

DICIONÁRIO
ENCICLOPÉDICO
DE PSICANÁLISE

O LEGADO DE FREUD E LACAN



editado por **PIERRE KAUFMANN**

PRIMEIRO GRANDE DICIONÁRIO LACANIANO

JORGE ZAHAR EDITOR

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DE PSICANÁLISE

O legado de Freud e Lacan

editado por
PIERRE KAUFMANN

Tradução:
VERA RIBEIRO
MARIA LUIZA X. DE A. BORGES

Supervisão da edição brasileira:
MARCO ANTONIO COUTINHO JORGE
psiquiatra, psicanalista

JORGE ZAHAR EDITOR
Rio de Janeiro

facebook.com/lacanempdf

Título original:
*L'apport freudien: Éléments pour une
encyclopédie de la psychanalyse*

Tradução autorizada da edição francesa
publicada em 1993 por Éditions Bordas, de Paris, França

Copyright © 1993, Éditions Bordas

Copyright © 1996 da edição em língua portuguesa:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua México 31 sobreloja

2003 1-144 Rio de Janeiro, RJ

tel.: (21) 240-0226 / fax: (21) 262-5123

e-mail: jze@zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

Capa: Carol Sá

Ilustração da capa: *Infanta*,

óleo sobre tela de Antonio Saura, 1960

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

D542 Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de
Freud e Lacan / editado por Pierre Kaufmann; tradução,
Vera Ribeiro, Maria Luiza X. de A. Borges; consultoria,
Marco Antonio Coutinho Jorge — Rio de Janeiro: Jorge
Zahar Ed., 1996

Contém dados bibliográficos

ISBN: 85-7110-360-7

1. Freud, Sigmund, 1856-1939 – Dicionários. 2.
Lacan, Jacques, 1901-1981. 3. Psicanálise – Dicionários.
I. Kaufmann, Pierre.

CDD — 150.19503

CDU — 159.964.2 (038)

96-1424

PREFÁCIO

UMA ENCICLOPÉDIA faz referência à possibilidade de um Saber, e até de uma totalização desse saber. Portanto, estão em jogo aqui *elementos*, sob a forma de entradas, de pontos de passagem obrigatórios, no campo de uma disciplina denominada por Freud de “psicanálise”. É justamente por se tratar de uma disciplina que se oferece a possibilidade de uma abordagem enciclopédica: afinal, desde Diderot, esse gênero já não é reservado apenas à ciência, mas a todas as atividades práticas ou teóricas passíveis de descrição. Nesse sentido, este *Dicionário enciclopédico* estabelece um inventário dos fundamentos da psicanálise, apresenta suas articulações e traça seus esquemas culturais.

Cerca de cem anos após a publicação, por Freud e Breuer, da “Comunicação preliminar” aos *Estudos sobre a histeria*, de quarenta anos da criação, por Jacques Lacan, da Société Française de Psychanalyse, e de trinta anos da recusa da International Psychoanalytic Association em reconhecê-la — malgrado o vigor e a riqueza do célebre “retorno a Freud” proposto por seu fundador —, pretendeu-se limitar a exposição do legado freudiano apenas às contribuições teóricas ou clínicas expressamente fundamentadas nos requisitos definidos por Freud e nos conceitos fundamentais a partir dos quais ele articulou sua obra. É nesse sentido que o pequeno espaço concedido às teorias de Jung ou de Adler, e apenas do ponto de vista histórico, não deve surpreender.

Este *Dicionário* não se limita, contudo, aos termos que um vocabulário especializado definiria: essa missão específica e das mais indispensáveis foi realizada, e mesmo superada em sua época, pelo célebre *Vocabulário de psicanálise* de J. Laplanche e J.-B. Pontalis. Pierre Kaufmann privilegiou aqui, mediante uma distribuição apropriada, a integração — histórica, conceitual e clínica — dos diferentes aspectos dessa disciplina. No entanto, a configuração parcelar e descontínua de um dicionário enciclopédico mostra que ele não pode ser uma espécie de “tratado” — ambição que, aliás, o fundador da psicanálise teria rejeitado ou mesmo considerado impossível —, para se limitar ao gênero “ensaio”.

Na primeira parte deste volume são apresentados, em ordem alfabética, os conceitos fundamentais e os mais importantes conceitos funcionais, assim como os conceitos nosográficos essenciais introduzidos pela clínica.

Na segunda parte, encontram-se aqueles campos de investigação para os quais a psicanálise trouxe novas contribuições, estabelecendo com diversas disciplinas intercâmbios por vezes episódicos, por vezes duradouros e, com frequência, frutíferos. Pressupõe-se que tais subsídios de outras e novas contribuições são sugeridos na estrita observância das exigências científicas, requisito que se impõe, segundo Freud, para uma concepção útil do mundo...

INTRODUÇÃO

O legado freudiano: uma crítica da subjetividade

NUMA CARTA datada de 7 de maio de 1900, Freud já confiava a Wilhelm Fliess a insatisfação que sentia com a forma assumida por sua obra e suas dúvidas a respeito da influência que esta poderia vir a exercer: “Quando sua obra for publicada” — escrevia àquele com quem conversava havia quase dez anos sobre a evolução de seu pensamento e de quem continuaria amigo ainda por alguns anos — “nenhum de nós será capaz de fazer um julgamento sobre sua correção, o que ficará reservado à posteridade, como ocorre a toda grande descoberta; mas a beleza da concepção, a originalidade das idéias, a simplicidade dos raciocínios e a convicção do autor criarão uma impressão que será uma primeira compensação por toda a penosa luta empreendida contra o demônio. No meu caso, isso é bem diferente. Nenhum crítico é mais capaz que eu de captar claramente a desproporção que existe entre os problemas e a solução que lhes dou e, para minha justa punição, nenhuma das regiões psíquicas inexploradas em que fui o primeiro dos mortais a penetrar levará meu nome ou se submeterá às minhas leis. Quando, em meio à luta, me vi ameaçado de perder o fôlego, implorei ao anjo que me desse uma trégua, o que depois ele fez. Mas não venci, e desde então avanço claudicando.”

Segundo tal visão, o que viria a ser transmitido das descobertas freudianas não seria um sistema organizado de proposições teóricas devidamente verificáveis. Confirmaríamos nós, hoje, essa avaliação de que um Freud já envelhecido estaria a se queixar? Longe disso. De fato, seja qual for a veracidade dessa imagem de suas primeiras descobertas, são precisamente seus detratores que fazem hoje essa acusação à psicanálise, ao passo que os êmulos de Freud, ao inverso, o exaltam por ter continuamente resistido a uma teorização fechada sobre si mesma com a preocupação de uma completude dogmática.

Depois de ter afirmado a condição sempre provisória dos “conceitos fundamentais” de toda ciência, não irá Freud invocar, no limiar de sua metapsicologia, o exemplo da pulsão para enunciar que “a teoria das pulsões é nossa mitologia”? Mas a que título, então, a psicanálise se perpetuará? E, desde já, que gênero de unidade podemos nela reconhecer que a habilite a reivindicar uma dimensão teórica para o fundamento de sua transmissão?

Tais problemas tocam, afinal, no mais íntimo da *démarche* psicanalítica, na medida em que transcrevem o desmentido que se opõe à pseudo-evidência de

uma subjetividade reflexiva, para substituí-la pelo desenvolvimento dialético do destino pulsional.

Nessa perspectiva, a presente obra tenta situar o problema do “legado freudiano” ao estabelecer uma conexão entre vários níveis de referência: conceitos fundamentais, conceitos técnicos e nosográficos, campos de “aplicação”. De imediato, tal distribuição tende a sublinhar o que inegavelmente constitui o legado essencial do pensamento freudiano: a transformação de uma crítica negativa das ilusões da subjetividade em uma gênese dos valores sociais fundadores da civilização. Consideremos que todo aquele que participa da elaboração do campo psicanalítico parte de sua própria experiência terapêutica para confrontá-la com a nosografia. Portanto, temos de nos questionar sobre a correspondência entre a elaboração de uma experiência individual no âmbito de uma prática já socializada — em virtude do papel que assume na psicanálise a fala transferencial — e a representação conceitual dessa prática num contexto nocional original. Assim, realçaremos os princípios que envolvem esses postulados acerca da constituição da sociedade e, também, acerca das formas de criatividade social a que a atribuição desses valores corresponde.

Serão retomados, a partir desses vários pontos de vista, os problemas mais freqüentes no registro da psicanálise, que serão ainda relacionados, respectivamente, aos temas clássicos da especificidade de uma clínica psicanalítica — em sua relação com as modalidades da transferência e da distinção, ou mesmo oposição, entre a neurose e a psicose — e à função civilizadora do Édipo e da sublimação. E se existe uma sistemática do “legado freudiano”, ela está no fato de que, em cada um de seus problemas, encontra-se a mesma interrogação, isto é, o questionamento da subjetividade: a subjetividade própria de cada um dos pesquisadores que contribuíram, com Freud, para os progressos da psicanálise, e que devem à estrutura transferencial que lhes é comum a convergência de seus respectivos aportes na abordagem do inconsciente, sem que seja preciso recorrer, com Jung, à noção confusa de um “inconsciente coletivo”. E se a psicanálise põe em questão a subjetividade, o faz porque as categorias diretrizes da teorização vão se caracterizar — quer se trate de recalçamento, frustração, privação, castração ou forclusão — como diferentes expressões da renúncia da pseudo-evidência da reflexão. A noção de pulsão de morte tendo aí, em última instância, a função de assegurar um fundamento radical a esse questionamento da subjetividade, uma vez que as categorias negativas que constituem o suporte da representação teórica dos processos psíquicos encontram nela o princípio de seu estatuto metapsicológico. A noção de sublimação tem precisamente a finalidade de enraizar os grandes domínios da cultura humana — religião, direito, ciência, arte — nas modalidades da renúncia subjetiva.

Assim, o propósito da presente obra é auxiliar a apreender em que aspectos o legado freudiano pôde contribuir para a elaboração de uma teoria empírica da civilização. Teoria “empírica”, se é verdade que a psicanálise se apóia unicamente, em sua teoria como em sua prática, numa experiência que é a da clínica. Teoria da civilização, na medida em que as afecções psíquicas se revelam precisamente relacionadas, acima de tudo, a um “Mal-estar na civilização” cuja origem lhe cabia reconstituir.

E se o destino de suscitar tal teoria lhe está definitivamente assegurado, é em virtude de sua capacidade de assumir essa incompletude teórica de que Freud, em 1900, julgava dever se queixar ao confrontá-la com a sistemática de Fliess, e que de fato corresponde à exigência de uma epistemologia original na representação dos processos do inconsciente.

P. KAUFMANN

PIERRE KAUFMANN (1916-95) cursou filosofia na École Normale Supérieure. Em 1940 recebeu a *croix de guerre*; impedido de se diplomar pelo governo de Vichy, engajou-se na Resistência francesa. Após ter trabalhado na revista *Confluences*, participou da fundação da Agência France Presse e do jornal *Combat*, em colaboração com Pascal Pia e Albert Camus. Excelente repórter, fez importantes matérias sobre o Oriente Próximo. Com o fim da guerra, finalmente bacharelou-se em filosofia. Após travar conhecimento com Jean Wahl e Daniel Lagache, seu pensamento sofreu uma guinada decisiva ao encontrar Jacques Lacan, tendo sido membro da École Freudienne de Paris desde sua criação até sua dissolução. Lecionou na Sorbonne (1958) — cabendo-lhe a originalidade histórica de romper o tabu que cercava o ensino acadêmico da psicanálise —, e foi professor nas universidades de Bensaçon e Rennes; nomeado em 1969 para a Universidade de Paris-X (Nanterre), deixou a vida docente em 1984, com o título de professor emérito. É autor de *Kurt Lewin: une théorie du champ dans les sciences de l'homme* (Vrin, 1968), *L'expérience émotionnelle de l'espace* (Vrin, 1983), *Psychoanalyse et théorie de la culture* (Denoël, 1985), *L'inconscient du politique* (Vrin, 1988) e *Qu'est-ce qu'un civilisé?* (Alpha Bleu, 1993). Além de ter colaborado com diversos verbetes para este *Dicionário enciclopédico de psicanálise*, reuniu e coordenou as contribuições de mais de cinquenta especialistas entre psiquiatras, psicanalistas, médicos, professores universitários, escritores e críticos.

COLABORADORES

Edson Luiz ANDRÉ DE SOUSA
psicanalista, membro da Associação Freudiana
Internacional, membro-fundador da Associação
Psicanalítica de Porto Alegre (Brasil)

Mireille ANDRES
psicanalista

Jean-Pierre ARNAUD
doutor em filosofia, engenheiro, diretor de empresa

Charles BALADIER
ex-membro da École Freudienne de Paris, mem-
bro do comitê de redação da revista *Esquisses
Psychanalytiques* (CFRP)

François BAUDRY
professor-assistente (psicanálise) na Universida-
de Paris VIII

Annie BIRRAUX
diretora de pesquisas na unidade de pesquisas
sobre a adolescência da Universidade Paris VII

Jorge CACHO
professor-assistente na Universidade Paris XIII,
psicanalista

Pierre-Henri CASTEL
professor de filosofia na Universidade Paris X e
de história e epistemologia da psicologia na Uni-
versidade Paris XIII

Jean-Pierre CHARTIER
diretor da École de Psychologues Practiciens na
Universidade Católica de Paris, psicanalista e
membro-titular do 4^e Groupe

Marie-Magdeleine CHATEL
membro da École Lacanienne de Psychanalyse,
psicanalista

Diane CHAUVELOT
médica-psicanalista

Jacqy CHEMAUNI
professor de psicologia clínica e patológica na

Universidade de Caen, psicanalista, especialista
em psicossomática

Claude CONTÉ
médico, psicanalista

Monique DAVID-MENARD
professora no Lycée Jeanson-de-Sailly, psicanalista

Maurice DAYAN
professor na Universidade Paris VII, psicanalista

Catherine DESPRATS-PÉQUIGNOT
psicanalista, professora-assistente na Universi-
dade Paris VII

Joël DOR
psicanalista, professor-pesquisador na Universi-
dade Paris VII, diretor da revista *Esquisses Psy-
chanalytiques*

Elie DOUMIT
psicanalista, professor-assistente de epistemolo-
gia e lógica na Universidade de Lille III

Michèle FAIVRE-JUSSIAU
psicanalista

Pierre FÉDIDA
professor na Universidade Paris VII, psicanalista

Jean GILLIBERT
psiquiatra, psicanalista, homem de teatro

Gérard GUILLERAULT
psicólogo clínico na Universidade Paris VII, psi-
canalista, psicoterapeuta de crianças no Hospital
Trousseau

Christian HOFFMANN
psicanalista, professor-assistente de psicopatolo-
gia na Universidade Louis Pasteur, Estrasburgo

Arnaud JEZEQUEL
psicanalista

Philippe JULIEN
psicanalista, membro da École Lacanienne

Julia KRISTEVA
professora na Universidade Paris VII

Patrick LACOSTE
psiquiatra, psicanalista, professor na Universidade Paris VII e na École des Hautes Études en Sciences Sociales

Christiane LACÔTE
psicanalista, membro da Associação Freudiana Internacional

Marie-Claude LAMBOTTE
professora de psicopatologia na Universidade Paris XIII, psicanalista

Gilbert LASCAULT
professor na Universidade Paris I, crítico de arte, escritor

Guy LE GAUFEY
psicanalista

Sylvie LE POULICHET
psicanalista, professora-assistente na Universidade Paris VII

Ginette LEBOURG
professora

Bernard LEMAIGRE
psicanalista

Charles MALAMOUD
diretor de estudos na École Pratique des Hautes Études, seção de ciências religiosas (religiões da Índia)

Marcelle MARINI
professora-assistente na Universidade Paris VII, escritora

Patrick MARTIN
psicanalista, professor-assistente no Institut de Psychologie et de Sciences Sociales Appliquées (IPSA) da Université Catholique de l'Ouest (Angers)

Lucien MELESE
psicanalista

Charles MELMAN
psicanalista, ex-psiquiatra dos Hôpitaux de Paris, membro fundador da Associação Freudiana Internacional

Catherine MILLOT
psicanalista, professora-assistente na Universidade Paris VIII

Jean OURY
médico-diretor da Clinique de la Borde

Erik PORGE
psicanalista

Andoche PRAUDEL
pintor

Claude RABANT
psicanalista

Antoine REBEYROL
professor-assistente de ciências econômicas na Universidade Paris IX

Danielle ROULLOT
médica-psiquiatra

Jacqueline ROUSSEAU-DUJARDIN
psicanalista

Dana RUDELIC-FERNANDEZ
pesquisadora, professora na Universidade Paris VII

Baldine SAINT-GIRONS
professora-assistente (filosofia) na Universidade Paris X

Patrick SALVAIN
filósofo, psicanalista

Jacques SÉDAT
psicanalista

Robert SILHOL
professor na Universidade Paris VII

Giulia SISSA
pesquisadora no CNRS, professora na Universidade Johns Hopkins, Baltimore

Alexandra TRIANDAFILLIDIS
professora-assistente na Universidade Paris VII, psicanalista, psicoterapeuta

Bernard VALADE
professor na Universidade de Bordeaux II, secretário-geral de *L'Année Sociologique*

Mayette VILTARD
psicanalista

SIGMUND FREUD

Cronologia da vida e da obra

As abreviaturas das publicações citadas nesta cronologia são as seguintes:

ESB	<i>Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud</i>
Im.	<i>Imago</i>
Int. Z. f. (ä). Ps.	<i>Internationale Zeitschrift für (ärztliche) Psychoanalyse</i>
Jahrb. f. ps. u. ps. F.	<i>Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung</i>
Neur. Zb.	<i>Neurologisches Zentralblatt</i>
Zbl. f. Ps.	<i>Zentralblatt für Psychoanalyse</i>
Z. f. Ps.	<i>Zeitschrift für Psychoanalyse</i>

Todos os textos de Freud aqui citados são referidos aos volumes da ESB (Rio de Janeiro, Imago, 1972-80) em que se encontram publicados. Vários artigos trazem também a indicação da publicação em que apareceram pela primeira vez. A tradução adotada para os títulos em português nem sempre seguiu a versão da ESB; nos casos mais discrepantes, esta última figura entre colchetes.

As subdivisões inseridas na cronologia destinam-se a reagrupar, para comodidade do leitor, os textos relativos a um mesmo período do desenvolvimento da obra de Freud; os dados propriamente biográficos são mencionados em razão do eventual interesse para a evolução de sua obra.

1815	Nascimento do pai de Sigmund, Jakob Freud, negociante de lã em Freiberg, na Morávia, a cerca de 30km sudeste de Dresden. De um primeiro casamento, Jakob teve dois filhos, Emmanuel e Philipp. Este último terá um filho, John, um ano mais velho que Sigmund.	1860	mudará seu prenome para Sigmund. Segundo o costume de certas famílias judaicas, ele teria recebido também um segundo prenome: Schlomo.
		1865	A família se instala em Viena.
			Entrada de Sigmund no Gymnasium (escola secundária) com um ano de antecedência.
1855	Jakob Freud se casa em segundas núpcias com Amalia Nathansohn, que morreu aos 95 anos, originária de Brody, cidade situada no noroeste da Galícia, próximo da fronteira russa, e cujo primeiro filho, Julius, morreu aos oito meses; a ele se seguiram Sigmund, depois cinco mulheres e mais um homem; a filha mais velha, Anna (nome que será também o da filha mais velha de Freud), era dois anos e meio mais nova que Sigmund e o outro rapaz, dez anos mais novo.	1873	Aprovado, brilhantemente, nos exames de conclusão dos estudos secundários. Ingressa na Faculdade de Medicina de Viena.
		1874	Publicação por Brücke de suas conferências sobre fisiologia, no espírito fisicalista de Helmholtz e de seu grupo.
		1875	Viagem a Manchester, onde encontra o meio-irmão Philipp e a sobrinha Pauline.
		1876	Pesquisas em Trieste sobre as glândulas sexuais das enguias; entra para o laboratório de Brücke e acompanha seu curso sobre a fisiologia da voz e da linguagem. Assiste também em
1856	(6 de maio) Nascimento em Freiberg de Sigismund Freud, que, em 1878,		

Viena às aulas de Brentano, curso de filosofia obrigatório para os estudantes de medicina.

1878 Conhece Josef Breuer.

1879 Frequenta os cursos de psiquiatria de Theodor Meynert, cuja tendência teórica reflete-se no subtítulo de sua obra *Psychiatrie*, publicada em Viena em 1890: “Conferências clínicas sobre a psiquiatria segundo fundamentos científicos, para estudantes de medicina, juristas e psicólogos”.

1880 Breuer inicia o tratamento de Bertha Pappenheim, que, sob o pseudônimo de Anna O., será também a primeira paciente histórica de Freud. Por iniciativa do filósofo e helenista Theodor Gomperz, que coordena a edição alemã de John Stuart Mill, Freud traduz quatro ensaios deste autor sobre a questão operária, a emancipação das mulheres, o socialismo e Platão.

1881 Conclui o curso de medicina.

1882 Conhece a futura esposa, Martha Bernays, da família de um comentarista da *Poética* de Aristóteles, Jacob Bernays, interessado sobretudo na reconstituição dos textos antigos sobre a catarse. Breuer fala com Freud sobre o caso de Anna O.

1883 Freud ingressa no serviço de psiquiatria de Meynert.

1884 Pesquisas sobre a cocaína e descoberta de suas propriedades analgésicas. Faz experiências consigo mesmo e com o amigo Fleischl.

1885 Nomeado *Privatdozent*. Ganha bolsa para uma viagem de estudos. Escolhe ir para o serviço de Charcot na Salpêtrière, em Paris.

1886 Deixa Paris por Berlim. De volta a Viena, ingressa no Instituto das Doenças Infantis.

1888 (set.) Casamento com Martha Bernays. Publica a tradução das *Leçons sur les maladies du système nerveux*, de Charcot.

1889 Publica a tradução de *De la sugges-*

tion et de ses applications à la thérapeutique, de H. Bernheim.

1893 Publica, em colaboração com Breuer, a “Comunicação preliminar” aos *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.II. Artigo necrológico sobre Charcot, falecido em 16 de agosto. ESB, v.III.

I. DA HIPNOSE À PSICANÁLISE

1890 “Tratamento psíquico (ou mental)”. ESB, v.VII. [Acreditou-se por muito tempo, com base em uma 3ª edição de *Die Gesundheit* que não mencionava as antecedentes, que a publicação datava de 1905.]

1893 Publicação em francês, na *Revue Neurologique*, do artigo “Alguns pontos para um estudo comparativo da paralisia motora histórica e da paralisia motora orgânica”. ESB, v.I.

1894 “As psiconeuroses de defesa”, publicado em *Neur. Zb.* ESB, v.III. Publicação de sua tradução das *Leçons du mardi*, de Charcot.

1895 (maio) Publicação dos *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.II. “Obsessões e fobias”, publicado originalmente em francês na *Revue Neurologique*. ESB, v.III. (dez.) Nascimento de Anna Freud.

1896 Publicação de “Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa”, em *Neur. Zb.* ESB, v.III. (out.) Morte de Jakob Freud.

1898 Conferência sobre “A sexualidade na etiologia das neuroses”, artigo publicado na *Wiener klinische Rundschau*. ESB, v.III.

1900 *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV e V. (out.) Início da análise de Dora.

1901 *A psicopatologia da vida cotidiana*. ESB, v.VI. “Sobre os sonhos”. ESB, v.V. Viagem a Roma.

1902 Viagem a Nápoles.

1904 Viagem a Atenas. Inicia correspondência com Eugen Bleuler em Zurique. “Sobre a psicoterapia”. ESB, v.VII.

- 1905 “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB, v.VII.
 “Fragmento da análise de um caso de histeria” (caso Dora), publicado em *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie*, t.XXVIII. ESB, v.VII.
Os chistes e sua relação com o inconsciente. ESB, v.VIII.
 “A psicanálise e a determinação dos fatos nos processos jurídicos” (baseado em conferência feita em Viena em junho de 1905 para estudantes de direito), publicado em *Archiv für Kriminal Anthropologie und Kriminalistik*. ESB, v.IX.
- 1907 “O esclarecimento sexual das crianças”. ESB, v.IX.
 Visita de Carl Gustav Jung.
 Conhece Karl Abraham.
 “Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen”. ESB, v.IX.
 “Atos obsessivos e práticas religiosas”. ESB, v.IX.
- 1908 “Sobre as teorias sexuais das crianças”. ESB, v.IX.
 Visita de Sándor Ferenczi.
 “Escritores criativos e devaneio”. ESB, v.IX.
 “Caráter e erotismo anal”. ESB, v.IX.
 Congresso de Salzburgo.
 Viagem à Inglaterra.
 “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”. ESB, v.IX.
- 1909 Viagem aos Estados Unidos na companhia de Jung e Ferenczi.
 “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos” (Pequeno Hans), publicado em *Jahrb. f. ps. u. ps. F.*, v.I. ESB, v.X.
 “Notas sobre um caso de neurose obsessiva” (Homem dos Ratos), publicado em *Jahrb. f. ps. u. ps. F.*, v.I. ESB, v.X.
 “Romances familiares”. ESB, v.IX.
- 1910 Congresso de Nuremberg.
 Fundação da Associação Internacional de Psicanálise (IPA) sob a presidência de Jung.
 “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens”. ESB, v.XI.
 “Psicanálise ‘selvagem’”. ESB [“Psicanálise ‘silvestre’”], v.XI.
- 1910 “As perspectivas futuras da terapia psicanalítica”. ESB, v.XI.
 “A significação antitética das palavras primitivas”, publicado em *Jahrb. f. ps. u. ps. F.* ESB, v.XI.
 “Cinco lições de psicanálise” (conferências pronunciadas em setembro de 1909 nos Estados Unidos). ESB, v.XI.
 Congresso de Weimar.
 Renúncia de Alfred Adler da Sociedade Psicanalítica de Viena.

II. DA NEUROSE À PSICOSE

- 1910 “Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância”. ESB, v.XI.
- 1911 “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, publicado em *Jahrb. f. ps. u. ps. F.* ESB, v.XII.
 “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)” (caso Schreber). Publicado em *Jahrb. f. ps. u. ps. F.*, t.III. ESB, v.XII.
 “O manejo da interpretação de sonhos na psicanálise”, publicado em *Z. f. Ps.*, t.II. ESB, v.XII.
 “A dinâmica da transferência”, publicado em *Z. f. Ps.*, t.II. ESB, v.XII.
 “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”, publicado em *Z. f. Ps.*, t.II. ESB, v.XII.
 “Totem e tabu”. ESB, v.XIII.
 “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor”. ESB, v.XI.
 “Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise”, publicado em *Int. Z. f. (ä).* Ps., t.I. ESB, v.XII.
- 1913 Fundação do *Zeitschrift für Psychoanalyse*.
 “O interesse científico da psicanálise”, publicado em *Scientia* (Bologna). ESB, v.XIII.
 “Duas mentiras contadas por crianças”, publicado em *Int. Z. f. (ä).* Ps. ESB, v.XII.
 Ferenczi funda a Sociedade de Budapeste. Ernest Jones funda a Sociedade de Londres.

“O tema dos três esfnios”, publicado em Im., t.II. ESB, v.XII.
 “A disposio à neurose obsessiva”. Comunicao ao Congresso Psicanaltico de Milão, publicado em Int. Z. f. Ps., t.I. ESB, v.XII.

III. SEGUNDA TÓPICA E TEORIA DA CIVILIZAO

- 14 Jung deixa a presidncia da Associao Internacional.
 “A histria do movimento psicanaltico”. ESB, v.XIV.
 “Sobre o narcisismo: uma introduo”, publicado em Jahrb. f. ps. u. ps. F., t.II. ESB, v.XIV.
 “O Moiss de Michelangelo”, publicado em Im., t.III. ESB, v.XIII.
- 15 “Um caso de paranlia que contraria a teoria psicanaltica da doena”, publicado em Int. Z. f. Ps., t.III. ESB, v.XIV.
 “As pulsões e suas vicissitudes”, publicado em Zbl. f. Ps. ESB [“Os instintos e suas vicissitudes”], v.XIV.
 “Observaes sobre o amor transfe-rencial (Novas recomendaes sobre a tcnica da psicanlise III)”, publicado em Z. f. Ps., t.III. ESB, v.XII.
 “Reflexões para os tempos de guerra e morte”, publicado em Im., t.IV. ESB, v.XIV.
 “O inconsciente”, publicado em Z. f. Ps. ESB, v.XIV.
 “Recalcamento”, publicado em Z. f. Ps. ESB [“Represso”], v.XIV.
- 16 “Alguns tipos de carter encontrados no trabalho psicanaltico”, publicado em Im., t.IV. ESB, v.XIV.
 “Sobre a transitoriedade” (*Vergnglichkeit*), escrito em 1915 para a Associao Goethe de Berlim. ESB, v.XIV.
- 16-17 *Conferncias introdutrias sobre psicanlise*. ESB, v.XV e XVI.
- 17 “Luto e melancolia”, publicado em Z. f. Ps., t.I. ESB, v.XIV.
 “As transformaes da pulsão exemplificadas no erotismo anal”, publicado em Z. f. Ps., t.IV. ESB [“As trans-
 formaes do instinto exemplificadas no erotismo anal”], v.XVII.
 “Suplemento metapsicolgico à teoria dos sonhos”, publicado em Z. f. Ps. ESB, v.XIV.
 “Uma dificuldade no caminho da psicanlise”. ESB, v.XVII.
 “O tabu da virgindade”. ESB, v.XI.
- 1918 “Histria de uma neurose infantil” (Homem dos Lobos), publicado em *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*. ESB, v.XVII.
- 1919 “O ‘estranho’”, publicado em Im., t.V. ESB, v.XVII.
 “Bate-se numa criana”, publicado em Int. Z. f. (ä). Ps. ESB [“Uma criana é espancada”], v.XVII.
 “Sobre o ensino da psicanlise nas universidades”. Original em húngaro. ESB, v.XVII.
 “Introduo a *A psicanlise e as neuroses de guerra*”. ESB, v.XVII.
 (jan.) Morte da filha Sophie.
- 1920 “Memorando sobre o tratamento elctrico dos neuróticos de guerra”, escrito para o processo movido contra Wagner-Jauregg. ESB, v.XVII.
 “Mais-além do princpio de prazer”. ESB [“Além do princpio de prazer”], v.XVIII.
- 1921 “Psicologia das massas e anlise do eu”. ESB [“Psicologia de grupo e a anlise do ego”], v.XVIII.
- 1922 “Observaes sobre a teoria e a prtica da interpretao de sonhos”, publicado em 1923 em Int. Z. f. (ä). Ps. ESB, v.XIX.
 “Dois verbetes de enciclopdia” (“Psicanlise” e “Teoria da libido”), publicados em 1923. ESB, v.XVIII.
- 1923 “O eu e o isso”. ESB [“O ego e o id”], v.XIX.
 “Uma breve descrio da psicanlise”, publicado em ingls em 1923 pela Encyclopaedia Britannica. ESB, v.XIX.
 “A dissoluo do complexo de Édipo”. ESB, v.XIX.
- 1924 “O problema econmico do masoquismo”, publicado em *Sammlung*

- kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, t.IV. ESB, v.XIX.
 “As resistências à psicanálise”, publicado em francês na *Revue Juive* (1925). ESB, v.XIX.
- 1925 “Um estudo autobiográfico”. ESB, v.XX.
 “Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’”, publicado em 1925 em *Int. Z. f. (ä)*. Ps. ESB, v.XIX.
 “A denegação”, publicado em *Im.*, t.XI. ESB [“A negativa”], v.XIX.
 Morte de Karl Abraham.
- 1926 “A questão da análise leiga”. ESB, v.XX.
 “Inibições, sintomas e angústia”. ESB [“Inibições, sintomas e ansiedade”], v.XX.
 “Psicanálise”, verbete publicado na 13ª ed. da *Encyclopaedia Britannica*. ESB, v.XX.
- 1927 “Fetichismo”. ESB, v.XXI.
 “O futuro de uma ilusão”. ESB, v.XXI.
- 1928 “Dostoiévski e o parricídio”. ESB, v.XXI.
- 1929 “O mal-estar na cultura”. ESB [“O mal-estar na civilização”], v.XXI.
- 1930 Morte da mãe de Sigmund.
- 1931 “Sexualidade feminina”. ESB, v.XXI.
- 1932 “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”. ESB, v.XXII.
 “Por que a guerra?”, carta a Einstein publicada em 1933, em alemão, inglês e francês pelo Instituto Internacional de Cooperação Intelectual. ESB, v.XXII.
 “A aquisição e o controle do fogo”. ESB, v.XXII.
- 1936 “Um distúrbio de memória na Acrópole”, carta a R. Rolland, publicada em 1936 em *Almanach 1937 der Psychoanalyse*. ESB, v.XXII.
- 1937 “Análise terminável e interminável”, publicado em *Int. Z. f. (ä)*. Ps., t.XXIII. ESB, v.XXIII.
 “Construções em análise”, publicado em 1938 em *Int. Z. f. (ä)*. Ps. ESB, v.XXIII.
 (jun.) Anschluss (Anexação da Áustria): partida de Freud para Londres.
- 1939 Publicação do final de “Moisés e o monoteísmo”. ESB, v.XXIII.
 (23 set.) Morte de Freud.
- ### PUBLICAÇÕES PÓSTUMAS
- A primeira data mencionada é a da redação do texto.
- 1871-81 *Lettres de jeunesse* (a Edouard Silberstein e Emil Fluss). Paris, Gallimard, 1990.
- 1873-1939 *Correspondência de amor e outras cartas*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.
- 1887-1904 *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Rio de Janeiro, Imago, 1986 (parcialmente publicado como “Excertos dos documentos dirigidos a Fliess”. ESB, v.I).
- 1895 “Projeto para uma psicologia científica”. ESB, v.I.
- 1906-14 *Freud/Jung: Correspondência completa*. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- 1907-26 S. Freud e K. Abraham, *Correspondance (1907-1926)*. Paris, Gallimard, 1969.
- 1907-08 “Registro original do caso de neurose obsessiva (Homem dos Ratos)”. ESB, v.X.
- 1908-11 *Sigmund Freud & Sándor Ferenczi: Correspondência*. Rio de Janeiro, Imago, v.I, t.1 e 2, 1994 e 1995.
- 1909-39 *Correspondance avec le pasteur Pfister*. Paris, Gallimard, 1966.
- 1912-36 *Freud/Lou Andreas-Salomé: Correspondência completa*. Rio de Janeiro, Imago, 1975. [Ed. francesa seguida de *Journal d'une année (1912-1913)*. Paris, Gallimard, 1970.]
- 1921 “Psicanálise e telepatia”. ESB, v.XVIII.
- 1922 “Sonhos e telepatia”. ESB, v.XVIII.
 “A cabeça de Medusa”. ESB, v.XVIII.
- 1923 “Josef Popper-Lynkeus e a teoria dos sonhos”. ESB, v.XIX.
- 1925 “Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo”. ESB, v.XIX.
- 1927-39 S. Freud e A. Zweig, *Correspondance (1927-1939)*. Paris, Gallimard, 1973.

32-39 *Thomas Woodrow Wilson: um estudo psicológico* (em colaboração com William C. Bullitt). Rio de Janeiro, Graal, 1984.

38 “Esboço de psicanálise”, publicado em 1940 em Int. Z. f. (ã). Ps. ESB, v.XXIII.

“Clivagem do eu no processo de defesa”, publicado em 1940 em Int. Z. f. (ã). Ps. ESB [“A divisão do ego no processo de defesa”], v.XXIII.

“Algumas lições elementares de psicanálise”, publicado em 1941 em Int. Z. f. (ã). Ps. ESB, v.XXIII.

JACQUES LACAN

Dados biobibliográficos

Como complemento aos dados já disponíveis sobre o percurso de J. Lacan (1901-81), devemos à sua filha, Judith Miller, a publicação do *Album Jacques Lacan (Visages de mon père)*, preparado sob seus cuidados e trazendo preciosas indicações sobre a infância e a adolescência de seu pai. “Meu pai”, escreve ela, “nasceu em 13 de abril de 1901, numa família na qual a religião católica não era apenas uma conveniência social, mas tinha para alguns grande valor íntimo. Sei que meu pai perdeu a fé no final dos anos 20, e que esse momento foi o clímax de uma verdadeira interrogação.” Cabe salientar que Jacques Lacan era o filho primogênito, tendo uma irmã e um irmão, Marc-François, a quem, segundo Judith Miller, ele tentou em vão dissuadir de ingressar no sacerdócio: Marc-François de fato tornou-se beneditino em Hautecombe, tendo inclusive participado do *Vocabulaire de théologie biblique*, publicado sob a direção de Xavier-Léon Dufour, com uma contribuição sobre o dom da presença de Deus.

No que concerne à história da vida de Jacques Lacan, à trajetória de sua carreira e ao desenvolvimento de seu pensamento, o esboço fornecido no *Album Jacques Lacan*, fartamente ilustrado, encontra um complemento sucinto em duas notas autobiográficas: uma, redigida para o *Annuaire* (1965) da École Pratique des Hautes Études, onde Lacan ensinou após a fundação da École Freudienne de Paris, e reproduzida na contracapa da edição francesa de 1973 do seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*; a outra, destinada a esclarecer, em 1966, as primícias dos *Écrits*, sob o título “De nossos antecedentes”.

No primeiro desses fragmentos, Lacan situa sua tese de medicina, *Da psicose paranoíca em suas relações com a personalidade*, de 1932, como o momento inaugural de sua

carreira de médico psiquiatra. Narra também seus primeiros contatos com o grupo da Évolution Psychiatrique de Henri Ey e, sob a rubrica do conhecimento paranóico, suas afinidades com o meio surrealista, especialmente com Dali e Crevel, evidenciadas em artigos publicados na revista *Le Minotaure*. A origem desse interesse, todavia, seguia as pegadas de Clérambault, “nosso único mestre em psiquiatria”, escreve Lacan. Alguns anos depois, trabalharia por algum tempo na clínica de Burg-Hölzli, orientada, em Zurique, especialmente por Bleuler e Jung.

Quanto a seus primeiros trabalhos, compreendidos no âmbito da Associação Internacional fundada por Freud, a obra de Lacan encontraria seus referenciais institucionais na sucessão dos grupos de que ele foi fundador e mentor através de uma série de cisões e inovações. A obra citada de Judith Miller evoca esses episódios na perspectiva que lhe é própria, mas em geral não sem objetividade: em 1951, ruptura com a Associação Internacional e fundação da Société Française de Psychanalyse, ao lado de Daniel Lagache e Françoise Dolto; em 1964, École Freudienne de Paris; em 1979, Fondation du Champ Freudien; em 1980-81, École de la Cause Freudienne.

No decorrer dos desenvolvimentos teóricos, são proferidos os Seminários, cuja publicação tem sido progressivamente assegurada por Jacques-Alain Miller, executor testamentário de Jacques Lacan, e, em nome do Champ Freudien, por Judith Miller. Ainda em relação a dados biográficos, Judith nos revela, no *Album*, alguns detalhes sobre as relações familiares e matrimoniais de seu pai, nos quais certamente não nos deteremos em razão de seu caráter muito pessoal, se não confidencial. Por outro lado, seria interessante notar a importância que poderiam ter informações análogas na apresentação da obra científica de Freud.

OBRAS DE JACQUES LACAN

crits. Paris, Seuil, 1966.
a psicose paranoica em suas relações com a personalidade. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.
s complexos familiares na formação do indivíduo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.
televisão. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993.

SEMINÁRIOS

Os escritos técnicos de Freud (1953-54). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.
O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-55). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
As psicoses (1955-56). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
A relação de objeto (1956-57). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.
Les formations de l'inconscient (1957-58), parcialmente publicado em *Bulletin de Psychologie*, 1957.
Le désir et son interprétation (1958-59), parcialmente publicado em *Bulletin de Psychologie*, 1958.
A ética da psicanálise (1959-60). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
A transferência (1960-61). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.
L'identification (1961-62), inédito.
L'angoisse (1962-63), inédito.
Os quatro conceitos fundamentais da

- psicanálise* (1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.
12. *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-65), inédito.
13. *L'objet de la psychanalyse* (1965-66), inédito.
14. *La logique du fantasme* (1966-67), inédito.
15. *L'acte psychanalytique* (1967-68), inédito.
16. *D'un Autre à l'autre* (1968-69), inédito.
17. *O avesso da psicanálise* (1969-70). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.
18. *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-71), inédito.
19. ... *Ou pire* (1971-72), inédito.
20. *Mais, ainda* (1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.
21. *Les non-dupes errent* (1973-74), inédito.
22. *R.S.I.* (1974-75), publicado em *Ornicar?*, 1975-1976.
23. *Le sinthome* (1975-76), inédito.
24. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* (1976-77), inédito.
25. *Le moment de conclure* (1977-78), inédito.
26. *La topologie et le temps* (1978-79), inédito.
27. *La dissolution* (1979-80), publicado em *Ornicar?*, 20-21, 1980.

Ao longo deste dicionário, para todos os artigos de Lacan não reunidos em volume, seguimos a "Bibliografia das obras de Lacan", publicada em M. Marini, *Lacan*.

OBRAS SOBRE JACQUES LACAN

L.-P. de Cossé-Brissac, F. Giroud et al., *Connaissez-vous Lacan?* Paris, Seuil, 1992.
Miller, *Album Jacques Lacan (Visages de mon père)*. Paris, Seuil, 1992.
Roudinesco, *História da psicanálise na*

França (2 vols). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988 e 1989.
E. Roudinesco, *Jacques Lacan*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
M. Marini, *Lacan*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1991.

P. KAUFMANN

OS CONCEITOS

A

ABSTINÊNCIA

A regra de abstinência prescreve ao analista incitar o paciente a se privar das satisfações substitutivas que eventualmente se apresentam durante o tratamento como paliativo às suas frustrações. Seu histórico foi apresentado por Ferenczi no artigo “Prolongamentos da ‘técnica ativa’ em psicanálise” (1920).

Na origem (por volta de 1918), encontramos uma sugestão oral de Freud a propósito da histeria de angústia. “Os pacientes, a despeito de uma observância rigorosa da ‘regra fundamental’ e de uma visão profunda de seus complexos inconscientes, não chegavam a superar certos pontos cegos da análise enquanto não os estimulávamos a ousar sair do refúgio seguro constituído por sua fobia e a se expor, a título de experiência, à situação de que haviam fugido com angústia em razão de seu caráter penoso.”

Ora, observava Freud, “ao se expor a esse afeto, os pacientes superam a resistência contra uma parte do material inconsciente até esse momento recalcado, que se torna a partir de então acessível à análise sob forma de idéias e de lembranças”.

“A partir de então, foi esse processo que pretendi designar, pela expressão ‘técnica ativa’, que significava portanto uma intervenção ativa menos da parte do médico que da parte do paciente, ao qual se passava a impor, além da observância da regra fundamental, uma tarefa particular. Nos casos de fobia, essa tarefa consistia em realizar certas ações desagradáveis. Logo tive a oportunidade de impor a uma paciente tarefas que consistiam nisso: ela devia renunciar a certas ações agradáveis que até então haviam passado despercebidas (excitação masturbatória das partes genitais, estereotípias e

tíques, ou excitações de outras partes do corpo), dominar seu impulso de realizar esses atos. O resultado foi o seguinte: um novo material mnêmico tornou-se acessível, o que acelerou visivelmente o curso da análise.”

“O professor Freud”, diz Ferenczi, “extraíu a consequência dessas experiências e de outras similares no relatório ao congresso de Budapeste; sentiu-se até em condições de generalizar o ensinamento derivado dessas observações e de impor-lhe regras: o tratamento deve se desenrolar em geral na situação da abstinência.”

Mas Freud continua: “Não creio ter esgotado o assunto da atividade requerida do médico ao dizer que, durante o tratamento, ele deve manter a privação.”

Existe assim uma conjunção a especificar entre esses dois aspectos da abstinência: por um lado, que ela se apresente como uma “privação” no sentido de uma situação que resulta da proibição; por outro, que essa proibição seja uma exigência da situação transferencial.

A regra de abstinência deverá pois intervir desse duplo ponto de vista, como aplicação do princípio de realidade. Nos termos de Freud, essa formulação traduz o princípio de uma despersonalização do analista, que é ilustrada em “O futuro de uma ilusão” (assimilação do terapeuta ao deus benfeitor) e que subordina definitivamente a estratégia analítica à pulsão de morte. Nela se encontra implicada a crítica à preocupação junguiana com a formação “moral” do paciente, prolongada pelo seminário de Lacan, *A ética da psicanálise*, em sua crítica de uma ideologia da boa vontade.

► CATÁRTICO. TRATAMENTO.

P. KAUFMANN

ACTING OUT

Quando um sujeito não consegue se lembrar de um elemento recalçado, ele age por vezes sem saber o que está retornando então na forma de ação. Ao evocar isso em 1914 em "Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II)", Freud nomeia essa atuação usando o termo *Agieren*, que foi traduzido em inglês por *acting out*, expressão que sublinha sua dimensão de jogo teatral. Foi nessa ocasião que Freud introduziu a compulsão à repetição e a associou à transferência, na medida em que esta seria repetição em atos do passado que não se pode rememorar. Quer ocorra durante uma seção de análise ou fora dela, um *acting out* reproduz um clichê ou um roteiro inconsciente e possui uma dimensão transferencial. Em seu seminário sobre *L'Angoisse*, em 1963, Lacan fala a seu respeito como de uma "transferência selvagem" e insiste sobre a importância atual do que vem então se mostrar no palco.

E de fato, na análise, um *acting out* pode constituir um apelo, um desafio, uma réplica, que atestam uma incapacidade do dizer, correspondendo a uma intervenção no real ou significando o que a interpretação deixou de considerar. Representa pois uma verdade não reconhecida e se situa na fronteira entre a vida real e a cena da ficção; é por isso que perturba o jogo, mas torna também a análise possível quando encontra acesso à representação e cede lugar à fala.

S. Freud. "Recordar, repetir e elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II)". ESB, v. XII • J. Lacan. *L'Angoisse* (Seminário 10, 1962-63), inédito.

► REPETIÇÃO, COMPULSÃO À: TRANSFERÊNCIA.
P. SALVAIN

ADOLESCENTE, PSICOPATOLOGIA DO

A conquista da subjetivação se conclui com a genitalização do Édipo. Se no final do Édipo infantil a pulsão pode investir de maneira ambivalente um objeto que já não é à ima-

gem de si, desprender-se do objeto simbiótico e permitir a emergência de um *afastamento* que autorize a figuração do terceiro, sabemos hoje que a estabilização das instâncias psíquicas só intervém ao final do processo de pubescência, o qual repõe em questão as conquistas anteriores.

As vicissitudes da subjetivação

Sob a influência dos anglo-saxões, as teorias dos processos patógenos na adolescência deram ênfase às ligações entre os obstáculos encontrados na segunda separação-individualização e a emergência das grandes síndromes específicas desse período da vida. Essa perspectiva nos parece fecunda e constitui a base de nossa reflexão, mesmo que dela, por vezes, nos afastemos.

A separação (da mãe física, mas também das imagens parentais interiorizadas) é uma necessidade. É a consequência de uma junção externa ou interna cuja causalidade é de salvaguarda psíquica: só há separação em meio à necessidade de sobreviver, seja esta experimentada como uma exigência íntima ou legitimada pela subtração de um objeto externo de apoio. Sob esse aspecto, o conceito de simbiose originária mãe-filho não parece pertinente, pois conota um conforto recíproco, uma beatitude partilhada que não têm nenhuma razão *a priori* de conter em si o determinismo de seu término.

É nesse sentido que seguimos J. Laplanche, que fala de um tipo de relação inicial que evoca mais o parasitismo biológico que a simbiose: a assimetria inicial seria o garante da separação posterior e da emergência do pensamento, não do pensamento como restituição do discurso do outro, mas como risco. Percepções e experiências serão então submetidas à prova de uma necessidade de coerência interna singular do juízo, da unidade e da diferença.

A estrutura do Édipo e a separação primeira que sua constituição exige lançam pois as bases da subjetivação. A partir daí, porém, pode decorrer toda uma concepção da psicopatologia que se organizaria num sistematismo no mínimo problemático: tudo que está aquém da estrutura edípiana seria

mais ou menos marcado pelo sinete do *pathos*; assim a diversidade dos obstáculos que se opõem ao desenvolvimento, presos a estádios pré-genitais de maturação pulsional, alimentaria uma tipologia em torno de alguns grandes conceitos: psicose, perversão, estado-limite, neurose enfim. Dado que o princípio de repetição é para o ser humano o garante de seu prazer e de sua sobrevivência, se as coisas se dispõem dessa maneira não parece que sejam modificáveis, a menos que sejam refiguradas na linguagem da pulsão genital, na puberdade.

Nesse quadro um tanto simplista, destaca-se o Sujeito ideal, que saiu vitorioso das provas da neurose infantil, tendo satisfeito seus votos incestuosos e parricidas, “ganhando a herança parental”, e que, na assunção triunfante de seu eu, parte à procura do Graal que está certo de conquistar.

Ora, esse sujeito é uma visão do espírito. O que faz a subjetivação é a tensão permanente entre a estrutura edípiana e seus resíduos infantis: nesse sentido, pode-se dizer que a resolução do Édipo é utopia, e que, ao contrário, é a insistência de suas pressões que permite o investimento simultâneo, duradouro, do objeto-Outro e do objeto-eu, da diferença e do mesmo. Também nesse sentido, a subjetivação é a consideração, no funcionamento psíquico singular, da permanência das qualidades da relação com a estrutura edípiana e das formas que essa relação pode assumir sob o impacto de acontecimentos internos ou externos.

Seja qual for o funcionamento psíquico do Sujeito, a estrutura está ali e é na distância até o (re)conhecimento da inscrição edípiana que se desdobra a patologia do adolescente.

Assim a psicopatologia aparece como um obstáculo à figuração da estrutura.

A adolescência nos mostra sem dúvida essa dificuldade em (re)conhecer a estrutura do Édipo, no momento em que o tumulto pulsional põe à prova a organização psíquica que ele havia negociado desde a entrada na latência. (Re)conhecer essa triangulação força a renunciar: à posse do progenitor heterossexual a despeito de uma potência sexual a partir de agora adquirida; à fantasia de

domínio do gozo parental; aos privilégios e próteses da infância. Três tipos de funcionamento podem ser identificados: ou o trabalho da adolescência permite essas renúncias, ao preço de afetos depressivos transitórios, *happy end* que, afinal de contas, não passa de uma maneira de viver em paz com as imagens parentais e os desejos que elas engendram; ou o jovem púbere, numa renegação das metamorfoses que seu corpo lhe impõe, apega-se à sua imagem infantil, corpo não-sexuado, objeto dos cuidados maternos a que não pode renunciar; ou tende para a posse de um corpo doravante potente, tentando porém manter os benefícios ligados a seu estatuto de criança. Nesse último caso, veremos sucederem-se transações diversas, estratégias com frequência muito refinadas em que o adolescente permanece na borda da estrutura edípiana, por medo, essencialmente, de nela perder seu sentimento de continuidade e de existência. Nesse caso, contudo, a qualidade das identificações primárias pode permitir um comércio com a estrutura, ainda que de modo neurótico. No caso precedente, ao contrário, o adolescente está não no limite da estrutura, mas à sua margem. Ele a pressente, mas a renega; a idéia de uma cena primária de que seria excluído é da ordem do irrepresentável porque o remete a uma experiência de aniquilação.

A taxionomia clássica apresenta pouco interesse pela adolescência: saímos de um período em que a organização psíquica é precária para entrar num tempo de acabamento, normalmente estável, que será o da maturidade. As grandes síndromes descritas pela nosologia psiquiátrica não explicam a especificidade da dinâmica adolescente. O sintoma, no entanto, como expressão da patologia, constitui a teoria enigmática da relação do sujeito com a estrutura edípiana.

Figuração do sintoma

Entre as figuras do discurso e o uso delas, entre as figuras geométrica, livre, narrativa, conceitual e os movimentos que elas engendram, entre o objeto e o processo, insinua-se a intenção de representação como suporte da comunicação. A figura, seja ela qual for, é

um código. Quando o ato de criação deixa de ser ocasião de uma comunicação, quando deixa de figurar o que pode constituir objeto de uma partilha, torna-se sintoma. A diferença entre um sintoma e uma figura está ligada, portanto, à inteligibilidade da produção. A questão do sentido do sintoma nos parece fechar-se sobre si mesma, uma vez que o sintoma, por definição, nada tem a dizer, salvo tornar abstrusa a expressão do Sujeito.

No entanto, a matriz que fabrica o sintoma é aquela mesma que dá corpo à figura. A pulsão continua a perseguir seu objeto de satisfação. O sujeito não cessa de ser atuado pelos conteúdos de seu inconsciente, conteúdos arcaicos nos quais a necessidade de criar encontra sua origem, e a menos que pensemos que esse mesmo sujeito é capaz de manter contato direto com seu desejo, permanece a questão menos da diferença entre figura e sintoma que do momento e das condições em que oscila a atribuição de sentido para o outro. Não basta invocar a definição de um princípio de inteligibilidade, convém compreender também as causas do que faz obstáculo à sua aplicação.

O uso do conceito de *figura* para dar conta de um momento psíquico exige alguns circunlóquios. Será esse um modelo teórico de validade insuspeita em relação à psicanálise, quando ele ocupa o território da fenomenologia? Se ele é supostamente capaz de traduzir movimentos metapsicológicos, não implica o risco de um amesquinhaamento destes, de uma perda de substância, que seriam a conseqüência de suas conotações visuais e representativas em detrimento de outros conteúdos? Se a figura é, por definição, geométrica, estética, retórica, pode ser também clínica, e nesse caso, qual é seu interesse para nosso propósito? Há nisso o risco de empobrecer o pulsional em proveito de uma teoria da representação. Há nisso o risco, também, de uma conceitualização organodinamista: fazer do inconsciente um reservatório de imagens que estruturas mais hierarquizadas tornariam acessíveis sob formas específicas. Não é desse ponto de vista que nos colocamos, e o que tentamos abordar se liga ao momento em que o sujeito pode se apropriar de seu sintoma, isto é, admitir sua

existência e sentido. Em outras palavras, o que tentamos compreender são as condições em que o eu deixa de utilizar com pertinência as ferramentas de que dispõe para manter a homeostase da psique e recorre ao sintoma para criar algo de esotérico, de indizível: essas condições parecem poder ser captadas no decurso da adolescência.

O incesto, uma representação mortífera

O conceito de adolescência não admite uma definição unívoca nos diferentes ramos das ciências humanas. Nossa abordagem da psicopatologia adolescente repousa sobre o postulado de que a adolescência é um trabalho de reorganização psíquica pós-pubertário, indispensável, que permite o acesso à castração genital e ao gozo, pólos reguladores da homeostase psíquica. Freud evidenciou a natureza desse trabalho em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, em que insiste no valor reorganizador ou desorganizador da força pulsional e das representações incestuosas e parricidas. Fazemos nosso esse postulado, que estará implícito nos desenvolvimentos posteriores e não retornaremos a ele no quadro deste trabalho. A adolescência é um tempo; uma moratória entre a infância e a maturidade, mas nossa perspectiva impede que sua definição se reduza a um espaço estatutário e portanto sociológico. Se pode haver várias linguagens da adolescência, segundo os modos e as culturas, não há mais que um determinante, e só um, dessas expressões múltiplas, a saber, *o impacto da modificação pubertária sobre o espaço das representações psíquicas*. Ele pôde ser teorizado como o estabelecimento de uma tensão entre a identidade e a identificação, ou ainda em termos de integração do corpo sexuado, ou mesmo, como já o evocamos, em termos de separação-indivuação; ainda assim, em que pese a diversidade dos conceitos centrais próprios a uma teoria da adolescência, a única constante desta é uma dialética entre o adquirido da história infantil e a estranha promessa que o remanejamento pubertário infiltra. A ruptura de continuidade do sentimento de existência é então um risco, uma vez que a integração do

corpo sexuado num sistema de representações parentais diferenciadas não é um “dado” primeiro da puberdade, mas é conquistada.

A psicopatologia da adolescência seria pois esse espaço no qual se constituiriam todas as resistências a uma triangulação genitalizada. É essencialmente o impacto traumático das fantasias incestuosas e parricidas em sua versão pubertária que engendra tal mobilização defensiva. A necessidade de abrasar ou de evitar tais representações é a razão inconsciente das escolhas de estratégias psicopatológicas no jovem púbere, estratégias que são diferentes “ensaios e erros” para chegar à genitalidade, mas que podem contudo não ter sucesso.

Parece natural que alguns tenham visto nessa necessidade de renúncia aos pais incestuosos o equivalente a um trabalho de separação. No entanto, trata-se menos de uma separação que de um remanejamento dos laços com os objetos parentais da primeira infância.

O resultado do trabalho da adolescência, a saber, a conquista de uma identidade sexuada, é sem dúvida a conseqüência tanto de um trabalho de desprendimento das imagens parentais infantilizadas como de uma aceitação das experiências de dúvida, de falta e de solidão. Esse desprendimento, no entanto, não pode ser absoluto, exceto num artifício de pensamento. São precisamente nossas introjeções e identificações infantis que nos constituem e é a interiorização de objetos parentais asseguradores que constroem nosso sentimento de existência. É preciso, pois, equilibrar a teoria da separação como condição da subjetivação mediante a constatação de que não nos separamos jamais daquilo que conhecemos, que continua a insistir em nós em forma de vestígio, de sombra, de experimentado. De nosso ponto de vista, é o remanejamento das ligações com as imagens parentais da primeira infância, e não a separação destas, que permite a individuação.

Estratégias de sobrevivência

Na orla da adolescência, o modo de organização psíquica é posto sob o signo do recal-

camento da satisfação direta da pulsão, por temor de represálias, mas todas as lógicas de prazer anteriormente experimentadas e abandonadas, mas não renegadas, podem ser reinvestidas se a lógica genital que se impõe com as modificações pubertárias não puder encontrar sua realização (por razões mais freqüentemente psíquicas que externas). Em todos os casos, mesmo os mais normais, o adolescente verá se desenvolverem movimentos de ida e vinda, transações entre os objetos de satisfação da primeira infância e o objeto complementar pubertário, antes que a escolha se instaure definitivamente, implicando uma renúncia às satisfações infantis. Não há portanto adolescência sem uma psicopatologia que diremos normal, que vem exprimir a insegurança, a incerteza da mudança, a experiência de inquietante estranheza num corpo sexualmente maduro, a depressão em face da perda dos referenciais infantis. O desejo conflituoso de assumir o destino edipiano, uma vez que este está conjugado ao temor de não sobreviver à sua realização, não pode deixar de provocar emergência sintomática, já que é, por definição, iniciático e portanto não-figurável. Assim, todas as adolescências são pontuadas de indícios psicopatológicos que nem por isso permitem que deles façamos os sinais de uma inscrição na doença. Eles são a expressão de um trabalho psíquico, de um movimento que é aquele mesmo da figuração da inscrição estrutural. Nada nessa época é mais suspeito que o silêncio.

Todas as adolescências são trabalhadas pela mesma alternativa, a saber, a da negociação dos investimentos libidinais e (ou) narcísicos. Conquistar a própria identidade é investir seu valor próprio e, nesse sentido, negar o outro como obstáculo à sua própria definição. Chegar a uma identidade sexuada, no entanto, é investir o outro de sua diferença, isto é, reconhecer desde o início as próprias faltas, a própria castração. Persistirá a questão de saber o que se concede ao objeto e o que se concede a si mesmo, ao próprio sentimento de continuidade e de existência. Tratar-se-á de saber, portanto, qual é o investimento mínimo de si mesmo que torna possível o investimento do outro,

ou, em outras palavras, em que momento o investimento do outro se torna ameaçador para o sentimento de existência, na medida em que pode provocar uma privação catastrófica do investimento de sua própria unidade. A finalidade é continuar tendo o sentimento de existir, renunciando à impotência que alimentava os sonhos infantis, em proveito de uma submissão ao princípio de realidade, também ele portador de satisfações possíveis.

Ao se admitir que o outro é sempre o progenitor edipiano, a questão é saber que investimento mínimo narcísico é necessário para que o sujeito possa pactuar, sem angústia de aniquilação, com seus desejos incestuosos, no momento em que o objeto complementar acena. Essa interrogação está no centro da problemática das fobias tão frequentes na adolescência.

A situação, no entanto, não se apresenta explicitamente nesses termos para o adolescente, que procura suas soluções sem ter necessariamente compreendido qual é o problema, sem saber racionalmente o que o preocupa e contra o que está se armando. Para ele, trata-se de existir sem sofrer, sem renúncia a essa onipotência imaginária que ainda o habita. Ora, “quando você crescer” era uma promessa, e a puberdade vem significar que ela era um engodo. Se, nessas condições, a inflação narcísica é uma fuga, ela também pode ser uma salvaguarda. Suas formas mais correntes são a exibição, a bravura, a procura de riscos físicos, mas também certas formas de intelectualização. Uma vez que o desmoronamento narcísico é uma ameaça constante enquanto a escolha de objeto complementar não tiver estabilizado a identidade sexual e fornecido a prova de que o ato sexual não é perigoso, compreende-se que todas as saídas potenciais possam ser exploradas antes que uma solução estável seja investida.

Alguns móveis

Determinada conduta eminentemente anormal pode não passar de fogo de artifício, expressão de uma transação psíquica de curtíssima duração cujo valor maturativo terá

sido exemplar. Inversamente, certo número de perturbações que evoluem sem alarde, nada têm de espetaculares e não inquietam ninguém, podem se revelar só depois como os pedidos de socorro de uma patologia pesada e de um sofrimento que se torna então difícil atender. Impõe-se, portanto, uma avaliação *a priori* dos sinais de fragilidade do adolescente, fragilidade freqüentemente negada, que o proíbe no entanto de se inscrever na ordem social e de nela encontrar seu lugar, “de amar e trabalhar”. Essa avaliação depende de critérios refinados que não poderíamos resumir neste espaço, mas cujas grandes linhas podemos esboçar. Ela não tem valor sistematicamente preditivo, mas nem por isso pode ser desprezada.

A fragilidade do investimento narcísico precoce

A adolescência é um só-depois; se não é uma repetição do que se passou na infância, induz uma revivescência de todas as experiências traumáticas precoces. Todas as carências afetivas, as insuficiências de investimento da criança, eventualmente mudas nos primeiros anos, serão reativadas pelo impacto da puberdade e o trabalho da adolescência. Assim, uma criança hipercinética, cuja angústia se exprime em tentativas de dominar o objeto por uma exploração incessante do ambiente, se revelará um adolescente instável, incapaz de fazer face a seu mundo interno, e que terá tendência a privilegiar as soluções atuadas em detrimento das soluções refletidas. Outra criança, investida pelos pais como um objeto narcísico, em detrimento de sua identidade sexuada, poderá, na adolescência, sentir-se vazia pela ausência dos pais e buscar escoras narcísicas artificiais. Isso, no entanto, não é generalizável, porque, por um lado, não há continuidade entre as expressões da psicopatologia da criança e as do adolescente e, por outro, porque a preditividade das perturbações na adolescência não deve subestimar o valor assegurador dos objetos externos. O objeto de apoio parental (ou seu substituto) é uma necessidade na adolescência: objeto sobre o qual seja possível escorar-se, objeto refúgio, objeto que se

pode agredir e que vem não obstante provar que não está destruído. Nesse sentido, toda autonomia concedida demasiado precocemente aos adolescentes é violência à sua vida psíquica, pois ela nega a necessidade vital que eles têm de uma moldura objetual protética. Nesse sentido, também, a fragilidade parental (o problema das depressões nos adultos, mas também o de sua indisponibilidade para o jovem) pode induzir no adolescente uma perda narcísica e a procura de objetos substituintes que lhe possam dar artificialmente um sentimento de segurança. A psicopatologia da adolescência não deixa, portanto, de ter ligações com a história infantil.

A violência das representações incestuosas

Doravante todas as representações do jovem se colorem de uma tonalidade sexual. Mas, para compreender o impacto patologizante de tal estado, afinal de contas normal, é necessário avaliar a natureza do comércio íntimo que ele mantém com suas fantasias.

A liberdade que um adolescente pode conquistar em relação a uma fantasia de sedução parental não deixa de ter ligações com a capacidade que têm os pais de se distanciar dos próprios desejos incestuosos, reativados por suas relações com seus filhos. No plano racional, isso não envolve problemas. Na maioria das constelações familiares, a proibição do incesto é o garante da boa saúde. O incesto, no entanto, se consuma de maneira sutil: é a proibição de relações não admitidas pela família (por exemplo, a impossibilidade, para o jovem, de escolher um companheiro ou companheira que não seja do mesmo grupo étnico ou religioso), é a exigência de um curso profissional que submete o adolescente ao desejo do progenitor edipiano etc.. todas essas manobras têm por efeito criar, entre o adolescente e o progenitor, um laço de proximidade fantástico tal que lhe permite, logicamente, renegar seus próprios desejos de sedução edipiana para afirmar que seu pai ou sua mãe são sedutores, de tal modo que lhe seja possível se reconfortar na idéia de que, não importa o que faça ou pense, seu corpo pertence sempre aos

pais. É nesse espaço que irrompe a psicose do adolescente, loucura da qual participa o progenitor edipiano, jamais sem o perceber, se interrogarmos sua própria teorização do Édipo; loucura encenada entre dois atores, sob os olhos de um terceiro que é cúmplice e que no entanto se nega a participar.

As transações narcísicas e libidinais

A originalidade da organização psíquica do adolescente reside não somente na precariedade mas na variedade e labilidade dos mecanismos de defesa que ele utiliza. O investimento do eu é convulsionado pela força das representações incestuosas e parricidas. O sentimento de existência, seu sentido, ficam com isso fortemente comprometidos. Resta então ao adolescente o recurso, seja de negar que a genitalização do incesto vem aliviar a irreversibilidade de sua sexuação (é o caso das anorexias, de certas toxicomanias, em que tudo se passa como se o corpo devesse permanecer infantil), seja de hipostasiar o investimento de seu próprio corpo como símbolo único de sua subjetividade (é o caso das temeridades: moto, alpinismo, velocidade etc., do esgotamento, onde a experiência do limite vem em parte atestar para o adolescente a sua potência e por outro tranquilizá-lo quanto ao domínio da mesma, que é muito mais perigosa quando está infiltrada de suas representações sexuais). Entre essas duas estratégias, todas as combinações são possíveis. O risco de evolução realmente patológica se prende a dois fatores: a natureza da ligação que o adolescente mantém com a realidade objetiva (o nível da renegação, dos raciocínios paralógicos é nesse caso de um prognóstico muitas vezes inquietante) e a qualidade das defesas contra a angústia.

Para concluir

Captado na iminência de seu surgimento (lapso) ou no desenrolar de uma história singular (delírio, por exemplo), assumido como tal, o sintoma é uma língua indecifrável. Para fazer sentido, deve ser referido a

elementos de um código. Se assinala um momento dialético único do funcionamento do sujeito, é como uma pontuação insensata que tivesse perdido o texto que escandia.

O sintoma é ruptura, divisão, não-homogeneidade, e se inscreve em contraponto ao que é evocado pela idéia de integração. A saúde é silenciosa; o sintoma fala. O sintoma revela a crise, o compromisso, a negociação entre forças ou partes, discretas ou veementes, que o inconsciente rege a seu critério. Conotações dinâmicas aparecem aqui: o sintoma é compromisso entre instâncias, eu/isso, eu/realidade, eu/ideal do eu. É uma manifestação da economia interna do sujeito. Seja ele pontual, duradouro, frágil, resistente, lábil, enquistado, breve, o compromisso aparece sempre como um corpo indesejável na história do sujeito. Dizer que o delírio é uma tentativa de reconstrução do sujeito psicótico em nada muda o caráter não somente pejorativo como indecifrável que o sintoma-delírio carrega em si: velho legado da nosologia psiquiátrica em que o sujeito se dissolve por detrás dos signos, pois aqui o código está à procura de sua pedra da Roseta.

Portanto, se o sintoma fala, ele não diz nada senão a si mesmo, não se comunica, não se reparte como sistema coletivo de expressão. Para que o faça, é preciso que alcance a figurabilidade, que se coloque no sentido, que perca sua singularidade econômica para dar acesso a uma economia geral da teoria. Isso não é próprio do adolescente; próprio dele, ao contrário, é a dificuldade que tem o aparelho psíquico, submerso pela violência de novas representações, em inscrevê-las na ordem do comum e do partilhável, e de lhes atribuir uma virtude ao mesmo tempo universal e banal.

A. Birraux, *L'Éloge de la phobie*, no prelo. Paris. PUF
 ◦ *L'Adolescent face à son corps*. Paris, Ed. Universitaires. 1990, 1991 • P. Blos. *The second individuation process*. Nova York, PSA. 1967 • S. Freud, "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade". ESB, v.VII • E. Kestemberg, "Identité et identification à l'adolescence". in *Psychiatrie de l'enfant*. Paris. PUF • J. Laplanche. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. Paris. PUF. 1987 • M. e E. Laufer. in "Adolescence", GREUPP. Paris.

► ÉDIPO, COMPLEXO DE; ESTRUTURA; EU; FIGURAÇÃO; NARCISISMO.

A. BIRRAUX

AFÂNISE

Em seus artigos de 1927 sobre o "O desenvolvimento precoce da sexualidade feminina" e de 1929 sobre "O medo, a culpa e o ódio", reproduzido em *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Ernest Jones considerava que o temor da castração, que especifica o homem, tem por equivalente na mulher o medo da separação ou do abandono. Seriam manifestações diferentes de uma angústia primária comum aos dois sexos: o temor da *afânise* (desaparição), abolição da capacidade de experimentar um prazer sexual, ou mesmo da possibilidade de obter tal satisfação. Essa ameaça de uma extinção da sexualidade levaria o sujeito a ter de renunciar ao objeto desejado ou bem a seu próprio sexo. Aos efeitos da privação, porém, se acrescentariam aqueles da inibição quando o temor de desejar conduzisse a uma espécie de *afânise* artificial.

Lacan viu nisso um "passo em falso" de Jones, que teria subestimado o primado da castração e imaginado esse temor de ver o desejo extinguir-se. Por isso, propôs situar a *afânise* num nível mais radical, o de um movimento de *fading*, de desvanecimento, de eclipse do sujeito: "Não há surgimento do sujeito no nível do sentido senão quando de sua *afânise* no Outro lugar, que é o do inconsciente" (1964, em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*). Em outras palavras, desde que o sujeito é identificado a um significante, ele desaparece alhures no inconsciente; sua alienação consiste nessa divisão em que é posta em jogo sua perda e em que ele só aparece de um lado para se apagar do outro.

E. Jones, *Théorie et pratique de la psychanalyse*. Paris. Payot, 1969 • J. Lacan. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

► CASTRAÇÃO; FEMINILIDADE.

P. SALVAIN

AFASIA ver AUTISMO INFANTIL.

AFETO

O desenvolvimento do conceito de afeto ilustra a fidelidade de Freud ao programa, formulado em 1904 em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, de “tratar do conceito de energia à maneira dos filósofos”.

Vinte anos mais tarde (1927), ao aplicar essa hipótese de trabalho ao afeto da angústia, “Inibições, sintomas e angústia” a inscreve de fato na perspectiva “econômica” dos processos, o “*quantum* de afeto”, relacionado à situação arcaica da urgência vital, sendo objeto de uma “inferência” característica, aos olhos de Freud, da “maneira dos filósofos”.

Três etapas se sucederam:

— no espírito do tratamento catártico, a gênese do afeto histórico se encontra referida ao episódio externo da sedução;

— ao ter a realidade da cena traumática cedido lugar à evidenciação da fantasia de desejo (fantasia de uma sedução irreal), o afeto e suas vicissitudes terão de ser referidos à energia interior de onde esse desejo procede, a saber, a pulsão;

— uma renovação intervém com a segunda tópica e o papel nela reservado ao eu, que passa a se encarregar de pôr a personalidade em alerta na iminência de uma submersão por um excesso de excitação pulsional.

A partir de então, trata-se de pôr em questão a dependência existente entre essa concepção do afeto e uma representação quantitativa da energia.

Uma primeira delimitação do conceito de afeto na psicologia tradicional permitirá precisar desde logo a fonte da elaboração que conduzirá, a partir do tratamento catártico, até a psicanálise. “Todo afeto”, escrevia Wundt, “começa por um sentimento inicial (*Anfangsgefühl*) mais ou menos intenso, característico, por sua qualidade e direção, da produção do afeto, e que tem origem, ou numa representação provocada por uma impressão externa, ou num processo psíquico que sobrevém em virtude de condições associativas ou aperceptivas. Segue-se então um

processo representativo acompanhado de um sentimento correspondente, que se mostra característico, respectivamente, de cada um dos afetos particulares, em razão da qualidade do sentimento e da velocidade do processo. Por fim, o afeto se conclui com o acompanhamento de um sentimento de término que, ao termo do processo, culmina numa situação de repouso em que o afeto se eclipsa.”

Reportemo-nos agora à “Comunicação preliminar” de Freud e Breuer (1892). “O apagamento de uma lembrança, ou a perda de afeto que esta sofre, depende de vários fatores. Em primeiro lugar, importa saber se o evento desencadeante provocou ou não uma reação enérgica. Ao falar aqui de reação, pensamos em toda a série de reflexos voluntários ou involuntários graças aos quais, como o mostra a experiência, há descarga de afetos, desde as lágrimas até o ato de vingança. Nos casos em que essa reação se efetua em grau suficiente, grande parte do afeto desaparece: chamamos a esse fato observável no dia-a-dia de ‘desabafar pelo choro’, ‘descarregar sua cólera’. Quando essa reação se vê entravada, o afeto permanece preso à lembrança. Não nos lembramos da mesma maneira de uma ofensa vingada — ainda que por meio de palavras — e de uma ofensa que nos vimos obrigados a aceitar.”

Essa representação, que já marca um primeiro avanço em relação à tradição atestada por Wundt — na medida em que insiste na função de descarga —, será enriquecida dois anos mais tarde com uma nova dimensão, e isso graças ao aporte de Freud.

Lemos em 1894, em “As psiconeuroses de defesa”: “Em oposição à concepção de Janet, que me parece despertar as mais diversas objeções, encontramos a que Josef Breuer apresentou em nossa ‘Comunicação’ comum. Segundo Breuer, ‘o fundamento e a condição’ da histeria são o aparecimento de estados de consciência particulares, da espécie do sonho, em que há limitação da capacidade de associação; Breuer propõe chamá-los de ‘estados hipnóides’. Nesse caso, a clivagem da consciência é secundária, adquirida; ela se produz porque as representações que emergem nos estados hipnóides

des estão excluídas da comunicação associativa com o resto do conteúdo de consciência.

“Posso provar agora a existência de duas outras formas extremas de histeria nas quais é impossível considerar a clivagem da consciência como primária, no sentido de Janet. Na primeira delas, pude mostrar repetidas vezes que a clivagem do conteúdo de consciência é consequência de um ato de vontade do doente, ou seja, é introduzida por um esforço voluntário cujo motivo podemos apontar. Naturalmente, não estou afirmando que o doente tem a intenção de provocar uma clivagem de sua consciência; a intenção do doente é diferente, mas não alcança seu objetivo e produz uma clivagem da consciência.

“Na terceira forma de histeria, cuja existência mostramos pela análise psíquica de pacientes inteligentes, o papel da clivagem de consciência é mínimo, ou talvez completamente nulo. Trata-se de casos em que a reação à excitação traumática simplesmente não se produziu, e que podem portanto ser também liquidados e curados por ‘ab-reação’: são as histerias de retenção puras.”

Dissociação da representação e do afeto

A partir daí, a análise consistirá em investigar de que modo o afeto se separa da representação: “o eu que se defende pretende tratar a representação inconciliável como ‘não ocorrida’, mas essa tarefa não pode ser resolvida de maneira direta; tanto o traço mnêmico como o afeto preso à representação estão lá de uma vez por todas e não mais podem ser apagados. Tem-se, porém, o equivalente de uma solução provisória caso se consiga transformar essa representação forte em representação fraca, isto é, subtrair-lhe o afeto, a soma de excitação de que estava carregada. A representação fraca passará a não mais exibir a pretensão de participar do trabalho associativo. Mas a soma de excitação que foi dela separada tem de ser conduzida para alguma outra utilização. Torna-se assim possível deduzir as formas das diferentes neuroses das diferentes modalidades dessa utilização.”

Quanto à origem do afeto penoso, ela parece ser de natureza sexual, tanto na obses-

são quanto na histeria: “Em todos os casos que analisei, fora a vida sexual que produziu um afeto penoso, exatamente da mesma natureza que aquele ligado à representação obsedante. Teoricamente, não é impossível que esse afeto possa, eventualmente, surgir num outro domínio; posso declarar apenas que, até o momento, não pude constatar nenhuma outra origem. Aliás, é fácil compreender que precisamente a vida sexual comporte as ocasiões mais ricas para a emergência das representações incompatíveis.”

