferimos preencher o cenário escolar seguindo a musa inspiradora da nossa literatura psicopedagógica em seu nascimento: a *criança pura* (Rousseau).

Sendo este *ideal* a nossa concepção moderna de infância, talvez fosse pertinente refletir sobre a sua incidência na Escola. Seria possível reconhecê-lo em algumas “dificuldades de aprendizagem”? Poderiam ser estas, *curtos* inevitáveis num *circuito* que liga a *criança pura* ao *mestre libertino* para juntos engendrarem um *filho imaginário*?

Na tese adaptativa, a escola é agência de *socialização*, de *integração* da criança no mundo adulto. No entanto, a escola moderna que

emergiu nos séculos XVI e XVII, longe de integrar a criança no mundo adulto, surge e se consolida como instrumento de *exclusão* da criança deste mundo. E, portanto, de *instituição da infância*. A escola surgiu como lugar de confinamento da infância, como meio de isolar a criança, de separá-la da sociedade dos adultos. A escolarização é o nome que se dá a esse processo de enclausuramento das crianças, como dos loucos, dos pobres e das prostitutas, segundo nos mostra Ariès (1975).

Se aceitamos a distinção psicanalítica (Laplanche) entre os dois planos da *adaptação* e da *sexualidade*, então este mundo adulto do qual a criança é excluída pela escolarização não é só o dos interesses adaptativos: é também o da *sexualidade dos pais*. A escolarização da infância reedita a cena primária, confrontando a criança com a sua exclusão do universo adulto da sexualidade dos pais e *buscando torná-la o objeto da projeção de um ideal: a criança pura*.

Esse desejo de purificação da criança insistentemente enunciado por pedagogos e moralistas da época clássica originária da escola moderna, revela no adulto, um *sedutor*, nos termos de Laplanche, ou seja, aquele que *implanta* a sexualidade na criança. A expansão das escolas para fora do âmbito clerical se dá nesse contexto de proteção da inocência da criança, ocupando um lugar estratégico na neutralização sexual e na instituição da criança inocente. Por ela já clamava Gerson no princípio do século XV, queixando-se dos “contatos físicos das crianças” e das pessoas imorais

... que têm prazer, pelas suas palavras e pelos seus atos, em levar as crianças ao pecado, quando estas deveriam ser puras como anjos. A esse respeito evocava, sobretudo, o hábito dos pais e dos criados de palparem, acariciarem e excitarem o corpo ou o sexo da criança. (Ussel, 1980, p.135).

No século XVIII serão muitos que, como Rousseau (Émile, 1762), insistirão sobre a necessidade de se conservar na criança o seu caráter infantil, em vez de permitir que ela tome parte, desde a infância, no mundo dos adultos. A educação familiar é reprovada, por destruir a inocência que deveria ser preservada. “Segundo Rousseau [a criança] não devia

sentir que pertencia a um sexo: devia ser assexuada.” (Ussel, 1980, p.123).

Na instituição da criança inocente promovida pela escolarização da infância, o professor deveria ser do mesmo sexo dos alunos e, a maior parte das vezes, celibatário. “Mas, até quando uma escola era dirigida por uma pessoa casada, a educação continuava a ser anti ou assexual.” (Ussel, 1980, p.122). O isolamento da criança e sua submissão a um rígido sistema disciplinar e a uma permanente vigilância (que incluía correspondência, leituras, visitas, férias, etc), faziam da educação escolarizada ponto estratégico para a instituição da *criança pura*.

Segundo Ussel (1980) a educação teve um papel fundamental na formação do homem moderno, o “homem senhor de si próprio”, com “domínio de si”, de seus afetos e de seus impulsos. Em nome desse ideal burguês a educação deveria fazer com que o indivíduo suprimisse em si toda espontaneidade e toda *paixão*, para se tornar “dono de si”

Essa “hipótese repressiva” segundo a qual a época clássica (ou, o advento do capitalismo) teria inaugurado uma “grande fase repressiva” da sexualidade, depois de centenas de anos de livre expressão, foi recusada por Foucault (1977) em *A História da Sexualidade I*. Para ele o que se deu foi o oposto: uma grande “explosão discursiva” desde o século XVI cujo objetivo fundamental não era o de reduzir e proibir a prática sexual, mas, ao contrário, incitá-la. No lugar de uma criança pura, o “dispositivo da sexualidade” teria produzido a “criança sexualizada”, até o fim do século XIX. E só então é que a *interdição* seria imposta como a marca distintiva da burguesia.

No entanto, e como mostra Mezan, a sexualidade de que fala Foucault não é a mesma da psicanálise - que inclui o inconsciente, tem “caráter traumático para o ser humano”, e se inscreve “num conflito *psíquico*”, sendo mais do que “o registro corporal.” (Mezan, 1985a, p.118-9).

Pois bem: se a escola confronta a *criança pura* com o *adulto sedutor*, se nela o *impuro* deve instituir a *pureza*, não é ela o cenário de um conflito? É neste contexto simbolicamente povoado que gostaríamos de refletir agora sobre as medidas pedagógicas que se introduzem entre alu-

no e professor. Se tais medidas visassem a neutralização da sedução, que educação seria possível? Que limites um *ideal* como o nosso poderia impor à educação?

Uma tal neutralização é sugerida pelas comunidades propostas à infância, invocadas como meios de proteção da criança contra os afetos do adulto-sedutor: a comunidade científica de Skinner (1972) em *Walden II*, a comunidade medieval de Mannoni (1977) no seu *Educação Impossível* ou a comunidade analítica de Millot (1987) em *Freud Antipedagogo*.

Do mesmo modo a *cientificização* da atividade do professor, pela qual se busca torná-lo elemento impessoal em um sistema. Ou ainda a *dessexualização* da atividade intelectual, a ênfase nos aspectos intelectuais e sociais da aprendizagem, obtida graças à introdução de inúmeros métodos de aprendizagem e farto material pedagógico entre a criança e o adulto e pela qual a aprendizagem passa a ser atribuída a métodos adequados e dela desaparece a dinâmica pulsional-afetiva dos alunos e dos professores - para reaparecer apenas na abordagem de suas dificuldades.

Se medidas como estas são capazes de proteger a criança dos afetos do adulto sedutor, neutralizando, pois, a sedução, elas também podem estreitar a educação no funil da mera instrução profissional que, como vimos acima, a *Paidéia* distinguia muito nitidamente da *arte de esculpir* pela qual a ousadia grega definia a educação.

Separada do afetivo-pulsional, a atividade intelectual pode se transformar em instrumento de domínio e alienação, *camisa-de-força* adaptativa, podendo suscitar a mesma defesa vigorosa provocada pelo uso do *uniforme* escolar. O supostamente neutro terreno intelectual revela-se verdadeiro campo de batalha no qual os conhecimentos, feitos instrumentos de domínio, exigem do aluno *que a eles abandone seus afetos e sua história*. Destruindo estas marcas que o identificam e que compõem seu universo pessoal, uma atividade como esta inibe o pensamento e produz *dificuldades de aprendizagem*.

Que o pensamento se sustenta sobre bases pulsionais já é um fato incorporado pela tradição analítica. Menos óbvio é que ele também possa sustentar essas bases, beneficiar de algum modo a dinâmica afetivo-

pulsional. Se, como quer Laplanche, a oralidade é “*um modo de relação privilegiado, estruturante*” (1987, p.316), então a empresa intelectual (inclusive) que a educação escolarizada oferece não poderia ocupar também um lugar *estruturante* numa subjetividade?

A atividade intelectual, se caminha junto com o afeto, oferece-se à criança como destino aceitável para a agressividade, fonte pulsional e de prazer, conforme nos mostra Mijolla (1992). Então a atividade intelectual pode beneficiar a (e beneficiar-se da) dinâmica afetivo-pulsional: os conhecimentos escolares podem se fazer uma *via de expressão e elaboração das marcas da sua identidade* (“renovação identificatória”) - desde que não as negue. Ou, instrumentos para que se “execute a própria obra”, o que amplia a educação para além dos limites da instrução especializada.

Segundo Huizinga em *Homo Ludens*, *brincar* é um verbo que mantém sua ligação com o erotismo em muitas línguas (apud Sant’Anna, 1985, p.235). Pois bem: dentre as medidas pedagógicas que protegem a criança dos afetos do adulto sedutor, a *gravidade* com que se cerca o cenário escolar, confinando o brincar a lugares e horários pré-fixados e minuciosamente regulamentados, não tem nada de inócua. Se não é possível *brincar*, se não é possível esta *ilusão* que confunde as realidades “interna” e “externa” (compartilhada) de mestre e discípulo, ainda será possível a *educação* como incorporação que dá origem ao *filho imaginário*, ao *mestiço*, ao *tupi*?

Se Winnicott (1975) tem razão quando afirma que só se pode ser *criativo* na brincadeira (o que vale para a criança e para o adulto), quando nós a restringimos na educação, não é propriamente a sua *fertilidade* que limitamos?

E ao fazê-lo, tornamos de fato a educação, adaptação - já que, conforme aquele psicanalista, a criatividade colore a realidade externa, contrariamente à submissão a esta realidade, “onde o mundo em todos seus pormenores é reconhecido apenas como algo a que ajustar-se ou a exigir adaptação.” (Winnicott, 1975, p.95).

