

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



José Otávio de Vasconcellos Naves

A transitoriedade: uma leitura psicanalítica

TESE DE DOUTORADO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: Profa. Terezinha Féres Carneiro

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2006



José Otávio de Vasconcellos Naves

A Transitoriedade: uma nova leitura

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Terezinha Féres-Carneiro
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^a. Monique Rose Aimée Augras
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^o. Jurandir Sebastião Freire Costa
Dept^o. de Políticas e Inst. de Saúde - UERJ

Prof^o. Nelson Ernesto Coelho Junior
Departamento de Psicologia - USP

Prof^o. Antônio Carlos de Sá Earp
Psicanalista

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2006

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

José Otávio de Vasconcellos Naves

Graduou-se em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Belo Horizonte. Na Universidade Católica de Louvain, Bélgica, terminou a sua especialização em Psicologia Clínica e o seu Mestrado intitulado: “Caractéristiques sexuelles des adolescents brésiliens à travers le test du Machover” (1975). Em Bruxelas, onde iniciou a sua clínica psicanalítica, trabalhou em várias Instituições, dentre elas: “L’Association d’études et d’interventions psychologiques” (ASSEIP), “Centre de Liaison des Équipes de Recherche” (LECLER), “Centre de Formation et d’Aide Populaire” (CEFORAP). Desde 1982 é Professor Assistente e Pesquisador na PUC-RIO. Também é Supervisor junto ao Serviço de Psicologia Aplicada.

Naves, José Otávio de Vasconcellos

A transitoriedade : uma leitura psicanalítica / José Otávio de Vasconcellos Naves ; orientador: Terezinha Feres Carneiro. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2006.

174 f. ; 30 cm

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

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Teses. 2. Consciência. 3. Transitoriedade. 4. Cultura. 5. Paranóia. 6. Melancolia. 7. Transferência. I. Carneiro, Terezinha Féres. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Aos meus clientes, alunos, colegas e amigos.

Agradecimentos

À Profa. Dra. Terezinha Féres Carneiro, minha orientadora, pela consideração e pelo espírito universitário. Sem a sua confiança e o seu estímulo, este trabalho não teria sido levado a termo.

Ao Dr. Antonio Carlos de Sá Earp, pela sabedoria e pelo respeito mostrado na leitura do trabalho.

Resumo

Naves, José Otávio de Vasconcellos; Carneiro, Terezinha Feres (Orientadora). **A transitoriedade: uma leitura psicanalítica.** Rio de Janeiro, 2006. 174p. Tese de Doutorado. Departamento de Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Nesta tese, o texto de Freud intitulado “Sobre a transitoriedade” (1916a, [1915]) ganha uma nova leitura que permite discutir o conceito de consciência e suas relações com a percepção e o desenvolvimento do eu. Na sua transitoriedade a consciência valoriza o caráter passageiro do estímulo, gerando a concentração da iluminação. Este caminho lhe é imposto tanto pelo desejo inconsciente quanto pela percepção. Nas neuroses narcísicas, o enrijecimento da transitoriedade da consciência assume formas distintas, tornando a transferência um trabalho de difícil construção. A possibilidade de pensar o tratamento levando em consideração a transitoriedade da consciência em suas relações com a cultura abre perspectivas para o re-entendimento da clínica psicanalítica.

Palavras-Chave

Consciência, transitoriedade, cultura, paranóia, melancolia, transferência.

Abstract

Naves, José Otávio de Vasconcellos; Carneiro, Terezinha Feres (Advisor). **Transience: a psychoanalytic reading.** Rio de Janeiro, 2006. 174p. PhD Thesis. Departamento de Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

In this thesis Freud's text named "On transience" (1916a [1915]) gets a new reading that allows a new discussion of the concept of consciousness and its relations to perception and to the development of the ego. In its transience the consciousness increases the value of the stimulus' ephemeral character, originating a concentration of enlightening. This path is imposed to it both by the unconscious wish and the perception. In narcissistic neuroses the stiffening of the transience of the consciousness takes on many forms, and the transference becomes a difficult work. The possibility to think therapy taking into account the transience of the consciousness in its relations to culture opens up new perspectives for a new understanding of psychoanalytic clinic.

Keywords

Consciousness, transience, culture, paranoia, melancholia, transference.

Sumário

Introdução	9
1. Considerações sobre o conceito de eu na obra de Freud	20
Primeiras considerações	20
O eu prazer e o eu realidade	26
O Ideal	29
A segunda tópica e a psicologia dos grupos	33
O eu e o grupo	37
A carne do bebê e a carne do mundo	41
2. “ <i>Vergänglichkeit</i> ”, um “Elogio à consciência”	51
Primeiras considerações	51
A consciência e o conhecimento	53
A consciência de cada ser	62
A consciência e a “dor”	67
O Bloco Mágico	72
O mínimo e o enorme	74
A consciência e o mundo	76
A consciência e o eu.	80
A consciência e a pulsão	82
A consciência e o “outro”	86
3. O passado de uma ilusão	90
As neuroses narcísicas	90
O recalque orgânico e a civilização	97
A perda e a destruição	102
A melancolia.	109
A ilusão e a melancolia	117
A melancolia e o passado de uma ilusão	122
4. Mais além do mal-estar: a transitoriedade e a paranóia	127
O pai da teoria	127
O sentimento oceânico	131
O mal-estar	134
O umbigo do sonho	139
Schreber e sua “doença de nervos”	143
A expectativa paranóide	150
Conclusão	156
Referências bibliográficas	166

Introdução

A casa habitada por Freud, durante as suas férias de 1895, chamava-se “Belle vue”. Situava-se nas colinas de Kahlenberg, nas imediações de Viena e foi destruída pela guerra. Numa carta a Fliess, de 12 de junho de 1900, ele revela o seu desejo – uma placa de mármore ali seria colocada com as seguintes palavras gravadas: “Nesta casa, em 24 de agosto de 1895, o Segredo dos Sonhos foi revelado ao Dr. Sigm. Freud” (Freud, 1900a, p. 155).

Freud começava o seu caminho, e toda a sua obra marca sua persistência em “*Acheronta Movebo*”, que ele mesmo traduz por “agitar o submundo”. O Acheronta é um dos rios do inferno que segundo a mitologia antiga simboliza os deuses infernais (Spalding, 1973). Freud considera esta expressão uma boa analogia do que foi seu trabalho – “conhecer o desejo recalcado do sonho que agita o inconsciente para se fazer escutar” (30 de janeiro de 1927, carta a Werner Acchelis).

“A Interpretação dos Sonhos” (Freud, 1900a), “Chistes e sua Relação com o Inconsciente” (Freud, 1905c) e a “A Psicopatologia da Vida Quotidiana” (Freud, 1901b) se mostraram a “estrada real”, segundo a própria expressão freudiana, através das quais pode-se dar ao mundo o acesso ao inconsciente, como alicerce necessário à psicanálise. Foi grande o esforço de Freud para validar o inconsciente “como uma expressão infernal”, sem que sua conceituação se perdesse no racionalismo cartesiano, nas teias da medicina e da moralidade vigente.

No prefácio à segunda edição da obra de 1900, Freud diz o seguinte:

Meus colegas psiquiatras parecem não se ter dado nenhum trabalho de superar o espanto inicial criado por minha nova abordagem dos sonhos. *Os filósofos profissionais se habituaram a livrar-se rapidamente dos problemas da vida onírica (que tratam como mero apêndice dos estados conscientes) numas poucas frases – e, em geral, nas mesmas;* e é evidente que deixaram de notar que temos aqui algo de que é possível extrair diversas inferências, as quais estão destinadas a transformar nossas teorias psicológicas (Freud, 1900a, Op. cit., p. 31. O grifo é meu).

A filosofia se preocupava com a consciência e a Freud coube a tarefa de trabalhar o inconsciente, como expressão do “*Acheronta*”. Entretanto, hoje em dia, o inconsciente, se ainda guarda questões importantes a serem desenvolvidas,

parece não mais encontrar, como conceito, empecilhos que possam interromper o prosseguimento da investigação analítica. Efetivamente tal campo tem sido terreno fértil para muitos pesquisadores que continuamente expandem essa área de conhecimento.

Dentro desse contexto, a presente tese retorna à antiga questão da “consciência”. Mas agora dentro do âmbito da obra freudiana que inicialmente precisou colocá-la temporariamente em segundo plano para fazer valer a nova concepção que construía do inconsciente. Mas não se pode esquecer que, entre os manuscritos perdidos de Freud, um deles, certamente, teria como título “A consciência”.

A princípio Freud acompanhava a obra de alguns dos pensadores da consciência, seus contemporâneos. Começando por considerá-los bastante próximos, ele acaba, no entanto, por abandonar sua companhia à medida que seu próprio caminho vai perpassar o conceito de “vias associativas” e ele vai se dedicar, cada vez mais, ao aprofundamento da prática psicanalítica.

Tal prática dá uma outra perspectiva à sua investigação. Ela a renova. Agora não se trata unicamente de definir, mas de tornar os conceitos passíveis de serem manipulados. Na clínica, a expectativa de cura está presente, mesmo se não precisamente definida em seus contornos. Como trajetória, entretanto, o processo analítico não deixa de ser uma tentativa de método e direção que finalmente obriga o conceito de consciência a fornecer algo mais do que aquilo que a filosofia apontava até então.

Em síntese, a cura implica “tornar consciente”, mas esta expressão precisa ser entendida em sua complexidade. Examinando sua ambigüidade, vê-se que nem sempre o que é denominado “cura” pelo cliente passa, necessariamente, pela consciência. Alguns conteúdos são construídos na transferência, nela são manifestos e muitas vezes não é possível marcar quando e por que a consciência teve lugar. Assim, “tornar consciente” é antes de tudo uma descrição metapsicológica indicativa de que, no transcorrer de uma análise, podem ser verificadas associações, verdadeiras aglutinações que provocam profundos movimentos internos e, conseqüentemente, novas formas de relação com o mundo. O analisando usufruirá dos seus benefícios, mas não saberá construí-los metapsicologicamente tal como o analista poderá fazer.

Hegel, estudando a experiência da consciência, fala do “imediate do espírito” no sentido de um saber e, também no sentido de uma objetividade que, mesmo como um avesso do saber, pode se mostrar como instrumento de transformação.

A filosofia kantiana já trazia a distinção entre os fenômenos e as “coisas em si” (não passíveis de conhecimento), embora muitos filósofos posteriores tenham rerepresentado esta assertiva. Esta questão fez-se divisora de águas e, desde que foi posta, nunca mais permitiu que o sujeito do discurso e da história fosse definido em relação a uma consciência como fundadora da verdade (ou da liberdade).

Desta forma, a consciência se impõe, em sua grande parte, como expressão de desconhecimento e de ilusões, mesmo que necessários. Ao lado do “sujeito do inconsciente”, como fonte e perspectiva da verdade de cada um, o conceito de consciência pode, no entanto, ajudar a melhor compreender alguns impasses clínicos e referenciar um melhor conhecimento da psicanálise. De fato, a consciência adoece em sua posição de emissora e receptora da realidade psíquica, ficando somente referenciada a um mundo onde as coisas são “como podem ser”. A capacidade da consciência de distinguir entre o mundo e o eu é um dos aspectos que fazem dela um conceito fundamental.

Freud assim fala de sua relação com o inconsciente:

Nas raízes da atividade pulsional os sistemas se comunicam entre si mais extensivamente. Uma parcela dos processos que lá são excitados passa através do Ics, como que por uma etapa preparatória, e atinge o desenvolvimento psíquico mais elevado no Cs (Freud, 1915e, p. 199).

A consciência é uma passagem estreita e seletiva entre o eu e o mundo. Temos consciência de odores, de ruídos, etc. Mas o processo de tornar consciente nem sempre se expressa pela linguagem. Mesmo levando em consideração o pré-consciente que é um sistema de comunicação e um aglomerado de restos de palavras, alguns conteúdos podem ser experimentados sem a palavra. Também o inconsciente pode carregar angústias que não teriam sido, na sua expressão inicial, traduzidas em palavras. O “tornar consciente” é um intercâmbio que, na clínica psicanalítica, será utilizado em benefício da cura, mesmo que num registro diferente daquele em que o principal processo, a linguagem, se deu.

A partir destas observações iniciais vamos focalizar a transitoriedade da atenção da consciência. Esta se faz por iluminações, fenômenos de atenção que permitem a cada um recolher do mundo as percepções que lhe são necessárias e mesmo reinventá-las de maneira a satisfazerem as necessidades do sistema. O aparelho psíquico se caracteriza por sua dificuldade de responder com razoável eficiência, como sistema interno, a qualquer estímulo que lhe seja obscuro. Assim, a consciência é que lhe permitirá interagir com o mundo.

Levamos em consideração, também, que a fugacidade da atenção é inversamente proporcional ao valor conflituoso do estímulo. Para ilustrar a importância do valor do estímulo e esta fugacidade da atenção tomamos como base o artigo de Freud denominado “Sobre a Transitoriedade” (Freud, 1916a [1915]). É um texto quase literário em que o autor detalha, à maneira de “romance” (tal como o faz em alguns de seus casos clínicos), um passeio com amigos. O vivido se reverte em seu avesso – efeito de um dado imediato, que é a experiência da beleza da natureza – e o dia ensolarado se transforma numa reflexão sobre a perda e a transitoriedade do belo, das emoções, e das manifestações culturais. Fazer uma nova leitura desse artigo é o objetivo desta tese. Isto é alcançado por um deslizamento do foco do estudo e pela ênfase nesta virada “do dia” para “uma noite”, em termos de prólogo de esperança.

Assim, chegamos à proposta da tese: reintroduzir e recuperar, através de uma nova leitura do texto acima citado, o conceito de consciência na obra freudiana e pensar os mecanismos de seu adoecimento. A consciência se situa entre o inconsciente e o mundo. Assim, é uma passagem estreita para as estimulações do mundo, inicialmente percepções. Estas estimulações, coloridas pelo desejo inconsciente, serão processadas pelo eu e pelo pré-consciente, onde retomam seus conteúdos linguageiros e cronológicos, para retornarem ao mundo e na cultura.

Entretanto, a consciência adoce. Necessita de uma transitoriedade que lhe permita, por um lado, buscar no mundo os objetos de desejo e, por outro, continuamente, se readaptar às modificações da cultura. A viscosidade da libido impõe transtornos a esta transitoriedade. A consciência paralisada impede que esta fruição do desejo e da cultura se organize de uma forma satisfatória para a economia psíquica.

Em resumo, a tese localiza, metapsicologicamente, a consciência na obra de Freud e pensa algumas possibilidades de observação de seu adoecimento, na clínica psicanalítica. E propõe, desta maneira, algumas considerações sobre uma clínica que leve em consideração a consciência e suas relações com a cultura.

Seu percurso começa ao enfatizar a diferença entre os dois conceitos: o eu e a consciência. Este é o objetivo do primeiro capítulo. A idéia do “eu” psicanalítico, muitas vezes, é confundida com a de consciência. Sua personalidade, característica advinda de sua relação com o saber de si e do mundo que ele pode representar, parece provocar este engano, levando o eu a ser pensado como uma consciência. Na verdade, na segunda tópica o eu é uma superfície corporal que a consciência resume em sua fugacidade. A atenção da consciência tem como objetivo uma representação que ela mesma destaca deste fundo egóico no qual o objeto destacado deixa sua sombra.

Ainda no primeiro capítulo, foi retomado o caminho de construção do conceito de eu na obra de Freud levando-se em consideração tanto suas funções de defesa quanto sua característica de lugar (tópica), enfatizando-se seu valor de laço com o corpo, com o social e com a cultura.

Nesse momento, alguns conceitos de Merleau-Ponty serão utilizados como fonte de inspiração. Não se trata de um emprego preciso de sua obra, mas de seu uso a partir de uma compreensão mais livre de alguns de seus achados. Aqui a escritura carrega um estilo que permite tal liberdade, próxima ao próprio texto de Freud sobre a transitoriedade, que a inspira.

A carne biológica do bebê, subjetivada em seu processo evolutivo, é a “carne” (*chair*) do mundo, como cultura. Ela é a carne subjetiva do eu de cada um, como um fundo em que a consciência exerce a sua função de atenção e, assim, transita, escolhendo e sendo escolhida, entre as figuras.

O narcisismo (com seu fluxo e refluxo) ajuda a pensar que ambas as carnes (a biológica e a do eu) subjetivadas são intercambiáveis. Na carne da cultura o bebê se reencontra como eu. Pois é a carne biológica do “outro” que lhe fornece, cada vez mais, e sempre, uma aparência externa que veste e torna possível o encontro dos objetos internos.

O segundo capítulo tem como proposta pensar a consciência em seus diversos aspectos. Ela é fonte de conhecimento que torna cognoscíveis ao homem os elementos que o mundo oferece. Mas não é a percepção. A percepção é uma

perspectiva que também individualiza o ser humano, mas a consciência, como um desfiladeiro por onde os elementos psíquicos passam, é que dará a esta perspectiva fornecida pela percepção o poder de se tornar a “aparência de objeto” em que o desejo encontra uma satisfação possível. É utilizada a palavra “aparência” porque o objeto em si não existe logo, toda possibilidade de reencontro dele é mera aparência de encontro.

A consciência é uma função da pulsão “de saber”. Freud considera fruto desta pulsão os primeiros questionamentos que a criança faz de suas origens sendo a força dessa pulsão, então, o impulso que a leva a criar os seus mitos de origem. A criação do mito caminha ao lado da inserção familiar. Esses dois movimentos, podem sofrer torções que façam o mundo impossível e exijam reformulações para que, nele, seja possível residir sem que o recalcado se mostre insuportável.

Na ontogênese, a consciência tem sua primeira aparição desde os mais primitivos momentos da vida do bebê, tempo em que o eu se separa da “coisa” que mais tarde se tornará seu objeto. Lá o prazer e o desprazer já são expressões e diferenciações fornecidas pela consciência.

Na filogênese, é o recalque orgânico que vai denunciar o aparecimento da consciência. O ser humano necessita da predominância do olhar para definir aquilo que se denomina “uma intenção”. Um pai que espera o filho de braços abertos é um objeto que define e elabora a intenção interna do filho que o procura. Assim, este bebê em que está destacada a importância da visão é diferente do animal que pode buscar algo sem que alguma *gestalt* esteja definida. O odor e o paladar, como elementos do alvo da pulsão de autoconservação, são formas de integração primitiva em que a consciência se confirma. Mas ambos são dados muito próximos do órgão e carregam uma alteridade que se tornará mais explícita unicamente num segundo momento, tempo em que o olhar distanciará o objeto e lhe fornecerá uma perspectiva mais apurada que aquela que o odor, por exemplo, pode fornecer. A expressão “comer com os olhos” é uma metáfora enquanto “comer com a boca” é, sempre, uma redundância auto-erótica. Deve-se notar que naquela primeira expressão o narcisismo já fez a sua aparição e o eu, mesmo que precariamente, já diferencia o seu prazer do prazer do órgão, aquele que sustenta a construção interna do ato de comer.

Por esses caminhos se diferencia, no segundo capítulo, o eu da consciência. Por outro lado, no terceiro e no quarto capítulos, a consciência será

pensada em suas formas de adoecimento, em particular na melancolia e na paranóia.

Nas neuroses de transferência a consciência mantém sua transitoriedade dentro do espaço estreito determinado pela ausência do afeto recalçado. A histeria, a partir dessa perspectiva, constantemente retira traços de um trauma inaugural para se identificar com eles. Vivendo de reminiscências, a histeria reconstitui e repete aquele “susto” como um afeto apenas aparentemente diferente a cada momento, rerepresentado sempre de diversas formas, mas traindo, de qualquer forma, a transitoriedade da consciência, já que não permite que outros afetos se apresentem. Na neurose obsessiva, o eu, como “senhor do susto”, se apropria dele, sustentando assim sua ilusão primeira, escondida e controlável, numa identificação bastante elaborada para a tarefa de preservação a que ele se obriga, mas com graves danos à transitoriedade da consciência em virtude da necessidade compulsiva de repetição.

É nas denominadas “neuroses narcísicas” que, no entanto, o estudo a respeito da transitoriedade da consciência encontrará um campo mais interessante. Em princípio, os movimentos de cada um no mundo não obrigam a uma constante consciência de si. Mas a verdadeira inserção no mundo exige de cada indivíduo a surpresa de conhecer sua consciência. Nos momentos cruciais em que o eu se esfacela como mundo, é a consciência que persiste e permite uma espera paciente até que as reconstruções necessárias de uma nova realidade psíquica cheguem a acontecer. Uma alucinação, em princípio, não é uma perda da consciência, é um adoecimento dela e uma expressão de seu desenvolvimento. Nesse sentido a melancolia e a paranóia, como neuroses narcísicas, ainda permitem que uma certa organização psíquica persista, ao contrário do que ocorre na esquizofrenia, como psicose. Aí, uma desorganização maior tem lugar e os processos fundamentais do aparelho psíquico definham. Essas diferenciações estão na base da nosografia de 1915.

A transferência, como a utilização do próprio nome indica, é o que melhor marca, para Freud, a diferença significativa entre neurose narcísica e neurose de transferência. Ele afirma que, nas primeiras, a transferência parece não ocorrer tal como é verificado nas outras. É esta questão da relação entre o eu e o objeto que o norteia no estudo que faz dessas afecções em que as dificuldades objetais são significativas. O artigo sobre o narcisismo (Freud, 1914c) se inspira nestas

questões, tendo sido “Schreber” escrito logo antes de 1914 e “Luto e Melancolia” (Freud, 1917e [1915]) é posterior a essa mesma data.

A transferência é, para a psicanálise, uma expressão privilegiada do inconsciente e, conseqüentemente, lugar da construção e da interpretação. Ela é, também, produzida pela cultura, onde as dificuldades do analisando são confirmadas e reconstruídas – a sessão psicanalítica, assim pensada, conjuga o desejo inconsciente e a política cultural, em todos seus momentos. A “doença” se torna um sintoma como inserção na cultura, como laço. Através deste laço, a doença é agora passível de ser analisada, tornando, assim, possível o caminho para o encontro de uma certa satisfação.

As relações da transferência (questão nodular nas neuroses narcísicas) com a cultura justificam a escolha de dois artigos de Freud sobre a cultura para fazer fundo ao estudo dessas afecções específicas.

O primeiro é “O Futuro de uma Ilusão” (Freud, 1927c) trabalhado no terceiro capítulo, dedicado à melancolia. A melancolia é uma falha da ilusão. Situa-se nos primórdios do vazio do pai primevo e é uma forma de organização da estrutura psíquica em que o romantismo nostálgico encontra lugar privilegiado de expressão. É, no entanto, importante fazer a abstração de tal colorido romântico para melhor compreender esta patologia e diferenciá-la da depressão – não confundindo o ser humano submetido à “catástrofe” que dele faz seu objeto, com o “trágico” de cada um, transgressão que obriga a uma repetição, mas que o reafirma como sujeito. É exatamente no intervalo entre a “catástrofe” e a “tragédia” que a melancolia pode ser situada como uma ilusão não reformulável, porque frágil.

O segundo artigo é “O Mal-estar na Civilização” (Freud, 1930a [1929]) focalizado no último capítulo, aquele reservado ao estudo da paranóia. O “mal-estar” é expressão da pulsão de morte em suas tessituras primeiras. É fruto da inserção na cultura, necessária para que o Homem se humanize e encontre seus objetos. No entanto, tal inserção sempre se fará através de um constante atrito. Por esta razão os homens no grupo podem ser comparados aos porcos-espinhos, que se ferem ao se aquecer e sentem frio para não se machucarem. A inclusão do homem no grupo é, desta maneira, sempre uma via em duas direções. De um lado, o caminho embrutecedor em que se perde o mais sensível de si mesmo; de outro, é o trajeto que civiliza esta sensibilidade e a torna apta para zelar por si e pelo outro.

O sentimento oceânico, além da religiosidade, é uma forma de conjugar a cultura e a breve passagem de cada homem nela. As obras de arte e a escritura são um exemplo deste esforço como mostram Leonardo (1910c) como inventor, e Schreber (1911c [1910]), escrevendo-se.

Assim, a cultura pode ser pensada como um “caldo” em que cada homem encontra sua realização possível. Aqui, a palavra “caldo” tem o seu sentido alicerçado pelo exemplo freudiano de “caldo de cultura”, referência ao fato de os protozoários definharem, vítimas de seus próprios restos. O exemplo é biológico, mas carrega inestimável possibilidade de compreender a origem da pulsão de morte na obra de Freud. Nesse sentido é uma boa aproximação ao “mal-estar” e seus efeitos, sobretudo levando-se em consideração a aglutinação descrita por Freud como a raiz das guerras (“Por que a guerra?” {Freud, 1933 [1932]}). As guerras, nesta obra, são pensadas como efeito de aglutinações da pulsão de morte na cultura que obrigam a uma ruptura do processo civilizatório em benefício de uma expressão cultural mais aprimorada. Assim, a cultura também carrega esta transitoriedade necessária, mesmo que em intervalos mais longos.

Freud foi cuidadoso na sua escuta da natureza humana. Entretanto, também foi atento observador do momento cultural onde a psicanálise pode surgir, como invenção dele, mas na injunção histórica que favoreceu o seu reconhecimento. Foi a “realidade psíquica” de Freud, marcada pela sua história pessoal e pela sua judeidade, que o favoreceu para se tornar o “porta-voz” deste momento e organizá-lo como uma nova ciência.

Como já foi pensado no primeiro capítulo, cada homem, na sua percepção, retira perfis do mundo que a consciência torna objetos. Mas entre o perfil da cultura, como expressão da realidade psíquica, e o inconsciente, desejo que forja, também, esta realidade, a consciência transitória se instala como uma entidade alfandegária que ilumina o mundo dos objetos, dentro da “aparência” que a realidade psíquica suporta, e os transforma, “a seu agrado”, para satisfazer o desejo inconsciente.

Os porcos-espinhos, referidos no exemplo encontrados no artigo de Freud “Psicologia de Grupo e Análise do Ego” (Freud, 1921c) são expressiva analogia desta “corporalidade” em que se misturam aparências e intenções. Mas que geram, em algum lugar, um espaço de individuação que é o espaço de cada ser no mundo. É este reencontro de sua própria percepção, agora residindo no mundo, que lhe

restituirá a aparência do objeto, satisfazendo sua vocação de procura de um tempo perdido.

Este é o tempo transitório da consciência. Freud o define:

Não deixei, porém, de discutir o ponto de vista pessimista do jovem poeta de que a transitoriedade do que é belo implica uma perda de seu valor. Pelo contrário, implica um aumento. A limitação da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição (Freud, 1916a, p. 317).

Assim, este tempo da atenção da consciência ilumina tanto o desejo interno que minimiza para intensificar, quanto o objeto no mundo, que engrandece para usufruir. A cultura é a carne subjetiva do eu, como um fundo em que a consciência exerce a sua função de atenção e, assim, transita, escolhendo e sendo escolhida, entre as figuras.

A tese, desta forma, tem um recorte clínico. A relação da consciência com a cultura é importante. Ela fornece uma nova dimensão ao que se denomina como “os novos sintomas”, ou seja, aspectos da desordem psíquica que, aparentemente, não se mostravam no século passado. O desejo inconsciente, na sua simplicidade, não sofre grandes injunções da cultura, salvo na sua expressão que se civiliza de formas diferentes para se mostrar condizente com o laço social, sem o qual não teria satisfação alguma. Por outro lado, este desejo é uma construção da clínica psicanalítica, assim como o inconsciente freudiano. Pode-se pensar que as modificações culturais contemporâneas nada modificaram deste desejo, mas, ao mesmo tempo, criaram dificuldades a uma transitoriedade da consciência que, mais exigida, não tem sucesso na sua fruição do desejo e do laço, conjunção necessária para a sua saúde.

Winnicott, quando publicou o seu estudo sobre os “objetos transicionais” preenche um hiato existente entre o interior e o exterior. Nada havia sido elaborado, na literatura psicanalítica, desde que Freud pensou o desenvolvimento do princípio do prazer e do princípio da realidade. O mundo interno do bebê já havia sido bastante trabalhado por Melanie Klein, mas seus estudos não dão conta do impacto provocado pelo mundo externo nem das relações entre este e as fantasias internas. Para Abram (1996) Winnicott encontrava-se em uma área intermediária – uma área que não é nem subjetiva e nem objetiva. Assim Winnicott fala desta área intermediária:

É geralmente reconhecido que uma exposição da natureza humana torna-se inadequada quando apresentada em termos de relações interpessoais, mesmo quando a elaboração imaginativa da função, o conjunto da fantasia, tanto consciente quanto inconsciente, inclui o inconsciente recalcado. Existe uma outra maneira de descrevermos as pessoas, que tem sua origem nas pesquisas relacionadas no decorrer das duas últimas décadas, que sugere que para cada indivíduo que tenha atingido o estágio de ser uma unidade (com uma membrana limitadora, um exterior e um interior) existe uma realidade interior a esse indivíduo, um mundo interno que pode ser rico ou pobre, estar em paz ou em estado de guerra. Sustento que, se há necessidade para esta dupla exposição, existe também a necessidade de uma terceira; existe uma terceira porção de vida do ser humano, uma porção a qual não podemos ignorar, uma área intermediária de experimentação para a qual a realidade interna e a vida externa oferecem sua contribuição. É uma área não explorada por não despertar nenhum interesse, a não ser que existe como local de repouso para o indivíduo engajado na eterna tarefa humana de manter separadas as realidades interna e externa que ainda estão inter-relacionadas (Winnicott, 1951, p. 14-15)

Sustentamos nesta tese que o estudo da transitoriedade da consciência e seus adoecimentos, em Freud, pode ser uma interessante continuação a esta contribuição e a este convite.

Considerações sobre o conceito de eu na obra de Freud

Primeiras considerações

Este capítulo propõe um percurso da noção de eu na obra de Freud. Não se trata de uma revisão exaustiva, ao contrário: o foco restringe-se a constatações bastante conhecidas. Trata-se, entretanto, de fornecer uma outra perspectiva destes conceitos para que um novo viés clínico possa se tornar mais claro. A intenção é preparar um campo teórico que permita rerepresentar o conceito de consciência no segundo capítulo, fazendo valer sua importância, na verdade, muitas vezes esquecida. Para que os objetivos do capítulo sejam atingidos de forma mais precisa a construção desse percurso não deve obedecer a uma ordem cronológica. Serão valorizadas, inicialmente, as diversas concepções encontradas na obra freudiana para enfatizar, sobretudo, a formação do eu narcísico e seu lugar na segunda tópica. Depois, ele será reconsiderado, dentro de um contexto mais próximo dos presentes objetivos, no âmbito da “Psicologia de Grupo e Análise do Ego” (Freud, 1921c).

Será buscada a ajuda de Merleau-Ponty. A utilização de alguns de seus conceitos será organizada com os anteriores, freudianos, procurando justapor os movimentos contidos na obra de Freud e os pensamentos defendidos por Merleau-Ponty.

Se a noção de “eu” perpassa toda a obra freudiana, dentro de seus primeiros desenvolvimentos, o “eu” se apresentaria, principalmente, no contexto das questões relativas à “análise do conflito” para ganhar, mais tarde, as características de um “lugar”, onde uma certa história de cada ser se alojaria. No “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1950a [1887-1902]), esta noção do “eu” se encontraria bem próxima do campo da fisiologia. Evolutivamente seria oriunda de uma diferenciação dentro de uma espécie particular de neurônios, resistentes e detentores de capacidades diferentes das de outros neurônios, sendo

mais permeáveis e menos obstinados na sua exigência de registro da experiência. A função do eu se desenvolveria destes neurônios que reteriam menos transitoriamente as quantidades de estímulo, estabelecendo um certo núcleo primitivo. Enriquecido, sobretudo, por um narcisismo original, também muito perto da fisiologia e muito próximo das formações mais primitivas do corpo do bebê, esse eu, desde o início, como uma função defensiva, avaliando e reconsiderando as estimulações de uma maneira particular, impediria o aparelho psíquico de vivenciar uma quantidade insuportável de estimulação.

Entretanto, por princípio, esta tarefa estaria fadada a uma série de dificuldades. Havendo representações insuportáveis, seria inviável não as reconhecer de uma forma completa. A solução intermediária se situaria numa diminuição do afeto nessas representações, visando a enfraquecer a soma de excitação nelas inserida. Com isto, aquelas representações perderiam parte do seu poder operacional, isto é, a capacidade de participar de um trabalho associativo, diminuindo, assim, a possibilidade de restabelecimento do conflito.

O trabalho não estaria, entretanto, terminado. A excitação que foi retirada deve ser reconduzida a uma outra utilização, já que, por princípio, esta energia estaria lá e não poderia ser subtraída, embora possa ser levada a estabelecer novos caminhos para o seu percurso.

No artigo denominado as “As neuropsicoses de defesa” (Freud, 1894a) o “eu” já vinha sendo pensado: como uma força defensiva diante da representação inconciliável. Naquele momento já se encontravam mais ou menos esboçados os dois processos que seriam burilados mais tarde, em 1900. O primeiro, denominado “primário”, se inicia com o trabalho da pulsão, como movimento de descarga da tensão, onde a autodefesa se expressaria por excelência tornando-se o apoio futuro para a pulsão sexual. As defesas primárias, quando assim dimensionadas, se apresentam como “realizações alucinadas de desejo”. O exemplo mais conhecido seria a alucinação do seio. A partir deste protótipo, qualquer coisa pode repetir o seio, evitando, assim, uma angústia plena, automática, logo, de elaboração impossível. Este é um processo quantitativo que, clinicamente, podemos denominar compulsivo, já que se apresentaria como uma cota insuportável de estímulo que deve ser respondido, não importa como e dentro de não importa quais condições.

Além da realização alucinada de desejo, existe um outro grupo de defesas primitivas. As alucinações negativas, o repúdio e os bloqueios etc, seriam considerados, também, defesas primárias, agora diante do objeto hostil.

A compulsividade das defesas primárias leva Freud a pensar a construção de uma nova economia, denominada “processo secundário”, não mais dilacerada pela repetição primária, e por esta absurda busca de satisfação. O novo processo se estabelece através do reconhecimento das diferenças, possibilitando retardamentos e defesas secundárias. Tais diferenças, primordialmente, seriam consideradas em referência a uma quota positiva ou negativa de energia. Mesmo que ainda não amplamente qualificadas, através do “a mais” ou “a menos” de suas próprias estimulações, elas estabeleceriam um primitivo processo de diferença quantitativa; mas diferença, de qualquer modo.

As defesas, agora consideradas secundárias, teriam suas primitivas raízes nas alucinações negativas e de desejo, como pura expressão de quantidade em excesso, ou, em outras defesas menos primitivas, já descritas, elaboradas a partir das experiências de quantidades. As defesas secundárias seriam estabelecidas e fortalecidas por uma “experiência de diferença” cada vez mais importante, até que, finalmente, pudessem ser coloridas pela qualidade de um sintoma. Elas seriam as bases das resistências mais facilmente reconhecidas na transferência.

Será no rascunho H, denominado “A Paranóia”, anexo à carta de 24 de janeiro de 1895 a Fliess, que Freud fará um esboço destas “defesas secundárias”, isto é, tentará elaborar o destino do afeto retirado da representação antiga.

Assim, na histeria o afeto intolerável seria, daí em diante, deslocado e recolocado no corpo somático pela conversão. Nas idéias obsessivas, a duras penas aquele afeto também seria mantido fora das representações do eu, não encontrando, todavia, saídas melhores do que um certo ritualismo que o mantém, permanentemente, dentro de uma dominação mais ou menos garantida. Na alucinação, todo o conjunto, ou seja, a representação e o afeto, são mantidos afastados, mas o preço seria um afastamento parcial do mundo exterior. Na paranóia, o afeto e a representação são contidos pelo eu que, entretanto, os projeta no mundo exterior.

Estas anotações já podem ser consideradas manifestações clínicas por excelência, isto é, observáveis através da relação transferencial estabelecida pelo cliente.

O rascunho N., anexo a uma carta de 31 de maio de 1897, a Fliess pode levar a pensar o eu, na sua função defensiva, confundido com o pré-consciente. O eu é encontrado, neste momento, ao menos dentro da primeira tópica, o “eu” confundido com um *lugar* do aparelho, e não unicamente como uma defesa, possibilitando continuidade e preservação ao construído.

Assim, a libido, como uma primeira força motivadora, reapresentada aqui como complexa estrutura de pulsões e fantasias, encontraria o eu situado como uma fronteira entre ela e o mundo externo, um reservatório mediador tornando a defesa possível. Esta posição do “eu” é bastante interessante. Ela o recoloca entre o mundo e o desejo, tema, muito mais tarde, retomado por Freud em “Inibições, Sintomas e Ansiedade” (Freud, 1926d).

Na primeira edição de “*A Interpretação dos sonhos*” (Freud, 1900a) não se encontra nenhuma referência mais explícita ao eu. Será nas edições de 1911 e 1914 que, gradualmente, estas referências vão tomar lugar. Entretanto, no primeiro texto se pode pensá-lo, pela primeira vez, como um agrupamento de identificações, mesmo que o conceito de identificação esteja somente sugerido. Mas os mecanismos de condensação e deslocamento lá elaborados não mais permitem que se deixe de associá-los com o processo identificatório, seja inspirado pelas figuras do sonho, seja pelo próprio discurso de quem o narra. As figuras do sonho são representações do eu do sonhador. Assim, pedaços ou traços dele se apresentam deslocados para cada representação. Todos estes pedaços seriam representações do eu, nas suas inúmeras facetas, logo identificações que, conjugadas à cronologia fornecida pelo discurso do sonho, formariam uma continuidade reveladora.

Se através da interpretação estas perspectivas se revelam como traços do eu, o sonho pode ser definido como um leque de identificações, como perspectivas possíveis das várias reapresentações que já se agruparam neste mesmo eu. As associações ao discurso do sonho são o exemplo: os inumeráveis deslocamentos que formam a rede mnésica não só são perspectivas possíveis deste eu, mas se entrelaçam entre elas, orientadas e confrontadas, todas, na sua tarefa de reapresentar o desejo e condensar, no mínimo de representações possível, a sua abrangência. Assim, o sonho, nesta relação com o eu, é também uma defesa, uma forma expressiva da representação do conflito, considerada, em princípio, impossível.

Por que impossível? Porque muito perto do umbigo do sonho, lugar mítico de formação do inconsciente, foco do narcisismo primordial e das primeiras transformações que construiriam, da carne do bebê, uma realidade psíquica.

Entretanto, pode-se também pensar a função do eu onírico na sua relação com o sono, não somente como uma defesa, mas sim como o seu avesso. Explicando melhor: agora, ele também promove o sono e assim defende o sonhador da eventualidade do acordar. Desta perspectiva, ele favorece a descarga libidinal. Sua função, guardando e promovendo o sono, é inovadora pois, aos seus cuidados, a pulsão continua o seu caminho, cabendo ao eu defendê-la das estimulações exteriores que possam impedir as suas expressões. Um bom exemplo pode ser encontrado em “*A Interpretação dos sonhos*” (Freud, 1900a, Op. cit.). Para não acordar com um estímulo externo, ou seja, com o choro da criança que se incomoda com as fraldas molhadas, a criada transforma este ruído num caudaloso rio que aumenta cada vez mais até se transformar num oceano, onde navega um transatlântico. Assim, o sonho reformula o estímulo perceptivo diminuindo seu valor e seu apelo e reintegrando-o à situação desejada.

As excitações externas são de toda ordem e não se pode esquecer que o eu se constitui através de uma estimulação perceptiva deste tipo. Teoricamente, no início, para o bebê a primeira estimulação é uma estimulação do mundo, quantitativa, que o acorda. Sendo ele carne biológica imediatamente inicia-se seu processo de transmutação em uma realidade psíquica.

As condições formadoras do sonho, os restos diurnos, mais ou menos importantes, são, também, excitações do mundo. O eu se obriga, constantemente, a relançá-las no sonho, reconstituindo-as pela via do desejo.

Se, como já foi dito, a edição de 1900 não traz nenhuma referência explícita ao eu, a síntese denominada por Freud como “Sobre os Sonhos” (Freud, 1901a), não deixa dúvidas. O “eu normal”, no seu desejo de dormir e, assim, permitir a expressão da libido, abdica de parte da energia com a qual, durante o dia, sujeitava a força inconsciente. Pode-se pensar ser este relaxamento pouco ameaçador, já que o desejo infantil encontraria barrada sua entrada à motricidade.

De qualquer modo, o sonho promove uma enorme descarga destes desejos proibidos, que são, na verdade, a síntese desta alma infantil. Seria como se o eu, neste momento, se situasse como uma criança: permite ao sonho a expressão da

verdade que defende, colocando-se, entretanto, um pouco fora dele, ou seja, como que dizendo ao sonho: “Está certo! É assim, mas me deixe dormir!”.

Neste contexto, Freud acrescenta ainda outra observação, também importante. O desprezo que, ao acordar, sentimos a respeito de certos conteúdos do sonho corresponde a este mesmo desprezo com o qual o eu fecha os olhos, em troca de sua necessidade de dormir, é evidência de uma verdade inconsciente.

Assim, durante a noite o eu é colocado como observador sonolento do desejo. Durante a vigília, entretanto, é o desejo que parece sonolento, para que o eu possa conviver com a realidade do mundo.

Tais observações nos mostram a extrema variedade de lugares que o eu pode tomar como defesa. Se, às vezes, ele separa o afeto da representação, noutros momentos torna-se, também, responsável pelo destino do afeto, como o que ocorre nas neuroses de transferência. Ainda em outras, não usufruindo desta suposta saída, ele se esforça para suportar a ligação proibida: algo do mundo externo é negado e o eu projeta nele o seu conflito, como parece ocorrer nas neuroses narcísicas.

Sintetizando, essas observações apontam duas funções defensivas que o eu adota no trabalho onírico. A primeira, no domínio da psicopatologia, pode ser definida como um processo de defesa que vai de encontro às excitações libidinais. A segunda, dentro do paradigma de *A Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900a, Op. cit.), assume como responsabilidade do eu o desejo de dormir e defende o organismo psíquico das excitações exteriores, ou seja, da realidade. De qualquer uma das duas maneiras, a idéia de “eu” passeia entre um mecanismo defensivo da integridade psíquica, fustigada pelo desejo e, por outro lado, um mecanismo propiciador que fornece o esboço de um espaço, mesmo que ao preço de uma mobilidade não muito favorável ao seu “suposto poder”, mas que permite alguma continuidade à realidade psíquica.

A função de defesa será atenuada, sobretudo após a teoria do narcisismo. Mas em “Inibições, Sintomas e Ansiedade” (Freud, 1926d, Op. cit.), Freud retoma aquelas concepções de defesa colocando o recalque nesta mesma categoria. A nova teoria da angústia, trazendo para o isso inconsciente o anonimato das pulsões, leva Freud a repensar as relações entre o eu e o isso, na segunda tópica. O estudo da inibição, perto do corpo, lembra, de uma forma mais clínica e menos

fisiológica, os neurônios que teriam sido sua referência no “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1950a [1887-1902], Op. cit.).

Nesse contexto, Freud levanta a possibilidade de que, antes da diferenciação entre o isso e o eu, e antes do aparecimento do supereu, o aparelho psíquico pode, quando estados primitivos são atingidos, utilizar outros processos de defesa, diferentes daqueles já melhor estudados. Esta é uma hipótese freudiana que analistas, trabalhando em solo inglês, como Klein e Winnicott, vieram a examinar.

O Eu prazer e o eu realidade

Até este ponto, falando destas posições do eu, não foi dada ao egoísmo da criança a ênfase necessária que é tomada por seus desejos, e sua luta para satisfazê-los. Quando o fazem, elas lutam pelo que consideram “seu bem”, sem maiores valorações. É verdade, por outro lado, que a realidade não é assim tão simples, pois desde os primeiros momentos a criança busca civilizar-se, procurando alguns deveres altruístas e mais ligados a uma vida moral. Poder-se-ia dizer, portanto, que um eu secundário tenta continuamente recobrir este eu primitivo, altamente valorado em sua busca de satisfação.

Pode ser considerado narcísico o eu egoísta que está voltado para o prazer e que é, inclusive, capaz de satisfazer-se auto-eroticamente. Pode-se, além disto, opor ao pólo do prazer narcísico o pólo de um desenvolvimento também egóico, porém nomeado como “eu da realidade”, que tenderia a se curvar às exigências do mundo. Ele teria como função principal a distinção entre o fora e o dentro, embora, de início, o interior seja formado pelo que é bom (as estimulações prazerosas, constantes e suportáveis), e o exterior (formado por aquilo que é árduo e, conseqüentemente, não-produtor de sentido imediato), fique associado ao mal-estar. Estas transformações são trabalhadas, de uma forma mais elaborada, em “Os instintos e suas vicissitudes” (Freud, 1915c).

No artigo intitulado “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental” (Freud, 1911b), a primeira fase (originária e auto-erótica) seria vivida durante os momentos mais primitivos do bebê. É o narcísico original, através do qual o eu, investido pelas pulsões, se encontra capaz de, por si mesmo,

satisfazer suas expressões de desejo. O eu, aqui, coincidiria com o que é prazeroso, mas o mundo exterior ainda seria considerado indiferente.

Mesmo numa segunda fase, o eu não encontraria, em princípio, o mundo externo, enquanto ainda é auto-erótico. Entretanto, já estaria recebendo experiências do mundo. São experiências de objeto, como o seio, pois as pulsões de autoconservação e as relações com o mundo assim o exigem. Ao mesmo tempo, ele não pode evitar a experiência de excitações pulsionais internas, que são consideradas, mesmo temporariamente, como desagradáveis. Assim, este “eu prazer” afasta de si mesmo partes que anteriormente o integraram e as lança ao mundo. Tendo como fundamento o fato de as excitações internas desagradáveis serem projetadas no exterior, ele, então, começa a senti-lo como hostil.

Recobrando-se, teríamos, então, duas novas polaridades do eu que tomariam lugar, em sua tentativa concomitante de realização de desejo, civilização e submissão ao teste da realidade. Estas polaridades seriam o eu e o mundo exterior (anterior indiferença) agora desprazeroso. O eu, agora, coloca a busca de realização de desejo acima de qualquer outra e sente o mundo exterior como hostil, já que constituído por aquilo que, em si mesmo, um dia havia sido considerado fonte de desprazer. É o egoísmo do eu na sua expressão máxima.

Será Melanie Klein (1951) quem dará maior ênfase a este eu desmedido, pensando-o como uma contradição viva de ódios e amores. Tais observações já são encontradas, no entanto, na obra freudiana, mesmo que conotadas, em associação à pulsão de morte, como “masoquismo primário” que, na relação de transferência, se mostraria sob a forma de um “sadismo avassalador”.

A partir daí, não mais se trataria de saber se o que foi integrado ou lançado fora é bom ou mau, mas de saber se o que está integrado no eu egoísta como uma representação pode ser também redescoberto na realidade do mundo. A experiência já demonstrou ao bebê que não basta considerar algo desejável. É preciso encontrá-lo fora, no mundo, como um suporte ao desejo que tem dele. Está em jogo, agora, o julgamento de existência do teste da realidade. Mesmo se este objeto no mundo estivesse revestido, aparentemente, pelo colorido de um mal, pouco importaria. Como existe uma ambigüidade inerente às perspectivas de qualquer aproximação, o eu se conformaria a, mesmo suportando um certo mal estar, confundir-se, arcaico, com o mundo já “hostilizado” por ele mesmo,

procurando satisfação. Desta maneira, mesmo a dor é experienciada para que o eu possa vir se sentir atendido.