Freud conclui: “gostaria, finalmente, de mencionar em algumas palavras a idéia auxiliar de que me utilizei para essa exposição das neuroses de defesa. É na representação que é preciso distinguir, nas funções psíquicas, alguma coisa (*quantum* de afeto, soma de excitação) que tem todas as características de uma quantidade — ainda que não tenhamos nenhum meio para medi-la —, alguma coisa que é passível de aumento, de diminuição, de deslocamento e de descarga, e que se espalha sobre os traços mnêmicos das representações de certo modo como uma carga elétrica por sobre a superfície do corpo.

“Pode-se utilizar esta hipótese, que aliás já está presente no fundamento de nossa teoria da ‘ab-reação’ (‘Comunicação preliminar’, 1892), no mesmo sentido em que os físicos postulam a existência de uma corrente de fluido elétrico. Esta hipótese é justificada provisoriamente por sua utilidade na concepção e explicação de uma grande variedade de estados psíquicos.”

Posição de Breuer

A comparação desse texto freudiano de 1894 com as considerações desenvolvidas por Breuer num comentário teórico aos *Estudos sobre a histeria* (1895) indica claramente o ponto em que incide a discordância.

No tocante à defesa: Breuer limitava o alcance das observações freudianas:

“Que forma assume então essa rejeição afora associações de certas representações carregadas de afeto? Nossas observações nos revelam duas delas. A primeira é uma ‘defesa’, o sufocamento voluntário de representações penosas que ameaçam a alegria de

viver ou o amor próprio do indivíduo. Freud, em 'As psiconeuroses de defesa' e no caso exposto acima, falou desse processo certamente de grande importância sob o ponto de vista patológico. É difícil compreender como uma representação pode ser voluntariamente banida da consciência; conhecemos bem, contudo, o processo positivo correspondente: a concentração da atenção numa idéia, e nos é igualmente impossível dizer como ela se efetua. Assim, as representações das quais o consciente se afasta, em que não pensa, escapam ao desgaste e conservam sua carga afetiva inalterada. Descobrimos além disso que um outro tipo de representações escapava ao desgaste resultante do pensamento, e não porque o sujeito não quer evocá-las, mas porque não pode fazê-lo. Elas tinham surgido de início em certas circunstâncias e tinham sido acompanhadas de afetos que, no estado de vigília, eram submetidos à amnésia, isto é, tinham surgido durante estados hipnóticos ou semelhantes à hipnose. Esses estados parecem ter a maior importância para o conhecimento da histeria e merecem ser mais minuciosamente estudados."

No tocante à outra característica — a hipótese auxiliar formulada por Freud com relação ao fator "quantitativo" da neurose —, Breuer lhe atribuía uma significação fisiológica. "Trata-se de uma perturbação do equilíbrio dinâmico do sistema nervoso, a distribuição desigual de um acréscimo de excitação, que constitui o lado psíquico do afeto."

Ele introduzia assim na análise a consideração da "excitação endocerebral tônica" e do "tétano intercelular de Exner", de que resultaria "uma distribuição desigual da energia". Evoca a noção freudiana de uma tendência à manutenção de um nível constante de excitação intracerebral. Em seguida, distingue entre excitações e superexcitações. "Uma conversa interessante, o chá, o café, estimulam; uma briga, uma grande quantidade de álcool superexcitam. As excitações sexuais, o afeto sexual, constituem a passagem entre um aumento das perturbações endógenas e as emoções psíquicas propriamente ditas... No curso do desenvolvimento, deve se estabelecer normal-

mente um vínculo entre essa excitação endógena decorrente do funcionamento das glândulas sexuais e a representação das percepções do sexo oposto."

Como conciliar, no entanto, esse ponto de vista fisiológico com os princípios formulados por Breuer nesse circunlóquio de sua exposição?

"Nesta exposição", dizia ele, "falaremos muito pouco do cérebro e absolutamente nada das moléculas. Para falar dos fenômenos psicológicos, utilizaremos a terminologia da psicologia. Aliás, como agir de outro modo? Admitindo que, em lugar da palavra 'representação', empregássemos 'excitação cortical', este último termo não teria significação para nós a menos que chegássemos a reconhecer, sob esse disfarce, um velho conhecido e a substituí-lo silenciosamente por 'representação'. Pois, enquanto todos os aspectos das representações, objetos perpétuos da experiência, nos são conhecidos, 'a excitação cortical' representa para nós sobretudo um postulado, algo de que esperamos um conhecimento mais aprofundado. Essa mudança de terminologia nos parece não passar de mero e inútil disfarce. Assim, faremos uso quase exclusivamente de termos psicológicos."

A solução da dificuldade é fornecida pelo próprio Breuer: "Não diremos: 'São históricas as manifestações patológicas provocadas por representações'; diremos apenas: grande número de fenômenos históricos, mais talvez do que imaginamos hoje, são ideogênicos. Contudo, a alteração patológica fundamental, geral, que permite a ação patogênica das representações como excitações não psicológicas, consiste numa excitabilidade anormal do sistema nervoso. Em que medida esta tem, ela própria, origem psíquica? É o que será preciso determinar."

Referência à pulsão

A originalidade de Freud estará, portanto, em deslocar a concepção do afeto desse registro neurológico para o registro propriamente psicológico, e isso graças aos progressos ocorridos na elaboração do "conceito fundamental" da pulsão — e da noção de "representação pulsional".

“A observação clínica”, escreve ele no artigo “Recalcamento”, “obriga-nos a decompor o que até então havíamos concebido como um todo: mostra-nos, de fato, que é preciso considerar, ao lado da representação, alguma outra coisa que represente a pulsão, e essa outra coisa sofre um destino de recalçamento que pode ser inteiramente diverso do destino da representação. Para designar esse outro elemento do representante psíquico, é possível usar o nome *quantum* de afeto; ele corresponde à pulsão na medida em que ela se desprende da representação e encontrou uma expressão adequada à sua quantidade em processos que são sentidos sob a forma de afetos. Daqui por diante, na descrição de um caso de recalçamento, será preciso investigar em separado o que ocorre com a energia pulsional que lhe está ligada.”

Daí o esboço de uma dedução dos afetos: “O destino do fator quantitativo do representante pulsional pode ser triplo, como nos mostra uma rápida vista-d’olhos das observações feitas pela psicanálise: ou a pulsão é inteiramente reprimida, de tal modo que dela não se encontra nenhum vestígio; ou se manifesta sob a forma de um afeto dotado de uma coloração qualitativa qualquer; ou, finalmente, é transformada em angústia. Estas duas últimas possibilidades nos induzem a levar em consideração um novo destino pulsional: a transmutação das energias psíquicas das pulsões em afetos, e muito particularmente em angústia.”

Uma classificação como esta, no entanto, derivará seu valor operatório unicamente da função que nela é chamado a desempenhar o inconsciente. Desse ponto de vista, o artigo sobre “O inconsciente” pode ser confrontado com o artigo sobre “Recalcamento”.

a) Um primeiro desenvolvimento remete literalmente a este último texto: “Pode ocorrer primeiro que uma moção de afeto ou de sentimento seja percebida mas desconhecida. Como seu próprio representante foi recalçado, ela foi forçada a se ligar a uma outra representação, e agora é tomada pela consciência como manifestação desta última. Quando restabelecemos a conexão exata, chamamos de ‘inconsciente’ a moção de afeto originária, embora seu afeto jamais tenha

sido inconsciente e apenas sua representação tenha sucumbido ao recalçamento.”

b) Representação e afeto são em seguida caracterizados segundo o critério do estatuto original de “processo” (*Vorgang*) identificado no afeto. “Não se pode negar, portanto, que essa maneira de falar é coerente em si mesma; existe porém uma diferença notável em relação à representação inconsciente: ela, uma vez recalçada, permanece no sistema Ics como formação real; em contrapartida, o afeto inconsciente só tem como correspondente, nesse mesmo sistema, um rudimento que não chegou a se desenvolver. Assim, embora não se possa criticar essa forma de expressão, não há, estritamente falando, afetos inconscientes do mesmo modo em que há representações inconscientes. É perfeitamente possível, porém, haver no sistema Ics formações de afetos que se tornam conscientes como as outras. Toda a diferença decorre de que as representações são, essencialmente, investimentos de traços mnêmicos, ao passo que os afetos e os sentimentos correspondem a processos de descarga cujas manifestações finais são percebidas como sensações.”

c) Em conseqüência, a elucidação do controle da consciência sobre o afeto: “O recalçamento pode, portanto, conseguir inibir a transmutação da moção pulsional em expressões afetivas; essa constatação tem para nós um particular interesse. Ela nos mostra que, normalmente, o sistema Cs regula tanto a afetividade quanto o acesso à motilidade; ela confere igualmente maior valor ao recalçamento, ao mostrar que ele tem por conseqüência impedir não só o acesso à consciência, mas também o desenvolvimento do afeto e o desencadeamento da atividade muscular. Podemos dizer ainda, apresentando as coisas de maneira inversa: enquanto o sistema Cs permanece no controle da afetividade e da motilidade, chamamos de normal o estado psíquico do indivíduo. Há, no entanto, uma diferença inegável na relação existente entre essas duas ações de descarga afins e o sistema que as rege. Enquanto o domínio da Cs sobre a motilidade voluntária está firmemente estabelecido, resistindo, normalmente, ao assal-

to da neurose e só desmoronando na psicose, o domínio do desenvolvimento do afeto pela Cs é menos firme.”

Afeto de angústia e desamparo

Ao ter a teoria do afeto encontrado assim seus referenciais na primeira tópica, apresenta-se a questão da mudança de perspectiva que nela introduz, após 1920, a segunda tópica: tal mudança dirá respeito, antes de mais nada, à interpretação da angústia.

De fato, nos termos de “Inibições, sintomas e angústia”, a angústia é um afeto — mas um afeto “que ocupa uma posição excepcional entre os estados afetivos”. A que título? Jamais conseguiremos compreender o que diferencia tal impressão (*Empfindung*) de outros afetos de desprazer-tensão, dor, luto?

A questão pode ser mais bem definida. “A angústia é a reação ao perigo. E não podemos nos impedir de pensar que é à sua ligação com a essência do perigo que o afeto de angústia deve seu poder de conquistar uma posição excepcional na economia psíquica.”

Do duplo ponto de vista epistemológico e metodológico, será preciso ainda pôr em questão as condições de abordagem dessa essência, e é de fato nesse terreno que a teoria do afeto é então convocada a especificar as visões gerais que a concepção de energia psíquica gerou originariamente.

Em 1905, concordando com Lipps, Freud caracterizava a *démarche* da psicologia como a inferência de processos inconscientes a partir dos dados da consciência. Em “Inibições, sintomas e angústia”, a inferência é modificada para uma “inferência regressiva” (*Zurückerschliessen*), e é enfatizada sobretudo a natureza dos processos “inconscientes”, em oposição à “qualidade” dos elementos conscientes, ficando esses processos essencialmente na dependência de uma determinação quantitativa.

“As considerações precedentes nos mostram a importância decisiva das relações quantitativas, relações que é impossível evidenciar diretamente e que só podem ser apreendidas por uma inferência retroativa;

são elas que determinam se as antigas situações de perigo serão mantidas, se os recalcaamentos do eu serão conservados, se as neuroses infantis encontrarão ou não seu prolongamento. Dentre os fatores que contribuem para causar as neuroses e que criam as condições em que as forças psíquicas lutam entre si, três se destacam em particular: um fator biológico, um fator filogenético, um fator puramente psicológico.”

► ENERGIA.

P. KAUFMANN

AGALMA (ἀγαλμα)

Este termo grego — que pode ser traduzido por ornamento, tesouro, objeto de oferenda aos deuses, ou, de modo mais abstrato, valor — representa o ponto pivô da conceituação lacaniana do objeto causa do desejo, “o objeto *a*”.

Foi no seminário de 1960-1961, *A transferência em sua disparidade subjetiva, sua pretensa situação, suas excursões técnicas*, que Lacan, para nos “fazer entrar no grande enigma do amor de transferência”, introduziu esse termo e reformulou a questão da relação do sujeito inconsciente com o objeto de seu desejo. A observação clínica do amor de transferência e as conseqüências dela extraídas para a condução do tratamento iriam romper o hábito de pensar o objeto do desejo como esse objeto redondo e total que viria preenché-lo como um Bem, e até como um Bem supremo. O objeto *a*, na teoria lacaniana, não se situa como um objeto cujas qualidades específicas satisfariam o desejo por sua presença ou o frustrariam por sua ausência; sua função é ser causa do desejo, suscitá-lo. Desde Freud, sabe-se que a confusão entre tal função e a possibilidade de uma satisfação é guiada pela consideração exclusiva do princípio do prazer e de seu correlato, o princípio de realidade. Ora, a repetição, na qual se manifesta a pulsão de morte, põe em questão a pretensa evidência dos processos de satisfação e afirma a divisão do sujeito em relação a seu desejo de uma maneira tal que a oposição kleiniana entre o bom e o

mau objeto já não pode bastar. A própria divisão do sujeito implica que ele está em relação apenas com um objeto parcial, cujo brilho fugaz, o agalma, não será jamais esse clarão heraclítico comentado por Heidegger, que ilumina o universo e o totaliza. Enfim, o objeto de nosso desejo, orientado por nossa demanda de amor dirigida ao Outro, não poderá jamais captar dele mais que um objeto parcial, pois este jamais passará do substituto de um objeto perdido do qual guarda apenas o vestígio de uma auréola mítica. Por que esse objeto está perdido? A esse propósito, evoca-se por vezes a perda, pelo desmame, de um seio saciador. A teoria lacaniana, longe de desconhecer a importância da oralidade, reinscreve a problemática do objeto em relação ao desejo humano, isto é, em relação ao de um parlente (“*parlêtre*”), desejo que encontra sua razão e sua consistência na própria linguagem. Ora, por sua função de representação e não de apresentação, a linguagem já assinala a ausência da Coisa (*das Ding*), como Lacan o indica ao evocar, com esse termo, Heidegger. Mais radicalmente, as oposições diferenciais que definem os significantes fazem com que o objeto de um desejo inteiramente tecido pela linguagem seja essa parte de real que excede aos efeitos de sentido, mas cujo excesso só pode ser medido pelos jogos retóricos, metáforas e metonímias, desses significantes.

Se Lacan, no seminário sobre a *A transferência*, a propósito do *Banquete* de Platão e particularmente a propósito do elogio de Sócrates feito por Alcibíades, interroga no texto a palavra agalma, esse objeto brilhante escondido no interior desse sileno grotesco que o personagem atópico de Sócrates representa, é pois para situar de saída o objeto do desejo como o que está carregado de um peso de símbolos e de trocas, como o que, na aurora da economia mercantil que fará da moeda a representação do valor, marca sua natureza de objeto de comércio linguajeiro.

Num artigo de Louis Gernet, “La notion mythique de la valeur en Grèce”, encontramos a explicação desse termo; agalma vem de *agaltein*, que significa ao mesmo tempo ornar e honrar; essa palavra se associa a todos os tipos de objeto na medida em que são

preciosos: tripés, vasos, jóias, presentes de núpcias ou prêmios de concursos; no período clássico, eles constituem oferendas aos deuses, cuja imagem por vezes representam. São objetos de trocas e de transmissões míticas, como o tripé dos Sete Sábios, objetos mágicos de poder benéfico ou maléfico, como o colar de Erifilo, o velocino de ouro ou o anel de Policrato; insígnias do poder ou de sua perda possível, objetos cobiçados por homens cujo destino de heróis eles regem, assumem, graças à sua origem misteriosa, um esplendor divino: uma taça de ouro surgida do mar, um anel no dedo de um cadáver desconhecido, um tripé que foi presente de núpcias divinas. Na argumentação de Gernet, em que se pode reconhecer a convergência com os trabalhos de Marcel Mauss sobre o dom, é possível captar o que talvez ainda marque a noção abstrata de valor tal como a definem as trocas da moeda: “No valor, e portanto no próprio signo que o representa, há um núcleo irredutível ao que é vulgarmente chamado de pensamento racional.”

O que seduz Alcibíades em Sócrates é seu agalma; Alcibíades compara Sócrates com a estatueta grotesca de Sileno; Lacan observa que, nessa época, objetos desse gênero eram também receptáculos, caixas de jóias; o agalma é portanto não apenas objeto precioso, mas também objeto escondido “no interior”: enfim, como objeto de oferenda, ele é aquilo com que se pode captar, seduzir a atenção divina. Em sua lição 10 desse seminário, Lacan diz isto: “Se esse objeto os apaixonou, é porque lá dentro, escondido nele, está o objeto do desejo, agalma (o peso, a coisa pela qual é interessante saber onde está esse famoso objeto, saber sua função e saber onde ele opera, tanto na inter- como na intra-subjetividade) e, na medida em que esse objeto privilegiado do desejo é alguma coisa que, para cada um, culmina nessa fronteira, nesse ponto limite que lhes ensinei a considerar como a metonímia do discurso inconsciente, onde ele desempenha um papel que procurei formalizar [...] na fantasia.”

Poderíamos então dizer que o agalma, mais que o ancestral da noção de objeto *a* — visto que em seus seminários anteriores Lacan já abordava essa noção —, representa

essa insistência do desejo naquilo que a demanda de amor comporta de enigmático? Ou, indo mais longe, no que a demanda de amor deve conservar de enigmático para um analista cuja escuta não pode se regular por um ideal de compreensão totalizante, e que sabe que seu saber é mera suposição do seu paciente. Longe de nos deixar levar pela aura mítica do antigo termo *agalma*, poderíamos sem dúvida nos servir dele como evocação da irredutibilidade do desejo.

Antes mesmo do período depressivo kleiniano, observa Lacan, o desejo já se definia por esse objeto *agalma*, por seu caráter desejável, esse “núcleo”, diz ele, “do objeto bom ou mau”. E isso na medida em que este implica uma função do objeto em relação ao que Lacan chama de grande Outro. No entanto, o esplendor enigmático desse objeto entra na complexidade das identificações: “Identificação com aquele a quem pedimos alguma coisa no apelo de amor e, se esse apelo é repellido, a identificação com aquele mesmo a quem nos dirigimos como ao objeto de nosso amor (essa passagem tão sensível do amor à identificação), e depois, numa terceira espécie de identificação... a função terceira que assume esse objeto característico na medida em que pode ser o objeto do desejo do outro com quem nos identificamos. Em suma, fazemos nossa subjetividade construir-se toda na pluralidade, no pluralismo desses níveis de identificação que chamaremos de o ideal do eu, o eu ideal, que chamaremos também de eu desejante” (lição 10).

Essa dialética em que o objeto do desejo se vê enredado é descrita no comentário que Lacan faz do *Banquete* de Platão, a propósito das relações de amor entre Alcibíades e Sócrates. Sócrates, como sabemos, se recusa a Alcibíades e, por um comentário que tem valor de interpretação, mostra a Alcibíades a natureza transferencial do amor que este lhe dedica, designando-lhe Agatão como o objeto de seu desejo, dele, Alcibíades, como o verdadeiro receptáculo do *agalma*. “Convém não negligenciar que aqui Sócrates, justamente porque sabe, substitui alguma coisa por outra coisa. Não é a beleza, nem a ascese, nem a identificação com Deus que Alcibíades

deseja, mas esse objeto único, essa alguma coisa que ele viu em Sócrates e da qual Sócrates o desvia porque sabe que não a tem. Mas Alcibíades, de sua parte, deseja sempre a mesma coisa e o que procura em Agatão, não duvidem, é esse mesmo ponto supremo em que o sujeito se abole na fantasia, seus *agalmata*” (lição 11). O fato de Platão, sem dúvida mais que Sócrates, orientar então essa dialética como uma ascensão para o Belo, introduz, para Lacan, um desconhecimento das leis do desejo em sua relação com o objeto que só pode ser posta a nu pela luz leiga da psicanálise. O fato de *agalma* ser originariamente uma noção religiosa não implica que o que ele indica deva recobrar o interesse religioso.

Sob esse aspecto, o psicanalista não deve se tomar por um grande sacerdote do inconsciente, ainda que seu paciente, por amor ao *agalma* que percebe nele, lhe atribua todo poder e toda ciência. É precisamente por causa da transferência que o psicanalista é investido da posição do Grande Outro e implicado no lugar de ser aquele que contém o *agalma*, “objeto fundamental de que se trata na análise do sujeito como ligado, condicionado por essa relação de vacilação do sujeito que caracterizamos como constituindo a fantasia fundamental, como instaurando o lugar em que o sujeito pode se fixar como desejo” (lição 13). O analista não possui nem brande o *agalma*; seria fazer dele um fetiche; estaria antes do lado de Sócrates, que diz que não o tem, mas que essa função do objeto do desejo, em seu esplendor, indica no entanto, se não um outro detentor, pelo menos a procura renovada de um desejo vivo, isto é, fundamentalmente insatisfeito porque não é jamais o outro que se atinge, mas um objeto, parcial por ser o objeto do desejo do Outro, parcial por estar enredado numa dialética. O *agalma*, na teorização lacaniana do objeto *a* preso na dialética de *A* marca portanto esse momento de clarão fugaz que pontua no objeto o enigma do real afirmado por um desejo que é sempre o desejo do Outro.

L. Gernet, "La notion mythique de la valeur en Grèce", publicado em 1948 no *Journal de Psychologie*, XLI, reproduzido em *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris. Flammarion, coleção "Champs".

► OBJETO; TRANSFERÊNCIA.

CH. LACÔTE

AGRESSIVIDADE

A hipótese de uma "pulsão de agressão" teve origem numa conferência dada por Alfred Adler, em 8 de junho de 1908, numa "sessão da quarta-feira" — grupo de discussão semanal que reunia em torno de Freud seus primeiros fiéis. Estavam presentes, notadamente, Federn, Hitschmann, Rank, Stekel e Wittels. Intitulada inicialmente "O sadismo na vida e na neurose" e publicada na revista *Des Fortschritte der Medizin* sob o novo título "A pulsão de agressão na vida e na neurose", essa conferência ocuparia a atenção de Abraham no ano seguinte, num resumo que fez para o *Relatório* sobre a literatura psicanalítica austríaca e alemã que publicou até 1909.

Segundo Adler, "toda pulsão tem origem na atividade de um órgão. Os órgãos inferiores se distinguem por uma pulsão particularmente forte. Os órgãos inferiores desempenham um papel importante na gênese das neuroses. O sadismo se baseia no 'cruzamento' (*Verschänkung*) da pulsão de agressão com a pulsão sexual. A pulsão de agressão — como todas as outras pulsões — pode ter acesso à consciência sob forma pura ou sublimada, pode também ser revertida em seu contrário em decorrência do efeito inibidor de uma outra pulsão, ou ainda se voltar contra o sujeito, ou ser deslocada para outro fim. O autor faz uma exposição sumária das manifestações e da significação dessas formas da pulsão de agressão no indivíduo sadio e no neurótico".

Crítica freudiana de Adler

A discussão ocasionada pela intervenção de Adler girou sobretudo, segundo as "Minutas" que se conservaram, em torno da especificidade da "pulsão de agressão", que diversos par-

ticipantes queriam identificar com a libido evocada por Rank no ano anterior, em seu texto sobre *O artista (Der Künstler)*. O próprio Freud, aliás, declarara-se de acordo com Adler na maioria dos pontos, "por uma razão precisa: o que Adler chama de pulsão de agressão é a nossa libido", dizia ele.

"Ainda assim," prosseguia Freud, "é preciso criticar Adler por duas confusões. Primeiro ele amalgama a pulsão de agressão e o sadismo (o sadismo é uma forma particular da pulsão de agressão, forma que está ligada ao sofrimento infligido a outrem). Uma pulsão é aquilo que torna o indivíduo inquieto (*unruhig*) (uma necessidade insatisfeita); a pulsão contém: a necessidade, a possibilidade de prazer e algo de ativo (a libido). No entanto, a libido não pode ser separada da possibilidade de prazer. Sobre esta base, a concepção adleriana da angústia torna-se clara. Nós concebemos a angústia como um estágio da libido insatisfeita. Segundo Adler, a angústia é um estágio da pulsão de agressão transformada, em que esta está voltada contra o sujeito. Basear o recalçamento sobre o instinto da visão (*Sehtrieb*) é também uma maneira de mascarar as coisas. As forças motrizes do recalçamento (o recalçamento é um processo de repressão insuficiente, que não se aplica aos processos sexuais e que é determinado pelo desenvolvimento infantil) são as outras forças da civilização, entre as quais os órgãos dos sentidos desempenham naturalmente um papel preponderante."

Quanto ao resto, a descrição feita por Adler da vida pulsional contém muitas observações justas e válidas. Adler observou as pulsões unicamente do ponto de vista da psicologia da normalidade, o aspecto patológico lhe escapou. Tentou explicar a doença a partir da psicologia da normalidade; era esse o ponto de vista dos *Estudos sobre a histeria*.

De fato, o pensamento de Adler deve mais a Nietzsche (ver por exemplo *Genealogia da moral*, parágrafo 11) que à psicanálise. Aliás, no ano seguinte, a propósito da análise do pequeno Hans, Freud, ao mesmo tempo em que assinala seu interesse pela noção adleriana do intrincamento (*Verschänkung*), renova *a priori* sua crítica. "Por um

processo de intrincamento”, inicia ele, “que Adler chamou muito corretamente de ‘intrincamento das pulsões’, o prazer encontrado por Hans em seu próprio órgão sexual se alia ao voyeurismo em seus componentes ativo e passivo.” Resta, contudo, o problema fundamental.

“Num trabalho muito sugestivo,” prossegue Freud, “Alfred Adler expressou recentemente a idéia de que a angústia é gerada pela repressão do que ele chama de a ‘pulsão de agressão’, e a essa pulsão ele atribuiu, graças a uma síntese de grande alcance, o papel principal no que sucede com os homens, seja ‘na vida ou na neurose’. A conclusão a que chegamos, e pela qual, neste caso de fobia, a angústia se explicaria pelo recalçamento dessas tendências agressivas (tendências hostis contra o pai e tendências sádicas contra a mãe), parece fornecer uma confirmação indiscutível ao ponto de vista de Adler. Entretanto, jamais pude concordar com essa maneira de ver e a considero uma generalização enganosa. Não posso me convencer a admitir uma pulsão especial de agressão ao lado das pulsões já conhecidas de conservação e sexual, e em pé de igualdade com elas. Parece-me que Adler considerou equivocadamente como hipótese de uma pulsão especial o que é um atributo universal e indispensável de todas as pulsões, justamente seu caráter ‘pulsional’, impulsivo, aquilo que podemos descrever como a capacidade de deslanchar a motricidade. Nesse caso, nada restaria dos outros instintos a não ser sua relação com certo fim, já que suas relações com os meios para atingi-lo lhe teriam sido subtraídas pela ‘pulsão de agressão’. A despeito de toda a incerteza e de toda a obscuridade de nossa teoria das pulsões, prefiro me ater provisoriamente à nossa concepção atual, que deixa a cada pulsão sua própria faculdade de se tornar agressiva e, nas duas pulsões que foram recalçadas em Hans, inclino-me a reconhecer os componentes há tanto tempo conhecidos da libido sexual.”

A hipótese de Adler não deixará por isso de conservar um valor heurístico. Sob a égide de “Mais-além do princípio de prazer” (1920), ela aparecerá de início como um complemento da teoria geral da libido, des-

tinado a abranger as vicissitudes de seu componente sádico. Dispondo dali em diante da noção de pulsão de morte, é de fato a esta que Freud recorrerá para a ela referir os processos que, no modelo de Adler, são imputados à pulsão de agressão.

Pulsão de morte, sadismo e masoquismo

“Tomamos como ponto de partida a oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte. O amor concentrado num objeto nos oferece, ele mesmo, uma outra polaridade desse gênero: amor propriamente dito (ternura) e ódio (agressão). Se pelo menos fôssemos capazes de estabelecer uma relação entre essas duas polaridades, reduzir uma à outra! Temos afirmado sempre que a pulsão sexual continha um elemento sádico, e sabemos que esse elemento pode se tornar independente e, sob a forma de uma perversão, se apoderar de toda a vida sexual da pessoa. Ele se manifesta igualmente na forma de pulsão parcial dominante numa daquelas organizações que chamei de ‘pré-genitais’. Ora, como poderíamos deduzir do Eros, cuja função consiste em conservar e alimentar a vida, essa tendência sádica a fazer mal ao objeto? Não estaríamos autorizados a admitir que esse sadismo não é, propriamente falando, outra coisa senão uma pulsão de morte que a libido narcísica extraiu do eu e que só consegue se exercer sobre o objeto? Ele se colocaria então a serviço da função sexual; na fase da organização oral da libido, a posse amorosa coincide com a destruição do objeto; mais tarde, a tendência sádica torna-se autônoma e, finalmente, na fase genital propriamente dita, quando a procriação se torna o objetivo principal do amor, a tendência sádica impele o indivíduo a se apoderar do objeto sexual e a dominá-lo na medida compatível com a realização do ato sexual.”

Outra ilustração é o retorno da agressão sobre o eu, isto é, o masoquismo: “A observação clínica nos havia forçado a admitir que o masoquismo, pulsão parcial complementar do sadismo, devia ser considerado como sadismo voltado contra o eu. Mas esse retorno da tendência do objeto para o eu não difere, em princípio, de sua orientação do eu

para o objeto, orientação que nos aparece aqui como um fato novo. Nesse caso, o masoquismo, a orientação da tendência para o eu, não passaria na realidade de um retorno a uma fase anterior dessa tendência, uma reversão. Apenas num ponto a definição que dei então do masoquismo parece-me ser demasiado exclusiva e carecer de uma correção: o masoquismo pode por certo ser primário, possibilidade que outrora julguei dever excluir.”

Destruição e fim pulsional

A esse desenvolvimento estará ligada a interpretação de tal pulsão como “destrutiva”.

“Num trabalho rico de interesse e de idéias”, indica uma nota de Freud, “mas que infelizmente me parece um tanto obscuro, Sabina Spielrein retomou grande parte dessas especulações. Ela chama o elemento sádico da pulsão sexual de ‘destrutor’ (*Die Destruktion als Ursache des Werdens*). Seguindo um caminho diferente, A. Stürcke tentou identificar a noção de libido com o instinto de morte (ver também Rank, *Der Künstler*). Todos esses esforços, como os que nós próprios fazemos, tendem a preencher uma lacuna; correspondem à busca de uma explicação que ainda falta.”

Na apresentação tópica do artigo “O eu e o isso”, essa noção de destruição se articula com uma teoria geral das pulsões: “A associação de um grande número de organismos elementares unicelulares, com formação consecutiva de seres vivos multicelulares, tornou possível a neutralização da pulsão de morte da célula particular e isolada e a derivação para o mundo exterior, por meio de um órgão particular, das tendências destrutivas. Esse órgão seria representado pela musculatura, e a pulsão de morte se manifesta doravante (pelo menos em parte) sob a forma de uma tendência à destruição, voltada contra o mundo e os outros seres vivos.”

É certo que Freud ainda se lembra do “entrecruzamento” ou intrincamento de Adler — a título de uma “mistura” das pulsões — quando evoca o “desentramento”. “Uma vez admitida a concepção de uma mistura das duas variedades de pulsão, en-

trevemos de imediato a possibilidade de uma separação, mais ou menos completa, dessas duas variedades. No elemento sádico da pulsão sexual, teríamos um exemplo clássico da mistura de pulsões a serviço de determinado fim, ao passo que o sadismo, afirmando-se como uma perversão independente, nos forneceria um exemplo não menos clássico de uma dissociação dessa mistura, levada ao excesso. Encontramos portanto diante de um vasto conjunto de fatos que ainda não foram considerados à luz das noções que preconizamos aqui. Em especial, constatamos que a tendência à destruição assume invariavelmente a forma de uma tendência de derivação a serviço de Eros.” Assim se cristaliza, em sua originalidade, a noção de uma pulsão de agressão, cujo fim será identificado como a destruição. Desenvolvida em 1929 em “O mal-estar na cultura”, confirmada em 1932 pelas “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”, essa nova interpretação é importante não apenas por consagrar o realinhamento de Freud na corrente oriunda de Adler, mas sobretudo por se erguer sobre um novo terreno. “O eu e o isso” deixava pressagiar essa evolução, uma vez que a “tendência à destruição” aparece ali como “dirigida contra o mundo e os outros seres vivos”.

► LIBIDO: MASOQUISMO E SADISMO.

P. KAUFMANN

ALIENAÇÃO (SEPARAÇÃO, FALTA)

O tema da alienação, ou o que Lacan chama de o *VEL* da alienação, comporta uma lógica, a da escolha forçada que Lacan articula repetidas vezes em diversos seminários e segundo modalidades (do conector “ou”) destinadas a definir as formas de conjunção-dissunção da relação do Sujeito com o Outro.

Nesse processo, em que está em jogo a dependência do Sujeito para com o Outro, convém distinguir antes de mais nada o nível imaginário em que Lacan considera que a significação da alienação, constituinte do eu, aparece na relação de *exclusão* que estrutura,

o sujeito, a relação dual do eu com eu. Isso quer dizer que o *VEL* da exclusão: “tu ou eu” é a consequência aqui da alienação: “tu és Eu.”

O quadro desse *VEL* indica a impossibilidade tanto da manutenção dos dois termos quanto do desaparecimento de ambos ao mesmo tempo.

P	q	$P \vee q$
V	V	F
V	F	V
F	V	V
F	F	F

Mas não existe apenas a relação imaginária; e, no tratamento, o analista é aquele que faz essa relação de exclusão passar do imaginário para o simbólico: ele a refere a si mesmo, desempenhando o papel do morto.

No nível simbólico, é importante sublinhar que a dependência significativa para com o Outro está na dependência de um processo que, por ser circular, nem por isso é menos dissimétrico. Como articulá-lo e segundo que conector?

Ao lado do “ou” *exclusivo*, que exclui a verdade simultânea dos dois termos da alternativa, e do “ou” *não exclusivo*, que autoriza um ou outro termo ou os dois, há lugar para um *VEL* que já funciona na linguagem sob a forma: “a bolsa ou a vida”, “a liberdade ou a morte”...

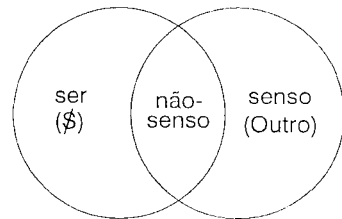
Ora, o que esse *VEL* alienante implica é que não se pode conservar os dois termos, pois a escolha em jogo é: ou bem se conserva a vida, ou bem se perde as duas coisas (escolhendo-se a liberdade, perde-se as duas).

Lacan sublinha a originalidade desse *VEL*, em que já não se trata da exclusão, no nível imaginário, de um “tu ou eu”, mas de uma escolha na qual o móbil se limita, aparentemente, à conservação (ou não) do outro termo, com a instalação de uma dialética do desfalque. Assim, no exemplo da bolsa ou a vida, renunciar à bolsa é ficar reduzido a uma vida desfalcada, amputada da bolsa (da liberdade), mas optar pela bolsa, renunciando à vida, é perder as duas. Por isso Lacan justifica o *VEL* alienante da “liberdade ou a morte” pelas duas posições do escravo e do Senhor: se para o escravo a escolha se reduz a “não há liberdade sem vida” com uma vida

que permanece desfalcada da liberdade, para o Senhor, fazer sua escolha passar pela morte constitui, igualmente, sua alienação fundamental. Mas de que senhor se trata aqui? Aquele da luta de puro prestígio ou aquele que, no “Terror”, para ter a liberdade, não terá outra escolha senão a morte, como o mostra Lacan.

Seja como for, essa repartição, que evidencia esse fator letal no *VEL* alienante, põe fim à esperança de qualquer integração do particular no universal. Contrariamente à *démarche* cartesiana, a psicanálise não me permite me apreender no que sou e me assegurar em meu ser, pois o que a experiência me revela é que, na minha busca desse ser, abraço apenas uma quimera, isto é, uma identificação imaginária cuja inconsistência e inanidade logo percebo.

É por isso que, da alternativa: *o ser* ou *o sentido*, Lacan extrai: “se escolhemos o ser, o sujeito desaparece, escapa, cai no não-senso. Se escolhemos o sentido, o sentido só subsiste desfalcado dessa parte de não-senso.”



esq. 1

Isso implica duas conseqüências:

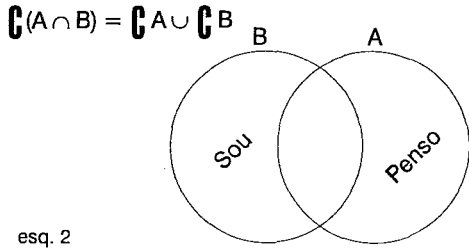
— *A primeira* é que o *VEL* alienante condena o sujeito a essa divisão em que, no momento em que ele aparece em algum lugar como sentido produzido pelo significante, ele se manifesta em outro lugar como afânise, *fading*;

— *A segunda* é que a interpretação visa em última análise não tanto o sentido como a redução dos significantes a seu não-senso, para poder reencontrar os determinantes de toda a conduta do sujeito.

Estamos longe do *Cogito ergo sum*. A quietude da coincidência entre o domínio do “penso” e o do “sou” fica abalada pela des-

coberta freudiana; isto é, se a psicanálise tem alguma relação com a *démarche* cartesiana, é para subvertê-la, uma vez que, para a psicanálise, não há sujeito transparente para si mesmo, e ser e sujeito são disjuntos. Para a psicanálise, “pensar” e “ser” não são a mesma coisa. O que está em questão é antes a negação de sua coincidência.

De fato, designando por A e B os dois círculos do “penso” e do “sou” e aplicando as fórmulas de Morgan, temos:

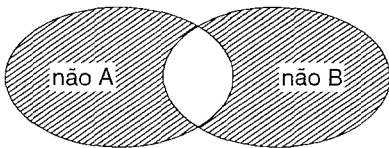


O complementar da interseção dos dois Conjuntos A e B é igual à reunião de seus complementares, ou ainda, empregando a barra da negação:

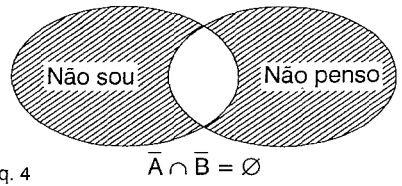
$$\overline{A \cap B} = \overline{A} \cup \overline{B}$$

(ver apêndice: Teoria dos Conjuntos)
 A negação dessa coincidência é pois equivalente a: “Não penso ou não sou”, fórmula sobre a qual Lacan funda sua lógica da fantasia. Os dois complementares \overline{A} e \overline{B} estando disjuntos, temos: $\overline{A} \overline{B} = \emptyset$ (conjunto vazio).

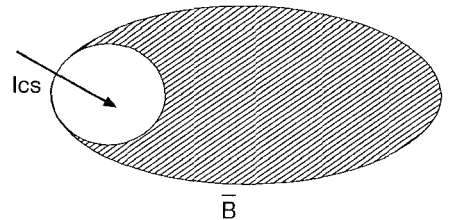
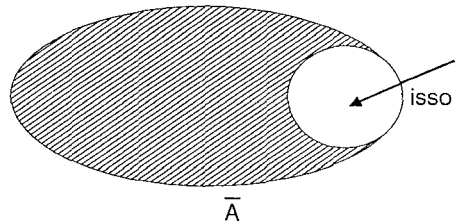
Isso mostra que as formações do inconsciente não comportam um sujeito capaz de acompanhar suas representações e se assegurar da continuidade de seu ser.



O esquema 4a mostra que a escolha de um “não penso” não implica, como se poderia esperar, a emergência de um “sou”, mas de um “isso”. Assim também, a escolha do



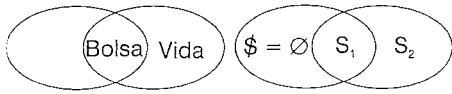
“não sou” faz surgir não um “penso”, mas uma representação das coisas em que o funcionamento literal marcado pelo selo do não-senso é devido não à afirmação de um sujeito mas à exclusão de um significante. Em outras palavras, o “sou” que essa negação implica é um “não penso”. Mas ela comporta também uma outra via, a de um “não sou” (B), onde habita o pensamento inconsciente. Trata-se, para Lacan, de conjugar o que, em Freud, permaneceu separado, a saber, os dois termos isso e inconsciente, e de mostrar de que modo e em que medida o objeto libidinal pode ser deduzido do não-senso do significante. Daí a necessidade de compor aquilo que situa, por um lado, o significante na operação alienante e, por outro, o objeto *a* na operação dita de separação.



esq. 4b

A esta altura, devemos nos voltar para o que é o ponto de partida para a psicanálise, isto é, a linguagem, e a linguagem considerada a partir da cadeia significante reduzida ao mínimo: $S_1 \rightarrow S_2$; essa matriz parece pro-

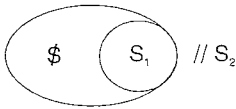
ceder também de uma lógica do desfalque, segundo um *VEL* análogo ao da bolsa ou a vida.



esq. 5

Este esquema indica, de fato, um terceiro termo (o conjunto vazio) com que o sujeito se reencontra quando se recusa a entregar a bolsa. Mostra também como a experiência analítica pode oscilar entre a escolha do sentido (S_2) e a do não-senso (S_1).

Evidentemente, a escolha de S_1 implica a petrificação do sujeito, porque S_1 não representa mais o sujeito para um outro significante (esquema 6).

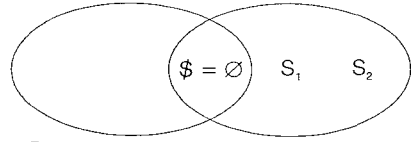


esq. 6

Compreende-se então por que a tarefa do analista é, em primeiro lugar, conseguir uma alienação do sujeito em que a escolha não é, portanto, tomar a via da petrificação, mas a do sentido, aquela em que tudo faz sentido, aquela em que se pode esperar que o sentido derrotará o não-senso.

Mas essa via (operação) não deixa de ter efeito sobre o sujeito, pois revela que o progresso no sentido não deixa de tornar mais aguda a incidência do não-senso. É por isso que, apesar da escolha do sentido, Lacan regula a experiência analítica sobre o não-senso, cuja emergência implica a apreensão de um “estás aí”, sendo que o sujeito “não está aí” senão no modo de uma perda de ser. Há um momento (necessário?) em que o sujeito, por sua afirmação de ser, se opõe ao Outro do significante. Temos aí uma relação do sujeito com o Outro que procede não mais do esquema 5, mas de um esquema em que a interseção entre o sujeito, como conjunto vazio, e o Outro, como tesouro do significante, comporta um lugar vazio, o do objeto, e de um objeto que surge no lugar do não-

senso. A coisa não se dobra facilmente à linguagem da teoria dos conjuntos invocada na época. É preciso submetê-la a uma certa torção, que pode ser esquematizada da seguinte maneira:



esq. 7

Explicitemos:

Haveria necessidade de que o sujeito do significante, que, como tal, é vazio, se tornasse, a partir desse vazio, falta no Outro. Isso supõe que, para se fazer ser, esse sujeito possa se tornar falta no Outro. É aí, nesse lugar de interseção, que não encerra nada senão o recobrimento de duas faltas (a do sujeito do inconsciente e a do conjunto vazio incluído no Outro), que vem se inscrever a questão do sujeito: “será que falta lá dentro?” ... “será que lhe falta?”, e, por essa inscrição, a possibilidade de sua perda de ser. Mas é também a partir daí que Lacan justifica a implicação dessa operação, chamada *separação*, que não passa, em contrapartida, de uma questão de ser. Se na alienação o sujeito só emerge como vazio sob a condição de já ter feito a escolha, a separação, por sua vez, começa pela confrontação desse sujeito com o campo do Outro, a não ser pelo fato de que a interseção de ambos, $\mathcal{S} \cap A = \emptyset$, é o conjunto vazio. Trata-se então de saber como o sujeito pode se reencontrar na falta do Outro, fomentar para si um ser, um “sou” que faltaria ao Outro. Lacan chegará ao ponto de inscrever nesse lugar da falta o lugar do gozo, onde caberia à pulsão restaurar no sujeito a sua perda de ser. A dimensão pulsional institui assim um corte com o Outro do significante e do sentido, mas instaura um laço com o desejo do Outro faltoso: \mathcal{A} , em que os objetos parciais vêm se encarnar como suportes do desejo. A esse respeito, pode-se dizer que, se para o histerico nenhuma articulação significante tem possibilidade de fornecer o objeto *a*, o obsessivo, por sua vez, se esforça por se aferrar

a uma alienação em que a atividade de enumeração e contagem vem assinalar sua vã aspiração de reduzir o objeto a um significante no Outro.

Nesse caso, onde ficamos? Vimos como a escolha do sentido se faz ao preço de uma perda de ser, de um efeito de não-senso que viria, por assim dizer, impor limite ao sentido absoluto, ao saber absoluto. É essa também a implicação da escrita: $S_1 \rightarrow S_2$, a partir da qual podemos formular a questão da totalização do saber no Outro como tesouro do significante. De fato, se S_2 constitui o significante do Outro, podemos afirmar: $(S_1 \rightarrow S_2) = S_2$. Substituindo S_2 por seu valor e reiterando-o, temos:

$$(S_1 \rightarrow S_2) = S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow S_2) = S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow (S_1 \rightarrow S_2)) \dots$$

escrita em que se manifesta a incompletude radical da totalização do saber e na qual se revela que, por mais longe que se vá no desdobramento do sentido, este comporta sempre uma parte de não-senso que não é eliminável e que justifica a implicação da operação de separação. Esta envolve não o saber do Outro, mas o desejo do Outro na medida em que ele comporta algum: “Que quer ele de mim?”, afirmado como equivalente à falta de significância no Outro. Certamente essa equivalência não é arbitrária; ela se justifica, em primeiro lugar, pelo fato de que o sujeito não se lança na alienação se esta não encontrar seu complemento no que é fornecido pela separação: uma promessa de ser. O que falta no Outro encontra-se assim positivado pelo que surge na alienação como vazio do sujeito. É toda a questão é saber em que medida o sujeito pode reencontrar (e como?), no desejo do Outro, um equivalente do que ele é como sujeito do inconsciente.

Retomemos a fórmula da negação do *co-gito* cartesiano. Ela acaba, como vimos, em: “não penso ou não sou.”

— *O primeiro termo da alternativa*: “não penso” está desfalcado e é complementado não por um “eu”, mas por um “isso”, anônimo, constituído, como Freud assinalou, por tudo que não é “eu” na linguagem, isto é, pela gramática na medida em que ela susten-

ta a fantasia. Não discutiremos aquilo que, em análise, viria ocupar essa posição do “não penso”. Observemos apenas a passagem, quando se trata do analista, da posição do “não penso” para a do objeto a no discurso do analista;



esq. 7b

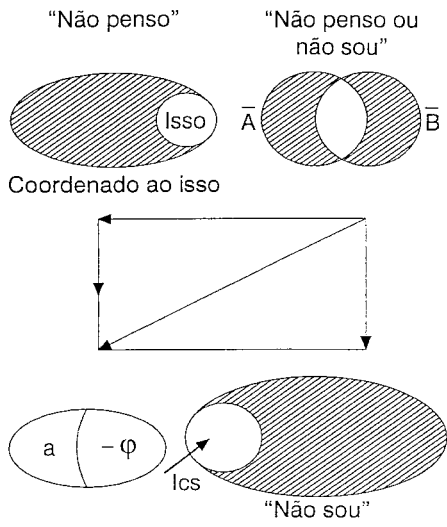
— *O segundo termo da alternativa*, o “não sou”, constitui um espaço de inexistência do “eu”; é um espaço desfalcado pelo inconsciente, lugar da surpresa e do tropeço. Não se pode deixar de dizer que essa construção, destinada a desfazer a confusão que se faz desde Freud entre inconsciente e isso, visa ao mesmo tempo, e não sem dificuldade, a conjugá-los de tal modo que se possa, na análise, reconhecer um “sou isso”, considerado por Lacan como o fim da experiência.



esq. 7c

Essa construção variou. Ela encontra sua cristalização naquele quadrângulo em que — desde o seminário sobre a lógica da fantasia, até o seminário sobre o Ato — Lacan tenta mostrar como as duas operações distintas (ver acima) podem se compor numa terceira.

Se a alienação permite instaurar a operação analítica, há uma dimensão de verdade que está implicada na análise e em virtude da qual considera-se que a combinação dessas duas posições deve revelar ao sujeito seu ser sob os auspícios do objeto a , mas também sua castração no valor $(-\phi)$. É isso que desig-



esq. 8

na o quarto canto do quadrângulo, onde se especifica, no mesmo ponto, a distinção entre $(-\phi)$ e a , e cabe acrescentar que, ao longo de seu ensino, Lacan não deixou de articular a esses termos o ajuntamento e a separação. Esse “ajuntamento-distinção” entre o objeto a e a castração supõe, sem dúvida, que o lugar que o sujeito encontra para si no isso — lugar de ausência — é exatamente o do gozo. Isso permite, por um lado, formular a questão da relação do Sujeito como falta-*a* ser com essa parte de ser que lhe é necessária e que é o objeto a , e, por outro, esclarecer, além das considerações imaginárias sobre o Édipo, as relações um tanto confusas entre o supereu e o gozo.

► LÓGICA; OUTRO, O; SUJEITO.

É. DOUMIT

AMBIVALÊNCIA

Elaborado por Bleuler numa perspectiva clínica, retomado por Abraham do ponto de vista genético e sob o ângulo de seu interesse prático no desenrolar do tratamento, abordado por Freud do duplo ponto de vista prático e teórico, o conceito de ambivalência só revelou todo seu alcance graças ao desenvolvimento da segunda tópica.

Na terceira edição (1920) de seu *Tratado de psiquiatria*, foi por referência à experiência comum que Bleuler apresentou de início a “ambivalência afetiva”. “De fato, mesmo o sujeito normal sente duas almas em seu peito. Teme um acontecimento e o deseja (*herbei*) ao mesmo tempo”, por exemplo, uma operação, a ocupação de novo cargo. O mais freqüente e o mais dramático é essas perturbações duplas serem próprias de representações de pessoas que o sujeito odeia, teme ou ama ao mesmo tempo, em particular quando intervém a sexualidade, que comporta um poderoso fator positivo e um fator negativo não menos poderoso. Este último é condicionado pelo sentimento de vergonha, por inibições sexuais e pela avaliação negativa da atividade sexual como pecado e a valorização da ascese como virtude elevada.

Nesse ponto, Bleuler remete o leitor a seu artigo de 1915, publicado no *Jahrbuch für Psychanalytische Forschungen* sob o título “A resistência sexual”. Assim, a ambivalência aparece em seu pensamento como complementar do recalçamento, ela é o sentimento que acompanha o recalçamento. No entanto, esclarece Bleuler, essas tonalidades de sentimentos ambivalentes são uma exceção em pessoas com boa saúde. Em suma, o fenômeno resulta de avaliações contraditórias. O sujeito ama menos em razão de más qualidades, odeia menos em razão de boas qualidades. O doente, porém, é incapaz de reunir as duas tendências. Odeia e ama ao mesmo tempo, sem que os dois afetos se atenuem um ao outro ou interfiram um no outro. Deseja a morte de sua mulher e, quando a presença numa alucinação, se desespera e é capaz de chorar e rir simultaneamente. Esses pares ambivalentes aparecem principalmente no domínio da patologia ou de muitos fenômenos da psique normal, como o sonho e a poesia. Finalmente, Bleuler assinala que eles são freqüentemente observados na esquizofrenia.

Observe-se ainda que um esboço puramente descritivo da ambivalência, que se apóia no prolongamento que a clínica fornece ao testemunho da experiência comum, não ajuda muito a construir seu conceito de modo a lhe conferir valor operatório. Isso é

atestado, em particular, pela contribuição de Abraham, obtida da análise da melancolia, assim como a de Bleuler o fora à da esquizofrenia. De fato, situando-se numa perspectiva genética, aberta pela afecção melancólica, porque esta lhe pareceu estar marcada pelo selo da oralidade, Abraham tentou apresentar a ambivalência como característica desse momento da organização libidinal em que a devoração agressiva do objeto se revela originariamente associada ao investimento do mesmo. Desse modo, não se consegue estender a esse novo campo de investigação os primeiros traços que o conceito havia recebido da análise da esquizofrenia.

Na verdade, foi de uma construção metapsicológica do conceito de pulsão que Freud começou a tirar partido no artigo “As pulsões e suas vicissitudes”, para introduzir a elaboração de um conceito cujo valor operatório se revelaria mais tarde.

“A história do amor em seu surgimento e suas relações nos faz compreender por que ele se apresenta tantas vezes como ambivalente, isto é, acompanhado de moções de ódio que visam o mesmo objeto. O ódio misturado ao amor provém em parte dos estádios preliminares do amor, incompletamente superados, e em parte se funda em reações de recusa por parte das pulsões do eu, reações que, nos frequentes conflitos entre os interesses do eu e os do amor, podem fazer apelo a motivos reais e atuais. Assim, nos dois casos, esse elemento de ódio encontra sua fonte nas pulsões de conservação do eu. Quando a relação de amor por determinado objeto é rompida, não é raro que o ódio a substitua: temos então a impressão de ver o amor se transformar em ódio. Mas superaremos essa descrição se concebermos que, nesse caso, o ódio, motivado pela realidade, é reforçado pela regressão do amor ao estágio sádico preliminar, de modo que o ódio adquire um caráter erótico e que a continuidade de uma relação de amor é garantida.”

A noção de pulsão de morte trouxe a essas concepções um duplo aprofundamento: por um lado, a mútua interferência do amor e do ódio se apresenta como a expressão do intrincamento de dois tipos de pulsões (quarta parte do artigo sobre “O eu e o isso”, sob o

subtítulo “As duas variedades de pulsões”). “O exame analítico do processo que constitui a transformação paranóica nos sugere a possibilidade de um ato mecânico. Trata-se em especial de uma atitude já de início ambivalente; quanto à transformação, ela se efetuará graças a um deslocamento reativo da carga energética, certa quantidade de energia sendo subtraída às tendências eróticas e acrescentada às tendências hostis.”

Por outro lado, a energia assim deslocada se encontrará devolvida à sua fonte. “A hipótese de uma transformação direta se revela inútil, visto que semelhante transformação seria incompatível com as diferenças qualitativas que existem entre as duas variedades de pulsões. Considerando-se a possibilidade de um outro mecanismo de transformação do amor em ódio, havíamos admitido tacitamente uma hipótese que devemos agora explicitar. Em particular, havíamos suposto na vida psíquica (no eu ou no isso, pouco importa) uma energia suscetível de deslocamento e em si mesma indiferente, que pode se somar a uma tendência erótica ou destrutiva qualitativamente diferenciada e aumentar a carga energética total desta. Sem essa hipótese de uma energia suscetível de deslocamento, nossa explicação carece de base.”

► EU: LIBIDO.

P. KAUFMANN

AMNÉSIA

Na sua dependência para com a teoria traumática do recalçamento histórico, a amnésia assumiu inicialmente valor de sintoma. No entanto, como o atesta a carta a Fliess de 6 de dezembro de 1890, ela adquiriu o valor de uma categoria operatória essencial para a economia de conjunto do pensamento freudiano, com a emergência de uma nova noção da memória fundada no registro dos traços mnêmicos. Desse ponto de vista, o fenômeno da amnésia aparece de fato como o corolário da incapacidade de um traço registrado numa camada do psiquismo se ver transportado para uma outra camada. A persistência desse modelo através das vicissitudes do de-

envolvimento da psicanálise nos é aliás confirmada, em 1925, pelo artigo “Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’”, em que a superposição dessas camadas é comparada à da montagem desse pequeno artefato de brinquedo que permite imprimir ou apagar por descolamento marcas traçadas num material sensível e tornado visível de início pela transparência.

De fato, já em *A interpretação dos sonhos* ele escrevia: “Propus a idéia de que essa capacidade inusitada devia ser atribuída à atividade de dois sistemas diferentes (órgão do aparelho psíquico). Possuiríamos um sistema Pc-Cs, que recebe as percepções mas não guarda traços duradouros delas, podendo assim se comportar como uma folha virgem para cada nova percepção. Os traços duradouros das excitações recebidas se produziriam nos ‘sistemas mnêmicos’, que se situam atrás dele.” “Mais tarde,” acrescentou Freud no artigo “Mais-além do princípio de prazer”, “chamei a atenção também para o fato de que o fenômeno inexplicável da consciência aparece no sistema perceptivo *em lugar* (sublinhado pelo autor) dos traços duradouros.”

Nesse ponto intervém a comparação com o *bloco mágico*. Certamente Freud vai mais longe aqui do que em sua carta de 1890 a Fliess. De fato, era ao problema das singularidades da memória histórica e à incidência estrutural do recalco que essa primeira versão do registro nos remetia. Do mesmo modo, ela estava destinada a dar fundamento à genealogia das zonas eróticas, das quais o fenômeno da amnésia é então apresentado como o corolário estrutural.

S. Freud, *As origens da psicanálise*. ESB. v.I ◦ “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB. v.VII ◦ “Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’”. ESB. v.XIX

P. KAUFMANN

AMOR

“Compelimos o paciente a renunciar a suas resistências por amor a nós. Nossos tratamentos são tratamentos pelo amor”, declara Freud numa “sessão da quarta-feira”, em 30

de janeiro de 1907. Ao situar o amor no centro da experiência psicanalítica, Freud introduz uma nova ética, que confirmará em “O mal-estar na cultura”: “O homem tenta satisfazer sua necessidade de agressão à custa de seu próximo, explorar seu trabalho sem compensá-lo, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apropriar-se de seus bens, humilhá-lo, infligir-lhe sofrimentos, martirizá-lo e matá-lo.” Que significa então, na “fortuna” de um bom encontro, a resposta do amor se, por querer a felicidade do parceiro, é preciso enfrentar um gozo nocivo, maligno, do próximo, que se apresenta como o verdadeiro problema desse amor?

Amor e enamoramento

Embora a palavra amor (*Liebe*) pertença à linguagem corrente, Freud recorreu a ela de maneira conceitualmente diferenciada do emprego de uma outra palavra, *Verliebtheit*: enamoramento, paixão amorosa. Duas vezes ele indicou o uso que fazia da palavra *Liebe*. Em 1910, no texto intitulado “Psicanálise ‘selvagem’”, ele recorre à palavra *lieben*, amar, para justificar esse novo conceito científico, psicanalítico, *die Psychosexualität*. Considerados em sentido amplo, amor e sexualidade são duas palavras equivalentes, pois englobam o sexual e o fator psíquico da vida sexual. Freud especifica que inclui nesse amor os sentimentos ternos que provêm das primeiras emoções sexuais, mas cujo fim é, dali em diante, inibido ou substituído por um fim não-sexual. A partir de 1920, Freud modifica sua teoria das pulsões e diz que “a libido das pulsões sexuais coincide com o Eros dos poetas e dos filósofos, que mantém a coesão de tudo o que vive”. Pode-se então perguntar: virá esse Eros mudar a definição anterior do amor, *Liebe*? Em 1921, porém, em “Psicologia das massas e análise do eu”, continuando a especificar sua definição da libido como “... energia, considerada como grandeza quantitativa — ainda que no momento não-mensurável — dessas pulsões que se relacionam com tudo que resumimos sob o nome de amor”, Freud insiste em dizer que a língua criou a palavra *Liebe* em suas múltiplas acepções — amor próprio, amor

filial e parental, amizade e amor pelos homens em geral, apego a objetos concretos ou a idéias abstratas —, e que o melhor que se pode fazer é considerar essa palavra amor como base “de nossas discussões e exposições científicas”. Assim, em lugar de acompanhar os textos gregos no tocante à distinção de quatro espécies de *philia*: a *physikè* entre seres do mesmo sangue, a *xénikè* entre os convivas, a *hétairikè* entre amigos, e a *erotikè* entre pessoas do mesmo sexo ou de sexo diferente, Freud as inclui todas em Eros e acrescenta que o Eros de Platão coincide perfeitamente, em sua origem, sua realização e sua relação entre os sexos, com a força amorosa, a libido da psicanálise. Como Sócrates, Freud afirma não possuir senão uma ciência, a da *erotikè*.

Nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud distingue, em relação ao que chama de amor normal, *Liebe*, a paixão amorosa, o enamoramento, *Verliebtheit*, como um estado em que o fim sexual normal parece fora de alcance ou cuja realização parece suspensa. É preciso pois destacar que, no tocante ao que chama de “amor normal”, *Liebe*, Freud adota o mito de Aristófanes e considera que a pulsão sexual corresponde à fábula poética da divisão do ser humano em duas metades, homem e mulher, que tendem, no amor, a se unir novamente. No enamoramento, porém, Freud mostra que, segundo a experiência analítica, as pulsões parciais funcionam em pares opostos. Desde o “caso Dora”, Freud observa que, na análise, estão presentes todas as tendências, não apenas as ternas e amistosas, mas também as hostis, que geram vingança e crueldade. A partir de 1905, com sua teoria do sexual, ele faz da libido o próprio agente do retorno das tendências, a crueldade ligada à libido opera a metamorfose do amor em ódio e das tendências ternas em tendências hostis. E para evocar como, em o “Homem dos Ratos”, nesse enamorado, desenrola-se uma luta entre o amor e o ódio sentidos pela mesma pessoa, Freud recorre à frase de Alcibíades a propósito de Sócrates: “Muitas vezes sinto o desejo de não mais o ver entre os vivos”, e especifica mais uma vez que “... os poetas nos ensinam que, nos estados atormentados do

enamoramento, os dois sentimentos opostos coexistem e rivalizam-se”.

Ora, a definição que Freud dá do enamorado em seus textos de 1912 torna-se tão ampla que se pode perguntar se o amor não pertence unicamente ao domínio do mito. Pois aquele que vai desenvolver uma transferência, que vai se enamorar da pessoa do médico, é, segundo Freud, “aquele cuja necessidade de amor não encontra plena satisfação na realidade”. Naquele que se dispõe a um tratamento, desenvolve-se uma dinâmica (“A dinâmica da transferência”, 1912). Nessas pessoas, o investimento libidinal está em estado de expectativa e se liga à pessoa do médico. Os sentimentos conscientes ternos, ou inconscientes eróticos, são chamados de transferência positiva e os sentimentos hostis de transferência negativa. Nesse momento, Freud toma emprestado de Bleuler o termo ambivalência, após uma conferência que este havia feito em Berna em 1910. A pessoa do médico será integrada numa série psíquica cujo protótipo é a imago parental, mas a dinâmica é atual. É precisamente o investimento libidinal dessa imago que torna manifestas e atuais as tendências amorosas, *Liebesregungen*, dissimuladas e esquecidas. A transferência é a arma mais forte da resistência enquanto a transferência negativa hostil e o componente erótico da transferência positiva não tiverem sido levados ao consciente. Em 1915, nas “Observações sobre o amor transferencial”, Freud trata do componente erótico do amor transferencial, *Übertragungsliebe*, isto é, o que ele chama de transferência amorosa, *Liebesübertragung*. Desenvolve apenas um caso típico, o de uma paciente a quem, curiosamente, chama de *eine weibliche Patientin*, uma paciente-mulher que se apaixona pelo médico-homem.

A essa “impetuosa demanda de amor”, a essa “disponibilidade a se entregar sexualmente”, o médico deve responder deixando subsistir necessidade e vontade. Responder à demanda de amor com uma satisfação real seria repetir, diz Freud, a história do agente de seguros moribundo que quer se converter e manda chamar o padre; no fim das contas, o incrédulo não se converte, mas o padre sai

com uma apólice de seguro. O analista deve, portanto, tratar essa transferência amorosa como alguma coisa de não-real, *unreal*, e o caminho que a análise deve seguir não tem nenhum modelo na vida real, *reales Leben*. Mas esse enamoramento tem o caráter de um amor autêntico, verdadeiro, *echte Liebe*. No entanto, por maior valor que possa atribuir a esse amor, o analista deve pôr acima dele o fato de estar diante da oportunidade de fazer sua paciente transpor uma etapa decisiva de sua vida. “Para isso, deve travar um tríplice combate, em seu foro íntimo, contra as forças que desejariam fazê-lo descer do nível analítico, fora da análise, contra os adversários que lhe contestam a significação das forças sexuais das pulsões e, na análise, contra seus pacientes, que querem fazer reconhecer a supervalorização da vida sexual que os domina e capturar o médico com seu ardor socialmente indomado.”

O engodo amoroso

Segundo a representação mítica platônica, é sua metade sexual que o vivente busca no amor, mas a experiência analítica freudiana introduz, com relação ao amor, essa distinção fundamental: o amor é verdadeiro, o amor é não-real. A experiência analítica substitui essa representação mítica da busca do outro como complemento que o sujeito procura no amor, pela busca, por parte do sujeito, não do complemento sexual, mas de outra coisa. Lacan deduzirá que essa outra coisa é, para o sujeito, a parte para sempre perdida de si mesmo, constituída pelo fato de que ele não passa de um vivente sexual, de que já não é imortal. A imagem logrante do outro como objeto de amor induz o sujeito sexuado à sua realização sexual, e a pulsão, parcial, representa em si mesma a parte da morte nesse vivente sexuado: ela é fundamentalmente pulsão de morte. A dialética da pulsão, ligada à destrutividade do desejo, é assim distinguida do que pertence à ordem do amor, ligado ao “querer o bem” do outro. O efeito de logro, de engodo, a falsidade essencial que é o amor, o “verdadeiro amor”, para retomar a expressão de Freud, é apresentada, por Lacan, como um efeito do assu-

jeitamento do desejo do sujeito ao desejo do Outro. “Amar é essencialmente querer ser amado. O sujeito, enquanto assujeitado ao desejo do analista, deseja enganá-lo com esse assujeitamento fazendo-se amar por ele, propondo por si mesmo essa falsidade essencial que é o amor. Esse efeito de engodo não é o reflexo dos antigos engodos do amor, é, repetindo-se aqui e agora, isolamento no atual de seu puro funcionamento de engodo. É por isso que podemos dizer que, por trás do amor dito transferencial, há a afirmação do vínculo do desejo do analista com o desejo do paciente” (*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*). Tal afirmação permite supor que objeto de desejo e objeto de amor são distintos, embora ligados. Lacan terá de enfrentar dificuldades sempre renovadas, ao longo de todo o seu ensino, para ler e dizer como Freud nos apresenta essa relação entre o amor e o desejo.

É certo que Freud distingue a corrente terna que se volta para o objeto das necessidades vitais, para a pessoa que cuida e alimenta, para aquela que é a primeira resposta à experiência primordial da condição do vivente — o estado de desamparo, de *Hilflosigkeit* —, da corrente sensual, orientada para um fim sexual, graças à qual, após a puberdade, os objetos sexuais atraem progressivamente para si a ternura ligada aos objetos anteriores. Mas, embora tivesse afirmado em 1914, em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, que o eu se forma por identificação com a imagem de outrem, Freud não estabelece relação entre essa maneira que tem o eu de se formar e a disjunção amor/ódio que é, segundo ele, própria do enamoramento. Poder-se-ia dizer que, ao contrário, voltou a unir, como dependentes da pulsão sexual e do amor, aquilo que havia distinguido como libido do eu e libido objeto e, por outro lado, associou o ódio (“As pulsões e suas vicissitudes”, 1915) às pulsões de autoconservação do eu. Pedra angular da psicanálise, o narcisismo, tal como Freud o promove, pede para ser lido.

Amor e desejo

Um dos pontos decisivos do ensino de La-

can foi a ênfase na formação do eu por identificação com a imagem de outrem, destacando assim a função formadora da imagem. A identificação com o semelhante, à imagem do “irmão no sentido neutro” (*Os complexos familiares*) é a identificação primordial que permite ao investimento libidinal dirigir-se a essa imagem, do que resulta ser essa imagem amorosamente amada. Essa identificação descreve um circuito numa ida-e-volta que, além da imagem, se dirige a um terceiro. Enquanto a imagem do semelhante desempenha apenas seu papel primário, o eu se confunde com essa imagem que o forma e o aliena, a captação especular abole o sujeito no outro, há somente intrusão primordial da imagem do outro. Este é o domínio da experiência fundamental da destruição ligada à imagem do semelhante, a que responde a agressividade — agressividade e não ódio. Mais tardiamente em seu ensino, Lacan desenvolverá a distinção entre a agressividade como experiência da destruição e o ódio como experiência da maldade. Para que a identificação se cristalice, é preciso que uma discordância, um terceiro venha “perturbar” essa absorção espetacular. Esse terceiro, segundo Lacan, pertence ao simbólico, ao grande Outro em sua manifestação mínima, uma mosca que faz bzz..., uma mancha, um grão de areia, uma suspensão, uma careta, uma vespa, o social, a voz do pai. Somente então a imagem será investida pela libido, será amada, com um amor “homo”-sexual no sentido em que o sexo não intervém senão como traço homólogo da imagem da pessoa, amor entre irmãos, entre semelhantes. Somente então ela será fixada como um pólo do masoquismo, e o sujeito poderá embrenhar-se no ciúme.

O amor ao próximo

Lacan faz da imagem o que eterniza o objeto sob o aspecto de uma forma, o que o fixa para sempre como tipo no imaginário. A imagem, estática, transcende o movimento, sobrevive ao vivente. Na segunda tópica, Freud introduziu a noção de uma energia distinta da libido, a pulsão de morte, *Todestrieb*. Lacan sustenta que essa força devasta-

dora, destruidora, essa primeira morte está incluída na primeira esfera narcísica, pois na orla do narcisismo secundário a própria imagem é o que sobrevive ao vivente, ela já está além do exercício de um puro desejo sem objeto, de um desejo cujo objeto seria puro vazio, pura destruição, vacúolo, e que Lacan, retomando o termo de Freud, *das Ding*, chama de a Coisa. Quando o sujeito, sob pena de tolerar essa primeira captação, essa imagem insuportável do outro que o arrebatava de si mesmo, arrebatava o outro, considera como anulado aquele que tem diante de si mesmo, seu semelhante, e recorre, invertendo a posição, ao que se torna o próprio centro de seu ser por identificação primordial, com essa imagem do outro que pode ser nele evocada — seu eu, um eu que ele vai amar com um amor grandioso —, ele instala no coração de seu amor de si o vazio da Coisa. O amor de si em seu centro é um “lugar diante a partir do qual o Nada nos interroga sobre nosso sexo e nossa existência” (*Lacan à Bruxelles*, 1960). É o lugar onde se exerce o mandamento “amarás teu próximo como a ti mesmo”, porque nele esse lugar é o mesmo. O próximo, esse homem mais próximo a si mesmo, *Nebennensch* no texto freudiano, não é o semelhante, o outro, ele é, em sua relação com a Coisa, “a iminência intolerável do gozo” (*D’Un Autre à l’autre*). Em vários de seus seminários, Lacan considera que Freud em sua segunda tópica, ao fazer de Tântalos uma oposição atrelada a Eros, recuou ante o horror do mandamento “Amarás teu próximo como a ti mesmo”, mandamento “que afirma a perfeita destrutividade do desejo”. Mas não é por isso que Lacan sustenta que a ética da psicanálise é a do amor ao próximo. Ao contrário, ele considera que, ao criar o que talvez seja o único mito moderno, “Totem e tabu”, ao desenvolver assim o mito do assassinio do pai, Freud se colocou num tempo em que Deus está morto, o que modifica radicalmente o problema do mal. A experiência analítica conduz Freud a recuar ante esse mandamento do amor ao próximo porque ele sabe que “... o ódio segue, como sua sombra, todo amor por esse próximo que é também o que nos é o mais estranho” (*Lacan à Bruxelles*, 1960).

Acrescentando, em 1977, que esse mandamento é “inumano” no sentido em que “esvazia o amor de seu sentido sexual”, no sentido em que “funda a abolição da diferença dos sexos”, Lacan se reaproxima de novo do que sempre sustentou: que a Coisa não é sexuada e que está de pé o problema relacionado a essa maneira que teve Freud de afirmar como equivalentes, no ser humano, o amor e a sexualidade. Haverá amor que não seja narcísico e que não tenha nenhuma relação com a identificação?

Para tentar dizer em que a imagem “amada” do semelhante introduz ao objeto do desejo, Lacan retornará repetidamente, em seu ensino, a algumas linhas das *Confissões* de santo Agostinho: “Eu mesmo vi e observei de perto o ciúme numa criancinha. Ela ainda não falava e fixava, pálida, com um olhar amargo, seu irmão de leite.” Há aí o tempo primeiro, mínimo, *princeps*, do ponto de equilíbrio entre a imagem especular libidinalmente investida, amada com amor narcísico, e o objeto causa do desejo, objeto transfusionado pela libido, dirá Lacan, objeto da fantasia. Lacan dá a essa “cena” um valor estrutural. Nesse “quadro vivo”, o irmão de leite não é somente a imagem fixa, estática, imortalizada do semelhante. O irmão de leite está preso ao peito, goza do objeto de que o outro acaba de ser privado. Assim, esse semelhante que goza do peito vem pôr a criança, pelo ciúme que se desencadeia, numa relação com o objeto de seu desejo como necessariamente gozado pelo outro, primeira experiência da disparidade subjetiva do objeto como causa do desejo e cujo acesso só a fantasia ditará.

Para esclarecer esse ponto pivô, amor/desejo, regulado pelo falo, Lacan apoiou-se, em 1961, num artigo de Abraham, “Esquisse d’une histoire de la libido baséé sur la psychanalyse des troubles mentaux”, publicado em 1924, em que o autor desenvolve a noção do amor parcial ao objeto, *die Partilliebe des Objektes*. Num sonho, uma histerica vê o corpo de seu pai nu e desprovido dos pêlos pubianos. Através de certo número de exemplos equivalentes, Abraham chega à conclusão de que, em qualquer pessoa, as partes genitais permanecem irredutivelmente in-

vestidas no campo narcísico do corpo próprio, no interior portanto do recinto narcísico, e que a imagem do semelhante mostra, em contrapartida, um branco nesse local. Há amor parcial a essa imagem. Ora, na experiência analítica, e isso desde a teoria do sexual de 1905, a experiência do objeto de desejo estrutura esse objeto como objeto parcial, como um pedaço do corpo explodido em torno do qual a pulsão deriva. É por sua função de obturação profunda que o falo desempenha o papel de pivô entre o branco na imagem, que Lacan designa $-\phi$, *aphros*, espuma, esperma do Deus mutilado, beleza da imagem do corpo deslumbrante de Vênus, e o objeto causa do desejo acionado por *Eros*, na metáfora do amor em que o significante Φ é requerido no lugar da incompletude do simbólico.

O branco na imagem amada, ponto pivô do desejo, é o ponto “cego”, de onde, no outro como ideal do eu, quero me ver como amável. É aquilo que dá à demanda de amor seu caráter de demanda pura, incondicional; não se trata de desejo dístico ou daquilo, mas do desejo *tout court*. De saída, a metáfora do desejante é posta em jogo na demanda de amor, e a metáfora do desejante no amor implica aquilo que ela substitui como metáfora, isto é, o desejado. Que é o desejado? É o desejante no outro, o que só pode se fazer se o próprio sujeito for situado como desejável, eis o que ele demanda na demanda de amor. “O amor é dar o que não se tem, e só se pode amar fazendo-se como se não se tivesse, mesmo que se tenha. O amor como resposta implica o domínio do não-ter. Dar o que se tem é a festa, não é o amor” (Lacan, *A transferência*.)

Metáfora do amor: Érôménos e Érastès

Nesse seminário que ocupará todo o ano de 1961, Lacan lê o *Banquete* de Platão e confere um lugar decisivo não ao discurso de Diotima, como querem os estudos platônicos, mas ao discurso de Alcibiades, para sustentar que a transferência no tratamento é uma metáfora do amor. Alcibiades foi *érôménos* (amado/desejado) de Sócrates. Mas, como *érôménos*, não sabia o que, nele, des-

pertava o desejo de seu *éraslês* (amante-desejante) Sócrates. A anterioridade velada do desejo do Outro, de onde nasce a pergunta *Que quer ele?*, é analítica no princípio do tratamento e o desejo do analista está nessa função de anterioridade: terá havido um tempo em que ele terá desejado o analisando-*êrômênos*. Isso permite o nascimento da metáfora do amor, a troca de lugar entre o *êrômênos* e o *éraslês*. Como o *êrômênos* se torna *éraslês*? “Como sopra ou o som que superfícies lisas e resistentes fazem ricochetear e reenviam em sentido inverso a seu ponto de partida, assim a corrente que veio da beleza caminha em sentido inverso pela via dos olhos rumo ao objeto belo [...] a alma do *êrômênos* está por sua vez cheia de amor! Ei-lo que ama; mas o quê? [...] ele não sabe que em seu *éraslês*, como num espelho, é ele mesmo que vê”, escreve Platão em *Fedra*. A leitura do *Banquete* por Lacan permite prolongar a frase assim: é ele mesmo que ele vê, ele mesmo tornado *éraslês*. O analisando experimenta seu amor verdadeiro pelo analista assim posto em posição de *êrômênos*. Mas a Alcibíades, que demanda sinais de amor, Sócrates não responde. O que o desejo de Sócrates visa em Alcibíades não é aquilo que torna Alcibíades desejável, mas precisamente o ponto que falta nele. Nesse ponto, Alcibíades cessa de se ver amável em Sócrates, o que o faz deixar a posição de reciprocidade de amor, amar e ser amado, e o faz dar um passo. Não continua a suplicar sinais: toma a palavra em público para dizer seu amor. Esse dizer público coloca Sócrates no lugar de *êrômênos* para Alcibíades e, por esse dizer, Sócrates deixa de ser, para Alcibíades, a imagem em que este se via amável. Sócrates é, por esse dizer, produzido como *agalma*, envelope-adorno, ainda que Sócrates o diga rústico e grosseiro, contendo os *agalmata*, as jóias, o objeto causa do desejo. Que indica então Sócrates, uma vez essa substituição — essa metáfora, essa transferência — realizada? Que Agatão é o verdadeiro *êrômênos* de Alcibíades. Sócrates, fazendo então o elogio de Agatão, se apresenta como *éraslês* desejando esse mesmo *êrômênos*.