Ser criativo é ter a capacidade de *usar objetos*, de usar criativamente aquilo que a cultura oferece. Dentre eles, o professor. Mais do que

propor brincadeiras, trata-se aqui do mestre se deixar *usar como um objeto*, prestando-se, ele próprio (isto é, seus ensinamentos) ao papel de *brinquedo*, de *objeto de uso*, do mesmo modo que a *mãe suficientemente boa* permite a criação deste *espaço potencial* que une e separa. Sabe-se que Winnicott (1975), partindo da *oralidade* (na qual vê mais que excitação e satisfação orais) distingue, da *relação de objeto*, um *uso do objeto* no qual se prolonga o prazer oral: e é esta capacidade de usar objetos que para ele importa na *alimentação* e no *aprender*.

Dada a *enorme diferença* que existe entre os dois contextos – o da carteira escolar e o do divã (com sua exigência de *neutralidade* e seu campo configurado pela *neurose de transferência*) - a noção de *uso do objeto* parece contornar melhor a questão transferencial na escola, já que a *relação* pode ser descrita “em função do sujeito individual”, porque nela o objeto não é mais que um “feixe de projeções” Mas o *uso* exige a “aceitação de uma existência independente do objeto”, a aceitação de que ele não é uma projeção, mas que é “necessariamente real, no sentido de fazer parte da realidade compartilhada ...” (Winnicott, 1975, p.123-4).

O uso do objeto tem no prazer a sua marca - prazer de criar e de procriar, prazer de comer e de alimentar. O *professor apaixonado* pelo que faz revela a dimensão estética da educação e da existência humana, que nos faz tão ligados ao prazer, e subverte a lei religiosa que está na base da fundação da educação moderna pelos jesuítas; prazer que tem sido milimetricamente bombardeado na escola pelo senso do dever, da obrigação e do respeito à autoridade, fazendo com que seus personagens sofram em escolas-presídios. Ou escolas-conventos. Interditado o prazer, impõe-se a “educação como sacerdócio”, no qual o professor é um padre, um missionário que deve espalhar a Palavra Sagrada (o Conhecimento) e suportar com resignação todas as injúrias e ofensas que cairão sobre si.

Sacerdote ele o é, se a essa palavra atribuímos o sentido que lhe dá sua etimologia, segundo Oswald de Andrade em *A Crise da Filosofia Messiânica*:

Sacerdócio quer dizer ócio consagrado aos deuses. O ócio não é esse pecado que farisaicamente se aponta como a mãe de todos os vícios. Ao contrário, Aristóteles atribui o progresso das ciências no Egito ao ócio con-

cedido aos pesquisadores e aos homens de pensamento e de estudo. A palavra ócio em grego é *sxolé*, donde se deriva escola. (Andrade, 1972a, p.82).

Meio intelectual, meio artista, crítico da religiosidade que impregna a atividade educativa, que tem por lei e costume interditar o prazer de seu exercício, o professor apaixonado pareceria assim bem mais próximo do libertino do que se crê ou se deseja. “O libertino afirma o prazer como único fim diante de qualquer valor”, define Paz, e “foi o intelectual crítico da religião, das leis e dos costumes.” (Paz, 1994, p.24).

O seu é o solo originário da *mestra* (*maîtresse* = *amante*), “palavra tão aviltada que esquecemos o seu primeiro significado” Solo liberto dos salões que as *mestras* povoam, quando a vida mundana constituía “um fato civilizador”:

Os salões são lugares eminentemente pedagógicos, e o são duplamente, porque formando-se aí as mulheres, aí elas formam os homens, esses materialistas, esses antiquados que pensam que elas são suficientemente instruídas quando sabem distinguir o leito do marido do de um outro, como diz cruamente uma feminista da época” Para os homens as mulheres são *mestras*, “sem a ajuda das quais eles não poderiam nunca atingir o amor perfeito. (Dulong, 1994, p.470, 472).

É preciso lembrar a irmandade siamesa originária, secular e poderosa, entre a educação e os jesuítas, para que o caráter transgressor de uma tal identidade não termine impedindo o seu reconhecimento. Invertendo a orientação traçada há séculos para o campo educacional e que faz a obrigação substituir o prazer, o *professor-libertino introduz na escola o prazer como obrigação e condição de sua ação*. Choca-se, então, com o ideal da *criança pura*, fundador da educação moderna e conflitante com a idéia da educação como sedução que, ao contrário, visa neutralizar. Trabalhando a educação neste sentido de iniciação numa sensibilidade, o professor-libertino vai no sentido oposto ao da neutralização afetiva visada por este nosso ideal moderno, empurrando e ampliando os limites que este ideal impõe à educação contemporânea.

Agradecimentos

Agradeço ao Prof. João A. Frayze-Pereira pelas sugestões, e aos colegas David V.-E Tauro, Inara B. Leão, Míriam Cátia B. Codorniz e Silvana R. A. Buainain.

BACHA, M.S.C.N. Psychoanalysis and Education: Banquet, Fast Food and School Meals. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.311-34, 1999.

Abstract: The reason of this study is to think about education under the perspective of the psychological formation of the university professor. A brief historical study highlights the complexity with which it was symbolically treated by Antiquity. Considering the relationship of education and food, and the symbolic intimacy between orality and procreation demonstrated by psychoanalysis, education and seduction are articulated, maintaining on the horizon the idea of engendering an imaginary child. Hence, our modern concept of childhood placed within the notion of education thus understood and the difficulties in learning, as well as the restricted manner with which education is normally practiced in schools, are discussed.

Index terms: Education. Psychoanalysis. Sexuality. Teachers. Schools. Philosophy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, O. A crise da filosofia messiânica. In: *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972a. (Obras Completas, v.6)
- ANDRADE, O. Manifesto antropófago. In: *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972b. (Obras Completas, v.6)
- ANDRADE, O. Meu testamento. In: *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972c. (Obras Completas, v.6)

- ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- ASSIS, M. *Obra completa*. Org. Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1992.
- BACHA, M.S.C.N. *Psicanálise e educação: laços refeitos*. São Paulo, 1996. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- BLEICHMAR, S. *Nas origens do sujeito psíquico: do mito à história*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.
- DULONG, C. Da conversação à criação. In: *História das mulheres: do renascimento à idade moderna*. Porto, Afrontamento, 1994. v.3.
- EDUCAÇÃO revê excessos de escolas liberais. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 26 mar. 1995.
- ESCOLAS experimentais começam a se render à tradição. *Jornal do Brasil*, 22 out. 1989.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1977.
- FREUD, S. (1908). *Sobre as teorias sexuais das crianças*. Rio de Janeiro, Imago, 1980. v.9.
- FREUD, S. (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1980. v.7.
- HOMERO. *Odisséia*. São Paulo, Abril Cultural, 1981.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- LAPLANCHE, J. *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- LAPLANCHE, J. *Problemáticas I: angústia*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- LAPLANCHE, J. *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1988.
- MACEDO, L. *Ensaio construtivistas*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 1994.
- MANNONI, M. *Educação impossível*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- MARROU, H.I. *História da educação na antiguidade*. São Paulo, Herder/USP, 1969.
- MEZAN, R. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. In: RIBEIRO, R.J., org. *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1985a. p.94-125.
- MEZAN, R. *Freud: pensador da cultura*. São Paulo, Brasiliense/CNPQ, 1985b.

- MEZAN, R. A sombra de Don Juan: a sedução como mentira e como iniciação. In: *A sombra de Don Juan e outros ensaios*. São Paulo, Brasiliense, 1993. p.13-49.
- MIJOLLA, M.S. *Le plaisir de pensée*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- MILLOT, C. *Freud antipedagogo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.
- MORGADO, M.A. *Da sedução na relação pedagógica: professor-aluno no embate com afetos inconscientes*. São Paulo, Plexus, 1995.
- NEILL, A.S. *Liberdade sem excesso*. São Paulo, Ibrasa, 1967.
- NEILL, A.S. *Liberdade sem medo Summerhill: radical transformação na teoria e na prática da educação*. São Paulo, Ibrasa, 1973.
- NICOLACI-DA-COSTA, A.M. A educação moderna em xeque: a escola experimental é tão repressora quanto as de ensino mais rígido. *Jornal do Brasil*, 1 out. 1989.
- PAZ, O. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo, Siciliano, 1994.
- PLATÃO. O banquete. In: *Platão*. São Paulo, Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)
- ROUSSEAU, J. (1762). *Emílio ou da educação*. São Paulo, Difusão Européia do livro, 1973.
- SANT'ANNA, A.R. *O canibalismo amoroso: o desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- SERRES, M. *Filosofia mestiça: le tiers-instruit*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993.
- SILVA, M.C.P. *A paixão de formar: da psicanálise à educação*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.
- SKINNER, B. *Walden II: uma sociedade do futuro*. São Paulo, Herder, 1972.
- USSEL, J.Van. *Repressão sexual*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- WINNICOTT, D.W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

INCONSCIENTE: UM RESGATE DE SUA DIMENSÃO SOCIAL-HISTÓRICA

Marion Minerbo

Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo

Este trabalho esboça um resgate da dimensão social-histórica do inconsciente em seu duplo registro: sincronia e diacronia. Do ponto de vista da sincronia, enfatiza-se, tomando como exemplo o desemprego, a importância das instituições como pano de fundo da vida psíquica. Sua falência no mundo contemporâneo leva a impasses na subjetivação que se manifestam também como sintomas sociais. Do ponto de vista da diacronia aborda-se a crise das representações do trabalho como índice de um verdadeiro abalo sísmico no imaginário radical de nossa época.

Descritores: Inconsciente. Desemprego. Trabalho. Organizações.