Estas considerações se confirmam em 1925. No artigo “A Negativa” (Freud, 1925h), Freud traz novas concepções a respeito deste “eu egoísta e faminto” em suas relações com o princípio da realidade, considerando-o definitivo, mesmo que marcado, e aparentemente modificado, por experiências posteriores. Freud pontua, neste mesmo artigo, que para entender este passo à frente, é preciso não se esquecer de que todas as representações internas se originam de percepções. Esta característica da percepção marca o bebê tanto como emissor quanto como receptor. O bebê é constituído pelos dois lados do “arco reflexo”, referido no sétimo capítulo de *A Interpretação dos Sonhos* (Freud, 1900a, Op. cit.), acatando estimulações sensoriais do mundo que o rodeia e, concomitantemente, respondendo a elas, ao reformulá-lo para fazer dele um simulacro de seu próprio desejo. Assim, partindo destes dois pólos, o objetivo primeiro do teste da realidade não será somente encontrar um objeto no mundo, mas reencontrá-lo. E não apenas na realidade da percepção que lhe dá apoio, mas também na qualidade gerada pelo “eu prazer” que lhe dedicou valor específico como experiência afetiva e pessoal. A semente do eu é perceptiva, pois vem de uma estimulação do mundo, mas todo acesso ao mundo é possível pelo teste da realidade, nos seus julgamentos de existência e qualidade.

Levando em consideração o jogo pulsional, Freud dirá que, em termos do “eu prazer purificado”, aquilo que é externo e estranho ao eu é antitético ao que lhe é agradável. Neste sentido, a frase “Gostaria de comer isto”, não seria contrária à frase “gostaria de cuspi-lo”. Em termos da dualidade pulsional, a afirmação pertence a Eros e a negação, como sucessora da expulsão, pertence à pulsão de morte. Dessa maneira, no bebê, o “regurgitar” poderia ser exemplo da ação da pulsão de morte e forma primitiva daquilo que, mais tarde, será veiculado pela negação.

Na primeira parte deste capítulo foi examinado o eu como defesa. Mais tarde, será visto como este eu toma direções como libido no mundo. O artigo “A Negativa” (Freud, 1925h, Op. cit.), entretanto, coloca a questão do eu como aglomerado de traços verbais. Esse artigo diferencia as representações do inconsciente, recolocando as palavras no lugar que lhe será para sempre reservado: o de representações prioritárias do sistema “pré-consciente”. Não é

possível esquecer que tal texto é fundamentado numa estrutura de linguagem, descrita por Freud através da negativa: não é minha mãe! Esta negativa é uma expressão do recalcado, já abalado, mas ainda hesitante nas suas aproximações com o teste da realidade.

A função de julgamento e elaboração ofereceria, também, uma contribuição ao que é subjetivo e o que é objetivo. A reprodução de uma percepção em representação pode ser alterada pela fusão de vários elementos, ou modificada por omissões. O eu se proporia a enviar pequenas quantidades de energia com a finalidade de verificar, pela identidade de pensamento, a qualidade do objeto percebido. Mais tarde, em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920g) e “Uma nota sobre o ‘Bloco mágico’” (Freud, 1925a [1924]) Freud repensaria esta passagem, admitindo que o inconsciente é que estenderia sensores, através do sistema pspt-cs, em direção ao mundo externo.

Esta reformulação leva à recuperação de um certo conceito de eu na obra de Freud, postulado como o “eu da realidade do início” (1925). Freud afirma que ele teria lugar anterior ao “eu prazer” o qual seria, por sua vez, anterior ao “eu realidade definitivo”. Seria um movimento de ir e vir não sucessivo, mas concomitante, sem espaço algum, como as palavras antitéticas, que contêm duas idéias contraditórias. O eu teria, como semente, na sua existência primeira, este aspecto antitético. O julgamento de uma qualidade boa ou má seria posterior. O antitético já lá estaria, imantado inicialmente pelas suas emanações de angústia, como uma semente primitiva.

Assim, continua Freud no artigo sobre a negativa, o desejo geral de negar, o negativismo psicótico, poderia ser encarado como sinal de uma defusão das pulsões, efetuada através dos componentes libidinais. Esta expressão primitiva do eu é interessante para ser pensada como referência também nas neuroses narcísicas (e não unicamente nas psicoses) e poderia ilustrar o núcleo primordial tanto da reação terapêutica negativa quanto da ambivalência.

O ideal

O artigo sobre o narcisismo (Freud, 1914c) traz considerações extremamente importantes para a teoria do eu. De fato, em 1914 surge um segundo tempo da obra freudiana, que Laplanche denomina “tempo da

descoberta”. Esta descoberta é a do narcisismo, isto é, da sexualidade ora investida no eu, ora no objeto, o que, dentro do modelo hidráulico, é uma exploração absolutamente nova. Na escolha narcísica os objetos são reflexos, espelhos de objetos internos que o eu ama “como a si mesmo” ou “a sua maneira”. Esses objetos também estão relacionados com os primeiros investimentos parciais do eu, mesmo que isso não seja evidente depois de ter se dado a unificação narcísica que propicie esta experiência com uma certa integridade.

Esta teoria permite, como será visto mais adiante, uma análise mais consistente da patologia do psiquismo individual e, ao mesmo tempo, permite compreender o modo de introdução de cada psiquismo no contexto psico-social que lhe estabelece condições de civilizar-se. O que está em jogo, na verdade é, e sempre será, o mesmo fator: a ação de uma reminiscência indispensável e associada ao desejo infantil que obrigará o “eu”, agora, como sempre, a curvar-se ao mundo para, assim se reconstituindo, reencontrar os objetos que anteriormente desejara. No auto-erotismo o eu se esvai nas múltiplas facetas dos objetos parciais. Estabelecendo novas relações consigo mesmo e com o mundo, ele não só diversifica seus inúmeros interesses, como, ao mesmo tempo, fornece a si mesmo a possibilidade de pensar-se, isto é, fornecer-se imagens de si que lhe permitem reencontrar-se nos caminhos que seu desejo estabelece. Esta possibilidade é fruto da “nova ação psíquica”, como um momentoso processo que constitui a unificação narcísica.

O “eu ideal” (*Idealich*) seria este universo libidinal primitivo através do qual o eu se forma. O infantil (egoísta e narcísico) se encontra dono de todas as satisfações e tem o controle onipotente de seus objetos. Anteriormente, este eu, mesmo em pedaços, seria, em cada pedaço, um ideal único e parcializado. Os prazeres auto-eróticos e sua própria autoconservação lhe fornecerão a estima de si necessária para angariar os elementos que, mais tarde, agirão como poder do recalque. Assim, é importante salientar que a censura será sempre parceira desta estima e será em nome daquela primitiva estima de si que o “eu ideal” (*Ich ideal*) e uma censura primitiva se formarão. Mais tarde o eu procurará estabelecer condições sociais, para que, refazendo-se, possa se situar dentro de um “mundo” que lhe permita satisfazer-se dos prazeres que um dia ele acreditara ter-se fornecido. Abandonando o auto-erotismo, o desejo se inclui numa realidade

externa onde encontra simulacros daqueles objetos nunca tidos, considerados como perdidos, e sempre desejados.

Assim, nesta travessia do auto-erótico para o hetero-erótico, a teoria do narcisismo descreve um processo no qual “cada ser” se forma como “cada ser” e, ao mesmo tempo, se inclui no “humano” que é o “seu mundo”.

O estudo a respeito do narcisismo permite a Freud considerar a libido, quando desinvestida da meta (*Ziel*) sexual, como uma forma de conhecimento, transformando o cognoscível do mundo em algo egóico. Isto se dá porque é através dos investimentos da pulsão, anteriormente claramente sexualizados, que o ser humano conhece o mundo. A pulsão transforma o que era uma “mera possibilidade cognoscível” numa experiência vivida que podemos denominar conhecimento, ou seja, algo particularmente matizado pelas experiências de cada ser.

Mas tarde, na segunda tópica, tais matizes já não serão expressão unicamente deste “eu”. Ainda dentro do colorido erótico, lá eles serão fruto de uma dinâmica de fronteira, ou seja, expressão de um constante intercâmbio entre o eu e os outros lugares da tópica: o supereu e o isso. Estes outros espaços, sem o eu, não encontrariam uma forma de se fazer valer nas escolhas de objeto, e a segunda tópica pode ser comparada a uma fronteira entre três países que teceriam, entre si, toda uma gama variada de formações de compromissos tendo em vista um único porto de intercâmbio com o mundo.

A noção de organismo psíquico pode ser confundida com a idéia de corpo físico, já que o narcisismo, para Freud, é também uma forma de conhecimento deste organismo: não só de seu contorno, mas também do próprio interior dele. Entre outras coisas, a realidade psíquica abrange, por exemplo, os movimentos musculares, intencionais ou não. Assim ela inclui a possibilidade de planejar um movimento ou recriar a cena de movimento, seja internamente (como intenção projetada no mundo ou trazida para o eu mesmo), seja externamente, tal como o movimento do bailarino, que ultrapassa as fronteiras do corpo físico para expressar uma “alma” que habitaria esta mesma fronteira.

Ainda no mesmo artigo sobre o narcisismo (1914c), tentando explicar a hipocondria, Freud escreverá que as experiências do interior do organismo serão progressivamente libidinizadas. Se elas se iniciam, teoricamente, no orifício bucal do bebê, quando uma borda se instala como fruto de suas primeiras experiências,

da mesma forma será importante, para o bebê, a experiência que terá, por exemplo, de seu coração, como órgão interno. Esta experiência lhe será fornecida por uma série contínua de libidinizações estimuladas pelos batimentos tanto de seu próprio coração quanto do coração de um outro organismo semelhante ao dele. Mas, e isso é fundamental, esse mesmo coração também ganha uma série de significações que lhe são atribuídas através da linguagem: por exemplo, como sede da experiência amorosa, sentimental etc.

Pode-se dizer que a partir de 1914, época em que foi escrita a introdução ao narcisismo, o “eu”, em Freud, passa a ter uma enorme abrangência, ainda mais ampliada por ser esse eu a única possibilidade de acesso ao mundo. Tais considerações revelam-se mais significativas se for levado em conta que a noção de “eu” permeia toda a obra freudiana, independentemente de ter sido teorizada mais especificamente nestes arredores de 1914. Sua importância mostra-se ainda maior à medida que Freud, a partir da teoria do narcisismo, reconsidera todo o campo de sua clínica e parte, depois de Schreber (Freud, 1911c [1910]), a pensar mais detidamente as “neuroses narcísicas” (1914), campo de dificuldades cada vez mais presente em suas observações.

Estas neuroses narcísicas seriam consideradas expressão de falhas no processo de desenvolvimento do eu e de modificações no curso da libido, energia que tanto pode investir objetos no mundo quanto tomar o eu como objeto. Enfraquecido, quando não adequadamente investido, o eu não teria os recursos necessários para considerar-se como um “si mesmo”, agente capaz e responsável pelas buscas de objeto e pelas modificações do mundo que estas buscas exigem e, mais ainda, como parte importante neste enredo diplomático que tanto o isso quanto o supereu, exigem dele. É importante lembrar que o estudo das neuroses narcísicas revela que a busca de prazer é freqüentemente permeada por sensações internas desagradáveis. Elas são usualmente lançadas ao exterior, segundo aquela característica inicial da formação do “eu” que permeará para sempre sua história.

O “narcisismo absoluto” é aquele momento psíquico onde não há nenhum reconhecimento do objeto (Freud 1926d [1925], *apud* Sá Earp, 1983, p. 12). Ele pode ser pensado como importante na clínica e muitas vezes pouco elaborado nas experiências que a clínica das neuroses narcísicas pode exigir.

Depois do auto-erotismo, a nova ação psíquica constitutiva do eu, referida por Freud, será compreendida não só como o processo no qual cada psiquismo se

refaz nos seus desejos primários, mas também como o processo que relança e realça o laço social, já que possibilita transformar as agruras advindas da inserção no mundo, agonias constituídas pela extrema dependência do bebê e por sua lenta adaptação. Com a nova ação o psiquismo refaz o mundo para nele obter o simulacro do prazer perdido.

A partir de então a criança dá início a seu próprio julgamento de si e começa a ter condições de estabelecer os critérios individualizados que estabelecerão a política de seu próprio desejo. Essa “íntima política”, ao lado dos critérios sociais, formaria uma certa antecipação da “consciência moral” através da qual o eu poderá confrontar-se com o seu ideal. Se tal censura existe, não se pode simplesmente considerá-la um aparecimento abrupto, ou um somatório ocasional de acontecimentos psíquicos dispersos: será necessário pensá-la, detalhadamente, como uma maneira *progressiva* de o eu atual confrontar-se com seu ideal civilizatório.

Junto com a noção de pulsão de morte, que já mostra suas raízes nas entrelinhas dos textos desta época, a teoria do narcisismo traz importantes questões relativas à neurose e à psicose. Pode-se dizer que nelas existem certos traços que se aproximam: ambas são expressão da rebelião do “eu prazer” contra os conteúdos do mundo externo; de sua indisposição – ou mesmo, de sua incapacidade – de adaptar-se às exigências do “eu da realidade” (Freud, 1924e [1923]).

Para Freud, um suposto comportamento normal seria definido como aquele que reúne traços das duas possibilidades – como na neurose, ele não negaria a realidade, mas se esforçaria, em seguida, como na psicose, para modificá-la.

A segunda tópica e a psicologia dos grupos

Laplanche (1987), citando Dayan (1983), comenta a amplitude do termo “*Das Infantile*”, que, em Freud, subtenderia uma realidade muito mais ampla que a simples vivência da infância. É muito generalizada, no campo teórico psicanalítico, a exigência de reconhecimento de uma realidade efetivamente vivida, histórica, a necessidade de consideração da história do indivíduo na sua pré-história pessoal e da humanidade. Laplanche considera a busca aí implantada

como uma “fantasia das origens”, espécie de procura de realidade imutável, sólida como uma “rocha”, tão pouco subjetiva quando um templo no deserto.

À medida que Freud retoma o clássico princípio de que a ontogênese repete a filogênese, pode-se dizer que a psicanálise individual é, originalmente, uma psicologia coletiva. Este é um tema caro a Freud e inserido por ele em sua obra através de “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13). A questão passa pela cena central do banquete. Freud considera que o assassinato do pai primevo possibilita ao homem inserir-se no laço social, logo, numa humanidade que o diferencie do totêmico propriamente dito. Tal transformação tem lugar no palco do mundo, imediatamente após o banquete e é uma substituição direta do pai como representação primordial. A imagem do pai primevo, recalcada, se torna necessária para regular as pulsões e permitir as representações secundárias que, então, se inscrevem no social. Revivida, ela está no centro da própria religiosidade humana, trazendo, na figura de um deus, uma representação que substitui aquele pai, assim renascido de suas próprias cinzas. É importante ressaltar que Freud, na utilização de mitos, muitas vezes se refere a mitos já conhecidos, como os de Édipo e o de Narciso. Entretanto, em “Totem e Tabu” (Ibid.), surge um mito criado pelo próprio Freud para ilustrar o processo implicado na inscrição no social, alicerçada no totêmico e no canibalismo.

A experiência de horda seria responsável pelas primeiras ligações de cada humano com o humano, não só com o social deste humano, mas, também, com o humano de si. Cada psiquismo, por si só e em sua angústia tornada única, se orientaria, então, não apenas por uma ética monopolizada pelo linguajar comum, mas também por uma ética pessoalizada a partir daquela constituição do humano. Por isto, unidas, a criatividade e a ilusão fazem com que a realidade psíquica se referencie a outras figuras intermediárias (objetos transicionais, como diria Winnicott [1951]) suportadas, certamente, por sombras de cavernas, semelhantes às dos homens primitivos, de “Totem e Tabu”, fantasmas que são, ao mesmo tempo, molambos de lençóis infantis triturados e lambidos por crianças. Tais sombras aproximam-se das antigas alucinações do objeto do desejo, agora já mais definidas em seus contornos através dos objetos intermediários. Assim, além do pai que valida e torna possível uma certa singularidade na passagem pelas coisas, Freud mostra que, em cada ser humano, existiria um traço que sempre estará presente.

O indivíduo procuraria, na galeria de suas próprias e fugazes experiências, algo que traduzisse sua possível singularidade, seja para si mesmo, seja, algumas poucas vezes, para o mundo, e disto construiria um substrato no qual pudesse, transitoriamente, se reconhecer. Tal singularidade estaria, no entanto, sempre ligada à realidade mítica da qual nasceu, dentro, ainda, do mesmo princípio de que a ontogênese repete a filogênese.

Em 1923, Freud propõe que, embora o eu se organize em torno do sistema “pcpt-cs”, na verdade ele seria um prolongamento do isso do qual tomaria os coloridos inconscientes que também podem ser sua característica. Esta assertiva tem desenvolvimentos posteriores, pois Freud vai afirmar que mesmo que o eu se separe do isso, este segundo continuaria sendo o verdadeiro reservatório da libido, no sentido primário da palavra, ou seja, reservatório das pulsões. Para o desenvolvimento desta idéia, Freud vai pedir ajuda a G. Groddeck (1923 [1963]) que declara, insistentemente, que o eu se comporta na vida de uma maneira bastante passiva, pois o ser humano é fruto de forças desconhecidas que escapam, constantemente, ao seu próprio controle.

Mas se, em princípio o eu surge do isso, ele seria, ainda assim, um conjunto mais ou menos organizado de experiências a partir dos contatos com o mundo externo. Em outras palavras, o eu sofre constantes modificações a partir destas experiências. Mesmo na nova ação psíquica, aquela que constitui o narcisismo unificador, já organizado, a energia do eu é a libido pulsional. Freud estende essa observação a todos os seres vivos. Diz ele: “A diferenciação entre o eu e o isso deve ser atribuída não apenas ao homem primitivo, mas até mesmo a organismos muito simples, pois ela é a expressão inevitável da influência do mundo externo” (Freud, 1923b, p. 50).

De qualquer modo, o trabalho do eu não é tão simples, pois ele também se esforça por introduzir no isso a mesma relação que estabelece com o mundo da realidade, pretensamente tentando adaptar o isso ao princípio de realidade.

Neste ponto, o exemplo do cavalo e do cavaleiro se torna esclarecedor. Na segunda tópica, é o eu que torna possível a relação do isso com o mundo – é o eu que o agencia pela motricidade que buscaria no mundo os objetos desejados. Assim, em suas relações com o isso, o eu se comportaria como o cavaleiro que aparentemente domina as forças maiores do cavalo, levando-o pelos caminhos já estabelecidos. Entretanto, não se pode esquecer que a energia do eu é,

originalmente, energia do isso que o eu toma emprestada dentro do contexto narcísico no qual se instala. Isto quer dizer que o eu nunca pode se separar, inteiramente, de sua necessária dependência energética do isso. Assim ele se comporta como um cavaleiro que permite ao cavalo a condução, fazendo-se a máscara de um poder que na verdade não tem. De qualquer modo, será sempre dentro deste coletivo no qual o laço social foi instalado que o eu passearia como se cavaleiro fosse – mas seria no mais profundo de cada um que ele estaria primordialmente confundido com o movimento pulsional egoísta e ambivalente já trabalhado anteriormente. O “eu prazer”, resistindo aos embates da experiência, estaria mais próximo do isso e talvez tenha sido, por um tempo, a única expressão possível do isso, mesmo que aos poucos vá cedendo e comece a ser colorido pelos impulsos narcísicos e idealizados que o emergente “eu da realidade” lhe impõe. Até que este processo se desenvolva plenamente, uma ambigüidade estrita se manteria em seu cerne.

É importante, nesse ponto, reavaliar mais detidamente as vicissitudes do eu prazer. A energia que se instala e conduz tanto o “isso” quanto o “eu prazer” é uma energia indiferente e suscetível de vários deslocamentos. O eu prazer é um desdobramento do “narcisismo inicial absoluto” e representa uma energia que deriva tanto de Eros quanto da pulsão de morte. Fundamentalmente, serve ao princípio do prazer estabelecendo descargas, providenciando laços ou desfazendo-os.

Entretanto, como já foi visto anteriormente, o eu não só é emissor, mas também receptor. Dele não só emanam respostas ao mundo. O eu também recebe percepções e as transforma em representações psíquicas. Também já foi dito que o eu prazer, utilizando suas primordiais experiências de desprazer, vai constituir o mundo, antes indiferente, como sede do mal-estar. Assim, a progressiva separação do eu a partir do isso não é simples e passa, fundamentalmente, pelo corpo como dor.

Assim, de fato, a segunda tópica fala não só dos problemas de socialização do eu, mas também do progressivo afastamento do eu corporal original em que se baseia. Citando Freud:

O eu é, primeiro e acima de tudo um eu corporal, não é uma entidade de superfície, mas é, o próprio eu, a projeção uma superfície. Se quisermos encontrar uma analogia anatômica para ele, poderemos identificá-lo melhor com o homúnculo cortical dos anatomistas, que

fica de cabeça para baixo no córtex, estira os calcanhares, tem o rosto virado para trás e, como sabemos, possui sua área de fala no lado esquerdo (Freud, 1923b, Op. cit., p. 39).

No curso do desenvolvimento deve-se estabelecer uma fronteira entre o mundo que lhe envia percepções e o eu que, na realidade, teria que se desfazer de si mesmo como eu corporal para capacitar-se a transformar estas percepções em representações psíquicas, preço e marca de sua existência, como psiquismo humano. O eu consciente deve ser capaz de se deslocar desta superfície corporal (uma pele corporal supostamente receptora e uma massa muscular emissora em suas continuidades com o mundo). Como um preço pago pelo próprio eu, algo se separa do corpo mesmo para se tornar o eu de representações (inicialmente inconsciente) ao mesmo tempo que se diferencia do isso como reservatório das pulsões. Algo se separa das percepções, agora transformadas em representações e afetos, e as transforma num outro organismo, que Freud denominou psíquico.

O eu e o grupo

Já foi visto que “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13, Op. cit.) é uma obra fundamental para se pensar a singularidade na multiplicidade humana. Nela, através de um mito construído pelo próprio Freud, se destacam os dois aspectos primordiais do psiquismo, ou seja, sua individuação como traço e sua possibilidade de agrupamento, como laço.

Também já foi examinada a formação do agrupamento, a formação deste mundo externo de cada homem. Tal vínculo, ligado ao eu corporal, também pertence a uma realidade psíquica. O laço social, por sua vez, fundamenta-se em um ideal de cunho semelhante ao religioso, como descrito em “Totem e Tabu” (Id., *ibid.*), algo perto da noção de “consciência moral”, referida por Freud, ao falar dos ideais. (Entende-se por “moral” o poder civilizatório e não uma “moral específica, e aculturada”). Ambos, ou seja, o traço (como poder criativo da singularidade) e o totem (como poder civilizatório) se encontram no mesmo ninho. Esta conjugação parece ser obra do mito mesmo que, sendo “coletivo”, permite uma associação qualquer (nem que seja ao próprio humano) e, sendo “individual”, reconhece a possibilidade de se viver sozinho.

Parece clara, no entanto, a insistência de Freud de que a “dor do homem” e o “mal-estar da humanidade” são ambos, a mesma dor nascida das primeiras experiências e insatisfações do próprio eu. Isso transparece em seu texto “Psicologia de grupo e análise do ego” (Freud, 1921c). De qualquer modo, a questão da morte, fundamental em “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13, Op. cit.), também encontra espaço propício de discussão.

Colete Soler, em seu trabalho denominado “El decir del analista” (1995), comentando Lacan, toma como exemplo dos descaminhos do desejo, os “jogos apofânticos de Aristóteles”. São proposições assertivas que parecem se basear numa produção de saber. Estas proposições, situadas dentro da lógica clássica, dissimulam a dimensão do desejo. Como exemplo a autora cita a famosa premissa de Aristóteles: “todos os homens são mortais. Verdadeiro ou falso?” A resposta parece evidente, porque todos os homens morrem. Entretanto há aí um engano, à medida que não se pode extrair nenhuma necessidade universal a partir da experiência. A proposição se transforma numa inferência. Nesta questão, não se trata de uma proposição fundada e sim de uma delegação. Ou seja, um desejo que promete a morte a todos os homens. Assim, esta suposta proposição universal oculta um “um” que diz, este “um” que ordena a morte. Esta dimensão da morte vai aparecer à medida que uma proposição universal se traduz numa proposição existencial. Pois devemos levar em consideração que a lei sempre parece mais leve quando é proferida de “forma anônima”, como a lei do código. Assim, diferente da lei do pai, é enunciada como universal, e gera vários enganos.

A dor surge da mesma injunção. Não se trata da dor do mundo, pois, assim colocada, se aproxima da premissa aristotélica. É verdade que a primeira dor será, antes de uma dor, uma estimulação do mundo, impossível de ser respondida pelo bebê. Mas tanto a quantidade quanto a qualidade dela será uma particularidade de cada bebê. Logo, a “dor do mundo” será sempre uma inferência (tanto quanto o prazer). Na verdade, o bebê estará fadado a sofrer apenas sua dor, ou ter como referência seu próprio, e único, prazer.

Em “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13, Op. cit.), a dor é marcada pela depressão. Lá, cada ser (antes maníaco e paranóide, pois agrupado no assassinato do pai primevo) agora vivencia a dor depressiva, muito perto da dor egóica masoquista, acima descrita. Trata-se de uma perda não só irreparável, mas criadora de um “um” que fala de sua própria morte. Esta dor, no eu, é depressiva.

Ele perde uma parte de si mesmo tornada, agora, mundo, antes indiferente, e agora, hostil. Esta parte de si mesmo anuncia, constantemente, esta proposição, agora existencial, da dor e da morte. É verdade que o mito de “Totem e Tabu” é o mito de Freud, e que cada um o recriará na construção de seus próprios enganos.

A dinâmica deste laço e deste traço inaugural será vista mais detalhadamente no texto posterior (1921c). Neste, Freud se pergunta a respeito de algumas características do grupo, sendo psicológico. As questões se sucedem: o que é um grupo? Como adquire a capacidade de exercer uma influência tão decisiva sobre a vida mental dos indivíduos? Qual a natureza da alteração mental que o grupo força no indivíduo? Simultaneamente, Freud marcará como característica dos grupos uma acentuada tendência para a revitalização dos processos mais primitivos, e mesmo um certo embrutecimento intelectual que não lhe permite formas mais refinadas de expressão. Ele considera fácil verificar que o indivíduo isolado é diferente de si mesmo quando parte de um grupo, e se pergunta qual a causa desta diferença. As respostas mais importantes a esta questão, mesmo coloridas por várias nuances, envolvem sempre uma questão quantitativa.

O indivíduo, dentro de um grupo, primeiramente mas não prioritariamente, por considerações quantitativas, se permitiria render-se a desejos que, sozinho, mantém, compulsivamente, sob coerção. Várias causas para esse fenômeno são sugeridas, inclusive o contágio – nos grupos, ocorre uma espécie de catarse coletiva ou hipnose primitiva que, permitindo um conjunto de deslocamentos e condensações importantes, leva os indivíduos a tamanho embrutecimento. Esta razão, entretanto, encobre um aspecto de quantidade. Freud levanta, porém, a possibilidade do anonimato: este ajuda a expressão de sentimentos intensos, embora possa ser tomado em seus dois avessos, ou seja, facilitando a perda do individual na peste coletiva, ou possibilitando a individualização através da experiência deste mesmo coletivo, como é o caso dos grupos de esquina na adolescência.

Em todas estas circunstâncias está contida uma perda da capacidade civilizatória de cada ser que, em nome da matriz de sua própria civilização, se permite vencer suas próprias noções de impossibilidade, fazendo, aparentemente porque deslocada, de sua impossibilidade uma possibilidade “no grupo”. Esta “impossibilidade desejada” é nuclear tanto no eu quanto no grupo.

Um dos exemplos fornecidos por Freud mostra que, no grupo, a figura ideal de um general em chefe permite aos exércitos a força necessária para vencer batalhas. Este mesmo exército se perde, despedaçado, caso aquela figura ideal deixe o seu lugar vazio.

Nos grupos, o tamponamento exaustivo do espaço vazio que este mesmo paradoxo cria parece ser o alicerce de todas as formações de autoritarismo e repressão. Nas famílias psicóticas, a necessidade premente e irredutível de que exista um representante do “sintoma familiar”, principalmente se encarnado em um de seus membros, ilustra uma incapacidade nodal de suportar a presença do pai. O eu obedece a este mesmo jogo de forças. A desorganização, tanto no grupo quanto no eu, se dá pela ausência desta matriz nuclear que em “Totem e Tabu” (cit.) é denominada “pai primevo”. A dor aí instalada é fonte tanto do traço interno nuclear do ideal do eu quanto da mítica nuclear do grupo, como ilusão de coletividade. Se essa parece ser uma característica dos grupos, nas neuroses a economia psíquica, altamente catalisada por representações ameaçadoras, também perde suas possibilidades de criação, de descoberta e de amplificação do mundo interno e externo.

Se nos grupos o represamento da libido referente à representação do pai primevo acarreta a perda da consciência moral e civilizatória, no psiquismo individual acarreta a perda de uma integridade do eu, consistência absoluta de uma identificação primária. Trata-se daquele mesmo processo, anteriormente descrito, no qual o eu cria o mundo de acordo com seus primeiros dissabores. O grupo é uma projeção nascida desta primeira organização central, percutida pelo dissabor de cada eu. A organização nuclear do grupo é a representação da antiga organização nuclear de cada um, idealizada. É dentro de um processo de projeções e introjeções que cada indivíduo se constituirá como integrante do corpo do grupo. A crise, no grupo e no eu, é a perda de um objeto como ideal – repetição de algo anteriormente vivido na história do próprio eu. Assim pessoalizado, o ideal pode ser considerado a matriz de tudo que pode se produzir para o mundo como também do que pode ser recuperado deste mesmo mundo. Tanto o ideal do grupo, mesmo como laço enlouquecido, quanto o traço de cada um, mesmo como egoísmo absoluto e ambíguo, é fundamental na experiência de alguma estabilidade.

A transformação de parte do egoísmo avassalador em energia sublimada é a fonte do conhecimento humano. Assim o eu da realidade permite ao humano conviver com seus grupos de humanos numa liberdade relativa e, a cada ser, na realidade do seu desejo, conviver com o seu egoísmo numa dependência não absoluta. Em outras palavras, é a cultura que permite ao ser desejeante aproximar-se da realidade externa da percepção, dentro do laço social. O processo civilizatório metaforizaria a carne do animal humano, tornando-o, a cada dia, mais apto a suportar a dor de sua própria subjetivação, pois cada dia, menos carne. Este é o efeito proposto pelo mito de “Totem e Tabu”, e trabalhado por Freud em seus textos sobre a cultura nos quais, angustiado, nos convida à simbolização como uma forma de permanecer mais distante da violência animal que não fornece sentido algum.

A carne do bebê e a carne do mundo

Até agora foram comentadas as defesas que o eu faz de seu mundo interno e as relações que estabelece com o mundo externo. Merleau-Ponty, através de seus estudos sobre a experiência intersubjetiva, oferece um suporte para o trabalho aqui apresentado.

Neste capítulo foi elaborado o percurso do conceito de eu em suas relações com o mundo, na obra de Freud. Aqui se entende como mundo o “outro” em todos os seus aspectos, desde o seio que alimenta até as relações culturais (das mais usuais às mais inusitadas), englobando, também, todos os conteúdos civilizatórios que a humanidade criou para se afastar de sua animalidade anterior.

Para Ponty, a percepção pode ser pensada como campo específico onde o percebido não está deformado por nada. Correlacionando esta afirmativa à noção freudiana de realidade psíquica, em que a deformação e a ilusão têm lugar privilegiado, pode-se dizer que não há ilusões na percepção.

De qualquer forma, o ser humano tem uma limitada possibilidade de percepção. Isto, ao mesmo tempo, tanto individualiza o seu estar no mundo quanto o limita no conhecimento aprendido que tem deste mesmo mundo. O limite da percepção advém do fato de que é como perspectivas que o homem retira do mundo suas percepções, não importa quais: os sons, o olhar, as temperaturas, os

odores. Por esta razão, o outro, como parte fundante de todo conhecimento, deve sempre ser considerado como uma perspectiva. Um objeto não é percebido de uma só vez, isto é, por inteiro, pois somente percebemos umas de suas faces de cada vez. São diferentes perspectivas que direcionam as percepções, de não importa qual ordem – o mundo sempre é percebido por perfis. Tais perspectivas deformam por si mesmas o objeto, e são como uma condição da percepção. As deformações são produtos diferentes, oriundos dos pontos específicos de onde a experiência se dá.

A psicanálise procura propiciar, em certos casos, a experiência de uma certa qualidade da consciência que, por ser transitória, permite ao homem retirar do mundo os acontecimentos perceptivos que lhe outorgam alguma satisfação e ao mesmo tempo, também permite que esse homem suporte não encontrar no mundo toda a sensorialidade, supostamente usufruída um dia e nunca mais reencontrada.

A percepção de si mesmo e a percepção do outro partem destas vicissitudes – a primeira, já trabalhada, é o limite que a perspectiva obriga, em relação a ambas as partes. A segunda vicissitude implica o fato de que a percepção de si necessita, por definição, da percepção de um fora de si, logo, a percepção de si e a percepção do outro são correlatas. Coelho Junior (sem data), assim fala sobre a questão:

Para que o outro possa ser reconhecido, em sua radical alteridade, não posso instituí-lo por comparação, por analogia, nem por projeção ou introjeção e tampouco por processos de fusão afetiva. Estas são todas formas que excluem a possibilidade de reconhecimento do “outro” em sua diferença, em geral reduzindo o outro a mim mesmo, ou concebendo sua existência à minha imagem e semelhança. (...) uma recusa das percepções de formas expressivas que revelam a presença de um outro teria como pólo extremo o autismo (Coelho Junior, sem data, p. 3).

Aparentemente esta citação pode ser lida como contrária à afirmativa anterior. A questão está na palavra instituir, que pode ser entendida como um processo ou como um dado imediato. Esta afirmativa é uma expressão primorosa do pensamento de Merleau-Ponty. A passagem da filosofia para a psicanálise pode permitir o deslocamento seguinte: a comparação, a analogia, a projeção e a introjeção tornam-se processos indispensáveis para se chegar a uma alteridade. A noção de processo pode considerar a analogia, a introjeção etc, como formas gradativas e paulatinas de se conhecer o outro como alteridade.

Também se pode pensar este processo em duas vias – tanto o ser conhece o outro em sua alteridade, quanto o outro, de seu lugar, fornece ao ser sua própria perspectiva de diferença. A alteridade do sujeito se situa, sobretudo, em sua passagem por um “outro” que o remete a si mesmo, em sua própria alteridade de si e do outro, por inferência. Esta forma de pensar ajuda a discernir a percepção da consciência. Tal diferenciação é simples, pois é difícil pensar a percepção sem uma consciência qualquer. Mas, distinção feita, é possível afirmar que a relação da percepção com a consciência é aquilo que possibilita este ir e vir, onde a projeção, a introjeção, a comparação, a analogia, são responsáveis tanto pelo outro em sua radical alteridade quanto pelo sujeito, também investido pela mesma condição. No artigo “O inconsciente” (Freud, 1915e), Freud assim fala dos atributos do consciente:

A razão de ser de todas essas dificuldades reside na circunstância de que o atributo de ser consciente, única característica dos processos psíquicos que nos é diretamente apresentada, de alguma forma se presta a servir para a diferenciação de sistemas (Freud, 1915e, p. 197).

A consciência é a única passagem que permite conhecer a diferenciação de sistemas, e todo acesso que se tenha à alteridade, mesmo inferida como do outro, passa pela consciência. Tal premissa permite afirmar que sem a consciência não existiria nenhuma possibilidade de uma existência humana. Isso demonstra o estatuto fundamental da consciência. As mais primitivas experiências se aglutinam, antes de tudo, para se tornarem consciência, pois sem ela não é possível nenhuma experiência do outro, salvo pensado como um dado imediato, o que o outro pode ser, mas o eu não é, pois já é uma elaboração dele.

A consciência permite ainda diferenciar o que é inconsciente do que é pré-consciente. O pré-consciente é o mundo do recordável e das identificações conscientes, logo, o mundo do eu. A consciência, por outro lado, não é a linguagem. A linguagem é uma forma de suportar a alteridade e a diferença – subentendida, também, nela, mas não instalada por ela. Mas é a consciência que, por seu lado, em alguns momentos, pode tomar um certo contato com o sujeito do inconsciente.

No artigo de Coelho Junior (sem data) está dito que o mundo da percepção e da dependência é o corpo, e o mundo da consciência e da liberdade é uma corporalidade. Mas o que é uma corporalidade? A corporalidade é uma relação

entre corpos, o que leva o autor a enfatizar estarmos, na nossa humanidade, misturados no mundo e aos outros numa confusão inexplicável, onde há aderência, envolvimento, mas não união dos contraditórios. Pode-se dizer, dessa forma, que a relação entre o eu e o outro, como percepção e consciência, não é intermediada somente pela ação dos objetos sobre o “eu”, nem somente pela ação do “eu” sobre as coisas – é a relação entre corpos que dá a cada corpo uma corporalidade possível.

Esta não-união dos contraditórios é a expressão da marca situada no portal do inconsciente, chamado consciência que, aqui, poderia ser denominada como a “pele expressiva do mito individual”. Este mito é fruto da percepção e da consciência, tem seu processo de individuação específico, e corresponde a todos os espaços corpóreos que a experiência da realidade psíquica cria. Parece possível uma aproximação destes espaços com aqueles denominados “eu-pele” por Didier Anzieu (1985).

Aqui aparece uma aproximação do conceito de corporalidade com o de realidade psíquica. O bebê, inicialmente, é um espaço que a biologia denomina carne. Mas a invenção do bebê (termo utilizado por Winnicott celebrando o nascimento do bebê freudiano) é um espaço de realidade psíquica, em todos os seus aspectos – perceptivos, conscientes e inconscientes. O bebê, como corpo biológico, é antecipado como realidade psíquica ao ser inventado pelos pais, mas herda, desta invenção, que é também uma invenção da cultura nele, a possibilidade de se inventar na corporalidade. Tal corporalidade lhe permite transbordar para um mundo que será, doravante, como um dia, originalmente, o seu corpo biológico lhe teria sido. Neste mundo, e não mais em si, é que ele poderá reencontrar as sensações primitivas e importantes que lhe forneceram seus alicerces. Serão, também, nele, reencontradas as seqüências de consciências iluminadas pela atenção.

A corporalidade é um trânsito entre carnes, seja de cada um (si mesmo) com o fora, inventado (mundo), seja entre os mundos dos “outros” e o “si mesmo de cada indivíduo”.

A noção de corporalidade carrega, nela, a noção de carne (*chair*), que assim é descrita por Merleau-Ponty, em “O Visível e o Invisível”:

A carne não é matéria nem é espírito, como também não é substância. Seria preciso, para designá-la, recorrer ao velho termo “elemento” no sentido em que era empregado para

falar da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia (Merleau-Ponty, 1964, p. 136).(...) Pertence, portanto, aos órgãos perceptivos e ao mundo. Mas onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne? (Id, *ibid.*, p. 138)

Carne é uma palavra forte, mesmo opaca. É evidente que Merleau-Ponty não nos fala da carne como biologia médica, embora aí tenha as suas raízes. Por que chamar de carne (*chair*) se uma outra palavra poderia ser inventada? Porque sua força é exatamente o deslocamento e a condensação que a palavra provoca, ou seja, ela mesma fornece a experiência de um esquecimento da biologia, para o primado da consciência de uma outra realidade que, embora repouse na primeira, dela pouco guarda. A carne de um animal não guarda sentido algum, é preciso um deslocamento, como o tabu, por exemplo, para lhe dar sentido. O processo de evolução do animal ao homem obriga a pensar um momento em que um salto se deu. Nele a carne, como realidade psíquica, tomou a dianteira da carne, realidade sensória, fazendo do homem uma carne consciente do animal que um dia fora. Esta consciência outorga ao homem uma infinidade de sentidos, mas provoca a perda de um sentido que sua carne animal lhe houvera dado, por ser unicamente carne biológica e animal. Esta perda o obriga a conviver com a sua busca de sentido mas, ao mesmo tempo, evidencia a ausência de sentido que um dia, obrigatoriamente, a sua própria biologia lhe teria imposto.

Ora, a carne como expressiva não se presentifica, unicamente, na antiga carne biológica. Como diz Merleau-Ponty, o mundo é carne e se o pênis, como expressão do falo, é carne, o automóvel é carne, os cachorros e os gatos, como animais domésticos, também o são, à medida que são expressivos. Esta possibilidade expressiva vem, logicamente, antes da possibilidade “lingueira”, mesmo que já se tenha instalado na cultura como corporalidade específica.

Utilizando o mesmo texto de Coelho Junior (sem data), dele pode-se retirar uma citação de Husserl (1934, p. 379-380, *apud* Coelho Junior, sem data), em que o filósofo alemão retoma argumentos de sua “Quinta meditação” através justamente das noções de carne (*chair*) e de “expressão” (*Ausdruck*).

Meus modos de aparição me são dados de forma original, os do outro me são dados pela expressão enquanto presentificação (via empatia), portanto não de forma original. (...) o mesmo vale, inversamente, para eles, relativamente a seu mundo exterior, no qual minha carne (*chair/Leib*) funciona então enquanto expressão. No nosso ser-em-conjunto (*Mitsein*), possuímos o mundo enquanto mundo de questões que nos são comuns (mundo exterior), no qual as carnes aparecem enquanto corpos que são capazes de funcionar como expressões.

Nesta citação a palavra empatia é importante: se os dados de consciência são dados de forma original, logo solitária, os de um “outro” são dados como empatia. A palavra empatia tem sua origem em “pathos”, desordem, e explicita o caótico desta via em duas direções onde a consciência se organiza. Ter um “si mesmo” sem o outro é impossível, mas a alteridade do outro é desordem porque é diferença e contradição. Para que a percepção e a consciência se façam expressão, seja no original de si mesmo ou na alteridade do outro, a desordem é condição. A empatia é forma de organização da desordem, um aglutinamento (algo muito perto das imantações). Ela se dá na desordem até que uma alteridade se instale.

A “carne” é elemento, no sentido como os antigos usavam a palavra, mais ou menos como a terra, a água, o ar e o fogo eram considerados. Na intenção desta tese e pensando o texto de Freud sobre “A invenção do fogo” (Freud, 1932a [1931]) seria o elemento fogo que mais se aproximaria da noção de “carne”. O fogo não se encontra no mundo, como a “carne” também não. O relâmpago é fruto da natureza, o fogo, na fogueira, já é uma elaboração humana. Esses dois lugares, o do relâmpago e o do fogo, marcam o intervalo de desordem necessária para que o homem retire sua atenção do relâmpago para pensar a fogueira. É um “valor alfandegário” entre o mundo, como natureza, e “cada ser”, como inventor e produtor de sentidos.

O “eu” freudiano, do qual se descreveu o percurso, é uma experiência constante. É produto de expressões, estímulo da “carne” como possibilidade que o homem teria de conjugar seu mundo interno com o mundo externo. Ao mesmo tempo, este estímulo se faz nos dois sentidos e em dois tempos diferentes. Pode-se tanto pensar o “bebê como carne”, estimulando o mundo na luta por sua constante e progressiva inserção nele, quanto o “mundo como carne”, estimulando o bebê, inventando-o e reinventando-o como um mundo do bebê somente.

Entretanto, os diversos momentos de formação do eu, em Freud, sobretudo a passagem do eu-prazer para o eu-realidade, levanta a mesma questão anteriormente proposta pelo verbo “instituir”, no início deste texto. O eu da realidade seria, no entender de muitos, uma concepção final do eu, estágio através do qual o eu chegaria a outra possibilidade de coexistir com a realidade do mundo.

Ora, o modelo hidráulico, explicitado claramente por Freud em 1914, pontua que a libido tanto pode se concentrar no eu quanto se deslocar para o objeto. À maneira dos vasos comunicantes, a mesma quantidade de libido se

esvazia num ponto para preencher outro. A concentração no eu pode ser considerada uma forma de economia específica do narcisismo, mas é possível propor o modelo do deslocamento da quantidade como passível de ser aplicado a todos os quadros descritos na obra de Freud. Neste sentido, o eu prazer e o eu da realidade, pensados dentro do modelo hidráulico, são ambos aspectos do eu; a dor, assim como a libido, são elementos que ora aderem a um, ora se explicitam no outro. Em alguns momentos a realidade da dor se inscreve no eu prazer, mais primitivo, até onde a dor tem sua origem. Dali o eu se relança no eu da realidade onde a reencontra para fazer dela seu objeto.

O eu prazer não pode ser uma consciência de prazer sem a dor que lança fora para fazer dela um objeto, pois não se pode pensar uma experiência de prazer sem uma experiência de dor. A concomitância de um eu prazer e uma dor fora também é obrigatória. Tal objeto como parte da organização psíquica é um objeto interno, mas será externo como dor relançada no eu da realidade e este processo de lançar, reviver e relançar a dor é contínuo. A dor, aí, continua a ser mais primitiva que a libido, como afirma Freud em seu artigo “Os instintos e suas vicissitudes” (1915c). Este mesmo raciocínio pode orientar toda a leitura de “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (Freud, 1905d). Trata-se do abandono da noção de estágio e sua retomada e re-entendimento em termos de perspectiva. Os estágios (oral, anal, etc) não se excluem à medida que são considerados perspectivas diferentes nas quais o eu se relança no objetivo de projetar sua dor, para nela, agora colocada fora, reencontrar uma realidade que é, antes de tudo, dele e nele vivida. Hoje o modelo hidráulico também pode ser utilizado nas concepções anteriores à emergência da noção de narcisismo. Deste recurso metodológico Freud fez uso contínuo ao construir e reconstruir sua obra.

Inicialmente, este processo de experiência da dor (intuí-la e lançá-la no mundo) como possibilidade expressiva é a consciência.

Da mesma forma, a “carne do mundo”, ou seja, a cultura e os corpos externos expressivos (biológicos ou não), em suas relações com o subjetivo de cada homem (carne do bebê e realidade psíquica) é o ponto onde se estabelece o valor alfandegário acima sugerido e denominado “consciência”, neste trabalho. O “tornar consciente” é o percurso de perlaboração, como produção de conhecimento de si e do mundo, que cada homem constrói, constantemente, na “carne” do mundo e vice-versa (mesmo que esta perlaboração seja atravessada

pelo inconsciente). O mundo, como avesso do eu, fornece ao homem, dentro de seu processo de constituição e desenvolvimento, possibilidades de o reencontrar e, assim, se preservar como biologia e como ser social. O pedaço de carne inventado como bebê seria o cerne da carne do mundo disponível daí em diante para sustentar este mesmo bebê (biológico, sexual, social e linguageiro).

A interseção entre o bebê inventado e a carne do mundo é a “consciência”. Assim, o “eu do bebê”, de acordo com o modelo hidráulico, seria “carne” (eu corporal), quando as injunções do mundo exigissem uma volta a suas experiências mais primitivas dele, como eu. Mas pode-se, também, pensar este bebê absolutamente lançado ao mundo, o avesso dele, “numa confusão de contradições e interferências”, que ele trabalha para construir uma perspectiva perceptiva, um externo agora tão inventado quanto o próprio bebê foi, e que se imporia como necessário à realização do desejo inconsciente necessitado de um campo de experiência para se fazer fenômeno. Isso ilustra a referência que Freud faz à pobreza do eu que, quando está amando, se torna necessitado de um outro que o ame de volta e lhe restitua a libido esgotada no ato de amar. É o amor do outro, como objeto, que lhe fornece o enriquecimento esperado (Freud, 1914c)

Assim a consciência não é o eu, mas a expressão deste percurso constante (como uma seqüência de atenções) cuja qualidade de transitoriedade Freud ressaltou. Cada movimento da atenção restitui ao “eu memória” um traço de palavra que, por sua vez, constitui uma nova atenção capaz de satisfazer melhor a demanda do inconsciente, embora tal transitoriedade possa adoecer.