O analista, no fim do tratamento, não está na posição que é a de Sócrates no fim do

Banquete. Pode-se dizer contudo que, no fim da transferência, um dos pontos colocado em jogo no analisando é o de abandonar a identificação idealizante e tornar possível um agir pulsional relacionado com a demanda. Várias vezes Lacan retoma por sua conta as expressões platônicas milagre puro, milagre completo do amor, para insistir na criação *ex nihilo* produzida pela substituição significante, no fato de que a análise não é a aceitação do destino, enfim desvendado, e que, se há nela por certo repetição do passado, permitindo uma simbolização, há ao fim de um percurso criação de um agir novo. Assim, com as palavras que Platão põe na boca de Alcibíades no final do *Banquete*, Lacan mostra que a transferência é uma metáfora do amor suscitada em seu ponto de partida pelo desejo do analista. O analista ocupa a hiância que é o desejo do Outro, em sua própria anterioridade. Essa hiância, que é a da incompletude do simbólico, faz do desejo do analista o motor da transferência. E Lacan chamará esse motor da transferência: sujeito-suposto-saber.

Suplência da relação sexual

“De que se trata então no amor? Será o amor, como a psicanálise o promove — com uma audácia ainda mais incrível quando toda sua experiência o nega e ela demonstra o contrário — será o amor fazer Um? Estará o Eros em tensão rumo ao Um?” Isso seria fazer do amor que faz Um uma questão de identificação, amor por essência narcísico, recíproco. Sobre isto Lacan chegará ao ponto de dizer, no seminário *Les non-dupes errent*, que Freud confronta a identificação com o amor “... sem o menor êxito, para tentar tornar passável que o amor participa no que quer que seja da identificação”. O único Um desejado no amor é o Um da ligação *relação sexual*, ora, esse é um enunciado impossível de dizer, nesse ponto a linguagem falha. Mas a linguagem, em sua própria debilidade para dizer a relação sexual, produz efeitos de significados ligados a esse referente real, impossível de dizer, e esses efeitos, “... isso agita, isso mexe, isso atormenta os seres falantes” e “... coxos coxeando, chegam apesar

de tudo a dar uma pálida sombra de vida a esse sentimento dito do amor” (*Mais, ainda*). Seja como for, acrescenta Lacan, é preciso que, por intermédio desse sentimento, isso culmine no fim das contas na reprodução dos corpos. O amor é assim dito por Lacan como sendo o que suplementa a relação sexual. Onde então amor e gozo sexual se encontram?

A felicidade está sempre no horizonte da demanda dirigida a um psicanalista. Mas não há nada preparado para a felicidade, nem no macrocosmo, nem no microcosmo, constata Freud em “O mal-estar na cultura”. Nesse ponto, a ética freudiana não é a do Bem Supremo. Esse é um ponto, contudo, em que Aristóteles e Freud se encontram e que leva a constatar que a psicanálise segundo Freud participa da moral do bem. Essa suposição de um lugar de inscrição, onde se sabe estar nosso bem, deixa intacta a questão de que esse Bem é aquele do Ser que é nosso próprio bem, como *érôménos* que encerra todos os *agalmata*, objetos de nosso desejo. Nesse lugar do saber em que meu bem se inscreve, bem que amo porquanto ele contém a causa de meu desejo, pode haver um conhecimento desse Bem, graças à *psyché*, ao psíquico. Crer que a *psyché* existe é crer na possibilidade de um saber sobre o domínio de si e dos outros, ética de senhor que não conhece o gozo. Se Freud toma o bastão de Aristóteles, é no crédito dado ao Outro no acordo das psiques, na transferência. Ora, qual é o limite dessa ética, a dos amigos, da amizade, da filia?

O “amódio”

Precisamente, é Eros que o transpõe. Até seus textos mais derradeiros, como “Análise terminável e interminável”. Freud, no próprio modo como retoma os termos de Empédocles, *Philia* e *Neikos*, como equivalentes de amor e ódio, não distingue a *philia* de Eros, nem o ódio da agressividade. Em 1973, em seu seminário *Mais, ainda*, Lacan empreende o que podemos chamar de um elogio do ódio, e produz o neologismo “amódio” (“*hainamoratton*”). O ódio não é querer o mal do outro, destruí-lo; isso seria

a agressividade. O ódio, a maldade, é o que cai mal quando se quer o bem do outro e as coisas dão infalivelmente errado, o outro não querendo saber de meu ser sabendo seu bem. No acesso ao ser reside a ponta extrema do amor, mas a relação de ser a ser não é uma relação de harmonia. “O verdadeiro amor desemboca no ódio”, e nisso ele faz transpor o limite da amizade, do querer o bem do outro, presos à imagem do semelhante. O ódio é negação, dessuposição de um saber sobre o bem. Uma vez transposto esse limite, o móbil de *Eros* pode ser operado, móbil que é o gozo do corpo, não do pequeno outro, imagem semelhante fora do sexo, mas do Outro, outro sexo radicalmente *heteros*. Mas nem por isso está em jogo algo de sexual, pois, precisamente, Lacan foi levado a afirmar o amor como suplente da relação sexual. Como então sustentar que o amor é ativo num encontro que, por ser fortuito nem por isso é faltoso, no sentido em que nesse encontro o amor torna possível que o gozo do Outro seja reduzido à fatalidade sublime da pulsão, sem perversão?

Reconhecimento do real: *mourre*^{*} e amor

A fortuidade do encontro amoroso é um ponto que Lacan sustentará até o fim de seu ensino. Mas em que ele permite tocar no real, em que ele não é dependente de uma psicologia? O fato de ter feito do sujeito-suposto-saber o motor da metáfora do amor tem, entre outras conseqüências, a de estabelecer o mais estreito dos vínculos entre o saber e o amor. Em *Mais, ainda*, Lacan chega a dizer que “todo amor se sustenta numa certa relação entre dois saberes inconscientes”. Para recusar então absolutamente que haja aí encontro das psiques, para sustentar que a desarmonia desse saber inconsciente é radical, Lacan recua em relação à questão do fim da análise, faz do amor o que, por ser a prova do real, impossível, introduz ao reconhecimento desse impossível, *mas apenas pela via da ilusão*, num tempo de suspensão, tempo do encontro, “... ilusão de que no des-

* Jogo da *mourre* = porrinha. (N.E.)

tino de cada um se inscreve alguma coisa pela qual o que seria a relação sexual encontra no ser falante seu vestígio e sua via de miragem” (*Mais, ainda*).

Foi somente ao dar em seu ensino um segundo passo tão importante quanto aquele que consistira em propor como paradigma para a psicanálise as três categorias do simbólico, do imaginário e do real, que Lacan pôde chegar em 1975, na primeira sessão do seminário *Le sinthome, une dissociation du symbolique en symptôme et symbole*, a uma conclusão sobre o amor como caminho do reconhecimento do real.

Para esse “exilado da relação sexual” que é o ser falante, não há saber da relação sexual, mas vestígios desse exílio, sintomas que são, propriamente falando, letra encarnada, letra “selvagem” que vem do real. Não somente Lacan produz então uma nova definição do fim da análise, do tempo derradeiro dessa metáfora do amor, como propõe considerar que há identificação com o sintoma, uma certa maneira de “fazer Um” com a letra literalmente sexuada. E, após ter adiantado de diversas maneiras que o encontro amoroso é um encontro intersintomático (*intersinthomatique*), Lacan dá um passo decisivo. Por um lado, sustenta o que sempre afirmara de sua leitura de “A carta roubada” de Edgar Poe. Carta (*lettre*, letra) em instância, a carta roubada chega ao destino, o que quer dizer que, segundo o matema da transferência escrito em 1967 (*Proposition sur le psychanalyste de L'École*), a carta chega ao sujeito no tempo mesmo de sua destituição subjetiva. Trata-se de uma concepção do fim da análise que põe em jogo o simbólico e a definição do sujeito tal como Lacan a enunciou: o que representa um significante para um outro significante. No simbólico, porém, não há sexo, a sexuação é questão de declaração, o sujeito pode se situar no lado homem ou no lado mulher, com uma restrição importante: é que, na lógica do significante tal como Lacan a desenvolve a propósito da sexuação, se tudo que não é homem é mulher, nem por isso se pode afirmar que tudo que não é mulher é homem, e a figura de Lilith duplicando Eva está aí para marcar o vestígio dessa lógica do não-todo. Ora, po-

der-se-ia então dizer que há sexo sem sujeito? Esta é uma posição que Lacan recusa. Duplicando a letra, significante por um lado símbolo, mas por outro lado letra selvagem, sintoma (*sinthome*), Lacan utiliza “A carta roubada” num duplo registro. O primeiro, simbólico: ela trata do par simbólico de dois significantes, S1, S2. O segundo, sintomático: trata do par simbólico sexuado Rei-Rainha. Carta em instância, a carta de amor, sintomática, franqueia o muro da linguagem. Quarto tempo que não existe no conto de Edgar Poe, ela chega a seu destino, isto é, não a Dupin, mas ao próprio Rei, ao Rei em pessoa. Ela permite ultrapassar o pacto da palavra fundada na convenção significante — esse “eu sei que ele sabe que eu sei”, posição de fingimento mantida por Dupin — e ela realiza o duplo circuito da objetivação do saber inconsciente: “eu sei que ele sabe que eu sei que ele sabe.” “Quando o rei acabar por receber, infalivelmente, a carta, não só a conhecerá mas a reconhecerá”, é esse re-conhecimento, afirma Lacan, que sustenta o par Rei-Rainha (*L'Insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*). Como se produz esse último circuito que permite re-conhecer esse saber, levado por essa carta de amor que chega na hora H?

Lacan já havia adiantado no ano anterior, e isso sem dúvida com relação à necessidade de elucidar a ação da transferência: “E se acontecesse de o amor se tornar um jogo cujas regras conhecêssemos?” (*Les non-dupes errent*). Efetivamente, para regular esse quarto circuito, Lacan se serve não de um matema, mas de um jogo: o jogo da *mourre*. Dizia a lenda, na Grécia, que foi a bela Helena que inventou o jogo da *mourre* para jogar com seu amante Páris (G. Ifrah, *Histoire universelle des chiffres*). Esse jogo da *mourre* é praticado desde a Antiguidade, na Grécia, no Egito, na China, no mundo islâmico etc. O jogo é simples, é jogado por dois parceiros, um diante do outro, os punhos fechados. A um sinal dado, cada jogador deve, ao mesmo tempo que seu adversário, abrir subitamente a mão esticando tantos dedos quanto desejar e enunciando ao mesmo tempo um número de 0 a 10. Aquele que enunciou um número igual à soma dos dedos

mostrados por um e por outro, ganhou. Pura ocorrência de encontro, o gritar e mostrar os dedos deve se dar numa perfeita simultaneidade dos dois parceiros, que devem portanto agir “no momento certo”. Quando aquele que, “por acaso”, adivinha (“*sait à son insu*”) a *mourre*, grita o número que bate exatamente com a soma dos dois saberes inconscientes, esse número pode ser reconhecido como exato, porque é regulado matematicamente pela adição, exatamente como dois e dois são quatro. Esse número não é sabido de antemão, não está ligado à previsão do número do outro. “Saber o que o parceiro vai fazer não é uma prova de amor” (*Mais, ainda*). Ele é gritado como puro acaso. Quando o Rei receber a carta de amor que a Rainha recebeu e pôs em circulação por equívoco, carta sintoma dessa “necessidade de amor que, para retomar os termos de Freud sobre o enamoramento, não está plenamente satisfeita” no par real, par simbólico sexuado, o Rei a reconhecerá, não só no sentido em que conhece “sua” mulher, mas em que “reconhecerá muito bem” essa carta. Que o duplo circuito da objetivação do saber inconsciente seja realizável, “é unicamente sob essa condição que a análise mantém seu estatuto”, afirma Lacan.

Tudo isso é posto em jogo no magnífico título dado ao seminário do ano 1976, e Lacan tratará de sua equivocação ponto por ponto. *L'insuccès de l'inconscient c'est l'amour* (O insucesso do inconsciente é o amor), o amor recíproco narcísico não permite conduzir um tratamento a seu fim. *L'Insu que sait de l'Une-bévue sait la mourre* (O não-sabido que sabe do Um-equívoco sabe a *mourre*). Duplo circuito de objetivação do saber, o primeiro na ignorância, o segundo no saber matemático, o jogo da *mourre* leva um tratamento a seu fim, e o inconsciente, freudiano, é renomeado, por Lacan, Um-equívoco (*Une-bévue*), saber que pelo equívoco se manifesta. Enfim, verdadeiro título *L'Insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*. É preciso um Ela para que o rei saiba a *mourre*.

“Les premiers analystes”, *Minutes de la Société Psychanalytique de Vienne*, 4 vols. Paris, Gallimard.

1976 • *Amour et sexualité en Occident*, introd. G. Duby. Paris, Seuil, 1991 • K. Abraham, *Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux*. Œuvres Complètes, tomo II. Paris, Payot, 1966 • S. Freud, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB, v.VII • “Psicanálise ‘selvagem’”. ESB, v.XI • “A dinâmica da transferência”. ESB, v.XII • “Sobre o narcisismo: uma introdução”. ESB, v.XIV • “Observações sobre o amor transferencial”. ESB, v.XII • “As pulsões e suas vicissitudes”. ESB, v.XIV • “Mais-além do princípio de prazer”. ESB, v.XVIII • “Psicologia das massas e análise do eu”. ESB, v.XVIII • “O mal-estar na cultura”. ESB, v.XXI • “Análise terminável e interminável”. ESB, v.XXIII • G. Ifrah, *Histoire universelle des chiffres*. Paris, Seghers, 1981 • P. Julien, *O retorno a Freud de Jacques Lacan*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993 • “Hainamoration et réalité psychique”, in *Littoral*, 15/16. Teulouse, Ères, 1985 • J. Lacan, Os complexos familiares. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987 • *Lacan à Bruxelles*. 1960, inédito • *A transferência* (1960-61). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992 • *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 • *D'un Autre à l'autre* (1968-69), seminário inédito • *Mais, ainda* (1972-73), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982 • *Les non-dupes errent* (1973-74), seminário inédito • *L'Insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre* (1976-77), seminário inédito • D. De Rougemont, *L'Amour et Occident*. Paris, 10-18, 1962.

► DESEJO; LIBIDO; NARCISISMO; OUTRO, O; PULSÃO; REAL; TRANSFERÊNCIA.

M. VILTARD

ANAGÓGICA, INTERPRETAÇÃO

Introduzida por Silberer em 1914 em seus *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, a noção de interpretação anagógica é comentada por Freud numa nota de “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”. Designa a elucidação de símbolos representativos de experiências espirituais que transcendem ao funcionamento natural do aparelho psíquico; com o desenvolvimento da segunda tópica, uma nova análise do processo descrito por Silberer será inspirada no papel reconhecido ao supereu ou ao ideal do eu na gênese dos símbolos evocados por Silberer.

P. KAUFAMNN

ANÁLISE ver PSICANALISTA.

ANALISTA, DISCURSO DO

Na representação que propõe do “discurso do analista” em seu seminário de 1969-70, *O avesso da psicanálise*, Lacan toma o cuidado de primeiro eliminar qualquer confusão entre o discurso “analítico” e o discurso mantido pelo paciente. O “discurso do analista” seria então o discurso que o analista mantém no tratamento? Certamente não, pois Lacan insiste no caráter essencialmente social desse discurso. Tratar-se-ia então do discurso que o analista mantém em decorrência de sua situação na sociedade? Nesse caso, ele não poderia tomar por objeto outra coisa senão o analista que ele é em sua prática, e cujo tipo de realização seu discurso visaria reconstituir.

Em outras palavras: tanto no presente caso como em todos os outros discursos, a determinação deve ser entendida num sentido objetivo — no sentido do “*de Magistro*”.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Ao tratar-se aqui do discurso “do” analista (isto é, “sobre” o analista), ele terá portanto por característica tomar como dominante, isto é, situar na posição do semblante ou agente — a do próprio analista — o “mais-gozar”, *a*, a causa do desejo. Em torno dessa posição pivô se distribuem: em posição de verdade, o saber (inconsciente) S_2 , deslocado da posição que ocupa no discurso “da” histerica, como “produção”; no lugar do outro em que se opera o trabalho do discurso, o sujeito, metonímia da causa do desejo *a*; na posição da produção, o significante Mestre.

► DISCURSO.

P. KAUFMANN

ANGÚSTIA

Assimilada a “algo sentido” (*etwas Empfundenes*) da ordem do desprazer, a angústia é, para Freud, um estado de afeto (*Affektzustand*) provocado por um acréscimo de excitação que tenderia ao alívio por uma ação de descarga. Há acordo em reconhecer em Freud duas teorias da angústia, ou ela provi-

ria de um excesso de energia libidinal não eliminada ou indicaria ao eu a iminência de um perigo. Oriunda do tratamento dos histericos e do interesse dedicado à neurose de angústia, a primeira teoria estava ligada a um tipo de explicação essencialmente econômico, ao passo que a segunda remete a um tipo de explicação mais dinâmico. De fato, foi a tendência a considerar o eu como o único lugar da angústia que conduziu Freud a se distanciar da concepção que a relacionava à descarga direta de uma quantidade de libido não utilizada pelo eu. A partir daí, e na linha dos aportes da segunda tópica, sem negar por isso o fato de que a angústia pode nascer de uma transformação direta e atual da libido, Freud vai considerá-la cada vez mais como a marca histórica das tendências através das quais se manifestam o impacto do traumatismo, os avatares da relação de objeto e o mal-estar de um eu atormentado pelas vacilações de sua integridade.

Assim Freud escreveu em sua conferência intitulada “A angústia e a vida instintiva” (“Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”, 1932): “Estudando as situações perigosas, constatamos que a cada período da evolução corresponde uma angústia que lhe é própria: o perigo do abandono psíquico coincide com o primeiríssimo despertar do eu; o perigo de perder o objeto (ou o amor), com a falta de independência que caracteriza a primeira infância; o perigo da castração, com a fase fálica; e finalmente o medo do supereu, que ocupa um lugar particular, com o período de latência.” A angústia parece então se apoiar sobre situações prototípicas cuja insuficiência de elaboração psíquica seria indicada pela reativação de ordem traumática.

Angústia e traumatismo

Nessa mesma conferência de 1932, Freud resumiu sua teoria distinguindo três formas de afeto de angústia, segundo elas visem, respectivamente: o mundo externo através da “angústia real”, o isso através da “angústia neurótica” e o supereu através da “angústia de consciência”. E se as duas primeiras formas estavam elucidadas desde 1895 com os *Estudos sobre a histeria* e o estudo com-

parativo da neurastenia e da neurose de angústia, sem esquecer nesse mesmo período as “Cartas a Fliess”, a terceira forma pertence mais especialmente à segunda tópica, e isso do ponto de vista dinâmico do surgimento e da interiorização do supereu. No plano da fenomenologia, essas três formas correspondem às diversas experiências vividas dos indivíduos, segundo cheguem ou não a dominar a angústia no quadro de uma gradação do afeto que vai do simples mal-estar ao transbordamento pânico. Em todos os casos, a angústia constitui uma reação a um perigo assim sentido pelo sujeito, sem que por isso este consiga apreendê-la precisamente, e menos ainda explicá-la para si mesmo. Diferentemente do medo (*Furcht*), que remete a um objeto bem definido, e do pavor (*Schreck*), que traduz o efeito de surpresa num sujeito não preparado para a irrupção de determinado acontecimento — noções claramente definidas por Freud em “Mais-além do princípio de prazer” (1920) —, a angústia (*Angst*) qualificaria um estado de expectativa relativo a um perigo não distintamente identificado. Assim, mesmo na ausência de reconhecimento do perigo, a angústia manifestaria a proximidade deste, impedindo assim o sujeito de mergulhar num estado de pânico desordenado. “Não creio que a angústia possa gerar uma neurose traumática”, escreve Freud em “Mais-além do princípio de prazer”; “há na angústia algo que protege contra o pavor e também, portanto, contra a neurose de pavor.” E já na conferência sobre a angústia de as *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (1916), Freud relacionava a angústia a um estado (*Zustand*) e fazia abstração do objeto para diferenciá-la do medo: do mesmo modo, o pavor lhe parecia provir da efetivação de um perigo para o qual o sujeito não pudera se preparar por falta precisamente da angústia prévia. “Pode-se dizer”, conclui ele, “que o homem se defende contra o pavor pela angústia.”

Resta, no entanto, o fato de que observamos na experiência clínica estados de angústia insuportáveis e que, ao invés de incitar o indivíduo a se mobilizar contra o perigo iminente, fazem-no, ao contrário, naufragar

numa inibição total, expressada a maior parte do tempo por um sentimento de pânico intenso. Ao tratar da angústia real em face do mundo externo, Freud assimila então essa reação invalidante à reativação de um traumatismo em toda a atualização de sua carga afetiva, em outras palavras, em todo o impacto do pavor. Sem outra possibilidade de fuga ou de elaboração psíquica, o sujeito luta contra uma irrupção excessiva de angústia, aquela mesma que faltara por ocasião da situação traumática caracterizada pelo efeito de surpresa e de sideração. Sem dúvida se compreende, com essa análise clínica do transbordamento da angústia, o alcance geral que Freud atribui a esta a partir de 1895, já que ela representa a própria origem dos sintomas histéricos, a saber, indica a resurgência de um incidente traumático passado ao qual o indivíduo já não tem acesso, ou seja, do qual não tem lembrança consciente, e que se manifesta unicamente por essas crises de angústia que é impossível prever ou dominar. Além disso, esse incidente pode remeter apenas a uma impressão, ou a uma série de impressões mais ou menos nítidas, o que leva Freud a dizer que ele estaria talvez mais ligado à história da espécie que à do indivíduo. E, sempre segundo o modelo da histeria, a angústia participaria então da definição geral dos afetos que atestariam a revivescência de certos acontecimentos significativos vividos pelo sujeito e depositados como sedimentos geológicos mais ou menos reconhecíveis e acessíveis. Assim Freud escreve, no início de “A angústia e a vida instintiva”, retomando as conclusões do capítulo 25 das *Conferências introdutórias sobre psicanálise*: “Dissemos que a angústia era um estado afetivo, isto é, uma combinação de certos sentimentos da série prazer-desprazer com descargas que lhes correspondem. A percepção delas representa no entanto, certamente por transmissão hereditária, o resíduo (*Niederschlag*) de algum acontecimento importante. Esse estado é comparável, portanto, ao acesso de histeria individualmente adquirido.” E sabe-se que, para Freud, de acordo com Otto Rank, o nascimento representará o traumatismo por excelência da reação de angústia, por nele se

observar o que caracterizará as manifestações fisiológicas desta: a irritação consecutiva à interrupção do renascimento do sangue, a impressão de sufocamento, a sensação de frio etc.

Mas, se Freud reconhece todo o interesse da concepção de Rank, que faz do nascimento a primeira situação de perigo, ele contesta, no entanto, sua aplicação segundo a qual um indivíduo se tornaria normal ou neurótico em função da intensidade do traumatismo, em outras palavras, em função da quantidade de angústia desenvolvida nessa circunstância originária. E, diga-se em favor da crítica freudiana, até hoje nenhuma correlação entre a dificuldade do parto e a previsão de uma neurose foi objeto de um estudo positivo. Do mesmo modo, a atenção que Freud dedicou ao traumatismo do nascimento focalizou o valor paradigmático atribuído à primeira separação da mãe, primeira separação destinada a se repetir em cada ocasião em que a ausência do objeto terá, para o sujeito, que se resolver psiquicamente. Nisso consistirá a problemática neurótica: no temor de perder o objeto materno ou o objeto de amor, e isso para um sujeito exposto a esses momentos cruciais assinalados pelos horrores da ausência, do tormento da castração e da idéia da morte. “Com a experiência de que um objeto externo, perceptível, é capaz de pôr fim à situação perigosa que evoca aquela do nascimento,” escreve Freud em “Inibições, sintomas e angústia”, “o conteúdo do perigo se desloca da situação econômica para aquilo que é sua condição determinante: a perda do objeto.”

A partir daí necessariamente metonímico, o objeto faltoso terá então vocação para se fixar ali onde o real conserva os vestígios da filogênese e, em particular, nos lugares da castração e da morte, entendidos como os momentos de organização da estrutura psíquica já inscritos na experiência do nascimento. A expectativa do perigo que Freud associa à angústia, assim como a expectativa “diante de qualquer coisa” (*vor etwas*), que faz Lacan dizer que “ela não deixa de ter objeto”, faria sem dúvida pensar na natureza inacessível do objeto faltoso, se não na presença da irreducibilidade do real, que não

podemos em nenhum caso nomear, senão — para exprimir em termos lacanianos as vigas freudianas da castração e da morte — na evanescência do falo e na atualização mortífera do gozo. “É pois do real,” escreve Lacan no Seminário 10, *L’Angoisse* (1962-63), “de um modo irreduzível sob o qual esse real se apresenta na experiência, é disso pois que essa angústia é sinal [...]” Mas o emprego da categoria lacaniana do real extravasa o que Freud designa por “angústia real”, uma vez que se trata, para Lacan, de uma exterioridade deliberadamente estranha ao significante; o corte que dela resultou concorre então para a própria estruturação do sujeito e circunscreve a angústia no lugar do resto dessa operação de divisão. Do mesmo modo, se identificarmos esse resto ao “objeto *a* causa do desejo” — em outras palavras, ao que, por trás do desejo, impele o sujeito a se voltar para uma realidade de eleição —, a angústia indicará a proximidade desse “objeto *a*” a partir do momento em que ele ameaça reaparecer no real, e repousará a partir de então sobre o paradoxo de uma ausência de falta, ou ainda, para retomar a expressão de Lacan, “da falta da falta”. Que mais diz Freud, porém, quando acompanha a evolução da manifestação de angústia desde a fase de desamparo do homenzinho, em que a separação do objeto protetor perpetua o primeiro traumatismo do nascimento, até a fase fálica, em que o órgão genital retoma por sua conta o mesmo terror sob a figura da castração, e finalmente desta até a fase obsedada pela exclusão da horda, em que o supereu parental reveste a indeterminação do destino?

Da “primeira” à “segunda” teoria da angústia

Talvez se pudesse encontrar no deslocamento do modelo da separação ensejo para se conceber a angústia como uma angústia necessariamente neurótica, e isso a partir do momento em que a neurose se torna o móbil conflitivo entre o eu e o isso. Provavelmente os afetos mais primitivos de angústia real, se permanecerem fixados nas situações em que os estados de necessidade do lactente não foram satisfeitos a ponto de pôr sua vida em

perigo, podem concorrer para o aparecimento de afecções patológicas precoces como o autismo ou a psicose infantil. E provavelmente, também, esses mesmos afetos, numa organização psíquica que se tornou indiferente ao princípio de realidade ou inapta para os processos secundários de racionalização, podem concorrer para o estado de pânico das descompensações psicóticas. Compreende-se ainda melhor essas eventualidades já que o eu continua sendo o lugar de eleição da angústia, onde a libido do eu (pulsão sexual) e o instinto de conservação (pulsão do eu) encontram meios de se manifestar. “É assim”, escreve Freud no capítulo 26 das *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, a propósito da distinção entre pulsões sexuais e pulsões do eu, “que, ao atribuir a parte afetiva da angústia real à libido do eu e a ação que se manifesta nessa ocasião ao instinto de conservação do eu, eliminamos todas as dificuldades teóricas.” Lemos igualmente em “O eu e o isso” que a libido do eu ou libido narcísica se constitui secundariamente em relação aos investimentos de objetos externos, de tal modo que a qualidade destes determinaria provavelmente a problemática narcísica do sujeito. Assim, pois, a angústia real e a angústia neurótica, tanto aquela que anuncia um perigo externo como aquela que anuncia um perigo interno, remeteriam ambas à mesma origem, a saber, a sobrevivência de um traumatismo de que o organismo não pôde se liberar segundo a norma do princípio do prazer; mas, ao passo que a angústia real reside inteiramente em sua manifestação, seja ela da ordem ou sinal ou do pânico, a angústia neurótica transparece através de certas formas de organização psíquica destinadas a contê-la e cujos exemplos principais são o processo de inibição e o compromisso sintomático.

Conhecemos esses indivíduos para quem todo acontecimento se torna fonte de angústia, e que vivem em perpétuo estado de tensão, antecipando todas as coisas de uma maneira que qualificaríamos comumente de pessimista. Esse estado permanente de ansiedade, que Freud designa com o nome de “angústia de expectativa”, é próprio do que ele chama ainda de “neurose de angústia” e

classifica entre as neuroses atuais, isto é, entre as neuroses cuja ocorrência está ligada aos elementos nocivos de um contexto particular. Conseqüentemente, tão logo esses fatores patológicos desaparecem, a neurose se atenua da mesma maneira. Entre esses fatores, Freud evoca os mais comumente observados, os que impedem ou reduzem a satisfação sexual dos parceiros quando estes usam uma medida contraceptiva. A angústia se desprenderia então da insatisfação libidinal, e a neurose de angústia estaria relacionada à incapacidade do sujeito de resolver a tensão psíquica interna que dela resulta; o único exutório possível consistirá assim na projeção desse mal-estar sobre a cena do mundo externo. Freud descreve uma situação desse tipo no artigo de 1895, “Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada ‘neurose de angústia’”: “[...] os sintomas da neurose de angústia [são] como que sucedâneos (*Surrogat*) da ação específica que falta após a excitação sexual. [...] Sugerimos a seguinte resposta: a psique mergulha no afeto de angústia quando se sente incapaz de liquidar pela reação correspondente uma tarefa *proveniente do exterior* (perigo); cai na neurose de angústia quando se vê incapaz de regular a excitação de origem endógena (sexual). Comporta-se nesse caso como se projetasse essa excitação no exterior.” E ainda, para resumir: “... o que leva à neurose de angústia são os fatores que impedem a elaboração psíquica da excitação sexual somática. As manifestações da neurose de angústia sobrevivem quando a excitação sexual somática, desviada para fora do psiquismo, se consome de maneira subcortical, em reações totalmente inadequadas.” Resulta portanto desta análise que a neurose de angústia subjacente aos estados de ansiedade comumente observados proviria de uma transformação direta da libido em angústia — o que dá lugar, portanto, e isso desde 1894, com o Rascunho E enviado a Fliess (*As origens da psicanálise*), à elaboração da primeira teoria da angústia. Do ponto de vista exclusivamente econômico, esta última permanecerá desde então sempre válida, ainda que se faça a origem do afeto recuar para um passado que se

tornou inacessível para sempre, e ainda que o interesse se veja a partir de então transportado para a função de sinal, mais apta a definir a natureza da angústia e a revelar sua origem.

Angústia e sintoma

Para qualificar essa liberação do afeto nos transbordamentos que provoca, Lacan introduz o termo “*deriva*”, que caracteriza bem alguma coisa que se desprende ou que se solta; assim ele diz no Seminário 10: “O que eu disse do afeto, ao contrário, é que ele não é recalcado; e isto, Freud o diz como eu. Ele é desamarrado, afasta-se à deriva. Nós o encontramos deslocado, louco, invertido, metabolizado, mas ele não é recalcado.” Isso significa, portanto, evocar aqui a questão chave por excelência que percorre todo o *corpus* freudiano, desde a análise das psicose neuroses de defesa em torno dos *Estudos sobre a histeria* e dos primeiros trabalhos sobre a neurose obsessiva, até as conclusões de “*Inibições, sintomas e angústia*”, carregadas dos aportes da segunda tópica, em particular dos que resultam do sentimento de culpa e da pulsão de morte. E seria provavelmente a fobia que, nesse contexto, explicaria melhor as relações entre a angústia e o sintoma na medida em que este último, desde que consiga levar a cabo o compromisso de satisfação esperado entre a reivindicação pulsional e a organização do eu, contribui para ligar toda a energia libidinal, tornando assim inútil a manifestação de angústia. Nesse caso privilegiado da fobia, porém, o sintoma se soma ainda à inibição: ele consiste então, sob o efeito da censura, num deslocamento do afeto preso à representação recalcada para uma outra representação, mais anódina, que, por sua vez, vê seu acesso ao consciente interditado pela ação de um processo inibidor. Assim, por exemplo, no caso do pequeno Hans publicado por Freud em 1909, a incompreensível angústia do cavalo representa o sintoma, e a incapacidade de ir à rua, o fenômeno de inibição que Freud definiu como “uma limitação que o eu se impõe para não despertar o sintoma de angústia”.

Em contraste com os sintomas fóbicos, os

sintomas obsessivos, por exemplo, impedem diretamente o aparecimento da angústia na medida em que conseguem ligar toda a energia libidinal no que em geral chamamos de rituais obsessivos, as condutas de anulação etc. Do mesmo modo, os sintomas histéricos, quando conseguem converter toda a energia libidinal em sintomas corporais, impedem igualmente o aparecimento da angústia, proporcionando ademais ao sujeito a ilusão de conhecer a origem de seu mal. Por sua função de ligação da excitação libidinal, o sintoma torna inútil, portanto, a manifestação da angústia tanto com relação ao verdadeiro perigo pulsional, que ele se encarrega de recobrir, como em relação ao simples *quantum* de energia, que ele contribui para ligar mais ou menos completamente. A propósito dessa relação funcional entre a produção da angústia e a formação do sintoma, Freud escreve em “*A angústia e a vida instintiva*”: “Observamos aí uma ação recíproca, em que os dois fenômenos podem se substituir mutuamente, pôr-se um no lugar do outro”; e sobre o caso dos cerimoniais obsessivos, que o sujeito não consegue se impedir de realizar, sob pena de provocar em seu lugar um transbordamento de angústia, Freud emite a seguinte hipótese: “Na verdade, parece que a produção de angústia precedeu a formação do sintoma, como se os sintomas tivessem sido criados para impedir o aparecimento do estado ansioso.” Ao levar adiante essa análise no quadro da reflexão metapsicológica, ele confirmará essa hipótese, aquela mesma que deu lugar à segunda teoria da angústia, a saber, “não é o recalçamento que provoca a angústia, mas sim a angústia, que aparece primeiro, que provoca o recalçamento!”.

Que quer dizer isso, senão que a angústia, em vez de remeter a uma quantidade de libido deixada sem emprego, continuaria a indicar a proximidade de um perigo externo contra o qual o sujeito (o eu) procuraria a partir de então se proteger, recalcando seus desejos pulsionais (as moções do isso)? De fato, foi a isso que Freud chegou levando adiante a análise da fobia. Para o pequeno Hans, por exemplo, trata-se por certo de um verdadeiro perigo externo e a angústia se revela bem

real: se o menino teme tanto as exigências de sua libido, em particular o amor que sente pela mãe — o que dá lugar a uma angústia neurótica —, é também porque esse estado de tensão interna evoca um outro perigo com o qual a criança se julga ameaçada se continuar presa desse modo à mãe, a saber: o perigo da castração, a perda do membro viril. Que a castração possa ser ou não realmente praticada não influi em nada na crença da criança na efetividade da ameaça, especifica Freud; o importante é que esta venha do exterior e que tenha sido provavelmente reforçada pela transmissão filogenética. Do mesmo modo nos encontramos em presença de uma angústia real que, por estarem as reivindicações libidinais originalmente presas ao perigo da castração, tratou de assinalar essas reivindicações cada vez que elas não podiam chegar à descarga de satisfação ou dar lugar à formação de um compromisso sintomático.

Portanto, angústia real e angústia neurótica, segundo atribuíamos o perigo ao acontecimento externo ou às moções pulsionais internas, remetem ainda, como Freud já o havia indicado na continuidade do traumatismo do nascimento e da separação da mãe, a uma outra separação, também estrutural: a do membro viril para o menino, diferentemente traduzida, na vertente feminina, pelo temor de perder o amor. A angústia de castração substitui então a angústia do nascimento nessa fase fálica, durante a qual o sujeito tende a se afirmar em função da garantia que acredita poder esperar do Outro, e que o remete por isso mesmo à sua insuficiência. Mas o Outro, para seguir então o desenvolvimento lacanianiano, sofrendo o mesmo revés que o sujeito, atormentado por essa viga da castração, não pode por sua vez senão refletir a mesma negatividade na falta designada por Lacan sob o algoritmo do $-\phi$; este, entendido como alguma coisa relacionada com a reserva libidinal, não se projeta, não se investe no nível especular, permanece profundamente irredutível no nível do corpo próprio, isto é, no nível do narcisismo primário, assimilado com isso ao auto-erotismo ou ao gozo autista. Apreendida no registro imaginário, a castração se inscreve já

para Lacan na dependência em que o sujeito está da imagem libidinizada do semelhante (em a e em $-\phi$) e, paradoxalmente, extrai consistência dos acidentes da cena do mundo que chamaremos de traumáticos. A angústia de castração renova portanto a dependência fundamental do sujeito para com o Outro, com a originalidade, em Lacan, de se alimentar da decepção do sujeito com relação à expectativa de uma garantia do Outro; exatamente como o sujeito, o Outro está barrado, em outras palavras, “não há Outro do Outro”. “Aquilo diante do que o neurótico recua”, escreve Lacan no seminário sobre a angústia, “não é a castração; ele recua ante o fazer da castração, a sua, aquilo que falta ao Outro; ante fazer de sua castração algo de positivo que é a garantia dessa função do Outro. [...] Isto é algo que ele não pode assegurar senão por meio de um significante, e esse significante falta inelutavelmente. É para inteirar esse lugar faltoso, por um sinal que chamamos de sua própria castração, que o sujeito é convocado.”

A sobredeterminação da angústia de morte

Assim, a angústia de castração que, a partir da separação da mãe, reconduz o sujeito à renúncia a si mesmo, seja no temor de perder o símbolo viril ou o objeto de amor, em Freud, ou nos efeitos do corte subjetal e da impossibilidade de exprimi-lo pelo significante, em Lacan, atesta a incapacidade do sujeito para atenuar a prematuração fundamental de sua organização e dissolver o sentimento nostálgico (*Sehnsucht*) que conserva de um retorno fantasístico ao seio materno. Mas, se essa permanente nostalgia da fusão original, lugar mítico de apaziguamento absoluto das tensões, faz estranhamente pensar na morte no sentido em que esta promoveria a homeostase perfeita entre o organismo e seu meio, não é nessa perspectiva regressiva que Freud desvenda, sob a angústia de castração, o modelo último da angústia de morte, mas antes na perspectiva dos momentos de evolução ao mesmo tempo do eu e da libido. De fato, é na despersonalização do agente da castração, em outras

palavras, no deslocamento do poder primitivamente associado às imagens parentais, à instância do supereu interiorizada após o período de latência, que Freud entrevê a passagem da angústia de castração à angústia de consciência, sob a qual se perfila a idéia da morte quando a fatalidade do destino se coloca no lugar da crueldade do supereu. “Para falar de uma maneira mais geral,” escreve Freud em “Inibições, sintomas e angústia”, “é à cólera, à punição do supereu, à perda de seu amor que o eu atribui valor de perigo e é a elas que reage com o sinal de angústia. A forma final que essa angústia assume diante do supereu é, ao que me parece, a angústia de morte (angústia pela vida) (*Todes-/Lebens-Angst*), a angústia diante do supereu projetado nas forças do destino.”

Portanto, a angústia decorrente da perda do amor parental, depois deslocada para a autoridade, e que força o indivíduo a renunciar a satisfazer suas pulsões, se transformaria finalmente em angústia decorrente da onipotência do supereu, que incita o indivíduo a se punir a si mesmo na medida em que não pode mais esconder dessa instância, uma vez que ela foi interiorizada, a persistência de seus desejos doravante proibidos. Isso significa também elucidar a origem do sentimento de culpa, tão bem estudado por Freud nos últimos capítulos de “O mal-estar na cultura” (1930), sentimento que exige, para conseguir se apaziguar, que o sujeito sofra um castigo ainda mais grave na medida em que a agressividade, incessantemente alimentada pela repressão demasiado forte dos instintos, se vê então retomada pelo supereu, que se torna por isso perigosamente cruel. Entrevemos assim o paradoxo insuportável da moral que faz com que o controle sobre os instintos, em lugar de dissipar a angústia moral ou o sentimento de culpa, venha, ao contrário, a acentuá-los de tal maneira que o indivíduo, para tentar reagir, possa apenas se punir cada vez mais violentamente. Por trás das condutas de fracasso e dos comportamentos autodestruidores, é na verdade a figura da Morte que se perfila como último recurso e que encerra a interrogação sempre relançada pelo sujeito em face do que lhe parece a repetição de uma infeliz

fatalidade. A comparação feita por Freud entre a neurose obsessiva e a melancolia em “O eu e o isso” ilustra bem essa concepção que leva o neurótico a pedir ao analista que o livre de seu sentimento de culpa, ao passo que o melancólico recorre apenas ao destino em busca de explicação. E se a angústia de castração evolui em angústia de consciência, uma vez que a marca das autoridades parentais tenha sido interiorizada na instância do supereu, a angústia de morte resultará da acentuação econômica dessa relação instaurada entre o eu e o supereu quando o eu abre mão de modo excessivo de seu investimento libidinal em proveito de um supereu que se torna a partir de então onipotente.

“Na minha opinião, a angústia de morte entra em jogo entre o eu e o supereu”, conclui Freud em “O eu e o isso”; e mais adiante: “O supereu representa a mesma função de proteção e de salvação que, outrora, o pai, e mais tarde, a providência ou o destino. Mas o eu não pode senão extrair a mesma consequência quando se encontra diante de um perigo real de dimensões excessivas, que não crê poder superar com as próprias forças. Vê-se abandonado por todas as forças protetoras e se deixa morrer. Essa é também, aliás, a mesma situação que se encontrava no fundamento do primeiro grande estado de angústia, o do nascimento, e da angústia-nostalgia (*Sehnsucht-Angst*) infantil, a da separação da mãe protetora.” Assim, a angústia de morte reencontra aquela angústia primitiva, ligada ao estado de desamparo do pequeno ser humano, dos pontos de vista tanto econômico quanto dinâmico, como se a instalação das instâncias intrapsíquicas não fizesse senão retomar, num nível mais elaborado, a situação do nascimento e a marca da hereditariedade filogenética que ela implica. Esse efeito de “retroalimentação” da angústia de morte sobre a angústia do nascimento, uma vez efetuado pelo percurso freudiano, reforçaria provavelmente a interpretação lacaniana que situa o ponto de angústia na borda convocada a distinguir radicalmente o real daquilo que é do domínio da expressão, em outras palavras, do que é do domínio do significante. De fato, se angústia “diante de alguma coisa” indica, para Lacan,

a angústia diante do real, é certamente por se tratar do corte original pelo qual o sujeito cedeu alguma coisa de si mesmo, alguma coisa dali em diante impensável e inacessível que só continuará a ser atestada pela experiência de sua falta. Do mesmo modo, a angústia desafia qualquer objeto a dissimular a divisão constitutiva do sujeito; isso só faria evidenciá-la e é por isso mesmo que ela significa a impossibilidade do acesso à certeza de uma causa última, entendida como o lugar fictício do conhecimento. “Essa certeza, quando a procuramos assim em seu verdadeiro fundamento,” escreve Lacan no Seminário 10, “revela-se o que é: é um deslocamento, uma certeza segunda, e o deslocamento de que se trata é a certeza da angústia.”

A angústia diria respeito portanto, para retomar a formulação lacaniana, a “aquilo que não engana”, a essa certeza não ambígua que faz precisamente com que todo objeto lhe escape. E, se ela contradiz certa definição do sujeito que permitia à filosofia estabelecer as premissas de um conhecimento chamado a reduzi-la progressivamente, continua, no entanto, a se inscrever no coração da problemática existencial, no sentido em que o sujeito, preso nas redes do objeto parcial, núcleo organizador de sua fantasia, se sente animado por um desejo ao qual a falta não parece sequer corresponder. É precisamente nessa não-correspondência entre o desejo e a falta que Lacan situará o “ponto de angústia”: “Essa distância entre o lugar da falta em sua relação com o desejo, como estruturado pela fantasia, pela vacilação do sujeito em sua relação com o objeto parcial, essa não-coincidência da falta de que se trata com a função do desejo, se posso dizê-lo, em ato, é isso que cria a angústia, e é somente a angústia que visa a verdade da falta.” Testemunha de um tempo passado aquém da castração, caracterizado pela atualização de um gozo indefinido, a angústia designaria ainda esse momento de divisão do sujeito materializado pela emergência de uma borda em função da qual o sujeito não somente invocará um referente que lhe escapa (o falo necessariamente subtraído: $-\phi$), mas constituirá ainda para si uma imagem especular à

efígie do Outro. Assim, por exemplo, encontrar-se de novo em presença do “Outro si mesmo” que nos olha, ou, dito de outro modo, de seu duplo tornado presente na realidade, como Freud já o evocava em “O ‘estranho’” (1919), equivaleria a percorrer a borda especular além da qual não se pode senão adivinhar o alcance de um olhar sem limite. Diante de tal visão, que reconduz o sujeito à agressividade originária do “sou eu ou o outro”, reconhece-se o risco sintomático da intenção suicida, a menos que a angústia consiga se elaborar psiquicamente, permitindo então ao sujeito relativizar o alcance do ideal durante um trabalho de luto. Assim Lacan delimita o lugar da angústia ao final de seu seminário, lugar finalmente devolvido à metapsicologia sob os auspícios de Kierkegaard que, mais do que indicar a orientação das futuras análises fenomenológicas de um Heidegger ou de um Sartre, teria reforçado, segundo Lacan — e isso pela audácia do filósofo que ousa atribuir à angústia o alcance de um conceito —, essa função-limite da angústia entre o real e o simbólico.

Considerada por Freud uma reação afetiva ao perigo, a angústia tem pois por função preparar os sistemas psíquicos para uma organização defensiva. Seu objeto, sem que isso nos permita identificá-lo, remeteria à proximidade de um fator traumático que não é possível eliminar seguindo a norma do princípio de prazer — segundo a definição de traumatismo. Sem dúvida Freud conserva, paralelamente a essa concepção, a idéia de transformação em angústia do excesso libidinal a partir do momento em que este não consegue se investir na formação de um sintoma: e o exemplo das neuroses atuais confirma de fato essa possibilidade. Contudo, a importância dessa nova concepção metapsicológica, que eleva a produção de angústia à dimensão de um sinal e faz do eu o lugar mesmo dessa operação, reside numa espécie de inversão da dinâmica defensiva até aqui proposta para caracterizar as neuroses: de fato, não é mais o recalçamento que produz a angústia, é, ao contrário, a angústia que produz o recalçamento, no sentido em que, como sinal de desprazer percebido pelo eu, ela permitiria a este utilizar diversos mo-

dos de defesa entre os quais, em particular, o recalçamento. A angústia aparece então plenamente funcional na economia do sujeito. Constitutiva da organização psíquica, ela deixa entrever de modo mais geral a fonte dos afetos nos sedimentos (*Niederschläge*) de acontecimentos traumáticos muito antigos; e estes, como Freud dá a entender em “Inibições, sintomas e angústia”, segundo o modelo dos atos históricos, seriam então evocados como símbolos mnêmicos (*Erinnerungssymbole*) no curso de situações similares.

Com Lacan, em contrapartida, a angústia resultaria menos de uma ressurgência traumática que de uma vacilação da estrutura psíquica, no sentido em que esta tenderia a se apropriar de momentos regressivos de sua formação. Quer se pense na alucinação do dedo cortado do “Homem dos Lobos”, ou ainda na experiência da imagem do duplo, é sempre nos confins do real que surge a ameaça, aquela que aponta o perigo do retorno ao caos, evocada de outra maneira pelo retorno ao seio materno. De resto será o Outro, portador do significante, que atestará o corte necessário à constituição do sujeito numa operação de alienação que este se esforçará para desfazer. A angústia encontrará aí sua origem; e, não podendo expressar esse momento eminentemente metapsicológico através da linguagem, animará a dialética do desejo que não cessará de fazer o sujeito perguntar a si mesmo sobre o que ele representa para o desejo do Outro. “A função angustiante do desejo do Outro está ligada ao fato de eu não saber que objeto *a* sou para esse desejo”, conclui Lacan na última sessão do seminário sobre a angústia. “[...] A interpretação que damos diz respeito sempre à maior ou menor dependência dos desejos uns em relação aos outros. Mas não é aí que está o enfrentamento da angústia. Não há superação da angústia senão quando o Outro é nomeado.”

S. Freud. Rascunho E, em *As origens da psicanálise*. ESB, v.I ◦ “Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada ‘neurose de angústia’”. ESB, v.III ◦ “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos” (O pequeno Hans). ESB, v.X ◦ *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. ESB,

v.XV ◦ “História de uma neurose infantil” (Homem dos Lobos). ESB, v.XVII ◦ “O ‘estranho’”. ESB, v.XVII ◦ “O eu e o isso”. ESB, v.XIX ◦ “Inibições, sintomas e angústia”. ESB, v.XX ◦ *O mal-estar na cultura*. ESB, v.XXI ◦ “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise” (“A angústia e a vida instintiva”). ESB, v.XXII • S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*. Paris, L'Orante, 1973 • M. Heidegger, *Être et temps*. Paris, Authentica, 1985 • J. Lacan, *L'Angoisse* (Seminário 10, 1962-63), inédito • O. Rank, *Le traumatisme de la naissance*. Paris, Payot, 1968 • J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*. Gallimard, Paris, 1976.

► AFETO: CULPA: INIBIÇÃO: SINTOMA: SUPEREU.
M.-C. LAMBOTTE

ANULAÇÃO

Evidenciado especificamente nos atos compulsivos e cerimoniais obsessivos, em particular os do “Homem dos Ratos”, o mecanismo da anulação retroativa (*Ungeschehenmachen*) foi explicitado por Freud em “Inibições, sintomas e angústia”. Comporta dois tempos, sendo que o segundo constitui um apagamento do primeiro: assim, por exemplo, a um ato se segue outro que tende a suprimi-lo, ou que vai em sentido contrário. Trata-se de uma espécie de “magia negativa” que tende a tornar “não acontecido” um evento, ou seja, cometem-se dois atos contraditórios para fazer como se nada tivesse se passado. Esse procedimento está frequentemente conjugado a medidas preventivas de precaução que servem para impedir o ato ou para escamotear o gozo, o que corresponde a uma antecipação da anulação. Esta última está igualmente em causa na compulsão à repetição, em que se realiza um esforço para anular a experiência traumática. Além disso, ao escrever sobre “Sexualidade feminina” (1931), Freud sublinha que, no jogo infantil, o sujeito repete as experiências que sofreu, mas o faz ativamente, procurando assim anular sua passividade inicial.

O desejo de anulação remete portanto às pulsões de destruição, ou ainda à pulsão de morte, na medida em que esta visaria a anulação das tensões. Assim, a tentativa para eliminar os vestígios de uma história ou para apagar um conflito pode se tornar ameaça de anulação do sujeito. Mas quando o desejo entra em jogo através da transformação do

passivo em ativo, uma outra via pode se abrir se o conflito, em vez de ser anulado, conseguir se apresentar sob uma forma nova.

S. Freud. "Notas sobre um caso de neurose obsessiva" (Homem dos Ratos). ESB. v.X ◊ "Inibições, sintomas e angústia". ESB. v.XX ◊ "Sexualidade feminina". ESB. v.XXI.

► REPETIÇÃO. COMPULSÃO À.

P. SALVAIN

APARELHO

Definição

Tratar do psiquismo (a psique, a alma?) como aparelho, de onde veio essa idéia? Que significa? A idéia de aparelho está ligada às de lugar, de espaço, de localização, de processo, de funcionamento, de conjunto, de sistema, de modelo, de máquina. Em alemão (língua originária da psicanálise) *aparelho* se diz *Apparat*. Em francês, a palavra *appareil* (cujo primeiro sentido é *apparat* [aparato]: pompa, solenidade, magnificência) se distribui no conjunto das ciências e das artes segundo uma significação geral: *assemblage de pièces, d'instruments propres à une opération* ("montagem de peças, de instrumentos próprios para uma operação") (Littré). Nessa perspectiva, uma máquina pode ser o modelo de outra, um sistema pode descrever o funcionamento de outro, um lugar pode ser a representação de outro. A idéia de aparelho está ligada à de representação, particularmente de representação científica: podemos representar o que não se apresenta por si mesmo mas se traduz em seus efeitos e suas conseqüências, se manifesta como sintoma, patologia ou simplesmente mecanismo comum. Assim, do ponto de vista freudiano, aquilo que o sintoma psíquico trama em profundidade nos permanece desconhecido, mas esse desconhecido pode ser representado num aparelho sobre o qual podemos fazer experiências de pensamento: pelo jogo e a montagem de suas peças, podemos figurar a própria operação psíquica. No vocabulário freudiano, encontramos articulados ao ter-

mo aparelho os termos peça ou pedaço (*Stück*), elemento (*Bestandteil*), montagem (*Zusammensetzung*), operação (*Leistung*). Lemos, no "Esboço de psicanálise" (1938), último trabalho de Freud, inacabado, o primeiro capítulo chamado "*Der psychische Apparat*". Ele inicia com a seguinte definição, que podemos considerar canônica: "Admitimos que a vida mental é a função de um aparelho a que atribuímos extensão no espaço e composição em diversos pedaços, o que significa que o representamos à maneira de um telescópio, de um microscópio etc. Embora já se tenham feito tentativas nesse sentido, a construção coerente de uma representação como esta é uma novidade científica." O aparelho, portanto, representa o que não conhecemos para nos permitir conhecê-lo, ou pelo menos imaginá-lo e construí-lo. É como uma carta roubada ao desconhecido e à ignorância.

A lanterna mágica

Nas primeiras páginas de *Em busca do tempo perdido*, Proust mostra, com a lembrança de infância de uma lanterna mágica, o que pode ser um aparelho que reúne, por meio de uma operação técnica mínima, a percepção de espaço externo, a fala e o discurso de um outro, o devaneio ou a imaginação que constituem o tempo psíquico, e finalmente a escrita que os capta e os transcreve: "... À maneira dos primeiros arquitetos e dos mestres vidraceiros da Idade Gótica, ela substituiu a opacidade das paredes por impalpáveis irisações, aparições multicores sobrenaturais, em que lendas eram descritas como num vitral vacilante e momentâneo... O corpo do próprio Golo, de uma essência tão sobrenatural quanto a de sua montaria, se acomodava com qualquer obstáculo material, com qualquer objeto incômodo que encontrasse, tomando-o como ossatura e incorporando-o, fosse a maçaneta da porta, sobre a qual se adaptava de imediato sua toga vermelha ou seu rosto pálido sempre tão nobre e tão melancólico, mas que não deixava transparecer nenhuma perturbação com essa transvertebração." Proust é contemporâneo de Freud. A lanterna mágica do jovem

Proust se parece com os aparelhos ópticos que servem de modelo ao aparelho psíquico apresentado por Freud em 1900 em *A interpretação dos sonhos*.

A noção de aparelho atravessa toda a obra de Freud e, sob certos aspectos, a sustenta. As máquinas com que Freud ilustra seu pensamento são, tecnicamente, elementares. Vão dos mais simples aparelhos ópticos à lembrança rudimentar da lousa mágica (“Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’”, 1925). Em complexidade, elas não superam portanto a lanterna mágica de Proust. No entanto, Freud construiu em torno desse pequeno número de máquinas sem pretensão — a que é preciso acrescentar certos gráficos, rabiscos e esquemas feitos à mão — uma máquina textual sofisticada, que chamou de *aparelho psíquico*. A noção de aparelho envolve, aliás, todo o pensamento científico contemporâneo, podendo ser reencontrada nas máquinas celibatárias de Duchamp e na obra de Raymond Roussel. Aparece também nas pesquisas de Tausk sobre as psicoses, publicadas em 1919: “Da gênese do ‘aparelho de influenciar’ no curso da esquizofrenia”. Indo mais longe, podemos indagar se o conjunto das instituições concebidas por Freud ou à sua maneira para dar sustentação à descoberta do inconsciente não constitui, num sentido amplo, o *aparelho da psicanálise*.

O aparelho de linguagem

Para compreender de que maneira a noção de aparelho se enraizou no texto freudiano, é preciso retornar à noção de *localização cerebral*. Podemos dizer que tudo começou com Franz Joseph Gall, quando ele formulou a hipótese de que “o cérebro se compõe de tantos sistemas particulares quantas são suas funções particulares”. Em 1825, Jean Bouillaud, impregnado pelas idéias de Gall e fundamentado em provas anatomopatológicas, anunciou a localização da faculdade da linguagem articulada e propôs os lobos anteriores como sede da mesma. Em 1861, Broca definiu a correlação precisa das perturbações da linguagem com uma região do cérebro (descoberta

completada pela de Wernicke em 1874) e concluiu: “As grandes regiões do espírito correspondem às grandes regiões do cérebro.” Em 1891, Freud publicou *Zur Auffassung der Aphasien* (Sobre a concepção das afasias), em que passa em revista, de maneira crítica, o conjunto da questão neuropsicológica das afasias. Definiu nesse texto uma posição que abria, de fato, a possibilidade estratégica e epistemológica da descoberta do inconsciente. Essa posição consistia em refutar a idéia de uma localização fragmentada da função da linguagem em proveito de uma localização global e articulada do que Freud chamou então de “aparelho de linguagem” — *Sprachapparat* (termo original de Freud, a comparar com o de “aparelho da alma”, no sentido neurológico do termo, proposto por Meynert). “Rejeitamos portanto as hipóteses segundo as quais o aparelho de linguagem é constituído de centros distintos, separados por regiões corticais sem função... Assim, não nos resta outra coisa senão expor a concepção segundo a qual *a região cortical da linguagem é uma área contínua do córtex*, em cujo interior se efetuam, com uma complexidade que desafia a compreensão, as associações sobre as quais repousam as funções da linguagem.”

A noção de “complexidade”, que figura aqui com destaque, desempenha um papel essencial na própria idéia de aparelho: o aparelho se destina a explicar uma complexidade que desafia a compreensão e a responder a esse desafio pela tentativa de uma abordagem formal. Se, na concepção do aparelho apresentada então por Freud, a região da linguagem é uma área contínua, ela não deixa de ser articulada e diferenciada, mas isso em função de suas bordas e de seus limites: os pretensos “centros” são na realidade os ângulos ou os cantos com os quais a função da linguagem estabelece relação com as funções da visão, da audição e da motricidade. Essa perspectiva continuaria a dominar a noção de aparelho: é por suas bordas e seus limites que se pode definir um aparelho, não por seu suposto centro, que, como tal, ultrapassa nossa capacidade de apreender o complexo. No

aparelho de linguagem, os “centros” são na realidade encruzilhadas, nós, trevos, *Knotenpunkte* — termo que reencontramos num posto-chave na descrição do modo de trabalho do aparelho psíquico descrito pela *A interpretação dos sonhos*, no nível dos mecanismos de *deslocamento* e *condensação*. De saída, Freud propôs um esquema da representação de palavra em sua relação com a representação de coisa: a representação de palavra é “um complexo representativo fechado” formado de quatro termos (imagem sonora, imagem de leitura, imagem de escrita e imagem de movimento), ao passo que a representação de coisa é um conjunto aberto de associações visuais, táteis, acústicas etc.

A representação de palavra está ligada, de maneira privilegiada, por sua imagem acústica, à representação de coisa, que por sua vez se liga a ela de maneira privilegiada através de sua imagem visual (Fig. 1). Assim, sonoridade verbal e manifestação escópica do objeto se encontram enlaçadas. Isso bastava para garantir a fantasia, que Freud definiu então como articulação entre o visto e o ouvido.

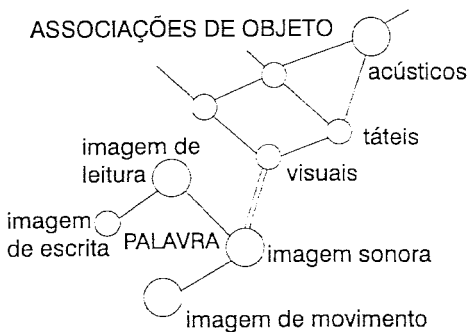


Fig. 1 Esquema psicológico da representação de palavra

A representação de palavra aparece como um complexo representativo fechado, a representação de objeto, ao contrário, como um complexo aberto. A representação de palavra não está ligada à representação de objeto por todas as suas partes constituintes, mas apenas pela imagem sonora. Entre as associações de objeto, são as visuais que representam o objeto, da mesma maneira que a imagem sonora representa a palavra. As ligações da imagem sonora verbal com as outras associações de objeto não são indicadas.

Esboço de um aparelho da memória

O aparelho de linguagem abre um espaço virtual: entre a localização cerebral das funções da linguagem e a dimensão simbólica do discurso e da significação, instala-se um lugar não-material chamado por Freud de *inconsciente*, que iria representar dali em diante, por sua montagem e seu funcionamento, o *aparelho psíquico*. O “Projeto para uma psicologia científica”, de 1895, definiu a primeira construção de tal espaço para o inconsciente. Esse texto, encontrado entre os papéis de Fliess e publicado em 1950 com uma seleção de cartas escritas por Freud ao amigo, é uma verdadeira matriz do pensamento freudiano. “Neste projeto, procuramos introduzir a psicologia no quadro das ciências naturais, isto é, representar (*darstellen*) os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais, de modo a torná-los evidentes e incontestáveis.”

A intenção dessa tentativa é “fornecer uma explicação para a memória”. Ora, a principal dificuldade para a representação da memória se prendia à “sua capacidade de tudo conservar permanecendo receptiva”. Era preciso, portanto, conceber um sistema que registrasse e permanecesse disponível ao mesmo tempo. “À primeira vista, parece impossível imaginar um aparelho de funcionamento tão complicado.” A perspectiva permaneceu idêntica em 1925 na “Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’”. “Os dispositivos destinados a ajudar nossa memória parecem particularmente defeituosos porque nosso aparelho psíquico realiza justamente o que eles não conseguem: tem uma capacidade indefinida de receber percepções sempre novas e no entanto gera traços mnêmicos duradouros destas, ainda que não sejam inalteráveis” — que diria Freud hoje dos computadores? Tudo começou, portanto, com um desafio: como imaginar a natureza de um funcionamento que ultrapassa nossa compreensão e que aparelho produzir para representá-lo? Para responder a isso, Freud distinguiu não somente várias categorias de elementos substratos (os “neurônios”), alguns dos quais se transformam para consti-

tuir os registros mnêmicos, enquanto os outros ficam inalterados e permanecem virgens para assegurar a receptividade permanente, mas também tipos diferentes de funcionamento, que correspondem a modalidades diferentes de *facilitação* dos neurônios, diferenciando assim uma *função primária* e uma *função secundária*. É desse modo que teremos a possibilidade de representar a memória: “A memória é representada (*dargestellt*) pelas diferenças de facilitação existentes entre os neurônios.” A partir do momento em que a hipótese relativa aos neurônios-substratos teve de ser abandonada (hipótese indefensável, inspirada ainda na neuropsicologia), restou um duplo problema que determinou a formalização do aparelho psíquico em *A interpretação dos sonhos*: 1) distinção entre várias localizações psíquicas; 2) diferenciação dos processos primário e secundário no funcionamento psíquico.

Aqui, uma observação. Desde a sua origem, o funcionamento do aparelho psíquico se abre para uma hiância. É um aparelho que funciona retificando o risco de sua própria falha, um sistema cuja propensão a se autodestruir gera as estruturas que lhe permitem sobreviver. Trata-se, pois, de nada menos que um sistema em equilíbrio. Há aí uma linha de pensamento devida não aos neuropsicólogos, mas a Fechner, de sua reflexão sobre a entropia e o funcionamento dos sistemas termodinâmicos: em *A interpretação dos sonhos* a idéia de localização psíquica é referida a Fechner, mas foi sobretudo o princípio geral de uma *tendência à estabilidade* que pôde inspirar Freud em sua concepção do princípio de inércia, transformado mais tarde no *princípio de prazer*, e que o conduziria em 1920 a enunciar a hipótese da *pulsão de morte* e do funcionamento sempre nos limites do aparelho psíquico e do pensamento humano. Nos termos do “Projeto”, o aparelho tende à *descarga*, isto é, a zero: tende originariamente a se esvaziar de seu conteúdo e de sua energia. É a isso que Freud chamou de “princípio de inércia dos neurônios”: os neurônios tendem a se livrar das quantidades que os invadem. É um sistema cujo princípio primeiro de funcionamento é a fuga, o afastamento das excitações que o

atingem. Ora, com relação a essa tendência primeira, todas as grandes necessidades vitais são perturbadoras: fome, respiração, sexualidade geram excitações de que não é possível fugir e que obrigam o aparelho a se complexificar. Elas representam para ele, portanto, uma pressão de transformação. “Antes de mais nada, o princípio de inércia se vê perturbado por outras circunstâncias. À medida que a complexidade interna do organismo aumenta, o sistema neurótico recebe... estímulos endógenos que tendem também a se descarregar. Eles têm origem nas células do corpo e provocam as grandes necessidades: a fome, a respiração, a sexualidade. O organismo não pode subtrair-se a eles como faz com os estímulos externos... Conseqüentemente, o sistema neurótico se vê obrigado a renunciar à sua tendência original à inércia (isto é, a um rebaixamento do nível de tensão a zero). Tem de aprender a suportar uma quantidade acumulada que baste para satisfazer às exigências de um ato específico.” Aí reside o grande hiato originário do aparelho: as pulsões lhe são fundamentalmente heterogêneas. É por isso, como *A interpretação dos sonhos* veio a desenvolver plenamente, que o aparelho psíquico alucina seu objeto, que tenta desfrutar ainda, até o impossível, da satisfação primária. Fundamentalmente, o desejo é alucinação de seu objeto: neste ponto Freud nunca mudou.

A máquina de inscrição da Carta 52

A esses dois aparelhos fundadores do aparelho psíquico — aparelho da linguagem e aparelho neurônico — devemos ainda acrescentar a máquina textual descrita pela Carta 52 a Fliess, em 1896, máquina de escrita estratificada, transformacional, diacrônica, sistema de registros e de inscrições múltiplas, ordenadas segundo tempos, estratos, funções e transformações reguladas. Máquina em que se ordenam as percepções, os signos, os traços inconscientes, as representações verbais e a consciência. Máquina tradutora abstrata, nem óptica nem neuronal (embora conserve provisoriamente a essência da hipótese neurônica), localizada em sua própria textualidade, traduzível ela pró-

pria nos elementos da experiência clínica às quais confere uma legibilidade. “Como você sabe, trabalho com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico se constituiu por estratificação, isto é, que de tempo em tempo o material dos traços mnêmicos existente sofre uma *reordenação* (*Umordnung*) segundo novas relações, uma *mudança de escrita* (*Umschrift*). Assim, a novidade essencial de minha teoria é a afirmação de que a memória não existe numa única versão, mas em várias, depositada em diferentes espécies de signos... Quantas dessas inscrições (*Niederschriften*) haverá nela, não sei. Pelo menos três, provavelmente mais. Veja o esquema abaixo (Fig. 2), que supõe que todas essas inscrições estão separadas umas das outras também segundo seus portadores neurônicos (não necessariamente de maneira tópica). Essa última hipótese talvez não seja necessária, mas é a mais simples e, por enquanto, admissível... Se eu pudesse desenvolver completamente as características psicológicas da percepção e das três inscrições, teria descrito uma nova psicologia.”

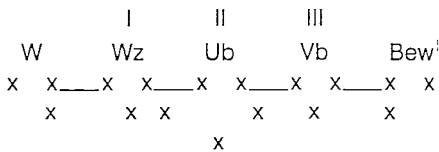


Fig. 2

“W são os neurônios nos quais se produzem as *percepções* e aos quais se prende a consciência, mas que não conservam em si mesmos nenhum traço do acontecimento. *Pois consciência e memória se excluem.*

Wz é a primeira inscrição das percepções, inteiramente incapaz de consciência, tramada por associação sincrônica.

Ub (inconsciência) é a segunda inscrição, ordenada segundo outras relações, talvez de causalidade. Os traços Ub poderiam corresponder a lembranças conceituais, igualmente inacessíveis à consciência.

Vb (pré-consciência) é a terceira inscrição, ligada a representações de palavra, correspondendo a nosso eu oficial. A partir desse Vb os investimentos se tornam conscientes segundo certas regras, e essa *consciência de pensamento* secundária se dá, temporalmente, *a posteriori*, estando provavelmente ligada à animação alucinatória da representação de palavra, de tal modo que os neurônios da consciência seriam novamente neurônios de percepção, desprovidos em si mesmos de memória.”

O aparelho montado no capítulo VII

A partir desse aparelho originário tríplice, é possível e simples compreender o desdobramento, em todo o texto freudiano, do conceito, da figura, do motivo, das variações do aparelho psíquico, e isso em primeiro lugar na grande exposição do capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, com todo o detalhamento em que não temos tempo para entrar aqui, mas a que sem dúvida remetemos nossos leitores. O próprio termo *aparelho psíquico* apareceu num novo texto publicado muito pouco antes de *A interpretação dos sonhos* — de fato, escrito ao mesmo tempo que ele: “A sexualidade na etiologia das neuroses” (1898). Por um lado, encontramos aí nitidamente diferenciados o *aparelho psíquico*, que é nossa representação construída, e o *instrumento psíquico*, que efetua a *operação psíquica* que é a causa dos fenômenos que procuramos compreender por meio dessa representação (a saber, as psiconeuroses), causa que, em si mesma, nos permanece profundamente desconhecida. Por outro lado, através da noção de aparelho psíquico, o artigo define uma relação de causalidade entre o *instrumento psíquico* e o *aparelho sexual*. Esse vínculo de causalidade é um vínculo *a posteriori*: a etiologia sexual das psiconeuroses é determinada pela *ação a posteriori* das experiências sexuais infantis:

“Essa *ação a posteriori* provém, e não pode ser de outra maneira, dos traços psíquicos deixados pelas experiências sexuais infantis. No intervalo entre a experiência dessas impressões e sua reprodução (ou antes, a intensificação dos impulsos libidinais que delas emanam), não só o aparelho sexual somático como também o aparelho psíquico conheceram um desenvolvimento considerável. [...] Para chegar a uma verdadeira compreensão do mecanismo de surgimento das psiconeuroses, teriam sido necessários desenvolvimentos mais amplos; antes de tudo, seria inevitável tornar aceitáveis certas hipóteses, que me parecem novas, sobre a composição e o modo de trabalho do aparelho psíquico.” *Zusammensetzung*: este termo, que pessoalmente preferimos traduzir

por *montagem*, é usado em especial para a definição de aparelho na arquitetura. Montagem e modo de trabalho: são estas as duas coordenadas fundamentais do aparelho, definindo ao mesmo tempo uma sincronia e uma diacronia. Cabe observar ainda que o aparelho psíquico aparece aqui essencialmente em *evolução sincrônica* com o aparelho sexual que age sobre o instrumento psíquico.

A mais completa apresentação do aparelho psíquico se encontra no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*. Todos os elementos reunidos pouco a pouco por Freud no curso daqueles dez anos de trabalho (1890-1900) se reúnem na “representação figurada do instrumento que serve à operação psíquica”, isto é, na figuração de um modo de trabalho que caracteriza um aparelho composto de diferentes *instâncias* (é assim que se chamam, daqui por diante, as diferentes localidades psíquicas). No texto último e inacabado que é o “Esboço de psicanálise”, o termo *instâncias* se acompanhará do termo *províncias*, ao mesmo tempo em que a primeira tópica será substituída pela segunda. “A mais antiga dessas províncias ou instâncias psíquicas é por nós chamada o isso.” Agora, o *aparelho* decolou definitivamente de sua base neuror.al. A noção de *localidade psíquica* encontra-se definitivamente articulada não mais ao suposto substrato neurônico, mas à virtualidade de uma construção que nada tem a invejar à lanterna mágica de Proust. A óptica substituiu a anatomia e modificou a “transvertebração” do aparelho, não sua significação nem seus princípios essenciais. “Deixaremos inteiramente de lado o fato de que o aparelho psíquico de que se trata aqui nos é igualmente conhecido como preparação anatômica, e evitaremos zelosamente a tentação de determinar a localidade psíquica de alguma maneira anatômica. Permaneceremos no terreno psicológico e pretendemos unicamente aceitar o convite para representar (*vorstellen*) o instrumento que serve às operações psíquicas à maneira de um microscópio montado, de um aparelho fotográfico e assim por diante. A localidade psíquica corresponde, pois, a um lugar no interior de um aparelho, onde se produz uma

das etapas prévias da imagem. No microscópio e no telescópio, trata-se, como sabemos, de locais até certo ponto virtuais, regiões onde não se encontra nenhum elemento palpável do aparelho.” Freud acrescenta que é inútil, a seu ver, tentar desculpar-se pela fragilidade desse modelo e de todos os outros do mesmo tipo. Pois “essas comparações destinam-se apenas a apoiar a tentativa que empreendemos de tornar compreensível a complexidade da operação psíquica, decompondo-a e referindo as operações singulares aos elementos singulares do aparelho”.

E Freud conclui, sublinhando o móbil e a novidade de sua empreitada: “A tentativa de descobrir a montagem do instrumento psíquico por meio de uma decomposição como esta, que eu saiba, jamais tinha sido ousada.”

A orientação

O aparelho psíquico é de fato, portanto, a *representação* do instrumento psíquico propriamente dito. Essa representação é uma aproximação formal feita com o objetivo de compreender, por construção, o que o instrumento psíquico, como causa da operação psíquica, tem em si mesmo de desconhecido. Essa dimensão de *desconhecido* acompanha de ponta a ponta a concepção do aparelho psíquico. Freud voltou a ressaltá-la nas primeiras linhas do “Esboço”, em 1938: “Do que chamamos nossa psique (vida mental), conhecemos duas coisas: 1) seu órgão corporal e seu cenário; 2) nossos atos de consciência, que nos são dados imediatamente e que nenhuma descrição pode refletir melhor.” Tudo o que está entre os dois nos é desconhecido, nenhuma relação direta entre os dois pontos extremos de nosso saber é dada. Esse aparelho (Fig. 3) é um conjunto de elementos chamados de *instâncias* ou *sistemas*, que são *orientados no espaço* — tal como as lentes de um telescópio —, e portanto também no tempo, isto é, percorridos numa certa ordem pelas energias ou excitações que os penetram no curso dos diferentes processos de que são sede. Este é o primeiro ponto fundamental a destacar: o aparelho tem uma *orientação ao mesmo tempo espacial e temporal*. A atividade vai de uma

extremidade à outra, de uma borda à outra: do sensível ao motor, da excitação à inervação. Nesse estágio, o aparelho se comporta, portanto, como simples aparelho reflexo:

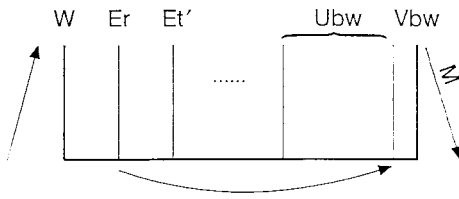


Fig. 3

“O processo reflexo permanece sendo também o modelo de toda operação psíquica.” Ocorre então uma primeira diferenciação: a percepção deixa no aparelho um traço, que será chamado de *traço mnêmico*. É a memória. Mas como é possível — e aqui reencontramos a dificuldade formulada no “Projeto” em 1895 — conceber que a memória conserve traços e permaneça virgem ao mesmo tempo? Esse paradoxo é respondido pela distinção entre os diferentes sistemas que compõem o aparelho: na frente, um sistema que acolhe as percepções sem guardar traços, provido portanto de consciência mas desprovido de memória; atrás, um outro que transforma em traços as excitações fugazes, portanto provido de memória mas desprovido de consciência. O aparelho funciona assim segundo um princípio que define a alienação ou a divisão fundamental da operação psíquica: *memória e consciência se excluem*. Disso se segue que a memória é fundamentalmente, e por princípio, inconsciente.