Garcia-Roza situa de forma admiravelmente clara a revolução que a descoberta do inconsciente significou na história do pensamento ocidental. Até Descartes, a subjetividade não constituía um campo para a investigação filosófica. Depois dele, ela se tornou o centro do homem: a verdade habita a consciência. “Diante da incerteza quanto à realidade do mundo objetivo Descartes afirma a certeza do *cogito*.” (1984, p.14).

Entretanto, continua Garcia-Roza, a emergência da subjetividade não significou, com Descartes, a emergência do sujeito (o Eu), mas, sim, de uma essência humana universal. A singularidade é apenas um momento deste logos universal. Será com Hegel, e enquanto desejo, que o homem se revela a si mesmo como um Eu. A autoconsciência, entretanto, está aprisionada numa “certeza subjetiva”; o simbólico, código exterior a cada subjetividade, é necessário para que a busca de uma verdade objetiva seja possível. O ideal platônico da busca da verdade ob-

jetiva continua no horizonte, bem como identificação da subjetividade com a consciência.

“Epistemologicamente, a Psicanálise não se encontra em continuidade com saber algum, apesar de ligada arqueologicamente com um conjunto de saberes sobre o Homem.” (Garcia-Roza, 1984, p.22). Há, portanto, uma ruptura epistemológica: a clivagem da subjetividade.

A partir deste momento, a subjetividade deixa de ser entendida como um todo unitário, identificado com a consciência e sob o domínio da razão, para ser uma realidade dividida em dois grandes sistemas: o Inconsciente e o Consciente – e dominada por uma luta interna em relação à qual a razão é apenas um efeito de superfície. (p.22).

Abre-se um espaço para se falar do homem enquanto ser singular (o Eu) e para que a singularidade fale e seja escutada. O desejo, que era visto como um entrave ao uso lúcido da razão na busca da verdade objetiva, muda de estatuto: agora é a verdade do desejo inconsciente que será buscada.

Em resumo, vimos nascer o Homem, mas também os homens, isto é, sua singularidade, aquilo que os constitui enquanto sujeitos do desejo. O inconsciente se tornou objeto de estudo; foi institucionalizado enquanto saber; foi problematizado em suas dimensões tópica, econômica, dinâmica e genética; foi formulado de maneiras diferentes por autores diversos; por pouco não ganha, em nosso imaginário, o estatuto de “órgão da alma”, com toda a carga de materialidade da expressão. De qualquer forma, parece ter se transformado numa propriedade do indivíduo: cada um tem o seu, que se localiza “dentro” dele, determinando sua maneira de ser, pensar e agir – boa razão para tratá-lo com cuidado, principalmente na tenra infância.

Gostaria neste trabalho de resgatar um aspecto do inconsciente que parece ter se diluído neste percurso: sua dimensão social-histórica¹ de-

1 A historicidade do inconsciente não é incompatível com sua atemporalidade. Bernardo Tanis, em sua dissertação de mestrado *Memória e Temporalidade*, afirma que uma visão psicanalítica teria que “dar conta de dois aspectos da temporalidade do

nominada por Castoriadis (1975) de *imaginário radical*. A inquietação crescente do psicanalista no que diz respeito às formas de subjetividade – e de psicopatologia – contemporâneas² o exige. Para tanto urge ampliar a noção de inconsciente para além da visão metapsicológica. Tomaremos como exemplo, ao longo do texto, a questão do desemprego e suas repercussões psíquicas – em nosso modo de ver, áreas de impasse na constituição da subjetividade.

Segundo Castoriadis (1990), o imaginário radical se atualiza como sociedade e como história – como o social-histórico – em duas dimensões: o instituído e o instituinte.

Dentro desta perspectiva, a historicidade do inconsciente admite dois recortes temporais distintos: sincronia e diacronia, que serão tratados separadamente.

No nível da *sincronia*, consideraremos a dimensão instituída do imaginário radical. As formas simbólicas operantes numa determinada época constituem a dimensão transindividual do inconsciente. A subjetividade se constitui no seio das instituições reproduzindo e naturalizando o *instituído*. Este movimento de socialização da psique é responsável pelas formas de subjetividade de cada época, como veremos adiante. Dito de outra forma, as instituições, cuja maneira de ser varia historicamente, são as matrizes simbólicas do sujeito psíquico.³

E no nível da *diacronia* resgataremos a dimensão instituinte do imaginário radical, estrato de produção, de criação dos modos de ser pe-

sujeito (...). No id um tempo que não transcorre, que é eterno, que obedece ao processo primário, que ignora o referente pois ele é senhor absoluto, um outro, tempo finito, no corpo e na existência humana, tempo do corte, do desmame, das perdas, da castração, da morte.” (p.119). A atemporalidade do inconsciente está, pois, referida ao id, enquanto sua historicidade se inscreve no tempo da existência humana.

- 2 Tema desenvolvido em minha tese de doutorado *A relação psique-mundo a partir de um caso de compulsão a comprar*: uma matriz de desconstrução, orientada pela Prof. Dra. Latife Yazigi e defendida na UNIFESP em dezembro de 1997.
- 3 Expressão de Guirado (1995), título de seu livro *Psicanálise e análise do discurso*: matrizes institucionais do sujeito psíquico.

los quais a instituição se dá, concretamente, a cada época. Esta dimensão, que pode ser dita ontológica, inventa a cada vez novos significados para os mesmos símbolos. Ao resgatar as formas de subjetividade de cada época, a história das mentalidades nos obriga a supor um estrato produtor do sentido, ordem de determinação das representações que o homem se dá, a cada época, como única forma possível de ser. O imaginário radical é, portanto, a fonte do que se dá, a cada época, como sentido indiscutível; é a capacidade do homem, a cada época e cultura, de fazer surgir como imagem “o que não foi nem é” (Castoriadis, 1990, p.177); é o estrato produtor de sentido humano, onde são criados os mitos (como o de que vivemos para trabalhar) com que tecemos nossas vidas.

Percebe-se que no primeiro recorte temporal do inconsciente, as instituições - no seio das quais o sujeito psíquico se constitui - são *instituintes* com relação ao psiquismo em formação; no segundo recorte elas funcionam como *instituído*, isto é, admitem, elas mesmas, a cada época, um instituinte.

Sincronia

A dimensão simbólica do inconsciente foi introduzida por Freud (1913) em vários estudos, dentre os quais destacamos *Totem e Tabu*. Neste, as pontes entre Psicanálise e Antropologia são lançadas; Freud cria uma hipótese sobre os primórdios da vida grupal e das instituições originárias. A horda primeva se transforma em grupo por meio da institucionalização de duas normas, o tabu do incesto e a adoração do animal totêmico, ambas decorrentes do assassinato do pai da horda por seus filhos. Segundo sua hipótese, a universalidade da estrutura edipiana poderia ser remontada a este momento, matriz simbólica da civilização. A proibição do incesto e do parricídio, núcleo estruturante do inconsciente individual, já fariam parte de um inconsciente *transgeracional*, filogenético. Este inconsciente transcende o indivíduo e sua singularidade; estas significações já estão ali, dadas pela instituição (diacronia), antes que o indivíduo venha investi-las, sincronicamente, de um valor singular a partir de sua própria história emocional, de suas pulsões.

Lendo atentamente este texto de Freud, Kaës (1991) chama a atenção para a duplicidade ontológica do ser humano, voltado para si mesmo e, simultaneamente, inserido na cadeia das gerações. A psique reflete, pois, esta duplicidade, apoiando-se por um lado sobre o corpo – as pulsões – e por outro lado, sobre o social – as instituições. O inconsciente individual, recorte privilegiado na clínica, e o transindividual, indispensável para pensarmos as formas de subjetividade contemporâneas, referem-se a esta duplicidade.

Abre-se uma via fecunda para o estudo da *socialização* da psique.

O processo da instituição social do indivíduo, isto é, de socialização da psique é, indissociavelmente, o de uma psicogênese e o de uma sociogênese. É uma história da psique ao longo da qual ela se altera e se abre para o mundo social-histórico mediante seu próprio trabalho e sua própria criatividade; é uma história da imposição à psique, pela sociedade, de um modo de ser que ela jamais poderia fazer surgir a partir de si mesma, e que fabrica-cria o indivíduo social. (Castoriadis, 1990, p.405).

A socialização da psique em determinado tempo e lugar nos remete à dimensão *sincrônica* da historicidade do inconsciente. A sociogênese nos remete àquilo que, no inconsciente individual, *reproduz o instituído*, naturalizando-o. Ao constituir-se enquanto sujeito, este se representa

... um *eu*, um *outro* e um *vínculo* creditado como possível. Com isto acaba naturalizando aquilo que é instituído, absolutizando aquilo que é relativo. A relação instituída passa a ser representada como natural, como tendo que ser assim. (Guirado, 1997, p.147).

Sem o quê não pode haver socialização da psique.

Introduzindo nosso exemplo, o trabalho concebido como forma privilegiada do vínculo social e exercício de autonomia individual começou a ser inventado em 1776, com Adam Smith (Méda, 1996). Vale dizer, *instituído*, aproximadamente da forma como o conhecemos hoje, isto é, como “emprego em tempo integral” Ora, uma vez instituído ele se autonomiza, isto é, naturaliza-se e passa a ser vivido, no imaginário dos indivíduos, como única forma de ser possível. A própria palavra “desemprego” sugere que o não-trabalho é exceção, indicativa da incapacidade

do sujeito em manter-se no emprego. Não há como escapar a estas representações: bem empregados, estamos conformes ao ideal de ego de nossa época; desempregados, é a vergonha de estarmos aquém deste ideal.