A consciência pode ser comparada a um desfiladeiro, tal como Freud o fez nos “Estudos sobre a histeria”:

Se fosse possível, depois de um caso ter sido completamente elucidado, mostrar o material patogênico à outra pessoa naquilo que agora sabemos ser organização complexa e multidimensional de tal caso, com razão nos seria perguntado como foi que um camelo como esse passou pelo buraco da agulha. Pois há um certo sentido em falarmos num certo desfiladeiro da consciência. O termo ganha sentido e vida para um médico que conclua uma análise como essa. Apenas uma lembrança de cada vez consegue entrar na consciência do eu. O paciente que esteja ocupado em elaborar tal lembrança nada vê daquilo que a está empurrando e se esquece do que já conseguiu entrar. Quando há dificuldade em dominar essa lembrança isolada – como, por exemplo, quando o paciente não relaxa sua resistência contra ela, quando tenta recalá-la ou mutilá-la – então o desfiladeiro fica, por assim dizer, bloqueado. O trabalho fica paralisado, nada mais consegue aparecer. E a lembrança isolada que está no processo de atravessar permanece diante do paciente até que ele a tenha absorvido na amplitude do seu eu. Toda a massa especialmente ampliada do material patogênico é assim impelida através de uma fenda estreita e chega à consciência, por assim dizer, retalhada em pedaços e tiras. Cabe ao psicoterapeuta voltar a reunir estes últimos na organização que ele presume ter existido.

Qualquer um que sinta atração por novas analogias poderá pensar, a essa altura, num quebra-cabeças chinês (Freud, 1893-1895, p. 304).

Neste desfiladeiro se precipitam, uma a uma, todas as expressões da realidade psíquica, seja sob a forma de carne do “eu prazer” no “eu da realidade” do mundo, seja sob a forma de carne do “eu da realidade do mundo” no “eu prazer”, mesmo que sob a forma de tiras e pedaços. É como transitoriedade da atenção que o mundo do cognoscível é vivido como um “mundo de cada ser”, absolutamente diferenciado pelas perspectivas específicas que cabe à percepção construir como base do mundo de cada um. Mas este desfiladeiro pode ficar bloqueado, logo, adoecer. É importante pensar isto.

A consciência é este “estar no mundo”, valor alfandegário que não pode ser confundido com o “eu da história e da superfície corporal”. A expressão “valor alfandegário” é aqui utilizada no sentido de reconstrução no exterior de um eu interior, uma outra moeda, de valor, que tem correspondência com a antiga.

No próximo capítulo será trabalhado este conceito, a consciência, como algo distinto do eu. Esta diferença é importante pois o eu, como um precipitado de identificações, muitas vezes é confundido com a consciência. Existe uma tendência que precipita o eu, como história, a se condensar no momento da atenção que não é história, é um intercâmbio transitório. Mas, nesta atenção momentânea, a consciência, como corporalidade, se identifica tanto com o “si mesmo” de cada um quanto com o mundo onde este “si mesmo” habita e se transforma, em busca de objetos marcados por suas perspectivas perceptivas e pelas inserções do inconsciente.

A característica da atenção é muito importante na clínica. Desde “*A Interpretação dos sonhos*” (Freud, 1900a) “aprendemos, além disso, que o tornar consciente é restringido por certas direções de sua atenção” (p. 197n). A referência aí, é o pré-consciente que divide com a consciência uma zona limítrofe em que Freud coloca uma parte da censura que também alimenta o recalque e suas relações com o inconsciente.

Assim, a função da “atenção” é fundamental na clínica e é determinante tanto para a queixa inicial quanto para as direções que o tratamento pode tomar. Alguns trechos de “*A Interpretação dos sonhos*” são valiosos para compreender a especificidade deste conceito de atenção:

Os processos excitatórios que nele (o pré-consciente) ocorrem, podem ingressar na consciência sem outros impedimentos, desde que certas condições sejam preenchidas: por exemplo (...), que a função que só pode ser descrita como "atenção" esteja distribuída de forma particular (Id., *ibid.*, p. 571).

O "tornar-se consciente" acha-se ligado à aplicação de uma função psíquica especial, a da atenção (Ibid, p. 620).

O sistema pré-consciente não apenas barra o acesso à consciência, mas também tem à sua disposição, para distribuição, uma energia catexial móvel, parte da qual nos é familiar sob a forma de "atenção" (Ibid, p. 571).

Desde o "Projeto" Freud considera a atenção como uma das principais forças em ação no aparelho mental (1950a [1887-1902]). É, por exemplo, como atenção que as palavras retornam, reconstituindo-se o afeto que lhes fora negado pelo recalque. É na transitoriedade desta atenção que o aparelho psíquico pode encontrar seu enriquecimento e uma ampliação de suas possibilidades no mundo.

O processo pode ser assim descrito:

Quando me volto para minha percepção, e passo da percepção direta ao pensamento dessa percepção, eu a re-efetuo, reencontro um pensamento mais velho do que eu trabalhando em meus órgãos de percepção e do qual eles são o rastro. É da mesma maneira que compreendo outrem. Aqui, novamente, só tenho o rastro de uma consciência que me escapa em sua atualidade e, quando meu olhar cruza com outro olhar, eu re-efetuo a existência alheia em uma espécie de reflexão (Merleau-Ponty, 1945, p. 404, *apud* Coelho Junior [fotocópia sem data, p. 16]).

Voltar-se para a percepção de si mesmo é pensar esta experiência como uma expressão re-efetuada, ou seja, reencontrada nas raízes em que ela foi anteriormente vivenciada. Aquela percepção perdida, rastro do mundo de cada homem no mundo do humano, está numa experiência perceptiva da cultura. Refletir é a saída para a consciência do outro enquanto alteridade, mesmo se refletir for compreendido como uma expressão que dá um certo sentido à carne morta. Esta palavra, refletir, vincula duas idéias: inferir algo da experiência do outro e observar, ou encontrar em si um reflexo de sua imagem. Em ambos os sentidos uma experiência alheia é re-efetuada mas a inferência, que é próxima da imitação, é anterior à constituição da imagem. Tanto a inferência quanto a formação da imagem são expressões da corporalidade. Na corporalidade a carne de um, lançada no mundo, se encontra na carne do outro, também lançada, para que re-efetue na relação uma troca expressiva denominada inconsciente, mas que, sem uma consciência transitória, não pode se dar.

A “*Vergänglichkeit*”, um “Elogio à Consciência”

Primeiras considerações

O artigo sobre “A transitoriedade” foi escrito em novembro de 1915 e teve como título “*Vergänglichkeit*” (Freud, 1916a). Foi uma resposta a um convite da Sociedade Goethe de Berlim, para um volume comemorativo lançado no ano seguinte sobre “*Das Land Goethes*” (“O país de Goethe”). O texto reflete, na totalidade da obra freudiana, uma compreensão muito peculiar, ao narrar uma conversa entre amigos durante um dia ensolarado. Freud passou o mês de agosto nas Dolomitas e parece que foi neste local que o passeio se deu. A identidade de seus companheiros, o amigo taciturno e o poeta, não foi estabelecida, apesar de alguns autores apontarem Rilke como o poeta jovem e Lou Andreas Salomé como o amigo taciturno (Lehmann, 1966).

Grosso modo, o texto dá relevo a questões sobre a continuidade e a descontinuidade humanas e, assim sendo, aborda questões sobre a não-perenidade, seja da beleza de uma flor, seja das grandes construções culturais, descrevendo o olhar atento de cada um dos participantes. Freud enfatiza a experiência subjetiva de cada um através de um certo olhar para as coisas do mundo e, assim, o texto fica marcado por uma alteridade que lhe dá força. Ao mesmo tempo, ele não é uma descrição afastada do mundo, nem se fecha em deslizamentos.

Este diálogo entre amigos, além de passar pela observação da fugacidade dos objetos externos, também comporta um exercício de pensamento sobre a perda e a violência. O texto não só observa estes fatores, mas também os trabalha mais profundamente. Freud, pessoalmente, estava imerso nestas experiências. Se sua obra pode ser lida como um crescente movimento de teorização, ela também será, para o próprio Freud, uma contínua estimulação perceptiva do mundo, cada vez mais refinada pela atenção de sua própria consciência, inserida nos acontecimentos externos a ela, mas, na maioria dos casos, como consciência produtivamente vulnerável ao mundo. Levando em consideração a possibilidade

de reconstrução da sua vida emocional, diríamos que este momento era difícil para Freud – as dificuldades com Jung e Adler já se apresentavam e ele fundava a Associação Internacional de Psicanálise.

Numa perspectiva histórica, a época em que foi escrito o texto também é marcante em suas peculiaridades. Erik Hobsbawn (1994) divide a história do século XX em três fases, denominando o período entre 1914 e 1945 como a “era da catástrofe”. Ele enfatiza que a violência que as duas guerras representaram permitiu, inclusive, o sistema econômico e político da URSS como alternativa. Entre as duas Grandes Guerras, movimentos maciços de tensão e retaliação se fizeram cada vez mais intensos. A Segunda Guerra é consequência da dolorosa experiência da Primeira. Do ponto de vista econômico, a demanda da industrialização crescente gera o neocolonialismo, que busca matéria prima e mercado consumidor para seus produtos. A rigidez do Tratado de Versailles provoca fortes sentimentos de vingança e um nacionalismo exacerbado. As alianças entre os países procuram manter um maior número de componentes mediante tratados secretos de cooperação mútua. As duas guerras estão intimamente ligadas, já que comprometidas por movimentos latentes comuns. A Primeira Guerra pode ser pensada como uma ferida cuja dor, *a posteriori*, fez explodir os movimentos nacionalistas e as deflexões propulsoras das ideologias fascistas que nortearam a Segunda.

Freud, ao passar pela contingência de atravessar a Primeira Guerra e vislumbrar todos os horrores da Segunda, teve ambas marcadas profundamente em sua obra. A antecipação e o início da Primeira Guerra direcionam as considerações sobre o narcisismo e o luto (1914/1915), já contendo, em suas entrelinhas, as referências essenciais que levariam, futuramente, a desenvolver a noção de pulsão de morte. A aproximação da Segunda Guerra o obriga, depois de grandes resistências, a deixar seu país de origem, logo, a se desterrar definitivamente. E também o inspira para escrever seus grandes textos sobre a civilização e a cultura. É interessante notar que o ensaio sobre a transitoriedade, escrito antes de “Luto e melancolia” (Freud, 1917e [1915]), abrange uma série de enunciados esboçados na teoria do luto, e faz parte de um conjunto de publicações importantes sobre questões como a psicose e as dificuldades mais marcantes da economia psíquica, iniciadas com o “Caso Schreber” (Freud, 1911c [1910]). São temas entrelaçados, todos eles datados de anos logo anteriores ou posteriores à

introdução da teoria do narcisismo (Freud, 1914c). Este percurso terá seu ápice em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920g), e nos textos de cultura. Mas pode-se também enfatizar a profunda modificação teórica estabelecida em “O Ego e o Id” (Freud, 1923b) e “Inibições, Sintomas e Ansiedade” (Freud, 1926d [1925]), retomando uma reflexão metapsicológica mais evidente que não deixa, entretanto, de mostrar as suas raízes encravadas no mesmo movimento acima citado, iniciado nos arredores de 1914.

A consciência e o conhecimento

Escreve Freud:

Não faz muito tempo empreendi, num dia de verão, uma caminhada através de campos sorridentes na companhia de um amigo taciturno e de um poeta jovem, mas já famoso. O poeta admirava a beleza do cenário à nossa volta, mas não extraía disso qualquer alegria. Perturbava-o este pensamento de que toda aquela beleza estava fadada à extinção, de que desapareceria quando sobreviesse o inverno, como toda a beleza humana e toda a beleza e esplendor que os homens criaram ou poderão criar. Tudo aquilo que, em outra circunstância, ele teria amado e admirado, lhe pareceu despojado de seu valor por estar fadado à transitoriedade (1916a, p. 317).

O passeio descrito data de agosto de 1913. Em 23 de julho de 1914, um ano depois, a Áustria ataca a Sérvia. Uma carta de Freud a Abraham, datada de 26 de julho de 1914, perto dos dias mesmos em que este importante fato ocorreu, mostra que Freud, como outros tantos, não se permitia ter consciência da gravidade dos acontecimentos, nem da catástrofe que eles gerariam dentro do contexto mundial. A carta abarca problemas de outra ordem. Ele está escrevendo “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13) e terminando seus últimos artigos sobre a metapsicologia. Na carta Freud ataca Jung, comenta problemas relativos à Associação Internacional de Psicanálise e parece falar de um ponto de vista bastante otimista e confiante, não levando em consideração os acontecimentos que já o rodeiam. Freud continuava às voltas com seus conflitos, atritos e enganos, sem se dar conta de que dificuldades de outra ordem exigiriam dele uma consciência que implicaria um caminho por um solo desconhecido.

O passeio com amigos e a tristeza do jovem poeta é uma oportunidade para levar o leitor a refletir sobre a questão da “consciência”, colocada aqui através de súbita mudança de perspectiva. O jovem poeta experimenta uma nova qualidade do mundo. A “transitoriedade” da beleza das coisas ou, mais ainda, a

fugacidade das próprias coisas do mundo, é repentinamente introduzida em sua realidade psíquica. Ele se deixa invadir por esta reformulação na qual a beleza do dia perde sua consistência e é despojada de seu valor antigo. Assim, Freud nos descreve duas realidades psíquicas diferentes que se sucedem à medida que a “consciência” se mostra em sua transitoriedade. Esta questão pode ser mais bem pensada a partir dos trechos acima citados e da re-introdução de alguns pontos importantes sobre o conceito de “consciência”, na obra de Freud.

A “consciência” (*Bewusstheit*), em Freud pode ser descrita, em termos gerais como uma “qualidade momentânea” que caracterizaria as percepções externas e internas, dentro do conjunto dos fenômenos psíquicos. A palavra “consciência”, entretanto, ganha várias conotações diferentes na obra freudiana. Vem a seguir um pequeno percurso destas utilizações que se modificam, substancialmente, à medida que a estrutura conceitual da obra é desenvolvida.

Na primeira tópica (1900), ela seria parte do sistema percepção-consciência e estaria situada na periferia do aparelho psíquico, recebendo tanto as percepções externas, que trariam a estimulação do mundo para o interior do aparelho, como as internas. Assim, a “consciência”, neste momento da obra freudiana, ocupa um “lugar na tópica”.

Compreendida dessa maneira, ela vai sofrer a ação das tendências da oposição prazer/desprazer. As percepções internas ou externas seriam estimulações mais ou menos intensas que dariam consistência a uma qualidade ainda precária, mas que, apresentadas, permitiriam ao eu, como defesa, reconhecê-las passíveis de serem vivenciadas no mundo psíquico ou, ao contrário, merecedoras de invalidação.

Assim, nesta visão da aparelhagem psíquica, o conteúdo da “consciência” é o resultado importante da dinâmica do conflito, mas não é o próprio conflito. A “consciência” se caracterizaria por uma energia móvel e suscetível de investir este ou aquele objeto do mundo. Como investimento, ela se torna mais que um lugar na tópica e ganha, também, com a consistência da “atenção”, um valor dinâmico, isto é, a possibilidade de validar intensamente, para mais ou para menos, alguns objetos do mundo, dando uma certa particularidade a eles, possibilitando ao mundo psíquico seus jogos de figura e fundo, com seus coloridos particulares.

Funcionalmente, na primeira tópica, a “consciência” ocuparia, como pertencente ao sistema “percepção-consciência”, um lugar oposto àquele

reservado ao “pré-consciente / inconsciente”. Ao contrário deste, na “consciência” não se inscreve nenhum traço durável das excitações – ela é um constante passeio da atenção, uma busca de simulacros de imagens, sons etc. que, no suposto interior do aparelho psíquico, seriam o conteúdo do pré-consciente com suas representações de palavras e, mais ainda, o conteúdo do inconsciente que sustentaria a subjetividade mais íntima de cada ser.

Um pouco mais tarde, na obra freudiana, é que a “consciência” ganhará uma conotação de fronteira e, assim sendo, poderia ser confundida com o eu, como defesa. Como já foi dito no primeiro capítulo, é através da energia do eu, como energia defensiva do aparelho psíquico, que uma representação e um afeto se descolorem das características que um dia tiveram e, assim, perdem a força associativa que lhes garante o acesso à consciência. Entretanto, como também já foi dito, a consciência, em si mesma, não participaria deste processo. É o eu que faz uso dela para ajudá-lo, na introjeção ou na projeção, a conhecer ou dar ao mundo aquilo que o conflito psíquico permite que seja reconhecido.

À medida que a teoria freudiana avança, a consciência perde sua característica de lugar para se tornar uma qualidade, guardando, entretanto, as suas características de fronteira. Vários artigos de Freud (“O instinto e suas vicissitudes [1915c], “O inconsciente” [1915e]) trazem, agora, a “consciência” para outro contexto, ou seja, dentro da questão clínica por excelência: o que seria “tornar algo consciente”?

Neste momento ela tem um lugar importante na dinâmica do conflito mas, como sempre, não participa do conflito em si. Porque obedece ao princípio de prazer, ela, através da atenção, discrimina ou refaz no mundo aquilo que este princípio lhe ordena. Na cura, ela pode ser muito importante como experiência de “tornar consciente”. Em tal experiência, pode tomar dois aspectos: primeiramente, conotaria uma “consciência moral”, vigência dos aspectos religiosos ou éticos mais gerais dentro de uma determinada cultura. Além disso, como “consciência de caráter”, compreendida como um estilo de ser, remeteria ao “processo de individuação”, associada aos dados que a “consciência” fornece ao extrair do mundo aquilo que seria a base desta singularidade.

Finalmente, na segunda tópica, ela já será uma qualidade, junto ao inconsciente. Tudo se passa como se, no aparelho psíquico, as coisas fossem ou conscientes ou inconscientes, sendo o eu considerado o mediador destes dois

mundos. Parte dele se estabelece como eu consciente, ou seja, o eu do mundo, e parte continua inconsciente, sendo representativo do desejo egoísta e dividido de cada sujeito, constituindo a marca que torna sua subjetividade única. É aqui que a consciência de si toma seu lugar. Ao ser colocada no mesmo patamar do inconsciente, estabelece-se uma filiação do desejo com a consciência que não é, de forma alguma, passível de ser desprezada.

Entende-se como subjetividade os elementos do cognoscível que o homem traz para si como conhecimento e que afetarão, daí em diante, as relações entre seu saber do senso comum e seu saber de si. A percepção e a consciência são uma atenção gerada por esta subjetividade. Será como atenção que retiram do mundo os dados que constituirão a realidade psíquica. Será, também, como atenção que encontram uma fonte de satisfação para a exigência que esta realidade psíquica cria. As fontes de satisfação seriam os simulacros de objeto que o mundo oferece para a satisfação da pulsão erotizada, não-erotizada, ou sublimada. Para que se estabeleçam o aparelho psíquico oferece, em sua fragilidade, mecanismos para fazer do mundo seu amparo, tomando como base exemplar a projeção e a introjeção.

É tomado como ponto de partida este “algo do mundo” que se faz percepção e o seu caminho até o aparelho psíquico, onde é submetido aos coloridos e às individuações que fazem com que cada homem construa seu mundo e o enlace na cultura. Ao privilegiar este espaço, não deve ser esquecido o fato de que, sem a atemporalidade do inconsciente, nenhuma importância teria o percurso proposto. O recorte aqui feito é necessário para delimitar um tempo de observação, mas não exclui o inconsciente como espaço da cena psicanalítica.

Desde que sempre há, no mundo, uma possibilidade cognoscível, como um “caldo” composto por um aglomerado de acontecimentos das mais diversas características, pode-se definir o conhecimento como uma disponibilidade oferecida pelo mundo ao aparelho psíquico. Ele está disponível ao ser humano através da memória, ou através do que pode tomar o lugar dela, como toda sorte de arquivos, escrituras etc. que falam ao homem daquele conhecimento. É “conhecimento” a obra escrita de Freud e a escritura musical de uma peça de Vivaldi, mesmo que não tenhamos a habilidade necessária para dela fazer música. Também é “conhecimento” o quadro do museu Picasso.

Mas é como “cognoscível” que o rio Amazonas, por exemplo, se apresenta, mesmo que nunca tenha sido visto ou visitado. Sua corrente mais ou menos caudalosa, a cada hora do dia, pode ser pensada como uma peça no depósito inesgotável de “elementos cognoscíveis” que é o mundo que nos rodeia e a atmosfera que faz dele um mundo. Também é “cognoscível” a idéia de uma obra musical que possa advir, mesmo se nunca pensada, nem cantada, nem escrita, perspectiva futura e probabilidade de uma criação. Assim, poderíamos considerar cognoscível a intenção de uma criação, mesmo antes que ela se validasse como obra musical.

No entanto é possível pensar que essa mesma obra, embora um dia escrita, nunca será “conhecida” da mesma maneira a cada um de nós. Será sempre um depósito inesgotável para cada homem cujo percurso no mundo não lhe permite ter todo o “conhecimento” desse mesmo mundo.

Se, quantitativamente essa assimilação que o homem faz do mundo é limitada, será também característica do “conhecimento” de cada indivíduo uma parcialidade, uma possibilidade limitada de perspectivas. O rio Amazonas e a sua correnteza podem oferecer, teoricamente, esta variedade de recortes, inesgotáveis, cada um como uma fonte específica de um conhecimento que dele possa advir.

A história do mundo, narrada por um indivíduo, também é conhecimento dele, mas será como fonte de cognoscível, como recorte, que essa história do mundo se apresentará para alguém que a escuta e faz dessa narrativa um conhecimento próprio. Assim, por exemplo, a obra de Picasso é expressão do conhecimento de Picasso, em suas diversas faces e perspectivas. Mas é como uma fonte cognoscível que esta mesma obra se apresentará para quem visita uma exposição de seus quadros.

Em “Sobre o Narcisismo: uma introdução” (Freud, 1914c, Op. cit.) Freud também considera como processo de “conhecimento” nosso organismo; seja seu contorno, seja o próprio interior dele. Logo, não só é “conhecimento” progressivo o movimento muscular intencional – também é “conhecimento” a possibilidade de planejar um movimento, seja internamente, como intenção consciente, ou externamente, como expectativa de um ponto no horizonte, como uma criança que busca o olhar materno, ou que se atira para os braços estendidos de um pai.

O corpo, organismo vivo, será sempre uma “possibilidade cognoscível”. O dançarino faz do “conhecimento” de seus movimentos uma forma expressiva de

seu “conhecimento” do mundo, mas carrega também, no seu aprimoramento como bailarino, uma perspectiva de seu corpo e de seu mundo como uma “possibilidade cognoscível”.

No mesmo artigo sobre o narcisismo (Id., *ibid.*), tentando explicar a hipocondria, Freud escreverá que as experiências do interior do organismo, para o homem, serão fornecidas através de uma libidinização progressiva. Se elas se iniciam, teoricamente, no orifício bucal do bebê, quando uma borda se instala, progressivamente, como fruto de suas primeiras experiências, da mesma forma será importante, para o bebê, a experiência que terá de seu coração como órgão interno. Ela lhe será fornecida por uma série contínua de libidinizações estimuladas pelos batimentos tanto de seu próprio coração quanto do coração de um outro organismo semelhante ao dele. Mas esse mesmo coração também ganha uma série de significações que lhe são atribuídas através da linguagem: como sede da experiência amorosa, por exemplo.

Outros órgãos, como o apêndice cecal, só serão libidinizados num momento ocasional de uma patologia médica específica. Logo, apesar de cognoscíveis, não serão conhecimento, salvo para alguns, no momento de doença, ou para outros (como o médico), como objeto de estudo. Tal órgão, o apêndice cecal, por não possuir uma existência libidinizada, não será uma fonte de significações semânticas, ou mesmo literárias, como o coração parece ser para a maioria dos homens, na maioria das culturas. Talvez seja, amplamente, para o seu pesquisador médico que, antes de tudo, como objeto de estudo, colocou-o na categoria de um cognoscível a ser transformado em conhecimento.

É evidente que são os homens a fonte privilegiada do conhecimento, seja nas relações que estabelecem entre si, seja nas relações que estabelecem com os animais (já que eles falam aos homens porque os homens falam por eles) e com as coisas (como as bonecas, os “*souvenirs*” de viagem, fotografias etc.). Tudo o que é denominado aqui “mundo” é “mundo” porque cognoscível para o homem, que o percebe e que, de alguma forma o denomina “mundo”. Logo o mundo que aqui se fala é o mundo como percebido pelo humano. Entretanto, enfatiza-se que o mundo da psicanálise é o mundo que cada homem percebe, que tem dele representações internas, valoradas ou não pelo seu aspecto consciente. Mesmo existindo uma diferença entre o mundo percebido pelo humano e registrado pela cultura e o mundo que cada homem conscientiza, ambas, a percepção e a consciência

fornecem ao aparelho psíquico uma individualidade, ao preço de uma alteridade no mundo.

A produção científica gera um conhecimento que poderia ser denominado acadêmico, como o saber médico do estudioso do apêndice cecal que transformou o apêndice de cognoscível em conhecimento e, assim, confirmou parte do seu investimento no mundo, como pesquisador.

Esta produção científica, junto com outros aspectos da experiência cultural (por exemplo: a divulgação que dela faz a mídia) mais a tradição oral e escrita, tudo promove a constituição desse conhecimento como “senso comum”. Nele, então, se englobam a experiência científica e os saberes e valores da cultura, anexados a um esforço inicial para que algum conhecimento se faça. Merece ser destacado que se trata aí de um fator preponderante que transforma a animalidade primitiva em civilização, tornando o homem capaz tanto de criar quanto de destruir a sua própria criação.

Ora o homem, como indivíduo, também se faz objeto cognoscível, e o conhecimento daí advindo é específico de sua própria experiência de si. Tal experiência faz dele uma corporalidade que chamamos aparelho psíquico. Ela não só se expressa através da linguagem, mas também através do gesto, do som, dos contatos corporais etc. Isto implica uma grade extremamente variada que o homem utiliza como experiência expressiva, capaz de minimizar o desamparo, fruto da experiência exclusiva de si – enriquecida e libertadora, mas, ao mesmo tempo, fragilizadora, já que o coloca na dependência do outro. De fato, neste processo, a presença de “um outro” será sempre condição da experiência consciente.

Aqui percepção e consciência, em sua fugacidade, poderiam ser pensadas com a ajuda da teoria fenomenológica do conhecimento. Como já foi dito, Merleau-Ponty oferece um caminho de reflexão interessante através de seus conceitos de percepção-ilusão. A percepção delimitaria um campo específico onde o percebido não está deformado por nada. Não há ilusões na percepção. Por outro lado, o polimorfismo da percepção é, em si mesmo, uma capacidade de individuação. Assim, perceber é diferente de pensar, mas não uma forma inferior ou deformada de pensamento. Pode-se dizer que, intermediada pela “corporalidade” de ambos (do nosso corpo e dos corpos do “outro”), a percepção não é somente causada pelo impacto dos objetos sobre nós, nem somente pela

ação de nosso corpo sobre as coisas; é a relação entre corpos que dá a cada corpo uma “corporalidade possível”. Entende-se como “corporalidade” este contínuo e individualizado fruir entre corpos, possibilitando a cada indivíduo reconhecer-se como “si mesmo” num espaço que não coincide nem com a perspectiva biológica do seu próprio corpo, nem com a perspectiva que “um outro” teria dele.

Se ela é referida como “pcpt-cs” (logo, também consciência) essa corporalidade, ao mesmo tempo íntima e relacional, é a síntese da experiência humana cuja fonte seria, antes de tudo, essa percepção iludida descrita por Merleau-Ponty. Não havendo ilusões na percepção, ela, entretanto, se “engana”, desde que é caracterizada pelo restrito conhecimento por perspectivas – sua característica importante. De toda a forma, a possibilidade de consciência da corporalidade, pensada além da corporalidade que a percepção também carrega, sempre implica a alteridade que pode ser considerada como condição desta mesma consciência.

O ser humano tem uma limitada possibilidade de percepção. Isto, ao mesmo tempo, tanto individualiza o seu estar no mundo quanto o limita no conhecimento que ele tem deste mesmo mundo. Seria como perspectivas que o homem retiraria do mundo suas percepções, não importam quais: os sons, o olhar, as temperaturas, os odores. Mas, ao mesmo tempo, a percepção não é uma idéia confusa e inferior. Porque tomamos o pedaço percebido como um todo, pode-se considerar a percepção como vítima do erro. Entretanto, é isto que torna cada representação interna diferente e original para cada homem (tanto as representações da palavra quanto as representações de coisa). Talvez, a futura consciência dessa estranha condição da percepção é que tornará o homem tão marcado pela sua fugacidade. Assim, a percepção não é uma forma confusa de ver o mundo, nem primitiva, nem doente mas, ao contrário, amplamente individualizadora em suas possibilidades de se tornar consciência.

A borda da consciência se caracteriza pela constante fugacidade dos coloridos que percebe e que os torna exclusivos para a experiência de cada indivíduo, tornando mais complexa esta particularidade que a percepção já lhe teria dado. Entretanto, a passagem entre a percepção e a atenção da consciência é um processo que se torna mais lento e rígido à medida que uma certa transitoriedade não lhe é permitida. Esta transitoriedade permite ao homem apropriar-se de suas relações entre si mesmo e o mundo, logo, usufruir a

experiência de trânsito entre os dois conhecimentos – seu conhecimento de si e o seu constante reconhecimento e reformulação do mundo que o rodeia. Mas também é através dela que esta corporalidade (somatório dos dois saberes acima citados) encontra a possibilidade de uma experiência com os novos conhecimentos e inserções que o cognoscível do mundo pode lhe fornecer como experiência consciente. A percepção é a possibilidade que o mundo oferece como experiência de conhecimento. E a consciência seria o instante de fruição, como um “valor alfandegário” que permite ao homem um trânsito entre a experiência perceptiva que o mundo oferece e o conhecimento que construiu através de seu esforço para “tornar consciente” esta percepção que retirou do mundo.

Se a consciência é a possibilidade que o homem tem de tomar contato com a sua corporalidade – marca de si mesmo e do seu mundo – o aparelho “pcpt-cs” tem como função envolver esta marca primeira e austera, cerne e mundo da relação psíquica, que é o inconsciente.

É possível definir o espaço psíquico da corporeidade como “um todo onde algo falta sempre”, já que haverá sempre um outro que fará de cada espaço psíquico algo “em falta”, já que este outro traz uma outra perspectiva do mundo, em seu “suposto erro” (mas que, indubitavelmente, também seria mundo). Assim, se a percepção já individualiza neste “suposto erro” que lhe é intrínseco, a consciência forma um conhecimento absolutamente original deste erro em relação ao outro, pois é neste outro que ela se unifica, como procura de um saber de si.

O outro, onde a consciência se unifica, fará de cada indivíduo, como já foi dito, um arsenal de possibilidades que é o seu mundo, mesmo que restrito ao uso limitado de sua própria experiência. Isto se dá, em parte, por efeito de sua estrita permanência nele, seja no tempo seja na qualidade e quantidade de sua capacidade de usufruir suas fontes.

Freud, em sua obra, reafirma os processos que tornariam esses recortes, nesse mesmo homem, dados passíveis de serem manipulados como consciência. A fugacidade, então, pode ser comparada a um constante processo em que as marcas, que seriam as representações no aparelho psíquico, se apagam umas às outras. O processo de atenção, como recorte, é também exíguo, considerado como um dado da consciência. Ele é contingência de uma condensação de energia psíquica que ou escolhe no mundo algo para fazer dele um ponto nodal, altamente investido de uma importância sensória, ou que nega algo do mundo retirando-lhe a

significação psíquica que, um dia, lhe teria sido conferida. Assim, Freud utiliza o passeio com seus amigos para falar desta experiência de transitoriedade definida no trecho acima citado. É possível pensar que um certo distanciamento em relação aos fatos é que teria possibilitado ao jovem poeta, e ao próprio Freud, uma avaliação mais cuidadosa dos acontecimentos. Mas a idéia de “distância” não se conjuga com a importância da “experiência imediata”, que seria a atenção da consciência. Também poderíamos pensar que o texto é resultado de uma “reflexão” a partir de um “somatório de observações” que teria possibilitado a própria experiência em torno da transitoriedade. Mas tal possibilidade reflexiva fugiria também ao propósito deste trabalho. Certamente, trairia a definição escolhida de consciência qualquer correspondência com a idéia de “sentido”, algo que, ao colorir-se, define-se numa direção libidinal determinada. Logo, a leitura aqui proposta afasta-se do sentido totalizador do narcisismo e procura distanciar a consciência dos sentidos acima citados. Todos estes sentidos poderiam ser considerados como aspectos do eu, que utilizaria a consciência, mas não seria a consciência.

Assim, o conhecimento, a reflexão, o sentido e o distanciamento seriam aspectos de uma certa “corporeidade” do eu. Na verdade, sem a percepção e sem a consciência esta corporeidade não seria possível. Mas é exatamente este o preço dela: a realidade psíquica que o eu cria no mundo é uma realidade constantemente fornecida pelas transformações que a consciência processa. Ela fornece às percepções a possibilidade de serem representações psíquicas no eu porque, em seu constante processo de individuação do mundo, ela emancipa a “corporeidade” do aparelho psíquico do “corpo físico”.

A consciência de cada ser

No texto freudiano sobre a “transitoriedade” a perda sofrida pelo jovem poeta parece enfatizada como uma perda estética. Esta compreensão pode comprometer a leitura que aqui está sendo apresentada.

Freud considera o “belo” como uma conquista da civilização, uma das formas humanas de estabelecer, na cultura, um certo alívio para o mal-estar inerente a ela. Assim, o “belo” pode ser considerado como uma qualidade muito próxima ao que agrada e ao que desagrade ao humano. Ele proporcionaria, na

maioria das vezes, uma conotação muito geral para as coisas, ultrapassando o sentido primeiro que esta estética teria, colorindo, assim, as atitudes, os sentimentos e os desejos. O trabalho da psicanálise é, no entanto, estudar um aparelho psíquico que permite a individuação de “cada homem” (e não “do humano”). Nesse sentido, os padrões de uma “estética reconhecida” não seriam válidos por si mesmos. O valor “estético” de cada um, em sua extrema singularidade, não coincide com o valor estético do humano em geral, aquilo que geraria tanto as escolas de arte quanto os modismos, os costumes, as boas maneiras, etc. Este valor estético, no seu sentido mais corriqueiro, é relevante no processo analítico porque é representativo do discurso do meio, seja familiar ou cultural. Tais valores, entretanto, impedem a “transitoriedade da consciência” e, necessariamente, formam paralisias, onde a libido nega a si mesma sentidos possíveis, ficando enrijecida em ilusões estabelecidas, aparentemente mais fáceis de serem vividas no mundo.

A histeria, a partir dessa perspectiva, espoliaria e retiraria, constantemente, traços de um susto inaugural para se identificar com ele. Este susto é traduzido pelo desapontamento do poeta, ao se ver compelido a reconhecer uma “outra face da moeda”, certamente menos afeita aos valores estéticos que o seu mundo já teria construído. Vivendo de reminiscências, a histeria reconstituiria este susto como um afeto apenas aparentemente diferente a cada momento, reapresentado de diversas formas, e traindo, assim, a transitoriedade da consciência, desde que não permitindo que outros afetos se apresentem.

Na neurose obsessiva, o eu tentaria se tornar “senhor do susto”, logo, apropriar-se dele, fazendo dele sua ilusão primeira, escondida e controlável, numa identificação bastante elaborada para a tarefa de preservação a que ela se obriga, e também com graves danos à transitoriedade da consciência.

Os movimentos de cada um no mundo não obrigam a uma constante consciência de si. Mas a verdadeira inserção no mundo exige que cada sujeito se assuste para conhecer a sua consciência. Em momentos cruciais, em que o eu se esfacela como mundo, é esta consciência que persiste e permite uma espera paciente para que as reconstruções necessárias de uma nova realidade psíquica possam acontecer. É nesse sentido que Freud, no “Esboço de Psicanálise” (Freud, 1940a [1938]), define a consciência, simplesmente, como um “dato da experiência individual”, como se fosse esta descrição uma posição clara e

contínua durante toda a sua obra. Neste mesmo artigo ele surpreende o leitor ao afirmar, claramente, que “é um fato sem equivalência, difícil de explicar e descrever, mas quando se fala de consciência, cada um sabe, imediatamente, do que se trata” (p. 173). Aliás Freud, no texto sobre “O Inconsciente” (1915e), é bastante objetivo a este respeito quando marca, continuando a falar da experiência da consciência, que a consciência do outro é uma inferência, atingível ou constituída por uma identificação, mas que, dificilmente, poderia ser considerada, em si mesma, uma constatação. Diz ele:

A consciência torna cada um de nós cômico apenas de seus próprios estados mentais; que também outras pessoas possuam uma consciência é uma dedução que inferimos por analogia de suas declarações e ações observáveis, a fim de que sua conduta fique inteligível para nós. (Indubitavelmente, seria psicologicamente mais correto expressá-lo da seguinte maneira: que sem qualquer reflexão especial atribuímos a todos os demais a nossa própria constituição e, portanto, também a nossa consciência, e que esta identificação é uma condição “*sine qua non*” para a nossa compreensão) (Freud, 1915e, p. 174).

A consciência no outro é, portanto, uma atribuição.

Pode-se perguntar, também, como a “consciência própria” poderia ser consciência sem fazer de sua experiência um “objeto para si mesma”? Considerando o eu, e o objeto total, passível de ser, simultaneamente, utilizado pela libido como um efeito narcísico, seria possível uma consciência, referida por Freud como formadora do eu (e do objeto unificado) (Freud, 1914c, p. 93) anterior à “nova ação psíquica”? Não seria unicamente esta nova ação que lhe permitiria a condição de objeto de conhecimento?

A observação da clínica da transferência, onde a falha narcísica é uma experiência, talvez possa contribuir para uma resposta a essa questão. Ao tratar da clínica, Freud lança mão de uma analogia e lembra da importância, na guerra, de conquistar um ponto estratégico de onde se pode ter uma melhor perspectiva do espaço a ser conquistado (Freud, 1912b, p. 115). A experiência clínica nos demonstra ser possível acompanhar as vicissitudes da transitoriedade fazendo delas o foco que constituiria um bom ponto de observação.

Na filosofia, Merleau-Ponty (1945-2000) fornece algumas interessantes considerações sobre o que ele nomeia como os enganos das grandes construções racionais na produção do conhecimento. Para ele, as teorias não levam em conta que suas origens estão na “experiência vivida”, evidentemente pré-reflexiva, ou, antipredicativa. Tal experiência, assim colocada, funda-se no ato perceptivo,

campo privilegiado do entrelaçamento corpo-mundo. Retornar às coisas seria voltar-se para este mundo anterior a todo conhecimento, anterior à reflexão.

No mundo, acima referido, um outro, seja ele qual for, é condição da experiência. O outro pode ser pensado, grosso modo, como um erro do mundo porque sempre será uma perspectiva estreita cuja verdade se limita a esta experiência de inferência. Sendo condição da experiência de cada ser, por definição, um outro qualquer, o mundo só será um campo propício às individuações tendo como ponto de partida este erro que é o outro, como uma percepção imediata. Assim, o espelho, reafirmado pela mãe como imagem especular, já teria sido experienciado pela criança como um susto, pelo fato de ser um outro, logo, um erro. Quando se pensa esta seqüência interrompida, pode-se afirmar ser esta mesma seqüência semelhante ou muito próxima da transitoriedade de que Freud nos fala.

Resumindo: o poeta constata, em sua percepção imediata, um erro do mundo e a conseqüente transitoriedade inserida nele. É uma condição do erro, nunca ser “o mesmo”, pela própria característica de perspectiva que a percepção fornece. Tal constatação não necessita ser formulada como uma reflexão, ela pode ser feita de inúmeras maneiras. A clinica, como exemplo, é preciosa. Assim, pode-se pensar que quando o cliente procura a ajuda de um analista, existe uma constatação qualquer deste “susto”, na sua transitoriedade, mesmo que ainda não inserido numa queixa mais elaborada. Esta constatação pode ser uma dor de cabeça, um certo mal-estar que poderia sugerir um “sinal de angústia”. Esta queixa seria um ponto de observação estratégico.

É importante enfatizar que a procura de um analista não implica que o cliente procure a psicanálise, da forma como ela concebe a função do analista, a transferência, etc. Um analista, para o cliente, é algo, algumas vezes, muito próximo deste susto, a ser decifrado. Neste sentido o analista, nas primeiras entrevistas, pode ser visto como uma projeção deste susto. Se o psicanalista escuta, por princípio, estas primeiras formulações, perguntando-se o que o cliente compreende como a sua profissão, ele refaz a psicanálise a cada cliente e não a impõe, já concebida.

O “susto”, como uma experiência formadora do eu, pode ser uma constatação muito próxima daquilo que se chama trauma primário. O trauma é definível como uma “não-resposta” a uma estimulação do mundo. Tal “não-

resposta” é uma incapacidade primeira de cada um. Este é o corte que Freud deu ao conceito de natureza, base de sua conhecida constatação da “criança como um ser polimorfo perverso”, passível de se atribuir qualquer perspectiva alicerçada por um susto nas suas origens. Assim a reflexão de Merleau-Ponty nos auxilia a pensar a psicanálise desde que, para ele, na percepção, haveria sempre, por condição, esta forma de apropriação do susto. Chamar um “susto” de “erro do mundo” é uma passagem perigosa. Mas o texto de Freud parte dos sustos corriqueiros e transitórios do jovem poeta para chegar a considerações amplas como a guerra e a violência humana. Denominar esta seqüência de sustos como um “erro do mundo” é uma passagem estreita, mas possível.

Este intervalo entre o trauma primário, como foi anteriormente definido, e esta seqüência de sustos como conseqüência do “estar no mundo” é muito importante na clínica dos chamados “casos limites”. As primeiras entrevistas são delicadas, e a direção do tratamento pede uma atenção especial do analista a este espaço situado entre o corpo orgânico e um eu enfraquecido em sua própria experiência de si mesmo. Aí, nesse lugar que é o “momento” da consciência, que aponta para um “instante”, qualquer construção é muito difícil de ser dimensionada. Nele, as reverberações são complexas. Freud já nos falara dessa questão quando, na “*A Interpretação dos sonhos*” (1900a, Op. cit.), especifica o seu conceito de regressivo. Ele descreve suas dimensões como: temporal, formal e tópica, e acrescenta que, “quanto mais primitivo no tempo, mais primitivo na forma, e na tópica psíquica, mais perto da extremidade da percepção” (Id., *ibid.*, p. 578). Pode-se conjecturar que o primitivo, nesse espaço onde o tempo, a forma e o lugar são assim descritos e correlatos, é um conteúdo de difícil dimensionamento. A experiência da relação psicanalítica, nesses territórios, coloca o psicanalista num lugar de extrema dessubjetivação ou, mais ainda, numa circunstância em que o seu próprio corpo biológico passa a pertencer às vicissitudes da transferência. Tem-se, nestes casos, um conteúdo que é primitivo nas três formas de regressão. Aí, a qualidade é redimensionada em seu conteúdo regressivo, mas a quantidade, também o é, sobretudo onde mais se aproxima do corpo orgânico. É a primitiva catedral do humano, cuja acústica redimensiona mesmo suas mais primordiais experiências. Nestas circunstâncias a respiração do analista pode constituir uma intervenção, assim como uma sombra na parede ou um barulho na rua.

A consciência e a “dor”

Diante da inexorabilidade da transitoriedade reconhecida no texto escrito em 1915, Freud considera que existiriam duas possibilidades para o humano: conseguir o luto possível dos objetos perdidos ou se revoltar contra todos os poderes de destruição que provocariam tal luto. Tem-se aí mais uma possibilidade de pensar a questão das cronologias levantadas por esse texto. Se o luto se refere sempre a um passado em que algo se perdeu, a violência que está constantemente ameaçando o homem, sabedor, de algum modo, de sua destrutividade, ameaça-o, sempre, na forma de um futuro contra o qual precaver-se. Logo, Freud lamenta que o jovem poeta se perca entre estas duas procuras impossíveis, a primeira, a de recuperar o passado; e a segunda, a de evitar o futuro. São ambas paralisias, nas quais a consciência se nega uma dor e assim impede que a transitoriedade permaneça como uma contingência da vida psíquica.

Poder-se-ia dizer que, no “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1950 [1887-1902]), Freud já fala da transitoriedade da consciência. Nesta obra, o aparelho psíquico tem, como ponto de partida, duas classes diferentes de neurônios. Os primeiros, os neurônios ϕ , têm como principal característica sua facilitação para deixar passar a quantidade pois, na ausência de barreiras de contato, são completamente permeáveis à estimulação. Por isto, depois de cada passagem de excitação, permanecem no mesmo estado anterior. Nos segundos, estas barreiras de contato se fazem sentir, de modo que só permitem a passagem da quantidade de excitação com dificuldade ou parcialmente, eventualmente somando para si alguma parte desta excitação. Estes segundos neurônios, denominados ψ , depois de cada excitação, se transformam. Assim, eles se caracterizam por estados sempre diferenciados “fornecendo uma possibilidade de representar a memória” (p. 352). Tais neurônios se prestam, portanto, a representar as complexidades da vida psíquica, ou seja, tudo aquilo que está associado a uma transformação qualquer: seus redimensionamentos, suas dificuldades e facilitações. A memória, aqui, à medida que é constantemente reaprendida, ultrapassa a si mesma como conceito físico, e pode ser compreendida como representativa da capacidade de retenção e reinterpretação de representações, ligadas ou desligadas aos afetos que as colorem.

Nos neurônios ϕ , nos quais a barreira de contato não funcionaria, a excitação, sem as retenções oriundas dela, estaria associada ao sistema perceptivo. Os processos perceptivos seriam como ondas que passam umas sobre as outras, até se reduzirem numa anônima satisfação, após terminar o seu caminho (Id, 1915c, Op. cit.). Estas ondulações seriam como percepções oriundas do mundo ou do corpo. Como simples estimulações, não conseguiriam fazer do corpo biológico uma corporeidade. É função do aparelho psíquico esta transformação da estimulação físico-química em estimulação psíquica, mesmo que não inserida nos coloridos mais contínuos e significativos do eu. A estimulação física em si mesma, no decorrer da vida do bebê, estaria tão perdida quanto a função biológica básica de autoconservação, não colorida por Eros e, neste sentido, será uma função do psiquismo transformar as estimulações perceptivas primeiras e, mais ainda, pessoalizá-las como uma experiência única.