O princípio arquitetônico

Segunda diferenciação, que retoma o aporte da Carta 52: não há um único mas vários estratos de memória, portanto vários sistemas, o último dos quais terá o nome de *inconsciente*, abreviado *Ubw*. Esse último sistema de memória precede e suporta o *pré-consciente*, notado *Vbw*, ligado essencialmente à linguagem, sistema que desemboca diretamente na motricidade, no ato, e novamente na cons-

ciência. Conclusões: 1) Por um lado a consciência se encontra nas duas extremidades de um aparelho cujo funcionamento principal é assegurado por uma série de sistemas que são desprovidos de consciência mas asseguram uma estratificação da memória. Em *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901), Freud qualifica essa estratificação de “princípio arquitetônico”: “Parece-nos que o princípio arquitetônico do aparelho mental é a superposição em camadas (*Schichtung*), a estrutura estratificada de instâncias que se estendem umas sobre as outras.” 2) Por outro lado, o inconsciente propriamente dito (*o Ubw*) é precedido por uma série de estratos de memória que, para empregar os próprios termos da Carta 52, formam igual número de *registros* ou *inscrições*. Em termos mais atuais, diremos que há inscrições do gozo que precedem necessariamente, no tempo e na estrutura, a formação do inconsciente, e que sem essas inscrições não haveria tampouco inconsciente para os sujeitos falantes que somos.

Ora, esse aparelho psíquico orientado pode ser percorrido em sentido inverso: nele, a *regressão* não só é possível como constitui a lei fundamental das formações psicopatológicas, das quais o sonho oferece o primeiro exemplo. Esse aparelho orientado funciona grande parte do tempo ao inverso. Como dizíamos acima, funciona a partir de sua própria hiância, o que pode ser expresso aqui da seguinte forma: tende a funcionar em circuito fechado. Em outras palavras, *é um aparelho para alucinar*. E se chamamos de desejo o motor desse aparelho, cabe dizer que o desejo humano, originária e fundamentalmente, alucina seu objeto. “Não podemos descrever o que se produz no sonho alucinatório de outra maneira senão dizendo: a excitação toma uma via *retrógrada*. Em vez de se propagar do lado da extremidade motora do aparelho, ela se propaga do lado de sua extremidade sensível e chega finalmente ao sistema das percepções.” Por isso, “chamamos de regressão o fato de, no sonho, a representação se converter novamente na imagem sensível de que ela proveio um dia”. “No tocante à regressão, ob-

servemos ainda que ela não desempenha, na teoria da formação dos sintomas neuróticos, um papel menos importante que na do sonho.”

Conclusão

É fundamentalmente isso, de fato, que está em jogo, além da teoria do sonho: tornar plausíveis hipóteses novas sobre a montagem e o modo de trabalho psíquico, no intuito de chegar a uma verdadeira compreensão do mecanismo de aparecimento das psicose neuroses. É essa compreensão que constitui o verdadeiro alvo de todo o trabalho de construção teórica empreendido por Freud. “O sonho pertence de fato à mesma série de formações psicoterápicas que a idéia fixa histérica, a obsessão e a idéia delirante.” No momento em que Freud escreveu *A interpretação dos sonhos*, o aparelho psíquico lhe serviu para produzir o substrato formal da articulação *Ubw-Vbw-Bw*, depois denominada “a primeira tópica”: *inconsciente-pré-consciente-consciente*. Quando a substituiu pela “segunda tópica”: *isso-eu-supereu*, em 1923, esse substrato formal se conservou, quase por transvertebração. É por isso que o primeiro capítulo do “Esboço de psicanálise”, de 1938, intitulado “O aparelho psíquico”, retoma a forma geral do aparelho que confere às construções teóricas sua virtude representativa, mas dando a elas a matéria nova das novas instâncias ou províncias. Assim, o aparelho psíquico aparece como a própria moldura do pensamento teórico, o substrato formal das construções destinadas a permitir uma aproximação ao desconhecido. Mas esse desconhecido permanece, e com ele a necessidade de uma permanente renovação de nossas aproximações.

S. Freud. *Contribution à la conception des aphasies*. Paris. PUF. 1983 = “Projeto para uma psicologia científica”, in *As origens da psicanálise*. ESB. v.I = “Meus pontos de vista sobre o papel desempenhado pela sexualidade na etiologia das neuroses”. ESB. v.VII = *A interpretação dos sonhos*. ESB. v.IV e V = *A psicopatologia da vida cotidiana*. ESB. v.VI = “Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’”. ESB. v.XIX = “Esboço de psicanálise”. ESB. v.XXIII • H. Hecquen e J. Dubois. *La naissance de la neuropsychologie du langage (1825-65)*. Paris. Flammarion, 1969 • J. Nassif. *Freud L'incons-*

cient. Paris. Galilée, 1977 • V. Tausk, “Da gênese do ‘aparelho de influenciar’ no curso da esquizofrenia”, in J. Birman (org.), *Tausk e o aparelho de influenciar na psicose*. São Paulo, Escuta, 1990.

C. RABANT

ASSOCIAÇÃO LIVRE

Ao tratar do lapso em *A psicopatologia da vida cotidiana*, Freud se vale de “observações inteiramente justificadas e muito instrutivas” de Wundt, a partir das quais se poderia precisar em que consiste sua própria originalidade e da psicanálise com relação a uma corrente de pesquisa continuamente reforçada ao longo do século XIX. De saída, o que chama a atenção de Freud é o interesse que Wundt dedica a “certas influências psíquicas” que ele classifica numa condição positiva que consiste na produção livre e espontânea “de associações tonais e verbais provocadas pelos sons enunciados”, e numa condição negativa que consiste “na supressão, ao contrário, da vontade e da atenção como função volitiva”.

O aporte crítico de Freud diz respeito, em primeiro lugar, à relação que pode ser estabelecida entre esses dois tipos de condição. “Seria preciso apenas”, escreve ele, “insistir mais do que Wundt o faz sobre o fato de que o fator positivo que favorece o lapso, isto é, o livre encadeamento das associações, e o fator negativo, isto é, o relaxamento da influência inibitória da atenção, agem quase sempre simultaneamente, de tal modo que os dois fatores formam duas condições particulares, igualmente indispensáveis, de um único e mesmo processo. É precisamente após o relaxamento da ação inibitória da atenção ou, para falar mais precisamente, graças a esse relaxamento, que se instala a livre sucessão das associações.”

“Por outro lado,” prossegue Freud, “entre os exemplos de lapsos que eu próprio reuni, é difícil encontrar algum em que a perturbação da linguagem se deixe reduzir única e exclusivamente ao que Wundt chama ‘a ação por contato de sons’.

“Quase sempre encontro, além da ação por contato, uma ação perturbadora que tem

origem fora do discurso que se quer proferir; e esse elemento perturbador é constituído, seja por uma idéia única que permaneceu inconsciente mas se manifesta pelo lapso e que, o mais das vezes, só pode ser levada à consciência após uma análise aprofundada, seja por um móbil psíquico mais geral, que se opõe a todo o conjunto do discurso.”

P. KAUFMANN

ATENÇÃO

Concebida de início como lei biológica ou mecanismo que permite ao eu o controle de seus afetos e o investimento dos dados da percepção, a atenção acabou por designar, na segunda tópica, o aspecto pulsional do processo cognitivo em geral.

Após ter definido, em 1895, a atenção como investimento dos neurônios já investidos pela percepção e ter buscado seu “protótipo” na experiência da satisfação, Freud atribuiu-lhe em 1901 a responsabilidade pelo afeto de inibição que evita a eventualidade do lapso. Tomando certa distância em relação a Wundt, ele insiste no fato de que o fator positivo que permite a formação do lapso não poderia se tornar determinante sem a ação simultânea de um outro fator, desta vez negativo, que é o relaxamento da ação inibidora da atenção (*A psicopatologia da vida cotidiana*). Desse ponto de vista, a atenção se vê, portanto, no papel de garante da intenção significativa da linguagem e se identifica com a função reguladora do processo primário assegurado pelo eu.

O desenvolvimento posterior do conceito de atenção responderá então às exigências do tratamento e aos retoques que ele impõe à concepção do eu. Para bem compreender a passagem da primeira para a segunda teoria da atenção, é preciso captar as razões de ordem técnica que a determinaram. A atenção já não diz respeito apenas ao sujeito da análise, mas antes e igualmente ao psicanalista. A principal regra da escuta foi, de fato, batizada de “atenção flutuante”: expressão de natureza antinômica, que possui o caráter de oximoro. Freud exige do analista uma

divisão, ou ainda uma tensão, entre esses dois extremos: a concentração, que tende a prejudicar a natureza e a unidade de seu objeto, e a dispersão, que, se fosse radical, o tornaria inapto para captar ecos, analogias e confrontações.

Como interpretar, permanecendo ao mesmo tempo perfeitamente neutro em sua interpretação? Essa é a missão “impossível” imposta ao responsável pelo tratamento. A partir disso, a atenção não deve mais entrar a formação dos processos primários; tem por missão, ao contrário, reconhecer seu surgimento e até favorecê-lo.

Mas surge uma dificuldade nova: o obstáculo à neutralização da atenção já não provém apenas do conteúdo, do interesse que se mostra pela percepção de outrem, está ligado igualmente ao investimento narcísico do processo da atenção. Assim podem ser destacados dois obstáculos permanentes ao tratamento: crispação sobre o objeto, quando o discurso do analisando está numa proximidade demasiado insistente do real e se choca com a imagem, ou, ao contrário, introversão narcísica, quando o ato de pensamento é excessivamente investido.

Toda a problemática da sublimação está assim em germe, pois o aspecto voluntário do ato de atenção, como da superação sublimatória, se acompanha de uma submissão aos fenômenos em seu caráter errático. Recuperar uma energia pulsional que se dispersa e discipliná-la, atribuindo-lhe alvos e objetos que possam adquirir um valor social, esse é o fim do processo sublimatório. Paralelamente, o movimento conativo da atenção visa o domínio das forças de excitação que surgem no meio ambiente e tendem a se ocultar da percepção consciente. É preciso, de fato, distinguir entre a intensidade de impressão própria do estímulo (sua vivacidade e sua clareza) e a intensidade de impressão que depende da vontade atenta, e que o psicólogo americano Dallenbach havia proposto chamar “*attensity*”.

Em suma, tanto a sublimação quanto a atenção introduzem na existência do sujeito um espaço de liberdade ou de recuo com relação às pressões imediatas. Devolver à atenção sua flexibilidade e à sublimação sua

elasticidade — é essa de fato a ambição do tratamento psicanalítico quando adota por fundamento não a simples empatia, nem a conjugação das aderências do eu no privilégio de uma interpretação subjetiva que seria da ordem de um pedido de ajuda, mas a análise das vicissitudes do discurso.

S. Freud, “Cartas a Fliess”, 1887-92, em *As origens da psicanálise*. ESB, v.I ◦ “Projeto para uma psicologia científica”, in *As origens da psicanálise*. ESB, v.I ◦ *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV e V ◦ *A psicopatologia da vida cotidiana*. ESB, v.VI ◦ “O inconsciente”. ESB, v.XIV ◦ “O eu e o isso”. ESB, v.XIX • J. Lacan, *Os escritos técnicos de Freud* (Seminário I, 1953-54). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 ◦ *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.

B. SAINT GIRONS

ATIVIDADE-PASSIVIDADE

Ao identificar os traumatismos infantis como fontes de neurose, Freud pôs em questão, em primeiro lugar, os abusos sexuais perpetrados por adultos ou crianças mais velhas e sofridos passivamente, tal como as ações sexuais de caráter agressivo seguidas por repreensões. Assim, uma cena de “sedução” seria primordial, mesmo que só tivesse efeito *a posteriori*. No entanto, a partir de 1897, Freud relativizou essa concepção na medida em que ela subestima a dimensão fantasística. Passou então a dar maior ênfase à atividade sexual infantil e às “teorias” que acompanham as observações e as investigações sexuais da criança, o que permite levar em conta seu alicerce pulsional.

Numa nota acrescentada em 1915 aos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud declara que “a pulsão é sempre ativa, mesmo quando estabelece para si um alvo passivo”. No mesmo ano, em “As pulsões e suas vicissitudes”, explorou as modalidades de transformação de uma forma ativa de satisfação e seu retorno a um fim passivo. Assim, a passagem de “olhar” para “ser olhado” ou de “atormentar” para “ser atormentado” pode, na língua das perversões, corresponder à inversão do voyeurismo em exibicionismo ou do sadismo em masoquismo. Atividade e

passividade são assim constituídas em par de opostos, ficando entendido que, de início. “o eu-sujeito é passivo face às excitações externas, ativo em razão de suas próprias pulsões”. Mas como o sujeito pode se fazer objeto, a pulsão é também articulável, como o propôs Lacan em 1964 (em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*), em termos como “fazer-se ver” ou “fazer-se bater”. o que sublinha a atividade em jogo até na versão passiva.

O destino de uma pressão pulsional depende, portanto, dos investimentos respectivos do sujeito e do objeto. É assim que, quando a atividade é atribuída ao Outro, a uma instância separada ou a uma pessoa no mundo externo, o sujeito pode se ver reduzido ao eu-objeto. Ou ainda, é segundo a posição do objeto que uma pulsão de destruição assume forma de pulsão de morte voltada contra a própria pessoa ou de pulsão de dominação e de agressão derivada para o exterior. Por fim, o jogo infantil mostrou a Freud que “uma impressão que a criança experimenta passivamente faz nascer nela a tendência a uma reação ativa” (“Sexualidade feminina”, 1931), e essa repetição com inversão da passividade em atividade constitui também uma busca do novo.

Por outro lado, Freud não cessou de interrogar como a oposição entre atividade e passividade podia servir como representação da diferença entre os sexos sem por isso permitir elucidá-la. Segundo ele, é no curso das fases anal e fálica que essa oposição se estabelece, ativo e passivo passando então a corresponder a fálico e castrado. Os fins passivos no menino ficam associados a partir de então à angústia de castração. Quanto à atividade sexual da menina, ela seria de caráter fálico e se prolongaria na “inveja do pênis”. O feminino aparece então como enigma em sua relação com uma libido dita masculina. Ademais, atividade e receptividade não se excluem e, se o desejo está ligado à falta, talvez seja a relação com o gozo que decida a identificação com o masculino ou o feminino. Assim o debate permanece aberto na psicanálise contemporânea.

Finalmente, alguns, Ferenczi entre outros, opuseram uma “técnica ativa” (que

comporta interdições ou consolações) à prática em que o psicanalista permaneceria passivo. Isso convida a lembrar que a posição analítica supõe a capacidade de passar de um estado de espírito a outro, isto é, supõe um modo de atividade psíquica que acompanha a escuta e lhe permite ser eficaz tanto no silêncio quanto na palavra em que o dizer pode fazer evento.

S. Ferenczi. *Œuvres*, tomos 3 e 4. Paris, Payot, 1982 • S. Freud, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. *ESB*, v.VII • “Sexualidade feminina”. *ESB*, v.XXI • J. Lacan, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

➤ CASTRAÇÃO: PÊNIS, INVEJA DO.

P. SALVAIN

ATO, PASSAGEM AO

Utilizado para designar certas formas impulsivas do agir (*Agieren*, segundo a expressão de Freud), o termo passagem ao ato serve, em psiquiatria, para sublinhar a violência ou a brusquidão de diversas condutas que curto-circuitam a vida mental e precipitam o sujeito numa ação: agressão, suicídio, comportamento perverso, delito etc. Seu emprego, muitas vezes pejorativo, não tem, portanto, especificidade psicanalítica. Ainda assim, Lacan tentou delimitá-lo melhor identificando-o a uma saída de cena em que, como numa defenestração ou num salto no vazio, o sujeito se reduz a um objeto excluído ou rejeitado. Isso não impede que haja então uma atuação do desejo do Outro. Nesse caso, porém, o ato não seria “aquilo que quer dizer” e corresponderia a uma ruptura do quadro da fantasia e a uma expulsão do sujeito.

S. Freud, “Recordar, repetir, elaborar (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II)”. *ESB*, v.XII • J. Lacan, *L'Angoisse* (Seminário 10, 1962-63), inédito.

P. SALVAIN

ATO FALHO

Quando estava empenhado em estudar a força das palavras em seu fracasso com relação à intenção do locutor em *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e nas *Conferências*

introdutórias sobre psicanálise (1916), Freud sublinhou que as palavras se situam sempre numa troca entre pelo menos duas pessoas: “com palavras, um homem pode tornar seu semelhante feliz ou levá-lo ao desespero, e é com a ajuda de palavras que o mestre transmite seu saber a seus discípulos, que um orador convence seus ouvintes e determina seus julgamentos e decisões”, escreve ele nas *Conferências introdutórias*. Isso supõe que toda palavra carrega em si uma intenção consciente; esta pode, no entanto, segundo a expressão de Freud, “errar o alvo” (“Cinco lições de psicanálise”). Os atos falhos se apresentam sob forma de lapsos, falsa leitura, falsa audição, esquecimento, descumprimento de uma intenção, incapacidade de encontrar um objeto, perdas, certos erros. Trata-se de fato de um ato em que o corpo está em jogo (falsa leitura, falsa audição, incapacidade de encontrar um objeto, perdas) num dado instante ou de um ato de fala ou de escrita substituído por outro; assim, substituídos, desviados ou invertidos, omitidos, esses atos têm duplamente uma função de linguagem: assinalam em primeiro lugar a revelação de um desejo inconsciente; ao mesmo tempo, atestam um inconsciente estruturado como uma linguagem (condensação, deslocamento, metáfora, metonímia) e podem portanto ser decifrados como uma mensagem. É por isso que Freud situa o ato falho como uma formação de compromisso entre o consciente e o recalçado. Freud diz que o sujeito tende freqüentemente a atribuir os atos falhos ao acaso. Pode-se pensar que essa impressão se deve ao caráter muitas vezes instantâneo do ato falho e ao fato de ele se produzir numa situação *construída*: por exemplo, ter necessidade de determinado objeto para realizar determinada ação, pronunciar um discurso para defender determinada idéia. Isso quer dizer que o inconsciente se mostra freqüentemente numa fratura, numa falha temporal, que marca o famoso “isso fala” lacaniano. Freud detecta o ato falho igualmente em certos fenômenos psíquicos como: as idéias espontâneas — como o chiste ou a associação livre —, os sonhos, os atos sintomáticos, acidentais. Muitas vezes eles são acompanhados

por “uma multidão de pequenos fenômenos secundários” que põem em jogo o corpo, o gestual, a emoção visível num rosto, a impaciência, a repetição do ato falho ou um segundo lapso.

O ato falho não deve em nenhum caso ser decifrado em sua forma, mas na intenção a que serve. É preciso analisar muito sutilmente essa interferência de duas intenções: por exemplo, perder um objeto pode significar que não se está mais ligado à pessoa que o deu; pode-se ver nisso seja uma perda voluntária, seja um sacrifício voluntário. Do mesmo modo, o esquecimento de uma palavra pode se dar não porque ela lembra uma situação desagradável, mas porque está estreitamente articulada a outras associações que estão estreitamente relacionadas com essa palavra: “Trata-se em especial da recusa da memória a evocar lembranças associadas a sensações penosas, lembranças cuja evocação tenderiam a reproduzir essas sensações”, escreve Freud nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Assim, vemos que o ato falho tem um papel defensivo em relação a certas representações capazes de perturbar o equilíbrio psíquico do sujeito.

M. ANDRÈS

AUTISMO INFANTIL

O autismo no terreno psiquiátrico

Nos anos 40, nos Estados Unidos, um psiquiatra de origem austríaca, chamado Leo Kanner, empenhou-se na construção de uma nova entidade nosográfica que se aplicava a certas crianças que se distinguiam por “sua extrema retração desde o início da vida” — *o autismo infantil precoce* —, que seria dali em diante conhecida sob o nome autismo de Kanner.

Antes que se operasse essa anexação, porém, o termo autismo já tinha sido implantado na história da psiquiatria européia. Estava ligado, em particular, à sintomatologia extremamente abrangente que Bleuler havia estabelecido já em 1911 para unificar,

através da esquizofrenia, o campo das psicoses, até então compartimentado em nosografias rígidas e estanques. Foram então atribuídos ao autismo efeitos de um outro conceito, igualmente frouxo, o de *dissociação psíquica* — o espírito dividido da esquizofrenia —, que se traduziam pelo predomínio da emoção sobre a percepção da realidade.

Assim definido por Bleuler, o autismo representava tanto o fim da linha no périplo esquizofrênico como sua culminação lógica: “Os esquizofrênicos mais gravemente atingidos, os que não têm mais contato com o mundo externo, vivem num mundo que lhes é próprio. Fecharam-se com seus desejos e suas aspirações (que consideram realizados) ou se preocupam apenas com os avatares de suas idéias de perseguição; afastaram-se o mais possível de todo contato com o mundo externo. A essa evasão da realidade, acompanhada ao mesmo tempo pela predominância absoluta ou relativa da vida interior, chamamos de autismo.”

Ora, ao insistir sobre a especificidade do *autismo infantil precoce*, a preocupação de Kanner era fazer dele uma síndrome clínica particular completa, que se distinguiria radicalmente da esquizofrenia tanto por seu modo de aparecimento como por suas perspectivas de evolução. Em 1943, em seu artigo *princeps*, “Autistic disturbances of affective contact”, ele explicitava: “Não se trata aqui, como na esquizofrenia adulta ou infantil, de um surgimento a partir de uma relação inicial presente, não se trata da retração de uma participação que se teve antes na existência. Há desde o início uma extrema solidão autista que, sempre que possível, despreza, ignora, exclui tudo o que vem do exterior.”

Por uma inversão total das perspectivas, o autismo, até ali secundário, via-se promovido à condição de causa primitiva e passou a constituir aquilo mesmo que impedia o ingresso da criança autista na realidade humana.

Mas como abordar *isso*, essa coisa que é enigma ao mesmo tempo da gênese do símbolo e do sujeito humano? Esta é de certo modo uma pergunta camaleão, que assume a cor do terreno em que vem a ser formulada.

Assim, ao chamar de autistas essas crianças rebeldes a todas as formas habituais de comunicação — crianças que se costumava chamar de selvagens e que, segundo certos mitos, provinham de uma filiação animal —, Kanner as reintegrou na ordem humana pelo viés do discurso psiquiátrico tradicional, que se ocupa principalmente de descrições e de balizamentos clínicos, tão precisos e objetivos quanto possível.

No interior desse campo escópico organizava-se então o quadro de uma observação ideal, pois o objeto se mostrava sem resistência, toda função subjetiva anulada. Mas revelava ele por isso seu enigma?

Confrontado com o mais severo comprometimento do exercício da palavra, e ao mesmo tempo interrogado pela causa primitiva do ser falante, Kanner, de seu lugar de psiquiatra, teve de recorrer à noção de norma, a saber, de uma regra que funcionaria como modelo e implicaria a regulação espontânea das relações interpessoais.

“O excepcional, o patognomônico, o distúrbio fundamental”, afirmava ele em seu primeiro artigo, “é a incapacidade das crianças de estabelecer relações normais com as pessoas e de reagir normalmente às situações desde o início da vida.”

Se por um lado o apelo à normalidade é inevitável e permite qualificar de fundamental o distúrbio que se percebe aquém do limiar que ela supõe, ele só pode, por outro, ocultar questões constitutivas da realidade humana, tais como: Que é falar? Que é um corpo? Que é um pai e uma mãe?

Ao proceder por um esquadramento nosográfico que fazia do autismo infantil precoce uma síndrome rigorosamente calçada no modelo médico, Kanner reunia assim um conjunto de sintomas cujo traço patognomônico passava a ser o caráter inato. Assim concluía seu artigo *princeps*: “Podemos supor que essas crianças vieram ao mundo com a incapacidade inata de constituir biologicamente o contato afetivo habitual com as pessoas, do mesmo modo como outras crianças vêm ao mundo com deficiências físicas ou intelectuais inatas.”

Essa suposição revelava de saída uma ambigüidade evidente, pois a ênfase posta

no aspecto relacional e afetivo parecia autorizar uma abordagem de tipo psicanalítico, ao passo que a hipótese de uma causalidade biológica precisava encontrar seu suporte numa etiologia organicista, que está até hoje por ser provada e continua a alimentar as mais inflamadas polêmicas quanto à propriedade de assumir responsabilidade por autistas e tratá-los.

O próprio Kanner, de 1943 a 1972, sem modificar sensivelmente as bases clínicas que serviam de fundamento à sua síndrome, oscilava entre diferentes orientações. Por um momento atraído por uma perspectiva psicanalítica centrada na relação mãe-filho — em referência aos trabalhos de Margaret Mahler —, iria em seguida pender para uma explicação funcional e comportamentalista que toma por modelo os reflexos condicionados. Depois suas teses se tornaram cada vez mais afirmativas quanto à causalidade orgânica do autismo infantil precoce, e a partir de então ele passou a se opor violentamente às conclusões de Bruno Bettelheim. Fechado daí por diante a toda investigação psicanalítica, Kanner confiava aos biólogos do futuro a tarefa de forjar a explicação última de sua descoberta.

Implicações da etiologia

O fato de o selo do organicismo ter ficado assim, de saída, colado à sintomatologia do autismo infantil precoce só podia influenciar sua abordagem dali em diante, sobrecarregando-a com o inevitável debate em torno do inato e do adquirido, ainda mais inflamado por repousar, como toda querela, num mal-entendido recíproco.

Mas essa espécie de lousa mágica que é o autismo — pela maleabilidade total de seu objeto, esvaziado de toda subjetivação — não autorizaria toda e qualquer projeção? O inato *ou* o adquirido? A hereditariedade *ou* a educação? O corpo *ou* a cabeça? A necessidade de excluir implicada pela própria forma destes enunciados, fundada sobre a clivagem entre o somático e o psíquico, obriga os adversários a se engalfinharem com mais força ainda na medida em que reduziram o campo de seu debate a dimensões de um copo d'água.

O quadro mais estreito dessa polêmica foi, incontestavelmente, fornecido pelo behaviorismo, segundo o esquema etológico ultracurto do estímulo-resposta. Retomando o mito do menino-lobo, a escola comportamentalista americana fez do autista uma espécie de vítima do reflexo condicionado. Se haviam sido encontradas algumas crianças sem linguagem, a perambular como animais, é que tinham sido perdidas, depois recolhidas por animais selvagens, nos quais tinham passado a calcar seu comportamento, sem nada conservar de humano senão sua forma corporal.

O absurdo dessa tese havia sido evidenciado nos anos 50 por Bettelheim, que contestava ao mesmo tempo a hipótese de Kanner sobre o primado do inato e encarava o autismo antes de tudo como reação de defesa a uma situação extrema, que implicava para a criança uma ameaça de destruição.

No entanto, longe de ter caído em desuso, o behaviorismo encontra prolongamentos atuais em certas teorias comportamentalistas, que consideram o autista não um doente mental, mas um deficiente que convém submeter a uma educação especializada baseada no puro e simples condicionamento.

Essa clínica sem sujeito “utiliza as capacidades do autista a serviço de suas próprias necessidades”, como anuncia o Programa Teacch (Treatment and Education of Autistic and Related Communication Handicapped Children), elaborado nos anos 80 pelo neurolingüista holandês Theo Peeters. Trata-se de fato de uma utilização muito pragmática dos sintomas, que a capa de chumbo do *handicap* esvazia de seu valor dialético, humanizante.

Toda a ambigüidade de um programa desse tipo repousa no divórcio entre a finalidade manifesta de obter dos autistas uma socialização máxima e o estranho meio escolhido para chegar a esse fim meritório. Porque o rebatimento sobre a função etológica da necessidade só se opera ao preço de uma ocultação total da questão do sujeito humano, cuja especificidade é precisamente ser incontornavelmente atormentado pela linguagem.

Abordagens psicanalíticas do autismo. Retorno a Freud?

A consideração do autismo numa perspectiva propriamente psicanalítica envolve o problema da metodologia e o liga de saída ao da ética. Para abordar uma entidade clínica como essa sem passar por cima da questão do sujeito — o do inconsciente e da linguagem —, impõe-se de fato evitar tanto o obstáculo do comportamentalismo quanto o do formalismo psiquiátrico tradicional. E nesse caso preciso, em que o sujeito se mostra particularmente não-encontrável, essa exigência ética — por paradoxal que possa parecer — alcança contudo seu máximo rigor. A clínica psicanalítica não poderia ser o lugar de um saber “morto”, fossilizado numa doutrina, porque seu objetivo é fazer aparecer um sujeito cujas manifestações “vivas” vão escandir o ritmo do tratamento. Em psicanálise, a clínica é inseparável da consideração da transferência, ainda que esta se faça notar por sua inexistência. Trata-se sempre, sejam quais forem as diferenças de escola, de uma clínica sob transferência ou, mais exatamente, subjetivada pela transferência.

De imediato, pode-se portanto afirmar que a abordagem psicanalítica do autismo desfaz de certo modo a pureza nosográfica da síndrome de Kanner, em sua acepção médica, desorganizando o agenciamento do conjunto dos sintomas. Vai se operar uma descentralização em que a ênfase se desloca do caráter inato, como fator inextricavelmente ligado ao biológico, para as perturbações da linguagem, não mais formalizadas pela objetividade descritiva que implica a retração do observador, mas atualizadas na relação transferencial. Surge aqui o mais desconcertante dos paradoxos. De fato, como manter o princípio da análise freudiana e levar em conta unicamente, do analisando, o que passa pela fala, quando se trata de autismo, em que a fala, precisamente, está ausente? Em outras palavras, de que maneira a psicanálise pode *se aplicar* ao autista, cujo acesso impossível à demanda torna-se então, no tocante às condições de possibilidade do tratamento, o sinal pato-

gnomônico? Pois, para a criança autista, a linguagem não ganhou corpo — como se diz, de uma planta, que ela ganha raízes —, e só existe, no melhor dos casos, em estado de ecolalia direta ou diferida, sem a menor implicação subjetiva. É assim que a confrontação prática e teórica do autismo, por um lado, exige que a teoria clássica, concebida para o tratamento dos neuróticos, seja posta à prova e, por outro, impõe a necessidade de uma epistemologia do simbólico e da causação do sujeito.

Conseqüentemente, a abordagem psicanalítica do autismo varia consideravelmente em função das escolas e das correntes de pensamento que as atravessam. No entanto, essas diferentes aproximações têm geralmente em comum a tentativa de recobrar a significação primeira do autismo em sua ligação com o sexual — *o auto-erotismo* —, por um caminho invertido que reexibe a etimologia do termo que Bleuler havia pudicamente condensado. Pois o autismo, como noção psiquiátrica amputada de sua referência freudiana ao Eros, construiu-se na verdade sobre o recalçamento de uma descoberta fundamental: a da sexualidade infantil.

Se é uma condição mínima para a reinstalação do autismo no campo psicanalítico, esse retorno ao conceito freudiano de auto-erotismo não se torna por isso menos problemático, pois esse é um dado evolutivo do percurso de Freud, revisitado em cada uma de suas etapas. Assim, longe de serem homogêneas, essas referências dão lugar a desenvolvimentos extremamente contraditórios, segundo o ponto doutrinário que lhes serve de âncora.

Em 1905, nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud empregou o termo auto-erotismo relacionado à pulsão e a seu objeto. Formulou a hipótese de uma época em que “a pulsão não está dirigida para outras pessoas; satisfaz-se no próprio corpo”. Estaria assim traçado um caminho para abordar o autismo infantil em referência a essa autarcia pulsional. Segundo certos autores, como Margaret Mahler e Frances Tustin, uma parada do desenvolvimento no estágio supostamente original, em que a libido

funcionaria alimentando o circuito fechado da auto-sensualidade, basta para explicar o solipsismo autista e sua pretensa auto-suficiência. Conseqüentemente, o autismo patológico não seria mais que um avatar do autismo normal, ligado à fase inicial do desenvolvimento.

À sua maneira meticulosa, Abraham já havia tentado encaixar o auto-erotismo no primeiro compartimento de uma doutrina de estádios, etiquetada de anobjetal, ali onde o lactente ainda não experimentaria nenhum interesse pelo mundo externo. Mas, longe de se prestar ao conforto de uma ordenação como essa, o conceito de auto-erotismo, tal como se inscreve na dinâmica freudiana, serve antes para denunciar as vicissitudes da relação da pulsão com seu objeto.

De saída, em razão da clivagem que se estabelece entre o objeto sexual e o objeto da necessidade — o primeiro só se apoiando no segundo para dele melhor se separar, como o demonstra o exemplo paradigmático da sucção —, a pulsão sexual está destinada a perder seu objeto. E é só secundariamente a essa perda que o auto-erotismo se instala.

Em 1914, “Sobre o narcisismo: uma introdução” marca uma nova etapa, na qual Freud vai redefinir o auto-erotismo referindo-o não mais somente à pulsão e seu objeto, mas ao eu como instância unificadora: “É necessário admitir que não existe desde o início, no indivíduo, uma unidade comparável ao eu; o eu tem de sofrer um desenvolvimento. Mas as pulsões auto-eróticas existem desde a origem; alguma coisa, uma nova ação psíquica, deve então vir se acrescentar ao auto-erotismo para dar força ao narcisismo.”

Essa idéia de transposição para chegar ao narcisismo é igualmente fundamental para a teoria lacaniana, pois esse *passo a mais* constitui precisamente o da relação com o Outro e com seu desejo.

Por outro lado, nesse mesmo texto de 1914, encontra-se introduzida, contra Jung e sua concepção monopolar de uma libido “para todo o serviço”, a dualidade pulsional necessária a Freud para servir de base à noção de conflito psíquico tal como atestado pela experiência clínica.

A bipolaridade estabelecida por Freud em 1914 explica a existência de duas libidos — libido do eu, libido do objeto —, cada uma implicando uma escolha de objeto segundo o *tipo narcísico* ou o *tipo por apoio*, ao passo que a de 1920 se sustentará no antagonismo irredutível entre Eros e Tânatos — pulsão de vida, pulsão de morte — e culminará numa reelaboração total de sua metapsicologia.

Fundamentos das principais divergências doutrinárias

Assim, quando examinamos o conjunto desses remanejamentos conceituais, parece bastante aleatório apoiar-se nos primeiros tateamentos de Freud em torno da noção de narcisismo primário para considerar, como ponto de partida do autismo, um momento em que a inexistência do objeto seria causa, no lactente, de tal indiferença ao mundo externo. A observação mais sumária atesta, aliás, que gritos e choros, tanto quanto olhares ou sorrisos, expressões que englobam também a maior parte dos gestos, dirigem-se ao Outro e assumem por isso o sentido de apelos. É antes sua ausência que detona e constitui o elemento diagnóstico do autismo. Curiosamente, a maioria dos autores pós-kleinianos considera que sua referência a um estágio de autismo normal baseado no autoerotismo está em continuidade com a teoria kleiniana, quando na verdade ela vem desequilibrá-la por completo. De fato, se para Melanie Klein existe uma psicose normal em razão de uma passagem obrigatória por uma posição esquizo-paranoíde, o narcisismo é sempre secundário à interiorização do objeto. Há portanto, desde o nascimento, um eu capaz de constituir relações de objeto, o que permitiu à pioneira da psicanálise de crianças fazer recuar tanto quanto possível as fronteiras do analisável, projetando o mito edípiano para um tempo cada vez mais precoce, até os primeiros meses da vida. Embora em contradição com a hipótese freudiana do narcisismo primário, essa tese, verdadeira mola da dinâmica kleiniana, incorpora a dualidade pulsional cara a Freud.

A relação de objeto, onipresente em Melanie Klein, diz respeito antes de tudo ao

corpo da mãe, receptáculo mítico de tudo que existe a conquistar e possuir no mundo. Nessa versão de um Édipo precoce dominado por um supereu ainda mais feroz por coincidir com o sadismo do sujeito, o objeto materno, não podendo ser perdido, está destinado a ser destruído, depois reparado. Assim, em 1930, tratava-se para Melanie Klein de conduzir o tratamento de Dick — primeira criança autista tratada pela psicanálise, embora diagnosticada na época como esquizofrênica — dando-lhe objetos para destruir, a fim de instaurar o que ela chamava então de “a apropriação sádica dos conteúdos do corpo materno”. Mas, para seu grande espanto, Dick era totalmente e, segundo ela, anormalmente desprovido de sadismo. Parecia paralisado no limiar de um ataque impossível, aquém da dialética continente-conteúdo de que Melanie Klein precisava para conceitualizar seu procedimento. Assim ela começou por reinserir o próprio menino como objeto *dentro* da mãe — “Dick está no escuro da mamãe” —, o que iria desencadear a dialética fora-dentro e, através dela, um primeiro esboço de simbolização. Perspectiva coerente com a teoria kleiniana, que não concebe nenhuma falta no Outro materno.

Essa noção de falta, falha ou perda com relação ao Outro materno é crucial na medida em que serve de linha de demarcação entre as principais abordagens psicanalíticas do autismo. Enquanto a escola lacaniana leva em conta a parte inerente ao funcionamento dos objetos em relação com a lógica do significante, a maioria dos autores anglo-saxões, orientados pela hipótese de uma fase pré-verbal e anobjetal de desenvolvimento, não pode inscrever essa perda senão em termos da relação mãe-filho, concebida como uma espécie de unidade biológica. Conseqüentemente, o autismo patológico é imputado a uma ruptura prematura de um *envolvimento transbordante* que para Frances Tustin é fusão imaginária com a mãe, para Margaret Mahler simbiose natural entre mãe e filho, para Donald Meltzer consensualidade e para Bruno Bettelheim relação de mutualidade — embora este último não endosse em absoluto a tese de um autismo normal.

Nessa perspectiva dual, a ênfase recai ge-

ralmente do lado da defesa que a criança autista empregaria contra uma separação vista não como operação lógica, mas como processo ligado à evolução. Trata-se de um momento do desenvolvimento que, no autismo, intervém prematuramente em relação ao normal. O elemento problemático de uma concepção assim centrada na defesa está numa assimilação do sujeito do inconsciente ao sujeito da vontade, este último podendo então reger a seu critério todo um universo de sensações.

Donald Meltzer foi sem dúvida um dos autores a levar tão longe quanto possível a explicação do sintoma do lado da defesa. Melanie Klein já havia feito desaparecer o campo estrutural da neurose ao reduzir os sintomas neuróticos a simples defesas contra uma posição paranóide subjacente. Meltzer, por sua vez, vê como forma possível de saída desse “desmantelamento do self” que é o autismo — desmantelamento que ele distingue do processo kleiniano de clivagem — um estado obsessivo caracterizado pela compulsão, que nada mais vem distinguir da obsessão neurótica. Tustin também não hesita em embarcar nessa mesma linha do nivelamento neurose-psicose, fazendo então do autismo o núcleo oculto de certas manifestações neuróticas.

A oposição de Lacan a todas essas tentativas, que podemos qualificar de reducionistas, é a mais firme possível. Nele, a dualidade constantemente afirmada por Freud culmina na distinção de duas estruturas, a do gozo e a do desejo, pondo em jogo três registros rigorosamente heterogêneos: real-simbólico-imaginário, cujo balizamento instaura uma clínica diferencial entre neurose, psicose e perversão.

Essas categorias permitem então explorar a perturbação da linguagem em ação no autismo sem recorrer à psicogênese, com o biologismo que inevitavelmente a sustenta. Em conseqüência, o nascimento do sujeito deixa de estar ligado a uma fase do desenvolvimento em que a fala, graças a uma maternagem suficientemente boa, se sucederia naturalmente à sensação, para remeter a um tempo lógico marcado pela ruptura e fadado à repetição. Nessa perspectiva, o pai nada

tem a ver com esse adjuvante materno — força suplementar mais ou menos útil à criança em sua aproximação à realidade — a que são reduzidas as concepções anglo-saxãs, mas representa uma função simbólica que limita o gozo ao falo e permite sua localização fora do corpo.

Assim, em caso de forclusão, quando se rompe a primeira barreira constituída pelo Nome-do-Pai, ou quando ela não chega a se instituir, como é o caso no autismo, a realidade não pode nem se manter, nem se construir. Instaura-se conseqüentemente um regime dominado pelo gozo do Outro materno, o qual invade o corpo do sujeito, destruindo seus limites. Ao designar o autismo como “um personagem bastante verboso”, mas também como “aquele que não chega a ouvir o que você tem a lhe dizer enquanto você se ocupa dele”, Lacan insiste sobre sua relação particular com a linguagem e o Outro. Sem demanda, o autista está sem voz: é por isso que se trata, para ele, de captar a voz do Outro, por esse fenômeno que chamamos de ecolalia e que assinala a disjunção do corpo e da fala. Pois, na ausência da mediação do registro imaginário, o corpo do autista está dirigido para o significante inteiramente constituído em sua vertente superegóica, cujo caráter perseguidor Lacan, com Melanie Klein, destacou.

Além da dificuldade de se ver confrontado com a mudança radical do registro em que exerce sua função, o psicanalista, no caso do tratamento de uma criança autista, se vê então diante do seguinte paradoxo: falar supõe a posse de um corpo, e só se obtém um corpo, em seu relevo imaginário, falando.

A teoria sob a prova da clínica

Que se pode dizer hoje quanto à eficácia do tratamento psicanalítico do autismo? Nesse terreno, com a criação e o florescimento da Escola Ortogênica de Chicago nos anos 50, Bettelheim assumiu de saída uma posição absolutamente privilegiada, e suas idéias sobre a matéria lhe valeram rapidamente grande popularidade. Embora ele mesmo não se refira — como já assinalamos — a uma fase de autismo normal, considera o autismo de

um ponto de vista psicogenético, vindo nele a cessação total do desenvolvimento da personalidade num nível ao mesmo tempo pré-verbal e pré-lógico, o que se manifesta antes de tudo pelo bloqueio de toda atividade do lactente no que ele chama de “relação de mutualidade mãe-filho”.

Sua originalidade consiste em aproximar a experiência autista daquela vivida nos campos de concentração nazistas por indivíduos permanentemente expostos a uma ameaça de destruição. Diz Bettelheim em *A fortaleza vazia*: “O que era para o prisioneiro a realidade externa é para a criança autista sua realidade interna. Propomos portanto ver o autismo infantil como um estado mental que se desenvolve em reação ao sentimento de viver numa situação extrema e inteiramente sem esperança.” A partir dessa hipótese, Bettelheim vai construir um universo terapêutico total — *Um lugar para renascer* —, oposto em tudo e por tudo àqueles lugares de destruição da pessoa ou da personalidade que são os campos da morte, os hospitais psiquiátricos, ou as famílias das crianças autistas. O que se pretende aí, por regressão, é o abandono pela criança de seus sintomas como defesas justificadas por sua história, graças ao estabelecimento de uma experiência emocional corretora, que presumivelmente culminará na restauração de sua relação com a realidade.

O interesse de uma empreitada como a de Bettelheim é ter revolucionado incontestavelmente a abordagem institucional e clínica do autismo. Quanto a este último aspecto, parece haver uma defasagem: a clínica está de certo modo mais avançada que a teoria. No entanto, resultados existem, seja qual for a escola, como o atestam os testemunhos de numerosos analistas, ainda que eles se vejam o mais das vezes naquela posição ambígua que uma frase do teatro de Jean Cocteau ilustra bastante bem: “Estes são mistérios que nos ultrapassam, finjamos ser seus organizadores.” Mas as surpresas da clínica não formariam essa corrente de forças vivas que vem constantemente irrigar o campo da psicanálise para assegurar sua renovação, ou antes, reatualizar sua experiência *princeps*? De fato, seria absurdo acreditar que os conceitos são ope-

racionais de uma vez por todas. A hipótese conceitual, se preexiste à experiência clínica, vê-se posta à prova a cada caso. Por vezes, certos reajustes se impõem. Assim, a análise do “Homem dos Lobos” impeliu Freud a estabelecer uma distinção entre recalçamento e rejeição, preparando o terreno para o conceito lacanian de foraclusão, que transformaria a abordagem da psicose.

Por seu lado, com o tratamento de Dick, Melanie Klein teve de rever sua teoria do simbolismo, cujo motor era até então o sadismo, para se aproximar do que veio a ser o conceito de identificação projetiva. A abordagem clínica do autismo impôs contudo aos kleinianos da segunda e da terceira geração uma série de remanejamentos que se fizeram em torno de três eixos:

— uma revisão da questão do objeto bom primordial que proviria da herança filogenética. Para apreender o autismo, Meltzer se apoiou nos trabalhos de Esther Bick, que, nos anos 60, introduziu antes da posição esquizo-paranóide e seu mecanismo dominante a identificação projetiva, um estágio de constituição de uma “pele psíquica”, marcado por uma nova forma de identificação: a identificação adesiva. Trata-se realmente, nesse caso, de superar a dialética kleiniana continente-conteúdo para apreender a questão do corpo como superfície;

— a tentativa operada por Wilfred Bion de elaborar uma teoria psicanalítica do pensamento que associasse a linguagem e a atividade pulsional;

— uma rediscussão da posição do analista na transferência como sujeito que manifesta seu saber sobre o desejo (Wilfred Bion-Marion Milner-Masud Khan).

Foi ainda para abordar o autismo que Meltzer e Tustin abandonaram a teoria das pulsões, na busca de um fundamento neuropsicológico para o inconsciente, acreditando estar assim “continuando” Melanie Klein, quando acabavam de cegar o fio de sua teoria para retornar a perspectivas psicopedagógicas.

No tocante aos lacanianos, o ensino de Lacan abriu numerosas pistas cuja exploração apenas começa. São particularmente operantes:

— por um lado, a distinção entre a noção de *corpo pulsional* em relação significativa com o Outro, e a de *organismo*, que o excede e representa, em caso de fracasso de toda incorporação significativa, já que a economia centrífuga de um gozo excede o corpo próprio e apaga seus limites;

— por outro lado, a noção de *suplência*, no sentido de uma construção cuja finalidade seria canalizar e fazer funcionar o gozo fora do corpo, e de incorporar enfim o órgão da linguagem uma vez que tenha sido depurado desse gozo excedente originado no supereu.

Quanto à tarefa do psicanalista, ela consiste em primeiro lugar em restaurar o lugar do sujeito, anteriormente ocultado ou renegado, ainda que seja preciso começar por procurar pistas no local de seu desaparecimento. Indissociável da ética, a experiência clínica coincide também com o próprio objetivo do tratamento: a construção do corpo pulsional em relação com o Outro. No caso, trata-se de encontrar o caminho do Outro, não mais aquele Outro superegótico, mortífero, que devasta desenfreadamente o corpo do autista, e para o qual o tratamento serve justamente de barreira, mas o caminho do Outro do desejo, aquele que cabe ao analista abrir. Apostar unicamente na força de seu desejo, e levar essa aposta tão longe quanto possível, é nisso, nem mais, nem menos, que o analista se empenha.

E. Bleuler. *Dementia Praecox oder die Gruppe der Schizophrenien*. 1911. Tradução resumida de Henri Ey. Anaclitix. 1964 • B. Bettelheim. *La forteresse vide*. Paris. Gallimard. 1968 • E. Bick. "The experience of the skin in early object-relations". *IJP*. 1968 • S. Freud. "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade". *ESB*. v.VII • "Sexualidade feminina". *ESB*. v.XXI • "Sobre o narcisismo: uma introdução". *ESB*. v.XIV • L. Kanner, "Autistic disturbances of affective contacts". in *Nervous Child*. 1942-43. tradução de Gérard Berguez. em *L'autisme infantile. introduction à une clinique relationnelle selon Kanner*. Paris. PUF. 1983 • "Infantile autism and the schizophrenias". *Behavioral Science*. 1965 • "Early infantile autism revisited". *Psychiatry Digest*. 1968 • L. Kanner, A. Rodriguez e B. Ashenden. "How far can autistic children go in matters of social adaptation?". in *Autism and Childhood Schizophrenia*. 2, 1, 1972 • M. Klein. *Essais de psychanalyse*. Paris. Payot, 1967 • *Développement de la psychanalyse*. Paris. PUF. 1981 • J. Lacan. "Conférence sur le symptôme". Genebra. 1975 • *Bloc-notes du psychanalyste*, 1975 • "Allocution de clôture: psychoses infantiles". *Recherches*, dez. 1968 • M. Mahler. *Symbiose humaine et individuation*, t.I, "Psychoses infantiles". Paris, Payot, 1973 • D. Meltzer. *Explorations dans le monde de l'autisme*. Paris, Gallimard, 1980 • T. Peeters. *Autisme: la forteresse éclatée*. Paris. Pro Aid Autisme, 1988 • F. Tustin. *Les États autistiques chez l'enfant*. Paris. Scuil. 1986.

► ESQUIZOFRENIA; FORACCLUSÃO; NEUROSES E PSICOSES.

M. FAIVRE-JUSSIAUX

AUTO-ANÁLISE

Análise pelo próprio sujeito das produções do seu inconsciente (sonhos, esquecimentos, lembranças encobridoras, lapsos, atos falhos, sintomas etc.), a auto-análise se distingue da introspecção clássica, que permanece limitada à observação da consciência. O termo auto-análise designa: em primeiro lugar, o período histórico (1895-1901) durante o qual Freud elaborou os fundamentos da psicanálise e, em segundo lugar, uma parte da técnica analítica que continua, até hoje, relativamente pouco estudada e sujeita a divergências.

O período histórico da auto-análise de Freud

A partir de 1895, as idéias de Freud com relação à psicopatologia, assim como sua prática com seus pacientes, conheceram uma evolução decisiva que veio a culminar na invenção da psicanálise como método, técnica e teoria. Esse progresso se realizou graças ao trabalho sobre si mesmo a que Freud se entregou entre 1895 e 1901 e que ele comunicou em primeiro lugar a seu amigo Fliess, depois a seu público, sobretudo através da publicação de *A interpretação dos sonhos* (*Die Traumdeutung*, 1900) e de *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901).

O ano de 1895, em que foi redigido o "Projeto para uma psicologia científica" e foram publicados os *Estudos sobre a histeria* (em colaboração com Breuer), marcou o apogeu, por um lado, das esperanças de compreensão do psicopatológico através de

uma abordagem neurológica, e por outro da etiologia “traumática” das neuroses. Freud praticava então o método catártico, pensando que os pacientes deviam ab-reagir, durante seus tratamentos, os afetos que teriam sido “bloqueados” quando de um acontecimento traumático (sexual). Mas, confrontado com os sonhos que seus pacientes lhe confiavam espontaneamente, Freud passou a tentar compreender seus mecanismos estudando os próprios sonhos. “Eu me sentiria [...] tentado a dizer que o mesmo conteúdo [de sonho] pode ter um sentido diferente em diferentes sujeitos e com um contexto diferente. Estas observações permitem compreender como fui conduzido ao estudo de meus próprios sonhos”, escrevia ele por volta de 1900 (*A interpretação dos sonhos*).

Nessa perspectiva, em 24 de julho de 1895, Freud interpretou um de seus sonhos, que mais tarde se tornou célebre: a injeção dada a Irma (*A interpretação dos sonhos*), e desvendou então o “mistério do sonho” (carta a Fliess de 12 de junho de 1900): “os sonhos são realizações de desejo” (“Projeto para uma psicologia científica”).

A partir desse momento, teve início o processo da auto-análise, que levou ao abandono das teorias neurológicas (em proveito de uma elaboração do aparelho psíquico), ao declínio da hipótese do acontecimento traumático (em proveito da fantasia) e à destituição do método catártico (em proveito do tratamento psicanalítico propriamente dito).

Mas o verdadeiro investimento nesse trabalho sobre si mesmo e, portanto, sua eficácia criadora só se realizaram mediante a relação “transferencial” apaixonada que Freud mantinha com Fliess e a partir de um acontecimento traumático bem particular, do qual surgirá o reconhecimento do papel fundamental da fantasia: a morte do pai de Freud em 23 de outubro de 1896. Eis o que ele escreveu em 1908, como preâmbulo à 2ª edição de *A interpretação dos sonhos*: “Para mim este livro tem uma outra significação [...]. Compreendi que era um pedaço de minha auto-análise, minha reação à morte de meu pai, o acontecimento mais importante, a perda mais dilacerante da vida de um homem.”

Assim, do inverno de 1896 até o verão de

1899, Freud se engajou no que Didier Anzieu (em sua obra *A auto-análise de Freud*, 1975) chama de *a auto-análise sistemática*, que culminou entre junho e novembro de 1897 (ver cartas a Fliess). Freud veio a descobrir através de seus sonhos (e, a partir de 1898, através de esquecimentos e de lembranças encobridoras) a força dos desejos incestuosos (amor e ódio), muito particularmente atizados pela morte de seu pai. No entanto, como encontrava esses mesmos desejos em seus pacientes, impôs-se a ele uma constatação que seu cabedal cultural lhe permitiu denominar: “Encontrei em mim, como em toda parte, sentimentos de amor por minha mãe e de ciúme por meu pai [...]. Se for realmente assim, compreende-se [...] o impacto gerado pelo Édipo-Rei [...]. Cada espectador foi um dia em germe, em imaginação, um Édipo, e se aterroriza diante da realização de seu sonho transposta para a realidade, estremece na medida exata do recalçamento que separa seu estado infantil de seu estado atual” (Carta a Fliess de 15 de outubro de 1897).

Fora encontrado o que se tornaria mais tarde o “complexo” de Édipo. Ao mesmo tempo, era a dimensão *imaginária*, a importância da fantasia, da sexualidade infantil, que iam sendo progressivamente descobertas.

De 1898 a 1900, ao mesmo tempo em que levava adiante sua análise, Freud iniciou a redação de um livro sobre os sonhos, que, modificado, resultou, em fins de 1899, na publicação de *A interpretação dos sonhos*. Ele declara ali ter encontrado resistências quase insuperáveis e grandes dificuldades na realização desse trabalho: “(este sonho (*a dissecação de minha própria bacia*)) significa a auto-análise que de certo modo realizei mediante a publicação do livro sobre o sonho. Esta me era de fato tão penosa que me furtei por mais de um ano à publicação do manuscrito” (*A interpretação dos sonhos*).

Mas o esforço nem de longe foi vão: Freud passou em seguida a elaborar a questão da fantasia e, sempre graças à análise de suas próprias formações do inconsciente, lançou as bases do que chamaria em 1915 de *fantasias originárias* (cena primitiva e castiçamento).

O ano 1901 viu a conclusão desse período fundador: rompimento da relação com Fliess, publicação de *A psicopatologia da vida cotidiana* e redação do “caso Dora”, primeiro estudo sobre a histeria a ser verdadeiramente *psicanalítico*.

As implicações técnicas da auto-análise

A experiência da auto-análise feita por Freud durante o período histórico o levou depois a se pronunciar sobre o valor formativo desse método, a que hoje é costume opor o da *análise didática* (efetuada por um analisando na transferência que o liga a um analista que interpreta).

Se Freud exige, em 1910, que um analista em formação “comece por uma auto-análise e que não cesse jamais de aprofundá-la, mesmo quando estiver tratando de outros” (“As perspectivas futuras da terapia psicanalítica”), em 1912 ele faz outras distinções: “Sem dúvida essa [auto-análise] é suficiente para muitas pessoas, mas não a todos aqueles que desejam aprender a análise [...] ademais, nem todo mundo é capaz de interpretar os próprios sonhos sem a colaboração de outrem” (“Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”), e a partir de 1916 inverteu diametralmente sua posição: “Avança-se muito mais deixando-se analisar por um psicanalista competente” (*Conferências introdutórias sobre psicanálise*).

Mesmo assim, até o fim de sua vida, Freud pensará que, se a psicanálise didática é necessária, ela não é suficiente para a formação de um analista e que o processo de auto-análise desencadeado pela análise didática deve prosseguir após “a cessação desta. Na medida em que isso se produz, torna o analisado apto a se tornar analista” (“Análise terminável e interminável”, 1937). A auto-análise é então o que permite aos “processos de remanejamento do eu (prossegui-rem) espontaneamente no analisado” (ibid.).

Freud, como sabemos, continuará sua auto-análise por muito tempo após 1901, mas, ao que parece, de maneira mais esporádica.

Esse processo continua, contudo, bastante enigmático em si mesmo e deu lugar a controvérsias. Lacan, apoiando-se num artigo de Octave Mannoni, “L’analyse originelle”, verá em Fliess o “psicanalista” de Freud (Proposição de 9 de outubro de 1967, *Scilicet*, I) e irá declarar em *Televisão* (1974): “Não espero dos supostos analistas [(seu público)] nada além de serem esse objeto graças ao qual o que ensino não é uma auto-análise.”

Hoje, pode-se pensar que certos grupos lacanianos põem antes uma transferência de trabalho (deslocamento da transferência no tratamento para uma elaboração pessoal do material teórico e prático) ali onde Freud situava a auto-análise (após a análise didática).

Assim, a auto-análise parece de fato (apesar de certas contribuições como a de Conrad Stein em 1968 em *L’Inconscient*, n.7) ser percebida como um artefato da psicanálise. Devemos considerar contudo que, mesmo que todo trabalho de interpretação de si para si esteja ligado a uma relação de tipo transferencial com um analista que se reconhece como tal ou não, aquilo que Freud chamou de auto-análise, esse trabalho de questionamento constante de si mesmo, através do exercício mesmo dos tratamentos, continua sendo o determinante maior da inserção de quem quer que seja no campo e no discurso analíticos.

D. Anzieu. *A auto-análise de Freud*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989 • S. Freud, “Cartas a W. Fliess”, ESB, v.I = *A interpretação dos sonhos*, ESB, v.IV e V = *A psicopatologia da vida cotidiana*, ESB, v.VI • O. Mannoni, “L’Analyse originelle”, in *Clefs pour l’imaginaire*, Paris, Seuil, 1989 • C. Stein, “L’identification à Freud dans l’auto-analyse”, in *L’Inconscient*, 7. Paris, PUF, 1968.

P. MARTIN

B

BENEFÍCIO SECUNDÁRIO

A noção de um benefício secundário da doença foi introduzida por Freud em sua análise de Dora (“Fragmento da análise de um caso de histeria”), em comentário ao objetivo atribuído à sua paciente de afastar o pai da Sra. K. despertando a compaixão dele com seus desmaios. Freud começa por distinguir os “motivos (*Motiv*) da doença” dos modos que esta pode assumir, isto é, do material de que são formados os sintomas. De 1905 a 1923, uma nota acrescentada ao texto dessa análise nos faz, contudo, assistir a uma evolução de seu pensamento. “Os motivos da doença”, escrevia ele em 1905, “não participam da formação dos sintomas, tampouco estão presentes desde o início da doença; acrescentam-se a ela apenas secundariamente, mas é só com sua manifestação que a doença fica plenamente constituída. É preciso contar com a presença dos motivos da doença em todos os casos que impliquem sofrimento verdadeiro e que se prolongam por muito tempo. Se no início o sintoma não consegue encontrar nenhuma utilização na economia psíquica, é muito freqüente que acabe por adquirir uma, secundariamente. Uma corrente psíquica qualquer pode considerar cômodo servir-se do sintoma e desse modo ele adquire uma *função secundária* (grifo de Freud) e se vê como que enraizado no psiquismo. Aquele que quer curar o doente defronta, para seu grande espanto, com uma forte resistência, que o faz ver que o doente não tem uma intenção tão firme e séria como parece de renunciar à sua doença.” Além disso, “os motivos da doença começam a se manifestar desde a infância”.

Ora, escrevia Freud em sua nota de 1923, corrigindo isso: “não se pode mais sustentar

que os motivos da doença não estão presentes desde seu início”, como o sugerem aliás as últimas linhas citadas, e prosseguia: “Considerarei melhor o estado das coisas, introduzindo uma distância entre o proveito primário e o benefício secundário da doença. O motivo da doença não é outra coisa que a intenção de obter certo benefício. O que é dito nas páginas que se seguem é correto no tocante ao benefício secundário da doença. Mas a existência de um proveito primário da doença deve ser reconhecida em toda neurose. O fato de adoecer permite antes de mais nada poupar um esforço; é portanto, do ponto de vista econômico, a solução mais cômoda no caso de um conflito psíquico (fuga para a doença), ainda que, na maioria dos casos, a inadequação dessa saída se revele posteriormente de maneira inequívoca. Essa parte primária da doença pode ser chamada de proveito interno psicológico; é, por assim dizer, constante. Por outro lado, são fatores externos, como por exemplo a situação aqui citada de uma mulher oprimida pelo marido, que podem fornecer motivos à doença e representar com isso a parte externa do proveito primário da mesma.”

Para que melhor se compreenda essa evolução, outros marcos intermediários podem ser mencionados.

Em 1915, nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, sob o subtítulo “O nervosismo comum”, Freud evocou, sob a influência de Adler e de seu *Caractère nerveux*, a participação do eu na emergência da neurose e, a propósito disso, retomou a noção do benefício da doença (*Krankheitsgewinn*) a título de uma “função secundária”. Nessa época já fora de fato iniciado o trabalho de análise do eu consecutivo ao aporte de “Sobre o narcisismo: uma introdução”. Esse movimento de pensamento estava des-

tinado a culminar, em 1937, com o artigo “Análise terminável e interminável”, numa visão geral sobre os “processos secundários” considerados do ponto de vista metapsicológico na relação entre o eu e a pulsão.

P. KAUFMANN

BORROMEANOS, NÓS

As sucessivas versões do testemunho que Lacan nos deixou do despertar de seu interesse pelos “nós borromeanos” — “cadeia de três e tal que em se destacando um dos seus anéis os dois outros já não podem se manter ligados”, segundo a definição clássica evocada no seminário ...*Ou pire* de 2 de março de 1972 — lançam luz sobre o partido que ele tirou progressivamente deles no campo da psicanálise, por ocasião do seminário ...*Ou pire* (1971-72), em *Les non-dupes errent* (1973-74) e no seminário *R.S.I.* (1974-75).

Dizia ele no início em 9 de fevereiro de 1972: “Coisa estranha; enquanto eu, com a minha geometria de minha téttrade, refletia ontem à noite sobre a maneira como apresentaria isto hoje a vocês, ocorreu, enquanto jantava com uma pessoa encantadora, que segue o curso do Sr. Guilbaud, que me foi dado de bandeja algo que vou lhes mostrar, e que não é nada menos que — ao que dizem: só aprendi isso ontem à noite — as armas dos Borromeus.”

Por iniciativa de seu titular, o ensino inaugurado em 1969 no âmbito do Departamento de Filosofia da Universidade de Paris X-Nanterre sobre a epistemologia das ciências humanas fora de fato dividido, com a alternância de uma exposição sistemática do pensamento de Lacan e uma iniciação elementar à topologia, a cargo de Guilbaud. É portanto a aula deste último, em 8 de fevereiro de 1972, que teria sido consultada no dia seguinte por Lacan.

Pode-se observar que seu interesse pela aula se limitou à representação de sua “téttrade”, ilustrada pela fórmula então predominante em seu pensamento. “eu te peço” — “que recuse” — “o que te ofereço” — “por-

que não é isso”. E se por casualidade os nós borromeanos o interessam em ligação com isso, é em virtude da função que lhes é essencial, isto é, do tipo paradoxal de ligação que instituem: “Que é uma topologia? Uma topologia”, vai declarar Lacan em 3 de março de 1972 em seu “colóquio” do *Savoir du psychanalyste*, “é algo que tem uma definição matemática. A topologia é aquilo que se aborda em primeiro lugar por relações não-métricas, por relações deformáveis. É esse, propriamente falando, o caso dessas espécies de círculos flexíveis que constituíam meu eu te peço... que me recuse... o que te ofereço. Cada um é uma coisa fechada, flexível e que só se sustenta encadeado aos outros. Nada se sustenta sozinho. Essa topologia, em decorrência de sua inserção matemática, está ligada a relações de pura significância, ou seja, é na medida em que esses três termos são três que vemos se estabelecer, pela presença do terceiro, uma relação entre os outros dois. É isso que o nó borromeano quer dizer.” Em seguida Lacan se refere a René Thomé, “citado depois que Jakobson o fizera, mas ‘como acontece’ (destaca ele) eu o havia conhecido pouco antes”.

A interpretação será explicitada no ano seguinte em *Mais, ainda* (seminário de 22 de outubro de 1972). Vê-se então a teorização borromeana incorporar elementos cada vez mais diversificados da construção de Lacan. “Por que fiz intervir”, perguntava-se no seminário *Mais, ainda* de 15 de maio de 1973, “o nó borromeano no período passado? Foi para traduzir a fórmula eu te peço — o que — que recuse — o que — o que te ofereço — por quê? — porque não é isso — isso, vocês sabem o que é, é o objeto *a*. O objeto *a* não é nenhum ser. O objeto *a* é o que uma demanda supõe de vazio; portanto, é apenas situando essa demanda por metonímia, isto é, pela pura continuidade assegurada do início ao fim da frase, que podemos imaginar o que pode ser um desejo que nenhum ser sustenta. Um desejo sem outra substância além daquela obtida dos próprios nós.

“Ao enunciar esta frase ‘eu te peço que recuse o que te ofereço’, só pude motivá-la com esse ‘não é isso’ que retomei da última vez.

“‘Não é isso’ quer dizer que, no desejo de toda demanda, não há outra coisa senão a demanda do objeto *a*, do objeto que viria satisfazer o gozo — o qual seria então a *Lustbefriedigung* que supomos haver no que chamamos impropriamente, no discurso psicanalítico, de pulsão genital, aquela em que se inscreveria uma reação que seria a relação plena, inscritível, do um com o que resta irreduzivelmente Outro. Insisti nisto, no fato de que o parceiro desse eu que é o sujeito, sujeito de todas as frases de demanda, não é o Outro, mas aquilo que vem substituí-lo sob a forma da causa do desejo — que diversifiquei em quatro, porquanto ela se constitui diversamente, segundo a descoberta freudiana, do objeto da sucção, do objeto da excreção, do olhar e da voz. É na condição de substitutos do Outro que esses objetos são reivindicados, e são transformados em causa do desejo.”

Assim chegamos à função essencial da “rodela” de barbante representada, como nó borromeano, como sendo a representação de um “buraco”. Referimo-nos à continuação do seminário *Mais, ainda*, em 15 de maio de 1973. “O Outro só se apresenta para o sujeito sob uma forma a-sexuada. Tudo que foi o suporte, o suporte-substituto, o substituto do Outro sob a forma do objeto de desejo, é a-sexuado.

“É por isso que o Outro como tal continua — não sem que possamos avançar um pouco mais aí —, continua sendo um problema na teoria freudiana, aquele que se exprimiu na pergunta que Freud repetia — ‘Que quer a mulher?’ —, a mulher sendo, no caso, o equivalente da verdade. É por isso que essa equivalência que produzi se justifica.

“Será que isso os esclarece sobre o interesse que há em partir da rodela de barbante? Essa rodela é certamente a mais eminente representação do Um, no sentido de que não encerra senão um buraco. É por isso, aliás, que é muito difícil fabricar uma verdadeira rodela de barbante. A rodela de barbante que uso é de fato mítica, pois não se fabricam rodela fechadas de barbante.

“Mas e aí, que fazer com esse nó borromeano? Respondo-lhes que ele pode nos servir para representar essa metáfora tão di-

fundida para expressar o que distingue o uso da linguagem — a cadeia, precisamente.

“Observemos que, ao contrário das rodela de barbante, forjam-se elementos de cadeia. Não é muito difícil imaginar como — torce-se o metal até o momento em que se consegue soldá-lo. Sem dúvida esse não é um suporte simples, pois, para que possa representar adequadamente o uso da linguagem, seria preciso fazer nessa cadeia elos que iriam se prender a um outro elo um pouco mais longe, com dois ou três elos intermediários soltos. Seria preciso também compreender por que uma frase tem uma duração limitada. Isso a metáfora não pode nos dar.

“Querem um exemplo que lhes mostre para que pode servir essa fileira de nós enroscados que se tornam independentes por pouco que se corte um só deles? Não é muito difícil encontrar um, e não inútil, na psicose. Lembrem-se do que povoa alucinatoriamente a solidão de Schreber — *Nun will ich mich* — agora eu vou me... Ou ainda — *Sie sollen nämlich...* quanto a vocês, vocês devem... — estas frases interrompidas, que chamei de mensagens de código, deixam suspensa não sei que substância. Percebe-se aí a exigência de uma frase, seja ela qual for, que seja tal que um dos elos, por faltar, libere todos os outros, ou seja, lhes retire o Um.”

No ano seguinte, o seminário *Les non-dupes errent* (isto é, *Les Noms-du-Père*, 1973-74) confirma esse alcance operatório do nó, porquanto estende sua aplicação à representação do simbólico, do imaginário e do real. Observemos no entanto que, à medida que o domínio de aplicação da teoria vai se ampliando, Lacan parece esquecer sua origem. “É absolutamente certo”, declara ele em 18 de março de 1975 no seminário *R.S.I.*, “que historicamente não se encontra isso, o nó borromeano, sob a pata de um cavalo — eu encontrei isso nas anotações de uma pessoa com quem me encontro de vez em quando que o havia registrado em anotações no seminário de Guilbaud —, uma coisa é certa: é que tive imediatamente a certeza de que havia ali algo de precioso para mim, para o que eu tinha de explicar. Imediatamente fiz a relação entre esse nó borromeano e aquilo que a partir desse momento me

aparecia sob a forma de rodela de barbante, alguma coisa dotada de uma consistência particular, que carecia de base e que era para mim reconhecível no que eu havia formulado desde o início de meu ensino, coisa que sem dúvida eu não teria expressado, sendo pouco propenso a ela por natureza, que eu não teria expressado sem um apelo, um apelo ligado de maneira mais ou menos contingente a, digamos, uma crise no discurso analítico; é possível que com o tempo tivéssemos percebido que era preciso de todo modo resolver essa crise. Mas certas circunstâncias foram necessárias para que eu passasse ao ato.

“Assim esses nós borromeanos me vieram de bandeja, e soube imediatamente que isso tinha uma relação que colocava o simbólico, o imaginário e o real em certa posição uns em relação aos outros, sobre a qual o nó me incitava a formular alguma coisa que, como já disse aqui, os homogeneizava.

“Que quer dizer homogeneizar? Isso implica evidentemente, como o observava anteriormente Pierre Soury numa pequena nota que me comunicou — porque faço questão de reconhecer minhas dívidas —, que eles têm qualquer coisa de semelhante. Como o mesmo Pierre Soury ressaltava: do semelhante ao mesmo — isto é dele — do semelhante ao mesmo, há lugar para uma diferença. Mas é precisamente em pôr a ênfase sobre o semelhante que consiste a homogeneização: a investida adiante do imaginário que não é o mesmo, que é o semelhante.

“Que têm eles de semelhante? Pois bem, é o que acreditei dever designar com o termo consistência, o que já é fazer uma afirmação incrível. Que é que a consistência do imaginário, a do simbólico e a do real podem ter em comum? Será que dessa maneira, por esse enunciado, eu torno sensível para vocês — me parece difícil torná-lo mais sensível que isso — que o termo consistência passa então a ser do domínio do imaginário?

“Sim, aqui me detenho para fazer um parêntese destinado a lhes mostrar que não é fácil figurar o nó; não digo ‘imaginar-se’, já que no caso elimino completamente o sujeito que imagina nó, porque parto da tese de que o sujeito é aquilo que é determinado pela figura

em questão; determinado: não no sentido de ser seu duplo, mas no sentido de que é das amarras do nó, do que dentro do nó determina pontos tríplexes e razão do aperto do nó, que o sujeito depende. Talvez daqui a pouco eu evoque isso sob forma de desenhos no quadro. Seja como for, não é fácil figurar esse nó. Já lhes dei provas disso confundindo-me eu mesmo num ou noutro pequeno desenho que fiz.

“De todo modo, o último episódio de minhas relações com o citado Pierre Soury consiste — é bem o caso de dizê-lo — em algo certamente bem estranho: é que, após ter aceito uma primeira vez o que ele havia afirmado com muita razão, a saber, que não havia o nó borromeano no real, um real a que devem acrescentar o fato de que são vocês que orientam cada uma das rodela; esse orientar parece dizer respeito apenas a cada uma das rodela. Essas rodela, haveria uma outra maneira de, não é o caso de dizer reconhecê-las — pois reconhecê-las já seria entrar em toda sorte de implicações —, digamos de diferenciá-las: seria colorindo-as. Vocês percebem toda a distância que há entre o colorir — e aqui temos algo que deveria estar incluído no nível em que Goethe considerou as coisas, mas não há o menor sinal disso na *Teoria das cores* —, deveria haver aí um nível onde aquilo pelo que a cor é algo carregado de diferenciação; evidentemente há um limite, a saber, que não há um número infinito de cores, há nuances, sem dúvida, mas graças à cor há diferença. Eu havia indagado, num de meus seminários anteriores, se esses nós — eu havia tomado um caso um pouco mais complicado que o nó borromeano a três, não que eles não fossem três —, mas eu havia perguntado se esse nó não seria apenas *um*, a saber, se a introdução da diferenciação no nó o deixava não semelhante, mas sempre o mesmo. Ele é efetivamente sempre o mesmo, mas há apenas uma única maneira de demonstrar isso: é demonstrar que em todos os casos — que quer dizer caso? — ele é irredutível ao semelhante.

“Foi exatamente isso, de fato, que aconteceu: é que na verdade eu estava bastante convencido de que não há senão um nó colorido, mas tive uma hesitação — é o que chamo de minha última aventura — no to-

cante ao nó orientado, porque orientado envolve um sim ou um não para cada um dos nós, e nisso me deixei desviar por alguma coisa que está ligada à relação de cada um desses sim ou não com os dois outros, e por um momento disse a mim mesmo — não cheguei ao ponto de dizer que havia oito nós, não sou tão tolo, a saber $2 \times 2 \times 2$: sim ou não \times sim ou não \times sim ou não, não cheguei nem a pensar que havia quatro, mas quebrei a cabeça, não sei por que, com o fato de haver dois. E não foi também algo sem importância eu ter obtido, após um pedido expresso, de Pierre Soury, que, espero vai distribuí-la entre vocês, eu ter obtido — será que vou dizer a demonstração? que eu tenha obtido o que pedia, isto é, a monstração de que há apenas *um* nó borromeano orientado. A monstração em questão, que Pierre Soury me comunicou, e dentro do prazo, por assim dizer — ele teve seu mérito, precisou se virar, é complicado de demonstrar —, ele a entregou a tempo para que eu a lesse e ficasse bem convencido, a monstração, senão a demonstração, a monstração de que, nó orientado, há somente um, verdadeiramente o mesmo.

“A única coisa a que isso nos conduz — e aqui é a ele que interpelo — é isto: é que, esse semelhante que ele reduz ao mesmo, ele

só o pode fazer a partir dessa alguma coisa sobre a qual interrogo nessa ocasião, a saber: por que é preciso, para o figurarmos, figurarmos essa monstração, por que é preciso passar pelo que chamo e já chamei de o aplainamento do nó?”

Sem dúvida a evocação do Seminário de 9 de fevereiro de 1972 permitirá, de todo modo, medir o caminho percorrido desde então, isto é, desde a época em que o nó ajudava a representação da téttrade.

Nessa perspectiva, o seminário *R.S.I.* fixa novamente um ponto de inflexão, com a tentativa de formalização para a qual contribuem Soury e Thomé. Assim também, por fim, a construção técnica desses matemáticos certificará com sua caução a elaboração que precede.

G.T. Guilbaud, Seminário Paris X-Nanterre, inédito • J. Lacan, ...*Ou pire* (Seminário 19, 1971-72), inédito • *R.S.I.* (Seminário 22, 1974-75), transcrito por J.-A. Miller em *Ornicar?*, 8 • *Le savoir du psychanalyste* - Entretiens de Sainte-Anne, 1971-72, inédito • M.M. Lacan, Les dossiers Belfond, Belfond • M. Darmon, *Essais sur la topologie lacanienne*, Éd. de l'Association Freudienne • J. Granon-Lafont, *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990 • J. Dor, *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.

C. CONTÉ

C

CADEIA SIGNIFICANTE

A articulação temporal de um signo com outro no eixo das oposições, ou eixo sintagmático, constitui a cadeia significante: a relação sintagmática é *in praesentia*, “repousa sobre dois ou vários termos igualmente presentes numa série efetiva” (Saussure, *Curso de lingüística geral*). Situado num sintagma, um signo só adquire seu valor porque é oposto ao que precede ou ao que se segue, por exemplo “retomar a estrada”, “a vida humana”, “um pote de mel”. Uma língua se manifesta em primeiro lugar como uma sucessão no tempo de unidades discretas associadas a um sentido.