A afirmação de Kaës (1991) de que o inconsciente individual se apóia sobre o corpo e sobre as instituições tem consequências radicais. Parte do inconsciente não pertence ao indivíduo mas às instituições sobre as quais se apóia; uma parte do self está “fora de si mesma”, no duplo sentido de estar depositada nas instituições e de nos expor ao desapossamento, à alienação. É justamente a parte mais primitiva e indiferenciada de nossa psique que está engajada na vida institucional. Ao realizar suas funções, a instituição “realiza funções psíquicas múltiplas para os indivíduos na sua estrutura, na sua dinâmica e na sua economia pessoal.” Ela realiza “funções meta-defensivas (...) frente a angústias psicóticas (que ela mobiliza e trata tendo em vista seu próprio fim).” (Kaës, 1991, p.8).

Neste sentido, podemos imaginar a que ponto a sobrevivência psíquica individual depende da continuidade e estabilidade das instituições que formam o “fundo implícito”, silencioso e invisível, de nossa vida psíquica. A crise do *self* na modernidade corresponde, para este autor, à nossa experiência de discontinuidade das instituições.

As coisas ficam confusas: o fundo imperceptível de nossa vida psíquica, até então gerenciado pelas garantias metafísicas, sociais e culturais da continuidade e do sentido irrompe violentamente na cena psíquica e na cena social. (Kaës, 1991, p.3).

O homem contemporâneo testemunha dolorosamente, enquanto busca novas estruturas em substituição àquelas que desapareceram:

... a experiência da nossa loucura comum, da nossa parte louca escondida nos meandros da instituição: massividade dos afetos, discussão obnubilante e repetitiva de idéias fixas, paralisia da capacidade de pensamento, ódios incontroláveis, (...) *acting* e somatização violentas. (Kaës, 1991, p.4).

Como denuncia Forrester (1996), diante da situação econômica contemporânea, esta maneira de pensar, tomada de forma absoluta, resulta numa efetiva violência simbólica.

Inconsciente: um Resgate de sua Dimensão Social-Histórica

Insiste-se em considerar norma um passado extinto, um modelo apodrecido (...) Que impostura! Tantos destinos massacrados com o único objetivo de construir a imagem de uma sociedade desaparecida baseada no trabalho e não em sua ausência. (p.13).

A falência de uma instituição que julgávamos eterna repercute a nível psíquico individual, tornando visíveis as consequências da súbita descontinuidade entre a vida psíquica individual e institucional. Sem continente institucional adequado, a angústia psicótica, desorganizadora e destrutiva, emerge sintomaticamente aqui e ali, frequentemente como violência social. Dito de outro modo, sem um espaço transicional adequado para negociar seu narcisismo, o homem contemporâneo se encontra diante de um verdadeiro impasse na subjetivação. Que margem de manobra resta ao desempregado para negociar seus conflitos – edipianos e narcísicos - numa sociedade que valoriza, superlativamente, exatamente aquilo que não existe mais? Impasse, portanto.

O conflito do sujeito contemporâneo não gira apenas em torno de ter/não ter um pênis, ou destruir/recriar/perder o objeto. Numa superposição entre metapsicologia e ontologia, seu conflito se desloca para a possibilidade ou impossibilidade de *ser*. Diante de um conflito insolúvel no real, de uma contradição efetiva entre as formas culturalmente valorizadas e o momento histórico atual, o sujeito acaba recorrendo, em algum grau, à mutilação psíquica como solução radical ao conflito ser/não-ser: é o preço da violência simbólica.

Diacronia

A saída deste impasse exige que tomemos em consideração a dimensão diacrônica da historicidade do inconsciente. Uma mudança nas significações instituídas sobre o trabalho passa, necessariamente, por uma virada no imaginário radical. É claro que uma genealogia do trabalho nos ajuda a tomar consciência da relatividade desta forma de ser, que tendemos a reproduzir. Entretanto, como numa análise comum, há resistência à mudança.

Méda (1996) escreve uma “história do trabalho”, fazendo uma extensa genealogia de nossa forma atual de concebê-lo. Podemos dizer que a história as representações sobre o trabalho produzidas pelo imaginário radical ao longo das épocas. Assim, apesar do “emprego em tempo integral” ser apenas uma maneira, dentre outras possíveis, de se conceber o trabalho e organização do espaço público, transformou-se numa norma social – ameaçada, contudo, pelo desemprego galopante.

“Defensivamente”, em lugar de uma abordagem crítica desta forma de organização do espaço público e sua eventual reformulação, vemos um esforço desesperado para manter esta norma intacta: os governos lutam para criar empregos a qualquer custo. Outro aspecto da inércia “defensiva” do imaginário radical é a ampliação absurda do que se entende por trabalho: se não há emprego para todos, todos podem ser “prestadores de serviços”. Continuamos agarrados às mesmas representações sobre o trabalho, como o atestam certas estratégias políticoeconômicas que apenas reforçam e reproduzem uma maneira de pensar cada vez mais inviável - pagando, naturalmente, um preço caríssimo pela manutenção do *status quo*.

A mentalidade do “trabalho a qualquer custo” invade todas as relações sociais, tomando posse delas de forma perversa. Citamos Méda (1996) para ilustrar o absurdo deste caminho, em que o corpo social adere “defensivamente” às suas representações, recusando qualquer mudança, apesar do sofrimento decorrente desta maneira de ser:

Escutamos dizer atualmente que uma das maneiras de se reconhecer novas riquezas e de criar empregos seria, por exemplo, considerar os cuidados com os pais idosos por seus próprios filhos como uma atividade social a ser financiada pela coletividade ... (p.299).

Contudo, a autonomização do imaginário com relação ao trabalho, tendo atingido o paroxismo, começa a entrar em crise. A diferenciação entre trabalho e emprego, agora plenamente visível para nós, assinala a crise de nossas representações sobre ele - ponto de virada no imaginário radical. Estas representações, com as quais construímos nossas vidas e educamos nossos filhos, funcionam para nós como verdadeiros mitos. A

resistência é natural. É natural que nos agarremos a elas, com medo do futuro desconhecido.

É com angústia e sofrimento que vivenciamos a derrocada deste mito, fundante de uma forma social que julgávamos eterna e natural. Pior, não sabemos o que vai ocupar seu lugar, não apenas no sentido de ganha-pão, mas também como lugar e forma de vínculo social e realização pessoal. Este movimento de fratura no terreno das representações sobre o trabalho (bem como outras áreas de fratura social) evidencia um verdadeiro abalo sísmico no imaginário radical de nossa época, e pode ser um primeiro passo para sairmos do impasse em que se encontra o capitalismo pós-industrial.⁴

“Desencantar o trabalho”, na expressão de Méda (1996) – derrubar ou relativizar nossos mitos sobre ele - é justamente inventar (e acreditar), a partir do imaginário radical, novos sentidos, tanto para o trabalho, quanto para o que entendemos como “realização pessoal” Por exemplo, retirarmos a carga excessiva de expectativas que nele depositamos, modificando radicalmente nossas representações, bem como a linguagem que empregamos (ex: desemprego). Esta condição é necessária, segundo a autora, para liberar um espaço público onde poderão ser exercidos, ao lado da produção e prestação de serviços, outros modos valorizados de socialização, de expressão individual e de constituição da identidade; numa nova ordem social, atividades regidas por outras lógicas que não a do trabalho poderão surgir. Isto, por sua vez, permitiria reorganizar o trabalho (Méda, 1996, p.301).

*

4 Segundo Méda (1996), o paradoxo consiste em termos conseguido produzir o máximo reduzindo ao mínimo tempo e esforço necessários, mas criamos a categoria “desemprego” – com o cortejo de sofrimento que o acompanha - para designar o tempo livre decorrente deste processo. Em outras palavras, abolimos o trabalho mas ele continua instituído como norma em nossa sociedade.

O tão almejado desencantamento do mundo parece ter conduzido a uma crise das sociedades ocidentais. Há crise das significações imaginárias sociais, “que já não fornecem aos indivíduos normas, valores, referências e motivações que lhes permitam fazer funcionar a sociedade e mantê-los, bem ou mal, em algum ‘equilíbrio’ existencial.” (Castoriadis, 1996, p.21). O novo mito produzido pelo imaginário radical parece ser, paradoxalmente, (e de maneira extremamente simplificada), o de que “não acreditamos mais em mitos” O estado atual de fragmentação do mundo o atesta – cada qual vivendo de acordo com seus mitos particulares; os universais desapareceram, sendo que o único “valor” universal parece ser precisamente este...

Ora, “não acreditar em mito” nos coloca diante de uma condição humana sem sentido. Entretanto, sabemos que a abertura da mônada narcísica mãe-bebê para o mundo social-histórico – e portanto a renúncia à sua onipotência - só é possível com uma condição: “o requisito mínimo para que este processo possa se desenvolver é que a instituição ofereça à psique um *sentido*.” (Castoriadis, 1990, p.117). O sem-sentido conduz a uma crise no processo identificatório, cuja expressão sintomática na cena social, sem solução visível a curto e médio prazo, é assustadora.

Assim, apesar de termos perdido as ilusões acerca da imortalidade das instituições, urge reinventar outros modos de vida que façam sentido para nós. Urge acreditarmos, ainda que de maneira relativa, em alguma coisa. Fica a pergunta: seremos nós ainda capazes de inventar os mitos de que necessitamos para viver, acreditando neles por algum tempo, ou já estamos excessivamente escaldados, incapazes de acreditar em coisa alguma e de lutar por ela?