Mas, como isto se faria? Freud, ao analisar a questão da quantidade de estimulação no Projeto de 1895 (Id., 1950 [1887-1902], Op. cit.) considera, estabelecendo o “princípio da constância”, que o sistema nervoso tem uma propensão primária a fugir do desprazer. Entretanto, pode-se considerar que, no decorrer da sua obra, ele próprio chegaria à conclusão de que toda estimulação vinda do mundo interior ou exterior é sempre “desprazer”, no sentido mais básico da palavra, como saída da inércia, logo passível de ser referida como dor, palavra que não traz em si mesma nenhuma referência ao prazer, constituído somente após a sua primeira evitação. O princípio da constância, então, seria a expressão desta tendência primária contra um aumento insuportável de tensão. “O desprazer aciona tanto o sistema ϕ quanto o ψ , não há nenhum obstáculo a sua condução e ela é o mais imperativo de todos os processos” (Ibid., p. 359). Assim, toda estimulação de “magnitude” muito ampla é interpretada como uma falha no dispositivo das barreiras de contato. Entenda-se como “magnitude” qualquer extensão da quantidade (para mais ou para menos). Um crescimento desta “magnitude” é sempre percebido como um desvio das condições usuais de estimulação. Se, numa magnitude específica e individual, a excitação é suportada como um certo mal-estar habitual do mundo, a modificação desta magnitude (seja para mais, seja para menos) é considerada desprazer, logo, rompimento da “constância” e da “inércia” subjacente, logo, “dor”, no sentido primeiro.

Considerando, agora, a consciência, pode-se constatar que a consciência não pode, por si mesma, transformar este desprazer em motricidade. De fato, a descarga é um privilégio dos neurônios ψ , pois só eles acumulam excitações e exigem, a algum momento, que parte delas seja descarregada. A consciência, formada pelos neurônios ω , recebe estimulações que não podem ser descarregadas quantitativamente. Ela, apenas, as classifica, mesmo que precariamente. A classificação básica é o prazer e o desprazer, que podem ser pensados como uma certa possibilidade de reconhecer ou não reconhecer um objeto no mundo, ou de reconhecer ou não reconhecer um certo vazio de si. Se a consciência aqui é pensada como uma passagem estreita, regular, mas transitória; em seus conteúdos, de uma forma mais ampla, como passagem, ela também participa desta distinção entre o prazer e desprazer, obedecendo ao princípio da constância. Estes processos não se limitam aí, ao contrário: a consciência seria uma expressão destes embates oriundos de profundezas bastante estranhas a ela.

Mas, na clínica, pode ser a consciência quem mostrará o caminho. Pois é expressão desta dimensão de evitação do desprazer. Considerando que toda estimulação, inicialmente, é desprazer, evitá-la iria em direção ao prazer. Não se pode esquecer que o desprazer em si seria um concomitante da estimulação. Dessa forma, pode-se pensar que, dependendo de certas condições imediatas do aparelho psíquico, há a possibilidade de ocorrer uma negação do desprazer nas alucinações negativas, ou de se dar sua transformação em prazer, nas alucinações positivas. De qualquer forma, em princípio, é sempre a dor que é vivida. Isto justifica a projeção inicial daquilo que será o fora, na produção das alucinações no mundo. Um exemplo seria o “contexto de mal-estar” que referencia o mundo humano. Por outro lado, o prazer encontrado no objeto externo, reconstruindo algo, nele, que ele mesmo parece não ser capaz de ter, já seria a mudança ou atenuação daquele contexto de mal-estar, a transformação de uma figura no fundo da dor inicial.

O prazer é a sensação de descarga. No entanto, tal descarga constantemente provoca um retorno de desprazer, à medida que favorece uma nova estimulação, abrindo o caminho para o reencontro do objeto, interno ou externo e do retorno da consciência. Há aí, sempre, uma via em duas direções. Parece que uma comunicação direta se estabelece entre a quantidade de energia dos neurônios ψ e a qualidade inserida e decifrável, no mundo dos neurônios ω . Os neurônios ψ e os neurônios ω se preenchem de desprazer (como estimulação)

entre si, como vasos comunicantes. Entretanto, o afeto, como processo complexo, exige uma série de consolidações, de simbolizações que a consciência em si não fornece – só as injunções do eu no mundo as possibilitam.

Em “*A Interpretação dos Sonhos*” (Freud, 1900a, Op. cit) Freud re-descreve o aparelho psíquico e introduz suas conhecidas elaborações gráficas do “arco reflexo”, no sétimo capítulo. Através das reverberações dos estímulos, o ser humano não só se individualiza como uma expressão única, mas também se esforça no civilizar-se através do laço social. De alguma forma a dor física, em si mesma, estaria irrecuperavelmente perdida para o homem. Sua obrigatoria libidinização faria do corpo sempre um corpo erógeno, logo, definitivamente perdido como fisiologia.

Merleau-Ponty nos descreve, em nossa humanidade, misturados no mundo e aos outros numa confusão inexplicável, onde há uma aderência, um envolvimento, mas não a união dos contraditórios. A aderência entre o mundo da percepção e da dependência, que é o corpo, e o mundo da consciência e da liberdade, denominado corporalidade, é um limite – melhor dizendo, uma zona limítrofe de sentidos e conexões, onde uma possibilidade de coerência se instala (Coelho Junior, s.d.).

Pode-se dizer que esta coerência, coalescente e plural, forma a possibilidade onírica do bebê. Sem ela e sem uma experiência qualquer, mesmo fornecida pelo mundo que o irrita como desprazer, ele não seria reativo e apto para fazer de si mesmo algo diferente daquilo de onde surgiu. Como experiência perceptiva, mas ressurgida na consciência, a estranha coerência, acima descrita, tem a mesma substancialidade que Proust encontrava, a duras penas, durante toda sua procura do tempo. Esta procura surgiria da consciência, como fruto do atrito inicial fornecido pela estimulação perceptiva do mundo e o seu trabalhoso refazer da representação. De fato, em sua constante “procura do tempo perdido”, Proust (1913) faz desses enlaçamentos o cerne de seu trabalho (Willemart, 2000). A descrição da aparência e do cheiro das *madeleines* é fruto da fruição de uma lentidão detalhada, um ir e vir do olhar e do olfato como forma de descrever a cena, promovendo a sua densidade e a sua redescoberta. Pode-se pensar um Proust tentando, duramente, forçar suas *madeleines* a saírem do círculo de seu possível e, no imprevisto de um subjetivo, remanejá-las na direção do “não mais o seu possível”, onde ele desejaria reencontrá-las. Este reencontro virtual é uma

tentativa proustiana por excelência e é um procedimento de transformação da dor, como percepção, em dor da consciência como estimulação dos sentidos, passível de ser re-vivenciada porque conservada em seus aspectos mais primitivos pelo inconsciente. Sem esta eloqüente esperança que o conteúdo inconsciente fornece, não seria possível, ao próprio Proust, ir à procura de um certo tempo que ele considera perdido, mas que Freud consideraria como somente desterrado da realidade do mundo, porque pertinente a uma outra ordem de coisas, ordem aqui denominada a consciência da realidade psíquica. Proust marcava, minuciosamente, a sua transitoriedade. Era tão cuidadoso em sua experiência que muitos de seus leitores poderiam considerá-lo melancólico, embora, ao mesmo tempo, seria o mais fervoroso defensor desta mesma consciência.

Assim, resumindo, a primeira estimulação, mesmo como momento teórico e quantitativo, é caracterizada pelo aparelho perceptivo como algo “somático”, como resposta a um estímulo que sempre estará em causa e que chamamos dor. Tal percepção se confronta com uma certa alteridade que faz dela consciência e que a faz buscar mais uma vez, no mundo, algo desta percepção perdida. Somente após essa “primeira consciência”, ou seja, após essa retificação do “somático” em experiência, ou da dor do corpo em “dor” psíquica, o aparelho psíquico seria levado a trabalhar para que uma “percepção segunda” se faça. No entanto, a tentativa e a esperança de reencontrar esta experiência anterior será sempre frustrada, pois o mundo não oferecerá à vida psíquica, novamente, a mesma percepção de si, já que ela estará modificada, também, em suas relações com aquela primeira alteridade. Se este é o cerne da neurose de cada um, é também, ao mesmo tempo, o cerne desta mutante realidade.

No texto sobre a transitoriedade, por ter perdido a ilusão do objeto, as dificuldades do jovem poeta o levam, dentro da primeira possibilidade, a lamentar tal perda. Ele se envolve em seu luto. Assim, o eu observa o espaço vazio ali onde o objeto não é mais passível de ser experienciado, conforme a sua demanda. Numa segunda alternativa, trata-se de uma perda projetada no futuro. É o temor de ser objeto da destruição temida que o poeta expressa. Logo, em ambas alternativas, o eu teme a constatação do real e a possibilidade de uma reformulação que possa ser insuportável. A perda da beleza que parece ser, à primeira vista, o tema do texto, não é a perda mais temida. Já foi dito que a estética é uma qualidade fálica do lugar que o objeto ocupa, mas não um poder do

objeto o qual, a princípio e por definição, não tem poder. Parece, finalmente, que é a transitoriedade mesma da consciência que é temida, já que a consciência sempre introduz novas sensações (de desprazer) que terão de ser re-trabalhadas para que cada nova realidade psíquica tenha lugar.

O texto de Freud enfatiza um desprazer do mundo, transitório, que faz da percepção um erro e da consciência, fugaz, uma constante experiência de transição. No caso do jovem poeta, isto modifica o mundo de uma forma insuportável. A clínica pode ser vista como a procura do cliente de transformar percepções em consciências, já que ele não consegue, no mundo egóico que, agora, também o domina, transmutar suas percepções recorrentes e portanto, deformantes, em consciência individualizada.

O Bloco Mágico

Em um artigo de 1924, denominado "Uma nota sobre o bloco mágico" (Freud, 1925a [1924]) Freud, em pleno desenvolvimento de seu processo intelectual, trabalhará este tema. Neste trecho, ele descreve um artefato:

Ora, há algum tempo atrás surgiu no mercado, sob o nome de “Bloco Mágico” um pequeno invento que promete realizar mais do que a folha de papel ou a lousa. Ele alega não ser mais que uma prancha de escrever, da qual as notas podem ser apagadas mediante um fácil movimento de mão. Contudo, se é examinada mais de perto, descobre-se que a sua construção apresenta uma concordância notável com a minha estrutura hipotética de nosso aparelho perceptual e que, de fato, pode fornecer tanto uma superfície receptiva sempre pronta, como traços permanentes das notas feitas sobre ela. O bloco mágico é uma prancha de resina ou cera castanha escura, com uma borda de papel; sobre a prancha está colocada uma folha fina e transparente... (Freud, 1925a [1924], p. 256.

O artigo pode ser lido como uma ilustração da transitoriedade acima descrita, cujo caminho percorre a fugacidade da atenção. No desdobramento desse artigo, pode-se entender que a consciência, mesmo não armazenando informação alguma, é, ao mesmo tempo e num dado instante, “toda a informação” possível que se pode obter, tanto do “mundo fora” quanto do “mundo dentro”. Este texto de Freud não só faz referências à necessária descontinuidade do sistema percepção-consciência como também sugere um profundo entendimento da experiência do tempo.

Enquanto catexiado desta maneira esse sistema recebe percepções (que são acompanhadas por consciência) e transmite a excitação para os sistemas mnêmicos inconscientes; entretanto, assim que a catexia é retirada, a consciência se extingue e o funcionamento do sistema se detém. É como se o inconsciente estendesse sensores, mediante o veículo do

sistema Pcpt-Cs, orientados ao mundo externo, e rapidamente os retirasse assim que tivesse classificado as excitações dele provenientes. Desse modo, as interrupções que, no caso do bloco mágico têm origem externa, foram atribuídas por minha hipótese à descontinuidade na corrente de inervação, e a ruptura concreta de contato que ocorre no bloco mágico foi substituída, em minha teoria, pela não-excitabilidade periódica do sistema perceptual. Tive ainda a suspeita de que esse método descontínuo de funcionamento do sistema Pcpt-Cs jaz no fundo da origem do conceito de tempo (Id., *ibid.*, p. 259).

A atemporalidade do inconsciente busca, no mundo, um tempo para sua angústia. As interrupções, que no bloco mágico seriam externas, também são externas para o indivíduo que as vivencia como transitoriedade da consciência. O exemplo maior seria a presença ou a ausência do seio. Estas descontinuidades, sendo “nascidas do mundo”, solicitam o bebê como realidades perceptivas, multifacetadas pelos pedaços que sua presença cria, como o seio descrito por Freud no “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1950a[1887-1902] Op. cit.) – perspectivas frontais e laterais que enlaçam as primeiras costuras do pensamento. Como consciência, esta descontinuidade do seio percebido leva o bebê a uma transitoriedade. Ele começa a se instalar como “nascido no mundo”, onde a alteridade lhe abre as portas para uma infinidade de possíveis.

Freud lamenta, no texto sobre o bloco mágico, a precariedade de seu exemplo. Falta-lhe o outro lado da moeda, ou seja, a possibilidade de constatação dos processos que o inconsciente provocaria nessa arquitetura. Ao bloco, como artefato, foi subtraída a ação própria, magia que faria dele, verdadeiramente, um bloco mágico e, assim, algo mais próximo do ilusório da experiência humana. De um lado o momento da experiência atenta, do outro, o instante atemporal do desejo. Tendo como referência o nome dado ao artefato, Freud não se esquece que no inconsciente não há magia; a magia, se existe, é fruto da ação pulsional na borda entre a consciência e a percepção.

A transferência é a expressão tardia do magnetismo perdido pelo bebê que “nasceu do mundo” e se vê aberto pela infinidade de possíveis que o “nascer no mundo” possibilita. A carne, anteriormente sua, se situa agora no mundo, onde ele a busca, exasperado por um objeto que valide a carne perdida¹. Com certeza o

¹ Shakespeare ilustra esta exasperação na figura do judeu, em o “Mercador de Veneza” que pede ao mercador, cujos navios foram submersos na tempestade, como pagamento da dívida, não o dinheiro em si, mas uma libra da sua carne física. Com certeza o Bloco mágico, em si mesmo não tem magia, já que a magia que gera o bebê é criada por ele como sustentação de si, no mundo agora carne.

bloco mágico não tem magia, já que a magia gerada pelo bebê é criada por ele mesmo em sua sustentação de si, no mundo agora carne.

O mínimo e o enorme

Laplanche constatará que Freud especifica a existência de três consciências (Laplanche, 1987). A primeira consciência estaria ligada à atualidade de uma percepção vinda do mundo exterior. A segunda seria típica do funcionamento do sonho, onde a extremidade perceptiva seria reativada do interior, regressivamente. Assim, um traço mnésico, de origem interna, pode adquirir vivacidade alucinatória e chegar, também, à consciência. A terceira forma de consciência, curiosamente, se situaria no outro lado da imagem do aparelho psíquico criado por Freud em 1900. Seria uma consciência desperta, mas que não se referiria ao mundo externo e sim ao mundo interno, em termos de lembranças, pensamentos e emoções. Laplanche nos diz que a consciência “diurna” é também uma consciência ligada a palavras. São palavras percebidas porque são mais ou menos completamente re-pronunciadas, uma atividade psíquica muito próxima da motilidade. Certas palavras “re-pronunciadas” podem dar-se como percepção; não sempre nem todas elas, mas algumas vezes, de tempos em tempos, “como uma espécie de iluminação por *flashes* descontínuos” (Id., *ibid.*).

Freud, na carta 52, diz que existem duas consciências, em condições normais: a do mundo e a consciência gerada pelas palavras re-pronunciadas. Isto sem levar em conta a consciência onírica ou alucinada. As duas primeiras estariam ligadas à percepção. Entretanto, pode-se pensar que a terceira consciência, a consciência onírica, poderia ser incluída na segunda, gerada pelas palavras re-pronunciadas, pois não há sonho sem discurso do sonho. Assim, contar o sonho é re-pronunciar algo.

Ao longo de toda sua obra, Freud considera que a tomada de consciência dos processos do inconsciente depende da associação com os restos verbais. As palavras re-pronunciadas, partidas de um certo esboço delas mesmas, no pré-consciente, trariam à consciência o poder de irradiar um superinvestimento a alguns conteúdos internos ou externos. Os restos verbais, em si mesmos, seriam traços de estimulações que não atingiram, ou perderam, sua possibilidade de conotação afetiva.

A diferença entre um valor afetivo e um valor sensorial é também trabalhada por Freud. No sonho, algumas representações parecem ter enorme valor sensorial, mas esta iluminação extrema seria como uma forma de expressão que impediria a observação do valor afetivo de um detalhe mínimo mas absolutamente investido de energia. Assim, nem sempre o mais ruidoso é o mais expressivo.

No artigo sobre a transitoriedade, entretanto, Freud introduz uma tese original e inédita em seus escritos que poderia ser formulada da seguinte forma: é a escassez no tempo que daria valor à fruição. Logo, a fugacidade da experiência da consciência eleva seu valor de fruição.

Mas essa exigência de imortalidade, por ser obviamente um produto dos nossos desejos, não pode reivindicar seu direito de realidade. O que é penoso pode, não obstante, ser verdadeiro. Não vejo como discutir a transitoriedade de todas as coisas, nem pude insistir numa exceção em favor do que é belo e perfeito. Não deixei, porém de discutir o ponto de vista pessimista do poeta de que a transitoriedade do que é belo (consciente) implica uma perda do seu valor. Pelo contrário, implica um aumento! O valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de fruição eleva o valor dessa fruição (Freud, 1916a, Op. cit., p. 317).

Em “*A Interpretação dos Sonhos*” (Freud, 1900a, Op. cit.) Freud utiliza um exemplo interessante para pensar os dimensionamentos no aparelho psíquico. Num determinado momento dessa obra ele fala do microscópio e do telescópio. O telescópio e o microscópio são artefatos indicados para dar possibilidade de observação tanto do mínimo quanto do enorme. Tais exemplos tornam possível pensar a importância de um traço algumas vezes mínimo e, ao mesmo tempo, enorme em sua ressonância afetiva. Tanto no inconsciente quanto no mundo será sempre uma dualidade que alicerça a realidade psíquica jogando com os seus avessos. O “estranho-familiar” também é um avesso, como duas faces da mesma moeda. A estranheza pode ser considerada presente no mundo, como o *déjà vu*, por exemplo, ou no eu, como a angústia. Assim o mínimo no mundo pode ser pródigo em significações afetivas. Da mesma forma, no processo psicanalítico, as primeiras raízes de uma formação inconsciente importante podem se apresentar nos pequenos detalhes de uma relação transferencial. Por outro lado, alguns conteúdos aparentemente momentosos se apresentam pouco pródigos em significativas produções psíquicas. Mas o delírio, mesmo altamente perturbador, é, para Freud, no primeiro capítulo de “*Sobre o Narcisismo: uma introdução*” (Freud, 1914c, Op. cit.), um momento importante onde o eu dilacerado procura

seu objeto. O mínimo e o enorme jogam com os valores afetivos que podem se expandir para se dar a conhecer, como podem se minimizar para camuflar sua importância. Estes jogos se dão tanto no eu quanto no mundo.

Aos leitores de Freud foram dadas a conhecer as tramas onde se escondem estas marcas de cada ser. Para cada um, o princípio da constância não é uma medida usual estabelecida (do mundo), mas uma medida estritamente individualizada. Logo, sempre redimensionada como um mínimo e um enorme para cada um.

A consciência não é somente fronteira onde a fugacidade se torna experiência, e o desmedido, nos dois extremos, passível de se tornar mais observável. Nela, o tempo ganha poder, pois é ela que se presta ao re-pronunciamento e à re-significação. A fugacidade desta experiência exige, para se dar a conhecer, um aumento de sua fruição. Se a consciência se mostra mais enfática no fugaz, poder-se-ia pensar esta tarefa como um *a posteriori*, entretanto, assim conotada, esta experiência não seria um dado imediato. A consciência se afunila para fruir; sua passagem estreita, como um desfiladeiro, se esforça na experiência do fugaz, iluminando-o através de uma expansão de sua amplitude. O pânico pode ser um bom exemplo desta expressão. O incêndio em um local público transforma a consciência de cada homem numa busca atenta e enlouquecida de uma saída, mesmo que ao preço de todos os valores que possam nortear este indivíduo em outros momentos de sua vida.

Pode-se pensar que, por isto, Freud aconselha, na clínica, se um sonho não fornece alguma escuta mais interessante, que se peça ao cliente para recontá-lo. Vai se dar, provavelmente, “a fugacidade de um engano”: uma diferença na narrativa, ao se comparar as duas versões. Nesta discrepância estaria o “mínimo-enorme” do sonho. Seria a consciência, fazendo do sonho seu objeto, que retiraria dele ou nele acrescentaria elementos, a ela caberia, então, a fruição esmerada da fugacidade.

A consciência e o mundo

Desde o estudo a respeito da “Gradiva” de Jensen (Freud, 1907a), até o exame das entrelinhas dos escritos de Edgard Allan Poe (Freud, 1919h), Freud encontra na literatura um objeto particularmente favorável para contextualizar a

experiência do *Unheimlich* como ponto privilegiado da redescoberta de cada um. O jogo que a expressão “estranho-familiar” sugere não é de oposição. Trata-se de um antitético passível de ser reencontrado entre duas superfícies, como avessos, experiência sempre presente no ponto de tangência entre os dois planos, mas sempre “se esvaindo entre os dedos”. Da mesma forma quando, na aurora do dia, pode-se, como crepúsculo, reencontrar algo que, no avesso do próprio dia, venha a ser a garantia de que a noite virá. É possível pensar que Freud denomina esse ponto como consciência. Tal tangência pode ser pensada como expressão do trabalho de conhecimento e reconhecimento, de procura e repetição da busca através das quais o desejo persegue os seus objetos no mundo como extensão do eu. Deve-se recordar que, no artigo sobre a transitoriedade, Freud contesta o pessimismo do jovem poeta a partir da fugacidade do belo, com o argumento de que é justamente essa fugacidade que dá valor à fruição da beleza. Se a estética pode ser compreendida não como a procura de uma beleza reconhecida por um padrão comum, mas como o fruto de uma fruição sempre surpreendente diante daquilo que, na verdade, seria um estranho auto-retrato, ela não seria valorada por ninguém, salvo pela consciência que a reconhece. Ela, como marca de si, seria irreconhecível por um outro, e somente aclamado pelo próprio pintor que faz desta imagem uma alteridade reencontrada. Partindo deste princípio, pode-se, também, pensar que a realidade psíquica de cada um só é reconhecida no mundo que o rodeia. É lá que os esboços de palavras se encontram, à medida que seria o “outro do mundo” que as evoca.

A consciência pode ser pensada como uma zona limítrofe do inconsciente, uma “contenção” dele. Ela proporciona ao inconsciente um mundo onde reconhecer sua angústia, seja através das representações já disponíveis ao eu, seja na procura de novas representações no “ainda incognoscível” do mundo. A angústia, aqui referida, é um substrato anterior à angústia reconhecida e expressa por palavras. É algo ainda descolorido de sua denominação languageira. O pintor não só tem o tempo como um aliado às avessas (pois indiretamente proporcional ao valor da sua fruição), mas se curva à contingência de que esta catexia é uma assinatura de si, só reconhecida por ele mesmo. São duas referências distintas, mas dependentes. Tal assinatura não só é fugaz como carrega a particularidade de só ser reconhecida pela “própria estranheza que a criou”.

O conceito de identidade tem perdido terreno, dentro da psicanálise, para o conceito de identificação. A identidade ganhou uma conotação rígida, de reconhecimento externo: seria como uma paga do homem ao mundo e não do homem a si mesmo. Freud, em “*A Interpretação dos Sonhos*” (Freud, 1900a, Op. cit.), fala da identidade de percepção e da identidade de pensamento (*Wahrnehmungsidentität – Denkidentität*) não como uma “forma de ser” específica de cada um, mas partes do processo característico da transformação do processo primário em secundário, na busca de uma equivalência entre duas representações.

A experiência de satisfação constitui a origem da procura da “identidade de percepção”. O bebê vai buscar uma percepção que o ligue a uma descarga considerada satisfatória. Assim, a identidade de percepção é a alma da “alucinação do desejo” que fica como a descarga mais curta entre uma percepção e uma percepção segunda. De uma forma geral, pode-se dizer que o processo primário funciona sobre este modelo, isto é, sob o império da descarga quantitativa mesmo que ao preço de uma percepção alucinada. Assim, o eu deforma o mundo, fazendo-o desmedido e alucinado.

A identidade de pensamento estabelece equivalências mais promissoras. Utilizando sua possibilidade simbólica, ela pode oferecer satisfações dentro de uma realidade psíquica mais acomodada aos laços sociais e às exigências da cultura. Mesma enlutada diante de algumas perspectivas perdidas do objeto primitivo, ela encontraria maiores possibilidades de satisfação no reencontro de um outro objeto no mundo. Os sonhos demonstram que a melhor referência entre duas representações será aquela que facilitará uma identificação mais imediata entre elas. Assim, o jogo dos atos psíquicos, do qual o sonho seria o maior exemplo, não seria uma oposição tradicional entre o afetivo e o racional, nem mesmo uma lógica baseada nestes dois pares. Ali, o mais importante seria a restauração do afeto entre duas representações que, embora diferentes, possibilitam ao afeto uma identidade de pensamento.

Pontalis lembra (Laplanche & Pontalis, 1967) que Freud não mais utilizaria estas expressões, elas poderiam ser reencontradas numa outra oposição, como, por exemplo, aquela fornecida pelas “representações de coisa” e “representações de palavra”. É verdade que esta nova oposição recobre a primeira, mas não a reafirma, estritamente, no significado que anteriormente teria. As

“palavras re-pronunciadas” poderiam ser pensadas como se fossem representações que recuperariam a possibilidade do afeto que arrastam consigo.

Daniel Lagache (1958) enfatiza a importância destes conceitos como fundamentais para diferenciar uma compulsão defensiva, logo primária, de uma consciência atenta, discriminadora, transitória, mas capaz de resistir aos afetos desagradáveis ou persecutórios. Nesta forma de consciência o afeto persistiria, mas as ressonâncias provocadas pelo seu mínimo e pelo seu máximo seriam arrefecidas pela consciência mesma, permitindo ao desejo um certo dimensionamento possível no mundo. Na clínica, este redimensionamento é que permitiria o re-pronunciamento das palavras, à medida que as palavras seriam como uma terra onde o afeto estaria sendo constantemente replantado, na formação de uma nova “identidade de pensamento”.

A identidade de pensamento permite que a realidade psíquica não passe ao largo da realidade do mundo. Pode-se dizer que a realidade psíquica (fora alguns elementos de fronteira como a consciência) tem sua realização no mundo. Maria Cristina Siqueira (2002), em seu artigo sobre a intersubjetividade, comenta que uma extrema subjetivação, neste contexto, tem em Merleau-Ponty um crítico contundente. De fato, Ponty acredita ser extremamente necessário renunciar ao preconceito fundamental de que cada psiquismo seria um universo em si, acessível a um só, que não se deixa “ver” de fora. A realidade psíquica não pode ser pensada como um conjunto de estados fechados e que cada ser experimenta, unicamente, por si mesmo.

Não se trata aí, de uma defesa da comunicação, embora esta possa ser assim pensada. Seria uma defesa da experiência, compreendida não somente como a vivência de uma personalidade subjetiva, mas de uma intersubjetividade imprescindível para que o ser humano se forme e viva numa relação com um outro e o mundo. O homem cobiça os objetos concretos que o cercam, pois deles necessita já que a cultura não só lhe forneceu estes objetos como, dentro de um processo muito elaborado (criador de arestas e vazios) também abriu a solicitação para que eles se fizessem necessários.

É importante enfatizar que a consciência obriga-se a criar novas dimensões para ela mesma, à medida que só pode ser consciência se, em algum lugar, se dá a conhecer como experiência imediata, mesmo que precariamente. As expressões “ser consciente”, “conscientizar-se”, “tornar consciente”, enfatizam esta dimensão

da alteridade, mas enfatizam, sobretudo, a possibilidade do eu de, no cerne dele mesmo, resgatar, sempre, a proposta de uma consciência, posterior à primeira concepção de consciência como uma experiência de si.

A única manifestação possível da relação com um objeto, em sua expressão no mundo, seria, para muitos psicanalistas, a linguagem. O próprio Freud postula, entretanto, que nem sempre é este o processo. Algumas estimulações encontram eco no inconsciente sem que, necessariamente, tenham passado por aquele percurso. São, por exemplo, elaborações de elementos na transmissão entre gerações, tomados como civilizatórios ou culturais, mas sempre crivados pela individuação necessária e sua relação com esta alteridade.

A passagem das estações do ano pode ser tomada como uma analogia da continuidade da realidade psíquica. Elas seriam um exemplo desses enlaçamentos com o mundo que formam diferentes versões do mesmo mundo em momentos diferentes e que recriam sempre novas possibilidades. Assim, a consciência é transitória, para que novos vínculos possam se dar. A garantia de um retorno de investimento está exemplificada, por exemplo, pelo ritmo, seja das estações do ano, seja do dia e da noite, exemplos bem perto da natureza a que qualquer homem, mesmo o mais comum ou primitivo, tem acesso. O inverno seria o negativo da primavera, assim como a flor da noite, finada no limiar do dia, seria a própria garantia de que, em uma outra noite, ela poderia ressurgir. Com esta costura, entende-se uma certa garantia de continuidade não só das coisas e dos afetos, mas também da possibilidade de permanência de uma estética, mesmo inaudita e determinada somente por sua significação dentro do contexto de cada um. Cabe de qualquer forma, nesse contexto, a pergunta a respeito da diferença entre o mundo, como realidade psíquica, e o eu.

A consciência e o eu

Na primeira tópica, Freud trabalha a existência de um sistema que não poderia se permitir ser um reservatório – a percepção-consciência. O pré-consciente seria o reservatório das representações de palavra. O inconsciente poderia ser pensado como lugar das representações de coisas e dos afetos perdidos de suas representações originais, alimentados pela censura e por uma atração oriunda do próprio sistema. Um certo retorno ao mundo da consciência lhes seria

possível caso encontrassem representações que lhes permitissem sua manifestação.

A segunda tópica, entretanto, modifica bastante esse cenário. À medida que “consciente” e “inconsciente”, através do desenvolvimento da obra, ganham cada vez mais o sentido de serem qualidades alternadas do fato psíquico, Freud nomeia o eu e o isso, junto ao supereu, como lugares da tópica.

O sistema pcpt-cs é fundamental na formação do eu. “O eu é aquela parte do isso que foi modificada pela influência do mundo externo, por intermédio do aparelho pcpt-cs; em certo sentido é uma diferenciação da superfície” (Freud, 1923b, Op. cit., p. 38). Este sistema traduz experiências oriundas do corpo mesmo:

o próprio corpo de uma pessoa é, acima de tudo, a sua superfície, constitui um lugar de onde podem originar-se sensações tanto externas quanto internas. Ele é visto como qualquer outro objeto, mas, ao tato, produz duas espécies de sensações, uma das quais pode ser equivalente a uma percepção interna (Id., *ibid.*, p. 39).

Assim o eu começa como um eu corporal, a projeção de uma superfície, cuja analogia anatômica seria o “homúnculo cortical” dos anatomistas, colocado de cabeça para baixo, no córtex.

Como imagem, este homúnculo poderia indicar a incrível variedade de conteúdos do eu, parte consciente e parte inconsciente. O homúnculo seria expressão desta variedade pois, “retomando a nossa escala de valores, teremos de dizer que não apenas o que é mais baixo, mas também o que é mais elevado no eu, que pode ser inconsciente” (Id., *ibid.*, p. 40). Assim o eu é inconsciente e consciente, prazer e realidade refletindo em todas suas perspectivas a descoberta freudiana da estranheza do ser humano que encontraria tamanho gozo tão perto da repugnância. De todas as formas o eu não é a consciência.

De “A Negativa” (Freud, 1925h) pode-se depreender uma concepção egoísta do eu. Sempre vassalo de seus conteúdos inconscientes, ele buscaria na realidade do mundo, omitida e alterada, uma forma qualquer de satisfação. Buscando-a, “ele envia, assim, periodicamente, pequenas quantidades de catexia para o sistema perceptual, mediante as quais classifica os estímulos externos e então, depois de cada um desses avanços experimentais, se recolhe novamente” (Freud, 1925h, p. 268). No entanto, no artigo sobre o bloco mágico Freud sugere que não seria o eu mas o inconsciente que estende sensores, mediante o veículo do

sistema pcpt-cs, em direção ao mundo externo. (Freud, 1925a [1924], Op. cit., p. 268n). Ora, englobando o eu egoísta no isso, surgiria este “puro e estranho egoísmo do eu” como a expressão mais próxima do desejo e da fantasia perversa com a qual o neurótico sonha conquistar o mundo, mas se vê, como o cavaleiro impotente, absolutamente dominado por ela. Resta reconhecê-la, como uma fugidia verdade, permanente como a pulsão. O eu da realidade emanaria, também, uma certa continuidade do mundo. Ele seria transitório somente para a consciência endividada com a radical transitoriedade de sua percepção do mundo. A criança percebe que a árvore veio antes ou depois dela: ou que persistirá após ela, da mesma forma como existiu mesmo após a morte de seus avós. Os objetos do mundo, como expressão do eu nele, são uma constante garantia para a transitoriedade da consciência. A consciência, neste sentido, experimentaria o mundo, como projeção do eu, como um testemunho constante e sensório da fugacidade da vida.

A consciência e a pulsão

Ao escrever "Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade" (Freud, 1905d), Freud postula a existência de uma pulsão de saber e vai estudá-la através da reflexão solitária da criança a respeito da sua origem. As possibilidades que Freud oferece em seu artigo não são mais que exemplos das infinitas possibilidades de fantasiar uma invenção de si mesmo que cada homem elabora para se reencontrar e, assim, usufruir dessa sua estranha individualidade. É evidente que ele estaria sempre amparado por uma biologia, pois essa fantasia de constituição de uma corporalidade só poderia existir junto a uma constatação do seu próprio corpo em sua origem biológica.

São duas as origens. A primeira, biológica, ou da natureza, em sua certeza radical. A segunda, da invenção humana, já estranha a esta mesma natureza. Isto pode ser exemplificado com a descoberta do fogo. Ela pode ser pensada como oriunda de uma intenção, corte da cultura na natureza (Freud, 1932a). Ora esta intenção, em si mesma, já estaria presente nesta descoberta como sua raiz. Há, aí, a formação de uma consciência, produto atravessado pela civilização que obrigou o homem a se distanciar do relâmpago amedrontador para torná-lo fogueira. Dos quatro elementos que, em Merleau-Ponty, sustentariam o seu conceito de carne, o

fogo seria o único que creditaria ao homem o benefício de uma primeira intenção. Como a água, o ar e a terra, o fogo parece ser anterior a cada homem e somente pertencente a este rosto impessoal do humano, perdido. Mas teria sido, inicialmente percebido nos relâmpagos para, depois, como um espelho, ser descoberto e refletido no calor da fogueira, alteridade socializada que aqueceria nossa individualidade.

Para a psicanálise, esse corte da cultura na natureza, entretanto, está em conexão estreita com o corte da própria pulsão, aplicado a essa mesma natureza. Se o relâmpago é a expressão do fogo na carne do mundo, tal como Merleau-Ponty pontua, a fogueira seria como a expressão da pulsão na corporalidade do homem (Freud, 1932a [1931]). A isso Freud vai associar a consciência. A passagem do relâmpago para a fogueira pode ser considerada um exemplo primitivo da tarefa da pulsão do saber, sendo o calor usufruído um exemplo excelente de uma fruição consciente desta mesma pulsão – algo de cada homem fez uma fogueira e se individualizou nela, mesmo que ela estivesse centralizada no círculo formado pelos pares dele. Certo é que havia, lá, uma possibilidade imaginativa, contemplativa, e internamente identificatória.

Da mesma forma, as inúmeras versões que a cultura infantil fornece sobre a origem dos bebês (o pé de couve, as fezes, a cegonha, etc.) são exemplos desta possibilidade imaginativa e contemplativa da criança ao lidar com sua pulsão do saber. Todas essas versões implicam, entretanto, uma constatação de alteridade. Assim, a invenção da origem dos bebês nascidos no pé de couve, carrega também, em seu processo, a constatação do pé de couve, como algo que é fonte da alteridade do bebê – por exemplo, expressão da experiência de alguém que o plantou. Entretanto, não se trata de lugares de pai, mãe e bebê, homem ou mulher. É assim que é possível conceber o pé de couve como expressão de uma invenção ou de um acontecimento primordial, que terá função de “verdade da fantasia” como “verdade psíquica”, não verdade de um processo material, verificável numa observação externa à clínica psicanalítica.

Freud fala, com muita clareza, sobre a possibilidade de esclarecimentos sexuais às crianças, em seu artigo "Análise terminável e interminável" (Freud, 1937c):

Após tais esclarecimentos, as crianças sabem algo que não conheciam antes, mas não fazem uso do novo conhecimento que lhes foi apresentado. Viemos a perceber que sequer têm grande pressa de sacrificar, a esse novo conhecimento, as teorias sexuais que poderiam ser descritas como um crescimento natural e que elas construíram em harmonia com sua organização libidinal imperfeita, e na dependência desta – teorias sobre o papel desempenhado pela cegonha, sobre a natureza da relação sexual e sobre o modo como os bebês são feitos. Por longo tempo após receberem esclarecimentos sexuais, elas se comportam como as raças primitivas que tiveram o cristianismo enfiado nelas, mas que continuaram a adorar em segredo seus antigos ídolos (Freud, 1937c, p. 250).

As crianças, perguntando aos pais “o por quê” de tudo, parecem querer expressar a angústia que as aflige no confronto solitário com suas próprias invenções de si, como corporalidade. Pode-se acrescentar que é esta corporalidade que as angustia, pois é o que as diferencia. É importante deixar evidente que se fala de aparelhos psíquicos, de corporalidades – não de corpos, pois estes pertencem ao senso comum, aos gêneros, masculino e feminino, logo, absolutamente determinados por uma forma exclusiva de serem fecundados. A sexualidade em Freud não fala exclusivamente dessa fecundação específica nem mesmo de contato ou relações.

Ademais, aquilo que a psicanálise chamou de sexualidade não era em absoluto idêntico à impulsão no sentido de uma união entre os dois sexos ou no sentido de produzir uma sensação prazerosa dos órgãos genitais, tinha muito mais semelhança com o Eros, que tudo inclui e preserva, do Banquete de Platão (Freud, 1924f [1923], p. 243).

Através deste erotismo fundamenta-se a possibilidade de que os filhos, assim gerados, não sejam a única herança que os homens deixam, nem mesmo o único dom que podem deixar de dar ao mundo. Tal herança se presentifica de tantas formas quantas são as formas que cada homem cria. Isto parece evidente quando se pensa, examinando casos mais concretos, em Cora Coralina e Santos Dumont, à medida que unanimemente são considerados indivíduos criativos. Entretanto, também são criativos todos os indivíduos numa fila de ônibus, na mesma medida e na mesma intensidade em que seria Santos Dumont cuja criatividade, no sentido psicanalítico, não se situa no fato de ter inventado o avião, mas resultado de estar sujeito a uma condição que é da mesma ordem que aquela que afeta aqueles outros, anônimos, numa fila de ônibus.

Winnicott (1971) é enfático ao constatar que o bebê não existe. Mesmo que, inicialmente, ele seja convidado ao mundo através dos corpos dos pais, sua permanência, mais ou menos possível neste mundo, dependerá do valor que se venha a dar não só a sua corporalidade, como capacidade inventiva de seus

próprios pais, mas, sobretudo, à própria capacidade inventiva de si mesmo. Assim, a experiência do ato sexual não é, como Freud constata claramente desde seus primeiros artigos sobre a neurose de angústia (Freud, 1895b [1894]), unicamente a satisfação de uma possibilidade de descarga somática. Ela é, antes e sobretudo, a manifestação de um traço psíquico que marca e festeja a contínua reinvenção de si, como consciência da corporalidade no mundo da percepção. Também a neurastenia, como expressão de neurose atual, aponta para a insuficiência da satisfação de uma marca, em um outro, desta invenção de si mesmo. Em síntese, a pulsão do saber lida com a construção e a manutenção de um traço que permanece como testemunha da vida sexual infantil, numa atemporalidade que é imune a qualquer outro conhecimento do mundo que o homem possa fornecer a si mesmo.

Tal saber da pulsão é um saber de si, advindo de um questionamento oriundo de uma perspectiva que o bebê se forneceu de um suposto saber dos pais. Todo este processo é pulsão do saber. Mais tarde, na alteridade do gozo dos pais, a criança se reconhecerá como expressão fálica deste gozo, mas este “saber” já estará marcado pelas experiências conscientes anteriores ao suposto ato sexual dos pais, ou seja, por “palavras” anteriores à linguagem, saber do mundo e saber de si como substancialidade do existir².

No texto intitulado “Construções em análise” (Freud, 1937d), Freud fala de “construções” e constata que, numa análise, não se pode deixar de construir aquilo que, muito mais tarde, Laplanche viria a denominar uma “duplicata do inconsciente” (Laplanche, 1987, Op. cit.). No entanto, ele também nos aponta para alguns momentos nos quais o inconsciente se expressa “em pessoa”, na forma, por exemplo, de um resíduo ou pequeno traço ligado ao recalçado, por contigüidade e deslizamentos metonímicos. De fato, não é a lembrança completa que retorna, mas a cor de um objeto, a disposição de um quarto, um odor, um afeto. Tais traços são expressões de um lugar que é lugar só para a consciência daquele sujeito e para nenhum outro. Isto justifica as dificuldades de permanência do analista como companheiro do caminho que só o analisando, em suas particularidades, conhece. Acredita-se que estes enraizamentos só se deixam mostrar num processo analítico e só nele podem ter o confronto que a sua importância merece. Mas, como expressão, são primordialmente perceptivos, em sua primitiva alteridade são

² O romance de Patrick Suskind, denominado “*O perfume*” é uma expressão máxima desta força de existir e deste esforço de reencontrar-se num saber perceptivo qualquer.

dirigidos e construídos na corporalidade do analista. A consciência viria depois que, retirados de sua “carne”, possam ser reintegrados na “carne” da criança³.

A realidade psíquica obedece às regras deste jogo. Condensa e desloca seus vínculos, incorpora os objetos do mundo e introjeta os afetos com os quais os reveste. É um jogo no qual a pulsão é rainha porque não só traz o mundo para o psiquismo, mas devolve, também, algo ao mundo, no ir e vir de constantes flutuações. A consciência é uma atenção transitória absolutamente comprometida pelos conteúdos psíquicos que formam cada subjetividade. Sua ligação com o mundo a obriga a escolher alguns mecanismos para com eles tecer a política de sua demanda. Trata-se, aqui, de novo, dos jogos dos atos psíquicos, cuja melhor exemplificação Freud encontrou nos sonhos, tratados por ele como uma realidade virtual, ao lado da realidade do mundo. Os movimentos da consciência, como os sonhos, são atos que têm a força dos atos, mas são também jogos, brinquedos psíquicos, perigosos e encantadores como os brinquedos das crianças e que podem tomar, na escuta analítica, um lugar revelador da fonte primeira de suas reverberações.

A consciência e o “outro”

Voltando à questão inicial, fica claro que, aqui, por “percepção” entende-se o processo que possibilita retirar do mundo os seus dados como “cognoscíveis”, elementos que ele constantemente oferece ao homem no seu caminho. Chama-se “consciência”, por outro lado, o processo de trazer para si os elementos do cognoscível, elementos que afetarão, daí em diante, as relações entre o saber do senso comum do homem e a sua experiência de si. Esses processos são produtos do sistema que Freud denominou perceptivo-consciência (Pcpt-Cs).

A “consciência” é uma possibilidade de “atenção” única; é um somatório de informações disponíveis através da percepção, mas também é uma borda sensível e atenta somente às percepções que a estimulam, ou que ela permite como estimulação. Esta borda se caracteriza pela “constante fugacidade dos coloridos que percebe” e que torna seus conteúdos exclusivos para a experiência de cada indivíduo, tornando mais complexa esta particularidade que a percepção

³ Esta parece ser a característica mais importante de qualquer construção realmente primitiva. O surgimento desses resíduos e traços parece que tem a ver com o que Freud denominou “falha do recalque”.

já lhe teria dado. Entretanto, a passagem entre a percepção e a atenção da consciência é um processo que pode se tornar mais lento e rígido à medida que uma certa transitoriedade não lhe é permitida. Tal transitoriedade permite ao homem apropriar-se de suas relações entre ele mesmo e o mundo, logo, usufruir a experiência de trânsito entre os dois acontecimentos, seu conhecimento de si e o seu constante reconhecimento e reformulação do mundo que o rodeia, onde, novamente, se reconhece. É, também, através da consciência que esta corporalidade (somatório dos dois saberes acima citados) encontra a possibilidade de uma experiência a partir de novos conhecimentos e inserções que o cognoscível do mundo possa lhe fornecer como experiência. A percepção é a possibilidade que o mundo oferece como experiência de conhecimento, enquanto a consciência seria o instante de fruição, como um “valor alfanegário” que permite ao homem um trânsito entre a carne que deu ao mundo como experiência perceptiva, primária, e a carne que o mundo lhe oferece como conhecimento. É construída através do esforço do indivíduo para destacar esta percepção que, apesar de nascida de si, transferiu para o mundo.

Em “Ulysses” de Joyce, o jovem Stephen discute com Mr. Deasy, diretor do colégio onde trabalha como professor. “A história”, diz Stephen, como um pedido de consciência, “é um pesadelo do qual eu gostaria de despertar”. O diretor responde, com suas frases conservadoras, que a história progride em direção a uma grande meta, ou seja, à manifestação de Deus. Neste momento, gritos repentinos vindos do pátio dos alunos invadem a sala austera do diretor. Stephen aproveita para replicar que a história se parece, sobretudo, com esta irrupção sonora inesperada. E conclui, satisfeito com a transitoriedade que lhe outorgou esta nova experiência consciente: a história também não faz parte de uma ordem pré-estabelecida. E diz: “Isto é Deus, um grito na rua” (Joyce, 1922, p. 37).

A energia que faria com que desta catedral interna de cada humano algo reverberasse, como um grito na rua, e fizesse deste grito um deus, é a pulsão referida como “pulsão do saber” – ela se perguntaria sobre as origens e o fim de cada um, questionamento persecutório diante da “impotência de conhecimento” revelada pelo grito na rua. Seria esta pulsão, também, que faria do teórico saber do inconsciente algo que se revela de uma forma mais ou menos próxima ao gosto do homem no mundo. É o lugar da experiência consciente, na qual o inconsciente se revela na percepção individualizada. A impossibilidade de se pensar uma auto-

análise encontra aí sua razão, pois a pulsão de saber, sem esta contínua expansão no mundo, na alteridade, não testemunharia o inconsciente como um saber em potência. Deste fato, as viagens de Freud são um exemplo. Em suas verdadeiras peregrinações pela Itália ele buscava, cada vez mais, este saber de si. Ao modificar o cenário do seu mundo, Freud também se permitiria modificar suas relações com o “outro”, descolando-se dele, para se reinventar.

Foi um quase incógnito e casual companheiro de viagem que o ajudou a suspeitar da importância do lugar e da função do analista.

Em 30 de outubro de 1898, Freud empreende uma viagem à costa oriental do Adriático, onde encontra como companheiro de viagem um advogado de Berlim, Herr Freyhau, que escuta dele suas célebres recordações sobre Boticelli. Ele era um estranho, mas como corporalidade foi uma alteridade que levou Freud a buscar algo mais no seu discurso, mesmo depois de a presença concreta de Herr Freyhau ter-se esvaído: os interlocutores se separam, mas Freud, apesar de não ir até o fim de suas lembranças durante a conversa empreendida, insiste no jogo, e perlabora – mesmo após o “fim da sessão”, ou da ruptura da conversa com este senhor que encontrara durante a viagem.