Lacan introduz uma ruptura de pensamento em relação a Saussure com a supremacia do significante sobre o significado: “A primeira rede do significante é a estrutura sincrônica do material da linguagem, na medida em que nela cada elemento adquire seu emprego exato por ser diferente dos outros; este é o princípio de distribuição que regula sozinho a função dos elementos da língua em seus diferentes níveis, desde o par de oposições fonemático até as locuções compostas, cujas formas estáveis é tarefa da mais moderna pesquisa distinguir” (“La chose freudienne”, 1955, in *Écrits*). Para ele, a articulação de um significante com um outro significante na cadeia significante é a presença mesma do desejo; de fato, o princípio da metáfora paterna implica que o significante representa o sujeito para um outro significante: um significante S2 no lugar de um significante S1 recalcado faz advir o sujeito falante, em outras palavras, S2 representa o sujeito para o significante S1. Ao longo da cadeia significante, esse movimento se renova constantemente, uma vez que,

como Saussure o definira com relação ao signo, o sentido de um significante brota dos outros significantes que o seguem ou o precedem. Assim, no significante, há o surgimento temporal de um sentido que, para Lacan, se concebe como o desejável; nessa lógica, uma vez que aquilo que tem um sentido é o desejável, o próprio significante será o desejável. O significante S1 aparece como o desejável, mas isso é algo que ele só se torna a partir do significante S2. A cadeia significante é portanto atingida por uma negatividade radical: o objeto absoluto falta, mas, por sua vez, a falta não é absoluta porque o desejo lhe faz contrapeso. Essa posição de Lacan vai conduzi-lo à distinção entre o simbólico, o real e o imaginário. Se o significante ocasiona o desejo no simbólico, a falta do objeto no real vai levá-lo a ser instalado no imaginário; o significante que aparece no lugar do objeto que falta e o simboliza ao mesmo tempo explica a manutenção do desejo no registro do simbólico. Em outras palavras, o imaginário recobre o significante tomado isoladamente à maneira do simbólico onde ele funciona, necessariamente articulado com os outros significantes e oposto a eles. É por isso que Lacan escreve em “A instância da letra no inconsciente” (1957, in *Escritos*): “É na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação de que é capaz naquele momento mesmo.” O real, por outro lado, seria “o entre dois significantes” onde “o significante é abolido por não ser mais que um significante”. De fato, a distinção sentido/significação precisa ser estabelecida; ela leva Lacan a modificar a questão do surgimento da significação. Não é um corte no fluxo dos sons e dos pensamentos que introduz a significação se-

gundo Saussure, mas o bastreamento: cada termo é antecipado na construção dos outros e só encontra seu sentido *a posteriori* (“Subversão do sujeito e dialética do desejo”, 1960, in *Escritos*). A noção de ponto de basta articula-se especificamente com a supremacia do significante evocada por Lacan. Do mesmo modo, as operações metáforo-metônimas em ação na língua humana sustentam esse leque de conceitos cuja lógica funciona de maneira recíproca.

“L’Ancestrale régit-elle la chaîne signifiante?”. in *Sci licet*, 5. Paris, Seuil, 1975 • J. Dor, *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.

► METÁFORA PATERNA: SENTIDO: SIGNIFICANTE.

M. ANDRÉS

CAMADAS

A noção de camada impôs-se desde os primeiros tempos da investigação psicanalítica sob uma dupla perspectiva teórica e metodológica. Evidentemente esse segundo ponto de vista comanda o primeiro, uma vez que a investigação “por camadas” do psiquismo sugere e justifica um modelo do aparelho psíquico fundado na “estratificação” “por camadas” de seus componentes. Convém considerar ainda as reformulações da noção acarretadas pelo desenvolvimento da doutrina, da primeira para a segunda tópica, em particular pela função reconhecida ao eu na organização psíquica.

No primeiro decênio da investigação, isto é, no prolongamento do tratamento catártico, a noção de camada permitiu caracterizar o método em sua generalidade como procedimento de “escavação por camadas”. Freud se explicou a esse respeito nos *Estudos sobre a histeria* através do exemplo de Elisabeth: “Pude assim renunciar imediatamente à hipnose, reservando-me contudo o direito de recorrer a ela mais tarde caso, no curso da confissão, a memória da doente não conseguisse elucidar certas associações. Essa foi minha primeira análise completa de uma histeria. Ela me permitiu promover pela primeira vez, com a ajuda de um método que mais tarde erigi em téc-

nica, a eliminação, por camadas, dos materiais psíquicos, o que gostávamos de comparar com a técnica de escavação de uma cidade sepultada. Primeiro fazia a doente me contar tudo que sabia, ficando atento às passagens em que uma associação permanecia enigmática, onde parecia faltar uma malha na cadeia das motivações; depois avançava mais nas camadas profundas da lembrança, utilizando, nesse caso, seja a investigação hipnótica, seja uma técnica análoga. Se empregávamos esse procedimento, era naturalmente porque esperávamos elucidar uma determinação perfeitamente suficiente. Logo adiante falaremos desses meios de exploração em profundidade.”

Assim, a noção de camada foi introduzida em sua função operatória em referência à estratificação mnêmica, que se funda na elucidação de séries associativas ao longo do tratamento. Poder-se-á ainda perguntar pela origem dessa estratificação. A carta 52 a Fliess, de 6 de dezembro de 1896, lhe dá um fundamento genético associado à interpretação dos traços mnêmicos como signos (*Zeichen*). Esse modo de apresentar é condizente com o essencial das concepções psicanalíticas, na medida em que permite compreender o recalçamento como exclusão da transposição de um sistema de traços mnêmicos entre os diversos registros, constituídos em diferentes idades: “Como você sabe, no meu trabalho parto da hipótese de que nosso mecanismo psíquico se formou por um processo de estratificação: os materiais presentes sob forma de traços mnêmicos são alterados de tempo em tempo segundo as novas circunstâncias. O que há de essencialmente novo em minha teoria é a idéia de que a memória está presente não só uma mas diversas vezes, e de que ela se compõe de diversos tipos de ‘signos’. Há algum tempo, em meu estudo sobre a afasia, afirmei a idéia de um ordenamento semelhante das vias aferentes. Ignoro o número desses registros. São pelo menos três e provavelmente mais. O esquema abaixo ilustra essa concepção. Mostra que as diversas inscrições são separadas também (não necessariamente do ponto de vista topográfico) no tocante aos neurônios que as transportam.”

A noção de camada assume assim uma

significação não simplesmente tópica, mas dinâmica, ou seja, é chamada a sustentar, na época das *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, a concepção do desenvolvimento e da regressão exigida pela teoria da psicose. “As glândulas seminais dos mamíferos superiores, que no início estão situadas nas profundezas da cavidade abdominal, sofrem em dado momento da vida intra-uterina um deslocamento que as transporta quase imediatamente para a parte terminal da bacia, quase à flor da pele. Em consequência dessa migração, encontramos grande número de indivíduos em que uma dessas glândulas permaneceu na cavidade abdominal, ou se localizou definitivamente no canal dito inguinal que as duas glândulas normalmente devem transpor, podendo ainda em desses canais ter ficado aberto, quando nos casos normais ambos devem se tornar impermeáveis após a passagem das glândulas. Quando, ainda estudante, realizei meu primeiro trabalho científico sob a direção de von Brücke, tive de me ocupar da origem das raízes nervosas posteriores da medula de um peixe de forma ainda muito arcaica.”

A partir disso, após ter sublinhado o alcance operatório dessas hipóteses na teoria da neurose e da fixação narcísica, Freud passa ao tema, herdado de Ferenczi, dos estádios de desenvolvimento do eu. Somos assim introduzidos na via da segunda tópica e a noção de camada passa a traduzir daí por diante os momentos sucessivos da organização do eu. O alcance da noção é finalmente confirmado pela retomada da metáfora da cidade sepultada e de sua escavação arqueológica em “O mal-estar na cultura” (1929). Da ordem biológica à ordem sociológica, fica assim em aberto a questão de qual foi precisamente o modelo privilegiado na elaboração do pensamento freudiano.

P. KAUFMANN

CARÁTER

A noção freudiana de caráter tem origem na dupla hipótese, própria da psicanálise, da sobrevivência de uma organização pulsional

pré-genital e do destino atribuído a essa formação na história do sujeito.

No início, foi apontada a existência em certos sujeitos de um tipo de caráter rígido, movido por um interesse comum pelo di-nheiro e a defecação.

Em 1905, em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud escrevia: “A análise do caráter de indivíduos com dotes artísticos excepcionais indicará relações variáveis entre a criação, a perversão e a neurose, segundo a sublimação tenha sido completa ou incompleta. Ao que tudo indica, a repressão por formação reativa — que, como vimos, começa a se fazer sentir desde o período de latência e continua por toda a vida se as condições forem favoráveis — deve ser considerada como uma espécie de sublimação. O que chamamos de ‘caráter’ é em grande parte construído com um material de excitações sexuais e se compõe de pulsões fixadas desde a infância, de construções adquiridas pela sublimação e de outras construções destinadas a reprimir os movimentos perversos que foram reconhecidos como não-utilizáveis. Pode-se dizer, portanto, que a disposição sexual da criança cria, por formação reativa, grande número de nossas virtudes.”

Em 1920, numa nova edição, essa passagem foi completada: “Foi possível estabelecer que mesmo certos traços de caráter apresentam relações com certos componentes erógenos. Assim, pode-se atribuir a obstinação, a parcimônia e o espírito de ordem à atividade da zona erótica anal. Uma forte disposição uretral-erótica produzirá ambiciosos.”

O tema foi desenvolvido em 1908, no artigo “Caráter e erotismo anal”, em torno dos três traços do caráter do obsessivo: ordem, economia e obstinação, em particular por insistência nas formações reativas e na sublimação: “Na época da vida que podemos caracterizar como ‘período de latência sexual’, dos cinco anos completos até as manifestações da puberdade (por volta dos 11 anos), vemos de fato surgir na vida psíquica, à custa dessas excitações fornecidas pelas zonas erógenas, formações reativas, forças de oposição, como a vergonha, o nojo e a moral, que se opõem como diques à ati-

vação posterior das pulsões sexuais. Ora, uma vez que o erotismo anal pertence a esses componentes da pulsão que, no curso do desenvolvimento, e no sentido da educação da nossa civilização atual, se tornam inutilizáveis para fins sexuais, somos levados a reconhecer, nos traços de caráter tão freqüentemente exibidos pelos que apresentaram outrora acentuado erotismo anal — a ordem, a parcimônia e a obstinação —, os resultados mais diretos e mais constantes da sublimação do erotismo anal.”

Recalcamento neurótico, digressão caracterológica

Essas indicações exigiram uma comparação entre o processo neurótico e o processo de formação do caráter. “No domínio do desenvolvimento do caráter, devemos encontrar as mesmas forças pulsionais cujo jogo descobrimos nas neuroses. Mas basta-nos um fato para estabelecer uma nítida distinção teórica: o que é característico do mecanismo da neurose, o fracasso do recalçamento e o retorno do recalçado, falta no caso do caráter. Na formação deste, ou bem o recalçamento não entra em ação, ou bem alcança sem percalços o seu fim, que é substituir o que foi recalçado por formações reativas e sublimações. É por isso que os processos de formação do caráter são menos transparentes e menos acessíveis à análise que os da neurose.

“Ora, é precisamente o domínio do desenvolvimento do caráter que nos fornece uma boa analogia com o caso mórbido que descrevemos; a dificuldade se desfaz, no entanto, se compreendermos a neurose como dependente do recalçamento, ao passo que o eu depende da regressão.

“Do mesmo modo, observaremos uma acentuação dos traços de caráter por ocasião da regressão da função sexual.

“É sabido, e isso deu aos homens farta matéria para queixas, que freqüentemente o caráter das mulheres se altera singularmente a partir do momento em que elas renunciam à sua função genital. Tornam-se rabugentas, intrigantes e caturras, mesquinhas e avarentas; revelam também traços de erotismo sádico-anal que não possuíam antes, durante

sua feminilidade. Autores cômicos e satiristas de todas as épocas tomaram como alvo de suas zombarias o ‘velho dragão’ em que se transformara a jovem graciosa, a esposa amantíssima, a mãe carinhosa. Percebemos que essa mudança de caráter corresponde à regressão da vida sexual ao estágio do erotismo sádico-anal, em que descobrimos a disposição para a neurose obsessiva.”

Nesse período — que foi o do desenrolar de sua polêmica com Jung — Freud estava consciente, por outro lado, da insuficiência de sua teoria do desenvolvimento na perspectiva de uma análise do eu. “Sabemos que a disposição neurótica, inerente à história do desenvolvimento, só se completa quando leva em conta, da mesma maneira que a fase de desenvolvimento da libido, a fase do desenvolvimento do eu em que ocorre a fixação. Ora, nossa tese refere-se apenas à fase do desenvolvimento libidinal e, portanto, não contém todo o conhecimento que precisamos promover. Os estádios de desenvolvimento das pulsões do eu são até o momento muito pouco conhecidos. A única tentativa que conheço de abordar essa questão é aquela, bastante promissora, de Ferenczi.”

Era inevitável que essa autocrítica se estendesse da interpretação das neuroses à do caráter. Esta se viu, aliás, inteiramente renovada com a constituição da segunda tópica.

Formação do caráter por regressão ou por desinvestimento libidinal

“Fomos capazes de explicar o sofrimento doloroso que existe na melancolia pela suposição de que o eu redescobre subitamente em si mesmo o objeto sexual a que, por uma razão qualquer, o isso fora obrigado a renunciar; em outras palavras, que a energia erótica que estava concentrada no objeto se dispersa e se dissipa. Mas na época em que propúnhamos essa explicação, ainda não nos dávamos conta de toda a significação desse processo e ainda ignorávamos o quanto ele era típico e freqüente. Desde então, porém, compreendemos que essa substituição desempenha um papel de primeira ordem na formação do eu e contribui essencialmente para determinar o que chamamos de seu ca-

ráter. De início, na fase oral, primitiva, do indivíduo, a concentração sobre um objeto e a identificação são procedimentos que dificilmente podemos distinguir um do outro. Em fases posteriores, só podemos supor que a concentração sobre o objeto tem como ponto de partida o isso, para o qual as tendências eróticas constituem necessidades. Seja como for, trata-se de um processo muito freqüente, sobretudo em fases pouco avançadas de desenvolvimento, e de natureza a tornar plausível a hipótese de que o caráter do eu resultaria desses abandonos sucessivos de objetos sexuais e seria uma síntese da história dessas escolhas de objeto. É claro que nem todos os indivíduos sofrem com a mesma facilidade as influências dessa história, dessa sucessão de objetos eróticos: que, sob essa relação, constata-se resistências cuja intensidade varia de um indivíduo para outro.”

Tornou-se então possível formular uma nova interpretação, com base na pulsão de morte.

“A transformação, a que assistimos aqui, da atitude libidínica com relação ao objeto numa libido narcísica implica evidentemente a renúncia aos fins puramente sexuais, uma dessexualização, portanto uma espécie de sublimação. A esse propósito, pode-se mesmo formular uma pergunta que merece uma discussão minuciosa: não estaríamos aqui na presença do meio mais geral de sublimação? Toda sublimação não se efetuaria por intermédio do eu, que transformaria a libido sexual dirigida para o objeto numa libido narcísica, dando a esta fins diferentes? Quanto à possibilidade dessa transformação poder ter ainda outras conseqüências para o destino posterior dos instintos, e especialmente uma dissociação de diferentes instintos fundidos conjuntamente, essa é uma questão de que ainda teremos de nos ocupar mais tarde.” Tornava-se então possível uma identificação com um ou outro dos pais. Esse episódio intervinha contudo, pensava Freud, de maneira muito precisa, antes de qualquer concentração sobre um objeto e, em particular, antes da formação do eu ideal oriundo da destruição do conceito do Édipo.

Uma sistematização disso foi apresenta-

da em 1931 a propósito dos tipos libidínais: o erótico, o obsessivo, o narcísico. Existe ademais uma variedade de tipos mistos: erótico-obsessivo, erótico-narcísista e narcísista-obsessivo. Freud prossegue: “Poderia parecer brincadeira perguntar por que não mencionar aqui um outro tipo teoricamente possível: o tipo erótico-obsessivo-narcísico. Mas a resposta a essa brincadeira é séria: um tipo como esse já não seria um tipo, significaria a forma absoluta, a harmonia ideal. Percebe-se que o fenômeno do tipo nasce precisamente do fato de, das três utilizações principais da libido na economia psíquica, uma ou duas terem sido favorecidas em detrimento das outras.

“Quanto à relação dessa caracterologia com a patologia, parece fácil adivinhar que os tipos eróticos, em caso de doença, desenvolvem uma histeria, e os tipos obsessivos uma neurose obsessiva, mas tudo isso permanece sujeito à incerteza que acabamos de sublinhar. Os tipos narcísicos, que sua independência habitual expõe à frustração do mundo externo, têm uma predisposição particular para a psicose, mas apresentam também certas condições essenciais da criminalidade.”

Uma nova ilustração desse enraizamento genético — ou histórico — do caráter foi apresentada em 1932, em “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”: “No curso desses estudos sobre as fases pré-genitais da libido, pudemos obter alguns novos vislumbres sobre a formação do caráter. Pudemos reconhecer que três qualidades eram inseparáveis umas das outras: a ordem, a economia e a abstinência. A análise dos indivíduos dotados dessas qualidades demonstrou que elas provinham de seu erotismo anal, esgotando-o. Sua presença simultânea nos permite falar de caráter anal e este está, de certo modo, em oposição ao erotismo anal bruto. Encontramos uma relação análoga e talvez mais estreita ainda entre a ambição e o erotismo uretral. Uma lenda faz uma singular alusão a essa relação; conta-se, de fato, que Alexandre Magno nasceu na mesma noite em que um monumento muito admirado, o templo de Artemísia, em Éfeso, foi incendiado por um certo Eróstrato, mo-

vido certamente pela ambição. Não somos tentados a pensar, ouvindo essa história, que os antigos conheciam essas conexões de que acabamos de falar?

“Como sabem, a micção e o fogo, ou a extinção do fogo, têm alguma relação. Tudo nos leva a crer que também outros traços de caráter são resíduos ou formações reativas de certas estruturas pré-genitais da libido, mas ainda não estamos em condições de demonstrá-lo.”

Na perspectiva da segunda tópica, veio a ser finalmente lançado o fundamento repetitivo da inércia do caráter.

“Os efeitos do traumatismo são de dois tipos, positivos e negativos. Os primeiros são esforços para reproduzir o traumatismo, logo para rememorar a experiência esquecida, ou melhor, para torná-la real, para viver de novo sua repetição, mesmo que se trate apenas de uma relação afetiva anterior, para revivê-la numa relação análoga com outra pessoa. Reunimos esses esforços sob os nomes de fixação ao traumatismo e de compulsão à repetição. Elas podem estar integradas ao eu dito normal e emprestar-lhe, na forma de tendências que lhe seriam constantes, traços de caráter imutáveis, ainda que seu fundamento efetivo, sua origem histórica, estejam esquecidas, ou melhor, por isso mesmo. Assim, um homem que passou a infância num apego excessivo à mãe, hoje esquecido, pode passar a vida toda procurando uma mulher de que possa se tornar dependente, pela qual possa se deixar alimentar e cuidar. Uma moça que foi objeto de uma sedução sexual desde a primeira infância pode conduzir sua vida sexual posterior de modo a sempre provocar agressões desse gênero. É fácil adivinhar que, com essas idéias, avançamos além do problema da neurose, chegando à compreensão da formação do caráter em geral.

“As reações negativas tendem ao objetivo oposto: a impedir que qualquer elemento dos traumatismos esquecidos possa ser rememorado ou repetido. Podemos reuni-las sob o nome de reações de defesa. Sua expressão principal é o que chamamos de evitações, que podem se agravar, transformando-se em inibições ou fobias. Essas reações negativas dão, também elas, pesadas

contribuições para a formação do caráter; no fundo, são fixações ao traumatismo, exatamente como sua antítese, com a única diferença de terem tendência oposta.”

► RECALCAMENTO.

P. KAUFMANN

CARTEL

Concebido como elo elementar da Escola Freudiana de Paris, o cartel designa um pequeno grupo composto por “no mínimo três pessoas, no máximo cinco, mais uma encarregada da seleção, da discussão e do encaminhamento a ser dado ao trabalho de cada um” (Ato de fundação da EFP, 1964). Duas outras condições o definem: não tem vocação para durar; só tem existência legal se entrar numa cadeia circular de outros cartéis que anula qualquer ordem de preferência e instaura uma lei de permutação. Essas regras diferenciam o cartel dos grupos comuns e visam evitar seus principais defeitos: clivagem ou fusão, sacrifício no interesse do grupo, inibição do trabalho individual. A opção, em 1964, por uma organização circular — a cartelização — se deu em oposição diametral às sociedades psicanalíticas existentes, cujo funcionamento e ideologia Lacan havia denunciado em 1956 (“Situação da psicanálise em 1956”). Tratava-se de romper com um sistema que se funda na “identificação com a imagem que dá ao grupo seu ideal”, imagem de um eu autônomo que o analista encarnaria.

O cartel dramatiza uma concepção das relações do sujeito, do significante e da verdade, cuja matriz é encontrada já em *O tempo lógico*, com o sofisma dos três prisioneiros. O objetivo é menos acumular um saber que resolver um problema. Na busca da solução, cada um se determina em função do movimento dos outros, cálculo intersubjetivo que supõe a concorrência de pelo menos três sujeitos, para que o outro seja percebido como tal, isto é, como outro do outro e não como semelhante. Uma vez resolvido o enigma que o sustentava, o cartel não tem mais razão de ser. Há, no momento de concluir, antecipação do resultado; se sua enun-

ciação fosse postergada, cada sujeito retornaria às incertezas do começo. Isso quer dizer que a verdade aqui é interpretação e só pode ser atingida através dos outros. Além de 5 (+1), no entanto, o cálculo intersubjetivo se tornaria complicado demais e poderia dar lugar ao pacto e a um descarteamento dos móveis pessoais na designação de um líder.

O cartel responde à ambição de dar à instituição analítica uma estrutura isomórfica à das formações do inconsciente. Nele, cada um dos membros teria a oportunidade de explorar lugares marcados — Outro, eu, sintoma ou outro —, e a partir disso encontra-se relançada, para ele, a questão do sujeito, cuja infinitude latente é expressa pelo *Mais-um*. A noção de *Mais-um* se esclarece a partir da diferença entre o *Um* do elemento e o *Um* do conjunto vazio (seminário sobre *La logique du fantasme*, sessões de 23 de novembro e 14 de dezembro de 1966). O *Mais-um* assegura a passagem para o coletivo, esse coletivo sobre o qual Lacan escreve, remetendo a “Psicologia das massas e análise do eu”, que ele “não é nada senão o sujeito do individual”, e que é o único a permitir fundar a pretensão à verdade de um enunciado sobre outra coisa que não a íntima convicção de um eu, mesmo que autônomo. Impondo um obstáculo à soldagem imaginária do grupo, na medida em que lhe falta (pode ser contado como *Menos um*), articulando-o a uma cadeia indefinidamente percorrível, o *Mais-um* revela que o sujeito não se detém e não é idêntico ao significante (um nome, uma obra) que o representa.

Enfim, o cartel é um espaço de transição. Lugar de uma transferência de trabalho, tem uma função de etapa intermediária entre a suspensão da escrita no princípio do tratamento e o tempo posterior da escrita singular ou do ensino — já etimologicamente cartel remete ao escrito. Ele constituiu um modo de ingresso na EFP e serve ainda para associar parceiros externos à comunidade analítica. Apesar das interrogações que a função e mesmo a natureza do *Mais-um* continuam a suscitar e do fracasso das tentativas de cartelização, o “cartel” continua sendo um modo privilegiado de relações de trabalho na comunidade lacaniana.

J. Lacan, “Acte de fondation de l'École Freudienne de Paris”, *Annuaire de l'EFP*, Paris, 1965 ◦ O tempo lógico...” e “Situação da psicanálise em 1956”, in *Escritos*. São Paulo, Perspectiva, 1978 ◦ *La logique du fantasme*, 1966, inédito • S. Freud, “Psicologia das massas e análise do eu”. ESB, v.XVIII.

► OUTRO, O; PASSE; SINTOMA.

A. JÉZÉQUEL

CASTRAÇÃO

Os retoques sucessivos de que o conceito de castração foi objeto refletiram as redistribuições teóricas mais gerais impressas em Freud e depois de Freud às orientações e conceitos fundamentais da psicanálise; estas, por fim, viram-se elas próprias solidárias de comentários interdisciplinares cada vez mais amplos, envolvendo a repressão do incesto, a evidenciação da fase fálica, a elaboração do princípio de realidade, a gênese do supereu. Aliás, quando da primeira ilustração clínica que deu do conceito, em 1909, Freud já assinalava ele próprio suas diferentes fontes: “Aos três anos e meio”, diz sobre o pequeno Hans, “ele foi surpreendido pela mãe com a mão no pênis. Ela ameaçou: ‘Se fizer isso, vou mandar chamar o Dr. A., que vai cortar seu pintinho. Com que você vai fazer xixi então?’ Hans reage sem sentimento de culpa, mas adquire nessa ocasião o ‘complexo de castração’ que tantas vezes temos de inferir nas análises dos neuropatas, enquanto eles se defendem com muita violência contra seu reconhecimento.” Prosseguiu Freud: “Haveria muitas coisas importantes a dizer sobre a significação desse elemento da história infantil. ‘O complexo de castração’ deixou marcas espantosas nos mitos (e não somente nos mitos gregos); fiz, em minha *A interpretação dos sonhos*, e também em outros lugares, alusão ao papel que ele desempenha” (trata-se da 2ª edição, 1909). De fato, a significação e o alcance do conceito vão traduzir a articulação, por etapas, desses diferentes aportes.

Cabe notar, em primeiro lugar, que o tema da repressão do incesto foi inicialmente formulado na ausência de qualquer referência à castração: numa carta de 31 de maio de 1897, em que só é invocado, à guisa de

explicação, o caráter anti-social do incesto; no mesmo sentido, em 1905, pelos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. Ao contrário, quando a referência à organização edípiana interveio na análise do pequeno Hans, o tema da castração não foi referido em lugar algum à proibição do incesto. Tinha relação apenas com o auto-erotismo, a ameaça de castração vindo reforçar a censura da mãe às manipulações do menino.

E o fato de Freud ter feito questão de assinalar o alcance geral do “complexo de castração” (2ª edição de *A interpretação dos sonhos*) só torna mais espantoso que nessa altura o vínculo entre a castração e o Édipo lhe tenha escapado.

De fato, nessa época ainda não tinham sido adquiridos os elementos indispensáveis ao desenvolvimento posterior da noção de castração: a teoria da culpa, a importância atribuída à fase fálica no desenvolvimento. E sem dúvida não se deve subestimar, na origem desse desenvolvimento, o impulso dado por Jung e por seu artigo “O papel do pai no destino do indivíduo” — texto cujo mérito o próprio Freud ressaltou numa carta a Abraham: “Até agora levamos em consideração quase exclusivamente o papel da mãe. O trabalho de Jung tem a originalidade de dirigir nossa atenção para o Pai.” Com a interpretação de Schreber e o comentário a ela dedicado em “Totem e tabu”, consagrando o alcance dessa observação, o tema se instalou de fato, dali em diante, no coração do pensamento freudiano.

Antes dessa virada, o artigo “Sobre as teorias sexuais das crianças” (1908) confirmou as posições da análise de Hans: “A criança, dominada principalmente pela excitação do pênis, habituou-se a se proporcionar prazer excitando-o com a mão; foi surpreendido nessa prática pelos pais ou pelas pessoas que cuidavam dela e a ameaça de que iriam lhe cortar o membro encheu-a de pavor. O efeito dessa ‘ameaça de castração’ corresponde exatamente ao valor atribuído a essa parte do corpo: é portanto extraordinariamente profundo e duradouro. As lendas e os mitos testemunham a revolta que transbordou a atividade da criança, o terror que lhe causou a ameaça de castração; nessa

medida, mais tarde, continuará repugnando à consciência lembrar-se dele.”

Dali em diante a noção iria se elaborar em dois planos:

- a) a primazia do falo. No tocante à castração, ela significa que a reivindicação genital (fálica) sucumbe ao investimento do pênis ameaçado (organização genital infantil);
- b) a fonte da interdição: proibição do incesto pelo pai.

O artigo sobre “A dissolução do complexo de Édipo” (1923) sistematiza as aquisições anteriores nos seguintes termos: “O complexo de Édipo oferecia à criança duas possibilidades de satisfação, uma ativa e a outra passiva. Ela podia, no modo masculino, se pôr no lugar do pai e, como ele, ter relações com a mãe, caso em que o pai era logo sentido como um obstáculo, ou então alimentava o desejo de substituir a mãe e se fazer amar pelo pai, caso em que a mãe se tornava supérflua. Quanto a saber em que consiste a relação amorosa que proporciona satisfação, a criança só podia ter disso representações muito imprecisas; o certo, contudo, era que o pênis desempenhava um papel nisso, como o atestavam suas sensações de órgão. Ela ainda não tivera motivos para duvidar da existência do pênis na mulher. A aceitação da possibilidade da castração, a idéia de que a mulher é castrada, viria então pôr termo às duas possibilidades de satisfação no quadro do complexo de Édipo. Todas as duas compreendiam, de fato, a perda do pênis: uma, a masculina, como conseqüência da punição; a outra, a feminina, como pressuposto.”

Na época de que data esse artigo, contudo, introduziu-se, com a segunda tópica, a noção de supereu, apta a submeter esses dados de observação ainda muito pouco elaborados a uma primeira tentativa de explicação: “Num outro texto”, prosseguia Freud, “expliquei em detalhe de que modo isso se dá. Os investimentos de objeto são abandonados e substituídos por uma identificação. A autoridade do pai ou dos pais, introjetada no eu, forma aí o núcleo do supereu, o qual incorpora o rigor do pai, perpetua sua interdição do incesto e, assim, protege o eu contra o retorno do investimento libidinal do objeto. As tendências li-

...linais pertencentes ao complexo de Édipo — em parte dessexualizadas e sublimadas, o que provavelmente ocorre por ocasião de uma transformação em identificação, e em parte inibidas quanto ao fim e carregadas em noções de ternura. Em seu todo, o processo terá, por um lado, salvo o órgão genital, afastado o perigo da sua perda e, por outro, o terá paralisado, suprimido seu funcionamento. Com ele, começa o tempo de latência, que nem interromper o desenvolvimento sexual da criança.”

O tema da castração se propunha assim sob dois aspectos: do ponto de vista do supereu, isto é, da lei, sob cujas espécies se interioriza a interdição paterna; e do corte, cuja fantasia a ameaça de castração ilustra. A segunda tópica, nos termos que acabamos de citar, trouxe seu comentário à onipotência do verbo; ao segundo aspecto da castração, Freud consagraria o desenvolvimento essencial de “Inibições, sintomas e angústia” (1927), criticando a interpretação generalizante da castração proposta por Rank como experiência comum a toda separação, derivada em última instância do trauma do nascimento. De fato, Freud recusou tal assimilação para substituí-la pela noção de uma incapacidade de “ligar” as excitações excessivas — resultantes da ruptura das “barreiras de defesa” orgânicas.

A função atribuída por Lacan ao significante esclarece essa construção especulativa, referindo-a à organização fálica. Nessa perspectiva, a castração corresponde à incapacidade do sujeito de obter no Outro a garantia de gozo, reservada que ela está ao pai em sua precedência simbólica junto à mãe. Assim o Outro ocupa, no pensamento de Lacan, como lugar dos significantes, a mesma posição que a fonte externa das excitações emanadas do meio na exposição biológica de Freud.

A vantagem da formulação de Lacan será articular o estatuto da operação castradora — supressão do órgão — com o de seu objeto. Recorre-se, nessa concepção (seminário sobre a noção de objeto, 1959) à determinação respectiva de ambos sob as categorias do imaginário, do simbólico e do real: dado que a frustração, imaginária, atribui-se um objeto real (frustração feminina do pênis), e

a privação, real, atribui-se um objeto simbólico (objeto subtraído), a castração será considerada como simbólica de um objeto imaginário: entendamos neste último caso que a castração constitui a representação simbólica de uma emasculação que incide sobre um objeto imaginário: o falo absoluto do pai onipotente.

Observemos contudo que, se essa noção de castração explicita o impasse estrutural que a experiência de castração atestará, ela não basta para fundar em sua generalidade uma lógica (no caso, lógica “ampliada”) da sexualidade. O seminário *Mais, ainda* (1972) permite isso, na medida em que tem por tema a “impossibilidade” da relação sexual, entendendo-se por isso a impossibilidade de uma “escrita” lógica da sexualidade do sujeito falante. Nessa visão é formulado o princípio de “que não há relação sexual”.

► AFÂNISE: ATIVIDADE-PASSIVIDADE: OUTRO. O.

P. KAUFMANN

CATÁRTICO, TRATAMENTO

A noção de “tratamento catártico” teve origem no ensaio publicado em 1857 pelo hele-nista Jakob Bernays — tio de Freud por afinidade — sob o título *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie* (Elementos do escrito perdido de Aristóteles sobre a ação da tragédia). Esse texto, associado a um artigo de 1853, *Ergänzung zu Aristoteles Poetik* (Complemento à *Poética* de Aristóteles) foi reimpresso em 1880 sob o título *Zwei Abhandlungen über die Aristotelischen Theorie des Dramas*, sem sofrer modificação essencial.

Bernays comenta aí, em particular, um texto de Jamblique que se segue à evocação do “culto sem mácula” do falo. Quando as forças das paixões humanas são contidas na alma, esta pode ser purificada por cerimônias orgíacas, que lhe devolvem o equilíbrio ao lhe permitir extravasar sua excitação. Mais que à sobrevivência da tradição aristotélica transmitida pela parte da *Poética* que chegou até nós, é a essa fonte, portanto,

que convém fazer remontar a expressão “tratamento catártico” e, mais profundamente que sua designação, sua própria concepção, como o atesta a tradução por Bernays do grego “*eirgomenai*” pelo alemão *Zurückdrängen* para designar as paixões reprimidas. Assim também, quando Bernays, dessa vez citando Proclo, escreve que “devemos nos acautelar contra a tragédia e a comédia que imitam costumes de toda sorte e arrebatam cegamente os ouvintes, para evitar que sua força de atração, conduzindo o que é facilmente dissimulável a uma comunhão de afetos, infecte a vida das crianças com males nascidos da ilusão e faça brotar nas almas, em lugar de uma homeopatia moderada com relação às paixões, um hábito mau e inextirpável”, a “*sympatheia*” que ele evoca lembra de imediato a “*Mitgenuss*” ou o “gozo partilhado” pelo qual Freud designará o processo de sublimação em *Conferências introdutórias sobre psicanálise*.

Cabe sublinhar ainda que Freud distinguiu com muito cuidado o processo de sublimação da definição do “tratamento catártico” e de sua prática, legada por Breuer. Por um lado, lembrou várias vezes a distância que separava esta última da psicanálise. Agora não se trata mais de “ab-reagir” uma energia não descarregada, mas de descobrir e de elaborar o desejo inconsciente do sujeito através de suas manifestações transferenciais. Em suma, se pode ser útil restabelecer a filiação do tratamento catártico, e até alguns de seus prolongamentos freudianos, à “purificação” antiga, a partir do que foi dito acima, é para evitar substituí-los por modelos que estão longe de esgotar seu sentido.

É verdade que Lacan, em *A ética da psicanálise*, insistiu em dissociar Freud da interpretação “médica” de que Lamblin teria dado o exemplo, no século XVI, em sua referência a Aristóteles. O trabalho de Bernays tem interesse, contudo, não só por estabelecer uma filiação histórica sob esse aspecto, mas também por sugerir que uma crítica da interpretação “médica” da “purificação” teria ainda de superar a objeção que exigiria a interferência originária de certa “medicina” antiga com o reconhecimento das raízes propriamente “éticas” do equilíbrio psicofísico.

► ABSTINÊNCIA; DESEJO; TRANSFERÊNCIA; TRATAMENTO.

P. KAUFMANN

CENSURA

Desde os *Estudos sobre a histeria* (1895), Freud atribuiu à ação da censura as manifestações de resistência que via na defesa, na rejeição ou no recalçamento. Foi também a censura que, em seguida, ele veio a considerar responsável pelas deformações e o deslocamento no sonho: a via da motricidade estando fechada, o recalçamento é atenuado e se reduz à censura, que pode deixar passar o recalçado ao preço de diversos disfarces, omissões e modificações, assim como de uma elaboração secundária unificadora. No entanto, como está indicado nos artigos metapsicológicos de 1915, existe censura pelo menos em dois níveis: por um lado, entre o inconsciente e o pré-consciente, por outro entre este último e o consciente. Além disso, sobretudo a partir de “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914), Freud identificou uma instância de censura como voz da consciência moral, agente de crítica, de interdição e de observação, que mais tarde vai chamar de supereu. Manifesta-se então que essa instância, inconsciente por um lado, intervém por toda parte em que se misturam satisfação e punição. Autoridade interiorizada, ela é, conjugada com a pressão do recalçado, beneficiária dos processos primários na formação do sonho e do sintoma. Rejeitada para o exterior, porém, pode retornar na forma de um olhar que inspeciona os pensamentos, senão como Voz alucinada. Quanto à sua função nos delírios, Freud articulou-a em seu artigo sobre “Construções em análise” (1937), em que volta a discutir sua relação com a verdade histórica.

S. Freud e J. Breuer, *Estudos sobre a histeria*. ESB. v.II
 • S. Freud, “Artigos sobre metapsicologia”. ESB. v.XIV
 • “Sobre o narcisismo: uma introdução”. ESB. v.XIV
 • “Construções em análise”. ESB. v.XXIII.

P. SALVAIN

CLASSE *ver* ALIENAÇÃO.

CLIVAGEM

O termo *Spaltung* em Freud é extremamente ambíguo. Não há dúvida de que o que ele designa é mesmo *clivagem*, como se costuma traduzi-lo, separação portanto, mas tudo depende do que é separado. Desde os *Estudos sobre a histeria* Freud se serve do termo (exatamente como Breuer) para designar a “clivagem da consciência” (*Bewusstseins-spaltung*), própria da histeria e da hipnose. Trata-se portanto de uma palavra para dizer que “um se divide em dois”, e Freud a utiliza também sempre que precisa separar por completo, no seio do aparelho psíquico, registros tão diferentes em seu funcionamento como o sistema inconsciente e o sistema pré-consciente. Nesse nível, seria no entanto excessivo considerar o termo clivagem como um conceito operatório em Freud.

Ele só se particulariza bastante tarde, a partir do artigo sobre “Fetichismo” (1927), passando a referir-se apenas ao eu, e ficando nesse caso relacionado com um mecanismo altamente específico: a renegação (*Verleugnung*). É elevado a título em 1938 (“Die Ichspaltung im Abwehrvorgang”; “Clivagem do eu no processo de defesa”), para ser retomado uma última vez no “Esboço de psicanálise”. A clivagem do eu designa então duas atitudes opostas mantidas pelo eu, *sem que estas entrem sequer em conflito*, e portanto sem efeito sintomático. Freud detecta essa dualidade do eu essencialmente face à castração materna, ao mesmo tempo plenamente reconhecida e perfeitamente desconhecida. Não se trata aqui de uma diferença devida a um jogo de instâncias ou de funcionamentos heterogêneos, mas precisamente de uma partição sem linha de conflito aparente no seio de uma mesma estrutura, aliás supostamente homogênea, o eu. Aí reside a dificuldade que faz Freud hesitar, não sabendo ao certo se o que propõe “deve ser considerado como conhecido de há muito e evidente, ou como absolutamente novo e desconcertante”. “O conjunto do processo”, prossegue, “só nos parece tão estranho por-

que consideramos a síntese dos processos do eu como evidente. Mas isso é claramente um engano.”

Diante de exigências pulsionais, essa máquina sintética que é o eu freudiano se encontraria submetida “a toda uma série de perturbações”; ao conceder a si mesmo, ao mesmo tempo, tanto a satisfação pulsional quanto o conforto moral ligado ao respeito à interdição. O eu, escreve Freud, “alcança certo sucesso”, ao preço “de uma ferida (*eine Einriss*) que não se curará jamais e sim crescerá com o tempo.”

Essa ferida do eu que cede ao mesmo tempo às exigências contraditórias do isso e do supereu não é apanágio de nenhuma estrutura, pois Freud vai apoiar sobre esse modelo “A perda da realidade na neurose e na psicose”, ao passo que considera a renegação como eixo de toda perversão. Há portanto clivagem por toda parte, mesmo que em diferentes graus quantitativos. Resta assim uma questão bastante espinhosa: quando o eu quer escotomizar seja o que for, ele tem também o recurso do recalçamento. Que diferenças se pode encontrar entre clivagem e recalçamento? Bem no final do “Esboço”, Freud escreve: “A diferença entre os dois casos é essencialmente de ordem topográfica ou estrutural, e nem sempre é fácil decidir com qual das duas eventualidades estamos lidando em cada caso particular.” De fato, essa distinção se impõe se é verdade que a clivagem, sem levar a uma formação de compromisso sintomática, acaba por fracassar, também ela, na medida em que é impossível manter indefinidamente um isolamento absoluto entre as duas partes clivadas. Se acrescentarmos que no jogo das tópicas freudianas uma parte do eu pode ser inconsciente, veremos ainda melhor até que ponto clivagem e recalçamento — tão diferentes à primeira vista — tendem a se superpor parcialmente.

Cabe distinguir cuidadosamente essa noção freudiana de “clivagem do eu” daquela introduzida por Lacan com o mesmo termo, mas a propósito do sujeito. A “clivagem do sujeito” não se confunde em nada com o recalçamento, já que, por definição, nenhuma “unidade”, nenhum poder sintético, deve

ser atribuído a tal sujeito. Essa clivagem, longe de ser um acidente de percurso patogênico, não passa do regime normal do sujeito lacaniano, desde sempre representado por um significante para um outro, indefinidamente clivado por força do funcionamento da cadeia significante. O mesmo termo freudiano *Spaltung* (que Lacan traduz também por “divisão”, “refenda”, *Écrits*) lhe serve para instalar a noção de *fading* do sujeito no próprio lugar da *Ichspaltung* freudiana: “[...] chega-se — escreve Lacan criticando Jones — ao *splitting do objeto*, por não se ter sabido ler, na admirável nota interrompida de Freud sobre o *splitting do ego*, o *fading* do sujeito que o acompanha” (*Écrits*).

S. Freud, “Fetichismo”. ESB, v.XXI ◊ “Clivagem do eu no processo de defesa”. ESB, v.XXIII ◊ “Esboço de psicanálise”. ESB, v.XXIII • J. Lacan, “Le séminaire sur la lettre volée”, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966 ◊ “La signification du phallus”, in *Écrits*, op.cit.

G. LE GAUFEY

COISA

Freud introduziu a Coisa (*das Ding*) no “Projeto para uma psicologia científica” (1895), na linha das reflexões filosóficas de Kant e de Heidegger em torno da lógica da origem.

A Coisa opera como eixo em torno do qual se constitui o advento de um sujeito como corpo e como ser falante, advento necessariamente elaborado num *intervalo*, com relação a um limite que é impossível à teoria deixar de estabelecer. De fato, a estrutura da linguagem não apreende o corpo porque ele passa necessariamente pela imagem do corpo do Outro e ela se deixa escapar a si mesma para instituir o sujeito como o ponto onde essa falta se configura.

Num primeiro tempo, Freud abordou a Coisa como um pólo “excluído” do aparelho psíquico, em torno do qual giram os diversos modos perceptivos em relação com os movimentos de desejo para realizar a identidade de percepção. Mais tarde ele constatou que a mediação do Outro (*Nebenmensch*) era indispensável para assegurar uma identidade

de percepção ou para renovar a experiência de satisfação; no quadro da articulação significante, o filhote do homem é privado de seu grito pelo Outro materno porque atribui ao grito proferido um efeito estruturante, convertendo-o em demanda. Do lado do sujeito, o grito recobre uma sensação da qual jamais se saberá o que ela quis dizer, e do lado do Outro, seu sentido é perdido na significação que o Outro lhe atribui; a partir disso o reencontro não se funda numa sensação que provocaria uma emissão vocal, mas na associação de uma emissão vocal com um outro que lhe é anterior; no entanto, é também a interpretação do Outro que permite ao filhote humano se situar. Como se vê, há aí algo de inominável; de fato, ninguém poderá dizer se a percepção é em cada uma de suas reiterações a mesma que a primeira, e o mesmo se aplica à experiência de satisfação: o Outro intervém como terceiro para a associação da imagem perceptiva com a imagem mnêmica.

A Coisa vai representar o pivô em torno do qual vão se orientar os movimentos de pensamento, quer visem ou não a satisfação; de um ponto de vista teórico, é um pivô de certo modo *anterior* a toda intervenção terceira. Ela constitui esse inefável que faz com que um corpo seja vivo. Segundo o “Projeto”, a Coisa aparece como o Outro originário do “desejo”, o Outro absoluto do sujeito, isto é, o Outro real, do qual a língua seria a prova. Ela é irremediavelmente inacessível porque a letra, em razão dessa perda, vai fundar o sujeito. Vejamos como Freud retoma esse aspecto indizível da Coisa em 1929: “Na origem, a escrita era a linguagem do ausente, a morada, o substituto do corpo materno, essa primeira morada cuja nostalgia persiste sempre, onde estávamos em segurança e nos sentíamos tão bem” (“O mal-estar na cultura”).

Assim, a Coisa aparece para o discurso analítico como um “objeto absoluto” inatingível; é ela que atesta para o sujeito do inconsciente que só há verdade parcial. Na perspectiva lacaniana, o intervalo que especifica a cadeia significante implica que o desejo do sujeito vai se modular, também ele, segundo o intervalo retroativo da demanda; sob esse aspecto, a Coisa se manifestará

como “fora do significado” (*A ética da psicanálise*). Assim, Lacan dirá que a Coisa é o real do qual o significante padece. O encontro com o real envolve essa Coisa impossível de dizer e de delinear e que despertaria a ilusão de uma verdade que se mostraria. Ora, vai insistir Lacan, a verdade não se mostra, ela se demonstra, em razão da lógica do inconsciente: ela é “a-coisa” (*D’Un discours... 1970-71*). A abertura do campo da realidade só se forja ao preço de processos anteriores mas inomináveis enquanto tais; tomado na incompletude, o sujeito atribui à Coisa o marco mítico em que se apóia todo o trabalho de seu aparelho psíquico. A Coisa propõe-se pois na distância e é aos olhos dessa tensão temporal que ela deixa supor que algo do gozo poderia ser formulado. Ora, isso é impossível, porque o gozo é indizível e, por sua vez, funda-se numa relação lógica que não cessa de não se escrever.

Lacan articulará então a Coisa com o princípio de prazer: “*Das Ding* é o que — no início da organização do mundo no psiquismo, do ponto de vista lógico e simultaneamente cronológico — se apresenta e se isola como o *termo estranho*, em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o chamado princípio de prazer, ligado ao funcionamento do aparelho neurônico” (*A ética da psicanálise*). Essa estranheza da Coisa engendra a tendência a reencontrar, mas, dirá Lacan, esse objeto “perdido” nunca esteve perdido mesmo que se trate de reencontrá-lo. Essa posição remete ao impensável da origem, daquela do significante e portanto da impossibilidade do gozo para se dizer; a Coisa funda “a orientação do sujeito humano para o objeto” e esse objeto “lhe dá sua lei invisível, mas não é ele, por outro lado, que fixa seus trajetos... é o princípio de prazer que a submete a não encontrar, no fim das contas, mais que a satisfação da *Not des Lebens*” (ibid.).

Assim, a *idéia* da Coisa faz o sujeito experimentar duplamente sua divisão; seu único recurso face a esse resto de gozo impossível será a procura do objeto *a*, objeto da pulsão que se encontra ligado a um objeto ao qual a pulsão não está originariamente pre-

sa; se as pulsões estão destinadas a se tornar pulsões parciais, é em razão do encontro faltoso com a Coisa; em última instância, a pulsão de morte se exercerá como uma “tendência” a querer encontrar a Coisa através da repetição, quando alguém da reinstauração do desejo não há encontro com nenhum objeto absoluto.

Em suma, a Coisa recobre um lugar que seria vizinho do real. É por isso que Lacan dirá, no seminário *R.S.I.*, que a Coisa é o Outro real, o real do real; mas o Outro não pode estar em outro lugar senão no nó borromeano, porque este é especificado pelo *einzigiger Zug* que funda a importância do Nome-do-Pai; nesse sentido, o desejo vem por certo do Outro, mas o gozo, este está do lado da Coisa (*Écrits: Du “Trieb” de Freud*): ela se tornará a-coisa, essa Coisa de que *a* é de certo modo o resto e o único índice.

Ao ser o Outro real, ela estará também do lado da sublimação, porque esta se encontra do lado da escrita. A sublimação é “elevação do objeto à dignidade da Coisa”; o objeto faz *letra*. O significante será então significante na medida em que permite a escrita — a abertura para um além da transferência. É significante na medida em que inaugura a letra que constrói a obra de escrita segundo uma consistência que lhe é própria. O objeto *a* será elevado à dignidade da Coisa quando a letra tiver feito de algum modo seu trabalho como “passagem aberta”. É essa expressão “à dignidade de” que é importante na formulação de Lacan, pois é claro que a Coisa como limite real não tem nenhum fundamento em realização alguma.

P. Kaufmann. “That’s the Cause, Note sur l’éthique de la psychanalyse”, in *Psychanalyses*, revista do Collège des Psychanalystes, 23 • A. Juranville, “La Chose lacanienne”, in *L’Artichaut*, 3.

M. ANDRÈS

CÔMICO

A noção psicanalítica de cômico, exposta por Freud fundamentalmente em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, é apresentada aí sobretudo como o complemento conceitual da noção de espírito: o “pano de fun-

do”, sobre o qual o olhar só se detém quando se espera extrair dele uma discriminação mais depurada da essência do *Witz*. Assim, Freud parece de início recuar diante da generalidade do próprio cômico. Mas as coisas não são tão simples; pois precisar cada vez mais os contornos do espírito obriga também, ao mesmo tempo, a precisar a “borda externa” daquilo de que o espírito se destaca. De simples horizonte de inteligibilidade para o espírito, o cômico torna-se então um conceito circunscrito e articulado, entrando numa relação combinatória não só com o espírito, mas com o humor. Sem dúvida alguma, o aporte metodológico central do livro *Os chistes*, a ênfase posta como nunca sobre a transferência retórica e linguageira do investimento libidinal, deve muito a essa evolução interna à conceitualização do cômico. E Lacan, sob esse ângulo, só radicalizará Freud.

O cômico puro escapa de fato ao espírito, e Freud propõe diversas fórmulas para ele: o cômico é o efeito, o espírito é antes a causa; e Freud sublinha que o cômico é *em primeiro lugar* “achado cômico” (“em situação”), ao passo que o espírito é “elaborado” (produzido “a propósito”). Mais ainda, ele pode “mascarar” o espírito, tornando “tolerável” a verdade inconsciente que nele se revela (serve até, nesse caso, de “descarga preliminar” de prazer, captando e desviando a atenção consciente). A ironia mostra, enfim, o quanto o cômico é o que *oferece* a outrem a atividade espirituosa como um verdadeiro *objeto* de prazer, *produto puro* dessa atividade.

Daí o cuidado empregado em separar o espírito do “cômico do discurso”. Pois — seja qual for a ambigüidade das palavras, seja qual for também a “contribuição” do espírito, fundamentalmente verbal, para o cômico — o cômico do discurso *resulta* das operações do *Witz*, cuja semelhança com as formações do sonho (deslocamento, condensação etc.) Freud se apressa a destacar (é seu objetivo). Ora, longe de ser para Freud uma simples interdição utilizar a teoria do sonho para pensar o cômico, o “efeito” cômico o leva a isolar o “automatismo psíquico”, pré-consciente, do inconsciente que, com a *autoriza-*

ção do sujeito (o qual *tem de consentir* e *chiste* para que ele exista), se confessa como *verdade a calar*. Freud elimina então a oposição entre o vivo e o mecânico, princípio do riso em Bergson, e que se vale também de uma teoria automática do psiquismo. O móbil do energetismo freudiano está em outra coisa, no efeito, estranhíssimo, de uma verdade cuja “descarga” fisiológica se persegue.

Em termos econômicos, de fato, o critério do “dispêndio psíquico” é exatamente o riso. Referido a ele, o cômico emana da diferença de investimento liberado quando duas representações são comparadas; esse excedente vai então se ligar ao que nos havia feito *perder* a experiência da realidade, ou seja, numa perspectiva psicogenética plausível, a representações de prazer *infantil*. É preciso ainda haver simetria entre, de um lado, o dispêndio psíquico requerido para uma representação e, de outro, o conteúdo representado. A comicidade dos movimentos ilustra justamente isso, e Freud defendia a tese, notável em sua teoria energética, de um *paralelo* entre a realidade de um gesto (grande ou pequeno), o custo maior ou menor de sua memorização e o de seu investimento num signo representativo.

Nesse nível de análise, as distinções que o cômico permite operar em suas margens fazem dele um conceito de peso igual ao do *Witz*, e conduzem à oposição de ambos: se o espírito é um jogo de si para si, que exige um *Terceiro*, cuja verdade inconsciente o riso consagra, o cômico, por sua vez, tem apenas dois pólos, o eu e o objeto. O humor se alojará naturalmente nesse quadro, já que não deixa de ter “afeto”, como o cômico; ele pode se prender depois ao inconsciente, na medida em que o eu se defende aí do real graças ao pólo positivo do supereu (ideal do eu); mas seu circuito acabado tem lugar no sujeito *só*. O humor é a contribuição do supereu para o cômico.

Lacan, cuja doutrina se sistematiza confrontando-se com o livro *Os chistes* (elaboração do “grafo” do desejo em 1958-59), recolhe os efeitos desse dispositivo conceitual implícito: por um lado o espírito, jogo sobre o puro significante; de outro, o cômico

co, revelação da “verdade do sujeito num objeto velado que se faz surgir”. Esse objeto é o *falo da comédia*, que presentifica o desejo enquanto ele não se confessa, e se esquia sempre sem que jamais a realidade o refute; pois a comédia (Aristófanes, como Molière) põe em cena a “armadilha do desejo”: a ilusão de uma solidez imaginária que possa não obstante responder à demanda.

S. Freud, *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. ESB. v. VIII • H. Bergson, *Le rire*, in *Œuvres*. Paris, PUF, 1924 • J. Lacan, *Le désir et son interprétation*. (Seminário 6, 1958-59), inédito.

P.H. CASTEL

COMPLEXO

O essencial da contribuição freudiana para a elaboração da noção de complexo nos vem inicialmente do artigo publicado por Freud em 1906 nos *Archives d'Anthropologie Criminelle et de criminologie* sob o título *Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse*, do qual a Standard Edition britânica propõe a tradução “Psychoanalysis and the Establishment of the Facts in legal procedure” [na Standard brasileira: “A psicanálise e a determinação dos fatos nos processos jurídicos”], e a tradução francesa, publicada em 1985 por Bertrand Freson. “Établissement des faits par voie diagnostique et la Psychanalyse”. Essa tradução vem acompanhada de uma nota preliminar preciosa, que lembra em primeiro lugar a tradução de Bonaparte-Marty sob o título “La psychanalyse et l'établissement des faits en matière judiciaire par une méthode diagnostique”, e especifica ainda: “Este texto é o de uma conferência feita em junho de 1905 a pedido do professor Löffler, que ensinava direito na Universidade de Viena, para os alunos de seu seminário. Seu título”, prossegue o comentarista, “faz eco ao de uma obra de Jung publicada no mesmo ano: *Die psychologische Diagnose des Tatbestandes* (O diagnóstico psicológico do estabelecimento dos fatos).”

A investigação de Jung inscreveu-se na corrente de psicologia experimental que, principalmente sob o impulso de Wundt, es-

forçava-se por transportar para o registro da psicologia os métodos inaugurados pela neurofisiologia no estudo dos tempos de reação. Em particular, foi destacado o papel das representações intermediárias entre a estimulação — no caso, verbal — e a reação. Desenvolvida ao longo de vários anos até as primeiras décadas do século, a análise dessas condições subjetivas variáveis culminou, com Jung, na definição do complexo como um conjunto representativo em que se exprime a disposição secreta do sujeito.

Era esse, portanto, o fenômeno atual para o qual Freud se voltava em seu artigo de 1906, para colocá-lo em paralelo com os processos a que fora dedicada *A psicopatologia da vida cotidiana*.

“O tempo gasto na reação e a relação entre as palavras-estímulo e a reação, que pode ser muito variada, são o objeto da observação. Não se poderia afirmar que essas tentativas produziram grande coisa num primeiro tempo. É compreensível, porque eram feitas sem que os problemas tivessem sido claramente formulados, e faltava uma idéia aplicável aos resultados. Elas só se tornaram sensatas e frutíferas quando, em Zurique, Bleuler e seus alunos, em particular Jung, começaram a se ocupar desse gênero de ‘experiências associativas’. Mas suas tentativas só assumiram valor graças ao pressuposto de que a reação à palavra-estímulo não poderia ter nada de fortuito, sendo necessariamente determinada por um conteúdo de representação presente na pessoa que reagia.

“Tornou-se costume chamar de ‘complexo’ esse conteúdo de representação capaz de influenciar a reação à palavra-estímulo. A influência se exerce seja porque a palavra-estímulo toca diretamente o complexo, seja porque este último consegue se pôr em ligação com a palavra-estímulo através de malhas intermediárias.” Ora, prosseguia Freud, “em 1901 expus num ensaio que toda uma série de ações consideradas não motivadas são, ao contrário, rigorosamente determinadas, e contribuí para reduzir na mesma medida o campo do arbitrário psíquico. Examinei os pequenos atos falhos, como o esquecimento, o lapso de fala e de escrita, o extravio de objetos, e mostrei que, quando alguém co-

mete um lapso ao falar, não se deve atribuir a responsabilidade ao acaso, nem tampouco a simples dificuldades de articulação ou a similitudes fonéticas, mas que, todas as vezes, é possível estabelecer a presença de um conteúdo de representações perturbador — um complexo — que modifica o discurso visado segundo sua própria tendência, suscitando a aparência de um erro. Considerei também os pequenos atos humanos, aparentemente desprovidos de intenção e fortuitos, como os pequenos maneirismos e brincadeiras etc., e desmascarei-os como ‘atos sintomáticos’, que estão relacionados com um sentido oculto e se destinam à proporcionar a este uma expressão discreta. Descobri ainda que não podemos pensar ao acaso nem mesmo num nome próprio que não se revele determinado por um poderoso complexo de representações; e que até números que escolhemos de maneira aparentemente arbitrária podem ser redutíveis a um complexo oculto desse gênero. Alguns anos mais tarde um colega, o dr. Adler, pôde confirmar esta afirmação, que era a mais desconcertante de todas, por meio de alguns belos exemplos. Uma vez que nos habituamos assim a essa idéia do caráter determinado da vida psíquica, manifesta-se, como dedução legítima dos resultados da psicopatologia da vida cotidiana, que os pensamentos que ocorrem à pessoa que se submete à experiência associativa poderiam igualmente não ser arbitrários, mas condicionados por um conteúdo de representação que nela opera.”

Ao assimilar mais profundamente a “complexos” da vida cotidiana as representações recalçadas que o tratamento catártico revelara, Freud mencionou os “íntensos investimentos afetivos” de que estão carregadas certas representações ou “lembranças”. Daí, chegou-se ao “complexo sexual recalçado”.

O valor operatório dessas aproximações foi por fim revelado com muita precisão em 1916, pelo sexto capítulo das *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, “As condições e técnicas da interpretação”, que assegurou a transição do estudo dos atos falhos, na primeira parte, para a do sonho, na segunda. Freud começa por lembrar as pesquisas da escola de Zurique. “Conheço um rapaz que vi-

veu durante muito tempo literalmente obsedado pela melodia, aliás encantadora, da ária de Páris, em *A bela Helena*, e isso até o dia em que a análise lhe revelou, nesse seu interesse, a luta que se dava em sua alma entre uma ‘Ída’ e uma ‘Helena’. Se idéias que surgem livremente, sem nenhuma pressão e nenhum esforço, são assim determinadas e integram certo conjunto, estamos autorizados a concluir que idéias que não têm apenas um único elo, aquele que as liga a uma representação inicial, podem não ser menos determinadas. De fato, a análise mostra que, além do elo pelo qual as ligamos à representação inicial, elas estão sob a dependência de certos interesses e idéias passionais, complexos cuja intervenção permanece desconhecida, isto é, inconsciente, no momento em que se produz.

“As idéias que apresentam esse modo de dependência foram objeto de pesquisas experimentais muito instrutivas, que desempenharam um papel considerável na história da psicanálise. A escola de Wundt havia proposto a experiência dita da associação, durante a qual o sujeito da experiência é solicitado a responder o mais rapidamente possível, por uma reação qualquer, à palavra que lhe é apresentada a título de excitação. Pode-se assim estudar o intervalo que se estende entre a excitação e a reação, a natureza da resposta dada a título de reação, os erros que podem se produzir quando da representação posterior da mesma experiência etc. Sob a direção de Bleuler e Jung, a escola de Zurique obteve a explicação das reações que se produzem no curso da experiência, da associação pedindo ao sujeito da experiência que tornasse suas reações mais explícitas, quando elas não o eram o suficiente, através de associações suplementares. Descobriu-se então que essas reações pouco explícitas, estranhas, eram determinadas da maneira mais rigorosa pelos complexos do sujeito da experiência. Graças a essa constatação, Bleuler e Jung lançaram a primeira ponte que permitiu a passagem da psicologia experimental para a psicanálise.”

Freud mostra então em que a constituição do sonho pode ser assimilada à organização de tais experiências, o elemento desconhecido do sonho desempenhando nele uma função análoga à da “palavra indutora” da expe-

rimentação associativa: “Reconhecemos agora que as idéias livremente pensadas são determinadas, e não arbitrárias como acreditávamos. Reconhecemos igualmente a determinação das idéias que surgem em relação aos elementos dos sonhos. Mas não é isso que nos interessa. Os senhores supõem que a idéia que nasce a propósito do elemento de um sonho é determinada pelo pano de fundo psíquico desse elemento, desconhecido por nós. Ora, isso não nos parece estar demonstrado. Prevemos sem dúvida que a idéia que nasce a propósito do elemento de um sonho se revelará determinada por um dos complexos do sonhador. Mas qual é a utilidade dessa constatação? Em vez de nos ajudar a compreender o sonho, ela nos fornece apenas, exatamente como a experiência da associação, o conhecimento desses pretensos complexos. E que têm eles a ver com o sonho? Os senhores têm razão, mas há aí uma coisa que lhes escapa, sobretudo a razão por que não tomei a experiência da associação como ponto de partida desta exposição. De fato, nessa experiência, somos nós que escolhemos arbitrariamente um dos fatores que determinam a reação: a palavra funciona como excitação. A reação aparece então como um elo intermediário entre a palavra-excitação e os complexos que essa palavra desperta no sujeito da experiência. No sonho, a palavra-excitação é substituída por alguma coisa que vem da vida psíquica do sonhador, de uma fonte que lhe é desconhecida, e essa ‘alguma coisa’ poderia muito bem ser, ela mesma, o ‘produto’ de um complexo. Assim, não é exagerado admitir que as idéias posteriores que vêm se associar aos elementos de um sonho são unicamente determinadas, também elas, pelo complexo desse elemento, podendo conseqüentemente nos ajudar a descobri-lo.”

P. KAUFMANN

COMPROMISSO

A noção de compromisso aparece em Freud em 1895, no artigo “Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa”, embutida

na expressão “formação de compromisso” (*Kompromissbildung*). Assim, a característica funcional do “compromisso” é referida à representação de uma organização, o ponto de vista dinâmico ao ponto de vista tópico. O primeiro ponto de vista diz respeito ao retorno do processo recalcado pelo mecanismo de defesa. No artigo citado, o exemplo evocado é a neurose obsessiva. Do segundo ponto de vista, o recalcado é chamado a se incorporar à organização do consciente.

Nos casos de neurose obsessiva, serão evidenciadas três fases cujo encadeamento vem justificar o conceito de “formação de compromisso”.

Num primeiro período — período da imoralidade infantil — sobrevêm os episódios que contêm o núcleo da neurose posterior. Em primeiro lugar, na mais tenra infância, as experiências de sedução sexual que tornam mais tarde possível o recalco, depois os atos de agressão sexual contra o outro sexo, que mais tarde aparecerão como atos passíveis de recriminação.

O início da “maturação” sexual, ela própria muitas vezes antecipada, virá pôr fim a esse período. Uma recriminação passa a estar ligada então à lembrança desses atos geradores de prazer; a relação com a experiência inicial de passividade permite — com freqüência, apenas após esforços conscientes, de que o sujeito se lembra — recalcar a recriminação e substituí-la por um sintoma primário de defesa. Escrupulosidade, vergonha, falta de confiança em si, são os sintomas que inauguram o terceiro período, período de saúde aparente mas na verdade de defesa bem-sucedida.

O período seguinte, o da doença, é caracterizado pelo retorno das lembranças recalçadas, portanto pelo fracasso da defesa; não saberíamos dizer se o despertar dessas lembranças se produz com maior freqüência por acaso e de modo espontâneo ou em decorrência de perturbações sexuais atuais e, por assim dizer, como seu efeito marginal. No entanto, as lembranças reativadas e as recriminações formadas a partir delas não penetram jamais na consciência sem sofrer modificações: o que se torna consciente na forma de representações obsedantes e de

afetos obsedantes, o que substitui a lembrança patogênica para a vida consciente, são formações de compromisso entre as representações recalçadas e as recalçadoras.

Por outro lado, a formação de compromisso aparecerá como o núcleo explicativo de uma variedade de processos através dos quais se busca manter a defesa posta em xeque. De fato: “Ao lado desses sintomas de compromisso que representam um retorno do recalçado e, conseqüentemente, um fracasso da resistência que de início fora bem-sucedida, a neurose obsessiva constrói toda uma série de sintomas cuja origem é completamente diversa. De fato, o eu busca se defender desses rebentos da lembrança inicialmente recalçados e, nesse combate defensivo, cria sintomas que podemos reunir sob o nome de ‘defesa secundária’. São todos ‘medidas de proteção’, que prestaram bons serviços no combate contra as representações obsedantes e os afetos obsedantes. Se esses auxiliares conseguem, no combate defensivo, verdadeiramente recalçar de novo os sintomas do retorno (do recalçado) que se haviam imposto ao eu, então a compulsão se transfere para as próprias medidas de proteção, criando uma terceira forma de ‘neurose obsessiva’, os atos compulsivos. Estes jamais são primários, jamais contêm algo além de uma defesa, jamais uma agressão; a análise psíquica mostra que — apesar de sua esquisitice — podemos explicá-los plenamente em todos os casos desde que os refiramos às lembranças obsedantes que combatem.”

Na continuação do artigo, a análise de um caso de paranóia crônica confirmará o alcance heurístico do conceito além dos limites que lhe confere o exemplo privilegiado da neurose obsessiva.

P. KAUFMANN

CONCEITO FUNDAMENTAL

Introduzido de início por analogia com as ciências da natureza, foi o conceito destinado a fundar, em sua especificidade, as hipó-

teses relativas aos processos próprios da psicanálise.

Embora o termo *Grundbegriff* (conceito fundamental, categoria) pertença à linguagem tradicional da filosofia, não se pode deixar de considerar o período da obra freudiana em que o encontramos evocado duas vezes: em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, em 1914, e em “As pulsões e suas vicissitudes”, no ano seguinte. De fato, estamos em presença de uma tentativa ditada pela situação da psicanálise nessa época, tentativa que, por outro lado, o movimento das idéias nas ciências da natureza parecia autorizar.

Do primeiro ponto de vista, prolongava-se a crise aberta em 1909 por Jung que, apoiando-se na análise da psicose em detrimento da análise das neuroses, até então privilegiada pela investigação freudiana, pôs em questão a partir de 1909 o conjunto da conceitualização freudiana e, acima de tudo, o conceito freudiano de libido. Se Freud julgou então necessário renovar ele mesmo o equipamento conceitual da psicanálise, no intuito de lhe permitir operar no domínio da psicose, parece ter-se visto obrigado a uma reflexão prévia relativa ao estatuto e à função do conceito.

No mesmo período, contudo, interveio a renovação da ciência da natureza pela teoria da relatividade e pela teoria dos *quanta*, em ruptura com a conceitualização legada pela tradição. O problema era, pois, saber se certos ensinamentos epistemológicos que delas emanavam podiam ser transpostos para a ordem da psicologia, ou se esta última, a despeito de analogias superficiais, estaria obrigada a forjar ela mesma os instrumentos epistemológicos de sua própria reforma.

À primeira vista, os procedimentos parecem vizinhos. Em sua apresentação preliminar, Freud se referiu a certos temas essenciais postos em relevo pela epistemologia da física: crítica de uma construção científica fundada na definição rigorosa — clara e distinta — dos conceitos fundamentais; crítica da experiência que implica de saída a participação ativa de hipóteses; distinção entre a conversão e o conhecimento, elaboração progressiva dos conceitos; exigência lógica

de não-contradição; caráter operatório e não rígido das definições.

Examinado mais de perto, contudo, e se quisermos comparar o texto de 1915 com as abordagens epistemológicas que o precederam (*A interpretação dos sonhos*, 1900, e “Sobre o narcisismo: uma introdução”, 1914), o fluxo aparente das considerações gerais vem se ajustar de maneira bastante sugestiva aos problemas da *démarche* pessoal de Freud.

Começemos por observar: o texto em questão não propõe uma epistemologia da ciência acabada, mas o traçado de uma investigação: “Dizem-nos freqüentemente” — inicia ele — “que a ciência deve repousar sobre conceitos fundamentais claros e precisos. Na verdade, nenhuma ciência se construiu sobre definições desse tipo.” Mas vejamos a continuação: “Nenhuma atividade científica começa com definições desse tipo.” Da consideração do fundamento, passamos então para a evocação de um modo de trabalho, do ponto de vista da ciência para o ponto de vista do cientista, e se insistimos nisso é para evidenciar de imediato o que está em jogo na discussão: se é verdade que Freud nesse caso tinha em mente uma investigação, qual era a incógnita do problema que formulava para si?

Para justificar essa questão e avaliar sua originalidade nos escritos metapsicológicos situados sob a égide dos “conceitos fundamentais”, basta lembrar, de fato, o cuidado com que, no sétimo capítulo de *A interpretação dos sonhos*, Freud sublinhava a novidade radical de sua investigação, recusando-se a atribuir-lhe como objetivo uma “explicação”, já que uma explicação visa associar certos fenômenos ao “já conhecido”, ao passo que sua própria investigação visava o desconhecido por essência, o processo do inconsciente: construir o aparelho psíquico era, de fato, munir-se do meio de destinar os títulos dessa relação paradoxal a um domínio que não se poderia pensar em assimilar conceitualmente, domínio rumo ao qual só podíamos nos orientar por meio de uma série de aproximações.

Ora, foi essa também a intenção da discussão do conceito de pulsão, “guiar-nos”

na elaboração do mundo psicológico. E essa “confissão”, como disse Freud, ilumina o alcance das expressões restritivas, conjecturais, com que ele designou as etapas da investigação. Não se trata de opor as incertezas da investigação à certeza de suas conclusões eventuais, mas de caracterizar a relação do pesquisador, no caso, com a natureza paradoxal do objeto. Em que consiste então o paradoxo? Qual é, em se tratando do domínio da pulsão, aquela de suas dimensões que, equivalendo à dimensão do inconsciente na representação do sonho, nos obriga a sempre considerar conjectural, ou no máximo provisório — mas numa acepção mais próxima da conjectura do que na ciência da natureza —, a referência do conceito fundamental que a designa à experiência que a justificaria?

A resposta nos foi dada desde os primeiros tempos da construção da pulsão, pela elucidação da especificidade da excitação pulsional. Ela se caracteriza, nos disse Freud, por ser propriamente “de dentro” do organismo. Daí, do ponto de vista psicológico, a incapacidade em que nos vemos para nos defender dela, seu caráter demoníaco, o recurso aos processos com que nos esforçamos para tratá-la como uma excitação “de fora”. Mas disso decorre também, de um ponto de vista epistemológico, a impossibilidade de assegurar ao conceito de pulsão o conteúdo empírico que lhe poderia garantir uma determinação exaustiva.

P. KAUFMANN

CONDENSAÇÃO

O deslocamento e a condensação têm parentesco, respectivamente, com a metonímia e a metáfora, mas distinguem-se delas como mecanismos do processo primário inconsciente. Em *A interpretação dos sonhos* (1900) Freud lembra que “o trabalho do sonho não pensa nem calcula”. De fato, na condensação — de que Freud fala pela primeira vez no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, consagrado ao trabalho do sonho — uma única representação pode tradu-

zir diversas cadeias de pensamentos latentes que lhe estão associadas. Isso implica, na origem, um processo econômico, na medida em que as energias em ação nessas diferentes cadeias podem se superpor a essa representação manifesta. De fato, uma das características do processo primário é apoiar-se numa energia livre, não-ligada, o que quer dizer que o desejo inconsciente tem af toda a liberdade para se realizar de imediato, sem a defasagem temporal imposta pelo significativo na linguagem manifesta. Assim, exposto sem alteração pelo material manifesto, o processo primário é obscuro. Realiza-se nele um gozo que, se não é falado pela associação livre, nos deixa na ignorância quanto ao desejo do sujeito e ao sentido de sua letra. A condensação pode, pois, ser lida como um compromisso entre o que aliena o sujeito e o que o barra ao mesmo tempo de sua alienação; a existência de um outro sujeito e a articulação da linguagem implicam esse duplo movimento. Mas, paradoxalmente, essas duas formações do trabalho do sonho marcam também a singularidade de cada um; por extensão, elas se aplicam pois igualmente às formações sintomáticas e às do inconsciente (lapsos, chistes...). Freud parte da seguinte constatação: entre o conteúdo manifesto do sonho e os pensamentos latentes que a ele se associam graças à fala, há uma diferença de volume considerável: “escrito, o sonho cobre apenas meia página; a análise em que são indicados seus pensamentos será seis, oito, doze vezes mais extensa.” A uma representação podem ser associadas diversas cadeias que ela reagrupa ou que a sobredeterminam, e é precisamente isso que assegura o caráter lacônico do sonho; disso resulta imediatamente a idéia de um mascaramento dos pensamentos do sonho que se traduz essencialmente por omissão, fusão ou superposição (por exemplo, pessoas coletivas ou neologismos). Uma única representação, porém, pode se compor de elementos diversos que se valem de um único pensamento. A dificuldade que se apresenta a partir disso é a tradução dos pensamentos latentes; para fazê-la, é preciso passar necessariamente pelos processos secundários, em que reina a censura. De fato, podemos levantar

a questão da defasagem entre conteúdo manifesto e pensamentos latentes; será ele um efeito da censura ou não? Essa é uma questão realmente não resolvida, pois é preciso haver necessariamente um sujeito falante para articular os dois eixos. Por extensão, compreende-se que essa “via régia” que é o sonho deixará sempre a insistência de um ponto obscuro, que Freud chama de *umbigo*, que pode contudo ser compreendido como uma fonte de sentido absolutamente impen-sável.

M. ANDRÉS

CONFLITO

A versão freudiana do conceito de conflito introduziu-se, originalmente, em estreita solidariedade com a noção de processo de defesa, para caracterizar a situação psíquica própria da histeria, que essa defesa está destinada a mascarar: “a irrupção da histeria”, escreve Freud em 1896 em “A etiologia da histeria”, “remonta quase invariavelmente a um conflito psíquico, em que uma representação incompatível põe em ação a defesa do eu e provoca o recalçamento. Em que condições esse esforço de defesa tem o efeito patológico de recalcar no inconsciente a lembrança intolerável para o eu e de criar em seu lugar um sintoma histérico? Naquela época ainda não estava em condições de lhes responder. Hoje posso preencher essa lacuna. A defesa atinge seu objetivo, que é expulsar da consciência a representação incompatível, quando estão presentes no sujeito em questão, até aquele momento em boa saúde, cenas sexuais infantis em estado de lembranças inconscientes, e quando a representação a recalcar pode ser posta em relação, por um nexó lógico ou associativo, com uma experiência infantil dessa ordem.”

Lógica do conflito

Na medida em que se refere a uma representação dinâmica, essa concepção prolonga uma corrente de pensamento oriunda da crítica ao mecanicismo cartesiano e ilustrada,

em especial, pela *Psicologia teórica* de Herbart, em 1827. A partir de 1909, contudo, quando passa da apresentação da histeria para a da neurose obsessiva, é a uma linguagem lógica que Freud recorre. No caso do "Homem dos Ratos", ao considerar por um lado a oposição entre o amor e o ódio e de outro a oposição entre o pai do paciente e sua amada, ele as atribui respectivamente à oposição dos contrários e à dos contraditórios: "Em nosso paciente, os conflitos afetivos, que enumeramos um a um, não são contudo independentes uns dos outros; estão fundidos em pares. O ódio à sua amiga se soma a seu apego ao pai, e vice-versa. Mas as duas correntes de conflito que subsistem após essa simplificação, a oposição entre cada um dos casos, nada têm a ver uma com a outra, nem por seu conteúdo nem por sua gênese. O primeiro desses conflitos corresponde à oscilação normal entre o homem e a mulher como objetos de amor, situação em que colocamos a criança com a famosa pergunta: 'De quem você gosta mais, do papai ou da mamãe?', oscilação que acompanha posteriormente toda a sua vida, apesar de todas as diferenças individuais na evolução das intensidades afetivas e na fixação dos fins sexuais definitivos. Normalmente, porém, essa oposição logo perde seu caráter de contradição nítida, de alternativa inexorável; cria-se uma margem para satisfazer as exigências inegáveis das duas partes, embora até no homem normal a valorização de um sexo se acompanhe sempre de igual depreciação do outro.