MINERBO, M. Unconscious: A Retrieval of its Socio-Historical Dimension. *Psicologia USP*, São Paulo, v.10, n.1, p.335-45, 1999.

Abstract: This paper outlines a retrieval of the socio-historical dimension of the unconscious in its synchronic and dyachronic registers. From the synchronic point of view, taking unemployment as an example, the importance of the institutions is emphasized as the background of

Inconsciente: um Resgate de sua Dimensão Social-Histórica

psychic life. Its failure in contemporary society leads to impasses in subjectivation which also finds expression in social symptoms. From the dyachronic point of view, the crisis of the representations of labour is seen as a sign of a real earthquake in the radical imaginary of our times.

Index terms: Unconscious. Unemployment. Labour. Organizations.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTORIADIS, C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975.
- CASTORIADIS, C. *Le monde morcelé*. Paris, Seuil, 1990.
- CASTORIADIS, C. *La montée de l'insignifiance*. 1996.
- FORRESTER, V. *O horror econômico*. São Paulo, UNESP, 1996.
- FREUD, S. (1913). *Totem e tabu*. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1974. v.13, p.12-194.
- GARCIA-ROZA, L.A. *Freud e o inconsciente*. 11.ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1984.
- GUIRADO, M. *Psicanálise e análise do discurso: matrizes institucionais do sujeito psíquico*. São Paulo, Summus, 1995.
- GUIRADO, M. Vértices da pesquisa em psicologia clínica. *Psicologia USP*, v.8, n.1, p.143-55, 1997.
- KAËS, R. Realidade psíquica e sofrimento nas instituições. In: *A instituição e as instituições: estudos psicanalíticos*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 1991. p.1-39.
- MÉDA, D. *Le travail: une valeur en voie de disparition*. Paris, Alto Aubier, 1996.
- MINERBO, M. *A relação psique-mundo a partir de um caso de compulsão a comprar: uma matriz de desconstrução*. São Paulo, 1997. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo.
- TANIS, B. *Memória e temporalidade*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

RESENHA

ENTRE A PSICANÁLISE E A ARTE¹

Helena K. Rosenfeld²

Instituto Sedes Sapientiae

Kon, N.M. *Freud e seu duplo: reflexões entre psicanálise e arte.* São Paulo, EDUSP/Fapesp, 1996.

Mas tenho de lhe fazer uma confissão, que peço não divulgar seja com amigos, seja com inimigos. Importunei-me com a questão de como durante todos esses anos nunca procurei sua companhia e usufruí de uma conversa com o senhor (supondo que tal não lhe seria incômodo). A resposta é esta confissão extremamente íntima: penso que o evitei a partir de uma espécie de temor de encontrar meu duplo.³

É assim que Freud escreve para o escritor Arthur Schnitzler, numa carta que se transformou no “umbigo” desta obra⁴ tão multifacetada. Da análise desta carta saem quase todos os temas e questões que o trabalho

-
- 1 Resenha de Kon, Noemi Moritz. *Freud e seu duplo: reflexões entre psicanálise e arte.* São Paulo, Edusp/Fapesp, 1996
 - 2 Psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, mestre em Psicologia Clínica pela PUC-SP.
 - 3 Carta de Freud a Arthur Schnitzler, datada de 14 de maio de 1922, citada integralmente em Kon (1996, p.127-8).
 - 4 *Freud e seu duplo* foi, originalmente, a dissertação de mestrado de Noemi Moritz Kon, defendida junto ao Departamento de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da USP, sob a orientação do Prof. Dr. João Augusto Frayze-Pereira.

procura abordar, movimentando-se num espaço que se situa “entre” a psicanálise e a arte, e que já de início exclui a arte enquanto ilustração dos conceitos psicanalíticos, ou a psicanálise enquanto intérprete de obras de arte ou de artistas. Trata-se de mostrar como ambos os campos estão imbricados numa relação muito profunda e essencial, que vai além de meros encontros ocasionais.

Freud confessa que o escritor é seu duplo (o “estranhamente familiar”), mas essa afinidade causa-lhe temor e deve ser mantida em sigilo. Essa ambivalência básica de Freud será reencontrada, e brilhantemente mostrada pela autora, em outros aspectos da relação de Freud com a arte e com a sua própria obra.

Desde sua origem, a psicanálise entrecruza-se com a arte. Pelo menos é esta a posição da autora e que diverge da posição de alguns autores consagrados: a psicanálise não é apenas fruto do trabalho de um homem só, ela também está vinculada às questões de sua época, principalmente às idéias que transpiravam dos movimentos artísticos da Viena *fin-de-siècle*, que tinham como representantes artistas como o “duplo” Schnitzler, Klimt e Schoenberg. A assim chamada “modernidade vienense” caracterizou-se, entre outras coisas, por colocar em cheque a hegemonia da razão, por abrir espaço para o “interior”, por pensar toda unidade como sendo feita de elementos heterogêneos conflitantes e por uma profunda busca das origens. As ressonâncias com o pensamento freudiano já se fazem ouvir.

Para Noemi, a psicanálise é fruto e matriz do pensamento moderno, fruto de idéias de intelectuais e artistas do século XIX e matriz de idéias do século XX. No entanto - e aqui, a ambivalência proximidade/distância retorna - , a pessoa Freud é incongruente com sua obra: apesar das afinidades com o moderno, ele tinha gostos conservadores e vivia isolado dos pensadores e artistas de sua época.

Assim, a relação de Freud com a arte e os artistas, bem como suas teorias psicanalíticas sobre a arte, são outros caminhos percorridos nesta obra. Em relação à arte e aos artistas, Freud tinha atitudes contrastantes,

num duplo movimento de atração e repulsa, como aparece exemplarmente na carta para Schnitzler. Freud, de certa forma, “denigre” a arte ao colocá-la como fomentadora de ilusão, como correção de realidades insatisfatórias, ou do lado do sonho, do sintoma e do brincar da criança - e aqui, a autora nos mostra como suas concepções estéticas são reducionistas e defensivas. Para Freud, o artista que cria está num campo oposto ao do analista que busca descobrir as verdades soterradas.

Nesse momento, o trabalho ganha um vigor especial ao trazer a idéia de que a relação de Freud com a arte é, na verdade, um deslocamento de sua relação com o imaginário, com a fantasia e com a criação que poderiam estar presentes em sua obra. É isso que o amedronta - criações imaginárias constituindo a psicanálise - e que ameaça a cientificidade tão almejada, é disso que o psicanalista se defende. Esse ponto é central porque implica uma questão epistemológica fundamental para a psicanálise, que transcende a pessoa e a época de Freud: qual é o estatuto do imaginário na psicanálise? O analista cria realidades ou desvela realidades já existentes, porém ocultas? A autora tem uma posição muito clara a esse respeito e voltaremos a ela adiante.

Para Noemi Kon, a passagem da teoria da sedução para a fantasia de sedução nunca foi plenamente realizada, e Freud continuou a buscar a certeza de um fato escondido a ser revelado. Emprestando o termo de Monique Schneider - uma das autoras fortemente presentes neste livro -, ela fala numa “dupla navegação” de Freud em direção ao imaginário e à realidade incansavelmente postulada, em direção à fantasia e ao fato. Esta seria outra das ambivalências não superadas e que não só é a base da relação ambígua de Freud com a arte, como também tem força atuante na psicanálise hoje.

A obra freudiana, entretanto, vai além da pessoa Freud, e a autora mostra que por mais que ele pretendesse fazer ciência, acabou fazendo outra coisa - mais uma ambigüidade. E nesse ponto, as idéias de Merleau-Ponty vêm alimentar as reflexões sobre o estatuto epistemológico da psicanálise. Ela estaria muito mais próxima do “logos do mundo estéti-

co”, que rompe dicotomias clássicas (sujeito-objeto, verdade-ficção, corpo-alma, interno-externo), do que da ciência. Os conceitos de pulsão, realidade psíquica e *après-coup*, por exemplo, revelam a quebra de tais dicotomias. O trabalho com o singular e com a subjetividade do “investigador” também distanciam a psicanálise da ciência. E mais: a própria psicanálise é criada a partir da “experiência estética” de Freud, presente em sua escrita, em sua pesquisa e em sua prática. A experiência estética diferencia-se da atitude científica na medida em que é uma oscilação entre atitude crítica e sentimental (Figurelli), em que o homem está confundido com as coisas (Dufrenne). A escrita de Freud é vista como ato artístico, o que o transforma num “escritor-cientista”.

Se admitirmos que - apoiando-se na interpretação pontyana - a linguagem, para a ciência, é reduzida à pura emissão de sons, permitindo aos homens uma certa coexistência e comunicação e que, para a filosofia, a linguagem é uma tradução imperfeita de pensamentos, encontramos na atitude de Freud uma postura diferente e inaugural frente à linguagem (ao menos no campo científico, onde ele pretende se situar), o que permite a irrupção de novos pensamentos, em sua escrita genética e em sua escuta, agora, então, propriamente, psicanalítica (...) É a fala que surge aqui com todo seu poder de criação de uma nova subjetividade (...) As palavras deixam de ser apenas veículos de comunicação de idéias (...) A palavra é fundadora, cria sentido, significa. (Kon, 1996, p.122-4).

A partir desse pano de fundo, Noemi vai colocando suas próprias posições. O debruçar-se sobre a época e a pessoa de Freud serve para abrir e levantar questões epistemológicas, metapsicológicas e clínicas mais amplas e contemporâneas, buscando caminhos por vezes diferentes dos de Freud. Como a própria autora diz, um certo parricídio é necessário.