Parece que tais experiências ajudaram Freud a compreender a função do analista como alteridade, condição necessária para que as percepções se façam consciência, isto é, adquiram a vivacidade capaz de caracterizar uma experiência psíquica como experiência. Assim, mesmo como descontínuo, o analista faz de si palco do sonho ou recordação da vigília e causa da interpretação que dá sentido às recordações evocadas. Será assim, admitindo uma transitoriedade da consciência, provocada pela seqüência descontínua das sessões, que Freud pôde escrever a Fliess, em 14 de novembro de 1897: “Uma verdadeira auto-análise é realmente impossível”.

A realidade psíquica, norteadada pelo desejo, encontra na consciência uma cena aberta e iluminada. Ora, quanto mais a consciência se apresenta como atenção desejante, mais contundente é a sua separação da percepção do mundo e do meio ambiente que é o seu cerne – pois sendo fruto desta mesma distância, mais eficiente se torna a política dos laços que estabelece. Assim, o jogo se faria entre o desejo e a consciência em relação com o mundo, como eu. Como já foi dito, a consciência está intimamente ligada à energia advinda da pulsão denominada por Freud “pulsão do saber” – logo, a consciência é uma forma de

saber do mundo e do próprio indivíduo nele. Tal pulsão tem sua expressão maior no questionamento sobre a vida sexual dos pais, retroagida aos primeiros momentos de diferenciação. A fugacidade da consciência dá às coisas aquela perspectiva peculiar que leva o homem a se tornar atento ao mundo, não aprendido, mas apreendido. Assim, este capítulo é encerrado com as últimas frases de Freud, em seu artigo sobre a transitoriedade, onde é enfatizada a importância desta fragilidade para a maior riqueza da cultura e de sua civilização:

Quando o luto estiver terminado, verificar-se-á que o alto conceito em que tínhamos as riquezas da civilização nada perdeu com a descoberta da sua fragilidade. Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu, e talvez em terreno mais firme e de forma mais duradoura do que antes (Freud, 1916 a, Op. cit., p. 319).

O passado de uma ilusão

As neuroses narcísicas

Ao refletir sobre as memórias de Schreber (Schreber, 1903), Freud amplia a entrada da psicanálise no campo da psiquiatria. Essas reflexões representam um progresso em sua obra, sobretudo quando levamos em consideração as notas do editor inglês (Strachey, 1969) que precedem os artigos sobre técnica (Freud, 1911). Tais notas tecem comentários sobre a modificação da palavra *Arzt* (Doutor ou Médico), encontrada nos primeiros artigos, para a palavra *Analytiker* (analista), encontrada nos artigos ulteriores. Essa modificação faz parte de um movimento que está na contramão da entrada no terreno da psiquiatria, pois a qualidade “analista” somente vai aparecer à medida que a teoria psicanalítica se aprofunda, abandonando cada vez mais o caráter médico. Assim, as observações de Freud, em seu escrito sobre Schreber, entrecruzam o campo das funções de domínio médico, mas não se limitam a elas nem se confundem com as observações psiquiátricas e sua nosografia; pelo contrário, aprofundam a responsabilidade da pesquisa analítica. Assim, a entrada de Freud na área da psiquiatria não implica um retorno à perspectiva médica nem ao diagnóstico que esta produz.

O diagnóstico, em psicanálise, é fruto de uma relação específica que leva em consideração a organização cultural e libidinal de cada indivíduo. Por esta razão é pertinente a escolha dos estudos de cultura (“O Futuro de uma Ilusão” [Freud, 1927c] e “O Mal-estar na civilização” [Freud, 1930a]) para ilustrar as neuroses narcísicas.

Uma conjuntura muito especial se processa à medida que estes clientes trazem suas queixas e insatisfações. Mesmo entendidas como flutuações do afeto e de suas ligações (produções instaladas no indivíduo) elas são, também, representativas das características do meio cultural onde ele vive. A cultura, nestes casos limites (seja entendida como cultura familiar, seja compreendida num sentido mais geral) é um fator importante no seu estudo clínico, no seu manejo da relação e na direção a ser tomada na análise.

A diferença entre os dois diagnósticos, o psiquiátrico e o psicanalítico, não se esgota aí. Cada cliente narra as suas relações libidinais, seja no trabalho ou na conjugalidade, e não se pode deixar de levar em consideração que estas relações são uma aderência do seu sintoma. Finalmente, isso se associa ao fato decisivo de que, em psicanálise, todo diagnóstico é fruto da relação transferencial, pois é ela que fornece as condições necessárias para a apresentação daquelas conjunturas afetivas, históricas e sociais que atravessam o momento analítico.

Na transferência aparece uma realidade psíquica na qual a consciência tem lugar fundamental. A queixa do cliente deixa de ser somente expressão possível de seu sofrimento: torna-se também o início de uma cuidadosa atenção, por parte do analista, ao mundo que o cliente construiu. É no discurso dele que vão aparecer as ênfases, os obscurecimentos e a dificuldade que, conscientemente ou não, apresenta não só de conviver com seu mundo, mas também de encontrar, nele, os meios necessários para uma melhor elaboração de sua economia psíquica.

Cada ser constrói o seu mundo, seja ele compreendido como a realidade que o rodeia ou a realidade que cada um cria. O analista também constrói o seu, mesmo que possa abdicar de boa parte dele no lugar que ocupa. É na obscuridade destes mundos que se entrecruzam que o inconsciente tem lugar, e que a consciência, em sua transitoriedade, também terá o seu, recebendo, elaborando, ou não suportando receber e elaborar os afetos que ali se estabelecem. Estes afetos são de toda ordem (têm sua fonte o analista e o analisando, como receptores e emissores) fazendo de ambos uma base do que ali será denominado transferência.

O mundo externo (sua realidade social, histórica etc), está ali presente não só no discurso da sessão, mas também em vários elementos exteriores a ela. É o trabalho da consciência que permite ou não que estes elementos se introduzam na relação estabelecida. Este processo não é só uma maneabilidade que se torna possível com o trabalho da relação analítica, mas uma consciência que aparece, em toda a sua transitoriedade: seja do analisando, ao poder falar de suas dificuldades, seja do analista, ao repensar sua relação e ao construir, com base nela, algo que possibilite um melhor aprofundamento da compreensão dos conteúdos patogênicos.

A ambivalência, as formações alucinadas e mesmo delirantes, a erotização da relação etc, foram importantes para que Freud denominasse algumas afecções de “neuroses narcísicas”. Se, teoricamente, pressupunha sempre uma possibilidade

de relação, ele não conseguia, entretanto, observá-la em alguns casos. Freud não deixou de considerar que, de alguma forma, um tipo de relação estaria presente na ordem do mundo, pois estes indivíduos nele viviam e dele usufruíam, embora talvez sem conviver, no mais íntimo de si, com este mundo. Freud construiu, assim, uma ordem específica de afecção englobando casos onde estas relações não são facilmente apreendidas na transferência.

A denominação “neurose narcísica” é utilizada, dentro de limites pouco precisos, para indicar estas afecções onde ela aparece de forma difícil de ser trabalhada, ou mesmo, na opinião da época, não existente. Em outros textos encontraremos a mesma denominação vinculada à descrição de estruturas psíquicas nas quais se evidenciam questões que poderiam ser caracterizadas pela volta da libido ao eu. Tal processo impede que a função narcísica exerça de uma maneira produtora a sua tarefa de libidinizar tanto o eu quanto o objeto, logo se trata de questões características das etapas anteriores, falhas importantes que impedem a eficiência daquela dinâmica.

São estas falhas que dificultam a expressão mais clara das relações transferenciais de alguns clientes. É por esta razão que a melancolia e a paranóia, dentro do quadro das neuroses narcísicas, em Freud, aparecem como uma classificação nosográfica bastante especial. No narcisismo primário do eu, o processo primário da identificação é correlato às primeiras manifestações do autoerotismo e das fases mais primitivas de sua formação. Logo algumas dificuldades inerentes a esta identificação comprometem, de forma importante, as identificações secundárias. Mas não se trata de uma psicose, caracterizada pela rejeição (*Verwerfung*), embora esta diferença, muitas vezes, não seja clara; nem de uma perversão, em princípio caracterizada pela recusa (*Verleugnung*), mas de referenciais clínicos caracterizados pela diluição da distinção entre o eu e o mundo externo, com a conseqüente dificuldade para organizar este mundo propiciando, nele, uma certa satisfação do desejo.

No artigo denominado "Neurose e psicose" (Freud, 1924b), Freud retoma a denominação “neurose narcísica”, configurando, claramente, a possibilidade da existência desta estrutura (além da perversão) diferente daquelas evidenciadas no título mesmo do artigo. Neurose e psicose são expressão de conflito. Ao lado disso é fundamental lembrar que, em psicanálise, a alteridade é sempre uma marca fornecida pelo instrumental da transferência. Pode-se considerar a denominação –

“neurose narcísica” – como uma categoria que o próprio Freud criou no desenvolvimento de suas interrogações. Nela, a realidade não é completamente rejeitada, há disponibilidade de estabelecimento de transferência obscura e oscilante, mas o conflito, que se desenvolve entre o eu e um supereu arcaico, muitas vezes é sobrecarregado por conteúdos expressivos da história familiar. Freud abriu esse campo de investigação, mas não chegou a indicar uma direção precisa e definitiva para lidar com os impasses que aí surgem.

Estes indivíduos expressam seus problemas e exaltam seus sofrimentos como os outros. A dificuldade se expressa, entretanto, na ausência da consciência de um “outro” que ali escuta e que, obviamente, como “outro”, deve ter algo a fornecer. Em princípio, qualquer indivíduo parece esperar de um “outro” uma resposta, seja na forma de uma aprovação, uma rejeição etc. Mas, nestes casos específicos, o discurso se aproxima, sobretudo, de um relato. Mesmo se compreendido, pelo analista, como um pedido, aparentando, por exemplo, coloridos de amor ou de afronta, ele não é um pedido de convivência, nem de troca. Grosso modo, pode-se dizer que o cliente fala para uma alteridade de cuja existência, entretanto, não espera ou não suporta a consciência como um “outro diferente” dele, mesmo que esta diferença seja incipiente, ou de um outro que o acompanhe, mesmo silencioso. Em resumo: o cliente não suporta a consciência de um outro que leve sua consciência a uma estimulação que a modifique, conduzindo-a para novas atenções, efetuando movimentos que a obrigam a abandonar uma paralisia na qual somente sua doença pode ser exaltada.

A “reação terapêutica negativa” tem, aí, um lugar privilegiado. Ela vai se expressar seja por uma manifestação reativa do cliente contra qualquer elemento que possa favorecer seu progresso, ou mesmo, pelo abandono do processo. Um caminho de cura específico é necessário para estes casos de “difícil acesso” e um esforço teórico especial se impõe para se compreender melhor estas situações clínicas.

Éric Laurent (Laurent, 2005) enfatiza que, desde “*A Interpretação dos sonhos*” (Freud, 1900a, Op. cit.) Freud marca o papel do pai na gênese das formas de poder e nas religiões, ele fala do príncipe como o pai do povo e do pai como a autoridade mais antiga. Ela é a primeira e, para a criança, a autoridade única. Todos os outros poderes sociais se desenvolveriam a partir desta autoridade primitiva.

O texto que organiza estas reflexões é “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13). O pai não é somente um fundamento cultural, mas a base do complexo de Édipo, deixando uma marca sem precedentes, pois é nele que a convergência do amor e do ódio sobre o mesmo objeto se tornará o cerne que caracteriza a paixão humana por excelência. Estas ambivalências recaem no lugar deste pai do ódio como presença, e do amor, introjetado; mas o retorno do recalado não cessa. Este retorno marca, por excelência, a relação de cada homem com seu objeto e dos homens entre si na vida coletiva, pois ao mesmo tempo que coloca o pai como agente da interdição do incesto na economia psíquica, Freud faz desta interdição toda a base do edifício cultural e religioso.

Freud não instala, entretanto, o pai somente como objeto irredutível na história. Há também uma causalidade catastrófica. Primeiramente a humanidade experimentara enorme ansiedade diante de uma grande catástrofe ecológica e o pai teria sido inventado como proteção frente a esta angústia.

Dataria deste momento o tempo da concepção animista do mundo e da técnica mágica que lhe é paralela. Em recompensa a sua capacidade de proteger a vida de muitos outros indivíduos sem defesa, o pai totêmico se arrogou um poder absoluto sobre eles e se fez porta-voz das duas primeiras leis: não matá-lo, nem contestar a sua livre disposição das mulheres. Assim, no fim desta época, a espécie humana estava cindida em hordas dominadas cada uma por um macho forte, tendo a função de pai.

Para Laurent, o pai é fundado em sua posição trágica, irredutível à história, a partir de uma evolução longa, não darwiniana, e de um assassinato original (Laurent, 2005). A culpa do filho e a rebelião filial não desaparecem, pois os esforços para tomar o lugar do pai, como Deus Pai, não terminam, sendo o castigo pela emasculação a fantasia dominante naqueles que se sentiriam, agora, perseguidos pela cólera deste Deus que tomou a forma de um animal e que, morto, marca um vazio que terá que ser equacionado seja pela ilusão surgida da angústia, seja pelos laços humanos advindos da culpa. Assim Laurent conclui que Freud, ao amarrar “Totem e Tabu” ao complexo de Édipo, marca o enlaçamento, nele, da religião, da moral, da sociedade, e da arte, incluindo aí a literatura.

Com o reconhecimento dos chamados “casos limites”, essa questão será rerepresentada por diversos autores (Kohut, 1971; Kernberg, 1975) sobretudo a partir da importante construção clínico-teórica que faz Melanie Klein (1952).

Nesta autora os conceitos de projeção e introjeção explicam as vicissitudes presentes nos casos de melancolia e paranóia, que estão sendo focalizados aqui.

Klein se dedica a teorizar os movimentos mais iniciais da criança e descreve duas posições, que chama de esquizo-paranóide e depressiva. Estas posições e defesas não são unicamente expressões de momentos primitivos da criança, mas retornariam em momentos cruciais na vida do adulto, caracterizando certos estados da patologia.

A primeira posição (esquizo-paranóide) caracteriza as psicoses, que conduzem o eu incipiente a acionar mecanismos de defesa específicos, como a rejeição. São pulsões e fantasias sádicas muito exarcebadas, onde o objeto clivado é, constantemente, apropriado ou desapropriado pelo bebê, tomado pelo seu medo de destruí-lo. Já na posição depressiva, o objeto é internalizado em sua totalidade e a culpa, junto aos sentimentos depressivos, surgiria para preservar o objeto e reparar as fantasias destrutivas.

Ambas as posições construídas por Melanie Klein podem ser correlatas de Totem e Tabu, onde o vazio do pai morto constitui, sendo expressão da depressão humana, um fruto decisivo e importante na constituição de todo o arcabouço psíquico. O vazio aí instalado é o terreno onde se incrustam as primeiras ausências e os primeiros processos alucinados do bebê. Este jogo de presença e ausência é uma teorização clínica importante para marcar a entrada do pai, da ilusão, e da linguagem surgida deste ritmo primitivo. O vazio é produtor da mesma imersão ilusória, onde a ausência preserva um pai internalizado e totalizado numa expressão de amor conservadora, base do edifício da cultura, ou da religião.

A instalação do pai da cultura, em Klein, é sugerida por este Édipo precoce, onde um vazio qualquer deixa ao bebê uma possibilidade de criar (alucinando) um objeto no mundo, e internalizá-lo como organizador da catástrofe anterior representada pela posição esquizo-paranóide.

A catástrofe, neste capítulo, será trabalhada em sua distinção quanto ao trágico, como tentativa de elaboração dos dois conceitos, ou seja, do “catastrófico que submete sendo história” e do “trágico, sem história, da repetição”. Elaborar tais diferenças ajuda uma melhor compreensão da especificidade dos casos acima discriminados. É importante compreender, neles, a paralisia da consciência como um dado que os caracteriza. A ausência do ritmo primordial da consciência parece refletir as dificuldades inerentes à posição depressiva de Melanie Klein (levando

em consideração seu paralelismo aos movimentos primitivos que Freud construiu em “Totem e Tabu”).

Assim, nas duas patologias aqui trabalhadas está em jogo a dificuldade de se construir uma realidade do mundo que possa coexistir com o desejo. O ser humano encontra, na repetição, um trágico sem história e irremediavelmente vinculado a ele. Por outro lado, este ser humano tem um percurso de vida vinculado a uma natureza que, em sua organização e catástrofe, provoca uma cronologia que faz história e que o situa na cultura e na biologia. A entrada do pai possibilita uma certa organização às fantasias infantis e a esta inserção na cultura. Assim pensadas, a melancolia e a paranóia são adoecimentos nos quais a onipotência encontra uma saída precária, e o eu ideal esbarra com dificuldades relativas à economia interna do aparelho e, prioritariamente, o eu da realidade sente dificuldades de acomodação – há problemas de inserção no cultural civilizatório.

Neste ponto surgem as principais dificuldades no tratamento das neuroses narcísicas. É esta a razão importante que leva a conjugar, neste trabalho, estas neuroses com alguns artigos importantes sobre a cultura, aqui considerados como metapsicológicos, já que possibilitam reflexões clínicas que concernem à patologia destes casos específicos e à construção da transferência. A consciência que cada ser tem de si e do mundo não é somente um produto desta estrada que ele inventa e percorre sozinho. Esta estrada é pavimentada por uma cultura que permite a expressão desta invenção para o outro, como história e discurso.

Concluindo, pode-se dizer que Freud, ao trabalhar as neuroses ditas “de transferência”, havia suposto um certo modelo de relação transferencial onde tanto a perda, as idealizações e os conteúdos persecutórios e eróticos se mostravam, claramente, no trabalho clínico. Freud defrontou-se com a especificidade de certos clientes nos quais esta transferência não parecia existir, pelo menos à primeira vista. Tal relação, entretanto, lá estava, talvez não tão clara como na histeria e na neurose obsessiva, e isso seria também fonte de considerações específicas em muitos dos seus trabalhos. Mas ela só se evidenciaria através de uma construção que daria suporte a alguns conteúdos muito primitivos, no parecer de Freud pertencentes a *Kultur* em seu sentido mais amplo. Tais conteúdos sem história seriam anteriores ou posteriores à historicidade que o cliente pode se permitir dentro do contexto de sua própria vida. Estão, entretanto, presentes como

restos e traços de mínima expressão sensorial, mas de relevante importância psíquica. Como traços e restos verbais eles congelam a fugacidade da atenção da consciência. Se dificilmente podem ser desenvolvidos como oriundos da “carne do bebê”, estão presentes, no tratamento, como “carne do mundo”, nascida da “carne do bebê anterior” constantemente em processo de transformação e desenvolvimento. Este intercâmbio é a fonte de enriquecimento tanto do indivíduo quanto da cultura da qual o indivíduo participa brevemente num percurso do qual sua consciência dá testemunho importante.

O recalque orgânico e a civilização

No texto “O Futuro de uma Ilusão” (Freud, 1927c) é possível pensar diferenças entre os conceitos de civilização e cultura embora Freud tenha deixado claro que desprezava tal distinção. Escreve ele:

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima da condição animal e difere da vida animal – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização – apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas, por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível (Freud, 1927c, p. 16).

O recorte é interessante, mesmo levando em consideração as dificuldades na tradução. Ele marca uma diferença entre “conhecimento” (*Wissen*) e “capacidade” (*Können*), ambos incluídos no mesmo conjunto. Por outro lado, diferencia “regulamento” (*Einrichtung*) e “riqueza” (*Reichtum*), criando, assim, dois pólos distintos.

O “conhecimento”, para Freud, não é somente teórico: é uma experiência, fruto das construções de uma prática diária. Logo, qualquer teoria que bastasse a si mesma, como saber, sem uma necessária prática relacional que a validasse, não seria plenamente considerada “conhecimento”. Na formulação do seu pensamento, a idéia de “regulamento” parece se aproximar da idéia de “riqueza”. Estas duas palavras podem ser pensadas dentro de uma relação de causalidade. O conhecimento não é útil sem a capacidade e a riqueza, sem o regulamento não é viável. A palavra *Können* (capacidade), no alemão, é um verbo substantivado, logo

marca o resultado de uma ação⁴. Assim, o regulamento é um fator importante para que haja riqueza, não importa de que natureza.

Na tradição germânica de Freud, o conceito de civilização guardava resquícios de uma missão da qual a França ainda mantinha tanto a direção quanto a fórmula exata. Freud recusa uma identificação nascida desta distinção à medida que uma civilização seria, assim considerada, condição de uma cultura que englobasse a identificação coletiva a uma ideologia, num certo momento (Rider, 1998). Chama a atenção para o fato de que não existiria civilização, na cultura européia, caso não houvesse, em primeiro lugar, em cada país, em cada casa, e em cada indivíduo, um esforço de *cultura animi* pessoal, orientado para um ideal ético.

Na obra de Freud esta distinção aparece em outros momentos, sobretudo no texto intitulado “Por que a guerra?” (Freud, 1933b [1932]), onde ele introduz o termo “processo cultural”. A distinção estabelecida, posteriormente, por Norbert Elias (1939) se situa em outro nível, posterior a Freud, e certamente não seria dentro deste contexto que Freud se basearia para recusar aquela distinção.

Assim entende-se como processo cultural este intercâmbio constante entre indivíduo e cultura. Já se constatou, no primeiro capítulo deste trabalho, algumas equivalências encontradas na organização do grupo e de cada indivíduo. Para que o grupo – e também cada indivíduo – possa atingir a maturidade, torna-se necessária a convivência com a aquisição simbólica dos regulamentos específicos tanto da cultura como do ser humano nela estabelecido. Assim, o lugar ocupado pelo comandante-em-chefe, ou pelo pai primitivo, pode-se esvaziar de sua concretude inicial para dar lugar a um vazio onde estão representados, por sua ausência, a lei e o regulamento.

O supereu se origina aí, em cada um, mesmo em suas formas mais cruéis: com suas exigências de gozo e suas restrições, permitindo que este gozo se dê.

Daí em diante, o vazio representa este núcleo do ser humano que é, ao mesmo tempo, tanto o núcleo de uma natureza perdida quanto o núcleo de uma natureza a ser reencontrada e individualizada. Esta é uma imagem interessante para ilustrar o corte epistemológico oferecido por Freud à humanidade. A lei

⁴A palavra “*Beherrschen*”, na versão portuguesa, foi traduzida por “controlar” mas se roximaria, sobretudo, de “se apoderar”, ou “ser o senhor”.

parece ser, à primeira vista, um dado imediato e constante. Entretanto, será em sua “não-presença” que ela fará presente o mais primoroso da lei.

Esta ausência simbólica obriga cada homem, em si mesmo e por seu próprio esforço, a preservar, constantemente, tanto a civilização quanto sua individuação nela.

Aliás, foi falando destas dificuldades que Freud se referiu à psicanálise, chegando aos Estados Unidos, em 1909, quando disse a Jung: “Eles não sabem que nós estamos levando a peste!” Esta peste pode ser entendida como o efeito descrito pelo mito de “Totem e Tabu”, acima descrito, que seria, ao mesmo tempo, culpa e força ilusória criada pela ausência do pai morto, forjando o elo entre o desejo e a cultura representados, na clínica, pela transferência.

Em “O Futuro de uma Ilusão” (Freud, 1927c, Op. cit.) Freud pensa um conhecimento afetivo cujo produto é uma riqueza, na alteridade. Assim a cultura é, também, o laço social. É o processo civilizatório que metaforiza a carne do humano, tornando-o cada dia mais apto a suportar a dor de sua própria subjetivação. Se a civilização propõe sérias dificuldades, por outro lado ela permite que a cultura se preserve e o homem possa se incluir nela. Mas esta inclusão terá um preço.

A expressão do desejo, em cada um, é possibilitada pelo recalque, fruto de um regulamento particularizado, nomeado como Supereu. Mas o desejo, na cultura, também sofre uma “repressão necessária” para que, curvando-se às normas por ela impostas, encontre objetos satisfatórios na realidade do mundo. Esta separação é teórica, pois o recalque se serve da repressão e vice-versa. Note-se que o “regulamento” que a civilização constitui também é particularizado a cada um e a cultura sofre, neste momento, o mesmo processo para se tornar uma aquisição individual. Assim, “Totem e Tabu” é o mito elaborado por Freud e recriado pelo indivíduo na construção de sua própria integração ao laço social.

Através da imagem da peste, Freud está falando da importância do corte que a psicanálise provocou no conceito de natureza. Este corte é o trabalho contínuo de preservação e criação do vazio anteriormente descrito. É o “suor do rosto”, citado na Bíblia como a penalidade imposta pelo pecado original. O trabalho do homem se situa, sobretudo, na preservação deste vazio, mas dentro de uma certa transitoriedade, assim como a consciência aqui trabalhada. Pois este vazio, quando constantemente preenchido, é despótico. Entretanto, quando

constantemente recriado, ele se torna permeável às exigências do mundo e do desejo de cada um, dentro da transitoriedade que a consciência carrega, quando mais livre para exercer suas faculdades. É assim que ela obriga cada ser a “criar para não adoecer” (Freud, 1914c, Op. cit., p. 92n).

Anteriormente, a natureza se chamava Deus. Agora, o homem, descoberto e pensado por Freud, passa não só a ser definido como “inventor de si mesmo” diante de sua subjetividade única, como também um ser marcado por sua própria finitude. O homem tem uma dívida inerente com a matéria prima da cultura e da civilização, mesmo quando se considera, como sua base primeira, a criatividade que inaugura ao nascer.

O filme de Stanley Kubrick, de 1968, denominado “2001: uma odisséia no espaço” (1968) mostra uma imagem capaz de ilustrar este momento de corte epistemológico – são macacos, ao mesmo tempo fascinados e amedrontados por uma espécie de pedra, ou lápide, que aparece na paisagem, como um estranho bloco, caído de um lugar qualquer. Algumas cenas depois, surge a imagem de um pedaço de osso, já como arma ou ferramenta na mão adestrada de um macaco assassino que, através de um movimento de rotação constante sobre si mesmo, transforma-se numa branca nave espacial, ao som envolvente de uma valsa de Strauss. Se esta passagem pode ser entendida como uma marca deixada pelo poder do recalque, é evidente que, em termos freudianos, aquela lápide carrega o mesmo poder metafórico que o “pai primevo” tem em “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13), texto no qual Freud desenvolve a procura mítica, a inserção do homem na cultura ou o vazio deixado por sua entrada nesta nova ordem. Na elaboração de Freud, o animal totêmico morto é elevado à dignidade de um deus, numa elaboração tanto da culpa advinda do assassinato como da angústia denunciada pelo vazio que o seu olhar, como concretude e não como representação, ocultava.

Assim, associada à culpa do banquete de “Totem e Tabu”, a construção freudiana denominada “recalque orgânico” vai permitir pensar outras vicissitudes. Anterior à culpa, que tem um sentido específico, houve uma animalidade, muito próxima do “narcisismo absoluto” (Freud, 1926d [1925]) que foi posteriormente perdida.

Para falar deste momento do qual o homem guarda restos, através do apego aos traços do instinto, Freud também cria um momento mítico. Esse tempo ilustraria a passagem do instinto animal à sexualidade humana, a única que

carrega em si as alternativas da vida pulsional e permite um espaço onde são possíveis os jogos do amor e o incognoscível da morte. A mudança para a postura vertical implica, para o humano, várias perdas e modificações que se traduzem tanto por seu acesso à linguagem, quanto pelo acesso à vergonha, preço civilizatório pago pelo humano ao expor seus órgãos genitais e o sangue da fêmea menstruada. Dessa forma, na filogênese humana foi abandonada a analidade, marcada pela primazia do odor. O olhar, agora privilegiado, não se fundamenta numa relação imediata com o objeto. O odor pode ser pensado como uma incorporação primitiva, mas ainda pouco estudada pelos psicanalistas.

O olhar implica a ausência do objeto, pois olhar é, antes de tudo, olhar o que não se tem. Se o espelho representa a imagem perdida do sujeito e não mais a presentifica, tal simbolização, associada ao pudor, nasce de uma primeira exposição do corpo já simbolizado, mesmo que precariamente, para o mundo. Essa simbolização é a consciência de uma experiência imediata, que se deu à medida que o homem se viu relativizando o seu desejo, para se curvar à civilização. Relativizar o desejo à civilização implica uma perda da força de sua expressão. Mas não implica a perda de força de seu valor, para a consciência. É deste valor que Freud fala quando o coloca absolutamente engrandecido pelo mínimo de tempo que a cultura lhe deixou, para reduzir e aniquilar o espaço de sua animalidade.

Pode-se pensar que Freud, em seu incessante trabalho de construção do inconsciente, teria relegado à consciência um lugar de menos importância. A animalidade perdida teria se refugiado na transitoriedade da consciência, fugaz, mas arguta em sua atenção inquieta. Se se perde ao se situar perto do umbigo do sonho, ela pode ser reencontrada e valorizada nas afecções em que a consciência se congela e que mostra sua importância ao avesso, ou seja, na dificuldade destes clientes em lidar seja com o seu desejo, seja com um outro que se apresenta como um suposto suporte dele.

A pulsão se insta no homem antes da culpa, como um não-sentido que o aproxima de si mesmo. Nas raízes da alma humana está um animal perdido que devora por devorar, sem maiores explicações e sem maiores sentidos, sem nenhum contexto relacional que as realidades traduzidas pelos conceitos de eu e de objeto podem sugerir. O afeto pode ser introjetado independentemente, logo, pode-se pensar numa incorporação sem introjeção. Com o recalque orgânico não

há nem introjeção nem incorporação, da forma como se entendem estes mecanismos. Mas há um conteúdo que restaria dele, como uma forma automática de satisfação – o chupar o dedo, no útero, como expressão de um narcisismo absoluto, é o exemplo mais conhecido. O posterior canibalismo será uma incorporação do objeto, diferente desta organicidade violenta e, aparentemente, perdida, mas que retornaria como uma inclinação difusa e já comprometida com a vida psíquica e seus devaneios.

A psicanálise procura propiciar, em certos casos, a experiência de uma certa qualidade da consciência que, por ser transitória, permite ao homem retirar do mundo os acontecimentos perceptivos que lhe outorgam alguma satisfação e ao mesmo tempo, também permite que esse homem suporte não encontrar no mundo toda a sensorialidade, supostamente usufruída um dia e nunca mais reencontrada.

A perda e a destruição

Em 1915, Freud escreve o artigo “Reflexões para os tempos de guerra e morte” (Freud, 1915b). Este artigo teve seus argumentos elaborados mais profundamente em “Por que a Guerra” (Freud, 1933b [1932] Op. cit.). Freud encontrara-se com Einstein em 1927, em Berlim. Mais tarde, em 1936 e 1939, algumas cartas foram trocadas entre eles. São, portanto, posteriores ao artigo em pauta, que foi produto de uma iniciativa da “Liga das Nações” procurando gerar uma correspondência instrutiva entre os intelectuais da época (Einstein foi quem sugeriu o nome de Freud). É importante marcar que “Por que a guerra?” aparece depois de “Futuro de uma Ilusão” (Freud, 1927c) e de “Mal-estar na Civilização” (Freud, 1930a), que será objeto de reflexão mais adiante. No artigo de 1933, existem duas passagens que apontam conteúdos latentes em cada indivíduo e em qualquer cultura.

Como esses mecanismos conseguem tão bem despertar nos homens um entusiasmo extremado a ponto de sacrificarem as suas vidas?.....É porque o homem encerra dentro de si um desejo de ódio e destruição. Em tempos normais, essa paixão existe em estado latente, emerge apenas em circunstâncias anormais; é, contudo, relativamente fácil despertá-la e elevá-la à potência de psicose coletiva. Talvez aí esteja o ponto crucial de todo o complexo de fatores que estamos considerando, um enigma que só um especialista na ciência dos instintos humanos pode resolver (Freud, 1933b [1932], p. 243).

Os conteúdos de destruição são uma “paixão”, palavra apropriada (e ao mesmo tempo surpreendente) para designar um momento em que o homem sacrifica a sua vida num entusiasmo levado ao extremo. A paixão estaria para a morte assim como o seu avesso, o ódio. Não é grande esta estranheza quando se pensa a figura de Cristo, sempre dentro da civilização judaico-cristã, vivendo a sua “paixão”. Esta paixão está instalada em ambos os lados: no crucificado e nos que o crucificaram. Esta violência da comunidade, mesmo na forma de uma “suposta lei” ou de um “suposto direito”, tem a característica de uma “não-transitoriedade” em que a consciência se nega uma atenção menos enrijecida em seus objetivos. Assim, continua Freud:

Havia um caminho que se estendia da violência ao direito e à lei. Que caminho era este? Penso ter sido apenas um: o caminho que levava ao reconhecimento do fato de que a força superior de um único indivíduo podia-se contrapor a união de diversos indivíduos fracos. “*L’union fait la force*” A violência podia ser derrotada pela união, e o poder daqueles que se uniam representava, agora, a lei, em contraposição à violência de um indivíduo só. Vemos assim que a lei é a força de uma comunidade. Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se oponha; funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos. A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a violência de um indivíduo, mas a violência da comunidade (Id., *ibid.*, p. 247).

Dentro deste compasso chegam a suas últimas conseqüências as reflexões de “Totem e Tabu”. A força de uma comunidade funciona pela primeira vez, destacando, no homem, a sua característica transgressora que o acompanhará como indivíduo.

Entretanto, uma diferença pode ser pensada. A horda é canibal para se apropriar do poder do pai. Este poder está associado a uma divergência entre filhos e pais, sem uma sexualidade estruturada numa fantasia. Há uma rivalidade, não uma relação competitiva. Esta rivalidade goza em si mesma. Será como uma conseqüência que se considerará como possível a fruição ou a não-fruição das mulheres.

A comunidade que Freud descreve (ou seja, a dos participantes da Primeira Guerra Mundial) é diferente e apresenta esta rivalidade mascarada e justificada por ideologias mais ou menos complexas. Neste caso, uma introjeção mais elaborada faz da violência uma lei, pois uma projeção (do bom ou do mau) justifica o assassinato.

Têm-se duas perspectivas diferentes, inclusive se levamos em consideração as observações encontradas em “Psicologia de grupo e análise do

ego” (Freud, 1921c). Neste texto de 1920 Freud defende que a massa se aproxima do animalesco e conserva possibilidades dificilmente aceitáveis por “cada um” em sua individualidade. Assim, antes da possibilidade de simbolizar (que será introduzida, sobretudo, pelo olhar, produtor das representações internas das imagens), o mundo dos odores e do canibalismo se apresenta muito próximo do incognoscível do “animal perdido”.

Na horda, a noção de uma “justiça” mais elaborada, mesmo se “não-justa”, mas pensada como inerente ao humano, ainda está ausente. Nela vale, como base, uma retaliação: ”olho por olho, dente por dente”, onde as coisas são por elas mesmas. Assim, as coisas são “simplesmente porque são”: representações de coisa. Seria esta uma expressão simples da vida psíquica, uma expressão bastante primitiva dela, anterior ao narcisismo primário. As coisas estariam lá, simplesmente, no seu possível, talvez dentro de um contexto vivencial bastante semelhante àquele em que, no útero, uma criança chuparia o dedo, antes do nascimento.

Miller nos lembra, citando Heidegger:

O carvalho jamais ultrapassa a linha do possível. O povo das abelhas vive em seu possível. Somente a vontade sacode a terra e conduz a grandes fadigas, ao desgaste e às variações do artificial. A vontade (a vontade humana, a vontade do povo dos homens) força a terra a sair do círculo de seu possível e a empurra na direção do que não é mais o seu possível (Miller, 2000, p. 57).

Miller ressalta o conteúdo surpreendente e surpreendido do aparecimento do Homem entre os seres vivos, fala desta surpresa como característica da nossa singularidade e de sua fruição, e marca a semente dessa humanidade. Ao se perguntar como a humanidade suportaria sua agressividade animal, Freud responde que cada homem a retorna para si – ela é internalizada e reenviada para o lugar de onde proveio. Neste momento, Freud referenda, partindo de sua fonte mais primária, o conceito e o destino da pulsão como um retorno a si. É Melanie Klein (1951) que nos possibilita pensar estes objetos primitivos, além de sua “simplicidade de horror”, possibilitando uma posição depressiva reflexiva, já curvando-se ao pai e sua ordem, e o abandono temporário da angústia esquizo-paranóide, ou seja, da pura projeção das excitações como resposta ao meio ambiente.

As guerras podem ser pensadas, pela psicanálise, como uma contínua transformação que o homem perpetua, seja como cultura, seja como história individual, daquela primeira experiência. Nas guerras, elas se apresentam como a “indiferença ao horror” nomeada por Freud nos trechos acima citados e, ao mesmo tempo, busca exasperada de repetição que está associada àquela indiferença inicial.

A “indiferença ao horror” é uma expressão da paralisia muitas vezes aqui citada. Mas é importante lembrar que, em “O Ego e o Id” (Freud, 1923b, Op. cit.), Freud trabalha com intensidade dois aspectos contraditórios no superego humano. Ele é nobre e, ao mesmo tempo, rude e grotesco. Nele Freud coloca as formações mais ternas e as mais violentas que o Homem pode oferecer a si, ao “outro” e à cultura. Pode-se considerar que o congelamento da transitoriedade da consciência não é somente uma reação ao horror como dificuldade diante da violência, mas também uma dificuldade, às avessas, de diferenciar o abandono da ternura do desamparo infantil.

Lambotte (1993), em suas duas principais obras sobre a melancolia, enfatiza a importância de se reconsiderar a nosografia tradicional. A melancolia é uma organização psíquica particular. É um “negativismo”, como Freud marca em seu artigo sobre a negativa (Freud, 1925h, Op. cit.), a partir do qual o sujeito se preserva de um retorno possível do aspecto catastrófico de suas fantasias. O melancólico abandona o interesse por esta realidade insuportavelmente angustiante em benefício de uma realidade onipotente – sabe da existência da perda e da morte, mas é como se considerasse que nenhuma delas pudesse lhe concernir.

Em seu artigo denominado “Em direção à dor psíquica” (Joseph, 1981) Betty Joseph fala destas primordiais experiências. Refere-se a clientes que experimentam uma relação de resistência muito particular, na qual o analista é alvo de intensas identificações projetivas. Uma certa familiaridade toma lugar e parece estabelecer uma troca que, no entanto, é só aparente porque em seu cerne o que está se processando é a evacuação de uma angústia intolerável. A autora suspeita que estes indivíduos, incapazes de elaborar uma posição depressiva, não têm o sentimento da dor como culpa em relação a impulsos, preocupações ou perdas.

Para Klein, na posição depressiva a dor psíquica deve ser considerada um primórdio de integração e de consideração para consigo mesmo e para com os outros. Ela seria, nestes casos, uma espécie de masoquismo necessário à consagração civilizatória, na admissão da entrada do pai. É exatamente nos melancólicos que falha esta procura de um “masoquismo necessário”. Estes casos preocupam o analista e tornam o percurso da análise particularmente penoso para ambos, analista e cliente, já que esse momento crucial de estranheza em relação à dor se apresenta, inicialmente, na negação da dor do outro, logo, na negação da alteridade, ou seja, na transferência como resistência.

A psicossomática é um campo privilegiado para se pensar estes refúgios da dor psíquica. Pode-se falar da dor somática como uma estimulação primordial fornecida ao perceptivo do bebê que, daí em diante, projetada no mundo, se torna um representante da dor psíquica. A dor psíquica já é um conteúdo ilusório necessário para que a vida psíquica estruture relações de objeto em que a angústia pode encontrar um ponto de ancoragem.

A culpa e a angústia se ancoram no mito do pai primevo fazendo do sentimento e da ilusão, dentro da perspectiva mais exigente de Freud, formas repetitivas bastante menos sublimadas para se pensar a humanidade e seu poder civilizatório.

Talvez seja por esta razão que alguns autores vão considerar o texto que se coloca em pauta como uma defesa, feita por Freud, da psicanálise que, assim, a diferencia da medicina e da religião. A medicina se aproxima perigosamente do “sentir”, terminologia que Freud considera pouca afeita à ciência do psiquismo, negando mesmo que tenha sido neste “sentir” que ele encontrou as bases para a construção de seu conceito de afeto. A religião é pensada como uma ilusão pouco elaborada e regressiva na constante idealização do “pai Deus”. No capítulo III de “O futuro de uma ilusão” (1927c, Op. cit.) Freud, ao buscar resposta para a importância das idéias religiosas vai elaborar a gênese delas:

Do mesmo modo, um homem transforma as forças da natureza não simplesmente em pessoas com quem pode associar-se como com seus iguais – pois isto não faria justiça à impressão esmagadora que essas forças causam nelas – mas lhes concede o caráter de um pai. Transforma-a em deuses, seguindo nisto, como já tentei demonstrar, não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético (Freud, 1927c, Op. cit., p. 26).

Como já foi anteriormente enfatizado, se o autor fala do desamparo do homem diante da força da natureza que procura civilizar e do infantil que tenta recalcar, deve-se observar que aquela força está inclusa em sua própria possibilidade subjetiva e interage no contexto de sua passagem pela cultura. Na impossibilidade de lidar com o efeito dela sobre si mesmo, ele a transforma numa deidade, um deus pai, ou um animal totêmico, cerne da cultura que seria a garantia, como religiosidade, de uma não-submissão às forças desta natureza.

O conhecimento é consequência da posição depressiva pois a procura do conhecimento pode ser pensada como uma forma de se curvar a um regulamento do pai desta cultura. O “desconhecimento”, ou a “impossibilidade” de controle das forças que operam sobre o homem, é característica da posição esquizo-paranóide. A passagem entre a catástrofe esquizo-paranóide e a tragédia depressiva promete, no trecho freudiano acima citado, uma aproximação interessante.

Muitas vezes encontramos os termos “catástrofe” e “tragédia” mesclados e não diferenciados, tal como se dá, por exemplo, nas notícias e referências às catástrofes que abalam o meio ambiente. João César de Castro Rocha, num artigo para a “Folha de São Paulo” (2/01/2005) falando sobre um maremoto na Ásia, comenta o quanto este fenômeno enquadra-se na definição de “sublime” tal como os filósofos do século XVIII o conceituaram. De fato, para Kant (1798), sublime é sempre o que é “absolutamente grande” e, por isto mesmo, “incontrolável”.

Um outro articulista, Rubens Ricúpero, no mesmo jornal, falando do mesmo fenômeno, cita o terremoto de Lisboa, em 1755, como a catástrofe natural de maior impacto moral e intelectual na história do Ocidente, só comparável à destruição de Pompéia, na Antiguidade. O terremoto de Lisboa teve o efeito de provocar a produção de centenas de poemas, tragédias, sermões e ensaios – tentativas de decifrar o mecanismo das leis naturais, à medida que poucos dados foram comprovados e muitos foram perdidos, passando-se para um campo mais ou menos ficcional.

Muito tempo foi necessário para que a notícia percorresse o mundo e se transformasse num fato histórico para todo o Ocidente. A maioria das explicações, de natureza teológica, interpretou o fenômeno como uma advertência e um castigo divinos. Mas, na verdade, não há como controlar este “sublime” da natureza – ele decorre de sua força incontrolável e não há avanço tecnológico que, mesmo o explicando, consiga impedi-lo. A força da natureza é uma premissa necessária

para que cada cultura e cada ser possam explicar os fenômenos que observam, tal como a “pulsão” e a “energia elétrica” são hipóteses necessárias nas argumentações de Freud e dos físicos.

O mais interessante no artigo de Castro Rocha é a denúncia que ele traz de uma “não-discriminação”, encontrada nas descrições feitas pela mídia e pela narrativa popular destes fenômenos denominados ora como “tragédias”, ora como “catástrofes”.

As grandes catástrofes que ocorreram sobre a terra tornaram o homem primitivo desamparado diante de uma natureza que o surpreendeu. Ele se dirige ao pai da cultura, agente que o protege mas ambivalente diante do totêmico que ele representa. Por outro lado, o trauma primário pode ser definido como uma “desmesurada informação sensorial” impossível de ser respondida pelo organismo psíquico em formação. As duas vicissitudes partilham este caráter de descomedimento, embora cada homem, como sujeito, carregue o trágico de sua repetição e ao humano, como objeto, resta suportar o descomedimento da natureza e das suas catástrofes.

De fato, o trauma primário é uma estimulação externa (mas, também sensorial e quantitativa) que, dentro dos parâmetros do bebê, pode ser catastrófica. Por exemplo, em termos quantitativos, para o bebê, o balanço de um berço pode ser eventualmente vivenciado como um terremoto. No caso das catástrofes, quando são tomadas como uma façanha divina, os deuses são os sujeitos e os seres humanos estão colocados na posição de objeto.

Na tragédia, entretanto, é colocada a dialética entre o sujeito e o objeto. É nesta dialética que a trama derrapa. Como Freud diz em “O Ego e o Id” (Freud, 1923b) a pulsão arrebatada o sujeito e faz dele e do objeto um destino só, numa suposta e inesperada integração, unificando o cavalo e o cavaleiro.

Ao falar da diferença entre tragédia e catástrofe, Castro Rocha marca que a tragédia, como gênero, fala da ação transgressora de um herói. É a desmedida de seu comportamento que inicia o conjunto de ações dominado pela vingança implacável dos deuses. Assim, a natureza não pode gerar uma tragédia, só pode produzir catástrofes, pois não tem, em si, excessos – só tem possíveis – embora seja verdade que esta disjunção vai se encontrar no seio mesmo do discurso pessoalizado e trágico que cada ser humano faz de seu olhar para a natureza turbulenta. Como também é verdade que esta mesma disjunção vai se expressar na

paralisia que o impede de pensar a violência de sua origem catastrófica, fato muito próximo ao que gerou seus ideais mais sublimados. Esta disjunção é o “não-sentido” por excelência.

Em Freud a individualização da natureza no humano é encontrada, por exemplo, naquilo que ele denominou “recalque orgânico”. A integração da tragédia individual no mundo do laço social é introduzida através de um mito que cada um cria, tal como ele próprio criou ao falar do “pai primevo”, narrado em “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13). O mito é pessoal, e não é sua veracidade que lhe dá a força da repetição, mas, ao contrário, é seu caráter ilusório que faz com que cada homem adquira uma forma pessoalizada de viver sua própria tragédia de repetição.

Parece que a narrativa, em ambos os casos – a da catástrofe e a da tragédia – busca um sentido para ressaltar o “não-sentido” inicial que vai se instalar para sempre. Ricúpero fala em Walter Benjamin e enfatiza as possibilidades que a narrativa traz ao tentar conter o mundo catastrófico dentro do mundo das palavras. A narrativa provoca uma dimensão que, no entanto, está cada vez mais reduzida no mundo contemporâneo pelo impacto de um “sublime tecnológico” que permite visualizar, pela cobertura jornalística e televisiva, as imagens de horror. Assim, o excesso e o imediato da notícia parecem ter destruído tanto a necessária “experiência em si” como a necessária formulação narrativa, fundamental para contê-la dentro de certos parâmetros mais suportáveis. Para suportar a contingência da falência das narrativas, cada ser psíquico parece se reforçar, primordialmente, através de duas formações patológicas. A primeira seria a busca de uma religiosidade que faça do mundo a catedral do humano, já que sua estrutura não permite que ele seja a catedral de si mesmo. A segunda seria a construção ou a aquisição do conhecimento. Assim temos a religiosidade e o conhecimento como formas de suportar as experiências oriundas da melancolia primitiva.

A melancolia

Existem grupos e épocas em que uma cronificação melancólica se evidencia. São, muitas vezes, expressões diferentes das melancolias encontradas na clínica diária do psicanalista contemporâneo. Embora se aproximem de

algumas características mais importantes evidenciadas no artigo freudiano denominado “Luto e melancolia” (Freud, 1917e), os quadros atuais e os descritos por Freud não oferecem, numa leitura mais aprofundada, um paralelismo completo. Na clínica de hoje, aparentemente, a melancolia não se apresenta como Freud a teria observado em sua época. A cultura e os hábitos familiares de agora ressaltam apenas um ou outro aspecto dela; ora valorizam, ora comprometem sua expressão para um observador que não leve em consideração os aspectos mais estruturais do psiquismo.