"O outro conflito, aquele que opõe o amor ao ódio, nos surpreende mais ainda. Sabemos bem que, muitas vezes, um estado amoroso se manifesta de início sob forma de ódio, que o amor que vê recusada sua satisfação transforma-se facilmente em ódio, e os poetas nos ensinam que, nos estados apaixonados do amor esses dois sentimentos contraditórios podem coexistir por algum tempo e de certo modo rivalizar-se. O que nos espanta, porém, é a coexistência crônica de amor e ódio por uma mesma pessoa e a enorme intensidade desses dois sentimentos. Esperaríamos que o grande amor tivesse há muito vencido o ódio ou sido devorado

por ele. De fato, essa coexistência de sentimentos contrários só é possível dentro de certas condições psicológicas particulares e graças a seu caráter inconsciente. O amor não extinguiu o ódio, foi capaz apenas de expulsá-lo para o inconsciente; ali, protegido contra uma destruição operada pelo consciente, ele pode subsistir e até crescer. Em geral, nessas condições, o amor consciente alcança, por reação, uma intensidade muito grande, para estar à altura de desempenhar a tarefa constante que lhe é imposta: manter seu contrário no recalçamento. Uma separação muito precoce desses sentimentos contrários, na idade 'pré-histórica' da infância, acompanhada do recalçamento de um deles, em geral o ódio, parece ser a condição dessa tão estranha 'constelação' da vida amorosa."

Em 1926, Freud assinalará aliás, a propósito da defesa, a renovação efetivamente operada na teoria pela análise da neurose obsessiva, da qual a expressão lógica de conflito aparece assim como um dos aspectos: quando o eu, onde têm início os processos de defesa, passa a ser definido como um "organizador" do isso, compreende-se de fato que o conflito seja ele próprio passível de uma definição de estilo cognitivo.

P. KAUFMANN

CONJUNTO ver TOPOLOGIA,
INTRODUÇÃO À.

CONSCIÊNCIA

Uma vez recusada a identificação do psiquismo com o consciente, restava a Freud investigar em que condições precisas o psiquismo vem a adquirir essa propriedade de ser consciente. A questão podia ser formulada então em dois terrenos. Seja num terreno reflexivo, numa determinação conceitual mais ou menos tributária da tradição; seja a partir do saber acumulado pela psicanálise. O primeiro desses pontos de vista é demonstrado na época da correspondência com Fliess, quando Freud recorre a Lipps.

"No tocante à psicologia", escreve ele em

31 de agosto de 1898, “as coisas melhoram. Encontrei em Lipps meus próprios princípios, expostos com muita nitidez, talvez até um pouco melhor do que eu teria desejado. Segundo Lipps, o consciente não seria senão um órgão sensorial, o conteúdo psíquico seria uma mera ideação e os processos psíquicos permaneceriam todos inconscientes.” Mas, se há sem dúvida concordância até nos detalhes, Freud acrescenta: “a bifurcação de que vão partir minhas novas idéias talvez venha a se revelar mais tarde.”

De fato, no tempo do “Projeto para uma psicologia científica”, Freud se distanciará de Lipps na medida em que falará de deslocamentos de energia psíquica ao longo de certas vias associativas e da persistência de traços quase indeléveis.

A “consciência” será tomada, contudo, numa acepção diferente quando for referida especificamente à prática da psicanálise. Tratar-se-á, nessa visão, de pôr em questão a operação da tomada de consciência, objetivo original do tratamento segundo a formulação dos *Estudos sobre a histeria*. “Dar palavras” à sobrecarga energética não ab-reagida, isto é, à moção pulsional. Daí em diante, portanto, o problema da “consciência” se encontrará formulado em relação a esse percurso onde se realiza o levantamento do recalçamento. “Apsicanálise nos ensinou”, escreverá Freud em 1915 em seu artigo “O inconsciente”, “que a essência do processo de recalçamento não consiste em suprimir, em anular uma representação que representa a pulsão, mas em impedi-la de se tornar consciente. Dizemos então que ela se encontra no estado ‘inconsciente’ e podemos fornecer provas sólidas de que, ao mesmo tempo em que permanece inconsciente, ela pode produzir efeitos, alguns dos quais chegam até a atingir finalmente a consciência. Todo recalçado permanece necessariamente inconsciente, mas insistimos em afirmar desde logo que o recalçado não abrange todo o inconsciente. O inconsciente tem uma extensão mais ampla; o recalçado é uma parte do inconsciente.”

Assim também, no mesmo artigo, é precisamente por contraste com as características do inconsciente que é estabelecida a con-

dição essencial da consciência, a saber, a verbalização do psiquismo tal como é atestada pelo tratamento. “Permito-me observar aqui”, escreve Freud, “que desde muito cedo chegamos à idéia que hoje nos permite compreender uma das características mais impressionantes da esquizofrenia. Nas últimas páginas de *A interpretação dos sonhos*, publicada em 1900, está exposta a idéia de que os processos de pensamento, isto é, os atos de investimento suficientemente distanciados das percepções, são em si mesmos desprovidos de qualidade e inconscientes; só adquirem aptidão para se tornar conscientes quando são associados aos restos das percepções de palavra. Ora, as representações de palavra, por sua vez, provêm da percepção sensorial, da mesma maneira que as representações de coisa.

“Sem dúvida, nessa apresentação genética, o ‘pré-consciente’ intervém como uma etapa intermediária entre o consciente e o inconsciente. A associação da representação a um resto verbal confere não ainda a condição de consciente, mas a capacidade de se tornar consciente.”

Os dois pontos de vista não deixarão de se conjugar na perspectiva da segunda tópica. Se nos referirmos ao artigo “Mais-além do princípio de prazer”, em particular ao primeiro parágrafo de sua segunda parte, veremos Freud associar, sob a rubrica “A consciência e o inconsciente”, duas representações da consciência. “Ser consciente” — escreve ele primeiro — “é antes de tudo uma expressão puramente descritiva e se refere à percepção mais imediata e mais segura. A experiência nos mostra, contudo, que um elemento psíquico, uma representação por exemplo, nunca é consciente de maneira permanente. O que caracteriza os elementos psíquicos é antes o rápido desaparecimento de seu caráter consciente. Uma representação *consciente* num dado momento já não o é mais no momento seguinte, mas pode voltar a sê-lo em certas condições facilmente concretizáveis. No intervalo, ignoramos o que ela é; podemos dizer que fica latente, entendendo por isso que é capaz de se tornar consciente a qualquer momento. Ao dizer que uma representação permane-

eu inconsciente no intervalo, estamos formulando mais uma definição correta, pois esse estado inconsciente coincide com o estado latente e com a aptidão a retornar à consciência. Os filósofos nos fariam aqui a seguinte objeção: o termo inconsciente não se presta a essa aplicação particular, pois uma representação, na medida em que se encontra em estado latente, não representa nada de psíquico. Evitaremos dar qualquer resposta a essa objeção, pois isso nos conduziria a uma polêmica puramente verbal em que nada teríamos a ganhar.”

No entanto, prossegue ele, “chegamos ao termo ou à noção de inconsciente seguindo uma outra via e, em especial, utilizando experiências em que intervém o dinamismo psíquico. Aprendemos, ou melhor, obrigamo-nos a admitir que existem processos psíquicos intensos, ou representações (consideramos aqui principalmente o fator quantitativo, isto é, econômico), capazes de se manifestar por efeitos semelhantes àqueles produzidos por outras representações, e até por efeitos que, assumindo por sua vez a forma de representações, são capazes de se tornar conscientes, sem que o mesmo ocorra com os próprios processos que os produziram. Inútil repetir aqui em detalhe o que já foi dito tantas vezes. Basta lembrar que é nesse ponto que a teoria psicanalítica intervém, para declarar que, se algumas representações são incapazes de se tornar conscientes, é por causa de uma certa força que se opõe a isso; que, sem essa força, elas poderiam perfeitamente se tornar conscientes, e que nos permitiria constatar o quanto elas diferem pouco de outros elementos psíquicos oficialmente reconhecidos como tais. O que torna essa teoria irrefutável é que ela encontrou na técnica psicanalítica um meio que permite vencer essa força de oposição e trazer à consciência essas representações inconscientes. Demos o nome de recalçamento ao estado em que essas representações se encontram antes de serem levadas à consciência; e quanto à força que produz e mantém o recalçamento, dizemos que a sentimos, durante o trabalho psicanalítico, sob a forma da resistência.”

Mas essa experiência exige ainda uma

divisão da noção de inconsciente. Há, de fato, duas variedades de inconsciente: “Os fatos psíquicos latentes, isto é, inconscientes no sentido descritivo, mas não no sentido dinâmico da palavra, são fatos pré-conscientes, e nós rêservamos a palavra inconsciente aos fatos psíquicos recalçados, isto é, dinamicamente inconscientes. Estamos assim de posse de três termos: consciente, pré-consciente e inconsciente, cuja significação não é mais puramente descritiva. Admitimos que o pré-consciente está mais próximo do consciente que o inconsciente e, como não hesitamos em atribuir a este último um caráter psíquico, hesitaremos ainda menos em reconhecer tal caráter ao pré-consciente, isto é, ao que é latente.”

Estava assim aberto o caminho para uma elaboração da noção de consciência que levasse em conta essa dupla relação.

Do primeiro ponto de vista, “a consciência constitui a camada superficial do aparelho psíquico”. Em outras palavras, escreve Freud em “O eu e o isso”, “vemos na consciência uma função que atribuímos a um sistema que, do ponto de vista espacial, é o mais próximo do mundo externo. Essa proximidade espacial deve ser entendida não apenas no sentido funcional, mas também no sentido anatômico. Assim também nossas pesquisas devem, por sua vez, tomar como ponto de partida essas superfícies que correspondem às percepções”.

A própria análise do “tornar-se consciente” tira partido dessa referência à percepção: “Eu já havia formulado em outro lugar a opinião de que a diferença real entre uma representação inconsciente e uma representação pré-consciente (idéia) consistiria em que a primeira se refere a materiais que permanecem desconhecidos, ao passo que a última (a pré-consciente) estaria associada a uma representação verbal. Esta será a primeira tentativa de caracterizar o inconsciente e o pré-consciente sem recorrer às suas relações com a consciência. A pergunta ‘como uma coisa se torna consciente?’ pode ser substituída com vantagem por esta outra: ‘como uma coisa se torna pré-consciente?’. Resposta: graças à associação com as representações verbais correspondentes. Essas

representações verbais são traços mnêmicos: outrora foram percepções e, como todo traço mnêmico, podem voltar a ser conscientes. Antes de abordarmos a análise de sua natureza, uma hipótese se nos impõe: só pode se tornar consciente o que já existiu em estado de percepção consciente; e, afora os sentimentos, tudo que, provindo do interior, quer se tornar consciente tem de procurar se transformar numa percepção externa, transformação que só é possível por meio dos traços mnêmicos.

“Supomos que esses traços mnêmicos estão contidos em sistemas em contato imediato com o sistema percepção-consciência, de tal modo que suas cargas psíquicas podem facilmente se propagar aos elementos deste último.

“Os traços verbais provêm principalmente das percepções acústicas, as quais representam assim uma espécie de reserva especial de elementos sensíveis para uso do pré-consciente.

“A segunda tópica, aliás, dá sua colaboração a essa apresentação, na medida em que supõe que o eu recobre o isso com sua superfície formada pelo sistema P (perceptivo), mais ou menos como o disco germinal recobre o ovo.” Do mesmo modo, não há separação nítida entre o eu e o isso, sobretudo na parte inferior do isso, onde eles tendem a se confundir.

Definitivamente, a segunda tópica terá permitido, portanto, instaurar uma relação genética entre a diferenciação qualitativa das excitações, que pertencem exclusivamente ao sistema perceptivo, e o núcleo inconsciente do isso, regido pela lei econômica da menor tensão.

P. KAUFMANN

CONSTRUÇÃO

Foi em 1937 que a *démarche* da construção encontrou sua definição rigorosa, em contraposição à de interpretação, no artigo precisamente intitulado “Construções em análise”. “O termo interpretação”, escrevia Freud, “refere-se ao modo como nos ocupamos de

um elemento isolado do material, uma idéia incidente, um ato falho etc. Mas podemos falar de construção quando apresentamos ao analisando um período esquecido de sua pré-história, por exemplo nestes termos: ‘Até os seus nove anos você se considerou o proprietário único e absoluto da sua mãe; nesse momento, veio um segundo filho, e com ele uma forte decepção. Sua mãe o deixou durante algum tempo e, mesmo depois, não se dedicou mais exclusivamente a você. Seus sentimentos em relação a ela se tornaram ambivalentes, seu pai adquiriu uma nova significação para você’, e assim por diante.”

Mas é preciso ainda compreender por que foi precisamente nesse ano de 1937 que essa noção de construção viu-se promovida na obra de Freud. Ele próprio não deixa de nos auxiliar nessa tarefa, na medida em que o mesmo artigo distingue aquilo que, no trabalho do tratamento, cabe ao analisando e, por outro lado, aquilo que cabe ao analista. Ao primeiro, a rememoração de elementos do passado esquecido por força do recalçamento, ao segundo precisamente a “reconstrução” de um período da vida do paciente a que esses elementos pertencem cronologicamente. Assim, a *démarche* de construção aparece como o corolário de uma destituição relativa do recalçamento como mecanismo privilegiado pelo trabalho da análise, em benefício do mecanismo posto em destaque desde a *A interpretação dos sonhos*, isto é, o mecanismo da regressão que, como Freud sublinhava, além da histeria, em que o papel essencial cabe ao recalçamento, caracteriza também outras formas de afecção.

A regressão é então definida como a inversão do processo de organização do isso na construção do eu.

P. KAUFMANN

CONTRATRANSFERÊNCIA

Muitos analistas relataram suas experiências de contratransferência, em particular Paula Heimann, Margaret I. Little, Lucia Tower, cujos textos foram comentados por

Lacan. Esses trabalhos, se têm o mérito de valorizar o papel determinante do analista no tratamento, mostram em contrapartida que a contratransferência continua sendo transferência. O termo contratransferência não convém, portanto, para designar a especificidade da função do analista; aquele proposto por Lacan, “desejo do analista”, é preferível. Tanto mais que no uso desse termo “contra” há algo que repousa na compreensão, e o analista deve permanecer capaz de tomar distância de sua compreensão. É na medida em que ... “não sabe o que deseja esse sujeito com o qual embarca na aventura analítica, que o analista está em condições de ter em si, desse desejo, o objeto” (Lacan, seminário de 8 de março de 1961). O desejo do analista, que gira em torno do luto do objeto, refere-se a uma disparidade subjetiva que se opõe à intersubjetividade (no sentido em que um sujeito suporia um outro sujeito) que a noção de contratransferência evoca.

► TRANSFERÊNCIA.

É. PORGE

COTARD, SÍNDROME DE

Síndrome de Cotard foi o nome dado pelo Dr. Régis, em sua comunicação ao Congresso de Medicina Mental de Blois de 1892, ao “delírio das negações”, descoberto por Jules Cotard em 1880.

Nascido em Issoudun (Índre) em 1840, Jules Cotard, após concluir seus estudos de medicina em Paris, fez seu ano de internato no serviço de Charcot, onde tomou gosto pelo estudo da patologia do sistema nervoso, como o atesta o tema de sua tese: “Estudo sobre a atrofia parcial do cérebro”, publicada em 1868.

Durante o ano de 1874 ele ingressou, na qualidade de médico-adjunto, na casa de saúde de Vanves, que não deixou mais até sua morte prematura, em 1889. Colaborador de J. Falret, dedicou sua pesquisa clínica ao estudo da melancolia. Inspirando-se nos ensinamentos de Griesinger, atribuía uma importância particular à perturbação psíquica

essencial dessa forma de alienação. De fato, considerava “a dor moral” como “o terreno em que germinam as idéias delirantes”. Entre estas últimas, isolou um grupo particular. Desde seu primeiro artigo “Do delírio hipocondríaco numa forma grave da melancolia ansiosa” (*Annales Médico-Psychologiques*, 1880) ele deu destaque a um fenômeno que seus antecessores já haviam detectado, mas sem que isso os tivesse conduzido a propor uma articulação singular.

Esse delírio parcial, quanto ao objeto, se enuncia de uma maneira negativa — “sem boca”, “sem estômago”, “sem cabeça” — e se estende progressivamente a todo o corpo, até à própria existência do paciente, que se afirma já morto, e ao conjunto do universo, aí incluído o criador. Em sua evolução, ele sofre uma inversão completa sob a forma da infinitude no tempo, “o delírio de imortalidade”, e no espaço, “Do delírio de enormidade” (*Annales Médico-Psychologiques*, 1888), que representa para o autor o ponto final a que chegam os negadores, que transformam assim sua posição inicial “micromaníaca” em megalomania, própria do delírio de grandeza. No entanto, essa forma ambiciosa não corresponde verdadeiramente às determinações psíquicas do delírio orgulhoso, pois nela predomina o fundo mórbido do *pathos* melancólico, com seu cortejo de culpa, de indignidade, de punição. Nesses pacientes, a enormidade de seu corpo que se expande à medida do universo, a eternidade de sua existência que não mais terá fim, tornam-se uma exigência lógica do sadismo sem limites da instância do supereu, cuja voz, sempre a mesma, os condena a uma agonia permanente.

Cotard teve o cuidado de diferenciar essas diversas produções delirantes de outros delírios similares pelo tema. Abriu-se assim um longo debate, cujo objeto era distinguir o delírio hipocondríaco nos paráliticos e nos perseguidos daquele próprio dos negadores. Que outro critério, além do tema delirante, se poderia usar para dissociá-los? Foi a análise da forma do delírio que permitiu isso. A forma descosturada, incoerente, inarticulada dos paráliticos se opõe ao rigor lógico das construções delirantes dos melancólicos ne-

gadores, homogêneas em seu fundo mórbido. Mais difícil de traçar, a dessemelhança do delírio hipocondríaco entre perseguidos e negadores apoiou-se em novos critérios epistemológicos estabelecidos por Cotard com notável perspicácia. De natureza mais subjetiva, eles se organizam segundo uma lógica que pode ser dita de oposição binária e que marca, por sua clareza conceitual, a dificuldade envolvida em sua diferenciação: alo-, auto-agressividade; atividade-passividade; exterioridade-interioridade.

Qual é a causa desses fenômenos mórbidos tão numerosos e variados?

Múltiplas, pelos registros que aí estão implicados. Cotard privilegiou a teoria etiopatogênica da época, que, fundada na anatomopatologia do cérebro, definia as perturbações da alienação como lesões do suporte material das operações mentais, a partir das quais os sinais clínicos se desdobravam em reação fibrosa.

Por força de seu tempo, Cotard apoiou-se na doxa mecanicista da teoria das localizações cerebrais, que pretendia dar um reforço transitório à razão assim elucidada. Mas ele a utilizou de uma maneira audaciosa. Em seu artigo "Perda da visão mental" (*Archives de Neurologie*, 1884), ele examinou um sinal clínico que seu antigo mestre Charcot havia detectado nos afásicos, em quem o apagamento progressivo das imagens visuais mais familiares se acompanha da impossibilidade de enunciá-las e daquela forma de inacessibilidade e de indiferença que os clínicos da época chamavam de "analgesia", "anestesia moral", responsável, nesses pacientes, pela mais intensa das dores: a de não poderem ser afetados.

A clínica dos melancólicos negadores oferece perturbações similares. Em seu artigo "Da origem psicossensorial ou psicomotora do delírio" (*Annales Médico-Psychologiques*, 1887), Cotard encontrou nas lesões psicossensoriais explicação suficiente para essa perda em que, pela primeira vez, os registros do olhar, da fala e do afeto se apresentam, sem saber como, objetivamente ligados.

Em seu quinto e último artigo "Da origem psicomotora do delírio" (*Congresso*

Internacional de Medicina Mental, Mas-son, Paris, 1890), Cotard mudou de hipótese etiopatogênica e atribuiu às funções voluntárias, quer dependessem do eu ou do automatismo mental abandonado à própria sorte, um papel preponderante na produção dos distúrbios examinados. Essa modificação subverteu, sem o dizer, o princípio estabelecido havia muito do caráter "primário" dos distúrbios afetivos na produção da doença, cujos distúrbios ideativos representariam apenas a interpretação delirante do fundo mórbido.

A investigação de Cotard encerrou-se com essa hipótese e deixou em aberto a questão do lugar nosológico de seu delírio. Ela foi retomada no Congresso de Blois de 1892, onde o gênio de Séglas, ao mesmo tempo em que definiu seu quadro, deslocou-o do terreno privilegiado da melancolia ansiosa. Transformado em síndrome, ele se manifesta sob formas clínicas aparentemente opostas: melancolia e loucura sistemática (paranóia).

A psicanálise pouco se interessou pelo delírio das negações. Freud, apesar do tempo que passou em Paris em 1884 no serviço de Charcot, ex-professor de Cotard, não diz uma palavra a respeito em seu trabalho sobre a negação. Em contrapartida, Lacan fala dele em dois seminários, o de 1954-5 sobre o eu, destacando nesses pacientes um tipo de identificação imaginária, em que falta, segundo ele, o vazio constitutivo do orifício bucal; e o de 1961 sobre a transferência, em que evoca a confusão absoluta dos melancólicos, habitando na topologia dolorosa do entre duas mortes.

O delírio das negações pode ser visto como uma forma extrema de loucura, habitada pelas paixões mais obscuras e com frequência as mais ferozes. Esses delírios aparecem como fenômenos de difícil delimitação, caso não se recorra à abordagem topológica para elucidar a reviravolta que o sujeito do delírio sofre, passando da auto-acusação e do autodesprezo para o amor orgulhoso, temeroso e desconfiado, e para melhor apreciar essa forma singular da angústia, ligada não à dor experimentada mas à impossibilidade de ser afetado e, por isso,

tornar-se para os outros uma fonte permanente de infecção vergonhosa.

► DELÍRIO: NEGAÇÃO.

J. CACHO

CRIANÇA, PSICOPATOLOGIA DA

Em se tratando da chamada “psicopatologia da criança”, a *démarche* destinada a expô-la aqui do ponto de vista da psicanálise só poderia ser dialética. Por um lado, será conveniente lembrar em que a psicanálise fornece nem mais que uma visão particular a uma temática como a psicopatologia precoce; porque esta, nas concepções de hoje, encontra nela de fato uma parte essencial de seus fundamentos. O aporte da psicanálise nesse caso foi constitutivo.

Por outro lado, porém, será igualmente necessário marcar decididamente em que a psicanálise, no que inspira sua aplicação, absta-se do que é suscetível de implicar direta ou indiretamente um enquadramento psicopatológico; ali onde essa perspectiva teria pelo menos uma tendência, por sua epistemologia implícita, a sustentar práticas terapêuticas medicalizantes ou psicológicas, normatizantes e redutoras, positivistas, que reduzem os distúrbios do psiquismo a processos de maturação insuficientes, a desfuncionamentos num programa de desenvolvimento, esvaziando-os de sua especificidade humana que exige a consideração de uma ordem simbólica, relacional e linguageira, que é irredutível. Nesse sentido, a psicanálise pode até apoiar-se ela mesma na aparelhagem teórica de uma descrição psicopatológica mais ou menos formalizada. Sua especificidade a impede de reduzir-se a ela. E o importante nesse caso é ter a medida sobretudo do que a separa dela.

A criança na psicanálise

Pode ser surpreendente que se dedique aqui à criança ou à infância um capítulo particular, separado. Significaria isso que a perspectiva analítica sobre a criança — se não a psicanálise das crianças propriamente dita

— constitui um ramo à parte, derivado, um avatar da experiência analítica ortodoxa? É verdade que até hoje se pergunta se o que chamamos de psicanálise da criança deve ser ou não efetivamente reconhecido como psicanálise *stricto sensu*...

Isso contrasta, porém, com a opinião hoje vulgarizada que lembra o quanto a psicanálise resultou fundamentalmente do infantil. Não tem ela, em seu princípio teórico como em sua efetuação clínica concreta, como dinâmica e como efeito, que referir o devir e o destino do ser humano singular às ocorrências subjetivas de seu passado, à história vivida de sua infância?

Não há dúvida de que uma parte essencial da descoberta de Freud se prende ao fato de ter ele sabido depreender, formalizar, essa afinidade de estrutura entre o infantil e o inconsciente.

Foi por esse viés que a psicanálise veio propriamente revolucionar a ordem estabelecida na psicopatologia da criança. Mas no sentido em que ela permitia também repensar os próprios fundamentos da psicopatologia em geral, também do adulto, elucidando justamente seus enraizamentos infantis. Isso supunha, em primeiro lugar, tirar a própria criança da idade média em que a psiquiatria médico-social do século XIX continuava a mantê-la, alinhando a patologia psíquica segundo as grades ideológicas da demência, da debilidade ou do retardo e até da degenerescência hereditária.

Ao ir além da mera patologia, a psicanálise abria caminho, ao contrário, para a reavaliação do tempo da infância em seu valor humano, essencial, o que foi uma de suas implicações mais notáveis, inclusive no plano social, pelo menos em nossas coletividades ocidentais, ao longo de todo este século XX. No entanto, se Freud foi aquele que descobriu esse continente inexplorado e significativo da primeira infância em seus efeitos de constituição e de determinação mental, de efetuação do destino e de instalação do desejo pelo ser humano, é verdade que isso não o levou a se ocupar ele mesmo, diretamente, como psicanalista, da criança. Isso parece indicar que, alinhada segundo a distribuição inconsciente, a infância era para

ele aquilo de que se está estruturalmente separado; infância que aparece então para o analista como dita e produzida *a posteriori*, (re)-construída por um adulto no tratamento. Isso explica que um tempo de elaboração tenha sido necessário antes do surgimento, mediante a determinação das pioneiras (Hug-Hellmuth, A. Freud, M. Klein), do que viria a ser o exercício da psicanálise da criança propriamente dita.

A criança ou o infantil

De fato, é no quadro da prática psicanalítica que melhor se pode situar então o exame da psicopatologia precoce, mediante uma distinção possível entre criança e infantil. A criança, como quem não possui ainda os meios de nos fazer captar facilmente a polifonia pulsional de que é habitada. E o infantil, cujo frescor se trata de reencontrar mais ou menos laboriosamente no adulto que dele se separou.

O valor dessa distinção é fazer sentir o que inspira uma concepção verdadeiramente psicanalítica da patologia infantil. Pois, antes de mais nada, se nos ativermos às suas próprias formulações, a codificação da psicopatologia freudiana poderia parecer o que há de mais clássico, ou até conformista. Sem retornar à teoria positivista logo abandonada de um traumatismo datável para explicar a neurose (sedução), a clínica analítica da criança não repousa de fato sobre os dados de um desenvolvimento sistematizado, recortado linearmente pela sucessão normatizada dos estádios libidinais: oral, anal etc.? (ver o artigo “Desenvolvimento”).

Sabemos que ficar nisso é correr o risco de resvalar numa concepção estritamente desenvolvimentista que reduz o distúrbio ou o sintoma às eventualidades de uma programação preestabelecida, seja ela dita racional ou libidinal. É pôr o dedo na engrenagem que leva a uma interpretação restritivamente maturativa do desenvolvimento, dando lugar à idéia absolutamente redutora de uma progressão programada suscetível de ser detida ou renegada pela mecânica conjugada da regressão e da fixação.

Essa derivação permite ao menos formu-

lar distintamente o perigo, o impasse que a abordagem psicanalítica direta da criança parece comportar, pelo menos quando se trata de apresentar sua formalização, isto é, de positivar a metapsicologia freudiana em termos de psicologia desenvolvimentista ou genética. Esta é portanto a questão que se vê colocada: a psicanálise com as crianças implica fatalmente tal amortecimento psicologizante da experiência? Ou ainda, constitui ela em si mesma tal desvio da invenção freudiana para fins maturativos ou ortopédicos? Ou haverá meios de valorizar os esquemas de desenvolvimento em que a teoria da análise de crianças se sustenta para fundar aí uma prática autenticamente psicanalítica?

Em confronto com a intenção mais educativa do discurso de Anna Freud (por vezes caricaturado, é verdade), Melanie Klein foi quem lançou, sob esse aspecto, as bases de um aprofundamento radical da compreensão analítica do vivido psíquico precoce, tendo em conta o inconsciente. Ela elucidou também o dado constituinte da fantasia como elemento primordial de toda vida psíquica, até a mais arcaica.

Mas nem por isso ela deixou de se expor a uma sistematização de seu pensamento que levou a um corpo dogmático aplicado de modo excessivamente sistemático, em detrimento da singularidade expressiva de cada caso.

A via francesa

Sob esse aspecto, é preciso dar à psicanálise na França o crédito de ter sabido, longe dos desvios adaptativos anglo-saxões, avaliar a dimensão dos questionamentos verídicos que a prática analítica da patologia infantil introduz ou relança.

Nesse ponto, é ainda a Lacan que cabe o mérito dessa depuração da doutrina, que implicou uma grande exigência de rigor na prática. Será motivo de espanto que seja seu nome o primeiro a aparecer aqui, em se tratando da psicanálise de crianças? No entanto é por certo na obra de Lacan que encontramos os elementos de uma reorganização apoiada numa base estrutural de dados referentes ao fundamento do psiquismo infantil

na experiência analítica. Atestam isso, em especial: o estágio do espelho, o ancoramento do eu no registro imaginário, o desdobramento da relação de objeto segundo as três categorias do imaginário, do simbólico e do real etc.

Ocorre que essas formulações teóricas de Lacan puderam encontrar um eco direto junto dele, no trabalho de analistas-mulheres que clinicavam com a criança. Maud Manonni, em primeiro lugar, foi quem deu o testemunho dessa extensividade conquistadora da psicanálise, arriscando-se justamente no terreno dos distúrbios psicopatológicos até então considerados domínio reservado da psiquiatria medicalizante, reeducativa: retardo, debilidade. A importância desse aporte foi, em especial, ter contribuído para uma melhor circunscrição do registro da psicose propriamente infantil, fazendo dela um campo de trabalho possível para os psicanalistas. Foi ao mesmo tempo e no mesmo movimento de pensamento — nutrido e fortalecido pelo ensino de Lacan — que Françoise Dolto assentou as bases de uma prática e de uma teoria autênticas da psicanálise de crianças.

A evocação dos grandes princípios dessa práxis nos permitirá tratar da psicopatologia de um modo que escapa àquela dominante diagnóstica, nosográfica, que figura nas obras de sistematização (Ajuriaguerra, Lang). Em sua clarividência, esses autores são levados, aliás, a dizer eles próprios que uma psicopatologia infantil não poderia ser dissociada da prática concreta, em outras palavras, do encontro clínico com a criança. Isso se prende a algo que os diversos autores não cessam de frisar: que o enquadramento da psicopatologia da criança não pode ser entendido de maneira estanque, codificada, como é ainda o caso na psiquiatria do adulto. Há uma especificidade do psiquismo infantil que o torna irreduzível ao recorte estabelecido a propósito das doenças mentais do adulto. Para isso, bastaria tudo o que revela uma grande labilidade do funcionamento mental na criança, sempre aberto a reordenamentos possíveis, seja qual for a característica mais ou menos marcante de sua patologia. Sob esse aspecto, uma das maiores problemáticas psicopatológicas con-

sistirá em fazer a distinção, se possível, entre uma sintomatologia conjuntural ou reacional suscetível de ser circunscrita, quer se trate de um distúrbio mental (inibição, fobia, ansiedade...) ou corporal (enurese...) — e o que estaria mais próximo da instalação estruturada de uma neurose propriamente dita. Esse problema, por sua amplitude e sua dificuldade, é uma prova do quanto são agudos os problemas que a psicopatologia infantil suscita.

Uma prática específica

Esses problemas incidem *a fortiori* na prática analítica com a criança, em que se terá sempre o cuidado de evitar os excessos de objetivação nosográfica que os dados da psicopatologia podem induzir. Em suma, esses compartimentos diagnósticos operam tanto melhor quanto mais o analista os deixa no lugar que lhes convém: em segundo plano. Sem dúvida é importante poder detectar uma sintomatologia e conseguir se apoiar numa denominação nosográfica que seja o suporte pelo menos indicativo de uma orientação diagnóstica, senão prognóstica. Assim, uma vez reconhecidas patologias diferencialmente qualificáveis de obsessivas e de histéricas, por exemplo, será possível definir melhor a perspectiva clínica. Mas isso desde que o analista não se deixe encerrar num código prévio desse tipo, desde que não espere dele mais que um balizamento preliminar. Pois não é a partir desse único dado que vai se orientar a prática psicanalítica, na qual se trata, em todos os casos, do encontro analítico com um ser humano, por mais inexpressivo, por mais regredido que seja, e de atingir nele a pessoa submersa.

Pois é precisamente isso que permite especificar a posição fundamental da experiência analítica com relação à psicopatologia, principalmente infantil. O fato de não se tratar aí de um doente a curar (passivamente), mas de um sujeito a ouvir quanto à orientação ou à reorientação de seu desejo, com base na expressão transferencial que ele pode lhe dar.

Isso implica um certo número de orientações de princípio que articulem a perspectiva psicopatológica da análise com sua con-

cretização na experiência clínica. Citemos, em especial:

— o fato de que o sintoma (da criança), por mais espinhoso que seja, não é o alvo primordial e exclusivo da atenção. O sintoma é tomado por seu valor, deslocado, de mensagem a decifrar. É reconhecido como signo que é de uma demanda que nele busca se fazer entender;

— a própria criança é entendida no contexto do grupo familiar que é o seu, já que, *a priori*, suas dificuldades decorrem de uma problemática familiar da qual ela é um elemento... representativo. A despeito da relativa diversidade das práticas a esse respeito, não vemos como se possa empreender um trabalho de psicoterapia analítica com uma criança sem que seus pais se vejam mais ou menos associados a ele, em particular na fase de investigação inaugural;

— contudo, se uma psicoterapia se mostra necessária, é com a criança que o trabalho se instala. Isso não pode ser feito, porém, com base numa linha de desenvolvimento preestabelecida em relação à qual se deveria avaliar um eventual “retardo”. O projeto envolve a criança como sujeito desejante a escutar e a ajudar pelo trabalho de análise do que ela expressa, ali onde ela pode se encontrar perdida. fora de alcance comunicante. Ou presa numa alienação que a distancia de seu destino desejante, detendo-a no disco arranhado e repetitivo do sintoma;

— através disso, trata-se essencialmente de devolvê-la à autonomia de seu devir de sujeito, ocorrência que o grupo familiar impede o mais das vezes, pelo peso de suas próprias inércias, conscientes ou inconscientes. Isso não quer dizer que os pais são por isso identificados como “culpados”. segundo o clichê que por vezes ainda circula. Mas eles são considerados responsáveis, e é a esse título, aliás, que podem regularmente encontrar-se associados à essa espécie de trabalho de emancipação que a criança realiza no tratamento;

— como deve ter ficado claro, a sutileza nesse caso certamente não está no aprofundamento diagnóstico, quando a rotulação sofisticada não deixa por isso de mascarar a ignorância. Ela reside antes na aplicação relacio-

nal, transferencial (e contratransferencial) de um eixo de trabalho que consiste em devolver ao sujeito criança a capacidade de seu desejo, ali onde ele estava entravado, num impasse ou (incestuosamente) subjugado.

Convém ainda especificar o que diferencia os casos em que essa problemática de emancipação tem lugar no terreno edípiano daqueles cuja alçada remete a coordenadas ditas pré-edípianas. Isso pode ser mais uma maneira de encontrar a distinção sintomática ou estrutural entre neurose e psicose.

A lição dos paradoxos

No fim das contas, o que a experiência analítica da psicopatologia da criança nos revela é esse campo retesado por toda uma série de paradoxos. E isso está sem dúvida de acordo com o que promove a invenção freudiana, para a qual a criança — como “criança em nós” — resulta antes da função do mito individual, tal como nós o construímos e tal como somos dele construídos psiquicamente.

Isso vem contrariar uma eventual esperança de chegar, com a criança, a captar assim *in vivo* algo de um inconsciente espontaneamente oferecido, pois ainda inconstituído, ou um acesso direto à origem mesma do psiquismo como tal. A criança pode até servir de pretexto para um discurso sobre o original e o arcaico; nem por isso ela se ajusta a ele no concreto do que manifesta na experiência.

Pois o que este revela de específico, e que estaria fora de alcance no adulto, não nos é por isso facilmente acessível, a partir do momento em que a criança ainda não pode dispor dos meios subjetivos para mediatizá-lo. Isso transparece, por exemplo, no fato de que aquilo que a criança exprime nos é dado como que “de passagem”, ali onde ela ainda não reflete sobre seu conteúdo no modo de um eu que possa dele se apropriar. E nada indica, ademais, que ela esteja favoravelmente inclinada a aceitar sequer o princípio de alguma interpretação que nos arrisquemos a lhe devolver.

Pode ter havido no campo da análise certa tendência a repetir implicitamente o refrão sobre a verdade que sai da boca das crianças. E

provavelmente não é raro que seja de fato através delas que a verdade se exprime no sintoma, inclusive diretamente nos corpos (contra a vontade). Isso não as torna, porém, menos submetidas ao recalçamento, necessário afinal para que possam, como todo mundo, encontrar os meios de se constituir. Sem dúvida acontece que, por sua própria perturbação, elas convoquem toda uma família a empenhar sua palavra, se possível, diante do analista. Mas isso não poderia justificar o excesso de idealização que faria delas *ipso facto* os arautos do verdadeiro em razão do inconsciente de sua linhagem. Pois em suma, mesmo na criança e de maneira ainda mais típica, a verdade não poderia ser senão semidita, segundo a fórmula de Lacan.

Se voltarmos então a comparar diferencialmente a experiência clínica com a criança ao que ela é no adulto, chegaremos a uma constatação mais equilibrada; grosseiramente falando, o que se “ganha” de um lado (em espontaneidade comunicativa, por exemplo). “perde-se” de outro (em irreflexividade do pensamento).

E seremos finalmente levados a um mesmo dualismo da intenção, a um mesmo balanceamento, se voltarmos então a indagar se esse acesso direto à psicopatologia da criança é realmente da alçada da psicanálise. De fato, pode-se considerar a princípio que se trata de uma prática autenticamente analítica, na medida em que nos dá meios de agir sobre a vivacidade enigmática de uma pulsionalidade que busca se afirmar entre corpo e psiquismo. E até, uma vez que ela se encontra aí menos atormentada pelo eu que no adulto, não seria o caso de dizer que é essa a psicanálise por excelência? Isso seria, contudo, fazer muito pouco caso do que a criança manifesta, também ela, de resistência. E, além disso, num modo que já não permite a remissão exclusiva à fala do (jovem) paciente. O analista é convocado aqui a uma maior presença manifestada...

Encontramos pois uma dualidade que vem constantemente dividir o campo da psicopatologia analítica da criança. Isso valeria ainda para a oposição entre fantasia e realidade que esteve no cerne do conflito entre Anna Freud e Melanie Klein. Vimos como,

em relação às veleidades pedagogizantes, educativas, de Anna Freud, Melanie Klein soubera restaurar na abordagem do psiquismo precoce a densidade constitutiva da fantasia. Mas, isso dito, de que serviria ter evidenciado essa polaridade da fantasia se isso não fornecesse também na prática o meio de fazer a criança ter acesso a mais... realidade, pondo-a assim ao abrigo disso que ela experimenta apenas como angústia?...

A criança da ficção

Limitamo-nos a um sobrevôo da psicopatologia da criança tal como pode se ver retomada na prática da análise. Uma prática com as crianças que já adquiriu amplos direitos de cidadania (prolongamento sociológico considerável que exigiria ele próprio um exame). Se essa prática teve outros motivos para se impor como tal ao movimento analítico, é que ela reflete com acuidade alguns dos temas mais cruciais da psicanálise: problemática da historicidade, função da memória, acesso ao inconsciente, cura. Havíamos inserido a referência à dialética no início desta reflexão. Era para lembrar que a psicanálise inspirou tudo o que veio vivificar a compreensão inovadora da psicopatologia infantil. E foi ela, mais precisamente, que permitiu reconhecer sua dimensão não tanto apenas patológica como constitutiva do psiquismo humano oferecido à paixão do desejo.

Sem dúvida a psicanálise produziu os instrumentos de um saber, de uma psicopatologia da criança. Mas o que constitui a grandeza da experiência analítica sob este aspecto, e a força de sua operatividade, é a distância que ela assume do que implicaria uma mera aplicação direta desse saber. Nesse sentido, se ela rejeita todo o projeto de uma psicopatologia academicamente estabelecida, é porque submete o saber sobre o ofício da experiência a fins de exploração ou de revelação do desejo. Desse prisma, ela está sempre além da epistemologia que no entanto anuncia. Cabe notar que é também isso que lhe confere sua dimensão ética.

A verdadeira criança, por assim dizer, a criança na psicanálise, é, como vimos, uma

criança de poética, a criança que permanece em cada um, igualmente no adulto. Com a própria criança, e considerando-a como sujeito desejante — e não apenas como criança doente! —, teremos em vista antes a pessoa que dela admirará.

Em suma, no respeito ao sujeito criança que a análise implica, não poderia se tratar da criança que ele continuará a ser, pois é preciso que se desprenda dela, mas dessa criança que ele terá sido, criança fictícia que ele deverá, de certo modo, vir a ser.

J. de Ajuriaguerra Marcelli, *Psychopathologie de l'enfant*. Paris, Masson, 1989 • F. Dolto, *La difficulté de vivre*. Paris, Vertiges, 1986 • S.-I. Fendrik, *Fiction des origines*. Paris, Denöel, 1989 • A. Freud, *O normal e o patológico na criança* • S. Freud, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB, v.VII • “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise” (Conferência XXXIV). ESB, v.XXII • M. Klein, *Desenvolvimentos em psicanálise* • J. Lacan, *Os complexos familiares*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987 • *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (Seminário 2, 1954-55). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 • J.-L. Lang, *Introduction à la psychopathologie infantile*. Paris, Dunod, 1979 • S. Leclair, *Mata-se uma criança* • P. Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*. Paris, Fayard, 1985 • M. Mannoni, *L'Enfant arriéré et sa mère*. Paris, Fayard, 1964 • *Nouvelle Revue de Psychanalyse: L'enfant*, 19, Paris, Gallimard, 1979 • M.-C. e E. Ortigues, *Comment se décide une psychothérapie d'enfant?* Paris, Denöel, 1986 • G. Raimbault, *Médecins d'enfants*. Paris, Seuil, 1973 • V. Smirnov, *La psychanalyse de l'enfant*. Paris, PUF, 1966 • D. Vasse, *L'Ombilic et la voix*. Paris, Seuil, 1974 • D. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychiatrie*.

➤ AUTISMO INFANTIL.

C. GUILLERAULT

CULPA

O gênio da língua em que ele escrevia poderia explicar, em parte, a atenção particular que Freud iria dar à existência de uma íntima ligação entre a culpa e a dívida: de fato, a mesma palavra alemã *Schuld* designa tanto uma coisa quanto a outra, e o epíteto *schuldig* significa ao mesmo tempo “culpado” e “devedor”. Caberia justamente ao próprio Freud mostrar em que profundidade se situa essa implicação, dada como absolutamente natural pela história das línguas germânicas, a saber, a importância, na noção de falta, de uma relação de rivalidade na

qual se encontram mutuamente intrincados uma obrigação de lealdade para com outrem, mais a evicção deste ou outra transgressão qualquer das obrigações que lhe são devidas, e finalmente o peso de ter de pagar pelas conseqüências disso. Desde o relato, publicado em 1909, da análise do “Homem dos Ratos”, paciente perdido na rede metafórica de uma dívida de pagamento impossível, até essa obra tardia que é “O mal-estar na cultura” (1929), repercute em Freud a idéia da onipresença de uma culpa que, sob as formas múltiplas do remorso, das auto-recriminações e outras sintomatologias, aparece de imediato como sendo fundamentalmente inexprível e como que constituindo “uma infelicidade interior contínua”. Uma carta a Fliess de 3 de outubro de 1897 mostra, aliás, que o menino Sigmund fora muito precocemente marcado pelo estigma indelével da falta: “Tudo me faz crer [...]” — escreve ele — “que o nascimento de um irmão um ano mais novo que eu tinha despertado em mim desejos maldosos e um verdadeiro ciúme infantil, e que sua morte (ocorrida alguns meses depois) tinha deixado em mim o germe de um remorso” (*As origens da psicanálise*).

A onipresença da categoria da falta

Foi também muito cedo em sua obra que Freud detectou a ação multiforme, e frequentemente mascarada, de um sentimento de falta, parecendo ter se convencido de imediato — e de maneira duradoura, a despeito de objeções aliás duvidosas — de seu caráter universal. Quando estudou sua gênese no quadro de sua metapsicologia, reconheceu, de fato, que esse sentimento não assume de imediato num indivíduo, e nem sempre nas várias culturas, a forma de uma verdadeira culpa, isto é, de uma angústia perante o supereu. Bem mais tarde, em textos em que passou a considerar o problema sob o ângulo da filogênese, Freud recorreu a uma distinção por assim dizer histórico-etnológica; pouco depois esta seria ilustrada por estudos de vários pesquisadores que destacaram a existência, nas sociedades tradicionais, de uma forma arcaica de culpa e...

mas precisamente, a substituição — ante uma doença, um malefício ou o que em outros lugares se chama uma falta — de uma lógica da culpa interiorizada, de um sujeito que incrimina em primeiro lugar a si mesmo, por uma lógica persecutória, em virtude da qual o mal é projetado no outro. Enquanto nem no final de um de seus últimos escritos, “Moisés e o monoteísmo” (1939), Freud evocou essa primeira perspectiva como característica de nossa cultura judaico-cristã — sob cuja ação o sentimento de culpa “se apoderara de todos os povos do Mediterrâneo como um vago mal-estar, como um pressentimento de desgraça cuja razão ninguém é capaz de apontar” — dez anos antes, ele sublinhava uma forma projetiva da culpa no estranho modo como se comporta o “primitivo”: “Quando uma desgraça o atinge”, observa em “O mal-estar na cultura”, “ele não lança a culpa sobre si; ao contrário, lança-a na conta do fetiche, o qual evidentemente deixou de cumprir seus deveres: depois, em vez de se punir, o arreventa de pancadas.”

Essas observações correspondem portanto à distinção proposta por Ruth Benedict a propósito do Japão (*The Chrysanthemum and the Sword*, 1946) e retomada por E.R. Dodds a propósito dos gregos (*The Greeks and the Irrational*, 1959), distinção segundo a qual, num grande número de culturas “tradicionais” ou muito antigas, ignora-se o peso moral que sobrecarrega a consciência pessoal responsável por uma transgressão. Para essas civilizações ditas da vergonha (*shame cultures*), em oposição às civilizações da culpa (*guilt cultures*), a falta não passa de uma violação às exigências objetivas do conformismo a que o grupo submete o indivíduo, e gera neste apenas o constrangimento ou a vergonha de se ver assim privado do reforço que uma atitude participante propicia e de se encontrar de certo modo excomungado. A esse respeito, identificaram-se na África negra rituais e terapêuticas que, acolhendo sujeitos mergulhados numa consciência de culpa interiormente torturante, esforçam-se por reconduzi-los à posição — “normal”, segundo a regra do grupo — de acusadores de instâncias malélicas exter-

nas e por lhes devolver boas defesas de tipo persecutório. Esse tipo de ortopedia permitiria portanto ao “primitivo” retornar àquela forma arcaica da culpa, cuja posição em sua própria teoria Freud evoca na passagem de “O mal-estar” a ele dedicada: “Conhecemos assim duas origens para o sentimento de culpa: uma é a angústia diante da autoridade, a outra, posterior, é a angústia diante do supereu.” No caso, a hierarquia implicada por esse esquema ontogenético se encontra invertida: pretende-se substituir a angústia interiorizada diante do supereu por aquela, julgada menos patológica, diante do grupo, o que permite banalizar, em conformidade com as regras deste, a representação do mal.

O sentimento “inconsciente” de culpa

Se certas civilizações — mesmo que nelas a descontinuidade entre a vergonha e a falta não seja na realidade absoluta — recorrem à lógica persecutória como meio que permite desviar de uma evolução individualmente culpabilizante qualquer choque com as misérias do destino, parece que no seio de outras culturas — cujo melhor exemplo parece ser o Ocidente, marcado com o signo da falta pelas religiões judaica e cristã —, esta não encontra sua expressão mais significativa numa forma de confissão sincera e de plena consciência, mas sob o disfarce de atitudes neuróticas e de situações psicóticas originadas em processos inconscientes. Assim, foi no nível desse mascaramento e em sua sintomatologia mórbida que Freud pôde analisar com maior eficácia a “consciência de culpa”, quanto à sua gênese — inconsciente, em decorrência disso — e a seus efeitos. Ele a identificou principalmente nas contradições e inibições características da neurose obsessiva (e de maneira quase paradigmática no “Homem dos Ratos”), na auto-depreciação melancólica, nas resistências de certos doentes à aproximação da cura, no desmoronamento de alguns outros no momento em que suas aspirações vão ser realizadas, no recurso a uma conduta criminoso por necessidade de se ver infligir um pesado castigo.

Entre essas diversas situações, é particularmente esclarecedora — em razão de seu caráter extremamente paradoxal — aquela

dos sujeitos que, tendo sido ativos e inventivos a serviço de um objetivo há muito ambicionado, vêem-se incapazes de desfrutar do resultado de seus esforços e condenados a ver em seu próprio sucesso um verdadeiro fracasso. Enquanto geralmente é a privação de uma satisfação libidinal que representa a primeira condição da constituição da neurose, a não-privação — mais ainda, a realização longamente preparada de um desejo (de seduzir alguém ou de obter um posto elevado) — desemboca aqui na aflição e na doença. Uma das mais ricas descrições dessa frustração patológica no limiar do gozo ardentemente procurado é o comentário que Freud fez da peça de Ibsen, *Rosmersholm*. A heroína, Rebecca Gamvik, acolhida numa residência nobre e austera pelo pastor Johannes Rosmer e sua mulher Beate, é tomada pelo “desejo feroz e irresistível” de conquistar o amor desse homem. Após levar a cabo um plano criminoso que leva Beate ao suicídio, encontra-se vivendo sozinha com o pastor. Mas no momento em que ele lhe propõe casamento, sente-se subitamente paralisada e radicalmente incapaz de aceitar o que tanto desejara, frustrada do gozo enfim possível pela irrupção de um poderoso sentimento de culpa. Ela explica sua recusa dizendo-se “presa por seu próprio passado”.

Na construção dramatúrgica de Ibsen, esse passado está marcado por três segredos que estruturam a culpa de Rebecca, o último dos quais estava sendo mantido fora do campo de sua consciência. Ela confessa ao pastor o primeiro deles: sua ação criminosa com relação a Beate. Mas, embora o cale, tinha na cabeça sobretudo o segundo, a saber, relações sexuais com o homem que a havia adotado outrora, quando da morte de sua mãe. Ora, inopinadamente ela vem a saber que esse homem era seu próprio pai. Freud nos faz notar então que, antes da revelação explosiva desse terceiro segredo, seu sentimento de culpa já extraía sua eficácia patogênica desse outro crime capital, o incesto, que seu inconsciente não teria podido deixar de registrar em face das relações íntimas entre sua mãe e seu “pai adotivo” da época. Assim, observa Freud, “... quando ela chegou a *Rosmersholm*, a força interna dessa

primeira experiência impeliu-a a suscitar, por uma ação vigorosa, a mesma situação que se realizara da primeira vez sem que ela nada tivesse feito: afastar a mulher e mãe para tomar seu lugar junto ao homem e pai”. A partir de uma criação literária a que não poupa elogios, Freud nos ensinou portanto que, como muitos exemplos clínicos lhe haviam confirmado, “... as forças da consciência moral pelas quais adoecemos em decorrência do sucesso, como em geral o fazemos em razão da frustração, dependem intimamente, como talvez toda nossa consciência de culpa, do complexo de Édipo, da relação com o pai e a mãe”.

Num registro menos dramático e no campo da clínica comum, também pode-se constatar que todo sucesso, mesmo quando parece bem acolhido, permanece ameaçado mais ou menos conscientemente pela lembrança de uma espécie de transgressão e por certo sentimento de culpa. De fato, a necessidade de vencer sempre se apóia, no homem, no desejo de superar o pai: “Tudo se passa” — escreve Freud — “como se o principal, no sucesso, fosse ir mais longe que o pai e como se superar o pai fosse sempre algo proibido.” Mas, para escapar à lembrança culpável do incesto e do parricídio — que são “os dois grandes crimes dos homens, os únicos incriminados e execrados nas sociedades primitivas” —, alguns encontram uma saída não no fracasso final, como em Rebecca, ou na procura quase maníaca do sucesso, mas, de maneira mais paradoxal, em atos criminosos, como se seu crime atual se inscrevesse numa estratégia masoquista que conduziria ao castigo pelo qual, fazendo-se punir pela sociedade, eles expiariam condutas criminosas que remontam à posição edípiana.

Os dois exemplos relatados aqui da concepção freudiana do sentimento de culpa, um procedente da literatura e outro da clínica, ilustram a necessidade de considerar o caráter *inconsciente* desse sentimento, a partir do momento em que se queira passar da observação do sintoma para a análise de sua gênese. O psicanalista encontra um outro efeito significativo desse sentimento inconsciente no próprio tratamento de certos pacientes, cujos males se agravam de maneira surpreendente no

momento mesmo em que eles se vêem muito próximos da cura, como se não a pudessem aceitar. Nessa recusa, que designa com a expressão “reação terapêutica negativa”, Freud vê a influência “de um fator por assim dizer *moral*, de um sentimento de culpa que encontra sua satisfação na doença e não quer renunciar ao castigo que o sofrimento representa” (“O eu e o isso”, 1923). Na mesma época, em “O problema econômico do masoquismo” (1924), a propósito dessas “forças que se mobilizam contra a cura” e não querem renunciar a “uma certa quantidade de sofrimento”, ele admite que a expressão “necessidade de auto-punição” é igualmente adequada para explicar essa conduta, mas, embora esses termos sejam dificilmente conjugáveis, declara preferir falar de um sentimento inconsciente de culpa, o qual pode ser apreendido e localizado “segundo o modelo do sentimento consciente de culpa”. Na oposição do doente à influência do tratamento, ele vê uma forma de masoquismo — o masoquismo moral —, que é, “de certo ponto de vista a mais importante” e “que só recentemente foi reconhecida pela psicanálise como sentimento de culpa, geralmente inconsciente”. A necessidade de expiação ou de punição com que o sentimento de culpa se identifica se traduzirá então, nesse caso, pela recusa do paciente a renunciar a “uma certa quantidade de sofrimento” que lhe é de certo modo necessária. Compreende-se assim que ele possa no entanto admitir a cura entrevista-se, ao mesmo tempo, conseguir se satisfazer com outras provações — orgânicas, profissionais ou sentimentais.

A gênese da culpa

Freud virá a definir esse masoquismo, que detecta em especial em sujeitos impelidos a condutas criminosas, por um sentimento de culpa e naqueles que, pelo mesmo motivo, se recusam a se curar, como masoquismo *moral* precisamente em 1923, isto é, numa data em que, conhecendo de muito esses fatos clínicos, empreendeu sua elaboração teórica no quadro do que chamou de sua metapsicologia. A constituição do sentimento de culpa gerador das perturbações neuróticas em questão se explicará a partir de então pelo mesmo mecanismo

da formação da consciência moral a partir do supereu. Assim, a consciência culpada se apresenta como a expressão e o resultado de uma tensão entre este último e o eu, tensão cuja importância Freud percebera alguns anos antes (“Luto e melancolia”, 1915-17), na clivagem do eu melancólico entre um acusador (que atribui a culpa ao objeto de amor) e um acusado (que volta contra si mesmo, sob a forma de auto-recriminações, as queixas dirigidas ao objeto desaparecido). Ao isolar assim a noção de supereu, instância crítica construída pela interiorização específica de uma relação intersubjetiva, Freud atribui ao sentimento de culpa um papel muito amplo no seio da vida psíquica. Oriundo ao mesmo tempo do narcisismo primitivo e do complexo de Édipo, após uma identificação com a figura parental rival e interditora, o supereu pode tanto estimular o eu em sua busca de realização como esmagá-lo sob o peso de suas proibições, não sem mobilizar para esse fim as pulsões agressivas do isso, a saber, a pulsão de morte. Vai “se mostrar duro, cruel, inexorável em relação ao Eu que tem sob sua guarda” e que, por masoquismo, procura se fazer criticar e castigar, como se encontrasse prazer nessa condição de vítima de uma instância que encarna a figura parental punitiva.

É com a interiorização no supereu dessa autoridade interditora que o sentimento de culpa se eleva a um nível em que merece verdadeiramente essa denominação. Aquém desse limiar, de fato, encontramos apenas uma forma primitiva de culpa que é simples angústia de perder o amor dos pais (*Hilflosigkeit*) e que, com o Édipo, será suplantada pela angústia diante da severidade da instância do supereu, que representa a da autoridade parental. Essa angústia dita pré-moral ou “social”, que corresponde de certa maneira ao que os antropólogos identificam nas “civilizações da vergonha” e que pode, nas outras sociedades, coexistir à margem do sentimento de culpa pós-ediapiano (por exemplo, sob a forma de uma dependência temerosa face à tutela do grupo), permanece, a despeito do que possa dizer o freudo-marxismo, bastante fraca comparada à que tem por agente o supereu. Quando o domínio do supereu se faz implacável, como vemos na neurose obsessiva, torna-se

inútil até mesmo procurar suprimir ou extinguir seus desejos. Nessa situação, diz Freud, “... a renúncia às pulsões deixa de exercer qualquer ação plenamente liberadora, a abstinência não é mais recompensada pela certeza de conservar o amor, e trocou-se a ameaça de uma infelicidade exterior — perda do amor da autoridade exterior e punição vinda dela — por uma infelicidade interior contínua, a saber, esse estado de tensão próprio do sentimento de culpa”.

Essa teorização freudiana foi modificada, em particular quanto à cronologia da angústia de culpa, por Melanie Klein. Ela fez remontar a um período muito precoce — anterior até ao aparecimento da linguagem — a primeira formação do supereu e as tensões da culpa e do masoquismo, como se o Édipo já intervisse então por uma espécie de retroação. A partir desse estágio, caracterizado como “posição depressiva”, a criança viveria no temor de que sua própria agressividade destruisse ou tivesse destruído o “objeto bom”. E isso acarreta uma angústia a respeito do próprio eu, uma vez que ele está identificado com esse objeto. Segundo Melanie Klein, é a introjeção dos pais amados dessa maneira ambivalente que formaria o núcleo do supereu e provocaria, sob a sua ação, o desenvolvimento de um sentimento de culpa invasivo e tiranizador. A crise edípica propriamente dita interviria assim mais cedo, de modo a temperar e estruturar essa angústia muito precoce.

Da lei e da falta ao comércio simbólico

Embora parecendo rigorosamente encerrado no vivido da subjetividade individual, o sentimento de culpa só pode ser verdadeiramente compreendido em sua realidade concreta se referido, além do supereu, à interdição e à alteridade, ou à intersubjetividade, que está por sua vez implicada nelas. Em 1950, refletindo sobre o alcance da noção de supereu e sobre o modo como ela nascera na teoria psicanalítica, Lacan observava que o sentimento de culpa é o que responde, no vivido, aos efeitos os mais diversos e os mais ocultos de “um simbolismo cujas formas positivas se coordenam na sociedade, mas que se

inscreve nas estruturas radicais que a linguagem transmite inconscientemente” (“Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie”, in *Écrits*). Uma lei que, nas palavras de São Paulo, é algo que “faz o pecado”, preside a esse “simbolismo” ou à ordem simbólica, a “essa dialética que escande as produções de nossa sociedade e onde a sentença paulina reencontra sua verdade absoluta”. Sua significação, porém, é inteiramente diversa da de uma necessidade biopsicológica, de uma semântica moral imanente ou de uma ordem contingente implantada pelas instâncias constitutivamente repressivas da sociedade.

Ao retomar pontualmente análises próprias a Lévi-Strauss, Lacan lembra a esse respeito como, em 1912, em “Totem e tabu”, Freud havia levado em conta o “social”, demonstrando “no crime primordial a origem da lei universal” e reconhecendo assim “que com a lei e o crime começava o homem”. O crime marca as sociedades através das suas duas formas que elas mais abominam: o parricídio, cuja memória elas se transmitem e cujos estigmas carregam como os de uma imprescritível culpa original, e o incesto, a que opõem uma interdição que também assume um valor fundador. Pois sua proibição nos diversos grupos humanos constitui o pivô subjetivo em torno do qual o indivíduo se enraíza na lei, da qual dependem ao mesmo tempo a substituição do reino do acasalamento e da necessidade pela cultura e as regras da aliança e do parentesco. Assim, a interdição que, no tempo do Édipo, cria a primeira situação de culpa, essa “lei que faz o pecado”, inscreve o sujeito no comércio simbólico. Todos os imperativos que ganharão força a partir dessa interdição primordial e que limitarão assim as escolhas do indivíduo são a figura — sempre mais ou menos indecisa, é verdade — da lei que funda a cultura ao abrir os sujeitos para a troca e o reconhecimento mútuos.

A herança coletiva da culpa

A angústia de culpa, ou “angústia de consciência” em face do supereu, como tal, distingue-se da “angústia real” em face do

mundo externo e da “angústia neurótica” em face da força das paixões alojadas no isso (“Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”): essa primeira angústia, que é a herdeira do complexo de Édipo de um sujeito singular, nos faz portanto reencontrar o social preexistindo a esse sujeito em sua dimensão histórica e nas suas “estruturas radicais” inconscientemente transmitidas pela linguagem. Assim a teoria psicanalítica da culpa pertence ao domínio da psicanálise da cultura, como se pudéssemos dizer que nesta, da mesma maneira que em biologia, a ontogênese é uma reduplicação da filogênese. Como o destacava Marcuse, a passagem de Freud para a filogênese teve como ponto de partida a clínica: o autor de “Totem e tabu” parece ter detectado na tensão entre eu e supereu, própria do sentimento pessoal de culpa, uma intensidade que era tão desproporcional às ações culpáveis efetivas que se podia ver aí a influência de “acontecimentos genéticos” situados num passado longínquo da espécie. Por outro lado, seguindo as análises de Kaufmann, que são decisivas para o conjunto desta questão maior, observa-se que Freud, quando recorre ao mito da horda primitiva para figurar essa extensão filogenética, não tem que sair verdadeiramente da esfera individual, pois a historicidade do sujeito está ancorada originariamente na historicidade da cultura, sendo obrigados um e outro, o sujeito e a cultura, a atravessar os estratos de um passado que tem, nos dois casos, as mesmas modalidades de sobrevivência.

A origem da culpa humana se encontraria então nas experiências feitas pelas gerações anteriores: ela aparece, no mito do assassinio primordial, como o momento derradeiro de uma seqüência cujos dois primeiros teriam sido a fascinação exercida pelo chefe da horda, que é o possuidor das mulheres e o mestre do poder da linguagem, e a evicção desse pai onipotente num movimento de apropriação e numa crença na “onipotência dos pensamentos” que expressa, segundo Freud, “o valor que o homem atribuía ao desenvolvimento da linguagem”, ou, segundo Kaufmann, “o investimento narcísico da linguagem nascente”. Tanto para a organiza-

ção social como para as estruturas subjetivas individuais (segundo o exemplo do “Homem dos Ratos” na cena de infância em que ele injúria o pai), a violência parricida assumiria a forma, quando da emergência da linguagem, da conquista usurpadora de um poder igualmente fascinante, conquista ela mesma “solidária da angústia de consciência, matriz das interdições”.

O inextinguível sentimento de culpa em que se perpetua o crime irremissível faz com que a instância onipotente, embora destituída, continue a fascinar e a interditar ao longo das gerações. O fascínio que ela exerce (precisamente na condição de vítima) se difunde e se distribui, segundo modalidades diversas, entre os atores sociais e entre os grupos, ao passo que a agressividade, dirigida outrossora contra a figura do pai, pode se voltar contra os semelhantes, cada um dos quais pode evocar para um outro o onipotente original. Mas, ao reforçar o sentimento de culpa por meio de proibições exógenas, a civilização limita a eventualidade de uma violência generalizada e cobra do indivíduo, ao preço de uma inevitável “perda de felicidade”, o equilíbrio do grupo ou o progresso cultural.

Em “Moisés e o monoteísmo”, Freud evoca, a esse respeito, o preço manifestamente mais caro a pagar que é próprio da maneira como a culpa original sobrevive no interior de um sistema religioso e, mais precisamente, do judaísmo: “O quadro da religião de Moisés”, escreve ele, “não oferecia espaço algum à expressão direta do ódio assassino ao pai; só podia vir à luz uma forte reação contra esse ódio: o sentimento de culpa nascido dessa hostilidade, a consciência pesada de ter pecado contra Deus e de continuar pecando.” Mas tentou-se aplacar esse sentimento de culpa, inesgotável em razão de sua origem profunda, dando-lhe uma outra motivação que mascarava essa origem: uma vez que esse sentimento colocava a nu sua incapacidade de obedecer aos mandamentos, o povo eleito, tomado de “uma nova embriaguez de ascese moral”, trabalhou para torná-los cada vez mais rigorosos, impondo-se “sempre novas renúncias às pulsões”; alcançou assim um nível ético que as outras sociedades antigas jamais conhece-

ram. No entanto, “essa ética não pode negar sua origem no sentimento de culpa nascido da hostilidade reprimida face a Deus. Ela tem o caráter inacabado e inacabável das formações reativas da neurose obsessiva”.

Foi no cristianismo, com São Paulo, que ocorreu pela primeira vez o retorno da lembrança do crime primitivo, na forma desta confissão: “Somos tão desgraçados porque matamos Deus Pai.” É certo que a morte do Pai não era mencionada expressamente, mas, como a nova religião se fundava na necessidade de uma redenção pela morte do Filho, compreendia-se que “um crime que tinha de ser expiado pelo sacrifício de uma vida não podia ser senão um assassinio”. Enquanto o judaísmo era a religião do Pai, o cristianismo tornava-se assim a religião do Filho e manifestava com isso que não havia “escapado da fatalidade de ter de afastar o Pai”, mesmo se as resistências a imaginar o parricídio o tenham levado a substituir o “crime indizível” pela hipótese de um “pecado original”, ato cuja natureza permanece bastante vaga, mas sobre cujo fundo vão emergir os pecados pessoais dos descendentes de Adão, do mesmo modo que, no quadro geral das condutas humanas, a ação singular passível de recriminação — seja ela justificada ou patológica — se enraíza nas longínquas e sólidas “organizações cuja trama não foi urdida pelo indivíduo, mas pela própria constituição do sujeito falante” (Kaufmann).

A idéia da herança coletiva de uma culpa

originária — sobre a qual toda sociedade, especialmente religiosa, pode fundar abusivamente suas manobras repressivas — consegue exprimir-se, portanto, na categoria da dívida, que aqui ou ali é semanticamente vizinha da categoria de falta, mas que, segundo uma pertinência mais particular, pode ser compreendida como “a dívida simbólica pela qual o sujeito é responsável como sujeito da fala” (Lacan) e que o torna devedor em face da lei introduzida pela linguagem na orla dos tempos históricos. O mito filogenético permite então ver, nessa “infelicidade interior contínua” que o sentimento de culpa é, o vestígio da inserção da história de um sujeito na história da organização da sociedade humana, na reconstrução dessa ordem em que, como o diz Rabelais, não haveria, sem o movimento dessa dívida primordial, nem simbolização, nem esses jogos da alteridade ampliados até os limites do cosmo, que ele chama de “alternação”.

S. Freud, “Notas sobre um caso de neurose obsessiva” (Homem dos Ratos). ESB, v.X o “Totem e tabu”. ESB, v.XIII o “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico”. ESB, v.XIV o “Luto e melancolia”. ESB, v.XIV o “O problema econômico do masoquismo”. ESB, v.XIX o “O mal-estar na cultura”. ESB, v.XXI o “Moisés e o monoteísmo”. ESB, v.XXIII • P Kaufmann, *Psychanalyse et théorie de la culture*. Paris. Denöel, 1985 o *L’Inconscient du politique*. Paris, Vrin, 1988 • J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.

► NEUROSE OBSESSIVA.

C. BALADIER

D

DEFESA

Numa nota de 1924 a “Inibições, sintomas e angústia”, Freud propõe, sob o título “Recalcamento e defesa”, uma visão global sobre as vicissitudes do conceito de defesa. Explica estar retornando a esse termo, de que se servira 30 anos antes na exposição do “processo de defesa”, e que mais tarde abandonara, substituindo-o por recalçamento. Ele deve designar, de fato, de maneira geral, todas as técnicas de que o eu se serve em seus conflitos, que podem eventualmente levar à neurose. O termo recalçamento é mantido, contudo, ficando reservado a uma dessas defesas em particular.

De fato, lembra Freud, “foi no estudo da histeria que adquirimos nossos primeiros conhecimentos do recalçamento e da formação de sintomas. Nesse caso, o conteúdo perceptivo de experiências geradoras de excitação, o conteúdo representativo de formações ideativas patogênicas é esquecido, excluído do processo de reprodução na lembrança”, e é por isso que “a manutenção fora da consciência foi então reconhecida como a principal característica do recalçamento histérico”.

Posteriormente, o estudo da neurose obsessiva revelou que, nessa afecção, os acontecimentos não são esquecidos; “eles permanecem conscientes, mas ficam ‘isolados’”. Embora o resultado final nesse caso seja o mesmo que na amnésia histérica, somos levados a pensar que o processo pelo qual uma exigência pulsional é eliminada não pode ser o mesmo que ocorre na histeria. Daí o interesse de tomar o conceito de defesa num sentido amplo, para englobar, além do processo de recalçamento histérico, outros processos que manifestam a mesma tendência

— proteger o eu contra as exigências pulsionais. Em particular, a adoção desse ponto de vista torna possível caracterizar cada um dos diferentes tipos de afecção pela especificidade do processo de defesa que ela aciona. Torna-se assim possível, conclui a nota, pensar em relacioná-los respectivamente a um momento definido do desenvolvimento do eu.

Desse modo o conceito de defesa, originalmente elaborado em função das exigências da primeira tópica, viu-se retomado para atender às exigências da segunda. Tal processo fornece a pista das vicissitudes da função do eu através das renovações por que passou o pensamento psicanalítico desde a análise da histeria até uma sistemática comandada pela teoria da psicose.

► NEUROSES E PSICOSES; RECALCAMENTO.

P. KAUFMANN

DELÍRIO

Na ausência de uma teoria psiquiátrica sistemática dos delírios que convergisse numa noção homogênea da estrutura do processo delirante, a evidenciação de um aporte propriamente psicanalítico à concepção do delírio se vê reduzida a uma aplicação, nesses domínios da patologia, de hipóteses de maior amplitude, num trabalho de aproximação progressiva. Aliás, a melhor apresentação que delas nos foi dada está no artigo de 1924, “A perda da realidade na neurose e na psicose”. Nele são evocadas não só as alterações que o delírio impõe à realidade como a função que lhe cabe na economia do sujeito: “A transformação da realidade incide, na psicose, sobre os sedimentos psíquicos das relações anteriores com

essa realidade, isto é, sobre os traços mnêmicos, as representações, os julgamentos até então obtidos dela e pelos quais ela era representada na vida psíquica. Mas essa relação não era uma relação fechada, era constantemente enriquecida e modificada por novas percepções. Assim, a psicose tem, também ela, a tarefa de proporcionar-se percepções tais que correspondam à nova realidade, objetivo que é alcançado da maneira mais radical pela via da alucinação. Se, em tantas formas e casos de psicose, as ilusões mnêmicas, os delírios e as alucinações têm um caráter tão penoso e estão ligados a um aumento de angústia, isso mostra bem que todo o processo de transformação se realiza em oposição a forças violentas. Podemos construir esse processo segundo o modelo da neurose, que conhecemos melhor. Na neurose, há uma reação de angústia a cada tentativa de invasão por parte da pulsão recalçada, e o resultado do conflito é apenas um compromisso que só traz uma satisfação incompleta. Ao que tudo indica, na psicose, o fragmento repellido da realidade volta incessantemente a forçar a abertura para a vida psíquica, como o faz na neurose a pulsão recalçada, e é por isso que as conseqüências são as mesmas nos dois casos.” E para concluir: “o exame dos diferentes mecanismos que, nas psicoses, têm por função o afastamento da realidade e a construção de uma outra, assim como a medida do sucesso que esses mecanismos podem pretender, é uma tarefa da psiquiatria no sentido estrito, que ainda não foi empreendida.”

A noção essencial implicada aqui é a de “reconstrução”, como o sublinha aliás, retroativamente, o comentário, feito quase 20 anos antes, à análise do presidente Schreber. Nesse último texto, de fato, o delírio paranoico é representado como uma reconstrução consecutiva ao desmoronamento narcísico do sujeito. O modo como ela intervém consiste, no caso, numa permutação das funções do sujeito, do objeto e do verbo. Nessa ótica, o problema do delírio faz intervir a referência à verdade histórica, concebida por Freud como um dos momentos geneticamente determináveis do discurso em sua relação com os critérios de validade solidários das vicissitudes do destino pulsional. A fora-

clusão do Nome-do-Pai, na aceção que lhe atribui a teoria da psicose em Lacan, figura assim na linhagem direta das antecipações freudianas.

S. Freud, *As origens da psicanálise*. ESB, v.I ◦ “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Dementia paranoides)”. ESB, v.XII ◦ “Notas sobre um caso de neurose obsessiva” (Homem dos Ratos). ESB, v.X • J. Lacan, *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987 ◦ *As psicoses* (Seminário 3, 1955-56). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 • C. Rabant, *Délire et théorie*. Paris, Aubier, 1978.

P. KAUFMANN

DENEGAÇÃO ver NEGAÇÃO.

DEPRESSIVA, POSIÇÃO

Conceito criado por Melanie Klein já em seus primeiros trabalhos, “a posição depressiva infantil é a posição central do desenvolvimento da criança. O desenvolvimento normal de uma criança e sua aptidão para amar parecem depender, em grande medida, da elaboração dessa posição depressiva” (1934).

Durante os primeiros meses, parte essencial da vida emocional do bebê é determinada pelo aleitamento. Seja qual for a qualidade dos cuidados, ela se caracteriza pela sucessão e repetição das experiências de perda e reencontro. Assim nasce na criança o sentimento de que existe um objeto “bom” (seio, mãe) que gratifica e é amado, e um objeto “mau”, perseguidor, que frustra e é odiado. Paralelamente a essas experiências provenientes de fatores externos, os processos intrapsíquicos (sobretudo projeção e introjeção) contribuem para reforçar a clivagem do objeto primitivo: “O bebê projeta suas pulsões amorosas e as atribui ao seio gratificador (‘bom’), assim como projeta para o exterior suas pulsões destrutivas e as atribui ao seio frustrador (‘mau’). Simultaneamente, por introjeção, um seio ‘bom’ e um seio ‘mau’ são constituídos no interior” (1943). Essa clivagem é um mecanismo de defesa característico da posição esquizo-paranoide: consiste em manter o objeto

perseguidor e terrificante separado do objeto amado e provedor, garantindo assim ao eu uma relativa segurança; nesse sentido, ela é "... condição prévia para a instauração de um objeto bom" interno (1957), a que o eu chegará uma vez elaborada a posição depressiva.

Se Klein variou um pouco quanto à datação dessa posição, sua preocupação foi sempre fazê-la começar cada vez mais precocemente (já nos primeiros meses), sustentando ao mesmo tempo que ela constituía um progresso, uma evolução em relação à posição esquizo-paranóide. "Imediatamente antes, durante e após o desmame" (1940), "... levado a compreender que o objeto de amor e o objeto de ódio são uma mesma coisa" (1934), o eu começa a fazer síntese entre os sentimentos de amor e suas pulsões destrutivas. É nesse momento que surge a angústia depressiva. Seu aparecimento significa que o eu está em vias de ter acesso à posição depressiva, processo que se inscreve num espaço de tempo ligado à complexidade e à diversidade dos mecanismos em jogo: aproximação dos aspectos bons e maus de um mesmo objeto, aproximação do amor e do ódio, introjeção progressiva da mãe como objeto total etc.