Qual é o estatuto epistemológico da psicanálise? É ciência? Arte? Como se dá a construção do conhecimento em psicanálise? Qual é o estatuto do imaginário? Qual é a relação entre fantasia e realidade? Qual é o estatuto das origens, do passado? Como a memória pode ser concebida? Qual é o lugar dos fatos na teoria? E a ficção? Qual é o lugar da criação? O analista cria ou descobre?

Foi para dar conta dessas questões que esta pesquisa foi realizada e Kon explicita claramente suas posições. Freud negou a cumplicidade com a arte em função de seu dilema (afinidade-temor) frente ao estatuto do imaginário. No entanto, recusar o imaginário não é apenas livrar-se da ilusão mas sobretudo recusar a criação de “figuras novas do pensável”, é recusar o poder de “fazer ser o novo”. É preciso aceitar a positividade do imaginário e da criação. O passado só pode ser recuperado enquanto ficção, a própria memória é ato criador. É preciso, ainda, romper com a dicotomia que separa sujeito e objeto, e com todas as dicotomias dela derivadas e que embasam a atitude científica. Assim, o fazer psicanalítico é criação de realidades novas, e não desvelamento arqueológico de realidades esquecidas, o que o torna comprometido com o fazer artístico. Para Kon (1996), é preciso fazer de nossa atividade um ato criador, tendo o fazer artístico, fundado na criação imaginária, como cúmplice: “Possuímos, agora, uma compreensão que nos permite abandonar os temores freudianos frente ao imaginário; é hora de nos deixarmos fertilizar pela potência criadora explicitada na atividade artística.” (p.207).

Se a arte é cúmplice, a estética pode trazer subsídios valiosos para o fazer psicanalítico. E é assim que a obra envereda por um caminho dos mais criativos ao propor pequenas amostras dessa possibilidade que é infinita e ainda pouquíssimo explorada.

Winnicott, por exemplo, ao falar dos fenômenos transicionais e do espaço potencial, permite que se pense num novo estatuto para o imaginário na psicanálise, na medida em que a ilusão é vista por ele como um momento necessário para o acesso à realidade. Além disso, as dicotomias do tipo percebido-criado e realidade-ficção, são concebidas como um paradoxo que não pode e não deve ser superado, o que é uma posição bastante interessante quando colocada ao lado das idéias de Merleau-Ponty, e quando incluídas nas discussões epistemológicas a respeito da psicanálise.

Luigi Pareyson⁵ (Apud Kon, 1996), esteta italiano que formulou a “teoria da formatividade”, pensa o fazer artístico de uma forma que ilumina o fazer psicanalítico: a arte é um “formar”, um fazer que é ao mesmo tempo um inventar. “Ela é um tal fazer que, enquanto faz, inventa o por fazer e o modo de fazer.” (p.202).

A própria idéia da inseparabilidade entre conteúdo e forma, que a arte mostra tão bem, faz com que o fazer psicanalítico tenha que ser repensado. Freud buscava o conteúdo atrás da forma, mas pensar que o sentido não se reduz ao conteúdo e que algo permanece enquanto forma leva-nos a uma escuta totalmente diferente. A autora busca no esteta Ernst Gombrich auxílio para desenvolver essas reflexões.

E Merleau-Ponty⁶ (Apud Kon, 1996), grande presença nesta obra, que ao falar da pintura como criação e não como cópia, traz um interessante contraponto para nossa prática:

O pintor retoma e converte justamente em objeto visível o que sem ele permaneceria encerrado na vida separada de cada consciência: a vibração das aparências que é o berço das coisas. Para este pintor, uma única emoção é possível: o sentimento de estranheza; um único lirismo: o da existência incessantemente recomeçada. (p.45).

Para Kon (1996), o gesto do pintor, assim concebido, seria emblemático do fazer psicanalítico. Nas suas palavras:

A escuta psicanalítica, poderíamos dizer, é também uma escuta operante que não reproduz a fala-mundo constituída, desde antes, de um sentido essencial. Os sons e os silêncios, as diferenças e os ruídos, articulam-se em mim e para mim enquanto um campo de experiência múltipla. A operação psicanalítica coloca-nos de frente não com a exterioridade do que já vem constituído; põe-nos em contato com a gênese da criação de sentido. Esta escuta (...) é um fazer, que nasce nesta zona indistinta feita na reciprocidade de meus atos receptivos e da configuração sonora. Esta é a ex-

5 *Os problemas da estética.*

6 *A dúvida de Cézanne.*

Entre a Psicanálise e a Arte

periência estética psicanalítica que o gesto do pintor vem apresentar como que em câmera lenta. (p.48).

Para finalizar, acreditamos ser importante assinalar, que este livro apóia-se em ampla bibliografia, com trabalhos não só de Freud - incluindo sua vasta correspondência - e outros psicanalistas, mas também de historiadores, filósofos e estetas. As notas de rodapé remetem-nos a outros autores ainda, o que poderá ser muito útil para os interessados em navegar por esse mesmo “entre”

Trata-se, enfim, de um trabalho primoroso em que uma “idéia vaga e uma sensação afirmativa” (Kon, 1996, p.23) no sentido da afinidade entre ambos os fazeres puderam ser transformados numa pesquisa aprofundada e em idéias teoricamente bem embasadas.

NORMAS EDITORIAIS

Os originais serão submetidos à aprovação do Conselho Editorial após prévia avaliação da Comissão Executiva. Se necessário serão encaminhados a consultores “ad doc” Os manuscritos não aceitos para publicação ficarão ao dispor do(s) autor(res). Os autores receberão dois exemplares da revista na qual seu artigo foi publicado.

APRESENTAÇÃO DOS TRABALHOS

1. O trabalho deverá ser encaminhado à Revista *Psicologia USP*, através da INTERNET ou correio. No caso de envio pelo correio, deverão ser enviadas duas cópias impressas do trabalho e uma cópia em disquete 3 ½, digitados em editor de texto WORD 6.0 ou versão superior, limitando-se a 50.000 caracteres aproximadamente, incluindo os caracteres em branco.
2. O trabalho deverá obedecer à seguinte seqüência: título do artigo, nome completo do autor, com nome e endereço da instituição a que está vinculado e endereço eletrônico quando houver, resumo em português (aproximadamente 500 caracteres, incluindo os caracteres em branco), descritores (até o máximo de cinco), texto, abstract e index terms (versão para o inglês do resumo e descritores precedidos pela referência bibliográfica do próprio artigo) e referências bibliográficas dos trabalhos citados no texto.
3. As citações bibliográficas no decorrer do texto deverão ser apresentadas pelo sobrenome do autor, data e número de página citada. No caso de transcrição na íntegra de um texto, esta deve ser delimitada por aspas duplas. As notas apontadas no corpo do artigo devem ser indicadas com números sequenciais, imediatamente depois da frase a que digam respeito. As notas deverão vir no rodapé da mesma página.
4. As referências bibliográficas deverão estar dispostas em ordem alfabética do último sobrenome do autor e constituir uma lista encabeçada pelo título *Referências Bibliográficas*. A exatidão e adequação das referências bibliográficas a trabalhos que tenham sido consultados e mencionados no texto do artigo são da responsabilidade do autor.
5. Na apresentação de imagens como fotografias, desenhos e gráficos (estritamente necessários à clareza do texto) assinalar, no texto, pelo seu número de ordem, os locais onde deverão ser intercalados. Apresentar imagens de boa qualidade, seja de fotografias, gráficos ou desenhos, com tamanho máximo de 100x150 mm, lembrando que a imagem poderá sofrer redução. As imagens originais devem ser enviadas separadas do artigo, ainda que estejam no artigo original, preferencialmente nos formatos JPEG ou GIF. Se as imagens enviadas já tiverem sido publicadas, mencionar a fonte e a permissão para reprodução.

PSICOLOGIA USP edited by the Institute of Psychology of the University of São Paulo, is published bi-annually, in April and October.

CONTRIBUTIONS: All manuscripts (three copies) should be sent to the editor and should comply to the 'Guide for the Preparation of Manuscripts' at the end of each issue.

REPRINTS AND COPIES Requests for reprints should be made directly to the authors. Copies may be obtained by the COMUT PROGRAM - P.O. Box 70047, Brasília, DF, Brazil.

COPYRIGHT - Instituto de Psicologia da USP

CORRESPONDENCE - Correspondence of an editorial nature should be addressed to the Editor; correspondence concerning distribution, subscriptions and exchange should be addressed to the

Instituto de Psicologia da USP
Serviço de Edição e Publicação
Av. Prof. Lúcio Martins Rodrigues, Trav. 4, 399 – Bloco 23
05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

INDEXING:

PSICOLOGIA USP is indexed by LILACS: Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde.