Benno Rosenberg (1991) chama a atenção para o fato de que muitas estruturas melancólicas não apresentam sintomas específicos, sendo estes substituídos por episódios delirantes ou outras manifestações menos associadas a um luto patológico. Em psicanálise, o trabalho de luto é a elaboração da tristeza por uma perda – logo, está ligado à existência de uma possibilidade vivencial menos dolorosa. Ela seria, justamente, resultado da elaboração daquele sofrimento. A melancolia, por sua vez, é a expressão de um “luto impossível”, impossibilidade evidenciada pelas próprias características estruturais de quem a experimenta. Com efeito, a melancolia não fala necessariamente de um luto atual, mas sim de um psiquismo impossibilitado de experienciar as dificuldades mais primitivas que a sua organização determina.

É verdade que a atualidade sofre as conseqüências de uma religiosidade romântica anterior a ela, carregando, pesadamente, o risco da perda de tais ilusões. O romantismo criou seus deuses e, com eles, uma mítica de morte e de separação. Ora, a perda dos ideais românticos, como qualquer outra, pode ser muito dolorosa e na verdade caberia à própria psicanálise uma grande dose de responsabilidade por estas perdas. Freud é um realista – não no sentido de valorização da “realidade platônica” do mundo, mas no entendimento do encaminhamento da individuação que cada ser faz do “real” deste mundo, como sujeito submetido a ele.

A medicalização da melancolia romântica ocupa um lugar que não pertence ao psicanalítico nem à experiência psíquica mais interna do indivíduo. Esta medicalização tem sua área de pertinência, mas não se encarrega das questões concernentes ao melancólico e suas dificuldades como estrutura psíquica propriamente dita. É importante marcar a interessante questão aqui colocada, ou seja: a medicalização seria da cultura romântica que reveste a melancolia e não da estrutura melancólica em si, pois esta medicalização não promove uma

consciência mais transitória e livre no exercício de sua fugacidade – ao contrário, a desgasta e a compromete no exercício diário do consumo de seus produtos. Logo a medicalização pode ser pensada dentro de seu efeito cultural, mesmo que baseada em questões biológicas muito requintadas. Da mesma forma, algumas medicalizações da psicose auxiliam a família a suportar sua doença e não o doente a progredir em seu tratamento.

A intensidade do uso e o progresso dos antidepressivos podem colorir os primeiros contatos do analista e seu cliente, tenha ou não este cliente feito uso deles. Mesmo não sendo utilizados, os medicamentos não deixam de ser uma opção conhecida e, assim, fazem da psicanálise uma escolha. Mas como aqui já foi evidenciado, é na relação que o diagnóstico psicanalítico se apóia e não na observação unilateral. Em outras palavras, utilizando ou não o antidepressivo, o melancólico, nas relações que estabelece, não deixa de evidenciar suas questões para uma observação psicanalítica mais apurada. Isto porque o cerne da melancolia é uma relação com a ausência e com a presença como primitivos elementos de espaço e de tempo, vividos dentro de uma estrutura específica que se apresenta na transferência e que é caracterizada por dificuldades que os medicamentos, se mascaram, não conseguem desfazer.

Entretanto, ao se estabelecer a diferença entre a melancolia romântica e uma melancolia estrutural torna-se necessário um percurso que marque suficientemente bem aquelas diferenças.

O rascunho E (1894) e o Rascunho G (1985) são trabalhos importantes pois neles tal como em outros momentos de sua obra, Freud não se priva de nomear esta forma de alteração psíquica através de diversas denominações: melancolia senil, neurastênica, histérica, genuína aguda, cíclica, de angústia, estado de ânimo tipicamente melancólico, depressão, depressão periódica, afetos depressivos, etc. Os sintomas são apatia, dor de cabeça, insônia, dispepsia, expectativas pessimistas, etc. Não existe nenhum texto em que Freud faça uma diferença clara entre depressão e melancolia mas, no rascunho G ele as diferencia ao falar da melancolia como anestesia psíquica, e da ausência deste aspecto particular na depressão. Neste rascunho, a questão da anestesia é amplamente trabalhada – “e a melancolia é colocada tanto como uma formação reativa à dor quanto como uma inibição psíquica com empobrecimento pulsional doloroso”.

Disso se conclui que o melancólico pode se anestésiar para não sentir dor, ou sentir dor porque se empobreceu libidinalmente.

Na verdade tudo se desenvolve durante a passagem do somático para o psíquico, ou seja, da natureza, tomada simplesmente como um dado imutável ao qual o ser se submete para a possibilidade de se tornar um sujeito, isto é, referenciado ao desejo de um inconsciente que o governa, mesmo desconhecido. Nesta passagem o melancólico apresenta uma insuficiência que pode ser entendida como representações lacunares, buraco na esfera psíquica, brancos, espaçamentos, hemorragias, etc. Essas marcas são vistas nos primeiros escritos como insuficiências de quantidades, desgastadas no período de mania pela busca e um consumo exagerado de excitação. Neste sentido, a melancolia é a apresentação deste empobrecimento que, numa carta a Fliess de 30 de maio de 1896, Freud descreve como o “relaxamento na inibição do pensamento”, que se dá, sempre, no contexto específico de um afeto inaceitável. Tourinho Peres (2003) relaciona esta inibição com uma fragilidade no mundo das representações, mas acredita-se que as dificuldades do melancólico se situam nas mais primitivas representações do vazio, mesmo culturais ou familiares, como as formações crípticas desenvolvidas por Nicolas Abraham e Maria Torok (1987).

Pode-se pensar o melancólico como mantenedor de uma “forma religiosa” de adoecer. Da ritualização obsessiva deriva uma pseudo-inserção social. A relação da melancolia com a religião já fora marcada por Aristóteles que reuniu a ciência e misticismo para explicar os humores do espírito e do vinho. A melancolia foi, nestes momentos da história, a doença de muitos homens e poetas ilustres, como Empédocles, Sócrates, Platão, Hércules e Lisandro. Aliás, ela não seria, neste aspecto, uma doença do filósofo, mas sua própria natureza, seu “ethos”, como nos marca Tourinho Peres (2003) e, assim, “sua razão de ser”.

O discurso do melancólico tem uma especificidade bastante peculiar: é lacunar, tem uma sonoridade específica. Denominá-lo romântico, como aqui está sendo feito, isto é consequência da particularidade desta fala que enfatiza um colorido pseudopoético em que a sonoridade das palavras parece ter mais importância que o significado delas. A diferença entre as representações da palavra e as representações de coisa falha em benefício de uma musicalidade que prejudica a clareza do conteúdo.

No melancólico a formação do objeto e do eu é fadada ao fracasso e se expressa pela mesma sensação de vazio que anteriormente ele encontrou no mundo. É neste sentido que a melancolia, como a paranóia, se situa como oriunda dos momentos inaugurais do laço, trabalhados por Freud em “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13, Op. cit.). Na melancolia, seria uma dificuldade relativa à perda, como se a própria ilusão criativa, nascida após a morte do pai, falhasse. Neste sentido, Freud é brilhante ao descrever o eu do melancólico como esvaziado, enquanto no luto é o mundo que se acha imerso nessa condição.

A terminologia “depressão” fica reservada para os casos onde o indivíduo tem uma compreensão mais clara do objeto perdido. São casos mais brandos, menos afeitos ao “fanatismo religioso da tristeza”.

Abraham retomará alguns aspectos da melancolia bastante importantes na clínica. Em seu artigo de 1911, ele fala da angústia e da depressão, marcando uma afinidade entre ambas. Elas se apresentam diferentemente na psicose e na neurose. A angústia é um abandono do colorido sexual porque houve recalque, sendo a depressão um abandono do mesmo colorido porque não houve satisfação. Ambas carregam “certas dificuldades na relação com o objeto” sendo que na psicose, ou, se assim se colocar, nas neuroses narcísicas, esta dificuldade surge de um sentimento exarcebado de ambivalência. O mundo é pensado como absolutamente hostil, o que determina satisfações masoquistas, auto-acusações e incertezas.

O melancólico apresenta um questionamento que é muito próximo da consciência moral, do supereu em suas mais primitivas raízes que, deve-se frisar, tem importante papel neste conflito. No luto o objeto perdido é parte constituinte do ideal do eu. Na melancolia, o eu ideal, afetado, sofre em sua ambivalência diante de um ideal de si congelado e incipiente relativo a um “outro” da realidade, ou fantasiado, que ele ama, amou, ou acreditou que deveria amar.

Por outro lado, o mundo, considerado basicamente como hostil, obriga o melancólico a se conservar constantemente atento a sua preservação. O mundo e o objeto, assim confundidos, se tornam absolutamente impossíveis de serem vividos, salvo ao preço de enorme investimento egóico. Esta indiferenciação é fonte de inúmeras dificuldades. O mecanismo de “incorporação canibalística” se apresenta como refúgio econômico. Pode-se dizer que o melancólico traz o objeto para dentro de si, tornando possível o seu ódio a ele já que, assim fazendo, pode construir seu discurso como um ódio a si mesmo.

As recordações, na melancolia, não são representações, no sentido mais estrito da palavra. A identificação melancólica carrega um colorido de “memória”, como uma regressão ao orgânico que, neste sentido, merece ser descrita como uma “canibalização da experiência de lembrar”. Uma estreita relação se estabelece com o somático. Suas dificuldades se aproximam da “representação coisa” em detrimento da “representação palavra”. Assim, tal adoecimento psíquico se situa mais perto da memória, longe das representações mais emancipadas e emancipadoras do corpo em si. Uma forma de pensar a afirmação freudiana – “o melancólico sabe que perdeu, mas não sabe o que perdeu” – é supor que, na verdade, ele nunca perde. Tal perda seria devastadora porque o que não pode ser perdido, indubitavelmente, é um traço na memória, constante e congelado, que é ele, em sua identificação primordial. Logo, se o melancólico perde seu objeto no mundo ele não esquece, porque esquecer seria perder-se. E o esquecimento, neste caso, não está ligado ao recalque como processo necessário, mas ligado a sensações corporais e perceptivas muito primitivas que não evoluíram ou não se emanciparam através de outras representações.

No texto “Luto e melancolia”, a mania e a melancolia são pensadas como duas diferentes expressões que privilegiam, num momento, a perda do objeto da ilusão, para depois evidenciar a ilusão do reencontro dele, encontro marcado, entretanto, em seus aspectos delirantes. Esta substituição da melancolia pela mania acentua a importância da identificação melancólica, e do próprio conceito de identificação na obra freudiana.

O texto “Luto e melancolia” (Freud 1917e [1915], Op. cit.) é, antes de tudo, uma elaboração metapsicológica do conceito de identificação que já se apresentava, como questão, desde os primeiros momentos do “Projeto” de 1895 (Freud, 1950a [1887-1902], Op. cit.). Em relação à identificação primária, pode-se acrescentar que para que esta identificação se concretize é preciso que, nas raízes dela, algo possa se dar a conhecer como perdido, ou não equacionado. Essa é a condição necessária para que uma segunda identificação se faça; aliás, para que algum trabalho se faça é condição que uma energia possa ser gerada, como também é condição que algo dela mesma se perca.

A identificação melancólica é protótipo de toda identificação, entendendo-se como protótipo tanto seu esquema teórico básico quanto o alicerce primitivo (no tempo, na forma e na tópica) sob o qual as outras identificações vão se

construir (como identificações secundárias). Assim, toda identificação implica a ausência pelos menos transitória do objeto, salvo no canibalismo, onde uma “não-constatação da ausência” reforça o contexto que aqui se denominou memória. Ao contrário da memória, no nível simbólico não há possibilidade de identificação com algo cuja ausência não pode ser constatada. Não há, também, possibilidade de uma identificação secundária se a mais primitiva não tivesse se consolidado, pelo menos razoavelmente. As identificações são, neste sentido, necessárias para o conhecimento, seja de si, seja do mundo – são formas que têm como berço as imitações que se transformam em aquisições, compondo a história do eu, em suas perdas e ganhos.

Em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (Freud, 1905d. Op. cit.), Freud descreve a pulsão de saber como um questionamento solitário, oriundo de questões inerentes à origem e ao destino de “si mesmo”, e no qual estaria imerso o *infans* durante alguns momentos de sua vida. Esta pulsão Freud denominará “epistemofilia” (Freud, 1909d).

Assim colocada, a pulsão epistemofílica faz lembrar sua assertiva: “a neurose é o negativo da perversão”. De fato, a neurose se apresenta como adoecimento à medida que o ser humano idealiza um conhecimento total da experiência humana. A neurose é um mito individual, sustentado a duras penas, e que tenta manter a possibilidade da existência de um saber das origens, dos destinos e das relações humanas. Na neurose de transferência este mito, ancorado na imagem do analista, mostra-se caracterizado por um destino de fracasso ou incoerência que redundará na transferência como sintoma.

Em termos econômicos, desde o “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1950a [1887-1902], Op. cit.), pode-se afirmar que a neurose é sempre a expressão de um “susto” diante de uma quantidade sem qualidade. Este “susto” leva cada um a supor a existência de um outro que possa avaliar como possível uma nomeação satisfatória desta quantidade. Na melancolia, entretanto, a busca de nomeação não passa pelo “outro” como agente capaz de um diálogo ou de uma solidariedade. De fato, Manoel Tosta Berlinck, em seu artigo intitulado “Mania de saber” (Berlinck, 2000), defende que o melancólico desconhece totalmente que exista um outro que saiba. A melancolia se funda na crença de que, literalmente, tudo é passível de se saber, e o indivíduo é dono de uma razão crítica que o constitui como ser. Pode-se, então, dizer que seu mito de origem está enodado pelo que diz a frase “Penso, logo sou” (a tradução é minha).

A dúvida aparece como uma ferida aberta na ilusão, gerando hemorragia libidinal. A perda é vivida como enorme desaparecimento do ser, do vínculo e da imagem, sem limites e definições, onde o trabalho do luto se torna difícil pela própria impossibilidade de encontrar lugar para se tornar trabalho. Assim, a melancolia é uma dificuldade marcada pelas falhas da identificação.

A consciência como passagem estreita se transforma numa sede de procura de saber muito particular. Quando o vínculo identificatório se rompe, é a sabedoria ilusória que se esfacela. O melancólico, então, por não poder manter o ilusório da realidade psíquica, se refugia em si mesmo, fecha-se numa realidade sensorial. Ele não leva em consideração que uma dimensão trágica se impõe e transfere suas questões para uma região de catástrofe. Pois suas auto-acusações são expressões catastróficas e externas da tragédia interna como espaço muito estrito em que a compulsão à repetição se situa. Eventualmente esta realidade sensorial pode ser o suicídio, mas a psicossomática, a drogadicção, os esforços físicos extenuantes, muitas vezes, aparecem como campo vivencial privilegiado.

De qualquer forma, é a consciência que se fecha numa única perspectiva, ou seja, a de uma ilusão perdida – não é o objeto da ilusão que se perde, mas a ilusão em si. A consciência procura a decifração deste enigma na mesma fonte de onde provém, ou seja, na pulsão do saber. Neste sentido, estar consciente é uma forma de saber, e a transferência é uma dádiva de sua consciência que o cliente faz ao analista, e que o melancólico exarceba a ponto de não mais se relacionar com a própria dádiva.

Meunier ajuda a melhor compreender esta “compulsão de saber”:

A melancolia sabe que o mundo é mortal e entra em contato com ele através desta dimensão. Nada existe de mais banal do que isto. Aparentemente, ... mas saber o mundo mortal e o habitar como tal não é tão freqüente assim, nem tão simples. Nós sabemos que o mundo vai acabar, mas não agora, não no “aqui”. Nós sabemos que ele passará, mas “após”, num após quase improvável, como seria nossa própria morte. Nós não iríamos até a rosa na explosão de sua beleza da mesma forma que iríamos à rosa que morrerá, com suas pétalas flácidas, lívidas, esparramadas pelo chão. Saber a rosa mortal, não depois, mas agora e diante dela, é um saber outro e mais avassalador. É a isto que a melancolia nos convida, se nós vamos até o limite dela mesma (Meunier, 1987, p. 60. A tradução é minha).

Saber da mortalidade da rosa agora, não depois, mas diante dela, é uma redução extrema do caminho possível, como acima foi descrito como característica compulsiva de um processo primário. Não existe, na melancolia,

nenhum espaço possível entre o olhar e o horizonte que fascina. Tal horizonte não se afasta, como todo horizonte, do olhar que o persegue. Ao contrário, ele se imobiliza, congelado por uma sensorialidade que não gera conhecimento algum. Há, aí, a expressão de um “suposto conhecimento perceptivo”, marcando uma distinção entre a neurose, que confunde o eu com a consciência, e a melancolia, que confunde o eu com a percepção. Este é um ponto nodal, pois nesta regressão à percepção, pode-se pensar que o melancólico (levando em consideração o jogo do *Fort-da*, já citado) não é uma criança enlutada que brinca com o carretel. O melancólico é o carretel, observando, como um enigma, a tristeza de uma criança, mumificada na memória.

A ilusão e a melancolia

Freud marca que, na melancolia, há uma “destituição da crença no amor” e não “de um amor”; canibalização do objeto perdido, mas não necessariamente uma introjeção efetiva do afeto experienciado. A questão é também pensada em “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920g) no qual se encontra a descrição das diversas fases do *Fort-Da* como caminhos criados pelo bebê para encenar e urdir, brincando com a transitoriedade da mãe. É verdade que, ali, o jogo é elaborado dentro do contexto da pulsão de morte e da linguagem. Neste contexto específico, ele é expressão do poder simbólico da criança, o jogo sendo acompanhado pelas palavras que anunciam uma metaforização. É uma expressão mais elaborada da ausência e da presença como ritmo e espaço importantes para o bebê.

Não se pode esquecer, no entanto, que o carretel ainda salvaguarda a presença desta mãe, e é necessário como resíduo da lembrança perceptiva dela. Se este jogo é expressão do “exercício de domínio” é, também, fruto do sucesso de uma primitiva diferenciação entre o eu e o objeto que tem suas raízes em momentos anteriores à linguagem. Assim, a ilusão se instala nestes arredores e está presente no jogo do carretel que supõe o conteúdo ilusório necessário para a construção do brinquedo como representação do objeto perdido e de uma linguagem encontrada.

O artigo “Escritores criativos e devaneio” (Freud, 1908e [1907]) traz um Freud bastante preocupado com esta questão. A criatividade não pode ser transmitida, parece inerente ao ser humano. “Todos, no íntimo, somos poetas, e só

com o último homem morrerá o último poeta” (Id., *ibid.*, p. 135). Assim, a psicanálise valoriza a afirmativa de que a possibilidade criativa dos escritores está presente em todos os homens e de que a criança tem este privilégio ao fantasiar, momento em que tenta exaurir os seus desejos através do brincar. Se, ao crescer, os homens renunciam ao brincar infantil, nem por isso renunciam ao prazer advindo dele, guardando sempre no fantasiar esta fonte de prazer. De fato, nenhum ser humano abandona facilmente um prazer já experimentado. Nunca há renúncia, apenas trocas. De todas as formas, o arsenal psíquico não é mais que um mundo de trocas possíveis e impossíveis, ou absurdas, tal como a de uma concha por uma boneca, ou a de uma dor por um limite. Brincando o homem lida com uma concretude de objetos que ele torna mágica, ele fantasia algo que preside seu psiquismo, e torna-o cerne absoluto de suas trocas mais fundamentais, aquilo que, anteriormente, foi colorido pela concretude dos brinquedos.

O sucesso da fantasia no adulto é a reafirmação do conteúdo ilusório inicial. Isto é formulado por Winnicott que enuncia, falando da “criatividade primária”, a necessidade de invenção que cada ser humano atende para tornar possível a fantasia, ou seja, alguma vestimenta para o recalque primário: o *Verdrängung* necessário para o laço com a cultura. Trata-se, aí, de algo como a “*chair-carne*” de Merleau-Ponty, que, ao se construir fora, permite o vazio da “não-resposta” interna. O que é certo é que a ilusão reveste a angústia em seu cerne.

Na melancolia, os objetos substitutivos (tal como o carretel substitui o corpo de mãe) não estão suficientemente elaborados. Aparecem nela os rituais obsessivos, nos quais a auto-acusação não descansa, indispensável como expressão superegógica. A crueldade com uma “ausência” é esforço da pulsão que, ao se fazer voltar sobre a própria pessoa, tenta elaborar algo que nada mais é que uma semente vazia de si mesma. É muito importante esta expressão da melancolia como manifestação próxima ao dialeto obsessivo – ela é uma necessidade de crença e, ao mesmo tempo, o resultado de uma ambivalência gritante (buscando fazer da inconstância do “ego prazer” algo mais suportável de ser experimentado). Por isto, dentro de seus contornos, sempre se encontra a compulsão como expressão primitiva de uma quantidade sem qualidade, já que a regressão obriga o melancólico a se refugiar junto ao processo primário no qual qualquer representação serve para exaurir a energia sem nome.

O homem moderno é, no pensamento de Harold Bloom (1998), uma alma que Shakespeare inventou e Freud construiu teoricamente. “O futuro de uma ilusão” (Freud, 1927c, Op. cit.) fala da preocupação freudiana em preservar sua construção. Aquele texto estabelece uma diferença entre a crença e a religiosidade que impede os benefícios de uma realidade psíquica. A crença deve ser responsável, em sua base, pela trabalhosa preservação que Freud aponta. O futuro será o tempo da reconstrução reflexiva de seu trabalho, diferenciando-se, entretanto, esta reflexão contínua, de uma religiosidade conservadora e paralisante. A intenção descrita no texto elabora a questão da ilusão – a intenção é descrita como a força de uma crença. Já a melancolia, espécie de religiosidade paralisante, busca o passado da ilusão e não a reconstrução contínua de uma ilusão no futuro.

No capítulo V, daquele texto, encontra-se a seguinte citação:

Existem, naturalmente, muitos ensinamentos deste tipo sobre as mais variadas coisas do mundo. Toda lição escolar está cheia deles. Consideremos a geografia. É-nos dito que a cidade de Constança fica sobre o “*Bodensee*”. Uma canção estudantil acrescenta; “se não acredita, vá lá e veja”. Suponhamos que eu estive lá e que pude confirmar que de fato aquela encantadora cidade fica à beira de uma vasta extensão de água, chamada de “*Bodensee*” por todos os que vivem em redor dela; então me convenci totalmente da correção daquela afirmação geográfica (Freud, 1927c, Op. cit., p. 37).

Esta observação leva a pensar nas diversas fontes necessárias ao conhecimento, como o tato, o odor, e os sons. Entre elas, o “olhar” seria um auxílio privilegiado. A pulsão escópica, aliada da experiência, marca a importância do imaginário na vida humana.

A consciência é também um “olhar”, mesmo não sendo uma “ação dos olhos”. Ela se instala no coração desta estranheza, semente da natureza subjetiva que Freud marca no texto. A experiência da subjetividade recoloca em pauta a questão da ilusão que aqui se enfatiza. Há um “espanto” diante da experiência de ver o lago, a “experiência de espanto” coloca em pauta uma personalidade angustiada que o professor da escola não teria proporcionado.

A estranheza, além da personalidade que ela carrega em si mesma, pode ser pensada como uma forma “primeira da consciência”. Ela se apresenta a cada momento que a consciência se refaz. O espanto do vazio é o espanto da angústia, criando uma singularidade formada pelo afeto. O sinal de angústia nasce como

defesa ante o vazio, e é uma forma de impedir que a transitoriedade refaça os seus caminhos.

A palavra ilusão e a palavra criatividade não são utilizadas, pela psicanálise, dentro do mesmo contexto. Embora aparentadas, a primeira trata, sobretudo, dos conteúdos míticos mais generalizados, mesmo que pessoalizados pela atmosfera exclusiva que cada psiquismo cria para si mesmo. Freud coloca a ilusão como nascida das cinzas do mito do “pai primevo”. Nela fica em aberto, também, a possibilidade de criação de cada um, pois o lugar cultural que aquele mito estabelece é também o lugar da identificação primária que marca o ser como construção individual.

Winnicott (1956) fará, prioritariamente, da criatividade, a gênese do humano de cada um, através de seu conceito de “criatividade materna primária”. Ele fala de um estado psicológico peculiar que ocorre durante o final da gravidez e durante as semanas posteriores ao parto. Seria algo muito próximo de um episódio esquizóide. Nele, a mãe abandona-se ao bebê que, um dia, ela mesma teria sido. Com isso, se torna uma espécie de “ego auxiliar” do bebê que gera em si. Esta “preocupação materna primária” foge às compreensões mais comuns que um leigo tem de uma mãe extremosa. Sua habilidade pode ser definida pelo dom de ser um bebê. Abandonando-se a esta possibilidade inusitada a mãe permite, no final da gravidez, que o bebê de sua barriga presente nela nada mais seja que o bebê que ela teria sido na perspectiva do bebê que um dia, o seu próprio filho será.

Volta-se, assim, à anterior costura freudiana dos três tempos do objeto: conjugação dele como percebido no presente; como reminiscência do passado; e horizonte futuro desejado. São os três momentos abrangidos pela ideação. O trabalho psíquico vincula-se a uma impressão atual, a alguma ocasião motivadora no presente que é capaz de despertar um dos desejos principais do sujeito. Dali ele retrocede à lembrança de uma experiência anterior (geralmente da infância) na qual este desejo foi realizado, criando situações referentes ao futuro, que representam, também, realizações de desejo. O que se cria, então, é um devaneio, ou fantasia, que encerra traços da sua origem a partir de lembranças. Desta forma, o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une (Freud, 1908e [1907], Op. cit.).

Se, para Winnicott, o bebê não existe, é porque se trata de algo que só pode ser pensado, ou começar a ser pensado, em relação a uma referência ao

mundo externo, ou mesmo a um mínimo fragmento dele. A mãe é uma testemunha quase sem restrições da existência primeira dele – é “a testemunha do absurdo deste ser”. Será em sua adequação a esta possibilidade ilusória que ela se emprestará com a voz e com seu olhar à possibilidade de uma individuação dos sons e do olhar do bebê. Como testemunha deste acontecimento crucial esta mãe persistirá sempre para o bebê, será sempre um pedaço necessário para alicerçar esta criatividade inaugural da fantasia que o bebê construirá. Assim, retroativamente, na metáfora de um pedaço de si, qualquer experiência posterior que cada ser exerça deste mesmo absurdo terá este pedaço de mãe como poder de empuxe.

O precursor do espelho é o rosto da mãe. Esta “mãe winnicottiana” (1967), como espelho, vai testemunhar as alucinações que a criança faz de seu mundo externo e vai ampará-la, preparando-a para o empuxe desejante do mundo psíquico em potencial que a própria criança constrói em si. A mãe participa ativamente das alucinações do bebê, reafirmando, entretanto, no atrito com a substancialidade de seu próprio corpo, a potencialidade de um vir a ser. A este atrito Winnicott dá o nome de “elemento feminino puro”.

Segundo Maia (1998), “ela inaugura a necessidade, anterior à separação de sujeito e objeto, propiciando uma experiência de ser em que não existe senão identidade ou fundamento do sentimento de existir”. Assim, tanto o bebê é o espelho da mãe, quanto a mãe o é, também, do bebê. O jogo que aí se estabelece é um brincar de olhares e de sons, como se a percepção de um e de outro fosse a própria superfície do espelho, mas anterior ao espelho mesmo.

A esta “substância da ilusão” (Winnicott, 1967) se seguirá um momento de dependência relativa, transição na qual um seio alucinado terá lugar. Mais tarde, ele tomará a forma de um objeto qualquer, espaço potencial jamais sob controle mágico, como o objeto interno mas, ao mesmo tempo, não completamente fora de controle, como a mãe da realidade. É neste espaço que o autor instala o seu “elemento masculino”, aquilo que permite uma relação de sujeito e objeto e que pressupõe a qualidade de “não-eu”, condições propiciadoras das satisfações do id que se apresentam em seus coloridos de raiva etc.

A experiência cultural, em seguida, é resultado de uma integração possível e, como dado intermediário, liga a realidade subjetiva e a realidade compartilhada.

Presume-se aqui que a tarefa de aceitação da realidade nunca é completada, e que nenhum ser humano está livre de relacionar a realidade interna e externa, e que o alívio dessa tensão é proporcionado por uma área intermediária de experiência que não é contestada (artes, religião, etc). Esta área intermediária está em continuidade direta com a área do brincar... (Winnicott, 1967, p. 29).

Tal elemento se instala a partir do passado da mãe, ampliado em sua atual experiência com o filho que concebeu, possibilitando ao bebê a experiência do brincar como uma área intermediária entre seu desejo e o futuro daquela ilusão criativa. Pelo brinquedo a criança civiliza-se na cultura, tal como os objetos transicionais que se transformam em referência esquecida de prazeres inesquecíveis. A melancolia está ligada a esta substância da ilusão, elemento anterior à experiência cultural em que a consciência estabelece parâmetros constantes que permitem não só o brinquedo e a realidade, mas o “brincar com a realidade”. O brincar, assim descrito, é uma experiência cultural e é uma experiência de si, na consciência, como elo com o eu da realidade.

A melancolia e o passado de uma ilusão

A melancolia é uma neurose narcísica à medida que envolve dificuldades relativas às primeiras experiências de inserção cultural que se mostrariam ineficazes em seu desenvolvimento posterior. Tomando-se como modelo o mito criado em “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13, Op. cit.), pode-se dizer que o melancólico não suporta as conseqüências advindas do vazio do pai morto. A angústia não é trabalhada nas urdiduras que criam os primórdios do tecido psíquico. Estes primórdios são tecidos pelas primeiras condensações e deslocamentos da vida erótica ilustrados por Freud através de seus estudos sobre a magia. Sem a elaboração do tabu, a formação do totem fica comprometida não só em seus próprios alicerces, como também nas ritualizações que favorecem uma incipiente, mas menos comprometida, inserção no laço. Esta é a diferença fundamental entre a melancolia e a neurose obsessiva em que o ritualismo fornece um caminho para uma adequação detalhada, embora não convincente, do sujeito e do laço.

Seria comprometedor, entretanto, considerá-la uma psicose. O vazio do pai está presente – o melancólico não o exclui, embora sejam grandes as necessidades constantes de reforço que o seu poder ilusório exige. A ambivalência não o

habilita a viver nem a ausência, como vazio do pai, nem sua presença, como lei implacável. É um jogo descontínuo entre o amor e o ódio, nas suas primeiras contrações. Mais tarde este pai que proíbe o gozo será também o mesmo que, ao proibir, o torna possível. Trata-se aqui da raiz do supereu, coexistente com a culpa e a angústia.

O objeto externo parece, de início, ser a questão. Ele está lá, é excluído mas, ao mesmo tempo a sua ausência não é suportada. É com esta difícil ausência que o melancólico se identifica. Até aí, entretanto, o que se configura é o caso das depressões, onde o trabalho de luto se estabelece, mais ou menos doloroso em suas dificuldades.

A questão melancólica vai além. Situa-se “na crença do existir”, como forma de identidade primária que se expressa numa crença no afeto. Pode-se dizer que o melancólico é uma expressão do “feminino puro” de Winnicott (1967), como “experiência de ser enquanto atrito”. Tal atrito garante a existência do afeto, sem atrito, o afeto perderia sua presença porque não se utilizaria mais desta sensível forma de restabelecer-se constantemente, para não deixar de existir. Ele é o maior aliado da cura do melancólico. Esta experiência de atrito garante uma identificação pouco eficiente, mas será a partir dela que o melancólico se permitirá uma inserção mais eficaz no mundo instável que o rodeia. E será na transferência onde o analista garantirá a sua presença.

Para suportar este impasse o melancólico procura, em seu pequeno arsenal de possibilidades, o mundo de sensações. O mundo é um erro, e o eu um vazio. Tal aridez resulta da aglutinação de experiências que o eu teria conhecido em seus primeiros contatos com o mundo materno. Neste sentido, o eu se esvazia e não o mundo. Ele se enfraquece cada vez que se esforça para reencontrar uma consciência que lhe é essencial, como congelada.

Ao melancólico falta o efeito necessário para recompor a crença em si e na própria capacidade de sentir, marca que é denunciada pela extrema fragilidade egóica compensada pelos afetos que surgem das primeiras experiências relacionais.

Nesse ponto é importante pensar o canibalismo. Freud afirma que o bebê e o homem primitivo canibalizam um objeto sem qualidade. A introjeção vem após, num afeto que se associaria à canibalização anterior. Sendo a canibalização, na melancolia, de natureza quantitativa, a possibilidade de uma qualidade inerente a

vários objetos diferentes é impossível. Assim, o processo regressivo que vai da consciência ao perceptivo leva a uma estagnação que não permite que outras qualidades persistam, para que novos reconhecimentos se façam e uma transitoriedade se dê. Disso resulta uma “concretude do recordar e do repetir”, já que é parco o espaço para construir.

A concretude canibal não diminui o gozo da repetição, ao contrário, reforça sua fugacidade e sua intensa fruição. Levando em consideração que, para o bebê, inicialmente, é complexo distinguir o que vê do que come, logo o seio, do olhar, o seio, da boca e o seio, do tato, acaba por faltar um terceiro termo que só pode ser considerado caso uma força criativa o consolide. O analista está neste lugar, lançando a possibilidade do jogo da presença e da ausência.

Na transferência o laço se apresenta instável, falsamente arrebatado em certos momentos para, em outros, se expressar em sua verdadeira fragilidade. Essa, no entanto, não seria uma especificidade da melancolia e sim das neuroses narcísicas em geral.

Existe um pedido desmedido mas importante que, na clínica, nunca se apresenta claramente, nem mesmo como inquietação. Deve ser considerado a fonte mais crucial do mito do melancólico. Este pedido aparece na possibilidade de utilizar a metonímia como a única forma de construir o discurso. Tal deslizamento, constante, é produto da enorme possibilidade analógica que Freud já descrevera em “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13, Op. cit.), como característica do pensamento mágico. Ela embaraça o analista. A busca alucinada de um sentido faz do analisando um construtor renitente de frágeis analogias, de referenciais empobrecidos, de histórias mais ou menos detalhadas e repetitivas que não podem se apresentar como trabalho analítico, pois não metaforizam nunca. Mas que devem ser suportadas como um esforço de metaforização que, muitas vezes, mas muito devagar, pode chegar a ter sucesso. E este sucesso virá não só da aposta interna do analista nele, mas também de sua consciência como corporalidade atenta, mesmo que aparentemente flutuante.

É importante salientar que na melancolia não é possível esquecer, já que a memória é rainha e esquecer (ou recalcar) seria perder o valor de uma identificação insubstituível. Não podemos pedir a alguém que se esqueça de sua única verdade, mesmo que salvaguardada por uma consciência perceptiva, salvo se esse alguém puder ter a garantia de restabelecê-la através de outras vinculações.

Se o melancólico não esquece, tal como o obsessivo, não será para se abandonar num mundo ilusório construído e enriquecedor. A semente de uma ficção é a sua única e parca verdade. Logo, dela ele tenta extrair mais verdades que o seu espaço estreito pode construir. É somente esta atenção interna, como consciência única e rígida, sem transitoriedades, que intensifica e preserva sua pequena, mas exarcebada, criatividade inicial.

Um vínculo exterior às sessões parece importante para sustentar seu tratamento. Tal vínculo cria um outro espaço além daquele mais específico verificado no consultório. Este universo paralelo pode ajudar a sustentar as crises de arrebatamento e paralisias afetivas, servindo de ponto de presença diferente daquele onde estas expressões se originam.

Ainda mais, mesmo no discurso da sessão, para que o cliente suporte a experiência de uma consciência mais transitória, é necessário que a angústia seja relançada num ponto de observação. Este ponto de observação é como a pequena igreja no cume da montanha que Freud (1912b, p. 115) considera essencial para a consolidação da estratégia de um ataque militar à aldeia. Esta condição aqui é chamada de alteridade e o estabelecimento daquele ponto de observação é a tarefa que permite o que Freud denominou “experiência intuitiva da consciência”, evento crucial na clínica da estrutura melancólica, considerada nas suas características não-românticas. Esta experiência intuitiva da consciência nas neuroses narcísicas, ao contrário das psicoses, pode ser encontrada (seja no trabalho, seja no amor) em algum ponto mais ou menos perdido, no mais comum, numa experiência de sucesso guardada no mais íntimo de si. É fundamental que ela seja preservada.

É evidente que este ponto perdido será apenas um exemplo entre muitos, mas estes pequenos e velhos espaços que o cliente sozinho não consegue explorar, abrem lugar para novos espaços de consciência, provocando a transitoriedade e uma força da atenção. Estes espaços aproximam-se muito das primeiras manifestações da posição depressiva kleiniana mas, também, perto do ir e vir constante das fantasias esquizo-paranóides. Esta é justamente a grande dificuldade nesses tratamentos. Buscar tais espaços implica trilhar um caminho estreito onde uma depressão regenerativa se oculta entre as difíceis angústias da primeira posição.

Neste sentido, o melancólico é uma aposta no feminino, constantemente comprometido como o perdido, ou “com o vazio instalado e não reconhecido”. O “outro” é a surpresa – tanto pode ser a “não-resposta”, logo, a repetição, como a “resposta”, logo, o espanto insuportável. A consciência, em sua emperrada transitoriedade, se prende a um passado, comprometendo as perspectivas que engendrariam um futuro em que poderia encontrar algo mais promissor.

Mais além do mal-estar: transitoriedade e a paranóia

O pai da teoria

A paranóia está relacionada com a transitoriedade da consciência. Trabalhando o “sentimento oceânico” e o “mal-estar”, ao lado dos comentários sobre Schreber e alguns aspectos da história, esta relação pode ser verificada.

O artigo denominado “O Mal-estar na Civilização” (Freud, 1930a, Op. cit.) data de 1930, poucos anos depois de Freud ter escrito “O Futuro de uma ilusão” (Freud, 1927c), em 1927. O original alemão fala de *Das Unbehagen in der Kultur*, que foi traduzido pela Hogarth Press como *Civilization and its Discontents*, e pela edição francesa, dirigida por Daniel Lagache e Jean Laplanche, como *Malaise dans la Civilisation*.

A palavra original *Unglück*, traduzível por “infelicidade”, foi posteriormente alterada para *Unbehagen*. Freud sugeriu à tradutora inglesa, Joan Riviere, a palavra “desconforto” mas, de acordo com a nota do tradutor (p. 67), ela própria teria preferido “descontentamento”, em lugar de “infelicidade”. Em português, “mal-estar” parece se aproximar mais da tradução francesa (*malaise*), expressão escolhida neste capítulo.

O diário de Freud ajuda a pensar as preocupações que o tomavam na época. Este diário começou a ser escrito em 1929, exatamente no mesmo ano em que Freud termina “O Mal-estar na Civilização” (Freud, 1930a). São tempos ruins, na metade do caminho entre as duas guerras mundiais, e alguns dias depois da quebra da Bolsa de Nova York. Escrevendo para o seu sobrinho Sam Freud, no dia seis de dezembro de 1929 ele diz: “Os negócios e os assuntos de natureza pública, como você sabe, andam muito mal para nós, a vida dos jovens é muito difícil. Não há sinais de melhora” (Freud Museum, 1992).

No mesmo mês, seu diário registra uma segunda crise cardíaca, marcando os dois temas, saúde e problema político, como motivos condutores de seus últimos dez anos de vida.

Uma semana depois da carta para o sobrinho, ele envia para Max Eitingon o artigo sobre o “mal-estar” considerando-o como um “incômodo presente” de Natal.

No diário, a semana de 4 a 10 de novembro de 1929 está vinculada a uma série de erros no registro dos dias. Na sexta-feira 10, Freud registra distúrbios “anti-semitas” que na verdade teriam ocorrido na quinta-feira, dia sete de novembro. Estes erros mostram um homem cansado, percebendo o horror que se formava a seu redor e sua escassa possibilidade de compreensão do mundo. Com 73 anos, Freud era uma figura mundialmente famosa. Já se haviam passado trinta anos da publicação de “*A Interpretação dos Sonhos*” (Freud, 1900a, Op. cit.), mas suas idéias continuavam a ser consideradas intelectualmente escandalosas e eram rejeitadas seja pela opinião pública, seja pelos meios médicos e científicos mais conservadores.

No dia 31 de outubro de 1929 o diário começa com um áspero comentário: “Preterido para o Prêmio Nobel”. Sempre Freud se diria cético a respeito desta premiação, embora várias vezes seu nome tivesse sido proposto. Quatorze anos antes, em 31 de outubro de 1915, escreveu a um amigo dizendo: “*Seria ridículo esperar um sinal de reconhecimento quando 7/8 do mundo são contra você*”. O prêmio de medicina e fisiologia tinha sido outorgado a Christiaan Eijkman e Sir F. Hopkins e o de literatura a Thomas Mann. Para a maioria dos autores que estudaram este período da sua vida, a falta de reconhecimento, como o não-reconhecimento do Nobel foi um detalhe mais ou menos irritante desde 1915, pois teria significado uma aceitação oficial e mundial para a psicanálise e seu fundador.

Desde 1917 ele já reagia irritado, escrevendo a Lou Andreás Salomé: “*Não acredito que eu vá viver para ver este dia*”. Esta frase parece falar de uma incredulidade e de um desejo: são conhecidas suas importantes necessidades de aceitação que pedia ao mundo – mesmo já sendo considerado por muitos como “o mais significativo cientista vivo”, ainda restam nele forças de expressão desta rejeição que sempre o acompanhou.

Estes fatos podem parecer secundários. A referência a eles se justifica, entretanto, pela relação que têm com os textos desta época, escritos nos quais Freud detalhava aspectos sombrios da cultura e da civilização, não deixando de

antever, através desta temática, o futuro da psicanálise na cultura como processo civilizatório.

Os conceitos de cultura e civilização já foram trabalhados, neste texto, anteriormente. Mas o artigo intitulado “*Cultiver le malaise ou civilizer la culture?*”, de Jacques le Rider (1998), acrescenta que os termos cultura e civilização não são nem sinônimos, nem intercambiáveis. Ele defende que a palavra civilização recobre duas noções. A primeira, mais próxima de cultura, implica o olhar do observador para um conjunto de características da vida coletiva de determinado grupo – como os aspectos materiais, intelectuais, morais, políticos e sociais – mas não implica um julgamento de valor, seja de partes, seja do conjunto. A segunda implica uma noção de progresso, de superação de falhas e de fraquezas, onde a palavra se oporia à barbárie, à selvageria, como uma epopéia progredindo de povos selvagens aos povos policiados, dos primeiros homens aos contemporâneos.

É possível pensar que estas perspectivas são atuais, advindas de conceitos pós-freudianos, não necessariamente disponíveis na época em que os textos foram escritos. Mas é também possível contextualizar esta leitura de outra forma, enfatizando que Freud não considera a educação da criança a única força responsável pelo recalque. A noção de *recalque orgânico* está presente, na obra freudiana, desde a carta de 14 de novembro de 1897, a Fliess, na qual já se encontra referências ao preço pago pelo homem por sua postura ereta e pela substituição do predomínio do olfato pela prevalência do olhar numa reavaliação que o homem, em sua escalada civilizatória, faria dos privilégios dados aos seus sentidos. Tais referências estão explicitadas em vários artigos de Freud, na realidade talvez um pouco desconhecidas, mas, de fato, bastante relevantes no desenvolvimento do conjunto de seu pensamento.

Tal “energia civilizatória” carrega, em si mesma, estas contínuas mutações que transformam a leitura de sua obra e impossibilitam que o texto freudiano guarde, sempre, a atualidade do olhar de quem o lê. “*Não é fácil falar cientificamente de sentimentos*” (Freud, 1930a, Op. cit., p. 54) escreve Freud, principalmente (pode-se acrescentar) quando estes sentimentos implicam o desejo de preservar seus conceitos e deixá-los como uma herança para a humanidade. Preservar para o “Grande Todo Universal” algo que transcenda a morte, nunca

será uma questão aberta na obra de Freud. Ele sempre considerou estes “sentimentos” como expressão de religiosidade.

Sua relação com o “herdeiro”, no caso, Jung, não preservaria, somente, sua obra. Como cidadão suíço não-judeu, ele também impediria que a psicanálise se consolidasse como “pensamento judaico” e, assim, poderia se tornar uma ciência reconhecida internacionalmente. Sua relação com Ferenczi é atravessada por dilemas diferentes, mas que não diferem da questão central – esta descentralização do lugar de autor da obra. Tal paternidade se perderia, como voz autoral, ao passar para o reconhecimento mundial. A autoria, na sua passagem, tem um preço a pagar, ou seja, *a passividade da escritura como objeto do olhar do outro. Isso pode ser pensado como exemplo primoroso de uma separação necessária*, como momento histórico primordial, onde o autor se destaca do que teria sido “a carne de sua carne” para fazer dela um dom à cultura e ao processo civilizatório.

O livro de Chawki Azouri “*J’ai réussi là où le paranoïaque échoue*” (1991) apresenta uma questão interessante a partir desta afirmativa que o intitula [“Eu tive sucesso onde o paranóico fracassa”. A tradução é minha]. Ela foi retirada de uma carta de Freud declarando que teria derivado parte de sua libido homossexual à sublimação, a exemplo de Leonardo (1910c), logo, não adoeceu como Schreber (1911c).

A obra tem um subtítulo (“*La théorie a-t-elle un père?*” [“A teoria tem um pai?”. Tradução minha.]) que coloca questões sobre o poder desta voz autoral e sua importância na escrita e na leitura de uma obra. O autor aponta o desejo de Freud em preservar-se na sua obra, mas também repõe o “caso e a escrita de Schreber” dentro de uma interessante perspectiva: Homossexualismo ou Procriação?

A questão parece implicar dois pontos importantes. O primeiro é uma afirmação de Macalpine e Hunter (1979) que considera a tese de Freud sobre Schreber merecedora de maiores questionamentos. Nada parece ter sido acrescentado a ela, ela não teria sido devidamente questionada e nenhuma interpretação diferente teria sido proposta. O segundo ponto remete à questão do lugar da produção literária, a obra é recriada em si mesma e assim lançada ao mundo. Através do laço social Freud teve o seu sucesso, mas Schreber necessitou que Freud lhe emprestasse uma leitura de suas memórias para dar a elas um lugar que Schreber, por elas mesmas, teria tentado alcançar.

Esta questão é importante para compreender o desejo de Freud de obter o prêmio Nobel. Entre seus filhos, somente Anna Freud o acompanhou em sua tarefa científica. O prêmio seria uma validação, certamente, mas, não uma garantia. Azouri (1991) registra uma expressão de Freud numa carta dirigida a Jung: “espírito do meu espírito” (carta de 27 de janeiro 1908). A questão da procriação está presente nesta expressão, sobretudo quando se trata de Freud, menos preocupado em preservar sua “verdade pessoal” que Schreber, mas convencido que sua “verdade, enquanto construção teórica” seria importante para ser veiculada ao mundo.

Roudinesco (1979) afirma que a correspondência de Freud com certos discípulos permite pensar esta dificuldade em suportar uma passagem da sedução inicial, início e alicerce de toda análise, para a produção de referenciais do analisante. Mesmo uma teoria que tenha como base a transferência e a verdade mais subjetiva de cada um não pode abdicar do pressuposto de que a produção dos conhecimentos não tem um sujeito de origem. Mesmo inventando a psicanálise, dela Freud é um arauto, porta-voz de um conhecimento que o espírito da época se permitiu escutar, mas que outros espíritos teriam espreitado desde os momentos mais remotos. E que continuam a espreitá-la, dando-lhe releituras mais ou menos felizes.