A introjeção da mãe como objeto total faz nascer "... inquietude e dor em face da possível destruição desse objeto" (1940). A partir disso, o bebê experimenta o sentimento de uma "perda do objeto de amor" que é ao mesmo tempo medo de perder o objeto amado e de não conseguir proteger o objeto bom interiorizado. A posição depressiva é alcançada quando a angústia de perder o objeto amado vem substituir — sem jamais a suplantarmos totalmente — a angústia de ser perseguido pelo objeto terrificante. Mas, enquanto a angústia de perseguição da posição esquizo-paranóide estava ligada aos perigos que ameaçavam o eu, "a angústia depressiva está ligada aos perigos sentidos como ameaça ao objeto amado, e isto sobretudo em decorrência da agressividade do sujeito" (1949). Temendo que o objeto amado seja danificado ou destruído por seu ódio, a criança experimenta "... um sentimento de culpa e a necessidade imperiosa de repará-lo" (1957). A "tendência à reparação", ca-

racterística da posição depressiva, é a consequência desse sentimento de culpa.

Numa tentativa de escapar aos sofrimentos associados às angústias específicas da posição depressiva, o eu pode usar defesas maníacas (idealização, renegação), defesas obsessivas, ou regredir para a posição esquizo-paranóide, reativando os processos de clivagem.

A posição depressiva é considerada "elaborada" quando a criança interioriza seu objeto de amor. Essa elaboração implica que "o temor de ter destruído o objeto no passado e o de vir a destruí-lo no futuro se atenuou" (1957). Ela implica "... uma maior confiança no objeto bom interno" (ibid.), a qual engendra um sentimento de segurança interna. Ela aparece, por isso, como "... uma das condições prévias para a existência de um eu estável e integrado e de boas relações de objeto" (1955). Uma integração completa e definitiva do eu, porém, nunca é possível. De fato, "esse luto precoce é revivido a cada sofrimento que se tem mais tarde" (1940); nesse momento a posição depressiva é reativada, mas se ela tiver sido elaborada no curso do desenvolvimento precoce, o sujeito é capaz de enfrentar essa ressurgência e reconstruir seu mundo interno.

A comparação assim estabelecida entre a elaboração da posição depressiva e o trabalho do luto tem uma tríplice implicação:

— por um lado, a evolução de um luto e seu desfecho normal ou patológico são determinados no adulto pelo modo como o recém-nascido superou a perda de seu primeiro objeto de amor, isto é, do modo como elaborou ou não sua posição depressiva: "o luto envolve a repetição da situação emocional que o bebê experimentou durante a posição depressiva" (1943). Confrontado com um luto, o adulto se vê de novo em face de uma tarefa semelhante àquela que enfrentou durante seu desenvolvimento precoce. Para resolvê-la, vai utilizar mecanismos idênticos, em sua natureza e eficácia, aos que empregara naquela ocasião (1940). Em outras palavras, é segundo o modelo da primeira elaboração que se efetuará, tanto em seu sucesso como em seu fracasso, o trabalho consecutivo às perdas posteriores;

— por outro lado, e em consequência disso, "a posição depressiva abrange os pontos de

fixação dos distúrbios maníaco-depressivos” (1959). O fracasso da elaboração da posição depressiva, ligado especialmente ao predomínio das defesas maníacas, é uma causa determinante da instauração desses distúrbios: o doente maníaco-depressivo “... nunca superou verdadeiramente a posição depressiva infantil” (1940); — finalmente, essa comparação permite conceber as razões por que a consideração do conceito de posição depressiva é indispensável para a compreensão da problemática depressiva.

Essa tríplice implicação justifica por si só o lugar central atribuído por Klein à posição depressiva no desenvolvimento do funcionamento psíquico. Além disso, elucida a escolha do termo “posição”, destinado a indicar que as angústias e as defesas que aparecem já desde os primeiros meses podem reaparecer ao longo de toda a vida, em função das circunstâncias (1943).

M. Klein. “Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs”, in *Essais de psychanalyse*. Paris. Payot. 1968. “Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs”. op.cit. “Quelques conclusions théoriques au sujet de la vie émotionnelle des bébés”. in *Développements de la psychanalyse*. Paris. PUF. 1980. “Sur la théorie de l'angoisse et de la culpabilité”. op.cit. “Sur les critères de fin d'analyse”, in *Psychanalyse à l'Université*. 1982. 29. “Inveja e gratidão”. in *Inveja e gratidão*. “Sur le développement du fonctionnement psychique”. in *Psychanalyse à l'Université*. 1981. 25. “Note sur la dépression chez le schizophrène”. in *Psychanalyse à l'Université*. 1983. 30.

► LUTO; MELANCOLIA.

A. TRIANDAFILLIDIS

DESEJO

O desejo como realização alucinatória de seu fim (Freud) ou como falta de seu objeto (Lacan)

Na cultura psicanalítica, literária e filosófica de língua francesa, o termo *désir* (desejo) designa o campo de existência do sujeito humano sexuado, em oposição a toda abordagem teórica do humano que se limitaria ao biológico, aos comportamentos ou aos siste-

mas de relação. No desenho desse campo, a obra de Lacan, com a distinção que estabelece entre necessidade, demanda e desejo, é decisiva. Essa automatização do campo do desejo, pela qual se define a subjetividade humana em sua contigüidade com a ordem biológica das necessidades e da reprodução, e em sua anexação necessária à linguagem — que faz com que o homem demande o absoluto do amor e faz todo objeto outorgado parecer possivelmente perdido — explica também que se possa expor o que é o desejo tanto por uma teoria das formações do inconsciente quanto por uma leitura comentada de *Em busca do tempo perdido*, de Proust.

No entanto, a noção de desejo, genérica e no singular, nem sempre balizou com tanta evidência a rede significante da sexualidade humana. Em Freud, a noção de desejo não ocupa o mesmo lugar que em seu intérprete Lacan. No primeiro, não é a trilogia da necessidade, da demanda e do desejo que recorta o campo do sexual; é, por um lado, um termo no plural, os desejos — ou determinado desejo, particularizado por um objeto empírico, como o desejo de Elisabeth von R. por seu cunhado, ou ainda o desejo violento do “Homem dos Ratos” por ver mulheres nuas, por volta dos cinco anos —, e, por outro, uma expressão característica da abordagem freudiana: *Wunsch-erfüllung*, ou realização de desejo.

Para compreender o que é o desejo em Freud, é preciso de fato conjugar duas orientações de investigação: como surgiu o desejo no singular a partir de um plural de desejos? E, simultaneamente, que é que liga o desejo à sua realização alucinatória no sonho, nas formações de sintomas e no amor? Tentemos, portanto, embora essa noção de desejo nos tenha sido legada pelo pensamento lacaniano, não incorrer em anacronismo, não ler Freud a partir de Lacan tomado com seu *telos*, e apreender a diferença entre uma teoria do desejo como falta de seu objeto e uma teoria do desejo como realização espontaneamente alucinatória de seu fim.

Raridade relativa do termo em Freud

O termo desejo, ou *Wunsch* em alemão, não se impôs de imediato à pena de Freud. In-

pôs-se pouco a pouco na história de seu pensamento referente à sexualidade. história cuja lógica convém retrair a partir de um ponto zero: nos primeiros artigos sobre a histeria, a neurose obsessiva e a fobia, que datam da última década do século XIX, o termo desejo raramente aparece. Quando Freud descreve os sintomas histéricos, numa polémica com Janet, seu objetivo é lutar contra as teorias degenerativas da formação das neuroses. Ele propõe, por exemplo, a expressão conversão de uma energia dita psíquica que entraria na inervação somática, e sua intenção com isso é descrever de modo diferente do de Charcot e Janet o que se passa no corpo sexuado: mas para isso a expressão energia psíquica — embora bastante problemática — lhe parece suficiente. Em 1893 ou em 1897, o sexual é pensado em primeiro lugar como atividade específica. O modelo do ato, de um ato paradoxal em relação às funções psicológicas e aos comportamentos comumente descritos, é o mais adequado para isolar o campo do sexual. E isso se verifica tanto nos textos sobre a neurose obsessiva quanto naqueles que lançam um novo olhar sobre os sintomas histéricos. Reportemo-nos por exemplo ao artigo de 1907 intitulado “Ato obsessivos e práticas religiosas”. Ali Freud compara com grande precisão uma formação de sintoma com uma formação cultural: os ritos religiosos. Habitados como estamos a associar desejos a proibições — com todas as decomposições significantes a que se queira submeter o “proibido” —, nós nos ateríamos ao fato de que o termo desejo se impõe na confrontação entre as defesas obsessivas e os ritos religiosos. De fato, nos dois casos, o que se vê embargado, imobilizado, impedido de se exprimir, senão um desejo? Mas, não! O autor descreve pacientemente os cerimoniais como medidas de proteção, fala de recalcação das moções pulsionais, emprega as expressões prazer, gozo sexual, defesa de ações proibidas. A religião e a neurose obsessiva têm em comum o fato de representarem “renúncias ao exercício de pulsões constitucionalmente dadas”. Na troca que se estabelece aqui entre a cultura e os sintomas, pode-se ir muito longe sem recorrer ao dese-

jo. Os efeitos de inteligibilidade são recíprocos: a aproximação com as pressões da neurose permite formular a hipótese de que uma formação cultural como os ritos religiosos pode se alimentar de certas “tentações”, podendo portanto haver algo de sexual em ação no cultural. Inversamente, a análise das pressões existentes nos ritos permite formular a hipótese de que o aparente absurdo das ações compulsivas da neurose não é definitivo — os ritos religiosos fornecem o modelo de defesas dotadas de sentido e desdobradas em discursos justificativos. De fato, é graças a essa aproximação que os anelos encobertos pela culpa podem ser inferidos na neurose.

O termo desejo, no entanto, não está presente nesses desenvolvimentos, e pode-se notar que, quando Freud invoca, com um particípio passado no singular, os pensamentos e desejos (*das Gedachte und Gewünschte*), é antes a propósito da histeria que da neurose obsessiva. A análise das defesas por si mesma não conduz a instalar o espaço do desejo.

A realização de desejo no sonho

Que foi então que permitiu, na *démarche* freudiana, que o desejo se manifestasse como tal, apesar tudo? Somos tentados a responder que foi *A interpretação dos sonhos* que levou à conceitualização do sexual, menos na ordem do ato que no registro das representações. *Grosso modo*, isso é exato, mas a releitura da *Traumdeutung* requer maior prudência, porque:

— longe de se impor como uma obviedade, a realidade própria do desejo é invocada por Freud somente num contexto polémico concernente à função do sonho;

— o desejo não aparece isoladamente, mas na expressão *Wunscherfüllung*, isto é, realização-de-desejo; portanto, é a idéia de realização alucinatória que traz a de desejo;

— essa nova noção do desejo como aquilo que se anuncia nas alucinações do sonho é então, e apenas então, confrontada à multiplicidade dos pensamentos e desejos que puderam ocasionar a formação do sonho;

— quando a outra cena do desejo foi definida

pelo caráter alucinatório dos pensamentos do sonho, pela referência — que não é deduzida mas apresentada numa multiplicidade de exemplos — à sexualidade infantil (em todos os sonhos que ele cita a força pulsional remonta à infância), Freud fala do que é eterno ou indestrutível no desejo;

— *Last but not least*, na construção desse espaço do desejo como tal, há sempre uma estrita correlação entre a linguagem da pulsão e a linguagem do desejo, que são duas maneiras de designar um mesmo fenômeno, como o assinala bem, por exemplo, uma expressão como: “*die treibende Wünsche*”, isto é, os desejos ativos.

Em *A interpretação dos sonhos*, portanto, o termo desejo surge no seio de uma polêmica com os outros teóricos, e visa evidenciar a novidade da abordagem freudiana da questão. Freud dialoga tanto com os psicólogos de seu tempo — Maury, Spitta, Hildebrandt — que pensavam o sonho em termos de excitações sensoriais, quanto com filósofos como Aristóteles, Artemidoro, Fichte, ou com escritores como Novalis e Anatole France. Trata-se, com a proposta do termo alucinação, de conferir toda sua importância ao caráter de imagem do sonho, sem o reduzir a um fenômeno mecânico residual da atividade sensorial interna ou externa, mas sem fixar depressa demais sua função mediante uma chave dos sonhos, como sempre haviam feito, segundo Freud, as culturas divinatórias: “Deixando de lado todas as discussões bem conhecidas pelos psiquiatras sobre a natureza da alucinação, podemos declarar, em concordância com todos os autores competentes, que o sonho ‘alucina’, substitui os pensamentos por alucinações” (*A interpretação dos sonhos*). Trata-se portanto, quando se caracteriza um material expressivo, de reconhecer como uma experiência, no sentido pleno do termo, o que se produz nas formações alucinatórias — *Bilder*, imagens visuais e auditivas — do sonho. A análise da “linguagem” do sonho é conduzida de modo a afirmar que sonhar é viver, não evocar pensamentos. Já em 1899, Freud formula essa tese, que reafirmará por exemplo a propósito do “Homem dos Lobos”: o sonho é um evento psíquico completo, verdadeiro, em que se

forma algo de específico para um sujeito humano. Esta é a importância que convém atribuir à crença do sonhador nas imagens de seu sonho: “Os elementos do sonho não são em nenhum caso meras representações, são experiências verdadeiras e reais da alma” (“*Wahrhafte und wirkliche Erlebnisse der Seele*”). Para atribuir ao sonho seu estatuto, convém suprimir a oposição rigorosa que nos habituamos a fazer entre a vida e o pensamento; ou seja, aquilo que advém da alma através do sonho se produz no modo alucinatório. O desejo, em Freud, é determinado como aquilo que, para a alma humana, se realiza no modo alucinatório e em primeiro lugar no sonho: *Wunscherfüllung*.

Entre a plenitude da experiência do sonho e a formação da alma, insinua-se o desejo. Este é o paradoxo que convém avaliar. No entanto, em *A interpretação dos sonhos*, os termos alucinação e desejo são mais contíguos que estritamente equivalentes: passe, mediante um sutil movimento de pensamento, da alucinação para a realização de desejo, depois para o desejo tomado em si mesmo. E, em cada etapa, é ao caracterizar as modalidades expressivas do sonho que se descobre a natureza dos processos que estão em ação: de fato, assim como Freud propõe o termo alucinação para conferir um estatuto específico ao *Bilder* do sonho, a essas formações visuais e auditivas pelas quais uma alma faz a experiência de si mesma numa cultura específica de suas capacidades sensoriais, assim também ele recorre ao termo *Wunsch* para fornecer um estatuto às particularidades de encadeamento e de organização dos elementos do sonho. Não se trata mais de situá-lo julgando-o em relação à linguagem da vigília, qualificando sua “linguagem” de absurda ou atrevida, mas de apreender por que recursos o sonho apresenta as coisas como realizadas: justaposição das imagens, ausência de negação, todas essas notações revelam a primeira valorização da figuração e permitem nomear não somente uma realização-de-desejo, mas um desejo trabalhando.

O estudo da expressão serve para nomear processos; e, propriamente falando, aqui o desejo não é deduzido, é manifestado como

a causa das particularidades de expressão — e isso a partir do exemplo do sonho da injeção dada em Irma. Na realidade, Freud não desenvolve a análise das modalidades expressivas como o poderia fazer um lingüista ou um especialista em semiótica; dizer que faz referência a processos resume, de fato, a relação explícita que estabelece entre o texto do sonho e a cena da transferência: ele diz que, se adotou o método da decomposição do sonho, elemento por elemento, sem se importar com sua seqüência manifesta, é porque decompõe o sonho do mesmo modo como escuta os sintomas de seus pacientes na *talking cure*. É portanto a escuta dos sintomas pelo método da associação livre ligada à transferência que fornece o método de decomposição do sonho que permite pôr em evidência o desejo. O móbil pulsional na leitura é essa referência à clínica. Não seria suficiente prestar atenção ao “estilo” do sonho para considerá-lo como um trabalho, e é essa referência da leitura do sonho à escuta no tratamento que permite passar da mera noção de realização-de-desejo para a de desejo em ação. Para dizer as coisas de outra maneira, o elemento de atualidade (*Darstellung*), definido a propósito das imagens do sonho como alucinação, encontra toda sua extensão e toda sua abrangência quando o desejo em ação é nomeado em seu modo de expressão, e não mais apenas a propósito das imagens. Retrospectivamente, podemos perguntar, aliás, se a referência clínica às “representações hiperintensas” da histeria, segundo a expressão de Freud no texto póstumo do “Projeto para uma psicologia científica” (1895), que ele próprio já havia esquecido, não estaria contudo presente em sua memória quando *A interpretação dos sonhos* propunha o termo alucinação (1899).

Os desejos ocasionais e o desejo formador do sonho

Feita essa referência da leitura à clínica, quer se trate dos pacientes ou dele mesmo, Freud depreende a diferença entre os desejos ocasionais que terão podido motivar um sonho e o desejo formador do sonho: “O sonho realiza alguns desejos despertados em

mim pelos acontecimentos (*Ereignisse*) da noite anterior (as notícias trazidas por Otto, a redação da história da doença). O que o sonho (*das Ergebnis*) traz de maneira muito precisa é que o culpado pela doença persistente de Irma não sou eu, e sim Otto. O sonho me livra da responsabilidade pelo estado de Irma” (*A interpretação dos sonhos*). O ato mágico do sonho revela pois o desejo: “O sonho torna presente certo estado de coisas que eu teria podido desejar. Seu conteúdo é portanto uma realização de desejo, seu motivo, um desejo.” Em outras palavras, é o ato de dar forma e presença (*Darstellung*) à supressão da culpa num modo mágico que revela, ao anulá-lo, o desejo culpável. E Freud, através desse corretivo mágico que o sonho proporciona aos desejos insatisfeitos do sonhador, pode chamar de desejo infantil, isto é, pulsão, o que se manifesta como realizado nesse evento da alma. Tendo designado pelo singular, “o desejo”, aquilo que se realiza servindo-se dos desejos ocasionais, Freud assegura sua autonomia e intemporalidade, mostrando como esse desejo emerge através de temores ou de reflexões que não são propriamente ele mesmo. Esses elementos intermediários servem sempre à realização mágica de uma afirmação que é, propriamente, o desejo, inatual porque insatisfeito, isto é, infantil. No sonho da injeção dada em Irma, é de fato o debate de Freud com sua culpa de médico, de amigo, de amante, de criança, querendo dominar o corpo das mulheres e discutindo com um homem, que forma o sonho. A idéia de eternidade ou de indestrutibilidade do desejo aparece como a formulação teórica que explica o fato clínico da insistência de um desejo da infância em cada sonho. De fato, em todos os exemplos clínicos que se seguem ao sonho *princeps* da injeção dada em Irma, Freud isola o desejo infantil insatisfeito que constitui como que uma reserva eternamente produtora de sonhos; depois, independentemente do contexto polêmico em que essas noções se formaram, ele retoma sistematicamente, no célebre capítulo VII da *Interpretação dos sonhos*, o tema da realização-de-desejo como evento do sonho, e define o desejo como a suspensão provisória, pelo pensa-

mento, dessa realização, quando os traços mnêmicos de uma primeira satisfação foram reinvestidos. Freud não diz aqui que o desejo está isento de toda realização; afirma que desejar é procurar a identidade de percepção que permitiu, num tempo primitivo, uma satisfação; mas essa procura, quando é propriamente desejo, é compatível com um prazo que o aparelho da alma pode estabelecer para diferir a realização. O desejo, portanto, não é o sonho, embora seja polarizado pelo objetivo do mesmo reencontro, já que difere da realização direta. No entanto, a satisfação do desejo permanece de natureza alucinatória (*A interpretação dos sonhos*).

A pulsão e o desejo, duas formulações para um mesmo fenômeno

Último ponto importante na posição freudiana concernente ao desejo: a referência à sexualidade infantil, à vida dos desejos insatisfeitos que fomentam os sonhos, enuncia-se na linguagem do pulsional. E, como anunciávamos acima, falar de desejo e falar de pulsão são, para Freud, duas maneiras de abordar o mesmo fenômeno. Isso é formulado desde *A interpretação dos sonhos*: “O sonho é um ato psíquico completo, sua força pulsional é em todos os casos um desejo a realizar”, mas será retomado constantemente depois, tanto na clínica como no estudo do destino sublimatório do desejo nas artes: “Desejos insatisfeitos são as forças pulsionais da imaginação poética” (“Escritores criativos e devaneio”).

A epistemologia da falta em Lacan: necessidade, demanda, desejo

Quanto a estes dois últimos pontos, o conceito lacaniano de desejo é nitidamente diverso: a referência a uma primeira satisfação é interpretada por Lacan como mítica, e corresponderia, conceitualmente, à perda do biológico no desejo. Por outro lado, não há mais, para ele, equivalência estrita entre o registro do desejo e o registro do pulsional, pois o desejo é pensado na diferença que o separa do amor. O desejo, em Lacan, se define de fato e em primeiro lugar, epistemolo-

gicamente, em sua relação intrínseca com a ordem biológica das necessidades e com a ordem linguageira da demanda de amor. O homem deseja, porque a satisfação de suas necessidades vitais passa pelo apelo dirigido a um Outro, o que de imediato altera a satisfação, transformada assim em demanda de amor. Em razão dessa contigüidade com a ordem biológica que não basta a si mesma, o amor como relação com o Outro em que o sujeito se aliena permanece marcado por uma exigência do absoluto que é equivalente ao que se perde com essa própria contigüidade. O amor é aqui, ao mesmo tempo, apelo ao outro tendo em vista uma satisfação que, seja como for, não se dará no modo como é demandada, e o terreno estruturado pela relação do sujeito com a linguagem. Segundo a expressão lacaniana, o inconsciente, o Outro, é o lugar do “tesouro dos significantes”, o que significa que a demanda de amor é a experiência pela qual se recortam, para todo humano, certos traços do Outro que estruturam simplesmente sua relação com a linguagem e seu desejo (Lacan, “Sur la signification du phallus”, in *Écrits*). O que distingue a demanda de amor de toda necessidade constitui portanto o primeiro paradigma da inadequação constitutiva do desejo. Mas, justamente, o desejo propriamente dito não é nem a necessidade, cuja ordem própria é substituída pela demanda, nem o amor, que aliena a necessidade. Ele se forma na troca de lugar entre ambos: se, epistemologicamente, as necessidades se alienam na demanda que condena o homem ao significante, é imaginariamente que se produz o desejo. O desejo imagina como objetos fascinantes no corpo do outro o que, epistemologicamente, falta a todo sujeito em razão da alienação de suas necessidades na demanda. O erotismo e o que Freud chamava de o pulsional pertencem, portanto, ao registro do que Lacan chama de o desejo; mas ali onde Freud insiste sobre o caráter espontaneamente alucinatório do desejo como processo, e sua possível modificação interna, Lacan acentua a inadequação e a falta.

Assim, curiosamente, nesse autor que tanto fez para “desbiologizar” a psicanálise, uma referência às necessidades negativas,

ou ainda, à perda ligada à diferenciação sexual dos seres vivos, que os condena à morte biológica, é necessária para definir o desejo (Lacan, Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*).

Por outro lado, se as três diferentes ordens do biológico, da linguagem e do desejo se articulam, é graças ao momento negativo que cada um deles comporta: satisfação barrada e morte biológica ligada ao sexo, cisão interna do sujeito constituído como intervalo entre dois significantes, caráter enganoso do objeto do desejo, véu da falta. “Duas faltas se superpõem aqui. Uma diz respeito à falha central em torno da qual gira a dialética do advento do sujeito em seu próprio ser na relação com o Outro, pelo fato de o sujeito depender do significante e de o significativo estar de início no campo do Outro. Essa falta vem a retomar uma outra falta, que é a falta real, anterior, a ser situada no advento do vivente, isto é, na reprodução sexuada. Essa falta é real porque se refere a algo de real que é o fato de o vivente, por estar sujeito ao sexo, ter tombado sob o golpe da morte individual [...] A partir daí vocês compreenderão que — pela mesma razão por que é pelo engodo que o vivente sexuado é introduzido em sua realização sexual — a pulsão, a pulsão parcial, é fundamentalmente pulsão de morte e representa em si mesma a parte da morte no vivente sexuado” (ibidem).

Essa “parte da morte” na pulsão parcial será realmente a da morte biológica? Ou trata-se aí de uma metáfora que encobre o problema da divisão interna ao desejo, divisão que, na relação com os outros desejados, assume a forma de uma violência exercida sobre o outro, ou buscada junto a ele? Em suma, a morte aqui não representaria antes a destrutividade interna ao desejo, que é a forma empírica e clínica da cisão em que vive este último?

A clínica da falta: o desejo como “força da pura perda”

Sobre este ponto, Lacan se explica de maneira diversa segundo o caso. Patrick Guyomard, em *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, mostra bastante bem como as formulações episte-

mológicas de Lacan remetem de fato a escolhas clínicas, a uma teoria do tratamento e da cultura. O desejo, segundo Lacan, não é apenas a representação sexual e imaginária da perda, mas uma maneira que o sujeito tem de se identificar com a perda. O tempo do desejo substitui um “isso que me falta, um outro o possui” por um “isso que me falta, que jamais terei, dependendo disso porque aí fundo o meu desejo”. O desejo nasce, portanto, dessa inversão do valor da falta em “força da pura perda” (Lacan, *Écrits*), e essa incondicionalidade do desejo visa, segundo Guyomard, a “reduzir a nada o que falta”.

Apresentada epistemologicamente, a redução a nada do que falta parecia inscrita *a priori* no desejo; ela remetia à alienação da necessidade na relação com o Outro, concebido como puro lugar teórico. Clinicamente, porém, essa redução a nada remete ao privilégio concedido por Lacan seja a um desejo incestuoso e necrófilo (é assim que se deve entender, segundo Guyomard, a função paradigmática de Antígona em Lacan), seja às realizações perversas da pulsão, a pulsão sendo aqui o ato pelo qual o sujeito desejan-te força, em si mesmo e no outro, o sonho de completude de que se sustenta o amor. Pois, nos tratamentos e “na vida”, os sujeitos humanos não se defrontam com o lugar teórico do Outro sem encontrar alguns outros. Na relação com a mãe, é o falo que ela não tem e que a criança não é para ela que introduz o sujeito ao desejo; e, com relação aos outros que ele encontra, é no momento em que o sujeito desejan-te os confronta com sua própria falha que ele se define praticamente como “força de pura perda”. Isso confere um papel decisivo ao sadismo e ao masoquismo, que consistem em o sujeito se fazer na dor o objeto equivalente ao nada graças ao qual o outro reconhecerá seu desejo. É verdade que Lacan toma o cuidado, quando comenta Freud, de dizer que a pulsão não é a perversão (Seminário 11), mas ele não diz em que consiste a diferença entre o caráter perverso da pulsão e a perversão “propriamente dita”. Sem dúvida seria preciso, para explicitar este ponto, mostrar que a erotização do corpo de um outro no desejo, caso efetivamente se faça do corpo de um outro o terreno em

que o sujeito enfrenta o nada, o faz através da atração por alguma coisa, o que torna esse sujeito dependente na ordem do gozo. Ora, é essa dependência que o perverso evita, buscando controlar o nada no corpo do outro, o que equivale de fato a *reduzir* a nada o que falta. Para explicitar essa diferença entre a pulsão e a perversão, em torno da qual gira a dialética do desejo em Lacan, sem que ele elimine sua ambigüidade, convém definir qual é o estatuto do Outro, do outro e dos objetos para o desejo.

Desejo e dependência

Ao apoiar-se sobre certas formulações que atribuí equivocadamente a Freud, Lacan diz que o objeto não tem, propriamente falando, nenhuma importância (Seminário 11). Isso vai de par com a idéia de que o objeto é o que causa o desejo, e não o que o suscita do exterior. Mas, em outras formulações — procedentes ainda, é verdade, do comentário de uma relação perversa, a que liga Alcibíades a Sócrates no *Banquete* de Platão —, Lacan insiste no fato de que o objeto desejado no outro é, ao contrário, a única coisa que individualiza o sujeito, o qual, não fosse isso, seria carregado pela deriva indefinida dos significantes de seu desejo. Esse objeto, diz ele, salva a dignidade do sujeito, embora seja ao mesmo tempo sua desgraça, pois desvaloriza o Outro ideal (Seminário 8, *A transferência*). O objeto aqui é apenas cobiçado no outro ou cobiçado como outro? Será possível conceber que um objeto detenha o deslizamento indefinido da cadeia dos significantes que aliena o sujeito ao Outro, sem que o caráter aleatório, isto é, não garantido, mas não impossível, da satisfação que esse objeto proporciona implique uma dependência do desejante que seja irreduzível a uma fixação perversa a um objeto pulsional, ou a um roteiro congelado que o sujeito dominará sempre, se tomar *a priori* o partido da perda, da falha e da cisão para si mesmo e para o outro? Esta é a questão, não resolvida atualmente pela psicanálise, que se impõe quando confrontamos as formulações de Freud e de Lacan sobre a clínica psicanalítica do desejo.

M. David-Ménard, *L'Hystérique entre Freud et Lacan*.

Corps et langage en psychanalyse. Paris, Ed. Universitaires, 1983 • “Insatisfaction du désir, satisfaction de la pulsion: d’un idéal à l’autre?”, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse, Idéaux*. Paris, Gallimard, primavera de 1983 • S. Freud, *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV • “Neurose e psicose”. ESB, v.XIX • “Escritores criativos e devaneio”. ESB, v.IX • G.A. Goldschmidt, *Quand Freud voit la mer; Freud et la langue allemande*. Paris, Buchet/Chastel, 1988 • P. Guyomard, *La jouissance du tragique. Antigone, Lacan et le désir de l’analyste*. Paris, Aubier, 1992 • J. Lacan, “Sur la signification du phallus”, in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • *A transferência* (Seminário 8, 1960-61). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992 • *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

► AMOR; FANTASIA; OUTRO, O; PULSÃO; SONHO; TRANSFERÊNCIA.

M. DAVID-MÉNARD

DESENVOLVIMENTO

Ocorreu a Lacan criticar Ferenczi, responsabilizando-o pela infeliz introdução de uma teoria dos estádios na doutrina analítica. Essa acusação vem lembrar, a título de exemplo, a espécie de disputa latente e insistente que grassa no movimento psicanalítico a propósito do que seria uma concepção dita genética da maturação (no sentido em que isso se aplica à psicologia proposta por Piaget). Afinal, a psicanálise tem ou não um de seus fundamentos na idéia de um desenvolvimento próprio ao humano, que ela teria produzido e mediante o qual ela proporia o esquema programado de um desenvolvimento quanto ao psíquico?

Freud

Em primeiro lugar, o Lacan crítico que acabamos de citar não precisava procurar tão longe o seu alvo, nem lançar a culpa sobre lugar-tenentes. De fato, não está bem claro que foi antes de tudo com o próprio Freud que se instaurou o que se apresenta incontestavelmente como uma perspectiva genética, que explica a progressão graduada de um desenvolvimento? O melhor é recorrermos a provas. E uma dessas provas capitais é sem dúvida que, uma vez desobstruído o campo desconhecido da sexualidade infantil, se fez dele o ponto de

germinação de uma sofisticada teoria de um desenvolvimento libidinal.

A partir do momento em que a libido é finalmente definida como a força essencial do que está em jogo no psiquismo enquanto submetido ao desejo, Freud introduz duas idéias complementares, cuja conjugação torna efetiva a temática de um desenvolvimento. A primeira designa sua intenção, expressa a finalidade do desenvolvimento em questão, a saber, a ordenação regulada de correntes pulsionais, sexuais, de outro modo independentes, e que devem vir se coordenar sob a égide do primado da genitalidade, em sua relação com a reprodução. O desenvolvimento libidinal infantil tem um fim: é essa organização genital, definitivamente adquirida no princípio da adolescência. Em segundo lugar, o outro aporte constitutivo consiste na identificação, na diferenciação das etapas que permitem o acesso a esse fim, na medida em que sua sucessão ordenada condiciona essa progressão normal rumo ao primado do genital. Cada etapa designa assim os regimes pulsionais dominantes que foi preciso superar sucessivamente para af chegar. É a trilogia dos três famosos estádios infantis: oral, anal, fálico. Fase fálica que se torna depois o esboço — mediante a assunção edipiana — do que poderá ser retomado como organização genital verdadeira no momento da adolescência, uma vez transposto um período dito de latência. Isso quer dizer que essa primeira elaboração conduz a uma concepção desenvolvimentista bem-sucedida, homogênea em seu princípio, coerente em seu desdobramento. Cada um dos estádios que ela distingue se encontra caracterizado pela zona erógena então dominante na cronologia pulsional: a boca na época oral, o esfíncter anal no estádio anal, o sexo na fase fálica. A isso corresponderá uma progressão que lhe pode ser mais ou menos superposta e que distingue, por sua vez, os seguintes momentos no exercício da escolha do objeto: auto-erótico, depois narcísico, homossexual e finalmente heterossexual.

Isso significa que essa perspectiva de um desenvolvimento é verdadeiramente, para Freud, o que vem agenciar, ordenar a compreensão e a operatividade de sua prática. É

nela, de fato, que funda sua compreensão fina da patologia, é dela que faz a moldura segura de sua interpretação do sintoma e da neurose. E o que vem instalar, confirmar essa concepção da psicopatologia (como patologia psicosssexual) é o tandem das duas noções conjugadas de fixação e de regressão, que vêm completar a entrada em jogo do desenvolvimento, desta vez em seus desfuncionamentos patológicos.

Há sem dúvida, portanto, uma perspectiva que acentua sempre essa idéia de um desenvolvimento; e isso voltará a ocorrer quando for necessário levar em conta a instauração do eu, ou a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade.

Primeiros problemas

Convém contudo considerar, a propósito dessa interpretação do sintoma referido à escala do desenvolvimento libidinal, por exemplo, até que ponto isso põe Freud na situação delicada de uma constante extrapolação. Pois cada vez que ele tenta encaixar sua aparelhagem doutrinal na moldura de um desenvolvimento, é preciso alargá-la. Assim, ele esperava se contentar com uma explicação baseada na libido; será levado, contudo, a lhe acrescentar a idéia concorrencial de um desenvolvimento do próprio eu. Dois eixos portanto (libido, eu), entre os quais se fará, de maneira muito diferente, como sabemos, a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade.

De fato, cada vez que Freud acredita ter depreendido um esquema de desenvolvimento que seja explicativo, este se revela inadequado. A coisa não pode ser dita, ao que parece, em termos de desenvolvimento. E é essa irreduzibilidade problemática que o conduzirá, de modificação em modificação, à tentativa de equilibração final por meio do dualismo pulsões de vida-pulsões de morte.

Esse desfecho exprime bem o que há de problemático na própria perspectiva do desenvolvimento, na medida em que ela parece não poder ser congruente com aquilo de que se trata no psíquico, pelo menos a partir do momento em que se reconhece aí, com a libido, o desejo em ação. E é talvez em seus

próprios termos que a expressão “desenvolvimento libidinal” se revela contraditória. Isso já é suficientemente evidenciado pela própria noção de fixação, que corresponde antes de tudo ao que resiste intrinsecamente no desenrolar do suposto “programa” e que manifesta a dimensão do inconsciente. Como poderia um desenvolvimento por si só explicar o inconsciente?

A nebulosa das teorias do desenvolvimento

Se a questão se impõe de maneira taxativa, isso não impede que justamente essa dimensão do desenvolvimento não tenha deixado de ser, depois de Freud, objeto de investigação e de reflexão no seio do movimento analítico, no centro de novas e múltiplas elaborações. Vamos nos contentar aqui em mencionar, e certamente de modo não exaustivo, as principais vias de inspiração dessa *démarche* a partir dos primeiros avanços de Freud. Assim, podemos distinguir: aqueles que aprofundam Freud mantendo-se estritamente na mesma linha; é o caso da contribuição essencial de Abraham (1924). Aqueles que pensam completar Freud, quer se trate da corrente dita explicitamente “genética” promovida por Hartmann, que enfatiza o ego, ou da perspectiva kleiniana. Assim, Klein, ao retomar essencialmente o dualismo pulsão de vida-pulsão de morte (libido-agressividade), subverte radicalmente os dados freudianos, propondo um Édipo e um supereu precoces. Há ainda aqueles que pensam ir muito além de Freud na arqueologia do desenvolvimento. Citemos Bion, Kohut, representativos dessa investigação sobre o arcaísmo do psiquismo. Sem esquecer as teorias que introduzem este ou aquele estágio específico. Por exemplo, um estágio da respiração, ou ainda o famoso estágio do espelho...

A elucidação de Lacan

Desembocamos então no contraste entre a multiplicação dessas diferentes conceitualizações de um desenvolvimento cada vez mais refinado e, por outro lado, a antipatia que a psicanálise vota por toda referência a

um desenvolvimento segundo o qual deve-se regular sua prática. Como aliás poderia fazê-lo, quando se funda na insistência sobre a absoluta singularidade de cada caso? Mas, se é assim, será sem dúvida necessário elucidar, para dialetizá-lo, aquilo que de outro modo se apresenta como contradição aguda.

Foi a Lacan que coube proceder à elucidação assim exigida, a partir de sua (re)leitura do texto freudiano. É preciso dizer que isso se deu numa época em que a noção de um desenvolvimento chegara a assumir feição francamente normalizadora, e até moralizadora, já que se via em sua efetivação a base de uma valorização de princípio, como o atestam todos os discursos estridentes da época sobre o acesso à genitalidade, considerada como a apoteose mirífica do devir libidinal. Desse avatar caricatural das propostas de Freud, Lacan fez o ponto de partida crítico de seu ensino, revelando ser possível entender o discurso freudiano de maneira radicalmente diversa, livrando-o de suas aderências somatistas, biológicas. Isso lhe permitiu denunciar, em primeiro lugar, aqueles que haviam mergulhado numa leitura e numa compreensão demasiado realistas, ou psicologizantes, do propósito de Freud.

Um exame razoavelmente rigoroso desse aspecto da reflexão freudiana — exame que Lacan realizou — é suficiente para evidenciar que a idéia de desenvolvimento não equivale jamais à mecanização de um programa biológico. Foi preciso todo o zelo aplicado de um Abraham para levá-lo, não obstante, ao ponto de se lançar num paralelo que relacionava os estádios libidinais à embriologia, retomando a equivalência biogenética entre a ontogênese e a filogênese, idéia acatada pelo próprio Freud. Isso não impediu Lacan de repor as coisas no lugar, enfatizando que a regressão por exemplo, longe de dever ser compreendida numa base genética, biológica, pertence ao próprio Freud a um outro domínio. Está ligada à análise do sonho. Como regressão tópica, ela tem nesse caso um valor determinante do que está em jogo, a realização puramente psíquica do desejo, separado (regressivamente, portanto) da motricidade.

Tanto quanto a regressão, o recalçamento também vem destruir o ponto de vista do desenvolvimento. Supomos que pôr em jogo a metapsicologia do recalçamento é de fato suficiente para arrebentar a moldura estreita de um reducionismo desenvolvimentista incompatível em suma com o inconsciente.

Isso equivale a dizer que, se a psicanálise propõe tal subdivisão em estádios, especialmente libidinais, ela não se reduz a isso. E é por não ter conseguido sustentar dialeticamente essa contradição que a perspectiva desenvolvimentista, genética (reforçada como vimos por múltiplas elaborações e variantes), pôde desempenhar um papel de amortecimento do pensamento psicanalítico. Com isso, impediu até que se percebesse o quanto essa pretensa teoria dos estádios decorria de fato de uma profunda reflexão de Freud quanto ao tempo da subjetividade ou para a subjetividade.

Desejo e temporalidade

E, sob esse aspecto, só há sentido em retomar aqui uma reflexão como essa sobre o desenvolvimento, o desenvolvimento psicosssexual, se avaliarmos o que Freud pretendia de fato ao hipostasiar a dimensão do tempo no humano. Toda a psicanálise em seu fundamento, toda a obra doutrinal de Freud merece ser relida a este respeito como uma grandiosa conceitualização dos móveis da temporalidade no humano (desejante), quanto à maneira como cada um, em sua história singular, está submetido simbolicamente ao tempo, aí compreendidos os tempos que o precederam, pois Freud chega ao ponto de sustentar uma incidência do pré-histórico sobre aquilo a que o psiquismo concerne. E há por certo nisso algo de essencial ao pensamento de Freud, que transcende de muito a estreiteza do quadro de um desenvolvimento, fazendo irromper nele a atualidade de uma proto-história (cf. “Totem e tabu”).

Em suma, pode-se dizer que o ponto de vista do desenvolvimento está presente aí, e já o estaria por haver na psicanálise algo de biológico (de pulsional) e também de psicológico, de psicosssexual, mas isso não forne-

ce, na melhor das hipóteses, mais que um quadro descritivo, ou elementos, restando saber como serão tratados ou não na história do indivíduo. E é sem dúvida precisamente com esse termo história que se inaugura uma dialética essencial que já ressaltamos. No que a psicanálise promove sob este aspecto, há toda a marca que, justamente, distingue um desenvolvimento de uma história. Sobretudo um desenvolvimento que se supõe agenciado de maneira preestabelecida e que portanto não poderia corresponder adequadamente a uma história, fatalmente aberta às singularidades que nela desenham as linhas de um destino.

Sem dúvida isso não impede que o campo da análise seja concebido em termos de determinismo. É exatamente isso que torna possível as leis da ação analítica. Mas trata-se do determinismo de uma história, a captura numa historização. De tal modo que, se há inegavelmente em Freud algo que assume a forma de um desenvolvimento, isso não constitui mais que uma armadura. E o que se vê instalado mais além é a dimensão de um tempo humano, humanizado e dramatizado pelo símbolo. É o tempo de um sujeito. Não se trata pois do tempo cronológico, mas do tempo poético em que a simbólica revela assim sua ascendência. Como o formula Lacan: “O que ensinamos o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é sua história — isto é, nós o ajudamos a perfazer a historização atual dos fatos que determinaram já em sua existência certo número de ‘volteios históricos’” (*Écrits*).

É preciso compreender, portanto, que tudo que Freud descobre está imerso no tempo, nas eventualidades dessa temporalidade subjetiva. Regressão e fixação são assim conceitos que vêm atestar sobretudo essa inscrição temporal do devir psicosssexual de um sujeito. O mesmo se aplica à noção fundamental de repetição, ancoragem na vida psíquica da inércia do tempo como coerção (*Zwang*). Sem contar as outras refrações clínicas dessa incidência multiforme do tempo, de que a análise do “Homem dos Lobos” continua sendo o exemplo privilegiado, e cuja pertinência subjetiva a noção de só-depois representa da melhor maneira. (Ela já

estava implicada na teoria primeira da sedução, na forma da possibilidade que tem uma experiência de agir posteriormente, no que constitui a temporalidade desdobrada de uma representação traumatizante.)

O mnêmico

É portanto a uma intervenção muito mais complexa do tempo que a conceitualização freudiana conduz na verdade. E isso culmina com o modo como a cronologia dramatizada vem se organizar aí para o humano em memória, com todos os seus avatares e todas as suas vicissitudes. A obra de Freud é toda ela uma elaboração sobre a memória, a partir de uma experiência clínica na qual se trata, em primeiro lugar, de detectar as falhas, as faltas, os esquecimentos das inscrições mnêmicas singulares. E também o que retorna, já que essa dimensão temporal é igualmente o que caracteriza o recalçamento em sua insistência.

É possível afirmar, portanto, que a teoria analítica retoma de fato o que o termo desenvolvimento, tão banalizado, contém de referência ao tempo. Mas isso para elevá-lo à dignidade de uma memória, de uma historicidade memorial. Até memória do que não terá sido sabido, memória (re)construída, antecipante. Que não poderia tampouco, portanto, ser reduzida a uma memória que fosse puramente maquinal ou “informática”. Nem, portanto, permitir que a análise opere com base num historicismo cronológico estreito. Essa dialética pela qual a psicanálise, tanto na teoria como na prática (em cada tratamento), retoma o desdobramento mnêmico, historicizado, da trama temporal de uma vida é pois o que a evidencia como destino, o que produz sua epopéia subjetiva. Isso explica em parte que muitas elaborações pós-freudianas tenham podido tentar aprofundar mais os dados iniciais, retrocedendo cada vez mais no tempo da história e da pré-história individuais. É esse o sentido de obras tão diversas como as de Klein ou Dolto. O interesse que apresentam não se liga apenas ao aspecto cronológico da investigação que fazem, seja qual for o valor de tal descoberta depurada do primordial, do elementar, do arcaico, senão do originário. O que esses avanços trazem, sobretudo, é a necessi-

dade de retornar ao que constitui o sentido de tal desdobramento historicizado, ali onde ele se instala mediante móveis de estrutura. A análise toca aqui a questão do modo como se elabora e se constitui o psíquico relativamente à dimensão do inconsciente.

Mito

Podemos assim, no máximo, reconhecer nas apresentações genéticas da teoria psicanalítica um valor descritivo parcial, mas que permanece irreduzível às implicações inconvenientes da noção clássica de desenvolvimento. Se há desenvolvimento em psicanálise, é preciso dizer então que não há nada de “desenvolvimentista”, no sentido em que a biologia, por exemplo, poderia lhe servir de modelo. Foi isso que quisemos marcar opondo a desenvolvimento o termo história.

Nem por isso a psicanálise nos remete à busca (histórica) do que foi a singularidade factual do paciente. Evitemos a armadilha do historicismo, que implicaria para o analista reconstituir como historiador, ou quase, o passado esquecido ou recalçado da história do sujeito. Isso seria apenas sair de um impasse (biologizante, psicologizante) para cair noutra (historicizante). Ora, trata-se antes de deixar toda sua amplitude irresolvida à questão: que é uma história singular, em face do desejo?

Impossível responder sem levar em conta a questão delicada do lugar onde a análise opera como construção, segundo o termo proposto por Freud, e sem pensar naquela imagem que ele gostava de evocar: a tendência dos povos a reescrever *a posteriori* sua história coletiva. Isso nos leva pois a uma concepção da história que se enraíza nas próprias fontes do mito. Essa problemática — que é uma outra maneira de pôr em ressonância estrutura (psíquica) e história — é encontrada por excelência no nível do complexo de Édipo, que, longe de ser apenas o tempo de um desenvolvimento, vale literalmente como mito atualizado, reatualizável na história de cada um. (Foi desse mesmo modo que Laplanche e Pontalis formularam a questão da fantasia.)

Uma psicanálise nada tem, portanto, da

pesquisa historicista de uma história passada, em que se trataria de preencher as lacunas factuais do que teria sido esquecido. Tampouco é pura construção conjectural elaborada *hic et nunc* no espaço analítico. Ela se desdobra toda no registro sutil propiciado por esse interstício. O que ela produz é uma história reescrita para um devir, uma história renovada pelo processo (transferencial) da análise. A transferência é uma transferência de história. É através dela que a história singular é erigida, alçada à medida do destino que nela se desdobra. É isso que torna a psicanálise, para cada um, a criação (poética) de seu destino.

O termo desenvolvimento, por suas ressonâncias (e seus mal-entendidos) revela bem, portanto, o ponto em que Freud ficou: entre ciência e poética. Não espanta que esse termo tenha podido dar lugar a uma deriva científica, ou antes, científicista, positivista, de uma (in)compreensão genética. A psicanálise se confirma aí *a contrario* como o que ela é: uma ciência da poética. Ou antes, foi essa impossível quadratura que Freud veio nomear: como o inconsciente.

K. Abraham, *Esquisse d'une histoire du développement de la libido*. Paris, Payot, 1966 • F. Dolto, *L'Image inconsciente du corps*. Paris, Seuil, 1984 • J. Dor, *L'Ascientificité de la psychanalyse*. Paris, Ed. Universitaires, 1988 • S. Ferenczi, *Développement du sens de réalité et ses stades*. Paris, Payot, 1978 • S. Freud, "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade". ESB, v.VII • *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (Lições 20 a 26). ESB, v.XV e XVI • "Construções em análise". ESB, v.XXIII • B. Grunberger, *Le narcissisme*. Paris, Payot, 1975 • M. Klein, *Le développement d'un enfant*. Paris, Payot, 1968 • H. Kohut, *Le soi*. Paris, PUF, 1974 • J. Lacan, "Discours de Rome". *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • J. Laplanche e J.-B. Pontalis, "Fantasme des origines, origine du fantasme". *Les Temps Modernes*, abril de 1964 • F.J. Sulloway, *Freud*. Paris, Fayard, 1981 • J.-L. Tristani, *Le stade du respir*. Paris, Minuit, 1978 • D. Vasse, *Le temps du désir*. Paris, Seuil.

➤ LIBIDO.

G. GUILLERAULT

DESLOCAMENTO

A definição do processo de *Verschiebung*, termo habitualmente traduzido em francês por *déplacement* (deslocamento), aparece

sob a forma mais precisa em 1900, em *A interpretação dos sonhos*, como um dos elementos do capítulo V, dedicado à "deformação" (*Entstellung*) no sonho. Ela vem coroar aí a interpretação do sonho da monografia botânica, a cujo propósito é introduzida primeiro a noção de "deformação" (*Entstellung*) como processo de "dissimulação" (*Verstellung*): "Os pensamentos de meu sonho", explica Freud, "eram injuriosos para R.; para que eu não os notasse, são substituídos pelo oposto, a ternura."

Em geral, prossegue Freud, "o processo psicológico graças ao qual um incidente insignificante chega a substituir fatos psiquicamente significativos pode parecer singular e discutível. Explicaremos num capítulo posterior as particularidades dessa operação aparentemente incorreta. Contentemo-nos por ora com o exame de seus resultados; inúmeras observações que fizemos em nossas análises de sonhos nos forçaram a admiti-los. Vendo esse processo, parece que tudo se passa como se houvesse um deslocamento — digamos, da ênfase psíquica — no trajeto da associação. A 'carga psíquica' passa das representações que estavam no início fortemente investidas para outras cuja tensão é fraca". Seguem-se alguns exemplos retirados da vida cotidiana, destinados a atestar que tal processo nada tem de propriamente patológico. "Deslocamentos desse tipo não nos espantariam no caso de um acréscimo de carga afetiva ou, de maneira mais geral, de fenômenos motores. A ternura da solteirona pelos animais, a paixão do solteiro por suas coleções, o ardor do soldado na defesa de um pedaço de pano colorido, a bandeira, a felicidade que dá ao apaixonado um aperto de mão um pouco mais prolongado, ou a fúria de Otelo por causa de um lenço perdido — estes são exemplos flagrantes de deslocamentos psíquicos que nos parecem inatacáveis. Mas que, pelos mesmos processos e segundo os mesmos princípios, seja possível criar-se uma distinção entre o que chega à nossa consciência e o que permanece excluído dela, portanto uma determinação do que pensamos, isso já nos parece patológico, e quando ocorre na vida vígil falamos de erro de raciocínio. Adiantemos desde já, com a

promessa de indicar adiante como chegamos a estes resultados, que o processo psíquico de deslocamento que reconhecemos no sonho não é mórbido, mas sim um processo normal diferente; um processo de natureza mais primária.”

O problema será, então, explicar a que função corresponde, no caso, o deslocamento assim definido. Freud o faz no capítulo sobre o trabalho do sonho, no qual começa por retomar as sugestões que o levaram a introduzir essa noção, ao mesmo tempo em que atribui à censura a exigência a que o processo obedece, de modo a situar seu resultado na moldura da representação tópica: “Cada vez que um elemento psíquico é ligado a outro por uma associação incômoda ou superficial, estabelece-se entre os dois um vínculo natural e profundo submetido à resistência da censura. As associações superficiais dominam por causa da pressão da censura e não por falta de representações-meta. Na figuração, as associações superficiais substituem as profundas quando a censura torna essas vias normais impraticáveis. É como quando uma inundação torna as boas estradas da montanha inutilizáveis: continua-se a circular, mas pelas trilhas escarpadas e incômodas que em geral só os caçadores usam.”

A ênfase, no entanto, continua recaindo na importância da consideração do conteúdo. “Podemos distinguir aqui dois casos, que no fundo constituem apenas um. A censura pode se exercer apenas contra o vínculo entre dois pensamentos que, isolados, lhe escapam; nesse caso os dois pensamentos aparecem sucessivamente na consciência; seu encadeamento permanece oculto; em contrapartida, captamos entre os dois uma ligação superficial na qual jamais teríamos pensado e que em geral parte de um ponto do complexo representativo inteiramente diferente daquele a que se liga a representação essencial latente. Ou os dois pensamentos são submetidos à censura, em razão de seu conteúdo; nesse caso eles não aparecem sob sua forma verdadeira, mas sob uma forma modificada, que substitui a primeira, e os dois pensamentos que os substituem são escolhidos de tal modo que

uma associação superficial entre eles traduz a ligação essencial existente entre os pensamentos que representam. Nos dois casos, sob a pressão da censura, houve deslocamento, passagem de uma associação normal e séria para uma associação superficial e de aparência absurda. É por estarmos inteirados desses deslocamentos que podemos nos fiar sem inquietação nas associações, mesmo superficiais.”

O processo de deslocamento revela-se, assim, bastante semelhante ao terceiro dos tipos de seriação que Freud distinguiu em “Alguns pontos para um estudo comparativo da paralisia motora histérica e da paralisia motora orgânica”: a seriação em ziguezague, dócil às relações lógicas. Por essa via, a análise do deslocamento se une à linha de pesquisa inaugurada no registro semântico por Kleinpaul, retomada por Darmesteter, depois por Jacobson, e ilustrada por Lacan no tocante à função da metonímia, numa concepção da experiência psicanalítica que privilegia a função da fala e dos tropos fundamentais da retórica.

P. KAUFMANN

DESMENTIDO *ver* RENEGACÃO.

DIALÉTICA

Embora o termo “dialética” se reduza em Freud a um único emprego — e mesmo esse na acepção mais banal da polêmica científica —, a insistência de Lacan em fazer uso da noção não deixa de dar relevo a orientações decisivas da experiência psicanalítica. Não foi ele mesmo que caracterizou — na argumentação que redigiu para apresentar seu curso nos Hautes Études sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* — a virada que então se produziu em seu ensino pelo privilégio conferido à evidenciação da “dialética subjacente” à prática dos profissionais da psicanálise, sobre a elaboração de um “*organon*” destinado a guiá-los em sua prática? Do mesmo modo, os quatro “conceitos fundamentais” evocados pelo autor são precisamente os que

deixam transparecer as propriedades fundamentais da relação dialética: dupla polaridade e negatividade constituinte.

Sobre essa base vão se afirmar a crítica teórica de uma totalização do saber e a imanência ao tratamento de uma exigência de superação em virtude da referência da cadeia significante ao Outro no qual a fala encontra o foco de sua eclosão. “Em ti mais que tu”, o estatuto dialético do tratamento remete o título do último capítulo de *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* à concepção lacaniana do “*Wo Es war, soll Ich werden*”, ali onde o isso repousava na inércia do passado, deve advir o devir do sujeito, fundando sobre sua carência significante a energia de seu progresso.

P. KAUFMANN

DIDÁTICA, PSICANÁLISE

A primeira resposta de Freud à pergunta: *Como alguém se torna psicanalista?* foi a seguinte: “Analisando os próprios sonhos.” Mas, desde 1910, a análise didática (*Lehranalyse*) se tornou uma exigência, e mais tarde uma necessidade. A partir de então o analista em formação passa a adquirir sua qualificação em sua própria análise desde que ela lhe proporcione “a firme convicção da existência do inconsciente”. Mas isso não bastaria como formação. O analisando só está apto a ser analista se continuar depois a se analisar e não cessar jamais de descobrir novidade em si mesmo como no outro.

Essa passagem freudiana do finito ao infinito da formação do analista não nos isenta do balizamento do fim de uma análise didática que traga a garantia de uma formação suficiente para o exercício da análise.

A análise didática procura obter um “estado que jamais existe espontaneamente no eu”. A “pretensão da análise” — o termo é de Freud — é produzir um “estado que jamais existe espontaneamente no eu”. Esses efeitos de estrutura incidem — segundo Freud — sobre a pulsão para que ela não obtenha “mais a satisfação por sua via própria”. Podemos constatar que Lacan se une

a Freud através de sua pergunta: como alguém que atravessou sua fantasia vive a pulsão? Com a diferença que, em Freud, a teoria da fantasia é menos elaborada. Contudo, a junção entre “a satisfação” da pulsão e a fantasia pode ser lida no texto de Freud pelo termo *Verlötung* (soldadura) nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, em que Freud considera anormal a soldadura entre a pulsão sexual e o objeto. Na vida sexual normal, a pulsão já parece conter por si mesma seu objeto. No tocante à análise, vou citá-lo: “Devemos pois indicar em nossas concepções que é preciso afrouxar aí a ligação entre a pulsão e o objeto.” Como esse corte é possível na análise? Lacan tentou uma resposta através do que chamou a “travessia” da fantasia, em que o sujeito se vê abalado em sua base identificatória narcísica e fálica pelo reconhecimento do que era como objeto no desejo do Outro bem antes de seu nascimento: “*Wo Es war, soll Ich werden*”, que Lacan traduz: “Ali onde isso era, pode-se dizer, ali onde se era, gostaríamos de fazer com que se entendesse, é meu dever que eu venha a ser” como sujeito. Tamanho “ganho” obtido sobre o inconsciente não põe o analisando, nem o analista, ao abrigo de um retorno do narcisismo, o que levou Freud a propor ao analista “uma nova fatia de análise de cinco em cinco anos”.

Freud distinguiu a análise terapêutica da didática, para a qual “o objetivo terapêutico tornara-se outro” e na qual “a intenção era um esgotamento radical das possibilidades de doença e a realização de uma profunda modificação da pessoa”. A didática se especifica pela formulação do voto “de ser analista”. “Sintoma” de que o analisando não pede para ser “curado”; mas sim poder analisá-lo como toda demanda que se submete à análise. É aí que o desejo do analista, tal como Lacan o situou no princípio da autorização para se tornar analista, encontra sua importância. O analista se autoriza sobre seu desejo, portanto sobre uma falta cujas ramificações inconscientes percebeu através de sua análise. Já que esse desejo, como todo desejo, não pode senão se significar, o tornar-se analista requer conseqüentemente o concurso de vários.

Formação e instituições de analistas

O Instituto de Berlim propôs em 1920 um *programa de estudos* que compreendia, além da análise didática, um curso teórico, obrigatório, um curso prático e trabalhos de prática terapêutica (supervisão) e seminários técnicos. Sobre isso, Freud fez o seguinte comentário em 1926, em “A questão da análise leiga”: “Nesses institutos (Berlim, Viena, Londres), os candidatos são submetidos eles próprios a análise, recebem um ensino teórico, sob a forma de cursos, sobre todos os assuntos importantes para eles, e se beneficiam da *supervisão* (o grifo é nosso) de analistas mais velhos, experientes, sendo então autorizados a fazer suas primeiras tentativas em casos fáceis. Uma formação como essa exige cerca de dois anos. Naturalmente, findo esse período, a pessoa é um iniciante, não ainda um mestre. O que ainda falta deve necessariamente ser adquirido pela prática e a troca de idéias no seio das sociedades psicanalíticas, em que os membros mais jovens convivem com os mais antigos. A preparação para a atividade analítica não é tão fácil e simples assim, o trabalho é árduo, a responsabilidade é grande. Mas aquele que se submeteu a um ensino como esse, que foi ele próprio analisado, que apreendeu da psicologia do inconsciente aquilo que dela se pode atualmente ensinar, que está ao corrente da ciência da vida sexual e adquiriu a delicada técnica da psicanálise, arte da interpretação, luta contra as resistências e manejo da transferência, este não é mais um leigo no domínio da *psicanálise* (grifado no texto). Está *qualificado* (o grifo é nosso) para empreender o tratamento das perturbações neuróticas e poderá com o tempo realizar tudo o que se pode exigir dessa terapêutica.”

Há um duplo movimento nesse “programa” de Freud no tocante à passagem para a prática da análise. Um primeiro, em que o candidato (analisando) é *autorizado* (*zugelassen werden*) por seus pares a passar para a prática sob supervisão, ao mesmo tempo em que prossegue sua formação. Um segundo, em que sua relação com o inconsciente o *qualifica* (*befähigt*) ao exercício da psicanálise.

As duas possibilidades de *qualificação*

do analista que conhecemos se distinguem por uma escolha institucional:

1. O futuro analista é destituído de seu próprio querer. Quer-“se” por ele, em termos que o privam de sua iniciativa.
2. Ele é solicitado a explicitar as razões em que se apóia para se pretender apto a exercer a psicanálise.

A primeira possibilidade (escolhida pela IPA) resulta da adequação da análise aos critérios de habilitação e a autorização vem dos pares da instituição. A segunda (aplicada por Lacan) põe o analista em condições de fornecer, por seu testemunho sobre o fim de sua análise, a garantia suficiente de sua passagem para a prática analítica.

O analista pode assim, por seu ato de se autorizar como tal, contribuir com outros na elaboração teórica da didática. Isso supõe que a instituição funcione de modo a permitir uma confrontação entre pessoas com experiência da didática e candidatos em formação.

Imaginemos a seguinte história, em que um analista didata pergunta a um jovem analista: “Como alguém se torna psicanalista?”, e o jovem analista responde: “De fato, como alguém se torna psicanalista?” Esse questionamento da experiência da formação só é possível numa instituição que se proponha como *lugar terceiro* no lugar da ausência de uma teoria satisfatória da didática, que não seja meramente formadora e pedagógica, recobrando a experiência freudiana da transmissão de uma verdade subversiva num sistema hierarquizado.

A formação assume aqui o sentido de uma “formação do inconsciente”, em que se significa um desejo que pode esclarecer o analisando quanto à sua passagem a analista sob o efeito do que Lacan chamou *o desejo do analista*, detectável numa *lógica da descoberta*.

Lacan propôs em sua escola, a École Freudienne de Paris (EFP), um procedimento de testemunho indireto (para evitar os efeitos de imponência), em que o analista se dirige a um passador, que transmite a mensagem do testemunho a um júri. Esse procedimento, chamado *o Passe*, visa a elucidar a passagem ao desejo do analista.

S. Freud, "Psicanálise 'selvagem'", ESB, v.XI ◦ "Análise terminável e interminável", ESB, v.XXIII ◦ "A questão da análise leiga", ESB, v.XX • J. Clavreul, "Faire la théorie de la didactique", in *Scilicet 4*. Paris, Seuil, 1973 • M. Safouan, *Jacques Lacan et la question de la formation des analystes*. Paris, Seuil, 1983 • *Le transfert et le désir de l'analyste*. Paris, Seuil, 1988.

► PSICANALISTA.

C. HOFFMANN

DINÂMICA

A noção de dinâmica, quaisquer que tenham sido as condições operatórias de seu uso na teoria psicanalítica, apresenta-se como a transposição de sua significação mais geral nas ciências da natureza: recobre, de fato, segundo as próprias fórmulas de Freud, a definição e o jogo recíproco das forças que regulam o desenrolar dos processos psíquicos. Cabe ainda observar que em sua formulação inicial, tal como a encontramos por exemplo nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, Freud recorre a ela para distinguir sua própria investigação de uma tentativa de descrição e classificação, na perspectiva da determinação das causas dos processos. A partir disso, o problema central da teoria passa a ser situar em sua mútua relação as categorias de força e de energia, isto é, os registros da dinâmica e do econômico. No contexto da psicanálise, a força é representada pela noção libidinal, a energia pela pulsão. É precisamente nesse sentido que a pulsão poderá ser definida como a medida do trabalho que o aparelho psíquico se vê tendo de realizar em razão de sua solidariedade com o corpo. Esta última fórmula visando as fontes endógenas da sexualidade.

Uma nova versão dessa oposição será desenvolvida em especial, de um ponto de vista epistemológico, em torno do problema da distinção entre a interpretação e a construção. Segundo o artigo "Construções em análise", a interpretação incide sobre um elemento do material, a reconstrução do sentido fixando então a orientação que o processo psíquico é levado a assumir. A construção visa, ao contrário, restituir as fases principais do desenvolvimento pulsional, em função, por um lado, das vicissitudes

da existência, por outro, e correlativamente, da dialética do desenvolvimento pulsional na relação do sujeito com o Outro. Assim, o elemento interposto será representável por uma derivada, uma fase restituída pela construção, por uma integral determinação dinâmica de um lado, econômica de outro.

P. KAUFMANN

DISCURSO

Embora a noção de "discurso" tenha conquistado tardiamente seus títulos de nobreza no pensamento psicanalítico — foi por volta de 1960 que Lacan ilustrou suas variantes numa apresentação sistemática dos "quatro discursos" —, a exigência a que sua elaboração responde e a originalidade deste último aporte se explicam à luz de um enriquecimento progressivo, cujas origens nos remetem às fontes da descoberta freudiana.

Tema inicial de investigação, o mito endopsíquico: "esta última produção de nossa atividade cerebral", escrevia Freud em 12 de dezembro de 1897, um mês após ter afirmado, em princípio, "a ligação entre o processo patológico e o processo normal".

Prefiguração do discurso, na medida em que dependia apenas dele atribuir o alcance de uma tese especulativa a uma autopercepção, implicando o sujeito em sua estrutura; mas, sobretudo, prefiguração da noção psicanalítica do discurso, na medida em que sua gênese dá forma ao desenvolvimento de uma cisão subjetiva: a) "autopercepção do aparelho psíquico", em outras palavras, do corte que nele institui o inconsciente; b) incitação concomitante a uma "ilusão de pensamento"; c) projeção para o exterior dessa formação mental sem as espécies do mito especulativo de um tempo escatológico e de um mais-além.

Definitivamente, a crença nascida da ilusão terá o mesmo conteúdo que a autopercepção interna — ao mesmo tempo em que desloca a prova da exclusão para a figuração de um "outro mundo".

Essa representação conjuga portanto uma estrutura permanente e elementos cuja situa-

ção varia no interior dessa estrutura. “O conteúdo real”, escrevia Freud já em 1895, “permanece intacto, ao passo que a localização (*Stellung*) da coisa toda muda, a recriminação interior sendo repelida para fora” (24 de janeiro de 1895). Mais precisamente, “efetuando-se o recalçamento por subtração de crença, os conteúdos e afetos da idéia intolerável se mantêm, mas se vêem projetados para fora” (1^a de janeiro de 1896).

“Posições” fixas: interioridade e exterioridade; deslocamento de certo conteúdo de uma dessas posições para outra: mecanismo de projeção. Comparemos então esta interpretação geral com a sistematização apresentada pela análise de Schreber: diremos que cada um dos tipos de delírio paranóico se caracteriza pelo fato de uma mesma “posição” de exterioridade ser ocupada por uma série de modificações que afetam um ou outro elemento da proposição. Ora, as “posições” em questão são aquelas implicadas por toda estrutura de comunicação (24 de janeiro de 1895).

Do mito endopsíquico aos silogismos da paranóia

A ilustração mais concreta dessa construção é de fato dada pela paranóia: “A concepção mitológica do mundo”, escreverá Freud em 1901 em *A psicopatologia da vida cotidiana*, em termos muito próximos das sugestões anteriores, “essa concepção, que inspira até as religiões mais modernas, *nada mais é que uma psicologia projetada no mundo externo* (grifado por Freud). O obscuro conhecimento (em nota: que não deve ser confundido com o conhecimento verdadeiro) dos fatores e fatos psíquicos do inconsciente (em outras palavras: a percepção endopsíquica desses fatores e fatos) se reflete (é difícil dizê-lo de outra maneira, devendo-se aqui recorrer à analogia com a paranóia) na construção de uma *realidade supra-sensível* (grifado) que a ciência retransforma numa *psicologia do inconsciente*. Poderíamos nos propor a decompor, situando-nos desse ponto de vista, os mitos relativos ao paraíso e ao pecado original: a Deus, ao mal e ao bem, à imortalidade etc., e a traduzir a metafísica em me-

tapsicologia. A distância que separa o deslocamento operado pelo paranóico daquele operado pelo supersticioso é menor do que parece à primeira vista.”

Do mesmo modo, a análise do presidente Schreber vai confirmar esse papel dos processos endopsíquicos e de seu desconhecimento: “Que o mundo deva acabar porque o eu do doente atrai para si todos os raios, e — mais tarde, no período de reconstrução — o temor ansioso que Schreber sente à idéia de que Deus poderia afrouxar o vínculo estabelecido com ele através dos raios, tudo isto, como muitos outros detalhes do delírio de Schreber, chega a se assemelhar a alguma percepção psíquica desses processos cuja existência admiti, hipótese que nos serve de base para a compreensão da paranóia.”

Na elaboração da noção de discurso, no entanto, foi transposta uma nova etapa — essencial —, na medida em que a discriminação e a sistematização das diferentes formas de paranóia recorrem à distinção dos tipos de “silogismos” que as caracterizam — segundo a contradição motivada pelo recalçamento afete o sujeito, o objeto, o verbo, ou o conjunto de uma proposição.

Versão social: genealogia dos quatro discursos

O desenvolvimento por Lacan dessas antecipações freudianas operou-se em consequência das renovações trazidas à noção de exterioridade, na perspectiva do primado da fala na experiência analítica, e em sua teoria: aliás, foi também no Seminário 3, *As psicoses* (1955-56), e precisamente em comentário à análise do caso Schreber, que essa noção veio a se impor.

Num primeiro momento, distinguem-se as dimensões principais da paranóia, de maneira a ligar o discurso ao registro do real: de fato, “podemos, no próprio interior do fenômeno da fala, integrar os três planos do simbólico, representado pelo significante, do imaginário, representado pela significação, e do real, que é o discurso mantido realmente em sua dimensão diacrônica”.

Essa referência ao real se estabelece em conexão com a comunicação: “O sujeito dis-

põe de todo um material significativo que é a língua, materna ou não, e se serve dele para transpor para o real as significações. Isto não é o mesmo que ser mais ou menos preso, capturado numa significação, e exprimir essa significação num discurso destinado a comunicá-la, a colocá-la de acordo com as outras significações diversamente recebidas. Neste termo, *recebido* (*reçu*), está a mola do que faz do discurso um discurso comum, comumente admitido.” Assim, prossegue Lacan, “a noção de discurso é fundamental. Mesmo para o que chamamos de objetividade, o mundo objetivado pela ciência, o discurso é essencial, pois o mundo da ciência, que sempre perdemos de vista, é antes de mais nada comunicável, ele se encarna em comunicações científicas. Mesmo que alguém tenha conseguido realizar a mais sensacional das experiências, se um outro não a puder refazer após sua comunicação a respeito, ela de nada serve. É por esse critério que se constata que alguma coisa não é admitida cientificamente”.

O delírio pode, portanto, ser situado em sua essência própria de discurso: “Quando fiz para vocês o quadro com três entradas, localizei as diferentes relações em que podemos analisar o discurso do delirante. Esse esquema não é o esquema do mundo, é a condição fundamental de toda relação. No sentido vertical, há o registro do sujeito, da fala e da ordem da alteridade como tal. do Outro. O ponto-pivô da função da fala é a subjetividade do Outro, isto é, o fato de o Outro ser essencialmente aquele que é capaz, como o sujeito, de convencer e de mentir. Quando lhes disse que deve haver nesse Outro o domínio dos objetos inteiramente reais, deve ficar bem entendido que essa introdução da realidade é sempre função da fala. Para que uma coisa qualquer possa se relacionar, em relação ao sujeito e ao Outro, com algum fundamento no real, é preciso haver em algum lugar nela algo que não engane. O correlato dialético da estrutura fundamental que faz da fala de sujeito a sujeito uma fala que pode enganar é que haja aí também algo que não engane.”

A noção freudiana de verdade histórica se vê assim retomada, mas liberta de suas

implicações genéticas, de um modo que as substitui pelo movimento de uma dialética.

Em seu princípio, e levando-se em conta sua definição inicial, a construção das formas de discurso deverá operar-se portanto sobre o fundamento da diversificação, no registro da realidade, da estrutura geratriz do simbólico — que é a da metáfora. Sendo representado pelo significante, o simbólico obedece às suas leis, sobretudo à sua lei de construção, em virtude da qual o significante representa um sujeito para um outro significante.

Sítios permanentes e termos móveis

Resta portanto indagar, em se tratando do discurso, isto é, da realidade social da comunicação, acerca da mutação que sofrem aí os determinantes da cadeia significante: significado, significante substitutivo. Lacan os distingue sob a designação: “sítios” permanentes, “termos” móveis.

“Sítios” ou “lugares” permanentes, comparáveis aos determinantes estruturais da fala, na medida em que ocupam, na configuração do discurso, uma posição comparável à deles: na metáfora simbólica, o significado não é representado imediatamente por um significante, mas remetido a um outro significante; no discurso, a verdade não é representada imediatamente por seu “agente” — na acepção do agente de um poder ou do mandatário — mas junto ao “outro” que supostamente deve receber sua comunicação. A esses três determinantes estruturais do discurso se associará ainda um quarto, correspondente ao estatuto da “significação”, no tocante à diacronia da fala — isto é, no registro do discurso, o sítio de uma “produção” qualquer resultante do processo que se acaba de descrever.

Quanto aos “termos” móveis, chamados a ocupar alternadamente cada uma dessas posições estruturais, eles são os elementos constitutivos de toda cadeia falada, designados como significante Mestre ou S1, bateria significante ou S2, sujeito ou S barrado, *a* ou mais-gozar, resíduo da fala.

Em suma, cada tipo de discurso tem por função distribuir os quatro elementos deslo-

cáveis da cadeia significante — S1, S2, S barrado, *a* — entre as quatro posições constitutivas da estrutura permanente de todo discurso: verdade, agente, outro, produção.

Numa apresentação esquemática, resta ainda inscrever o corte que proscreve, de um lado, a imediação entre a verdade e sua representação numa relação dual, de outro, a imediação entre o lugar de encaminhamento da mensagem social e sua produção. Isso será assegurado pela reintegração da Barra, herdada de Saussure, do significante ao significado, sob a forma de uma barra representativa do duplo corte discursivo.

Temos assim uma figuração dos quatro discursos: do Mestre, do Histérico, do Universitário, do Analista, sendo o genitivo tomado em sua acepção objetiva de “a respeito de”.

Discurso do Mestre Discurso do Universitário
 $\frac{S1}{\bar{S}} \rightarrow \frac{S2}{a}$ $\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\bar{S}}$

Discurso do Histérico Discurso do Analista
 $\frac{\bar{S}}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$ $\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\bar{S}}{S1}$

Não podemos esquecer, de fato, o caráter social de todo discurso, e seu corolário: “O discurso do analista”, dizia Lacan em seu seminário de 1971-72 (Colóquios de Sainte-Anne sobre *Le savoir du psychanalyste*), “não apareceu por acaso... Bem entendido, já que é um discurso do analista, ele assume, como todos os meus discursos, os quatro que nomeei, o sentido do genitivo objetivo: o discurso do mestre é o discurso sobre o Mestre, como bem vimos na *akmé* da epopéia filosófica em Hegel. O discurso do analista é a mesma coisa, fala-se do analista, é ele o objeto *a*, como muitas vezes sublinhei.”

► ANALISTA, DISCURSO DO: HISTÉRICO, DISCURSO DO: MESTRE, DISCURSO DO: OUTRO, O: UNIVERSITÁRIO, DISCURSO DO.

P. KAUFMANN

DOR

A dor (*Schmerz*) é um dos dados primeiros da conceitualização freudiana e já a encon-

tramos no título do sexto parágrafo da primeira parte do “Projeto”, onde é definida como a “irrupção de grandes quantidades *Q* no sistema Ψ ” (*Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, grifos de Freud). Num aparelho psíquico uniformemente orientado para o abaixamento das tensões, a irrupção dessas quantidades está na origem do par desprazer/dor. Resta então saber de onde vêm essas quantidades.

Essa problemática é determinada já no capítulo XII do “Projeto”: *Das Schmerzerlebnis* (“O surgimento da dor”), no qual Freud introduz primeiro uma distinção entre dor e desprazer: “É certo, aliás, que a dor tem uma qualidade particular que se destaca ao lado do desprazer” (ibid.). Feito isso, ele constata que o investimento de uma imagem de lembrança do objeto hostil produz um estado “que não é dor, mas que se lhe assemelha” (ibid.). Esse estado, prossegue Freud, “comporta desprazer (*Unlust*) e a tendência à descarga que corresponde ao surgimento de dor”. Desprazer e dor são portanto considerados idênticos enquanto aumento excessivo de quantidades no aparelho psíquico, e passam a diferir somente pela proveniência: o aumento de quantidade relativo à dor vem do exterior (através de ϕ , aquele relativo ao desprazer vem do “interior”.

Essa partição simplista encontra de imediato uma dificuldade que não escapou a Freud: num sistema como o aparelho psíquico, onde se supõe existir apenas transmissão de quantidades, como imaginar um aumento endógeno de quantidade acarretando um desprazer tal que, exatamente como a dor, acionaria a tendência à descarga? Freud arrisca aí uma hipótese que até hoje não foi suficientemente considerada, em especial na medida em que transtorna gravemente a topologia interior/exterior sobre a qual parece estar construído o aparelho psíquico: ao lado dos neurônios transmissores (ligados por sinapses) e dos neurônios motores (que conduzem as quantidades neurônicas até os músculos), haveria também “neurônios secretores” que, uma vez excitados, produziriam quantidades novas muito superiores às que os teriam atingido.