Revista Psicologia USP

Revista editada
pelo Instituto de
Psicologia da
Universidade de
São Paulo

PSICOLOGIA USP

vol. 5, números 1/2, 1994

NÚMERO ESPECIAL ALTERIDADE

SUMÁRIO

A questão da Alteridade

JOÃO A. FRAYZE-PEREIRA

ARTIGOS ORIGINAIS

A presença do Outro na Arte

JOSÉ AMÉRICO MOTTA PESSANHA

A Alteridade da Arte: Estética e Psicologia

JOÃO A. FRAYZE-PEREIRA

A voz do Outro na Literatura: Proust

LEDA TENÓRIO DA MOTTA

As portas do Sonho

ADÉLIA TOLEDO BEZERRA DE MENESES

Rumo a uma Nova Barbárie

ANNA TEREZA FABRIS

Lasar Segall e sua Crítica no Contexto da Modernidade

CLAÚDIA VALLADÃO DE MATTOS

A Ação Teatral: Espaço da Ambivalência, Tempo da Reciprocidade

VERA LÚCIA GONÇALVES FELÍCIO

Um Palco de Espelhos: Narcisismo e Contemporaneidade

CRISTINA FREIRE

Outro Espaço: Aspectos do Design e do Informal nas Grandes Metrôpoles

MARIA CECÍLIA LOSCHIAVO DOS SANTOS

Tempo e Indivíduo no Mundo Contemporâneo: o Sentido da Morte

MARIA HELENA OLIVA AUGUSTO

O Conceito de Representação Social: a Questão do Indivíduo e a Negação do Outro

JOSÉ LEON CROCHÍK

O Fantasma do Fim da História e a Positividade do Princípio Feminino

RENATA UDLER CROMBERG

O Outro no Trabalho: a Mulher na Indústria

ARACKCY MARTINS RODRIGUES

Corpo Desviante/Olhar Perplexo

LÍGIA ASSUMPÇÃO AMARAL

A Experiência do "Outro" na Antropologia

RENATE BRIGITTE VIERTLER

A Subjetividade à Luz de uma Teoria de Grupos

MARIA INÊS ASSUMPÇÃO FERNANDES

A Questão da Alteridade na Teoria da Sedução Generalizada de Jean Laplanche

LUÍZ CLAUDIO MENDONÇA FIGUEIREDO

O Outro em Lacan: Conseqüências Clínicas

JUSSARA FALEK BRAUER

COMUNICAÇÃO

Uma Breve Reflexão sobre o Outro

ROBERTO GAMBINI

RESENHA

Poesia e Psicoterapia

JOÃO A. FRAYZE-PEREIRA

PSICOLOGIA USP

vol. 6, número 1, 1995

NÚMERO ESPECIAL PSICOLOGIA E ETOLOGIA

SUMÁRIO

ARTIGOS ORIGINAIS

Psicologia Animal no Brasil: o Fundador e a Fundação

HANNELLORE FUCHS

Trilha de Formigas, Senda de Psicólogo e Etólogo (Meus Caminhos e Descaminhos no Estudo do Com-

portamento)

WALTER HUGO DE ANDRADE CUNHA

A Escavação do Solo pela Fêmea da Saúva (Atta sexdens rubropilosa)

FERNANDO JOSÉ LEITE RIBEIRO

Organização do Trabalho em Colônias de Saúva: Relações com os Locais e Objetos das Atividades

ANA MARIA ALMEIDA CARVALHO

Divisão de Trabalho e Especialização em Obreiras de Atta sexdens

MARIA MARGARIDA P. RODRIGUES

A Construção da Teia Geométrica enquanto Instinto: Primeira Parte de um Argumento

CÉSAR ADES

Reprodução, Alimentação e a Reatividade em Planárias sob Condições de Manutenção

INÊS AMOSSO DOLCI-PALMA

Plasticidade e Esteoriotipia no Desenvolvimento de Padrões Instintivos

VERA SILVIA RAAD BUSSAB

Habituação e Sensibilização Comportamental

TAKECHI SATO

PSICOLOGIA USP

vol. 6, número 2, 1995

SUMÁRIO

ARTIGOS ORIGINAIS

Hegel no Espelho do Dr. Lacan

PAULO ARANTES

Winnicott e o Pensamento Pós-Metafísico

ZELJO LOPARIC

Os Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade: um Texto Perdido em suas sucessivas Edições?

MÔNICA GUIMARÃES TEIXEIRA DO AMARAL

O Despertar para uma Nova Realidade: o Estudo do Psiquismo Pré e Perinatal e sua Penetração nas Universidades

VERA STELA TELLES

A Criança e a Psicandlise: o "Lugar" dos Pais no Atendimento Infantil

LÉIA PRISZKULNIK

O uso de procedimentos projetivos na Pesquisa de representações sociais: projeção e transicionalidade

TÂNIA MARIA JOSÉ AIELLO-VAISBERG

A relação psicoterapeuta cliente

ELISA MARIA P. C. RIBEIRO, EVA MARIA MIGLIAVACCA, IVONISE FERNANDES DA M. CATAFESTA, LILIAN MEYER FRAZÃO e MARIA HELENA RAIMO C. DE OLIVEIRA

PSICOLOGIA USP

Volume 7 Número 1/2 - 1996

SUMÁRIO

ARTIGOS ORIGINAIS

Magia e Bruxaria na Idade Média e no Renascimento
FRANCO CARDINI

A Escola de Vigotski e a Educação Escolar: Algumas Hipóteses para uma Leitura Pedagógica da Psicologia Histórico-Cultural

NEWTON DUARTE

O Hiato entre Conhecimento sobre as Vias de Transmissão e as Práticas de Prevenção da AIDS entre Estudantes da USP: A Atuação das Ideologias Coletivas de Defesa

ARAKCY MARTINS RODRIGUES

Organizational Commitment: Compromisso ou Submissão?

FÁBIO DE BIAZZI

O Laboratório de Educação e Saúde Popular da UFSC: Primeiras Reflexões

CARMEN SILVIA DE ARRUDA ANDALÓ, JOSÉ LUÍS C. DE ABREU, JADETE RODRIGUES GONÇALVES e CARMEM LEONTINA OCAMPO MORÉ

A Exclusão no Ciclo Básico: Uma Pedagogia de Aparências

IVANA SERPENTINO CASTRO FEIJÓ e MARILENE PROENÇA REBELLO DE SOUZA

O Cidadão Policial Militar e sua Visão da Relação Polícia-Sociedade

PAULO ROGÉRIO MEIRA MENANDRO e LÍDIO DE SOUZA

Manipulação de Envolvimento de Ego via Para-Instruções Experimentais: Efeitos sobre Estados de Ânimo e Desempenho Educativo em Resolução de Problemas.

FERNANDO CÉSAR CAPOVILLA, ALESSANDRA GOTUZO S. CAPOVILLA, ELIZEU COUTINHO DE MACEDO, CARLOS EDUARDO COSTA e MARCELO DUDUCHI

Adaptação do Inventário de Estratégias de Coping de Folkman e Lazarus para o Português

MARIANGELA GENTIL SAVÓIA, PAULO REINHARDT SANTANA e NILCE PINHEIRO MEIJAS

Fim dos Estudos Universitários: Efeitos das Dificuldades do Mercado de Trabalho na Representação do Futuro Profissional e no Estabelecimento de Projetos Pós-Universitários dos Estudantes

KATHIA MARIA COSTA NEIVA

O Cientista que Ensinava

RACHEL RODRIGUES KERBAUY

PSICOLOGIA USP

Volume 8 Número 1 1997

NÚMERO ESPECIAL - PSICOLOGIA E RAZÃO INSTRUMENTAL

SUMÁRIO

PSICOLOGIA E RAZÃO INSTRUMENTAL

Conhecimento e Razão Instrumental.

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA

Dos Males da Medida

LILIA MORITZ SCHWARCZ

Para uma Crítica da Razão Psicométrica

MARIA HELENA SOUZA PATTO

Inteligência Abstrata, Criações Silenciadas: as Avaliações de Inteligência

MARIA APARECIDA AFFONSO MOYSÉS E CECÍLIA

AZEVEDO LIMA COLLARES

ARTIGOS ORIGINAIS

Representação de Escola e Trajetória Escolar

SILVIA HELENA VIEIRA CRUZ

A Constituição da Identidade Masculina: Alguns Pontos para Discussão

MARIA JURACY TONELI SIQUEIRA

Piaget: Notas para uma Teoria Construtivista da Inteligência

LEANDRO DE LAJONQUIÈRE

Vértices da Pesquisa em Psicologia Clínica

MARLENE GUIRADO

A Leitura Cognitiva da Psicanálise: Problemas e Transformações de Conceitos.

VERA STELA TELLES

A CONSCIÊNCIA NUMA PERSPECTIVA BIOLÓGICA

O Morcego, outros Bichos e a Questão da Consciência Animal

CÉSAR ADES

Quimeras, Centauros e a Questão da Consciência Animal: Comentário a Respeito do Artigo de César Ades

FERNANDO JOSÉ LEITE RIBEIRO

O Imaginário Animal

JOSÉ LINO OLIVEIRA BUENO

A Consciência Como Fruto da Evolução e do Funcionamento do Sistema Nervoso

ALEXANDRE DE CAMPOS, ANDRÉIA M. G. DOS SANTOS E GILBERTO F. XAVIER

A Estrutura Temporal da Consciência

VITOR GERALDI HAASE, LEANDRO F. MALLOY DINIZ E MARIA DE FÁTIMA DA CRUZ

MÉTODOS PARA O ESTUDO DA CONSCIÊNCIA

Principais Modos de Pesquisar a Consciência Mediata de Outros

ARNO ENGELMANN

Expressão Facial Como Acesso à Consciência do recém-Nascido

NIÉLSY HELENA PUGLIA BERGAMASCO

Estado de Consciência Onírica

THEREZINHA MOREIRA LEITE

A Entrevista Fenomenológica e o Estudo da Experiência Consciente

WILLIAM BARBOSA GOMES

PSICOLOGIA USP

Volume 9 - Número 1 1998

N. ESPECIAL - CAROLINA BORI, PSICOLOGIA E CIÊNCIA NO BRASIL

SUMÁRIO

I. CAROLINA BORI, PSICOLOGIA E CIÊNCIA NO BRASIL
O início: a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo

ANA MARIA ALMEIDA CARVALHO, MARIA AMÉLIA MATOS, EDA T. DE OLIVEIRA TASSARA, MARIA IGNEZ ROCHA E SILVA E DEYSE DAS GRAÇAS DE SOUZA

Carolina Bori: a Essência de um Perfil

AZIZ NACIB AB'SABER

Uma Cientista Ímpar: Carolina Martuscelli Bori

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

PSICOLOGIA USP

Volume 8 Número 2 - 1997

NÚMERO ESPECIAL CONSCIÊNCIA

SUMÁRIO

A CONSCIÊNCIA NUMA PERSPECTIVA GLOBAL

Dois Tipos de Consciência: a busca da Autenticidade

ARNO ENGELMANN

Sincronização e Consciência: Fundamentos Naturais da Cultura ou Fundamentos Culturais da Natureza?