Tais reflexões permeiam este capítulo e justificam a conjunção do mal-estar com a paranóia, ao mesmo tempo em que repõem questões interessantes sobre a transitoriedade da consciência e de seu adoecimento.

O sentimento oceânico

A expressão “sentimento oceânico” teria sido criada por Romain Rolland, e enviada a Freud como uma resposta a seu artigo anterior “O Futuro de uma Ilusão” (Freud, 1927c, Op. cit.). Este sentimento, para Rolland, seria a fonte verdadeira da religiosidade. O próprio Rolland o experimentara afirmando, depois, que inúmeros seres humanos também poderiam comprovar sua existência. Ele pode ser referido como uma aproximação a “uma sensação de eternidade”, algo ilimitado, oceânico. Seria um dado subjetivo e não estaria ligado a uma promessa de sobrevivência individual. Freud reconhece não só os perigos como também sua dificuldade pessoal em trabalhar essas nuances. Além de um consolo

religioso, como pensar estes primeiros vínculos de unidade com o universo? Ele cita – e denomina como uma “insaciável vontade de saber” – as experiências de um outro amigo, o pastor Oskar Pfister, que, através da ioga, da respiração e meditação, acreditou ter encontrado uma base fisiológica para a sabedoria mística.

Freud pode parecer irônico, apesar de se confessar confuso. Esclarece que sua compreensão deste sentimento poderia se expressar como um pertencimento indissolúvel ao “Grande Todo”, ao universal. De qualquer forma, parece-lhe estranha a idéia de que o ser humano possa estar ligado ao mundo por um sentimento imediato que o orientaria desde suas origens. Entretanto, honestamente, ele acredita não poder negar a possibilidade de existência deste “sentimento de pertencimento” em outras pessoas. Mesmo, num primeiro olhar, estando em desacordo com a psicanálise, ele acredita que um esforço de interpretação psicanalítica se impõe para compreendê-lo.

Ora, como já foi visto, em sua origem o eu incluiria o mundo. Com a ajuda de Merleau-Ponty e de seu conceito de “carne”, pensou-se o sentimento de si mesmo nada mais sendo que um sentimento de algo conhecido, embora estranho, lançado ao mundo pelo eu, em suas relações com ele. Admitindo, entretanto, a possibilidade do sentimento oceânico, o eu carregaria em si o resíduo de um sentimento ainda mais inclusivo e abrangente.

Freud afirma que, no psiquismo, nada pode ser esquecido, nunca havendo uma aniquilação do resíduo mnésico. Ele parece se referir ao Bloco Mágico (já aqui trabalhado no segundo capítulo) e o seu constante processo de esquecimento como um completo apagamento no qual se dá uma acumulação de traços. A evolução do eu, porém, não pode, por si só, dar base a esta sensação imediata. Ela é regulada pelo princípio do prazer cuja tarefa seria expulsar dele toda fonte de desprazer. Freud fala da identificação primária como passo necessário para sua instalação. O espaço vazio do pai morto poderia ser ocupado pela ilusão religiosa ou pela angústia diante deste vazio e pela culpa que faria dele, um laço.

A identificação primária e o recalque orgânico poderiam responder a esta questão. No entanto, Freud não levou adiante sua teorização. Parecia estar muito imerso nos acontecimentos imediatos, como o prêmio Nobel e as dificuldades com a saúde e a guerra, para abandonar o lugar de pai de um saber, e restituir este saber ao social. Data desta época, entretanto, a frase na qual ele se congratula pelo fato de os nazistas terem queimado seus livros e não seu corpo, como teria

ocorrido na Idade Média. É certo que esta diferença entre corpo e obra permitiu-lhe abandonar Viena para se refugiar na Inglaterra. Mas também evidencia a transitoriedade de sua consciência, permitindo-lhe convencer-se da urgência de partir mesmo ao preço do abandono de sua terra de origem, assim como evidencia sua impossibilidade de esvaziar o lugar desta paternidade, na transitoriedade deste momento de sua consciência.

Os movimentos de conservação psíquica de um traço da cultura merecem, no texto sobre o mal-estar, uma série de constatações exaustivas. Freud lembra Roma e suas diversas épocas e, como um pesquisador cauteloso, chega a se referir ao embrião humano, cujo timo teria se transformado, na puberdade, em tecido de ligação. Na medula óssea do adulto também poderia ser reconhecido o contorno imaginário de um osso infantil.

Ele vai constatar a sua impossibilidade de, através de analogias, conceituar este processo. Considera então, fundamental, a diferença entre a representação de coisa e o traço afetivo que a colore. Pareceria existir nas reminiscências humanas, mesmo em pedaços, algo semeado no mundo como convite ao laço, forma primária de sentir este mesmo mundo.

A infinidade de variações permite que várias metodologias e diversos cortes se estabeleçam. A questão de método se impõe na possível observação dos dados. Mesmo a instituição familiar, em sua forma atual, em que parece prevalecer um núcleo central como marca de definição, é bastante diferente da família pensada seja como uma linearidade de gerações, ou como base de validação dos direitos sociais ou de herança. Seus lugares podem ser pensados, entretanto, em sua simetria evolutiva, a partir da família “primeva”, proposta por Freud. Assim, em sua obra “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13, Op. cit.) temos um quadro de fêmeas procriando, mas a maternidade delas só se reafirma como um evento simbólico à medida que a lembrança do pai morto as recoloca num outro lugar. Antes desta “depressão necessária”, a “maternidade” seria um fato biológico, tendendo a preservar-se de alguma forma, dentro de não importa qual registro.

Esta depressão seria expressão de um fenômeno social. Pode-se avaliar o sentimento oceânico em relação a este conceito e oferecer uma ponte possível entre algumas observações clínicas e a prática da psicanálise. Em princípio, esta depressão não justifica uma mudança radical na compreensão do desejo que todo

ser humano teria de pertencer a um grupo nodular e primordial, mas implicaria um questionamento mais substancial da especificidade desse desejo e das vinculações que daí poderiam ser pensadas.

É desta maneira que se pode compreender o esforço de Freud de distinguir a representação de coisa e o afeto, pois se qualquer coisa, no inconsciente, pode ocupar qualquer lugar, é o afeto que acompanha a coisa que dá uma legitimidade a seu lugar. Foi esta a base da ironia de Freud, quando comentou estar mais tranqüilo já que o valor afetivo do seu corpo foi deslocado para a queima de seus livros. É uma vitória da civilização, através da subjetivação – isto não pode ser negado. Mas é também uma referência a uma história desta civilização. A subjetivação, como fenômeno social, tem início nesta depressão inicial que cria uma ilusão através do vazio do pai.

O mal-estar

Assim, é partindo destas considerações – a especificidade dos desejos e das relações – que, no quarto capítulo do artigo sobre o mal-estar, Freud cita suas três principais fontes na cultura. Seriam elas: a natureza, absolutamente poderosa, que cerca o homem e da qual ele deriva; o corpo que caduca; e a fragilidade dos meios com os quais conta para regulamentar suas relações na família, no estado e na sociedade. Freud reconhece que a hostilidade à cultura é inerente a ela mesma. De uma maneira surpreendente, a cultura é que apontaria ao homem o abandono destas hostilidades e o preço pago por este abandono estaria refletido em cada sucesso como também em cada retrocesso dela.

Freud esboça, como confirma Le Rider (1998, Op. cit.), toda uma teoria do laço social, ou mesmo do contrato social. O poder da comunidade impõe o direito contra a violência bruta. Existe o estabelecimento de uma ordem de direito para a qual todos contribuem através do sacrifício de suas satisfações pulsionais. Assim, o preço pago à cultura é a perda de um nostálgico sentimento de felicidade. A culpa e a angústia que o amor recobre, mas não garante sua ausência, levam o homem a depender da comunidade. Os ideais culturais elevam os homens e tornam possível o resgate do indelével deles mesmos para o mundo, mas, ao mesmo tempo, o grupo, também com uma representação da cultura, ainda guarda

a marca de embrutecimento e pobreza esboçada em “Psicologia de Grupo e Análise do Ego” (Freud, 1921c, Op. cit.)

Aqui se encontram, entrelaçadas, duas concepções de cultura: a “*cultura animi*” e o aspecto coletivo da cultura mesma, isto é, a carne do bebê e a carne do mundo que se entrecruzam utilizando a consciência como um desfiladeiro estreito. Na verdade, a diferença entre psiquismo e cultura é um dado da consciência que estabelece, com suas bordas, o fora e o dentro de cada um. A consciência tem esta possibilidade de reconhecer e distinguir, para cada um, uma cultura “*animi*” de uma “*cultura mundi*”, mesmo que, desde os tempos mais remotos, estas duas culturas trabalhem e só possam subsistir no seu mútuo intercâmbio. Esta consciência é uma identificação, à medida que, como referencial, nomeia este constante passeio da projeção de si na cultura e da introjeção da cultura na alma. Assim, a consciência introjeta o que a “*anima*” necessita para se reforçar como consciência. Esta é o único dado que permite ao homem esta diferenciação do dentro e do fora, logo, de seu psiquismo (como interior subjetivo de si) e da cultura (como única possibilidade expressiva deste interior). Assim, é ela, também, que projeta e rejeita da cultura aquilo que necessita ou não pode suportar em si. Para a psicanálise, o psiquismo (“consciência de ser psíquico”) é uma contingência do intercâmbio indispensável com a cultura, intercâmbio necessário para que “a alma” se reencontre em alguma perspectiva do mundo, mesmo alucinado.

O cristianismo, com a sua desvalorização do mundo “aqui em baixo”, falaria a seu modo do progresso do homem religioso e monoteísta, fornecendo um enriquecimento grupal através de um ideal comunitário mais elevado. Mas, o estágio religioso será sempre considerado por Freud como um “*infantile Hilfslosigkeit*”. Este infantil é marcante porque a religião “brincaria com pais idealizados”. Ela é uma forma de jogo com um pai morto e renascido numa ilusão generalizada e grupal que tampona, totalmente, o espaço vazio. Permanecendo assim, não permite que um amadurecimento psíquico possa advir. Este estágio também seria uma “*Zwangsneurose*” pois o sentimento religioso, assim estruturado, pode tornar-se um imperativo para muitas culturas. Freud acrescenta:

Afirma-se, contudo que cada um de nós se comporta, sob determinado aspecto, como um paranóico, corrige algum aspecto do mundo que lhe é insuportável pela elaboração de um desejo e introduz esse delírio na realidade. Concede-se especial importância ao caso em que a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade, é efetuada em comum por um considerável número de pessoas. As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal (Freud, 1930a, Op. cit., p. 89).

Esta correção de um “certo aspecto” do mundo pode ser pensada tanto como consequência do recalque primário quanto expressão abusiva do laço social. Em primeiro lugar é sempre uma “correção do mundo”, no sentido de uma perspectiva, que torna o bebê um sujeito. Logo toda identificação futura se formaria a partir do germe inicial pensado em “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13, Op. cit.), mas, como personalidade criativa de um bebê, muito próximo do delírio paranóico acima referido. Em segundo, em suas diversas formas mais exarcebadas, tal correção se torna o cerne tanto das ideologias mais violentas (como o nazismo) quanto das paixões, compreendidas como projeções idealizadas do objeto, produtos que podem, no arrebatamento que lhes é característico, ser também aparentados a uma formação delirante.

A afirmativa freudiana de que “todo aquele que participa de um delírio de massa jamais o reconhece como tal”, neste sentido, é contundente. Mas retorna sobre seu autor. Sendo um constante intercâmbio de alma e cultura, a psicanálise tem um inventor, mas pode ser questionável a sua paternidade como conhecimento. Mesmo considerando um sucesso a sistematização que Freud lhe deu, isto se deve ao fato de que ele soube enlaçá-la com a cultura de uma época, tarefa onde o paranóico fracassa. Sua consciência lhe permitiu o jogo político necessário para dimensionar suas descobertas e fazer delas uma ciência. Logo, mesmo aparentadas, a paranóia e a psicanálise se encontram em lugares diferentes, já que a primeira, em algum momento, falha no laço social.

A partir de suas considerações sobre o fracasso da cultura Freud nos introduz à pulsão de morte e suas duas evidências. Na primeira, a pulsão de morte continua seu caminho para a morte mesma, a despeito de tudo; na outra, ela produz repetições, como um ciclo, para retardar este caminho. Evidentemente Freud elabora um difícil percurso ao teorizar a repetição em suas encruzilhadas com a cultura mostrando o mal-estar intrínseco na cultura. Este mal-estar pode ser ilustrado como um caldo de angústias e intenções, que forçam o primitivo do

homem a se figurar como mau para si mesmo e para a cultura da qual ele é também fruto. Esta dependência o leva a preservá-la e a cultivá-la. Mas também a destruí-la. A expressão “o primitivo do homem” se refere, então, tanto ao homem primitivo, em sua filogênese, quanto ao primitivo do homem, em sua ontogênese.

Este é um ponto importante no artigo “Sobre a Transitoriedade” (Freud, 1916a, Op. cit.) que é também uma reflexão sobre esta esquina entre cultivar a cultura e destruí-la. Estes dois avessos são ciclos em que a cultura renasce e se torna mais forte como civilização. A consciência tem, aí, um lugar importante. É ela que intui esta aproximação. É ela que protege a cultura. Mas é ela, também, que se deixa arrebatado no desmando que a sua própria consistência desejante inconsciente cria.

Lacan marca, no artigo sobre o estádio do espelho (1966), o curto espaço de tempo em que o filhote do homem é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, cuja apercepção situacional, tempo essencial do ato de inteligência marcado por Köhler, permite que ele reconheça sua imagem no espelho. Este ato, entretanto, se esgota neste conhecimento, para o chimpanzé. Na criança, embora tardio, ele repercute em reconhecimentos, na construção de um si mesmo, sujeito marcado tanto pelo reflexivo do verbo quanto pela imagem de um outro com o qual esta criança, de agora em diante, exercerá, ludicamente, as suas possibilidades.

Estes recortes favorecem ilustrações de uma marca diferencial mais nítida entre o “animal” e o “animal humano”. No animal humano, cargas auto-agressivas específicas estão situadas muito perto da motilidade, pois já foram rebatidas no mundo e retomadas para si mesmo e, assim, circunstancializadas, mesmo que precariamente. Por outro lado, o momento da ilusão, de Winnicott, tempo em que o bebê faz do rosto da mãe um espelho pode ilustrar o momento de carga agressiva que não está, ainda, concretizada no externo dele para ser avaliada em suas conseqüências. Mas, por isto mesmo, são excitações poderosas, nas quais a imagem, diga-se “subjetiva”, que a mãe tem do bebê funda uma perspectiva ou uma apercepção do bebê sobre o seu “si mesmo” (Winnicott, 1967).

A civilização judaico-cristã marca, pela primeira vez, o pecado pelo pensamento e, conseqüentemente, a culpa pela intenção. Assim, valida um discurso que se tornou sua mais intensa fonte de poder. Ao instituir tão claramente este discurso, o cristianismo fornece ao homem uma possibilidade de falar daquilo

que Freud denuncia como anterior e primitivo ao próprio homem – aquilo que é fonte de um mal-estar inconsciente projetado no mundo. Este encaminhamento do pensamento judaico foi acompanhado de outras criações igualmente contundentes em civilizações diferentes, como o budismo, elaboração equivalente ao discurso judaico-cristão, mesclando, arduamente, o mal-estar e a ilusão.

Neste momento do texto (Freud, 1930a, Op. cit.), a referência à intenção é primorosa. Pode-se dizer que o mal-estar, anterior à intenção, é conseqüência de uma percepção difusa da força destrutiva acima descrita e resposta primeira à futura projeção da mãe que, neste momento, é o mundo.

Também o romantismo, colorindo as coisas a seu modo, aí está para advertir como o homem pode retomar temas tão importantes quanto a morte, a sexualidade e a perda, de forma mais fácil e assimilável para ele mesmo. Mas o romantismo, assim pensado, também marca a imensa dificuldade que este mesmo homem tem para falar, de uma forma menos romântica e menos reforçada por estas características, daqueles primeiros momentos a partir do quais algo lançado fora, na cultura, passa a estar quase irremediavelmente fora, determinando que somente um longo trabalho venha a permitir o repensar aquele processo de expulsão.

Na clínica diária, são contundentes os sentimentos ambivalentes de reconhecimento e de desconhecimento das costuras afetivas com o fora do mundo. É árdua tarefa, no trabalho psicanalítico, rasgar estas heranças enclausuradas para chegar a revitalizá-las em outros limites. Entretanto, a seu modo, cada cliente passa por estes obstáculos.

Estes mesmos sentimentos ambivalentes reaparecem em todos os aspectos da cultura. Haverá aí lugar para o sentimento oceânico de Romain Rolland, mas também aí vai se impor o mal-estar trabalhado por Freud. O verso do poeta – “E, tu pisavas os astros, distraída...” – não fala unicamente de uma mulher caminhando sobre o reflexo do céu no chão, nem somente da dor do homem que a deseja só para si, mas também de um universo primitivo e longínquo, anterior ao próprio poeta, que esta mulher pisa, como um preço determinado pela condição mais primitiva dele.

Pode-se pensar que, para Freud, este gênero de excitações leva o homem a viver, constantemente, uma sobrecarga de esforços ou apatias mais ou menos asfixiantes que forjam uma névoa plena de discrepâncias indiscriminadas, mas

necessárias ao suporte masoquista de cada um. Trata-se de expressões da pulsão de morte, que se situam mais perto desta pulsão como caminho para a morte mesma, do que para a compulsão à repetição, mesmo em sua forma mais primitiva. As defesas primárias são experiências diante de uma cota insuportável de estímulo que, neste caso, pode ser pensada como “o subjetivo da mãe”, reinterpretado pelo bebê através de toda sorte de expressões perceptíveis que a mãe oferece.

O umbigo do sonho

A experiência acima descrita pode ser aproximada daquilo que Freud denominou de umbigo do sonho, ou é a própria expressão dele. Tal expressão – o “umbigo do sonho” – é uma analogia encontrada na “*A Interpretação dos Sonhos*” (Freud, 1900a, Op. cit.) para designar o lugar da formação dos sonhos. Ela fala de um conteúdo ilusório inicial, que poderia ser aproximado, com os cuidados teóricos indispensáveis, da criatividade inaugural de Winnicott. Ela faz pensar na biologia do homem à qual pertence o umbigo que, formando-se ao nascer, marca, também, o início de um ciclo que começa a morrer. Mas também fala da realidade psíquica, fruto de um aparelho que nasce de um momento primitivo em que a pulsão de morte seria tocada por Eros e se torna sonho, marcando tal conteúdo onírico com a carga de repetição que, daí em diante, toda expressão de desejo, também carregará.

É interessante lembrar, nesse ponto, a questão do narcisismo absoluto originário (Freud, 1926d [1925], *apud* Sá Earp, 1983, Op. cit.). Nele, um psiquismo incipiente pode ser pensado como passivo e dependente das modificações do organismo da mãe. É através destas variações que se dá o primeiro jogo de prazer/desprazer, no qual o princípio de nirvana já começa a ser distinguido do princípio de prazer. O bebê chupando seu próprio dedo, antes de nascer, já é a quebra do princípio de nirvana, através de uma satisfação contínua e automática. A saída do nascimento oferecerá uma situação nova, a satisfação automática é rompida e o bebê se vê fustigado por situações como a fome, o ruído, e o frio.

A fome, como protótipo, é um convite à luta pelo restabelecimento do equilíbrio de autoconservação que se instala após o nascimento. Entretanto,

naquele momento anterior, o bebê ainda não come, ele é automaticamente alimentado – no “autismo” primitivo de chupar o dedo, pode-se pensar um momento no qual o auto-erótico, anterior à fome, é introduzido. Caso se considere, a partir destas reflexões, a existência da pulsão neste “chupar o dedo”, ele pode ser ilustrativo deste sentimento oceânico que o próprio Freud considerou difícil de ser pensado.

Jung pensou uma libido dessexualizada e assimilável ao *élan vital* ou a um interesse existencial que escaparia a um pré-determinismo do passado. O que está em jogo, inclusive em sua ruptura com Freud, é a questão da libido e do objeto, sendo a libido freudiana, sempre, uma fome de objeto. Para Freud, o indivíduo, em seu desenvolvimento, reúne em uma certa unidade suas pulsões sexuais a fim de alcançar um objeto de amor. Assim, pensar o objeto libidinal durante este estado de prematuração do bebê – no qual se acha reduzido à “fome” – leva à conclusão de que o colorido sexual só pode surgir vindo “de fora”. Dessa forma, a estimulação e sua concomitante repetição são marcadas menos pela exigência de satisfação de necessidade que pela satisfação de um contato, mesmo precário. Mas a libido do bebê tem como interesse primordial viver. Isso vai além da sobrevivência propriamente dita e impõe um valor prospectivo que a obriga a se instalar, sempre, numa volta ao passado. Mesmo que o objeto se encontre num horizonte futuro, a libido se obrigará a retroagir, por sua própria origem repetitiva, aos estímulos mais precários que lhe deram vida, aqueles junto aos quais, pela primeira vez, as excitações foram abolidas. Na constatação de um mundo anterior ao nascimento, representado por este narcisismo originário, encontra-se algo como uma marca anterior que, por ser anterior, não impede de ser registrada tanto como “mal-estar na cultura”, quanto por um “sentimento oceânico” de pertencimento fusional ao “mundo”.

O delírio de fim do mundo, trabalhado por Freud no texto sobre o narcisismo (Freud, 1914c, Op. cit.), pode ser tomado como paradigma, pois tem a ver com tal fragilidade do eu em sua própria verdade inventiva. Neste contexto o eu está empobrecido em suas tentativas de dar algum sentido ao mundo e não possui as coordenadas que permitem ordenar seus desejos e as exigências de um mundo exterior a si mesmo. O alicerce da construção desse delírio mostra as ranhuras mais estridentes do eu, pois é a impossibilidade de suportar externamente alguma representação suficiente do objeto na clivagem amor-ódio que torna o

mundo paranóico vazio, ou ruidoso demais. Tal delírio, na paranóia, não parece apontar para a alternativa de construção de um mundo melhor, mas para a possibilidade de um mundo que, caso fosse reconstruído, se tornasse minimamente suportável a ele, e o sujeito pudesse, com ele, coexistir. Freud está tratando esta questão ao escrever que “É evidente que Schreber está se esforçando por distinguir a 'alma Flechsig' do homem vivo do mesmo nome – o Flechsig dos seus delírios, do Flechsig real.” (Id., 1911c [1910], Op. cit., p. 59).

Este esforço de distinguir a alma, no seu sentido mais amplo e universal, do homem vivo, dá relevo ao esforço do eu para se inventar e, ao mesmo tempo, estabelecer algum mecanismo que lhe permita construir algo além dessa identificação que custa todas as suas possibilidades de endereçamento. Assim, pode-se dizer que essas defesas seriam formas empáticas de dominar um impacto do mundo que, até então, teoricamente, é um mundo-indiferença, ou, levando-se em consideração o eu original (mais ainda, após o nascimento) um mundo mal-estar.

No texto intitulado “A disposição para a neurose obsessiva - uma contribuição ao problema da escolha da neurose” (Freud, 1913i), Freud coloca a paranóia, paralelamente à “*dementia præcox*” como uma escolha determinada por dificuldades relativas às fases mais primitivas do desenvolvimento infantil. Seus comentadores consideram estas observações pouco importantes, pois, desde a carta 125, a Fliess, datada de 9 de dezembro de 1899, Freud dizia:

O estrato sexual mais baixo é o auto-erotismo, que passa sem qualquer objetivo psicosssexual e exige apenas sensações locais de satisfação. Ele é sucedido pelo alo-erotismo (homo e hetero-erotismo) mas, certamente, também continua a existir como corrente separada. A histeria e a sua variante, a neurose obsessiva, é alo-erótica, seu principal caminho é a identificação com a pessoa amada. A paranóia desfaz a identificação novamente: ela restabelece todas as figuras amadas na infância, que foram abandonadas (cf. meu exame dos sonhos exibicionistas) e desfaz o próprio ego em figuras exteriores. Assim, vem a encarar a paranóia como uma onda dianteira da corrente auto-erótica, como um retorno ao ponto de vista então predominante. A perversão correspondente a ela seria o que é conhecido como “paranóia idiopática” (*Originäre Verrücktheit*). As relações especiais do auto-erotismo com o ego original lançariam luz clara sobre a natureza desta neurose. Neste ponto o fio se rompe. (Masson, 1985, p. 391)

O recorte acima não parece acrescentar muito ao rascunho K (1896), no qual estas mesmas questões são debatidas, assim como parece ser mais uma tentativa de esclarecimento do texto “As Neuropsicoses de defesa” (Freud, 1894a). Entretanto, numa nota de rodapé acrescentada vinte anos depois no texto

acima citado, Freud utilizará, pela primeira vez, a nomenclatura “*dementia paranoides*” em lugar de “paranóia”, mais marcada pela cronicidade. Esta mudança pressupõe um longo processo de maturação e discernimento que exigiu, em seu transcorrer, uma modificação do entendimento do conteúdo paranóide, pois transforma uma neurose de defesa em uma “dementia”, outorgando-lhe um outro lugar na organização psíquica.

Toda esta questão está vinculada ao problema da escolha da neurose que, para Freud, tem relação com a questão da fixação e da regressão, compreendida como retorno a um momento anterior menos conflituoso, mesmo que mais precário para a economia interior. A compreensão que se pode ter do termo “escolha” (*neurosenwahl*) refere-se, sobretudo, à economia do princípio de desprazer, associado ao princípio de constância, na qual a questão de defesa pode se inserir.

Entretanto, ao tratar das neuroses narcísicas, será importante repensar algumas questões relativas ao lugar do pai. Nelas, essa figura crucial deve sempre ser entendida a partir de uma perspectiva filogenética.

Para a maioria dos autores teria sido Jung que, pela primeira vez, pensou e inseriu o pai nos mais remotos momentos da história do homem. Se a investigação de Freud ainda não dera importância devida a este aspecto, é importante salientar que esta paternidade ancestral aparece tanto na obra de Jung, quanto em Schreber. É principalmente no prefácio à tradução hebraica de “Totem e Tabu” (Freud, 1934b [1930]) que Freud estabelece a importância dessa dimensão do problema. Basta lembrar que todos estes trabalhos datam do mesmo período. Em “Moisés e o Monoteísmo” (Freud, 1939a [1937-38]) Freud vai alargar ainda mais estas especulações trazendo algumas lembranças de Schreber. O domínio do religioso se amplia, levando a considerações marcadas pelo tempo anterior ao nascimento do indivíduo, em sua existência breve. Assim, a psicologia dos grupos, em Freud, pode ser considerada como um sistema cujo centro é ocupado não só pelo pai totêmico e não só pelo pai ideal, mas também por representações deste traço do narcisismo original, próximo do somático, também pensável como ancestral, portanto. Mas esta mesma representação somática poderia também se apresentar no substrato mais íntimo do culto amoroso de um São Francisco de Assis, por exemplo, cujo poder de catálise se exerceria também, a mesma força se expressando, entretanto, na sua forma mais refinada. Todo amor erótico sempre

guardará em si algo que é da ordem da precariedade, que obriga os amantes a se fecharem em si mesmos ou nos filhos, ou mesmo, numa concepção mais larga, na família. Para Henri Rey Flaud, em seu trabalho denominado “Les fondements métapsychologiques de malaise dans la culture” [“Os fundamentos metapsicológicos do mal-estar na cultura”. A tradução é minha] (1998) estas considerações podem ir mais longe.

Para ele, São Francisco de Assis pode ser representativo do “amor à criação”, constituindo-se como exemplo do progresso da cultura e expressão da universalização do princípio mesmo do amor. Seu discurso amoroso aos animais, aos insetos e às plantas seria um exemplo da possibilidade de que cada objeto possa se endereçar não só a outro objeto mas, também, a todos os significantes do mundo. Seria um movimento que toma uma via mais econômica que aquela oferecida pelo amor em suas formas mais reconhecidas. O exemplo de São Francisco oferecido por Le Rider (1998) é interessante sendo, no entanto importante ressaltar aquilo que de início foi dito, ou seja, trata-se, aqui, do tema do afeto, e não de uma questão religiosa, contexto no qual o discurso de São Francisco, a princípio, parece se inserir.

Schreber e sua “doença de nervos”

A paranóia sempre preocupou Freud. O rascunho H (carta de 24 de janeiro de 1895 a Fliess) fala desta questão como consequência de estimulações e afetos insuportáveis que seriam lançados ao exterior. Freud se interessou pelo tema da paranóia também no rascunho N (Carta de 31 de maio de 1897), mas é no rascunho anterior que se encontra um relato clínico e algumas referências teóricas que trabalham dois pontos principais: o primeiro apresenta a paranóia como uma neurose de defesa e o segundo marca a projeção como seu mecanismo principal.

Na psiquiatria, as idéias delirantes situam-se ao lado das idéias obsessivas como distúrbios puramente intelectuais e a paranóia figura, juntamente com a insanidade obsessiva, como uma psicose intelectual. Se, num dado momento, as obsessões foram rastreadas até uma perturbação afetiva e ficou provado que devem sua força a um conflito, a mesma visão deve aplicar-se aos delírios, e também eles devem ser um efeito de perturbações afetivas e devem extrair sua força de um processo psicológico. Os psiquiatras aceitam o inverso disto, enquanto os leigos inclinam-se a atribuir a loucura delirante a acontecimentos emocionais desagregadores. “O homem que não perde a razão diante de certas coisas não pode ter razão alguma para perder”. Ora, ocorre, de fato, que a paranóia crônica, em sua forma clássica, é um modo de defesa patológico, tal como a histeria, a neurose obsessiva e a confusão alucinatória. As pessoas se tornam paranóicas diante de coisas que não

conseguem suportar, desde que tenham a disposição psíquica específica para isto (Masson, 1985, Op. cit., p. 108).

Kaufmann (1993) sintetiza esta mesma afirmativa freudiana dizendo que a característica de defesa – “pessoas que parecem não tolerar certas coisas” – é predominante neste momento dos estudos de Freud sobre a paranóia. Mas em que consistiria esta dificuldade de tolerância?

O rascunho H, acima citado, narra uma cena de sedução. A defesa era óbvia, mas como diferenciar esta defesa específica e delirante, da defesa histérica e da defesa obsessiva? O uso específico do mecanismo de projeção parece ser a resposta. Nos outros casos acima relatados há uma lembrança desprazerosa do incidente – e o recalque consecutivo a ela. Na paranóia existe outra defesa consecutiva: uma projeção específica acompanhada de uma desconexão ou desapropriação de um conteúdo do eu incompatível com o ideal através do qual o indivíduo pode se reconhecer. As vozes representam uma auto-reprovação, como uma formação de compromisso. Esta formação deriva de uma pretensa importância dada às vozes e aos gestos das pessoas, pois elas se tornam alusões da lembrança recalcada impossível de ser suportada. Na paranóia o próximo é o responsável pelo desprazer. Assim o “outro” se torna aquele que fala de um traço ou de um desejo que o “próprio eu” não confessa. Pode-se ver que a paranóia coloca uma questão importante à psicanálise, ligada ao laço e aos momentos mais primitivos das relações entre as pessoas, aspectos vivenciais sobre a direta influência da relação primária com o pai. “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13) e “Psicologia de Grupo e Análise do Ego” (Freud, 1921c) têm suas raízes nesta carta de janeiro de 1897, onde as bruxas e as magias povoam a escrita de Freud a Fliess.

Estou sonhando, portanto, com uma religião primitiva, com ritos praticados em segredo e compreendo a terapia rigorosa aplicada pelos juízes das bruxas.....Mais um detalhe. Na histeria, reconheço o “pater” nas exigências elevadas feitas no amor, na humildade em relação ao amado, ou na impossibilidade de casar-se por causa de ideais não satisfeitos. A razão disso é clara, está na altura de que o pai desce para chegar à criança. Compare-se a isso, na paranóia, a combinação dos delírios de grandeza e das ficções a respeito da filiação ilegítima. É o reverso da medalha (Masson, 1985, Op. cit., p. 228).

Nesta carta merece destaque o paralelismo que Freud traça entre a criação dos mitos relativos à origem dos bebês, a paranóia e a pulsão epistemofílica já trabalhada, aqui, no capítulo a respeito da melancolia. Na convicção delirante o

amor absurdo ao objeto é narcísico e, como uma voz autoral, dá ênfase à convicção do mito criado, seja da procriação, seja da ilusão de uma invenção de si e das torções necessárias para se validar como objeto. Assim, qualquer ilusão religiosa ou mítica alimenta-se desta mesma convicção fundante que dá força e base à paranóia mesma – logo, é paranóica em suas raízes, tal como Melanie Klein as define (1952).

Vê-se que Freud relaciona, na paranóia, a megalomania e a criação dos mitos relativos à origem das crianças. Em 25 de maio de 1897 ele relança a questão do delírio do fim do mundo a partir de uma outra vertente. Se o romance (ou a fantasia) através da qual o indivíduo se crê um estrangeiro em sua família (na paranóia) está relacionado aos mitos da origem das crianças, a megalomania pode ser pensada como a “suprema independência do eu” (entendida aqui pela possibilidade mítica em si mesma).

A criação do mito e a megalomania caminham juntas. Se, de um lado, e isto é bastante comum, ambas têm como finalidade tornar a própria família ilegítima, por outro lado ambas podem se expandir fazendo o mundo impossível e necessitando de reformulação para que, nele, seja possível residir sem que o recalcado mostre-se insuportável. A diferença primordial entre “reformulação do mundo” e “delírio paranóico de fim do mundo” se estabelece com base nesta ilegitimidade da família que faz as vezes da defesa para que o paranóico possa conviver com as suas projeções. Assim, na carta de 24 de janeiro Freud torna claro que a projeção paranóica fala, primordialmente, da intolerância ao fato e à fantasia de que as pessoas conhecem de nós perspectivas e facetas que nós mesmos ignoramos. A paranóia depende de determinações infantis mas é, antes de tudo, criação de um estágio da evolução humana e, também, de um desenvolvimento do eu, em que o prazer interior se transforma em desgosto exterior, sendo sua característica mais importante a possibilidade específica de corte, através deste “outro”, entre o eu e a lembrança recalcada.

O artigo “Nota psicanalítica sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia” (Freud, 1911c [1910], Op. cit.) data de 1911. O período é fértil e este texto prepara as questões referentes ao narcisismo, introduzido em 1914, e às vicissitudes da pulsão, discutidas em 1915 (texto em que as descrições dos movimentos pulsionais, esboçadas em Schreber, ganham um contorno mais definitivo). Os dois primeiros capítulos de Schreber (1911c [1910], Op. cit.) falam

dos recortes que o autor faz de sua biografia e as observações que dela retira. Nelas, o ponto de partida é a dificuldade de marcar o lugar de um objeto, diferenciado do eu, já que o outro, na projeção, fala diretamente daquilo que o eu busca recalcar.

Pode-se pensar que aí o eu está absolutamente desamparado diante de uma vinculação. De fato, o eu, como representação corpórea, esbarra em sua incapacidade de se apresentar como “envelope do umbigo do sonho”: Freud descreve um processo parecido no primeiro capítulo de “Sobre o narcisismo: uma introdução” (Id., 1914c, Op. cit.). A dificuldade parece residir na existência ou não de um objeto que é precário, pois o processo descrito por Freud é de despedaçamento egóico, no qual o eu, inflado, se multiplica, como a única forma de encontrar um objeto qualquer. Não se trata, na realidade, de uma escolha de objeto e sim da repetição de uma experiência inaugural em que a intensidade primária da excitação toma quase inteiramente o lugar da qualidade dela. A paranóia desfaz as identificações, restabelece precariamente as relações da infância, cinde o eu em diversos objetos e os lança para o exterior, já desprovidos da possibilidade, pelo recalque, de reconhecimento. Tal dificuldade do eu o restringe e o leva para muito perto da representação corpórea perceptiva, como eu corporal, marca das neuroses narcísicas.

“Sobre o Narcisismo: uma introdução” (Freud, 1914c) também evidencia a importância da pulsão escópica na paranóia, já anteriormente marcada por Freud ao se lembrar das suas observações, na “*A Interpretação dos Sonhos*”, sobre os sonhos exibicionistas (1900a, Op. cit., seção D do capítulo cinco).

O estudo sobre Schreber fala de componentes homossexuais que não são colocados à direta disposição da pulsão sexual tornando-se componentes ligados (*Angelehnte*):

Após o estágio de escolha objetal heterossexual ter sido atingido, as tendências homossexuais não são, como se poderia supor, postas ao lado ou interrompidas; são simplesmente desviadas de seu objetivo sexual e aplicadas a novas utilizações. Combinam-se agora em partes dos instintos do ego e como componentes ligados, ajudam a constituir os instintos sexuais contribuindo assim como um fator erótico para a amizade e a camaradagem, para o “*esprit de corps*” e o amor à humanidade em geral (Freud, 1911c [1910], Op. cit., p. 84).

Há, aí, a afirmação de um amor indefinido e indefinível, sem clara consciência na alteridade. No texto freudiano, é construída a seguinte formulação:

“eu (um homem) o amo”. Azouri (1991) afirma que, neste momento, não se trata, absolutamente, na obra de Freud, de uma compreensão da paranóia em sua relação com a homossexualidade, no sentido estrito. Freud parece, à primeira vista, restringir este aspecto do amor de Schreber a Deus a um amor homossexual no qual o delírio de redenção não é mais que uma forma de indenização pela emasculação. Para Azouri, neste mesmo momento, tais formulações estariam associadas, também, ao peso de um momento crucial do movimento psicanalítico. As dissidências, de Jung e de outros, são suportadas ou antecipadas e foram, em sua dor, remetidas, por Freud, a sua relação a Fliess, como uma relação homossexual anterior e, neste momento, sublimada.

Algumas defesas paranóides quando são apresentadas sob a forma de erotismo extremo encobrem não necessariamente um amor homossexual, mas, antes de tudo, uma incipiente história erótica. Muitos autores, sobretudo Macalpine e Hunter (1955), já citados, consideram que esta tese específica de Freud nunca teria sido colocada em questão e marcam a ausência de um material novo. É certo, de qualquer modo, que vários estudos de casos anteriores já haviam indicado que o perseguidor do delírio paranóico seria um objeto anteriormente amado.

São quatro os aspectos da projeção que orientam o estudo de Freud do caso Schreber. O primeiro (o “amor homossexual”, acima pensado) provoca três construções defensivas: o delírio de perseguição, a erotomania e o ciúme.

No delírio de perseguição a originalidade está na transformação do afeto, pois o que poderia ser sentido internamente como amor é vivido como ódio. A erotomania pode ser pensada no mesmo contexto desde que se leve em consideração que a erotização, como os cuidados maternos primordiais, é uma tentativa de dar um sentido possível aos ruídos do mundo. Na neurose obsessiva, por exemplo, um ritual qualquer mantém esse ruído afastado das paredes do eu.

O ciúme, por fim, vai através dos mesmos caminhos. Freud explica seu conteúdo exacerbado devido a uma queda das defesas mais elaboradas, como a sublimação e o recalque. Ele enfatiza sua alta viscosidade como resposta a qualquer estímulo do mundo que lhe apareça como ameaça de queda desse conhecimento precário e de uma simbiose não apenas trincada pois a viscosidade extrema, característica das formações libidinais primeiras, é expressão de uma

incerteza da vida e da aparência, onde qualquer percepção nova é vivida como ameaça à fruição da frágil vinculação.

Daniel Schreber nasceu em Leipzig, em 1842. Suas memórias foram publicadas em 1903. Freud, porém, só teve contato com a obra em 1910, nunca chegando a conhecer Schreber pessoalmente – o que põe em questão a leitura possível de uma escritura e não a escuta de um discurso num consultório psicanalítico. Tal diferença é importante – a transferência nunca se estabeleceu, salvo aquela de Freud sob a escritura de Schreber. Assim, em seus comentários, não encontramos a característica de “romance”, encontrada em outros casos clínicos, sobretudo em “o Homem dos Lobos”. De qualquer modo é marcante a relação de Freud com a escritura de Schreber – daí o convite que ele nos faz, através de seu artigo, para nos relacionarmos com aquela escrita. O texto “Luto e Melancolia” (1917e [1915]) também não oferece um exemplo clínico específico, não é o estudo de um caso clínico tratado por Freud, sendo suas observações mais referenciadas ao ser humano em geral, mesmo se partindo daqueles com dificuldades mais graves.

No estudo sobre Schreber a questão da escritura é fundamental sendo máxima a importância filogenética e ontogenética da linguagem, falada e escrita, para a humanidade. Na “Introdução” a este estudo Freud não considera estes dados suficientes, mas tal fato não compromete a consideração da importância da marca escrita no universo do homem. Isto já transparece no estudo sobre a “Gradiva” de Jensen (1907a [1906]), na maioria de seus exemplos que já se inspiram de autores clássicos e nas investigações das biografias, como a de “Leonardo” (1910c). Schreber, então, marca mais ainda o reconhecimento da escritura, tema que será cada vez mais trabalhado em sua obra, como demonstram os textos como “Escritores Criativos e Devaneios” (Freud, 1908e) e “O Estranho” (Freud, 1919h).

Com a escrita de suas memórias Schreber deixa sua marca no mundo, no sentido psicanalítico de “marca”, ao mesmo tempo que demonstra o seu grande entusiasmo e sua simultânea insuficiência para suportar a torção possível que o destino lhe ofereceu: ser um representante da lei, autorizado pelo mundo.

Schreber, nascido do mal-estar, não tem condições de suportar o mundo. Se, ao escrever, se esforça para conseguí-lo, não abandona, entretanto, a sua obra

para o mundo, mas abandona a si mesmo na obra, numa forma muito próxima à melancolia.

Esta questão, herança para o mundo, expressa um certo laço específico com o mundo e suas obras, no oceânico do reconhecimento através do qual estas obras se mantêm e que a cultura guarda como valor civilizatório após o percurso de vida daquele sujeito. Rider (1998) convida a buscar no último grande artigo de Freud, “Moisés e o Monoteísmo” (Freud, 1939a [1937-38], Op. cit.) alguns argumentos para melhor compreender este caminho.

Ali o valor cultural da religião é exemplificado pela religião fundada por Moisés e julgada, junto ao politeísmo egípcio, bastante diferente da religião cristã. As duas religiões (a egípcia e a judaica) podem, entretanto, ser comparadas, levando em consideração parâmetros que vão desde as fases mais primitivas até a abstração. O modelo de Moisés é o mesmo de Akhénaton, e se caracteriza pelo seu aspecto ético, sendo Maat a deusa da verdade, da ordem e da justiça, e o culto do sol uma antecipação do futuro conhecimento científico. O Egito antigo parece ser exemplo de uma cultura onde a ilusão e os sentimentos oceânicos se apresentam unidos e representados em suas pirâmides e em seus deuses.

Assim, Moisés, no mesmo texto, quando considera o povo judeu como o “povo eleito” é valorado como fundador da *Kultur* seja em seu sentido coletivo, seja no sentido de *cultura anima*, onde o coletivo tem importantes representações.

A palavra pertence a um sistema que pode modificar a ordem exterior do mundo. O desenvolvimento da linguagem promove, como consequência, uma enorme estimulação dos dons intelectuais. O domínio da argumentação, das representações e do raciocínio, em oposição às atividades psíquicas que teriam como conteúdo a percepção imediata dos órgãos sensoriais, foi, certamente, uma das etapas mais importantes do caminho da humanidade.

Tal contexto permite, pensando Moisés em sua luta monoteísta, o estabelecimento de um paralelismo entre a desmaterialização do Deus e da escritura e o abandono da palavra – coisa, o que faz da escritura um sistema semiótico no qual as palavras e as coisas não mais são confundidas. Rider (1998) comenta um Freud que não propõe a aproximação da voz na escrita, mas uma mudança de registro, em síntese, uma escrita não passível de redução à categoria da palavra oral. A verdade e a lei não seriam mais uma transmissão da memória de uma palavra original (evangélica e cristã) mas, desde sua origem, a verdade e a

lei do deus de Moisés teriam sido a escrita. A escritura nas tábuas por um relâmpago inscreveu, nelas, representações possibilitadoras da cultura.

Onde se encontram as principais reflexões sobre o mal-estar de Schreber e sua incapacidade de acatar uma ordem transitória das coisas? Isto está na discussão de sua dificuldade de possibilitar-se ser um Juiz sem se congelar na lei ou ainda, de conceber-se ser filho de um pai tão humano quanto ele mesmo, indivíduo entre indivíduos. Indo por esta linha de raciocínio, Rider (1998) propõe uma volta a “Totem e Tabu” (Freud, 1912-13, Op. cit.), e uma releitura mais rica de perspectivas deste texto tão complexo. Por este olhar, Schreber se afasta do lugar central daquele que é a lei. Ele se firma, então, como um escriba, como qualquer outro, que tanto transmite a lei na escritura como a individualiza, na caligrafia pessoal que faz dela “um traço”.

A expectativa paranóide

Na defesa paranóide parece ser a própria possibilidade ilusória que falha. A ilusão é vizinha do delírio e da alucinação, e de ambas guarda o traço. Na paranóia, como neurose narcísica, é a possibilidade de dar um sentido que está comprometida – há, portanto, falha da ilusão que lhe daria eficácia. Esta falha da ilusão compromete ou sobrecarrega o sentido. Esse é um quadro que exige cuidados mais filigranados que aqueles que a vida – e a procura erótica em si mesma – pode oferecer. Na clínica, algumas transferências muito carregadas podem ser pensadas nesse contexto. Elas se apresentam como a única forma através da qual “um sujeito em catástrofe” pode falar de seus ruídos e, assim, pedir cuidados. O ruído incomoda seja por sua intensidade, seja por sua ínfima persistência.

Esses clientes apresentam dificuldades de “construir suas análises”, numa errância que os impede de fazer dessa construção uma referência cotidiana. Para eles, qualquer apelo do mundo é válido, desde que se apresente como garantia de erotização, mesmo como um ruído. Neste sentido, a erotomania não implica, necessariamente, uma fantasia sexual submetida ao recalque – implica uma sexualidade pouco trabalhada que, para sobreviver, deve permanecer inflamada. É neste sentido que a tese freudiana sobre a homossexualidade de Schreber parece pouco trabalhada. A transferência é intensa, mas pode ser desfeita sob não importa

que circunstância. Este temor de uma “falência erótica” caracteriza os quadros das neuroses narcísicas. Daí que, como exemplo sumário, as faltas frequentes às sessões implicam questões importantes e difíceis de trabalhar tanto quanto a ausência de falta a estas mesmas sessões. Qualquer apelo do mundo pode ser mais contundente que o apelo da transferência – forte demais para ser percebido pelo analisante, ou forte demais para ser interpretado pelo analista. É a intensidade do apelo, trabalhado cuidadosamente, que fará da transferência algo suportável no insuportável de um mundo somente percebido como “um absolutamente todo” ou um “absolutamente nada”, ambos plenos de mal-estar.

Este sujeito (porque existe um sujeito em falência) rompe a transferência já que, por princípio, ele só suporta vivê-la enquanto estiver convencido do domínio que possa exercer nos dois sentidos dela. Entenda-se que se fala de paranóia como afecção narcísica. A relação, enquanto troca, é vivida como ameaça, no curto espaço entre o eu e o objeto que caracteriza estes quadros.