HENRIQUE SCHÜTZER DEL NERO

Consciência e Comportamento Verbal

LÍGIA MARIA DE CASTRO MARCONDES MACHADO

A Teoria da Consciência de David Chalmers

JOÃO DE FERNANDES TEIXEIRA

- **A AFIRMAÇÃO DA PSICOLOGIA NA UNIVERSIDADE E NA SOCIEDADE**
Carolina Martuscelli Bori e a Psicologia na USP
 WALTER HUGO DE ANDRADE CUNHA
Carolina Martuscelli Bori
 ARNO ENGELMANN
Carolina Bori: a Psicologia Brasileira como Missão
 MARIA AMELIA MATOS
Lembranças a respeito de Carolina: 1968
 CÉSAR ADES
Carolina M. Bori
 ELIAS MALLET DA ROCHA BARROS
Professora Carolina
 MARIA CLOTILDE MAGALDI
- **INOVAÇÕES: ANÁLISE EXPERIMENTAL DO COMPORTAMENTO NO BRASIL**
Contingências para a Análise Comportamental no Brasil
 MARIA AMELIA MATOS
Carolina Martuscelli Bori e a UnB
 MARIZA MONTEIRO BORGES
Depoimento sobre Carolina Bori
 RACHEL RODRIGUES KERBAUY
Carolina Bori e a Criação do Curso de Psicologia da UFBA
 MERCÊDES CUNHA C. DE CARVALHO E EDUARDO SABACK D. DE MORAES
Carolina Bori, Presença no Nordeste
 GIZELDA SANTANA MORAES
Carolina em Belo Horizonte
 JOÃO BOSCO JARDIM
O Percurso de uma Nova Área de Pesquisa na UFSCar
 DEISY DAS GRAÇAS DE SOUZA
- **ALÉM DA UNIVERSIDADE: EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO DE PROFESSORES – A CIÊNCIA NO COTIDIANO DAS INSTITUIÇÕES DE ENSINO**
Será que eu Contei Tudo?
 MARIA JULIETA SEBASTIANI ORMASTRONI
Há Vinte Anos
 JESUÍNA LOPES DE ALMEIDA PACCA
Uma Professora com Competência Dialógica
 ALBERTO VILLANI
Professora Carolina Bori
 VERA SOARES
Professora Carolina Martuscelli Bori
 MARIA JOSÉ PEREIRA M. DE ALMEIDA
Depoimento sobre Carolina Bori
 MARIA BENEDITA LIMA PARDO
- Carolina Bori: a Abertura de Novos Espaços*
 EDA T. DE OLIVEIRA TASSARA
Carolina Bori
 VERA LÚCIA IMPERATRIZ FONSECA
E a Caminhada Valeu
 MARIA IGNEZ ROCHA E SILVA
Além da Ciência
 LUÍS CARLOS DE MENEZES
A Influência de Carolina Bori no CENAFOR: uma semente que germinou
 RAUL ALBINO PACHECO FILHO
Aprendendo a Compreender Minha Ação numa Pré-Escola Montessoriana
 VERA LAGOA
- CIÊNCIA E POLÍTICA NO BRASIL DAS ÚLTIMAS DÉCADAS**
Carolina M. Bori
 OSCAR SALA
Foto
 WILSON TEIXEIRA BERALDO
Carolina SBPC Bori
 ADEMAR FREIRE-MAIA
Carolina Martuscelli Bori
 EDUARDO MOACYR KRIEGER
Depoimento: Carolina M. Bori
 FRANCISCO MAURO SALZANO
Carolina Bori
 LUIZ EDMUNDO DE MAGALHÃES
Sobre Carolina Bori
 JOSÉ GOLDEMBERG
Depoimento sobre a Professora Carolina Martuscelli Bori
 ALDO MALAVASI
Carolina Martuscelli Bori: uma Vida com Repercussão nas Gerações Vindouras
 ALBA APARECIDA DE CAMPOS LAVRAS
A Dona Carolina que Conheci
 JOSÉ PEREIRA DE QUEIROZ NETO
Carolina em 20 anos
 ENNIO CANDOTTI
O Humanismo de Carolina Bori
 GILBERTO VELHO
Um Modelo de Comportamento Acadêmico
 MARCELLO G. TASSARA
Carolina
 SYLVIA LESER DE MELLO

“DONA” CAROLINA

Carolina Bori: Retratos

MARIA DO CARMO GUEDES

Carolina

MARGARIDA HOFMANN WINDHOLZ

A Importância de Carolina em minha Vida Acadêmica

NILCE PINHEIRO MEJIAS

Minha chefe, Dona Carolina

ISAÍAS PESSOTTI

A Confiança de Dona Carolina

WILMA SANTORO PATITUCCI

Prolegômenos ao Conhecimento de uma Carolina

Bori

OLGIERD LIGEZA STAMIROWSKI

Dona Carolina

HERMA BRIGITTE DRACHENBERG

II. PRODUÇÃO NA UNIVERSIDADE: OS FRUTOS DA PÓS-GRADUAÇÃO

ANA MARIA ALMEIDA CARVALHO, MARIA AMELIA MATOS, EDA T. DE OLIVEIRA TASSARA, MARIA IGNEZ ROCHA E SILVA E DEYSE DAS GRAÇAS DE SOUZA

Programação de Ensino no Brasil: o papel de

Carolina Bori

NIVALDO NALE

Sobre Análise do Relato Verbal

ELIZABETH TUNES E LÍVIA MATHIAS SIMÃO

PSICOLOGIA USP

Volume 9 - Número 2 - 1998

SUMÁRIO

ARTIGOS ORIGINAIS

Humilhação Social – um Problema Político em Psicologia

JOSÉ MOURA GONÇALVES FILHO

Os Desafios atuais do Estudo da Subjetividade na Psicologia.

JOSÉ LEON CROCHIK

Cura, Culpa e Imaginário Radical em Cornelius Castoriadis: Percursos de um Sociobárbaro

HELIANA DE BARROS CONDE RODRIGUES

Leão, Leolô: o Trabalho e o Sonho

MARIA HELENA SOUZA PATTO

Apointamentos Sobre Ética e Individualidade a partir da Mínima Moralía

ARI FERNANDO MAIA

Trabalho Informatizado e Sofrimento Psíquico

SEIJI UCHIDA

Condições Sociais da Constituição do Desenho Infantil

SÍLVIA MARIA CINTRA DA SILVA

Paralelismo entre História e Psicogênese da Escrita do Ritmo Musical

JOSÉ NUNES FERNANDES

A Mascarada e a Feminilidade

WALKÍRIA HELENA GRANT

Cultura e Co-Educação de Gerações

PAULO DE SALLES OLIVEIRA

A Memória no Outono

CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

Revista Psicologia USP

Pedido de assinatura e de exemplares avulsos

Para solicitar uma assinatura ou qualquer exemplar avulso envie a ficha para:

Instituto de Psicologia - USP
Serviço de Edição e Publicação
Av. Prof. Lucio Martins Rodrigues, 399 - travessa 4 - bloco 23
Cid. Universitária Butantã - CEP 05508-900 - São Paulo SP

Ou

Instituto de Psicologia USP
Serviço de Biblioteca e Documentação
Av. Prof. Mello de Moraes, 1721
Cidade Universitária - Butantã CEP 05508-900 - São Paulo - SP

QUANTIDADE	PEDIDO	VALOR EM R\$	TOTAL EM R\$
	vol.5, n.1/2 - ALTERIDADE	R\$ 5,00	
	vol.6, n.1 PSICOLOGIA E ETOLOGIA	R\$ 5,00	
	vol.7, n.1/2	R\$ 5,00	
	vol.8, n.1 PSICOLOGIA E RAZÃO INSTRUMENTAL	R\$ 10,00	
	vol.8, n.2 - CONSCIÊNCIA	R\$ 10,00	
	vol.9, n.1 - PSICOLOGIA E CIÊNCIA NO BRASIL	R\$ 10,00	
	vol.9, n.2 - PSICOLOGIA SOCIAL	R\$ 10,00	
	ASSINATURA - (DOIS VOLS. DE LIVRE ESCOLHA)	R\$ 15,00	
	TAXA DE REEMBOLSO POSTAL (ACRÉSCIMO)	R\$ 5,50	R\$ 5,50
		TOTAL	R\$

Acompalhada de cheque nominal ao Instituto de Psicologia USP

NOME:	
END:	
CEP:	
CIDADE:	ESTADO:
TELEFONE: ()	E-MAIL:
DATA: / /	ASSINATURA:



CRENCIAMENTO E APOIO FINANCEIRO DO:
PROGRAMA DE APOIO ÀS PUBLICAÇÕES CIENTÍFICAS PERIÓDICAS DA USP
COMISSÃO DE CRENCIAMENTO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