Por outro lado, a projeção não é um mecanismo específico da paranóia. Se um afeto interno é recalcado, após alguma transformação ele volta à consciência aderido a uma percepção vinda do exterior. Mesmo quando um ser humano pensa sobre qualquer situação externa a ele, a subjetividade aí instalada é, também, fruto de uma projeção. Resta lembrar que a ausência de uma teorização mais ampla do mecanismo da projeção na obra de Freud será compensada pela obra de Melanie Klein. Mas de qualquer forma, a projeção, na paranóia, sofre os efeitos desta falha erótica que se manifesta na transferência muito marcada, muito próxima da alucinação negativa ou positivada.

Chawki Azouri (1991) mostra que desde 1895 (manuscrito H) Freud já teria pensado as premissas essenciais do mecanismo paranóico embora na megalomania ele reconhecesse, neste momento, somente como um mau uso da projeção normal. Azouri enfatiza uma passagem na qual Freud faz uma descrição primorosa da convicção delirante:

A tenacidade através da qual o indivíduo se agarra à sua idéia delirante é igual à que ele emprega para lançar fora de si qualquer outra idéia intolerável.... Estes doentes amam seu delírio como eles amam a eles mesmos. (Masson, 1985, Op. cit., p. 110)

O autor acrescenta que, nesta mesma carta, Freud fala das relações entre o conteúdo das alucinações e as lembranças, tendo como exemplo a paranóia. As

importantes alucinações das quais estes doentes se queixam (por exemplo, de verem misturados aos seus alimentos os excrementos) falam do amor primevo, no qual os orifícios mais primitivos se encontram, e alguns conteúdos, do afeto e do objeto, se agregam. Pode-se pensar que, na perspectiva de Freud, este momento é precioso porque, aí, o psicanalista está próximo, em sua escuta, dos mais importantes resíduos mnêmicos, de qualquer ordem (da filogênese ou da ontogênese). Embora Freud reconheça a importância da dimensão histórica no delírio, estranhamente ele deixa esta questão, na carta a Fliess que acompanha o rascunho, “para um analista mais esperto que ele mesmo”. A mesma idéia é retomada mais tarde, no texto de 1937, “Construções em Análise” (Freud, 1937d), em que é dito: “A loucura não somente tem um método, como o poeta já o reconhece, mas ela contém um pedaço da verdade histórica”. E, em “Moisés e o Monoteísmo” (Freud, 1939a [1937-38], Op. cit.), Freud retoma o mesmo tema da importância histórica do delírio: se ele conserva uma parcela da verdade, a convicção do doente nasce desta verdade até chegar ao seu envoltório delirante.

Na paranóia, um pai avassalador e histórico obriga a confrontos e paixões. Este pai do olhar é a fonte das fantasias que Freud descreve em “Sobre o Narcisismo: uma introdução” (Freud, 1914c), quando fala do eu inflado que se despedaça no mundo para encontrar um objeto. Tal delírio se organiza à medida que a paranóia esvazia a realidade do mundo na procura de um objeto. Ou melhor, para se preservar como um objeto.

A questão será transformar este pai numa possibilidade mais humana, com experiências diárias e corriqueiras de amores e frustrações. Para manter este pai (necessário mesmo que ambivalente), o paranóico abdica de uma possibilidade mais rotineira da vida para uma errância delirante, porém organizada. Neste sentido sua auto-referência é uma constante proteção ao pai, nele, ao qual ele é constantemente associado.

Por outro lado, o grande questionamento de Schreber como “a mulher de Deus” deve ser entendido como um mito de origem. Suas duas faces são: a primeira, a origem do mundo e da cultura, na qual Schreber não está inserido; a segunda, a origem dele mesmo, ou seja, um psiquismo como corporalidade que faz de sua realidade psíquica um mundo passível de ser erotizado e conservado.

Gostaria de ver qual o Homem que, tendo de escolher entre tornar-se um idiota com a aparência masculina ou mulher dotada de espírito, não preferiria a última alternativa [Novembro de 1895, quando decide aceitar a emasculação]. (Schreber, 1903, Op. cit., p. 176).

Schreber denomina “espírito” a corporalidade e sua invisibilidade, logo a inserção no laço, e uma erotização menos exigente de cuidados. Isto indica a possibilidade de constituir uma consciência, como transitória “morada de seu saber de si”, caso ele possuísse as condições estruturais necessárias para alicerçá-la. Seriam, “torturas do espírito schreberiano”, antes que uma corporalidade permitisse tanto à aparência (compreendida como o olhar de um “outro”), quanto ao espírito, uma convivência mais segura. O ser se agarra ao vazio da mãe na espera dolorosa de um nome.

Lançar ao mundo as figuras mais primitivas da infância é dar ao eu uma possibilidade de observação que, quando fracassada, pode fazer daquelas impressões verdades aterradoras e perseguidoras. Há, aí, um intercâmbio da libido entre o eu e o objeto. Este intercâmbio já foi chamado de modelo hidráulico e ilustra o artigo de Freud sobre o narcisismo. Não existe uma libido específica do eu, nem uma libido específica do objeto – é a mesma libido que ora preenche o eu, ora preenche o objeto, sendo que o preenchimento do primeiro implica o esvaziamento progressivo do outro.

Este modelo é de 1914. A proposta, aqui, é utilizá-lo nas concepções teóricas anteriores – tais como os conceitos de eu da realidade e o de eu prazer. Neles, o núcleo de dor e ambivalência do eu prazer é lançado no eu da realidade para depois, na constatação da insuficiência do objeto para a satisfação masoquista, retornar e se reorganizar, novamente, como conteúdo do eu prazer, ou seja, como objeto interno. Trata-se da pulsão de morte, necessitada de Eros para encontrar alguma repetição possível. Mas Eros, seja em sua emergência (sempre externa ao eu), seja em sua conseqüente tarefa de unir e retardar a morte, é um produto do mundo e do relacionamento do eu prazer com este mundo de desprazer que lhe oferece o gozo.

Como o eu prazer não existe sem o desprazer do mundo, uma evolução do eu prazer para o eu da realidade é passível de ser questionada. Na verdade, este jogo (como prazer e desprazer) é constante e intercambiável. O aparecimento de um não se faz sem o aparecimento do outro. Seria difícil imaginar um eu sem

objeto, ou um objeto sem um eu. São lugares, evidentemente, mas, mesmo como lugares, a existência de um implica a coexistência do outro.

Este eu não existiria sem objeto, assim como seria difícil imaginar um objeto parcial antes de ser totalizado em um lugar qualquer. A proposta de Freud, no artigo sobre o narcisismo, de um eu que se despedaça para encontrar um objeto, é passível de ser repensada em sua formulação. Nas neuroses narcísicas, a falência do eu e do objeto são incipientes porque não conseguem encontrar uma correspondência no mundo. Assim o delírio do paranóico é uma reconstrução da cultura, uma reedição mais possível desta. Isto se dá porque só nesta invenção o paranóico acredita ser possível conviver com seus desejos. Tal insuficiência do eu e do objeto será denominada falha narcísica, ou seja, impossibilidade de resgate, no mundo, de um objeto e de um eu suficientemente fortes para suportar as conseqüências do desejo inconsciente projetado neste mesmo mundo.

Neste ponto não se pode negar que a consolidação do eu e do objeto é a própria cultura. Se reconhecido, não reconhecido ou desconhecido por ela, algumas perspectivas do aparelho psíquico lutarão, constantemente, e farão da cultura sua carne, neste confronto de reconhecimento ou ameaça. É esta uma boa definição de “tornar consciente”, ou seja, permitir uma projeção eficaz na cultura para fazer dela um espaço de reconhecimento da carne psíquica.

A realidade psíquica não existe em si – ela é uma deformação na cultura e expressão pessoal onde cada um tenta, a seu modo, civilizá-la. Assim o eu da realidade se conjuga com o eu prazer, isto é, o eu prazer faz sua incursão no mundo para reorganizá-lo de forma a melhor encontrar, nele, os objetos de sua satisfação. Este eu mais organizado, se assim se pode dizer, suporta a angústia de ser o mundo e se sujeita às condições não controláveis desta “angústia despedaçada”, lançada nele.

A consciência está localizada onde, um a um, os conteúdos ideacionais são lançados fora, ou reintegrados pelo aparelho psíquico, isso quer dizer que, na paranóia, o conteúdo da projeção na cultura é inflado ao máximo com a finalidade de melhor suportar a angústia. O eu, não suficientemente diferenciado do objeto, tem dificuldades importantes para criar laços, salvo fazendo da cultura um conteúdo diretamente inventado e criado por ele. Neste sentido o conteúdo do delírio paranóico é corretamente ilustrado pelos mitos de origem e pelos mitos familiares.

O paranóico cria um mundo para não ser objeto num mundo como ele é – um mundo onde o outro também possa conviver. Em outras palavras, o eu não suporta se perder para se constituir, em alguns momentos, um objeto, na e da cultura da qual deriva. Neste sentido a transitoriedade da consciência está voltada e paralisada num futuro, numa masculinidade exausta de temer perder-se.

Pode-se pensar que Schreber escreveu suas memórias se interrogando sobre o destino oceânico das obras que o homem deixa para o mundo, como as obras de arte são um bom exemplo. Mesmo se Schreber fracassou em seu intento, de algum modo tornou-se uma leitura para os psicanalistas de todas as gerações vindouras. Mas parece ser esta uma maneira peculiar através da qual alguns paranóicos sacrificam-se, em detrimento de um certo bem-estar possível, na procura de uma oceânica e mítica, porem relativa, inscrição no mundo. Nada nos permite afirmar, como também nada nos impede de pensar, que Schreber, como simples juiz em sua cidade, teria sido um cidadão comum, afeito a sua mulher, seus livros e seus afazeres, bem menos lembrado, mas esquecendo-se melhor ao poder se tornar esquecido, sem maiores memórias do que aquelas que todo homem tem ao seu dispor.

Conclusão

Atualmente as pesquisas em psicanálise se preocupam com os temas relativos à pós-modernidade e às modificações culturais a que o homem está submetido nos tempos da globalização, da tecnologia e das importantes mudanças que atingiram a estrutura da família. Apesar de ter outro objetivo, ao se preocupar com o tema da consciência e de seu adoecimento, esta tese, a seu modo, faz valer estas mesmas questões.

A realidade psíquica é uma via de acesso interessante para se pensar os problemas culturais. O homem deforma a realidade, adapta-a à sua maneira para fazer o mundo mais adequado à realização de seus desejos. Alguns momentos da obra freudiana fazem pensar esta deformação muito próxima de um conteúdo delirante. Mas existem diferenças entre o delírio psicótico e a construção de uma realidade psíquica forjada dentro das vicissitudes do desejo. Tais diferenças são mantidas por Freud mesmo que, por vezes, polêmicas para outros autores. As questões fundamentais da vida psíquica mostram claramente quanto estão centradas em convicções muitas vezes fora da realidade comum, e a clínica psicanalítica evidencia, diariamente, como as construções ilusórias são defendidas a qualquer preço, desde que se prestem à mítica da neurose de cada um.

A questão em causa, ao se falar daquela diferença é, sobretudo, a importância da ilusão. Todo ser humano paga para salvaguardar seus conteúdos considerados internos ou mesmo delirantes. Estes conteúdos sustentam o desejo interno na externalidade da cultura em que se inserem e sem a qual não podem subsistir. Não há alternativa a não ser trabalhá-los e deformá-los para que se façam presentes e reconhecíveis na externalidade necessária. O auto-erotismo e o narcisismo aí estão para consolidar o esforço de conhecimento. Mas ambos necessitam de estimulação externa para se fazerem formadores de um eu que, na verdade, também não se distinguiria da cultura se não fosse reconhecido por ela, mesmo em sua extrema diferença. Entenda-se como cultura o outro, desde seu pedaço primeiro, que é o seio da mãe, até o corpo morto que restitui cada um ao império da biologia de onde adveio.

As doenças psicossomáticas mostram a questão do orgânico em seu mais estreito limite através da deformação do órgão, ao contrário da histeria que, simplesmente, o utiliza como mera analogia. Qualquer construção menos doente do homem deve salvaguardar o desejo que só se satisfaz fora dele, logo, no mundo. Assim, o mundo, como conhecimento e como cognoscível, é o mais amplo objeto de cada um. Todo percurso de vida é um caminho mais ou menos exaustivo na cultura construindo um mundo de corporeidades enlaçadas pelo desejo. Os corpos de mãe e de homem são marcados pela biologia e traduzem esta herança numa externalidade contundente. Mas na cultura os lugares de mãe, homem, pai e mulher são fundamentalmente significativos. A psicanálise transformou as marcas biológicas da mãe e do homem através da referência às metáforas da castração e do falo, marcas da relação de qualquer ser com a cultura na qual se insere. A castração e o falo, assim utilizados, são conceitos necessários para que a biologia possa ser reencontrada no mundo como separação (diferença) e como poder (lugar do discurso). Ficam, assim, ressegurados, ao ser humano, os lugares imprescindíveis para que se reencontre fora dele mesmo.

Neste sentido, a subjetividade de todos é mantida a duras penas. Cada um vive constantemente trabalhando o mundo para ressegurar-se como ser psíquico, mas nada garante que a morte, ou a loucura, não possa roubar a aparência de corporeidade imprescindível ao eu. A morte o faz, como testemunha que é da biologia. A loucura, também, pois rompe os laços com a cultura esgarçando o pano de fundo necessário para que uma personalidade se instale. Sem este laço o objeto da ilusão, que está inserido na cultura, lhe seria retirado.

Nesta tese, a escolha de focar o texto de Freud sobre a transitoriedade teve como objetivo específico trabalhar a questão da consciência na psicanálise. Naquele texto, a ênfase sobre o “belo” foi deslocada e referida a um significativo vizinho: a consciência. No início do texto, Freud tece considerações sobre a experiência de um jovem poeta diante da transitoriedade da beleza das coisas. Tais considerações abrangem um campo maior que a beleza, como expressão de valor estético. Não se trata de “estar atento a uma flor” em virtude de sua beleza como valor estético comum a todos os homens – deve ser enfatizado que a beleza de uma flor, como objeto de atenção, é particular a cada realidade psíquica. Logo, o jovem poeta a ilumina, com a sua consciência, pela especial beleza que faz, dela, sua flor.

O artigo também enfatiza uma característica especial do tempo na consciência – a curta duração do tempo de fruição não significa, necessariamente, pouca importância do objeto iluminado pela atenção da consciência. Pode-se mesmo dizer que a consciência valoriza a eventualidade do caráter passageiro do tempo de sua fruição. A importância dada a esta fruição deriva, em parte, da fugacidade de seu tempo, que gera a concentração da iluminação. Isto também sinaliza a importância do objeto inconsciente e sua relação com os objetos da cultura na consciência.

O texto, assim entendido, foi considerado como uma “tomada de consciência” da transitoriedade dos objetos que a consciência ilumina e que a civilização preserva ou, ao contrário, destrói. Nele não há somente uma descrição fenomenológica da experiência do dado imediato e de sua importância, mas há também um convite para que se aprofunde o estudo do aparelho “percepção-consciência”, o “dispositivo” necessário para que a experiência acima descrita se realize.

Nesta tese, em primeiro lugar, diferenciou-se o conceito de eu dos conceitos de consciência e de percepção. Na obra de Freud, tais considerações não parecem claras. Pode-se falar desta obscuridade acentuando-se o fato de que na primeira tópica o eu é, sobretudo, uma defesa, enquanto a consciência é um lugar. Na segunda tópica o eu passa a ser um lugar – parte dele é consciente e parte inconsciente. É definido, então, como uma superfície corporal tendo suas raízes nas pulsões, representadas pelo isso – não é o corpo, mas uma história que o aproxima do corpo, não como volume, mas como superfície onde as identificações se tornam traços.

A perspectiva desta superfície do eu é fornecida por duas linhas de possibilidades. A primeira é a do desejo inconsciente que, na sua eficácia, produto de sua simplicidade (matar, destruir, dominar, etc), se apodera do eu. Neste campo o eu encontra formas mais personalizadas e, por isso, mais ligadas à história de cada um. Desta forma o desejo inconsciente pode procurar, no mundo, as satisfações que dentro da relatividade das possibilidades, tanto o mundo quanto o eu de fato lhe fornecem.

A segunda perspectiva do eu é a da percepção que toma perfis do mundo e de seus objetos e, assim, dá a cada coisa uma particularidade que é uma deformação da realidade, uma espécie de “erro”, que individualiza o eu por errar.

A percepção, pensada desta forma, mostra-se como uma perspectiva diferente a cada momento, tal como ocorre, por exemplo, com a percepção de um mesmo seio ao ser visto de frente, de lado, etc. Tais perspectivas formam, para um pensamento elaborado, o seio como um todo, mas nunca deixam de constituir vários seios diferentes para várias experiências imediatas diferentes.

Estas duas perspectivas (a do inconsciente e a da percepção) utilizam o eu para encontrar elementos históricos individuais. Assim, as simplicidades do desejo inconsciente e da percepção são coloridas de uma forma pessoalizada. Com isso o eu se diferencia na cultura e ao mesmo tempo a distorce, ou seja, se reencontra no mundo de forma a não se confundir inteiramente com ele.

O somatório dessas duas perspectivas acontece porque tanto o desejo quanto a percepção são elementos muito primitivos do bebê, e estão muito próximos um do outro. Pode-se pensar o bebê, inicialmente, em suas primeiras manifestações psíquicas, como um ponto nodal onde uma percepção ultrapassou a si mesma e se iluminou de desejo. Assim, o encontro daquelas duas perspectivas, coloridas pelo eu, constitui a realidade psíquica. Esta tem seu nascimento no prazer do órgão e só mais tarde a vida simbólica lhe possibilitará deslocamentos e condensações através dos quais ela vem a se instalar como uma realidade única para cada um. A realidade psíquica só pode ter sentido na cultura, mesmo como fantasia que, por sinal, nada mais é do que uma deformação na cultura efetuada pelo desejo.

Como cultura entende-se qualquer relação – desde as mais generalizadas, como as leis e os costumes da urbanidade, até a relação de transferência psicanalítica, em que todos estes elementos também estão presentes – o lugar do psicanalista não é somente um lugar de “causa do desejo”, nem apenas uma reapresentação das relações mais primitivas do cliente; é, também, um retalho da cultura em que este desejo e esta percepção se apresentam e devem ser redimensionados pelo tratamento. O redimensionamento fornecido pelo tratamento é o “tornar consciente”.

O ponto nodal, acima descrito, só pode ser diferenciado à medida que o eu evolui e a consciência se manifesta como única intermediadora entre o que será considerado eu e o que será considerado mundo, incluindo aí o cognoscível, isto é, o que é passível ou merecedor de conhecimento.

A consciência é uma fonte privilegiada de conhecimento. É ela que determina, primariamente, o que é colocado fora ou dentro, como desprazer ou prazer. Também, entre o eu e o mundo, exerce a função de árbitro, distinguindo o mundo e o que é considerado eu. Na realidade a consciência é um “rei razoável” que ordena que este jogo se faça unicamente na medida das possibilidades do eu e do mundo. Por isso o eu prazer deve se dobrar ao eu da realidade e diminuir suas premências acompanhando a pulsão que, neste caso, investe um e desinveste o outro. Por outro lado, o eu da realidade, encontrando um objeto do eu prazer se desinveste pulsionalmente. Isto permite que o eu prazer se confunda com o objeto de prazer, encontrado, agora, fora dele, na realidade da cultura.

De qualquer forma, a consciência sempre é expressão de uma quota de estimulações mais ou menos intensa. Como a consciência tem intimidade com o pré-consciente, ele, à medida que é o reservatório de restos de palavras, lhe permite colorir e ordenar o mundo. Cabe a ela, entretanto, em seu jogo com o pré-consciente, transformar estas estimulações pulsionais em jogos libidinais, isto é, encontrar objetos.

A consciência, em sua saúde, tem alguma plasticidade para tatear tanto a realidade – a procura do objeto, a partir do julgamento de existência e de qualidade do teste da realidade – quanto para reconhecer o interior desejante, estabelecido, secundariamente, pelo eu, como mundo de imagens internalizadas. Essa multiplicidade de funções a obriga à transitoriedade e exige dela a constante troca de objetos de atenção para satisfazer sua finalidade: coadjuvar de maneira minimamente aceitável o desejo e a construída realidade do mundo. A cultura modifica constantemente o arcabouço primário denominado mundo. Ao frio da noite sucede o calor do dia; uma rosa fenece e não será mais reencontrada; as guerras se sucedem, os rompimentos se fazem e novas relações e amores se constroem. Mas tudo isto é mundo.

A transitoriedade da consciência do outro é sempre uma inferência; somente a transitoriedade da própria consciência é uma experiência. De qualquer modo, a experiência da transitoriedade da consciência é uma aquisição filogenética que obedece aos moldes do desenvolvimento do humano sobre a terra. O odor e o sabor são expressões da percepção. À medida que se integram, em intercâmbio com o desejo, tornam-se elementos representativos da vida psíquica do homem que os pessoaliza e faz deles um elemento cultural, mais do

que uma necessidade biológica. Como exemplo primário, pode-se dizer que ao inventar o fogo e ao cozinhar a carne o homem perde sua possibilidade biológica inicial. A elaboração da carne abdica da mera alimentação animal e transforma, radicalmente, o ato de comer.

O recalque orgânico deu ao olhar sua primazia e, como pulsão escópica, a visão é a origem tanto das imagens internas quanto das novas perspectivas que o olhar favorece. O narcisismo e a “nova ação psíquica” também modificam este olhar dando ao eu uma aparência internalizada, uma “carne” de imagens e identificações que ocupam importante lugar na organização psíquica.

Existe uma afinidade entre os momentos mais primitivos da humanidade e as “neuroses narcísicas”, tal como Freud as pensava em 1915. De um lado, na via do passado, o parentesco anterior à história de cada um se presentifica através da tenacidade do prazer do órgão, como possibilidade de organização interna. Por outro, na via do futuro, o conteúdo ilusório que faz destas neuroses uma penosa elaboração da angústia, torna os homens mais afeitos às perspectivas além da vida pessoal, como a religião, que também os organiza.

As “neuroses de transferência” permitem a transitoriedade relativa que se presentifica na transferência, ao mesmo tempo que as “neuroses narcísicas” se enrijecem e a transferência, sendo atualização, torna-se um trabalho de difícil construção. Freud teorizou as neuroses narcísicas, mas não chegou a compreendê-las satisfatoriamente. A histeria presentifica o enrijecimento da consciência fazendo do susto traumático inicial “variações sobre um mesmo tema”. Suas reminiscências são deslocamentos contínuos do mesmo pedaço de memória que como saudade entristece; como esperança angustia; e como presença é insuportável à organização psíquica. A neurose obsessiva se torna “senhora do susto”. Sua ambivalência e passividade são defesas, isto é, possibilidades de manutenção do susto ou um congelamento dele. Ambas têm suas fontes na história de cada um ou na pré-história mais recente, embora a neurose obsessiva possa ser pensada de maneira diferente por alguns autores, isto é, como uma elaboração mais próxima das afecções narcísicas do que das afecções comuns.

As neuroses narcísicas, aqui exemplificadas pela melancolia e pela paranóia, obrigam o trabalho analítico a um percurso maior em que a origem filogenética de cada uma é colocada como apoio. Nelas não só o recalque orgânico é importante. Mas a identificação primária, como representante da cena

primordial do banquete totêmico, também o é. Ambas se situam nas vizinhanças do vazio que se instala imediatamente antes e após a morte do pai, pois este vazio, como fonte de ilusão, é a semente histórica da carne psíquica de cada um.

Na melancolia a ilusão fracassa e é obrigada, constantemente, a refazer-se dentro de um dialeto semelhante ao do obsessivo: destruir e reconstruir o objeto destruído. Este ritual, entretanto, se refugia na oralidade e foge das defesas mais eficazes de que a neurose obsessiva, como neurose de transferência, pode usufruir. A paranóia, por outro lado, se identifica com este pai primevo na procura de um afeto. A falência do eu nesta procura ocorre porque o paranóico fracassa ao elaborar os referenciais através dos quais avalia tanto a quantidade de estímulo quanto sua qualidade. É por esta razão que a megalomania se manifesta sempre através de uma identificação impossível e de uma procura exasperada.

Para o paranóico, é o desejo que o mundo tem dele que é imprescindível. Na melancolia será imprescindível o desejo de um objeto insubstituível. Nesse sentido, ambas as defesas alteram o conhecimento da consciência. Esta economia se faz melhor através dos benefícios contemplativos e reflexivos que a “posição depressiva” de Klein favorece.

Mas, se na paranóia é o afeto que adquire uma enorme mobilidade, na melancolia é o objeto que pode se transfigurar. Se a angústia, para o paranóico, é prenúncio do objeto, para o melancólico, é a culpa que o anuncia. O “delírio paranóico do fim do mundo” é um cenário criado para excluir do mundo qualquer possibilidade de encontro, alternativa exaurida no “ir e vir” e no “perseguir e ser perseguido”, não importando qual seja o objeto. Para o paranóide, o afeto é a síntese, enquanto para o melancólico a síntese é o objeto.

É nesse contexto que a questão da transitoriedade pode ser valorizada. O melancólico tem o olhar voltado para o passado, tempo em que uma ilusão parece ter se esfacelado. Para o paranóico o futuro é ameaçador, já que está sempre enevoado pelo espectro da difícil tarefa de negociar com o mal-estar do mundo e verificar se será possível marcar nele algum lugar para si. Em ambos os casos o presente se perde como um tempo impossível.

A corporeidade, nas defesas melancólicas e paranóides, parece se contaminar de um alto poder de absorção, maciço e uniforme, numa contundente e pesada controvérsia com o próprio mundo que elas deformam. Estas estruturas se sensibilizam de tal maneira que parecem irritar-se à menor estimulação, o que

torna árdua a tarefa analítica. Pode-se dizer que nas neuroses de transferência o eu é confundido com a consciência enquanto nas neuroses narcísicas o eu é confundido com a percepção. Por esta razão, nas narcísicas “as passagens ao ato” são comuns e violentas, dêem-se elas sobre o corpo do outro ou sobre o próprio.

No artigo sobre a transitoriedade Freud mostra que há relação entre a fugacidade do tempo e a intensidade da fruição associada ao dado psíquico. Esta relação implica um modelo energético que faz referência à idéia de concentração da experiência. Uma fruição, como a da beleza da flor, implica o momentâneo abandono de outras fruições, numa clara demonstração da possibilidade de plasticidade psíquica. A consciência é comparável a um desfiladeiro por onde as estimulações passam, seja de fora para dentro, seja de dentro para fora. Nele, uma a uma, as estimulações se sucedem – algumas iluminam os objetos e lhes dão sentido, outras os obscurecem. Esta troca constante do valor energético dado às representações e afetos é crucial para o funcionamento psíquico. Na paranóia e na melancolia as estimulações pulsionais se fazem de maneira arritmica e descompassada com a realidade do mundo e dos objetos. Disso a erotomania pode ser um bom exemplo, à medida que o objeto mesmo é obscurecido, em benefício da fruição do afeto.

Na melancolia, a violência da auto-acusação demonstra o mesmo fato. Pode-se pensar estas defesas como turbulências situadas no interior mais primitivo da cathedral do humano onde todo ruído é passível de se tornar uma manifestação explosiva. Trata-se de movimentos paralelos aos eventos externos que eventualmente são negados a ponto de não serem reconhecidos.

A dinâmica das neuroses narcísicas transforma-se num campo difícil para o psicanalista, no exercício de sua prática. Freud durante muito tempo trabalhou as chamadas “reações terapêuticas negativas”, para ele formas expressivas de transformação daquilo que considerava “elixir”, em “veneno”. Um supereu arcaico se encarrega desta química. A culpa inconsciente não desfruta dos benefícios do laço, nem possibilita que estes indivíduos usufruam dele, numa identificação com o social. Assim, as dificuldades transferenciais se manifestam exatamente porque o laço social é frágil, e que exige a laboriosa tarefa de construção na transferência.

A consciência adoece em ambas as defesas narcísicas, mas a direção do tratamento pode se beneficiar dela porque sempre, mesmo adoecida, ela guarda,

preservado, um pouco de si. O cliente paranóico ou melancólico que procura o consultório de psicanálise sabe que sofre, e este saber, mesmo precário, é fruto da consciência. Sempre existe a possibilidade de se iniciar o tratamento fazendo desta consciência um ponto de observação em que o mundo, antes do inconsciente, pode ser trabalhado. De fato, se o mundo é uma modificação do eu, carne dele, trabalhar a cultura e suas deformações será trabalhar, de outra maneira, uma reivindicação do eu.

O inconsciente, neste momento, com seus lapsos, atos falhos, sonhos, e outras produções, deve ser considerado parte do discurso e não material a ser trabalhado. Nisso o psicanalista deve apostar até que o paciente, menos enrijecido em sua consciência, possa fazer uso de uma maior transitoriedade e da conseqüente riqueza simbólica que ela abre. Se a consciência não estiver atenta a diversos objetos, em tempos diferentes e não estiver alerta às múltiplas solicitações da vida, a possibilidade de simbolização se encontrará, necessariamente, prejudicada. Simbolizar é a possibilidade de criar metáforas. Nos casos estudados o poder metafórico está presente, mas seu enrijecimento provoca uma retro-alimentação que limita a criação de novas metáforas. Pode-se dizer que o corpo e seus conteúdos perceptivos assumem o lugar dessa metáfora única, exigente e catalisadora da energia disponível.

Retorna-se aqui à questão inicial, ou seja, às dificuldades contemporâneas e que parecem criar novos obstáculos para o trabalho psicanalítico. Muitos pesquisadores têm se curvado sobre estas questões e este estudo é um entre muitos que procuram avançar neste universo de investigação. A proposta, aqui, é pensar a direção do tratamento levando em consideração a transitoriedade da consciência. A paranóia se identifica com este pai primevo na procura de um afeto. A falência do eu nesta procura ocorre porque o paranóico fracassa ao elaborar os referenciais através dos quais avalia tanto a quantidade de estímulo quanto sua qualidade. É por esta razão que a megalomania se manifesta, sempre, através de uma identificação impossível e de uma procura exasperada.

Para o paranóico, é o desejo que o mundo tem dele que é imprescindível. Na melancolia será imprescindível o desejo de um objeto insubstituível. Nesse sentido, ambas as defesas alteram o conhecimento da consciência. Esta economia se faz melhor através dos benefícios. Duas questões se colocam no final destas considerações. A primeira, pouco elaborada neste trabalho, se refere à consciência

e suas relações com a psicose. O apêndice adicionado por Freud ao artigo sobre o Inconsciente (Freud, 1915e), pode ajudar nestas reflexões. O exemplo do mínimo e do enorme, representado pela espinha no rosto e pela vagina, sugere um caminho interessante a ser percorrido.

A segunda sugestão é o estudo da temática da consciência como elemento de avaliação. Nesse sentido, a transitoriedade da consciência pode ser pensada como um índice de aferimento do andamento da pesquisa psicanalítica. Certamente seria interessante a realização de um trabalho a respeito desse tópico.

Referências bibliográficas

ABRAHAM, K. (1908) “Les différences psychosexuelles entre l’hystérie et la démence précoce”, in *Oeuvres complètes* Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1977.

ABRAHAM, N. & TOROK, M. (1987) *A Casca e o núcleo*, São Paulo: Editora Escuta, 1995.

ABRAM, J. (1996) *A Linguagem de Winnicott*, Rio de Janeiro: Revinter, 2000.

AMBERTIN, M. G. *Las voces del superyo*. Buenos Aires: Manantial, 1993.

ANZIEU, D. (1959), *L’auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

_____ *O Eu-pele*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1989.

ARAGÃO, L. T. e al. (1991), *Clínica do Social: ensaios*. São Paulo: Editora Escuta, 1991.

AUGRAS, M. “Mil janelas’: teóricos do imaginário”. In: *Psicologia Clínica*, vol 12/1, 2000, p.107-131.

AZOURI, C. (1991) *J’ai réussi là où le paranoïaque échoue*. Paris: Édition Denoël, 1991.

BACHELARD, G. (1942), *A água e os Sonhos*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1998.

_____ (1943) *O ar e os sonhos*. São Paulo; Livraria Martins Fontes Editora, 2001.

_____ (1949) *A Psicanálise do fogo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1999.

BARTHES, R. (1953), *O Grau Zero da Escrita*. Rio de Janeiro: Livraria Martins Fontes Editora, 2000.

BAUMAN, Z. (1997), *O mal-estar da pós-modernidade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BENJAMIM, W. *Iluminaciones I*. Madrid: Taurus, 1971.

BERGSON, H. (1939) *Matéria e Memória*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1999

BLOOM, H. (1994), *O Cânone Ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1995

BLOOM, H. (1998) *Shakespeare: a invenção do humano*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000

BORCH-JACOBSEN, M. (1982) *Le Sujet Freudien*. Paris: Flammarion, 1982,

CÉLINE, L.-F. (1952) *Mort à credit*. Paris: Éditions Gallimard, 1952,

_____ (1952) *Viagem ao Fim da Noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995,

- CHAUVELOT, D. (1995) *L'hystérie vous salue bien!*. Paris: Éditions Denoël, 1995,
- COELHO JUNIOR, N. & CARMO, P. S. (1991) *Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência*. São Paulo: Editora Escuta, 1992,
- COELHO JUNIOR, N. “Intersubjetividade e Isolamento Pessoal nas teorias fenomenológicas e psicanalíticas”, fotocópia, sem data,
- CONTRERAS, J. (1985) *Le Moi et l'autre*. Paris: L'Espace Analytique et Denoël, 1985.
- COSTA LIMA, L. (1986), *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- _____ (2000), *Mimesis: Desafio ao Pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- DAYAN, M. (1980) *L'arbre des styles*. Paris: Aubier Montaigne. Dta?
- _____ (1985) *Inconscient et réalité*. Paris: Presses Universitaires de France. Dayan
- _____ (1985) *Les relations au réel dans la psychose*. Paris: PUF, 1985.
- DIDIER-WEILL, A. (1995) *Os três tempos da Lei*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- DURANT, W. (1926) *A História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Nova Cultural, 1996.
- DURAS, M. *L'amour*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- ELIAS, N. (1939) *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____ (1969) *A Sociedade da Corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.
- _____ (1984) *Sobre o Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____ (1987) *A Sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- _____ (1990) *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- ENRIQUEZ, E. (1983) *Da horda ao estado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- FERENCZI S. “Le rôle de l'homosexualité dans la pathogénie de la paranoïa”. in *Oeuvres complètes*, tome I, Paris: Payot, 1982.
- FIGUEIREDO, L. C. & COELHO JUNIOR, N. (2000) *Ética e Técnica em Psicanálise*. São Paulo: Editora Escuta, 2000.
- FIGUEIREDO, L. C. M. (1991) *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- _____ (1994) *A Invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação 1500-1900*. São Paulo: Editora Escuta, 1994.
- FOUCAULT, M. (1966) *Les Mots et les choses*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

FREUD MUSEUM (1992) *Diário de Sigmund Freud 1929-1939*, Porto Alegre: ArtMed Editora, 2000.

FREUD, S. *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas*. 24 vol. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- (1894a) “As neuropsicoses de defesa”, vol. III
- (1895d [1893-95]) *Estudos sobre a histeria*, v. II
- (1900a) *A interpretação dos sonhos*, v. IV e V
- (1901a) “Sobre os sonhos”, v.V
- (1905c) *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, v. VIII
- (1905d) "Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade", vol. VII
- (1907a [1906]) “Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen”, vol. IX
- (1907c) “O esclarecimento sexual das crianças” (Uma carta aberta ao Dr. M. Fürst) v. IX
- (1908b) “Caráter e erotismo anal”, v. IX
- (1908d) “Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa", vol. IX
- (1908e [1907]) “Escritores criativos e devaneio”, v. IX
- (1909d) “Notas sobre um caso de neurose obsessiva”, v. X
- (1910a [1909]) "Cinco lições de psicanálise", vol. XI
- (1910c) “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância”, v. XI
- (1910e) “A significação antitética das palavras primitivas”, v. XI
- (1911c [1910]) “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (*dementia paranoides*)”, v. XII
- (1912-13) *Totem e tabu*, v. XIII
- (1912b) “A dinâmica da transferência”, v. XII
- (1912g) “Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise”, v. XII
- (1913i) “A disposição à neurose obsessiva”, v. XII
- (1914b) “O Moisés de Michelangelo”, v. XIII
- (1914c) "Sobre o narcisismo: uma introdução", vol. XIV
- (1914g) "Recordar, repetir, elaborar", vol. XII
- (1915b) “Reflexões para os tempos de guerra e morte”, v. XIV
- (1915c) "Os instintos e suas vicissitudes", vol. XIV
- (1915d) "A Repressão", v. XIV
- (1915e) "O inconsciente" v. XIV
- (1916a) “Sobre a transitoriedade”, v. XIV
- (1917e [1915]) "Luto e melancolia", v. XIV
- (1919e) "Uma criança é espancada" – uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais, v. XVII

- (1919h) "O estranho", v. XVII
- (1920g) "Além do princípio do prazer", vol. XVIII
- (1923b) "O ego e o id", v. XIX
- (1924b [1923]) "Neurose e psicose", v. XIX
- (1924c) "O problema econômico do masoquismo", vol. XIX
- (1924e [1923]) "A perda da realidade na neurose e na psicose", v. XIX
- (1924f [1923]) "Uma breve descrição da psicanálise", v. XIX
- (1925 a [1924]) "Uma nota sobre o 'bloco mágico'", v. XIX
- (1925d [1924]) "Um estudo autobiográfico", v. XX
- (1925h) "A negativa", vol. XIX
- (1925i) "Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo", v. XIX
- (1926a) "A Romain Rolland", v. XX
- (1926d [1925]) "Inibições, sintomas e ansiedade", vol. XX
- (1927c) "O futuro de uma ilusão", v. XXI
- (1927e) "Fetichismo", v. XXI
- (1928b [1927]) "Dostoiévski e o parricídio", v. XXI
- (1930a [1929]) "O mal-estar na civilização", v. XXI
- (1932a [1931]) "A aquisição e o controle do fogo", v. XXII
- (1933b [1932]) "Por que a guerra?", v. XXI
- (1934b [1930]) "Prefácio à tradução hebraica de Totem e Tabu", v. XIII
- (1939 [1937-38]) "Moisés e o monoteísmo: três ensaios", v. XXIII
- (1940a [1938]) "Um esboço de psicanálise", v. XXIII.
- (1950a [1887-1902]) "Projeto para uma psicologia científica", vol. I,

- FUKS, B. B. (2003) *Freud & a Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- GODINO CABAS, A. (1982) *Curso e discurso da Obra de Jacques Lacan*. São Paulo: Editora Moraes, 1982.
- GREEN, A. (1986) *A Pulsão de Morte*. São Paulo: Editora Escuta, 1988.
- HANNS, L. *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.
- HASSOUN, J. (1995) *La cruauté mélancolique*. Paris: Psychanalyse Aubier, 1995
- HOBBSAWM, Eric (1994) *A era dos extremos. O breve Século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- ISRAEL, L. (1976) *L'hystérique, le sexe et le médecin*. Paris: Masson, 1979.
- JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. (1989) *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

JONES E. *La vie et l'oeuvre de S. Freud*. Paris, Presses Universitaire de France, tome I 1970, tome II 1972, tome III 1975.

JOSEPH, B. (1976) “Em direção à experiência da dor psíquica”. In _____ *Equilíbrio Psíquico e mudança psíquica*, tradução de Belinda Haber Mandelbaum, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992, p. 97-105.

JOYCE, J. (1922) *Ulysse*. tradução de Auguste Morel. Paris: Éditions Gallimard, 1948.

KANT, I. (1798) *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1993.

KAUFMANN, P. (1993) *L'apport freudien: éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. Paris: Bordas, 1993.

KERNBERG, O. *Borderline conditions and pathological narcissism*. New York: Jason Aronson, 1976.

KISHIDA, C. A. et al. (1998) *Cultura da Ilusão*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

KLEIN, M. (1946) Notas sobre alguns mecanismos esquizóides. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*, V. III das Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____ (1951) Sobre a observação de bebês, In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____ (1952) Algumas reflexões teóricas relativas à vida emocional dos bebês. In: *obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

_____ (1957) Inveja e gratidão. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KOHUT, H. (1968) “O tratamento psicanalítico das perturbações narcísicas da personalidade”. In: *Self e narcisismo*. Trad. Pedro Henrique Bernardes Rondon. Rio de Janeiro: Zahar, 1984

_____ (1971) *The analysis of the self*. New York: International Universities Press.

_____ (1977) *A restauração do self*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

_____ *A psicologia do self e a cultura humana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

LACAN, J. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je”. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 93-100.

_____ “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud”. In *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 369-380.

_____ “Réponse au comentaire de Jean Hyppotile sur la ‘Verneinung’ de Freud. In *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 381-399.

LACHAUD, D. *L'enfer du devoir*. Paris: Denoël, 1995.

LAGACHE, Daniel (1958) *La psychanalyse et la structure de la personnalité*. Paris: PUF (1962).

LAMBOTTE, M. C. (1984) *Esthétique de la Mélancolie*, Paris: Aubier.

- _____ (1993) *Le discours mélancolique: De la phénoménologie à la métapsychologie*, Paris: Anthropos.
- LALANDE, A. (1926) *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1996.
- LAPLANCHE, J. (1961) *Hölderlin e a questão do pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- _____ (1981) *O Inconsciente e o Id*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1992.
- _____ (1987) *A Tina*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1993.
- _____ & PONTALIS, J.-B. (1967) *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- LAURENT, E. (2005) “Pièces détachées”, 17eme Cours, mercredi 18 mai 2005, inédita.
- LE RIDER, J. et al. (1998) *Autour du “Malaise dans la culture” de Freud*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- MACALPINE, I. & HUNTER, R. “Discussion sur le cas Schreber” (1955), in *Le Cas Schreber*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.
- MAIA, M. A. (1999) *Tecendo Palavras: um estudo psicanalítico sobre o corpo e a superfície*. Rio de Janeiro: Rios ambiciosos, 1999.
- MASSON, J. M. (Ed.) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1986
- McDOUGALL, J. (1983) *Em defesa de uma certa anormalidade: teoria e clínica psicanalítica*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1991.
- MELMANN C., “De l’aventure paranoïaque, Le cas Schreber”, in *Analytica*, no. 18, Ornicar?, Paris: ed. Lyse, 1980.
- MELTZER, D. (1998) *O Significado Clínico da Obra de Bion*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Freitas Bastos, 1971.
- _____ (1964) *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- MIJOLLA, A. (2002) *Dicionário Internacional da psicanálise: conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2005.
- MILLER, J.-A. (2000) *A Erótica do Tempo*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, 2000.
- MILNER, J.-C. (1995) *L’Oeuvre claire: Lacan, la science, la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- NIETZSCHE, F. W. A origem da tragédia. São Paulo: Editora Moraes.
- PERES, U. T. (2003) *Depressão e Melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- PIÉRON, H. (1951) *Vocabulaire de la Psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

- POROT, A. (1952) *Manuel Alfabético de psiquiatria clínica e terapêutica*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.
- QUINET, A. (2000) *A Descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____ *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002
- REY-FLAUD, H. (1996) *L'éloge du rien*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- _____ (1999) *Le Chevalier, l'Autre et la Mort*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.
- RICÚPERO, R. (2005) Artigo em *Folha de São Paulo*. Caderno *Mais* de 2/01/2005.
- ROCHA, J.C.C. (2005) Artigo em *Folha de São Paulo*. Caderno *Mais* de 2/01/2005.
- ROSENBERG, B. (1991) *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*. Paris: Presses Universitaire de France, 1991.
- ROUDINESCO, E. (1972) "Histoire de sourds, dialogue de fous". In: _____ (1979) *La Psychanalyse mère et chienne*. Paris 10/18.
- ROUSTANG F. *Un destin si funeste*. Paris, Ed. De Minuit, 1976.
- SÁ EARP, A. C. (2000) *Pulsão e Topografia – a oscilação eu // não-eu*. Rio de Janeiro: Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle, 2000.
- _____ "Narciso, Édipo e o Outro", in *Tempo Psicanalítico*, volume VI, 1983, p. 5-30.
- _____ "O Modelo da prática psicanalítica". In: *Tempo Psicanalítico*, volume II, 1979, p. 22-52.
- SANTNER, E. L. (1996) *A Alemanha de Schreber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- SCHREBER, D. P. (1903) *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- SCHUR, M. (1972) *La mort dans la vie de Freud*. Paris: Éditions Gallimard, 1975.
- SOLER, C. (1995) *El decir del analista*. Buenos Aires: Ed. Nueva Biblioteca Psicoanalista, 1995.
- SOUZA, O. "Aspectos do encaminhamento da questão da cientificidade da psicanálise no movimento psicanalítico". In: PACHECO FILHO, A.; ROSA, M. D. & COELHO JR., N. (orgs.) *Ciência e realidade na psicanálise contemporânea*. São Paulo: Educ/Casa do Psicólogo, 2000, p. 205-34.
- _____ "Os continentes e o vazio em psicanálise". In: DA POIAN, C. (org.) *Formas do vazio: desafio ao sujeito contemporâneo*. São Paulo: Via Lettera, 2001, p.131-41.
- SPALDING, T. O. (1973) *Dicionário de Mitologia*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

STEINER, J. (1993) *Refúgios psíquicos: organizações patológicas em pacientes psicóticos, neuróticos e fronteirços*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997

SUSKIND, P. (1986) *O Perfume*. Rio de Janeiro: Editora Record.

TAUSK, V. *Tausk e o aparelho de influenciar na psicose*. São Paulo: Editora Escuta, 1990.

TRILLAT, E. (1986) *História da histeria*. São Paulo: Editora Escuta, 1991.

VATTIMO, G. (1985) *O Fim da Modernidade*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2002.

WILLEMART, P. (2000) *Proust, poeta e psicanalista*. Cotia: Ateliê Editorial, 2000.

WINNICOTT, D. W. (1950-55) “A agressividade em relação ao desenvolvimento emocional”. In: _____ *Da pediatria à psicanálise*. Obras escolhidas. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____ (1941) “A observação de bebês numa situação padronizada”. In: _____ *Da pediatria à psicanálise*. Obras escolhidas. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____ (1945) “O desenvolvimento emocional primitivo”. In: _____ *Da pediatria à psicanálise*. Obras escolhidas. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____ (1948) “Pediatria e Psiquiatria”. In: _____ *Da pediatria à psicanálise*. Obras escolhidas. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____ (1951) “Objetos transicionais e fenômenos transicionais”. In: _____ *Da pediatria à psicanálise*. Obras escolhidas. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____ (1952) “Psicose e cuidados maternos”. In: _____ *Da pediatria à psicanálise*. Obras escolhidas. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____ (1956) “A preocupação materna primária”. In: _____ *Da pediatria à psicanálise*. Obras escolhidas. Tradução de Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

_____ (1960a) “Para Jacques Lacan”. In: _____ *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____ (1966) “A mãe dedicada comum”. In: _____ *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____ (1967). “A localização da experiência cultural”. In: _____ *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____ (1967) “O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil”. In: _____ *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____ (1971) “A criatividade e suas origens”. In: *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____ 1988 *A natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

WINTER, J.-P. (1998) *Les errants de la chair: études sur l'hystérie masculine*, Paris: Éditions Calmann-Lévy, 1998

YERUSHALMI, Y. H. (1992) *O Moisés de Freud: judaísmo terminável e interminável*, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992

ZIZEK, S. (1990) *Eles não sabem o que fazem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

Filmes

2001 UMA ODISSÉIA NO ESPAÇO, de Stanley Kubrick (MGM), 1968.