Ao instalar esses neurônios secretores no

coração do sistema ψ , Freud introduz, na parte mais interna do aparelho psíquico, uma função que até então ele reservara estritamente ao exterior. ao *Aussenwelt*: produzir quantidades que atingem com plena força o aparelho psíquico. Esses neurônios secretores são portanto um estorvo considerável no esquema associacionista que se atribui a Freud, certamente não sem razão, mas muito freqüentemente sem ver até que ponto ele próprio o subverteu desde o início.

Mais tarde Freud não sustentou abertamente essa hipótese dos neurônios secretores, mas o modelo formal que o orienta em suas considerações posteriores sobre a dor continua carregando a marca dessa primeira elaboração. Na clínica do luto, da depressão melancólica e do masoquismo moral. Freud de fato apoiou-se regularmente nessa primeira conceitualização da dor psíquica: um intenso desprazer que a inibição — essa função essencial do eu — não consegue travar. Evocando a dor melancólica, ele escreve bem no final de “Inibições, sintomas e angústia”: “No caso da dor corporal, produz-se um investimento elevado, e que é preciso

qualificar de narcísico, do local dolorido do corpo, investimento que não cessa de aumentar e que tende, por assim dizer, a esva-ziar o eu.” Ora, diz ele, pode-se encontrar uma analogia da transferência (*Übertragung*) dessa sensação de dor física no domínio psíquico: nesse caso, o local dolorido deve ser compreendido como aquele da representação de um objeto “desaparecido” (*vermisten*), “perdido” (*verlorenen*), que é objeto de um investimento intenso e inextinguível (*unstillbar*), de uma “violenta nostalgia” (*Sehnsuchtsbesetzung*, a confrontar com *Vatersehnsucht*). O caráter “contínuo e incoercível” de um investimento como esse produz, segundo Freud, um estado de sofrimento psíquico semelhante ao da dor física, na exata medida em que a representação do objeto perdido desempenha então o papel do local do corpo submetido a um aumento constante e irreprimível de excitação.

S. Freud, “Entwurf einer Psychologie”, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1975
 = “Luto e melancolia”. ESB, v.XIV = “Inibições, sintomas e angústia”. ESB, v.XX.

G. LE GAUFEY

E

ÉDIPO, COMPLEXO DE

Freud descobriu o complexo de Édipo primeiro sob sua forma positiva, a que é colocada em cena pela tragédia de *Édipo rei*: o desejo sexual pela mãe e o desejo assassino pelo pai rival. Depois desvendou sua forma negativa (“Édipo invertido”) ou “Édipo feminino” do menino): o desejo erótico pelo pai e o ódio ciumento à mãe. Finalmente, sob sua forma completa, o complexo de Édipo designa o conjunto das relações que a criança estabelece com as figuras parentais e que constituem uma rede em grande parte inconsciente de representações e de afetos entre os dois pólos de suas formas positiva e negativa.

Desde o início (1897-1900), Freud afirma a *universalidade* dos desejos edipianos através da diversidade das culturas e dos tempos históricos: “Todo ser humano se vê diante da tarefa de superar o complexo de Édipo.” Serão necessários muitos anos, contudo, para que ele faça claramente do Édipo um conceito fundamental da psicanálise (1920-25): não somente “o complexo nuclear das neuroses”, mas também o momento decisivo em que culmina a sexualidade infantil e em que se decide o futuro da sexualidade e da personalidade adultas. O Édipo torna-se então a estrutura que organiza o devir humano em torno da diferença dos sexos e da diferença das gerações.

De fato, o complexo de Édipo assume toda sua dimensão de conceito fundador quando Freud o articula com o *complexo de castração*: este, ao provocar a interiorização da interdição oposta aos dois desejos edipianos (incesto materno e assassinato do pai), abre o acesso à cultura pela submissão e a identificação com o pai portador da lei que regula o jogo do desejo.

Constata-se que é em torno do modelo masculino que Freud elabora sua teoria da sexualidade e do devir humanos. Nessas condições, como ele resolve a questão da sexualidade feminina e do devir humano no feminino? De início, afirma simplesmente uma equivalência em simetria inversa. A formulação universal do complexo de Édipo é então a seguinte: o desejo sexual pela figura parental do outro sexo e o desejo assassino pela de mesmo sexo (forma positiva); o desejo erótico pela figura parental de mesmo sexo e o ódio ciumento à do outro sexo (forma negativa). Esta definição ampla guarda até hoje seu valor descritivo, mas perde seu valor heurístico para Freud quando, nos anos 20, a teoria da castração o leva a romper toda simetria entre o Édipo do menino e o Édipo da menina.

Dali em diante, o conflito edipiano é definitivamente situado entre três e cinco anos, no momento do *estádio fálico*, quando um só órgão sexual é reconhecido pelas crianças dos dois sexos: o pênis, que classifica os seres humanos em fálicos e castrado(a)s. A partir de então, instaura-se uma dissimetria radical entre o desenvolvimento psicosssexual do menino e o da menina: o menino sai do complexo de Édipo pela angústia da castração e nele o supereu é “o herdeiro do complexo de Édipo” (interiorização da interdição paterna); a menina ingressa no Édipo pela descoberta de sua castração e a inveja do pênis, o supereu se constitui com dificuldade nela, que tem de fazer do pai o objeto de seu desejo, e o tornar-se-mulher é um percurso obscuro e complicado. Freud acaba por declarar, em 1931: “É apenas no menino que se estabelece essa relação, que marca seu destino, entre o amor por um dos pais e, simultaneamente, o ódio ao outro como rival.”

Essa posição é reforçada pelos estudos antropológicos de Freud, a partir de “Totem e tabu” (1912), que se ordenam em torno da supremacia do pai e da preponderância conferida ao assassinato do pai na temática edipiana (complexo paterno). Nessa perspectiva, o complexo de Édipo aparece como o próprio princípio da civilização, ou, como se diz hoje, da cultura.

O Édipo é a referência maior da clínica e da teoria psicanalíticas: “A psicanálise nos ensinou a apreciar cada vez mais a importância fundamental do complexo de Édipo e podemos dizer que o que separa adversários e partidários da psicanálise é a importância que estes últimos atribuem a esse fato” (1920). Observemos, contudo, que Freud dedicou apenas um artigo especialmente a essa questão: “A dissolução do complexo de Édipo” (1924). Em contrapartida, a literatura especializada é superabundante, como a que faz do Édipo a chave interpretativa das sociedades, dos mitos ou das obras de arte. Muitos desenvolvem as teses freudianas, alguns divergem até o ponto da ruptura (Jung, Adler, Ferenczi), outros operam modificações teóricas a partir da clínica (Melanie Klein) ou uma reavaliação teórica da doutrina (Lacan).

A descoberta do complexo de Édipo

Essa descoberta está estreitamente ligada à do inconsciente, mas os níveis de elaboração teórica são muito diversos. Assim, *A interpretação dos sonhos* (1900) apresenta uma concepção revolucionária do psiquismo humano, organizada em torno da primeira tópica (inconsciente/pré-consciente/consciente), da definição dos processos inconscientes e da noção de conflito psíquico (entre pulsões eróticas e recalçamento, representações inconscientes e censura, desejo e interdição). Em contrapartida, os desejos edipianos aparecem de início — e de maneira dispersa — como *conteúdo temático* do conflito psíquico: “A fantasia sexual se tece sempre em torno do tema dos pais.” Como Freud chega a fazer desse tema a forma primordial do desejo infantil sob o nome de complexo de Édipo?

Starobinski foi o primeiro a reagrupar e analisar sistematicamente as aparições desse tema nos textos freudianos (prefácio a *Hamlet et Édipe* de Jones). Tudo parece acontecer, para Freud, em torno de uma crise teórica e pessoal em 1897-1900: ele se vê obrigado a abandonar sua tese da sedução paterna como traumatismo infantil real na origem das perturbações de suas pacientes histéricas, pois não pode mais acreditar que tantos pais ou substitutos paternos tenham sido de fato tais sedutores; a morte de seu pai (1896) o leva a começar sua auto-análise; a relação transferencial que se instaura em sua correspondência com o amigo Fliess lhe permite ousar formular suas novas hipóteses teóricas. “Eu mesmo vivo tudo o que pude observar, como ouvinte, nos meus pacientes”, escreve ele. É preciso lembrar a coragem de Freud, quando ousa declarar: “Descobri que minha libido se despertara e se voltara *ad matrem*”; ou ainda: “Descobri em mim, como em toda parte, sentimentos de amor por minha mãe e de ciúme por meu pai.” Desde já ele generaliza: “Esses sentimentos são, ao que me parece, comuns a todas as crianças pequenas, mesmo quando sua aparição não é tão precoce como naquelas crianças que se tornaram histéricas.” Mas será ele capaz de sustentar sozinho essa espantosa concepção da criança “normal” como duplamente criminosa?

A referência a uma obra-prima incontestada da tradição cultural, *Édipo rei* — peça que remete ela própria a um mito mais antigo — permite a Freud superar esse obstáculo. Da peça de Sófocles, ele só leva em conta dois elementos: o destino inexorável que leva Édipo a realizar, à sua revelia, os dois crimes máximos da humanidade, o assassinato do pai e o incesto com a mãe, gerando filhos malditos; o desejo de verdade que faz dele “o inquiridor-inquirido” (Starobinski), passando do desconhecimento à clarividência ao preço de furar os próprios olhos em punição por seus crimes. O essencial é fazer da figura de Édipo um paradigma simbólico, que assegure a universalidade de sua descoberta.

Essa universalidade é confirmada pelo “efeito arrebatador” da tragédia através dos

séculos: “Cada espectador foi um dia, em germe, na imaginação, um Édipo e se apavora diante da realização de seu sonho transposta para a realidade, estremece ao perceber toda a dimensão do recalçamento que separa seu desejo infantil de seu estado atual.” A peça impõe a cada um o retorno do recalçado, assim como o reconhecimento de um destino comum, pois “o oráculo lançou contra nós antes de nosso nascimento a mesma maldição que contra (Édipo)”.

Ao mesmo tempo, Freud associa *Hamlet* a *Édipo rei*. Que impede o jovem príncipe da Dinamarca de cumprir a nobre tarefa que o fantasma de seu pai lhe confiou: vingar sua morte punindo o criminoso? Só *Édipo*, tragédia do desvendamento, pode resolver o enigma de *Hamlet*, tragédia do recalçamento: uma culpa inconsciente inibe a ação do príncipe, que não é capaz de matar aquele que realizou, em seu lugar, os desejos recalçados e sempre ativos de sua infância. Assim, *Édipo* tem o estatuto de interpretante, mas *Hamlet*, por sua vez, cauciona o valor explicativo universal de *Édipo*. Édipo simboliza o inconsciente, ao passo que Hamlet figura “o histórico” e, de modo mais amplo, o homem moderno submetido ao “progresso secular do recalçamento”.

Freud, às voltas com sua “*neurotica*”, se reconhece em Hamlet e se identifica com Shakespeare, que escreveu sua peça, como ele pratica sua auto-análise, um ano após a morte de seu pai. Mas vai mais longe: identifica-se com Édipo, o aventureiro da verdade que deverá enfrentar e assumir o outro desconhecido em si mesmo: “O criminoso que persigo sou eu.” Enfim, toma Sófocles por modelo: o que este orquestrou em tragédia, ele vai orquestrar em teoria. O caminho será longo e difícil, e Édipo continua sendo a grande figura mediadora que enraíza no mito a descoberta freudiana.

A elaboração do conceito em Freud

A partir de então o trabalho de Freud passa a ser orientado pelo e rumo ao enigma da sexualidade. Por isso nos espanta não ver nenhuma menção à problemática edipiana na obra maior de 1905: “Três ensaios sobre a teoria da

sexualidade”, quando essa problemática atravessa o conjunto da obra clínica, desde Dora até “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens”. A fórmula “complexo de Édipo” surge neste último texto (1910), mas ainda aguarda conceitualização. Tudo se passa, portanto, como se a teoria genética (estádios oral, anal e genital) não pudesse se articular facilmente com a descoberta dos desejos edipianos. E, de fato, a teoria do Édipo, tal como a conhecemos, se elabora a partir dos anos 20, quando Freud substitui o estágio genital dos “Três ensaios” pela noção de estágio fálico, isto é, quando ele situa em primeiro plano o tema da castração.

Ora, nesse meio tempo “Totem e tabu” (1912) constrói um “mito científico”, o da “horda primitiva”: era uma vez um pai todo-poderoso, senhor de todas as mulheres, que proibia aos filhos delas se aproximarem; estes o mataram e o comeram; uma culpa terrível abateu-se sobre eles, com o medo da retaliação; na refeição canibalesca, eles ao mesmo tempo incorporaram o poder do pai e deram fim, por meio de um pacto, à violência da rivalidade que grassava entre os homens em torno da posse das mulheres. O pai primitivo, idealizado em pai morto, torna-se o garante desse pacto entre irmãos: mediante a renúncia ao gozo sem limites, todos têm direito ao exercício da sexualidade, dentro do respeito à regra comum. Assim teria nascido a lei edipiana que organiza a filiação masculina em torno da união indissolúvel do proibido e do desejo.

Esta fábula retraça a passagem da natureza à cultura, em que a humanidade se separa da animalidade. É o assassinato do pai primitivo — gozador e castrador — que funda a civilização, cedendo lugar ao pai edipiano, aquele que se curva ele próprio à lei que enuncia. Na filogênese que Freud constitui a partir de suas leituras antropológicas, o mito da horda primitiva é posto na origem do mito edipiano: de fato, ele organiza, em torno da transmutação simbólica da figura paterna, a lei da proibição do incesto que enquadra o mito edipiano. Nessa lei, o que vem primeiro não é o incesto, já que antes da interdição só há sexualidade anárquica; é a interdição que cria o incesto. Em contrapar-

tida, a lei preexiste ao mito edípiano, no qual, segundo a versão psicanalítica, o incesto vem primeiro: o garotinho quer matar o pai para realizar a união com a mãe e só renuncia a seus desejos em face da ameaça paterna da castração. Assim ele se torna homem e pai por sua vez.

No entanto, em 1912, parece difícil para Freud conciliar essa fábula pessoal com o complexo de Édipo, que situa a criança em face de ambos os pais. De fato, a clínica revela o papel essencial da relação com a mãe na primeira infância, ao passo que, segundo “Totem e tabu”, a primeira relação é a que opõe e une pai e filho em torno de um objeto genital indiferenciado: nos tempos arcaicos não há mãe, aliás não há filha tampouco, há apenas mulheres, objetos indistintos das pulsões sexuais dos homens, por eles disputados em sua guerra inclemente. A releitura que Lacan faz do mito da horda ajuda a compreender o atraso da teorização do Édipo e a importância desse mito em sua elaboração final: a partir dela, o complexo parental que o Édipo constitui passa a se centrar em torno do *complexo paterno*. Uma profunda dissimetria se institui entre os pólos materno e paterno do triângulo edípiano. É o tema da castração torna-se o princípio organizador não apenas da diferença das gerações como da diferença dos sexos.

Pode-se então esquematizar assim a teoria do desenvolvimento psicosssexual dos dois sexos: a libido “é de natureza masculina, tanto na mulher quanto no homem” e, até o estágio fálico, a história infantil é a mesma, ou antes, “devemos admitir que a garotinha é um homenzinho”. Menino e menina têm a mesma relação libidinal com a mãe que se torna para ambos o objeto privilegiado das pulsões genitais. Percebem-se igualmente dotados do pênis, que investem narcisicamente como fonte de potência sexual e de prazer. E, quando descobrem a diferença anatômica entre os sexos, formulam e resolvem esse enigma de maneira idêntica: há duas categorias de indivíduos, os fálicos e os castrado(a)s. A partir daí, seus caminhos divergem. O conflito edípiano, que pertence a esse período, dá então lugar a duas histórias bem diferentes.

A descoberta da castração materna faz o menino ingressar no “declínio do complexo de Édipo”, pois vem confirmar sua angústia de castração: então eu também posso perder realmente o pênis. Ele deixa assim o Édipo positivo, pelo medo do castigo paterno; depois o Édipo negativo, na medida em que a relação feminina com o pai supõe, também ela, a realização da castração. Nos dois casos, “o investimento narcísico colossal do pênis” o impele a renunciar aos investimentos parentais do Édipo. O amor pelo pai torna-se admiração, ao passo que o objeto materno é desvalorizado. Através de sucessivas identificações com múltiplas figuras parentais, elabora-se o *supereu* estruturado pela interiorização da proibição.

Finalmente, o ganho narcísico permanece considerável: renunciar a ser o pai permite ser um dia como o pai: um homem que goza legitimamente de uma mulher, representa a lei e sublima suas pulsões sacrificadas em criações sociais e culturais. Quando tudo se passa idealmente, pode-se falar de “desaparecimento”, e até de “destruição” do complexo de Édipo, e o menino se vê confirmado em seu sexo. Se há mero recalçamento, porém, o Édipo funciona como “o complexo nuclear das neuroses”.

O itinerário feminino é completamente diverso, pois está submetido a dois imperativos específicos: mudar o sexo do objeto libidinal, abandonando a mãe pelo pai, e mudar de órgão sexual, abandonando o clitóris pela vagina. A história da menina começa com uma catástrofe, a descoberta de sua própria castração, que decide seu destino: ela a faz *entrar* no complexo de Édipo e este será, no seu caso, de superação mais difícil, senão impossível.

Segundo Freud, o conhecimento da vagina só se produz na puberdade. Antes, a única zona erógena é o clitóris, órgão masculino cuja inferioridade real é ressaltada pela comparação com o pênis. Existe mesmo uma garotinha? A rigor, o garotinho do início aprende que ele é menina, o que significa menino que não deu certo, ou castrado, que, após tal “humilhação narcísica”, não cessará de querer (re) tornar a ser fálico. A *inveja do pênis* é portanto o motor essencial da evolução edípiana na menina e explica seus avatares es-

pecíficos. Ela se afasta da mãe porque a odeia por não a ter dotado do pênis e a despreza por ser ela mesma castrada. Se então se volta para o pai, é para que ele lhe dê o pênis tão invejado, que a tornará por fim semelhante a ele. E quando acaba por desejar um filho dele, este continua não passando de um equivalente do pênis. Édipo negativo e Édipo positivo aqui têm assim muito pouco a ver com o que se passa com o menino: a impossibilidade de um verdadeiro desejo genital feminino impede qualquer paralelo entre os dois sexos.

O conflito edipiano tende a se eternizar na mulher. Talvez até nunca se resolva verdadeiramente. Pois, se sua única esperança de realização sexual e pessoal consiste em ser um dia a mãe de um menino que aplaque finalmente a terrível ferida narcísica de sua infância, então seu destino está selado: tornar-se uma Jocasta, isto é, a mãe apavorante — incestuosa, sedutora e castradora — que a literatura psicanalítica descreve abundantemente, aquela cujo suicídio não passa de justo castigo do crime e absoluta necessidade da instauração da lei.

Tudo isso é tão obscuro que, apesar “das penosas investigações”, a compreensão do tornar-se mulher permanece caótica e lacunar em face da coerência teórica do tornar-se homem. Só uma coisa é certa: a descoberta da realidade da castração opera destruições quase irreparáveis no psiquismo feminino. Em primeiro lugar, destrói a atividade psicosexual, a relação com a mãe e a representação narcísica dos tempos anteriores: a pré-história da mulher soçobra num esquecimento inexorável e, com ela, toda possibilidade de elaborar uma identificação materna positiva capaz de sustentar uma identidade de sujeito desejante. Depois ela institui a relação exclusiva com um pai que deve ser ao mesmo tempo temido, invejado e desejado: a dependência para com o outro sexo é uma característica da feminilidade. Finalmente, ela torna inoperante a lei interditora do Édipo, suprimindo a angústia de castração que faz o menino evoluir: a formação do supereu é pois aleatória, fraca e frágil, e a mulher manifesta pouco interesse pelos valores morais, sociais e culturais. Para ela, “a

anatomia é o destino”, ao qual nenhuma palavra mítica vem dar um sentido verdadeiro. A única função normativa do Édipo feminino consiste em transformar a (suposta) lei biológica da passividade sexual em regra cultural, segundo a qual a mulher deve se fazer o objeto do desejo do outro. Freud não esconde, em sua conferência sobre “Sexualidade feminina” (1932) que o preço que ela paga assim pela civilização é terrível: ao contrário do homem, não obtém dela nenhuma realização pessoal, mesmo que, como ele faz questão de lembrar, “individualmente, a mulher possa ser considerada como uma criatura humana”.

Ao construir o complexo de Édipo em torno da figura paterna e do conceito de castração, Freud constitui assim o feminino como “continente negro”, a mulher como “enigma” e obstáculo no caminho da psicanálise. Mesmo durante sua vida, muitos discípulos tentaram introduzir novos elementos no debate, mas ele rejeitou tudo o que lhe parecia ameaçar a doutrina que estava empenhado em edificar: a noção junguiana de “complexo de Electra”, que impedia de fazer do Édipo uma norma única; a importância atribuída ao trauma do nascimento e à relação, inclusive identificatória, com a mãe (Rank, Ferenczi), que colocava em risco a supremacia do pai; e, acima de tudo, a rediscussão da ignorância da vagina e do caráter primário do complexo de castração na menina (Karen Horney, Melanie Klein), que ameaçava destruir sua concepção da diferença entre os sexos.

Em contrapartida, Freud aceitou as descobertas clínicas das mulheres psicanalistas que evidenciavam a persistência, na mulher, da relação primária com a mãe, sua importância e complexidade, ainda que isso o tenha levado a duvidar por um instante de que o Édipo fosse “o complexo nuclear das neuroses”. Tolerou, assim, a noção de um *pré-Édipo* centrado na figura materna, desde que fosse afirmada sua subordinação ao complexo de Édipo, o único capaz de lhe conferir sua verdadeira significação. A questão do Édipo é verdadeiramente, portanto, a pedra angular da ortodoxia freudiana: toda teoria divergente leva à exclusão ou à marginalização.

O “Édipo precoce” de Melanie Klein

Melanie Klein foi a verdadeira fundadora da psicanálise das crianças, inclusive bebês, e foi a partir dessa experiência clínica nova que ela participou, desde 1921, da teorização referente à formação da personalidade em seu devir psicosssexual. Klein não pôs em dúvida a importância do complexo de Édipo nem sua definição de base, mas contestou a teoria freudiana em dois pontos: o corte entre os tempos arcaicos da mãe e os tempos edipianos do pai; o conhecimento do pênis como único órgão sexual e portanto a ignorância da vagina antes da adolescência. Para ela, o complexo de Édipo operava ao longo de toda a primeira infância, antes de culminar e se resolver, por ocasião do estágio genital, entre três e cinco anos: daí sua noção de “Édipo precoce”, ou de “estádios precoces do complexo de Édipo”.

Klein via já no *infans* um ser humano potencial e não um animal a ser civilizado: para partir em sua descoberta, adaptou então o método de escuta psicanalítica, em vez de desempenhar um papel normativo. Adotou, como hipótese fundamental de trabalho, a oposição entre *pulsão de vida* e *pulsão de morte* (Eros e Tânatos), proposta por Freud em “Mais-além do princípio de prazer” (1920), porque a considerava operatória: esse conflito, no qual se entrelaçam coerção biológica e devir humano, lhe permitiu ler a história de nossos incícios.

Entre angústia e prazer, frustração e satisfação, agressividade e amor, desenrola-se o drama do *infans* que, graças à instituição de processos defensivos (clivagem, projeção, introjeção, introjeção projetiva), constitui tanto suas relações de objeto como seu eu. A maturação biológica e, de maneira inseparável, a experiência relacional favorecem a *integração* progressiva dos processos originais num sistema mais elaborado. Quanto à pulsão libidinal, indiferenciada nos níveis oral e anal, ela comporta no entanto aspectos genitais diferenciados, que vão pouco a pouco organizar o conjunto. Não somente existem sensações vaginais precoces na menina, como as crianças dos dois sexos adquirem muito cedo um conhecimento embrionário

— uma consciência — da existência dos dois sexos. Assiste-se pois à elaboração de uma teoria original da evolução geral do fihote humano em que o complexo de Édipo se instala: este sofre com isso considerável modificação.

Por um lado, trata-se eminentemente de um *complexo parental*. Por outro, ele pertence ao campo das relações de objeto, em que a experiência real se combina com o conflito pulsional interno para produzir *imagos* parentais que organizam o fantástico do sujeito. É por volta dos seis meses que Klein nota o aparecimento do complexo, quando o *infans* passa do objeto parcial (seio depois pênis) para o objeto total (mãe, pai), que mobiliza ao mesmo tempo os afetos de amor e de ódio. A *ambivalência*, característica dessa *posição depressiva*, incide de início sobre figuras ainda mal diferenciadas; a fantasia dos *pais unificados* — que surge quando a criança começa a distinguir as pessoas à sua volta — representa a angústia da criança em face da relação que une o casal parental que ela quer ao mesmo tempo destruir e conservar. Assim, na triangulação edipiana, a relação com a relação entre os pais é tão importante quanto as que se estabelecem com cada um deles.

Da ambivalência nascem a culpa e o desejo de reparação: o supereu data dessa época, tanto quanto as primeiras atividades de simbolização, fontes da criatividade cultural — e não do declínio do complexo. Ele evolui com as relações de objeto dominadas pela dinâmica pulsional: graças à vitória de Eros sobre Tânatos, a dialetização das figuras parentais e o reconhecimento do vínculo que as une constituem idealmente — além da idealização ou da desvalorização de uma ou outra — as identidades sexuadas na diferença das gerações.

O complexo de Édipo é igualmente chamado a organizar as pulsões genitais precoces dos dois sexos: a triangulação edipiana, em Klein, se desenrola em torno de quatro figuras: mãe, pai, filho, filha, e freqüentemente seus trabalhos estabelecem estreitas relações entre os desenvolvimentos masculino e feminino. As primeiras introjeções maternas suscitam de início o Édipo negativo

no menino e o Édipo positivo na menina, mas é de fato a oscilação entre essas duas formas do complexo que estrutura o eu. À nova noção freudiana de “estádio fálico”, Klein prefere aquela, anterior, de “estádio genital”, pois a crença na existência de um sexo único não passa, a seus olhos, de uma “teoria infantil” (Freud) provisória, que corresponde a uma posição defensiva contra angústias mais primitivas.

A inveja é parte integrante do psiquismo infantil, só a gratidão podendo se lhe opor. O medo da castração, essencial no menino, permite a ele tanto superar a inveja que serve de base às suas primeiras identificações com a mãe quanto controlar sua inveja arcaica do pênis paterno. A inveja do pênis, por sua vez, protege a menina de seu medo fundamental, o de que a mãe destrua por retaliação o interior de seu corpo, graças à identificação com o pai. Mas, para levar o périplo edipiano a seu termo, em sua dissimetria, é necessário o reconhecimento do desejo recíproco que une pais que, ao mesmo tempo, sejam sentidos pela criança como suficientemente amantes: essa relação parental tem função de interdição, confirmando assim cada um(a) na sua autonomia de sujeito desejante.

Para Klein, a *terra incógnita* — “o continente negro” — não é, portanto, nem a mulher e nem mesmo a mãe, é o *infans* desamparado que todos fomos e que permanece sempre vivo em nosso inconsciente. Sua história é uma história repleta de ruído e de fúria, em que o infanticídio paterno e o matricídio encontram igualmente lugar. É também a história da vitória de Eros sobre Tãtatos, o que muitas vezes esquecemos: o complexo de Édipo, em sua evolução favorável, reforça as pulsões libidinais, que se tornam pouco a pouco capazes de integrar as pulsões destrutivas. Assim ele decide o futuro do sujeito.

Quando da grande polêmica dos anos 30, Jones defendeu as contribuições de Klein: Freud lhe respondeu que, como o domínio em que ela trabalhava lhe era desconhecido, não podia avaliar a validade de suas descobertas, não podia, porém, aceitar aquelas suas conclusões que iam de encontro à sua própria teoria: a reafirmação da doutrina prevaleceu portanto sobre o debate científico.

A redefinição do Édipo por Lacan

Desde 1938, Lacan sublinhou a degradação do papel do pai e de sua imagem na família e na sociedade; após a guerra, reavaliou a função do pai tornou-se para ele uma “ardente obrigação”; foi nessa perspectiva que operou seu “retorno a Freud”. Era preciso refundar sobre o *complexo paterno* uma psicanálise que fora abastardada, a seus olhos, pela invasão do materno e, de modo mais geral, do pulsional. Mas era preciso também desembaraçar “o mito freudiano do Édipo” e aquele, essencial, da horda primitiva, de suas escórias míticas: apoiou-se para isso na teoria antropológica de Lévi-Strauss. Pode-se falar portanto de uma verdadeira redefinição do Édipo.

“A lei primordial é aquela que, ao regular a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza entregue à lei do acasalamento”; essa aliança é “idêntica a uma ordem de linguagem” e “a interdição do incesto é apenas seu pivô subjetivo”: a preeminência e a anterioridade da “ordem simbólica”, esse é o ensino que Lacan retém de Lévi-Strauss em sua célebre intervenção de 1953: “Fonction et champ de la parole et du langage”. E mais: “Ele soube fundar a autonomia de uma ordem significativa sobre uma teoria generalizada da troca em que mulheres, bens e palavras parecem homogêneos.” Lacan radicaliza assim o corte e a hierarquização, já presentes em Freud, entre natureza e cultura.

Ao mesmo tempo, porém, ele interpreta Lévi-Strauss à luz da teoria freudiana. Enquanto Lévi-Strauss faz da troca de mulheres um “estado de fato” e não uma “impossibilidade lógica”, Lacan vê nessa estrutura masculinista o efeito da lógica fálica que rege a instituição do humano. Em Lévi-Strauss, as mulheres são ao mesmo tempo “signos” e “produtores de signos”, em Lacan, elas “têm a palavra” mas não “a linguagem” como “organização lógica que regula, na base, as relações dos indivíduos com sua cultura” e regula as relações com o pulsional pela lei da “castração simbólica” constitutiva do inconsciente: a cultura é necessariamente “hom(em)sexual”. Mas sobretudo, enquanto Lévi-Strauss funda a regra da

aliança sobre o par irmão-irmã, Lacan a funda sobre o par filho/mãe: a cultura é por essência “paternalista”, pois “o nome do pai” é “o suporte da função simbólica que, desde a aurora dos tempos históricos, identifica sua pessoa à figura da lei”.

No princípio, portanto, era o Pai, o Falo e o Verbo: é em torno dessa trilogia que Lacan constrói o Édipo como um invariante inelutável inscrito no inconsciente. Este é “estruturado como uma linguagem”, mas não como a língua, pois a cadeia simbólica é regida aqui por um “significante-mestre”, o falo, ao mesmo tempo signo e objeto do desejo. Não há significante do sexo feminino: o falo é pois “a unidade-sexo” que ordena, em torno da castração simbólica, a diferença dos sexos e das gerações. É ele que sustenta a função paterna: pois “o Édipo é consubstancial ao inconsciente” como lugar do pacto, do Outro como pai morto tornado metáfora ou nome, e de sua palavra interditora e salvadora. Essa é a determinação simbólica do sujeito, que transcende toda determinação bioanatômica: essa reinterpretação de Freud torna a lei mais radicalmente proscritiva. Mas de que nos salva ela? Do gozo e do horror dos tempos primitivos da espécie como do indivíduo. Do real, diz Lacan.

De fato, o simbólico não é mais que um elemento de uma tópica nova, estritamente lacaniana: o *simbólico*, o *imaginário* e o *real*. A articulação entre imaginário e simbólico é fácil, porque o *estádio do espelho* é uma primeira “matriz simbólica” do sujeito que o complexo de Édipo permite ultrapassar. O mesmo não acontece nas relações entre simbólico e real. O real — que não deve ser confundido com o vivido ou a realidade — está radicalmente fora do simbólico sendo pois inexplorável e inanalísável. É possível encerrá-lo numa figura: a genitora, aquela do “instinto materno”, a quem o pai deve proibir de “reintegrar seu produto”, para humanizá-la em mãe capaz de transmitir sua palavra; o feminino que é preciso humanizar em mulher capturada nos “parâmetros fálicos”; o sexo feminino, esses “órgãos de carne”, “essa qualquer coisa diante da qual as palavras cessam”. Segundo a lei do simbólico, não nos constituímos como homem ou

como mulher senão pelo recalçamento, e mesmo pelo *repúdio* do feminino-materno concebido como a marca da animalidade em nós: pois o real é “de mediação impossível”.

Mas ele resiste ao simbólico e o ameaça. Do lado da mãe tentadora, sem dúvida, aquela que pode castrar o filho privando-o do acesso à castração simbólica. No entanto, ele surge ali onde não o esperamos, do lado do pai: atrás da irradiação do pai simbólico, espregueada, como sua sombra, “a figura obscena e feroz do pai primordial impotente para se redimir na eterna cegueira do Édipo”. Pior, a lei que deve levar à vida se transforma em sedução que leva à morte: ela induz ao “pecado”, persegue o paranoico, fabrica o perverso, “instrumento de um Deus” que lhe ordena: “Goza!”. É preciso matar esse pai, mas isso é recair no gozo: “a morte do pai é a chave do gozo supremo, identificado em seguida com a mãe como desígnio do incesto.” Esse face a face sem outro deixa o filho desamparado diante do reino da pulsão de morte.

Assim, a partilha do sensível e do inteligível entre os dois pólos dissociados do complexo parental não basta para assegurar a superação do complexo de Édipo, mesmo no homem. O Nome-do-Pai não chega a ser “o assassinato da coisa”: matricídio legitimado e parricídio simbolizado nos deixam nas garras da “coisa” em nós, do *infans* incompreensível que nos obseda. Lacan radicaliza a lógica falopatrocêntrica, desvenda também seus limites e até seus impasses.

S. Freud, “Cartas a Wilhelm Fliess”, in *As origens da psicanálise*. ESB, v.I ◊ *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV ◊ “Totem e tabu”. ESB, v.XIII ◊ “Bate-se numa criança”. ESB, v.XVII ◊ “O eu e o isso”. ESB, v.XIX ◊ “A dissolução do complexo de Édipo”. ESB, v.XIX ◊ “A feminilidade”, in “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”. ESB, v.XXII • M. Klein, *La psychanalyse des enfants*. Paris, PUF, 1969 ◊ *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1967 ◊ *Inveja e gratidão* • J. Lacan, “La famille: le complexe, facteur concret de la psychologie familiale”, *Encyclopédie française*. Paris, Larousse, 1938 ◊ *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural* • *L'Édipe, un complexe universel*, obra coletiva. Paris, Tchou, 1977 • M. Segal, *Introduction à l'œuvre de Melanie Klein*. Paris, PUF, 1969 • M. Marini, *Lacan*. Paris, Belfond, 1986.

► CASTRAÇÃO: FEMINILIDADE.

M. MARINI

ELABORAÇÃO SECUNDÁRIA

Num primeiro tempo, o trabalho do sonho se apóia em mecanismos como a condensação, o deslocamento, a figurabilidade. Mas um outro trabalho se exerce *de saída* sobre esse material, para lhe conferir um caráter de inteligibilidade. Com isso, o sonho narrado se assemelha a uma história relativamente bem construída, como o pode ser uma fantasia ou um devaneio diurno. Freud isola essa função como uma função “intelectual”, sem no entanto lhe atribuir esse nome. Mas ele será retrabalhado por essa terminologia em 1925, por ocasião do artigo “A denegação”; com a denegação, Freud descreve de que modo a função intelectual se separa do processo afetivo; ao produzir um conteúdo de representação ou de pensamento denegado, o sujeito se apossa intelectualmente desse conteúdo, sem por isso aceitar sua implicação afetiva. No quadro do sonho, essa função de inteligibilidade é chamada de elaboração secundária. “Ela serve para minorar a importância dos eventos que acabam de ser vividos e para tornar mais suportável o que vai se seguir”, escreve Freud (*A interpretação dos sonhos*). Por exemplo, dizer a si mesmo dentro de um sonho que se está sonhando permite suportar a angústia que se manifesta nesse instante no sonho e que conduziria ao despertar. Nessa medida, a elaboração secundária do sonho, pela semelhança que apresenta com os pensamentos diurnos, é um efeito da censura. Ela estabelece portanto no sonho um “encadeamento aparente”, ao qual é preciso não se deixar prender. Freud insiste no fato de que é preciso reportar separadamente à sua origem cada elemento do sonho. Assim, o conteúdo do sonho não provém em sua totalidade de seus pensamentos, mas “uma função psíquica inseparável de nosso pensamento da vigília pode lhe fornecer uma parte de seus elementos”. Essa função de censura é um fato corriqueiro, e expressões do tipo “como se” permitem a junção entre duas partes do sonho. Muitas vezes, diz Freud, essas adjunções “se traem pela ausência de material correspondente nos pensamentos do sonho. Elas podem ser associadas ao material dos

pensamentos latentes”. Segundo Lacan, a intelectualização que é o mecanismo-chave da neurose obsessiva — ou melhor, a racionalização — corresponde à escolha da ignorância. Isso quer dizer que todas as estruturas em funcionamento no psiquismo escolhem sempre sistemas de pensamento ao lado dos próprios pensamentos.

M. ANDRÈS

ENERGIA

O problema epistemológico da energia psíquica foi formulado por Freud em 1905, na parte sintética de *Os chistes e sua relação com o inconsciente*: “Os conceitos de ‘energia psíquica’, de ‘descarga’, e o tratar a energia psíquica como uma quantidade tornaram-se para mim hábitos de pensamento desde que me propus considerar os fatos da psicopatologia sob um ângulo filosófico; já em minha *A interpretação dos sonhos* (1900) tentei, no mesmo espírito que Lipps, apresentar não um conteúdo da consciência, mas os processos psíquicos — em si mesmos inconscientes — como os fatores realmente eficazes do psiquismo.”

Numa nota, uma precisão adicional é fornecida por uma citação do capítulo VIII, intitulado “A força psíquica”. “É válido este princípio geral: os fatores da vida psíquica não são os elementos contidos na consciência, mas os processos psíquicos, inconscientes em si mesmos. A tarefa da psicologia, a menos que esta se limite a uma mera descrição dos elementos contidos na consciência, deve consistir então em deduzir, a partir dos elementos contidos na consciência e de suas relações temporais, a natureza desses processos inconscientes. A psicologia deve ser uma teoria desses processos. Mas tal psicologia não tardará a descobrir que os processos psíquicos possuem um grande número de qualidades que não estão representadas nos respectivos conteúdos da consciência.”

Uma crítica retrospectiva de Breuer

Esta formulação é o resultado da crítica de-

se envolvida anteriormente da concepção energética de Breuer, sobre a qual somos retrospectivamente esclarecidos por Freud.

Em 1914, em “A história do movimento psicanalítico”, Freud renova de fato sua crítica, de 25 anos antes, da orientação fisiológica das concepções de Breuer; insiste igualmente sobre o estatuto dos “estados hipnóides”, considerados por Breuer como “estados de consciência”. Sublinha, finalmente, e sobretudo, a necessidade de admitir, contrariando Breuer, a etiologia sexual da histeria.

Essas críticas convergem na necessidade de tratar a energia psíquica no espírito próprio da psicanálise, isto é, segundo as características dos processos que lhe concernem: não fisiológicos, inconscientes, dependentes da esfera sexual. “Deslocamentos e condensações tais como os que se produzem no caso do processo primário são (no caso do processo pré-consciente) excluídos ou muito limitados. Esse estado de coisas levou Breuer a admitir a existência na vida psíquica de dois estados diferentes da energia de investimento, um estado de energia tonicamente ligada e um estado de energia móvel, tendente à descarga. Creio que esta distinção representa até hoje nossa visão mais profunda sobre a natureza da energia nervosa, e não vejo como se pode evitá-la.”

Indicação restritiva, que limita aos processos neurológicos o alcance dos conceitos de Breuer. “Teríamos igualmente”, prossegue Freud, “necessidade urgente de representar as coisas do ponto de vista metapsicológico — embora talvez ainda seja uma empreitada muito arriscada levar adiante a discussão sobre esse ponto.” De fato, em se tratando da energia “psíquica”, não poderíamos reduzir sua noção à de energia “nervosa”. Pois o inconsciente não poderia ser submetido a uma energética construída para representar processos passíveis de observação.

Freud não se afastará dessa apreciação crítica. Não recusa nem modifica a hipótese de Breuer, mas delimita seu campo de aplicação, de modo a ressaltar a especificidade da exigência psicanalítica — como o virá confirmar, em 1920, o artigo “Mais-além do princípio de prazer”.

“O caráter vago e indeterminado de todas

as nossas considerações que designamos sob o nome de metapsicológicas”, escreve Freud, “provém do fato de nada sabermos com relação à natureza do processo de excitação que se efetua nos elementos dos sistemas psíquicos e de não nos considerarmos autorizados a formular qualquer opinião sobre este assunto. Assim, operamos sempre com um grande X que introduzimos em cada nova fórmula. A rigor, é admissível que o processo possa se efetuar utilizando energias que diferem quantitativamente de um caso para outro; é provável também que ele possa mais de uma qualidade (uma espécie de amplitude, por exemplo); como concepção nova, citamos a de Breuer, que admite duas formas de carga energética dos sistemas (ou de seus elementos): uma forma livre e uma forma ligada.”

E a esse respeito, prossegue Freud, “nós nos permitimos formular a hipótese de que a ‘ligação’ das energias que afluem ao aparelho psíquico se reduz à passagem dessas energias do estado de livre circulação para o estado de repouso imóvel”.

O fato de Freud ter julgado necessário propor aqui, a título de uma nova conjuntura, a “função da ligação em sua relação com a energia livre”, é uma indicação essencial. “Ignoramos a natureza da energia livre que aflui ao aparelho psíquico” (*der in den seelischen Apparat einströmenden Energie*). Seria suficiente então, para compreender sua ligação, invocar a passagem de um estado da energia a outro estado — o da energia tônica, como o faz Breuer? Ou, ao contrário, a ligação implicaria a entrada em jogo de uma função imputável ao próprio aparelho?

Função epistemológica da pulsão

A questão nos remete da energia a seu “representante” — a saber, a pulsão, e, retrospectivamente, do artigo “Mais-além do princípio de prazer” (1920) à primeira definição rigorosa da pulsão dada por Freud em 1913, em “As pulsões e suas vicissitudes”.

Escreve Freud: “Vemos o conceito de ‘pulsão’ como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico das excitações que se originam no

interior do corpo e chegam ao psiquismo, como medida da exigência de trabalho imposta ao psiquismo em consequência de sua ligação corporal.”

A definição de 1913 elucida por antecipação a apreciação crítica feita por Freud, sete anos mais tarde, da energética de Breuer. Às “excitações que se originam no interior do corpo” corresponderá, na formulação de 1920, o fluxo das energias livres que penetram no sistema psíquico; à exigência de trabalho imposta por isso ao psiquismo corresponderá o processo de ligação evocado em 1920. Enquanto a energética de Breuer se desdobrava num único plano — o dos condutos neurológicos —, a energética de Freud situa em dois níveis — do interior do corpo ao aparelho psíquico — essa mutação da energia. Se não podemos nos assegurar da substância da energia, podemos acompanhar assim suas variações no trajeto da pulsão. Aliás, era precisamente sobre esse tema que Freud declarava em 1905 distanciar-se de Lipps. “É somente quando falo do ‘investimento das vias psíquicas’ que pareço me afastar das metáforas empregadas por Lipps. Minha experiência relativa à mobilidade da energia psíquica ao longo de certas vias de associação, assim como minha experiência no tocante à conservação quase indefinida dos traços deixados pelos processos psíquicos, estimularam-me de fato a tentar representar o desconhecido sob essa forma figurada. Para evitar qualquer mal-entendido, devo acrescentar que não pretendo em absoluto proclamar que essas vias psíquicas sejam constituídas pelas células ou fibras nervosas, como tampouco pelo sistema dos neurônios que em nossos dias as substituiu, embora deva ser possível representar as vias, de uma maneira ainda imprevisível, por elementos orgânicos do sistema nervoso.”

Tal representação só se apóia, contudo, na análise das neuroses de transferência. No desenvolvimento dado pelo artigo de 1913 à definição de pulsão, a especificação do problema das psicoses — sob a égide da noção de “destino pulsional” — nos convida a uma reelaboração global do conceito de energia. Ela consiste em implicar o Outro na definição do trabalho do aparelho psíquico e, conseqüentemente, na formulação do problema

da energia. Essa renovação intervirá no registro da psicose, na forma inaugurada pela análise de Schreber; o essencial é definido aí pela tensão definitivamente irreduzível entre as exigências de desenvolvimento do sujeito e a remanescência do narcisismo: o que para a neurose de transferência é a mobilidade das vias associativas que a libido é capaz de tomar, é para a psicose a diversidade das configurações da alteridade. Assim o “trabalho” da energia psíquica se efetuará de um a outro de cada um dos pólos segundo os quais se especifica essa alienação do sujeito: sujeito (eu)-objeto (mundo exterior), prazer-desprazer, ativo-passivo. Assegurar uma representação quantitativa disso, será, porém, o objetivo do exame do “destino” das quantidades de excitação (*Trieb und Triebchicksal*).

“Observemos, nos diz então Freud, com pouco a pouco, na apresentação dos fenômenos psíquicos, conseguimos fazer valer, além do ponto de vista dinâmico e tópico, o ponto de vista econômico, que se esforça por seguir os destinos das quantidades de excitação e por obter uma avaliação ao menos relativa desta última. É importante para nós qualificar com um nome particular o modo de apreensão que constitui a consumação da investigação psicanalítica. Proponho falar de apresentação metapsicológica quando temos êxito em descrever um processo psíquico sob as referências dinâmica, tópica e econômica. É de se prever que, no estado atual de nossos conhecimentos, só o consigamos sobre pontos isolados.”

As “polaridades” pulsionais representam portanto as dimensões principais da variação quantitativa da energia psíquica. Cabe ainda observar que, nos termos da metapsicologia de 1915 (“As pulsões e suas vicissitudes”), a noção de “destino” diz respeito apenas às pulsões sexuais. É a elas, portanto, que se aplica a definição geral da pulsão como “medida do trabalho exigido do aparelho psíquico em razão de sua relação com o corpo”. Certa representação da energia é assim conservada. A questão será saber se ela pode se estender à pulsão de morte.

Energética do Outro

Num de seus primeiros parágrafos, o artigo de

1920, “Mais-além do princípio de prazer”, nos propõe uma reinterpretação do princípio de constância de Fechner. Trata-se de buscar, aquém do processo de excitação, o equivalente, levado ao limite, do repouso para o qual tende o processo de ligação. Em outras palavras: com a repetição afirma-se o primado de um princípio temporal de regressão, em lugar do princípio dinâmico de repouso, ou do axioma econômico de um mínimo de tensão. Nossa pergunta inicial se verá assim precisada: a energia de que a pulsão de morte é representante tem um estatuto diverso do da energia própria da pulsão sexual?

Reportemo-nos à segunda tópica. Para retomar os termos do artigo de 1925 intitulado “Psicanálise”, que queremos dizer quando afirmamos que o isso é o “veículo das incitações pulsionais” (*Träger der Triebregungen*)? Sem dúvida temos de distinguir entre tal “veículo” (expressão tópica) e a energia de que essas excitações se alimentam.

Mas a questão é justamente saber se a posição “excêntrica” do “aquém do vivente”, para a qual tende nesse caso a pulsão, não traria algum esclarecimento sobre a natureza da energia de que ela participa.

Uma primeira indicação nos é dada por Freud no segundo capítulo do artigo “O eu e o isso”, exatamente quando está prestes a introduzir, sob a égide de Groddeck, a noção do isso: “As impressões (*Empfindungen*) com caráter agradável nada têm em si mesmas de coercivo, ao contrário das impressões de desprazer. Estas compelem à mudança (*Veränderung*), à descarga, e é por isso que compreendemos o desprazer como uma elevação e o prazer como uma diminuição do investimento energético. Se designarmos o que é conscientemente apreendido como prazer e desprazer como um ‘Outro’ quantitativo-qualitativo (*ein Quantitativ-Qualitativ Anderes*) do suceder psíquico, a questão passa a ser saber se tal ‘Outro’ pode ser tornado consciente em seu próprio domínio (*an Ort und Stelle*), ou se deve ser conduzido até o sistema C. A experiência clínica decide em favor da primeira hipótese.” Ela mostra que o Outro (*das Andere*) se comporta como uma estimulação recalcada. Ele pode desenvolver forças de pulsão sem que o eu se dê conta

da coerção. É apenas a resistência contra a coerção, a suspensão da reação de descarga, que será imediatamente tornada consciente como desprazer. “Se o caminho para o sistema C estiver barrado, não haverá sensação, embora o Outro (*Anderes*) correspondente seja o mesmo no curso do processo.”

A intervenção dessa referência ao Outro — na verdade excepcional na obra de Freud — em prelúdio à introdução do isso — fonte energética na perspectiva da segunda tópica — nos leva a perguntar se não temos aqui o testemunho de uma virada decisiva na própria concepção de energia psíquica. A própria noção de pulsão de morte, ao atribuir à exigência pulsional, como finalidade, o “aquém” da vida individual, já nos conduzia a uma representação nova da energia: a de uma tensão que emana da diferenciação originária entre o Outro e o eu.

Ao fim da carreira de Freud, uma nota póstuma parece dar à hipótese todo o seu peso: “Místico”, escrevia Freud, “o obscuro abismo do reino exterior ao eu, do isso.” Identificação surpreendente entre o isso e o Outro, renovação da sugestão contemporânea da segunda tópica, e que a interpretação da neurose dada em 1919, a propósito do “Homem dos Lobos”, não deixaria de esclarecer com maior precisão ainda. “Se consideramos”, escreve Freud, “o comportamento da criança de quatro anos em face da cena primitiva reativada, e mesmo se pensamos nas reações bem mais simples da criança de um ano e meio quando ela vive essa cena, só com dificuldade podemos afastar a idéia de que uma espécie de saber difícil de definir, algo como uma presciência, age nesses casos na criança. Não podemos em absoluto imaginar em que pode consistir tal ‘saber’, só dispomos para isso de uma única mas excelente analogia: o saber instintivo — tão extenso — dos animais.

“Se o homem também possui um patrimônio instintivo dessa ordem, não há nada de espantoso em que esse patrimônio se refira muito particularmente aos processos da vida sexual, embora não devam de modo algum se limitar a eles. Esse patrimônio instintivo constituiria o núcleo do inconsciente,

uma espécie de atividade mental primitiva, destinada a ser destronada mais tarde e encoberta pela razão humana, quando a razão tiver sido adquirida. Mas muitas vezes, e talvez em todos nós, esse patrimônio instintivo conserva o poder de atrair para si processos psíquicos mais elevados. O recalca-mento seria o retorno a esse estágio instintivo, e é assim que o homem pagaria, com sua aptidão à neurose, sua grande nova aquisição; ele atestaria ademais, pelo fato de as neuroses serem possíveis, a existência de estádios anteriores instintivos. E o papel importante dos traumatismos da primeira infância seria fornecer ao inconsciente um material que o preservaria de desgaste quando da evolução subsequente.”

O interesse do texto é sublinhado pelo emprego, muito raro em Freud, do termo *Instinkt*, e seu alcance operatório é explícito: a energia psíquica tem por foco a remanes-cência no homem de um impessoal, e o isso traduz o corte entre esse pólo mítico e o eu.

Ficam assim sugeridas — a título de mera hipótese de trabalho — as equivalências de que essas noções freudianas poderiam se beneficiar no registro do significante explorado por Lacan. Freud constituía o instinto num “saber” impessoal. A “Coisa” de Lacan marca esse saber com uma negatividade ontológica. Em função desses marcos, a energia psíquica assumiria o alcance operatório que o Seminário de 1961, sobre *A ética da psicanálise*, tentou ilustrar.

► AFETO; PULSÃO.

P. KAUFMANN

EPILEPSIAS (da sedição do inédito à crise do psicanalista)

Algumas superfícies, impossíveis de conceber num espaço de n dimensões, encontram sua resolução na consideração de um espaço de $n+p$ dimensões. O exemplo banal de jogos cujo objetivo consiste em ordenar elementos em seqüências previamente determinadas nos lembra que certas soluções (como a disposição de algarismos em certa ordem: digamos “certas palavras a dizer”) foram

concebidas na fabricação como “estruturalmente” irrealizáveis (o que pode ser demonstrado).

Portanto, no plano fechado por uma borda fixa, quadriculado por caminhos obrigatórios, certas “realizações” estão foracluídas do jogo: foi decidido na construção que ficariam excluídas...

A menos que se troque o sistema de referências, as bordas do quadrado, os trajetos no plano, ou até que se saia do plano, extraíndo um peça para colocá-la em outro lugar, em zona proibida, ou antes, impossível.

Ninguém ignora, porém, que “sair do plano”, fazer tremer ou virar um pouco as imagens piedosas, os retratos de família, é coisa que leva logo ao sacrilégio, à traição e às maldições. Saída do plano a que fui conduzido, para deslocar as pessoas sujeitas a crises de epilepsia de sua desapropriação médico-social, por meio da interrogação que chamo de *exercício genealógico*.

Estranho retorno da renegação da realidade

Quando, em 1965, Lacan propôs a Pierre Fiszlewicz e ao autor destas linhas que trabalhassem no campo da epilepsia, teria ele ainda em si, a despeito das ofensivas crescentes da estrutura, as intenções do discurso de Roma? Reportemo-nos aos *Écrits*, em que são traçadas as vias certas do inconsciente literal, mas também do inconsciente imaginário e do inconsciente arquivado, que não encontraram desdobramento em sua obra.

Nessa época, Maud Manonni já havia publicado *L'Enfant arriéré et sa mère*. No elã do trabalho de Jenny Aubry-Roudinesco, de Françoise Dolto, de Anne-Lise Stern, os “pais” readquiriam consistência, espessura, história, infância; desciam de sua “imagem” a-subjetiva. O neokleinianismo fora atingido, o behaviorismo ainda não o sucedera. Mantendo-se à distância de toda redução psicologizante, “a crise” podia se manifestar, evocar as redes familiares, intersubjetivas e históricas tramadas e transmitidas pela ordem humana da linguagem.

É nesse ponto que, estranhamente, se dá

o retorno da “realidade”, sepultada desde o início do século, com a oposição da “sedução” (a meu ver abusiva) à fantasia. Esse sepultamento havia criado um campo de irrealidade, vitimado por uma nosologia quimérica, psicanalítico-psiquiátrica, que iria tentar se salvar a golpes de “profundidade” e de “arcaico”, uma balbúcia que continua a manter fora da clínica rigorosa “4P”: psicose, perversão, psicopatia, psicossomática. Se os “4P” estão fazendo um retorno mais ativo, falante, e não sem eficácia, na clínica de muitos psicanalistas desde os anos 70, vejo nisso o efeito do retorno finalmente aceito do “relato do horror”, ali onde a *Massen-Psychologie* (psicologia das massas) se realizou em *Massen-Tod* (morte em massa) entre Auschwitz e Hiroxima: a sedução absoluta!

Esse relato secular atingiu finalmente o processo regular dos tratamentos. Não surpreende que tenham sido dois artistas que abriram profeticamente o caminho. Alan Resnais em 1958 com o filme *Nuit et Brouillard* (em que, notemos — pudor dessa época, tornado impensável para nós — a palavra “judeu” não é pronunciada). Depois em 1959, Marguerite Duras e Alain Resnais, com o livro e o filme *Hiroxima meu amor*.

Que isso passe pelo “caminho das damas” também não espanta. Algo que nos interessa de perto faz com que os humanos-falantes-sexuados-mulheres sejam menos capturados que seus machos nos jogos de *paixões coletivizadas* e portanto menos propensos a renegar a *realidade do relato* e de suas faltas tanto quanto de seus efeitos. Parece que é menos fácil para uma mulher “desafetar” a aventura do amor, e portanto continuar a negar o trauma da alteridade.

De fato, excluída do campo psíquico ao mesmo tempo em que a histeria o constituía, a epilepsia jamais teve o estatuto na metapsicologia freudiana. Disso subsiste uma desconfiança, uma ignorância, e um apelo demasiado freqüente ao organicismo, de volta aqui por essa janela mal balizada.

O próprio Freud não elaborou outra coisa com referência à epilepsia além de seu “Dostoiévsky e o parricídio”.

Foi seu “filho” espiritual (S.F. ele também,

embora se chamasse Alexander Fraenkel, “parricídio” do nome efetuado já pelo pai de S.F., Bernath Fränkel, que viera da Polônia para Budapeste. Ou antes, linguicida, apagando o traço germânico do ídiche — tanto quanto Freud — ou Freyd — aquele do morávio. Longe de toda falsa erudição, é coerente com a própria intenção deste ensaio que os nomes dos autores das noções utilizadas sejam sempre claramente referenciados e postos em perspectiva. Início de exercício genealógico...). S.F., portanto, “filho” amado e invejado nas dores recíprocas (já se terá reconhecido Sandor Ferenczi) que a retomou e lhe deu lugar em suas conceitualizações.

Ainda no pré-guerra, D.K. Dreyfus dedicou um artigo comovido e inventivo à nossa questão, centrado no retorno da teoria “traumática”, que havia perdurado através de Ferenczi. A sobrevivência dessa obra e dessa vertente teórica após o Grande Extermínio causou grande embaraço a muitos teóricos: quem sabe para eles os significantes se transmitem de maneira incorpórea e anistórica?

Nessa via, durante os anos 50, alguns manifestaram seu temor de levar adiante a escuta analítica de pacientes ditos epiléticos, confiando-os diretamente à causação organopsiquiátrica... a ponto de um psiquiatra pedir insistentemente a um psicanalista célebre que não desertasse seu posto!

Desde 1931, Winnicott observava crises generalizadas num bebê de 11 meses, e analisava uma brincadeira de mordidas com ele, estruturando num o traço do outro, e a cura que se segue. Ele cita isso ao introduzir a noção de espaço transicional em seu grande livro *O brincar e a realidade*. O “espelho” não é mais uma moldura rígida, animando-se ou congelando pela empatia ou apatia materna.

Quando Fiszlewicz e eu intervimos — mediante um trabalho ao mesmo tempo institucional e individual bastante delicado —, o efeito — diminuição coletiva das crises e da tomada de medicamentos — foi rápido, e também a aparição de sintomatologias falantes, “caracteriais” ou familiares. Três outros psicanalistas nos sucederam.

Se Fiszlewicz (morto em 1972) não teve tempo de coligir sua experiência a não ser indiretamente, o autor destas linhas não ces-

sou desde então de se expor clínica e reflexivamente a essa afecção.

Na virada dos anos 80, alguns ensaios foram publicados.

No entanto, parece-me que o campo psicanalítico em seu conjunto não se beneficiou das modificações que impõe ao analista o deixar-se *afetar* pelo apelo epiléptico. Que eu saiba, dois psicólogos (psicanalistas não médicos, ver J. Guey — *Du discours médical à la parole du sujet* — e St-Perrio — *Pour une crise de l'épilepsie*) superaram essa timidez. De minha parte, tentei destacar a própria noção de *Crise* do esquema do *sintoma*, o socorro da Vergonha como alternativa à angústia impensável e as implicações para “a” transferência do *exercício genealógico* que é o único a permitir, autorizar, o mapeamento da escamoteação das falas de ancestrais e de suas faltas.

Esse trabalho, que reformula a questão da forclusão e do Nome-do-Pai, foi contemporâneo aos ensaios indispensavelmente inovadores de Nicolas Abraham sobre o fantasma e a cripta.

Cabe-nos, portanto, reconsiderar o efeito de padecer específico de um “discurso sem lei” em que a sedução e o assassinio se exercem sob o mínimo *invólucro*, não deixando senão a ausência como recurso ao *se* do sujeito.

O paradigma-Crise

Entre o erudito e o clínico, a via média é rude para uma “enciclopédia”.

Para o trabalho do analista das “crises”, como eu o proponho, Ulisses o ardiloso teria soprado: provocar incontinenti a resolução da indefinidamente irresolvida pretensa “crise”; da qual o *epileptic-fit* é sem dúvida o protótipo — mas que envolve enxaqueca, bulimia, asma, cólera, crise neurovegetativa, crise de órgãos, de destino, e, se me perdoam, “de fé”.

O paradigma-Crise é o que tenta reagrupar, a partir da experiência epiléptica, essas situações do humano em que a queda (*ptosis*) no indivíduo *ainda não* está consumada (sintoma). Em que a existência ainda hesita no limiar da encarnação, retida que está pe-

las fadas encantadoras, as feiticeiras maldizentes, os clãs ciumentos, os ancestrais ferozes, os fantasmas queixosos e ameaçadores.

Abordaremos esse limiar pagando ao Grande Livro dos Mortos com a Moeda do Sonho.

Trabalho do psicanalista de nossos dias, se ele não quiser ignorar toda sua história, trabalho *dos três Estados de seu ofício*:

1. aquele das cadeias significantes e de sua articulação fálica;
2. aquele da cadeia genealógica aqui explicitada;
3. aquele (indexado geralmente a partir de Dolto à imagem inconsciente do corpo) dos estados evocados e/ou partilhados sem que disso se dêem conta um e outro dos protagonistas do tratamento (*agon*: luta — *agonia*: angústia).

Os que me julgam atrevido ao atribuir ao psicanalista assim exposto uma tarefa tão ativa, interrogativa, reflexiva, que se reportem à esta pequena passagem de “Análise terminável e interminável”, em que Freud cita como “ação inamistosa”, “ataque contra o eu”, o fato de interrogar sonhos, atos falhos, relações sexuais; e um ataque contra o supereu o fato de interrogar a infância dos pais e a história dos colaterais. Instauração pelo próprio analista da “transferência negativa”, a cujo propósito Freud lembra com insistência que, se ela não for bem resolvida, a análise será bem pouco sólida.

Freud emprega para os “casos resistentes” a palavra “viscosidade da libido”. Que se observe a coincidência: essa palavra *viscosidade* é geralmente aplicada ao pretenso caráter epiléptico.

Que o analista se lembre de que ele é certamente o primeiro, mesmo que ainda não se tenha dado conta disso, a instaurar o *estado de crises*, escandido e repetido pelo espaçamento das sessões, e que assim limita o excesso sempre ameaçador da “transferência positiva” e de seu “embalo”.

Ao fazer-se assim interpelante, o analista não pode deixar de perceber a dita “transferência catástrofe”, o que ocorre quando se clama (no) o escuro...

Questões de falas, portanto, entendidas como enunciados, enunciações, mas tam-

bém gramática, retórica, cena, momento, voz, polifonia, corpo-acorde, ausências, silêncios.

... O exato contrário do inefável que supostamente caracteriza os mais singulares experimentados. Mas por certo toda sorte de *fábulas* a extrair das diversas afabulações mágicas ou racionais a tirar do infame.

O processo “crítico” exige — a menos que se recaia na médico-psicologização indefinida — do analista que ele não *negligencie* de indagar as ficções violadoras (segundo a palavra (*effractrices*) de Michel Serres, que diz que o único sentido que pode ter para ele a palavra religião é o contrário de ne-gligência). De convocar sobre a queda solitária (e não o compromisso do sintoma) da epilepsia, pego de surpresa, a epi-fania das peças faltantes do processo dos corpos excluídos, dos laços abolidos. Fazer dessas crises, sintomas. Tecer laços suficientes para poder depois deslindar-analisar.

Para isso: antes de instituir o clássico: “diga o que lhe ocorrer, sem escolher etc.”, dever pro-ferir:

— “já que nada lhe ocorre, diga o que o preocupa.” Antes de lembrar (para os que não têm a falsa familiaridade do meio dito culto, isso pode ser útil): “você contará também os seus sonhos, seus sentimentos, seus desejos”; dever precisar, insistir:

— “tente lembrar o que se passou, em você, em torno de você, ou na conjuntura, nesse ou naquele momento (a primeira crise, os momentos críticos da existência)...”

O psicanalista assim *indagante* não perderá a catástrofe da transferência, de outro modo indefinidamente escamoteada na paixão de fazer o vazio. Vazio que o paciente carrega como insígnia de seu pertencimento ao clã em que foi — de diversos modos — *renunciado*. Mas — esperemos — o analista não renuncia: ali onde o artista *pronuncia* sem o saber as palavras (imagens-formas) que jamais foram, ali onde ele pinta, escreve, escuta o que jamais viu, leu, ouviu, tocou, saboreou, experimentou, moveu ou comoveu, o “crítico” renova insolúvelmente seu assentimento forçado à *renúncia* que o desapruma.

Transferência-catástrofe

O paciente nos põe em crise — nos desafia a lhe dizer o que “se passa” de geração em geração, de casal em falsas ligações, de mortos esquecidos em votos abolidos. Nesse desafio, as ausências e as múltiplas passagens ao ato que vêm “adulterar” os encontros com os psicanalistas são inteiramente diversos de apelos renovados ao “você gosta de mim?”. São apelos à verdade do outro, passagens atrás do espelho, nos bastidores, ali onde se move o analista, ali onde ele endossa seu “estado” — apelos para que comunique esse estado o bastante para pôr fim a seu “escândalo da apatia” (J.-M. Gaudillière), apelos para que os segredos “cessem de não se escrever” (Lacan). Exigência de que, só uma vez, seja criada a moldura de um espelho saído de seu mutismo, o suporte de uma escrita, que precipita, que compreende.

Esse precipitado é a transferência-catástrofe que nos instaura como espião, e nos obriga à primeira passagem ao ato, à interrogação ativa (o exercício genealógico entre outros), à coleta ativa e assídua das circunstâncias e das conjunturas, ao emprego aplicado e constante do adágio: “Imaginar o real do simbólico”, sobretudo do simbólico faltante, a menos que se repita isso, que nem seja preciso falar do trauma do real: apelo ao analista em sua consistência (o que mantém junto) — em sua verdade própria: assim instaurado imediatamente portador da possibilidade de imaginar sem temor. Ou num temor enfim limitado pela vida, física, histórica e psíquica, do analista.

O analista não pode sempre se responsabilizar impunemente pelo conjunto dos não-representados — ainda que sua própria história seja solicitada no lugar do tecido faltante — a menos que produza nesse lugar saber psiquiátrico ou maternagem abusiva. E a falta de dizer da história do analista pode ter para o paciente, e sem que os dois se dêem conta, efeitos nefastos. Falta de *se* dizer pelo menos. Mas, para psicanalista silencioso, traumatismo indefinidamente repetido.

E a transferência-catástrofe? Para os dois protagonistas do tratamento, um momento de *ruptura que conjuga*, o que é o trajeto do

symbolon, quebrado em dois para se re-unir. O analisando “crítico” fora sempre mantido na ignorância de que havia outros (humanos) aptos a reconhecer sua quebração, e que ela era ali ao menos virtual, para fazer símbolo com outros.

A transferência-catástrofe prepara, esboça, o lugar da *cena primitiva*, se esta é concebida como a possibilidade (a cena — o roteiro) de imaginar, ou de criar, uma conjugação de pessoas que dê prevalência à dimensão fálica do gozo: em que “o falo” não seja nem de um nem do outro.

Para a “criação”, ou antes, invenção, da cena primitiva, duas vertentes:

a) “Mal visto-mal dito” (S. Beckett):

A origem é fantasiável, pode suscitar representações do que subjuga, o conjunto do “nome-dos-falos”. Há no discurso parental elementos para “ilustrar” o que se cruzou (*co-ire*: teorias sexuais infantis, contos de fadas transformáveis e cujo desfecho não é de prevalência mortal). [*coire*: “ir junto”, raiz de coito em latim — N.T.]

b) “Visto demais, dito demais”:

A origem está sepultada nas criptas, nos limbos, os corpos sudários. Há nomes escondidos demais que levam a crer em um falo salvador, a crer no que os genitores fazem junto: *enterrar traumas um no outro*.

O ainda-não-acontecido do sexual diferencial homens/mulheres — adultos/crianças se apresentará sem representações sob forma de Crise, que fracassa sempre em ser resolutiva, que não cessa de experimentar a inconsistência da articulação ali onde não há senão a *colagem disjuntiva*.

Esse re-enterramento é “a encarnação maligna” dessas doenças-criSES.

“Quando não há no analisando lugar onde acolher o que lhe acontece, a saber, o real dos acontecimentos e dos atos, para que os realize, tarefa infinita que requer a repetição, é de primeira necessidade que esse lugar onde receber esteja no analista. É a partir disso que este pode falar, devolver o que recebe no lugar mesmo onde o próprio analisando ainda não o pode receber. [...] (homenagem ao *Squiggle* de Winnicott).

... “Instauração de um lugar onde receber... É essa talvez a verdadeira função do

trabalho genealógico (ref. Dolto, Mélése, Dumas). Permite ao analisando compreender um pouco que objetos de transferências pulsionais ele foi e ainda é, a partir de onde se constituiu seu eu corporal inconsciente como pedaço do real inspecularizável. A partir disso, ele se divide como analista das transferências imaginárias de que foi objeto real à sua revelia” (P. Delaunay).

“O gozo na psicossomática é da ordem do congelado.” “É pela revelação do gozo específico que há em sua fixação que é preciso sempre visar abordar o psicossomático”, dizia Lacan em Genebra em 1975.

É um pouco acima, uma especificação: “em certos ‘seres’ o encontro com a própria ereção não é em absoluto auto-erótico [O pequeno Hans...]. O gozo que é resultado desse *Wiwi-Macher* lhe é estranho a ponto de estar nos princípios de sua fobia...”.

Isso vai nos interessar com os “*sujeitos de epilepsia*”, se considerarmos que, para eles, é *sua própria existência corporal* que se torna “estranha”.

Que repor em movimento nessa *galeria de espelhos* onde tudo se acotovela sem jamais se encontrar?

a) Nossa tarefa mais clássica é *despertar o equívoco*:

Imagens já presentes congelam as imagens familiares. Do silêncio podem emergir palavras emocionadas, as enunciações podem se despertar, reanimar a coreografia dos personagens, os desejos circularém fora das margens, sonhos, compromissos sintomáticos, corpos impedidos.

b) A tarefa do analista “em crise” será antes *evocar o abolido*:

O mundo está em pedaços, as imagens-palavras não emergiram do caos tão estrepitoso quanto gélido.

A tarefa do analista é instaurar (direta ou indiretamente) a enunciação *princeps*: *Há aí...* que cria tempo e lugar. Pressão em que o analista é útil em pessoa e não somente em efígie. Despertar o lugar do morto em meio aos trapaceiros, ultrapassar a conveniência dos segredos, construir sobre ruínas e devoramentos (únicas maneiras de converter em moeda o tesouro do não-sabido, a caverna de Ali-Babá dos monstros, em pequenas cédu-

las aptas ao comércio psíquico.) Só assim podem os dizeres se particularizar e quebrar as *formações de sobrevivência*, as chamadas “neuroses narcísicas” em seu grande retorno à cena analítica: ao registro dito “psicossomático”: doenças ou tolice! — dito “psicopático”: crimes, acidentes, provações do destino — dito “perverso”: abuso do gozo, sem dúvida, mas também encarceramentos indevidos, a pedofilia “normal” das famílias, a coerência dos clãs — dito “psicótico”: construções e destruições totalitárias e inadequadas, obra de um só designado “delirante” ou de todo um grupo lacrado.

Entre essas formações de sobrevivência, o *Estado de Crises*, como corporificação, massificação (lembrem-se, “Massen psychologie”), revela que há *ocultação de bem simbólico* (P. Delaunay) que teve efeito de homicídio. Únicas sobrevivências: mitos, monumentos. Línguas mortas.

Nosso lugar de tradutor, por vezes sem compreender, é preciso atestá-lo, é “estabelecido” nessa travessia partilhada. E sobretudo não construir com ele um Estado, uma nova (fora) oclusão teórica. Precisamos balbuciar, coxear, enganar e desenganar.

Invenção do inconsciente

“O psicossomático é algo que está, em seu fundamento, profundamente enraizado no imaginário [...] É por isso que se pode esperar que o inconsciente, a invenção do inconsciente, possa servir para alguma coisa” (Lacan, *Le Bloc-Notes*, Genebra, 1985).

“Voltamos às fontes glaucas... Escrevo-lhes da cidade do tempo interrompido” (Henri Michaux).

Trabalho da prova: a crise insiste em não renunciar. “Renunciar” a alguém era recusar-se a reconhecê-lo. “Esperar” aí o caminho da livre associação seria renunciar de novo. E fazer de novo desse corpo presente o excesso de uma elipse não traçada, corpo excessivamente reduzido a essa estranha lançadeira que não tece nada. Por exemplo a crise de epilepsia que sobrevém tantas vezes em lugar da cópula: papai e mamãe, desde o esboço de sua enunciação.

Escrever esse trabalho da prova, o exercí-

cio genealógico, é sem dúvida correr o risco de tocar no passado... “Palpar a superfície da consciência”, dizia Freud de seu exercício. Dizemos, indo mais longe, o exercício, para o analista, de todos os seus sentidos. Mas essa carta do país longínquo, precisamos escrevê-la com cuidado(s). Se deixamos um pedaço de tempo no espaço, nenhum limite poderia mais ser confiável. Como enfim isso poderia se tornar inconsciente? Nenhum sofrimento experimentado para impor limite à dor devoradora! Nenhum prazer vivido para barrar o excesso de gozo compulsório! Nenhum desejo confessado para deter o infinito da demanda!

Construamos então esse novo espaço-tempo apto a reconhecer esse “pedaço de verdade histórica”, como dizia Freud do delírio. Aqui a crise remete à verdade genealógica, mais que àquela do sujeito que “sofria de suas reminiscências”. Digamos que se trata de reminiscências de linhagens, de *raças*.

Desde a acolhida pelo psicanalista, expectativa de situar o paciente numa rede ordenada de ascendentes e de colaterais, inclusive os excluídos, não-nascidos, não-admitidos, rejeitados dos laços ou dos relatos, desaparecidos ou mal-mortos. Situar em verdade, quase no “detalhe”, cronológico, topográfico, conjuntural, as pequenas como as grandes histórias. Única esperança de que a conjuntura da primeira crise, *sempre a revelar*, assumia seus valores sobre esse fundo. Sem hesitar em solicitar a procura, o documento, o testemunho. E nisso o psicanalista se aventura por vezes a dar ele próprio testemunho de seus múltiplos “passes”.

Lugar de tradutor portanto — mas também lugar de pai que diria não Eu quero, ou Tu deves, mas Há — ou antes *Es gibt*: Isso (se) dá (a) ser. Em outras palavras: traduzir em juízo.

Essa “construção para a análise” prepara de fato a ocorrência da surpresa de outro modo evitada: um antepassado ignorado, uma circunstância omitida, que de outro modo esconderiam sua nocividade incontrolável, insituável. Que não se tema a vertigem da “completude”. O interesse cai quando a tarefa de exumação produziu resultado sufi-

ciente. *Enough*. Após ter consultado algumas árvores genealógicas comentadas, podemos construí-las nós mesmos, dando-nos tempo para nelas acolher as surpresas que desmontam o império da crise.

Lugar do ato

“Os filhos insuportáveis e teimosos ajudam uma mãe depressiva a não desmoronar [...] Uma criança insuportável é realmente, de maneira crônica, o eletrochoque do pobre. Ela impede o dia inteiro que a mãe caia em suas fantasias depressivas. Sendo agressiva, permite-lhe ser agressiva de volta, e permite-lhe se manter na superfície” (Dolto, *Séminaires de psychanalyse de l'Enfant*).

Aqui não estamos mais no domínio circunscrito pelo triplete “inibição, sintoma, angústia”. Permitam-me propor “*Exibição, Crise e Vergonha*”.

Exibição: que ponho aqui no lugar onde de costume se enuncia *trauma*. Por exemplo, a obscenidade do sexo do pai proviria não de ser mostrado, mas de não representar um traço do que teria feito *inscrição na morada do outro* (C. Maritan). Em certos casos, o corpo vem se manifestar como ficha-falsa (*faux-jeton*) de uma partida *não-jogada*. Assim, a crise não é resolutive e não produz nenhum rebento (*rejeton*) apto a *se criar*.

Será a crise de epilepsia um caso particular do *acting out*, neste caso da violação fora dos invólucros mortais? Ou será precisamente o caso típico? *Cuja paixão é o outro*: Crime de Amor porque não se dirige ao outro no amor, mas a uma virtualidade irrepresentável.

“A paixão patológica é a ligação com um objeto de forma arcaica do desenvolvimento, a uma imagem sepultada...” (Lacan). Talvez as concepções recentes do objeto — em que Lacan não está “à toa” — nos deixem conceber também ligações com/por buracos, poços de rebentações pulsionais inomináveis.

Serão a crise de epilepsia, ou o estado potencialmente crítico, atos de passagens, como que de fora? Designáveis então por: doença, maldição, acidente, lesão?

A experiência verifica que a causação or-

gânica ou funcional das crises, tal como descrita nas obras de neurologia, não passa de um elemento de facilitação para uso do processo crítico. Causação não obrigatória, como o atestam as curas com diminuição ou supressão dos medicamentos; nem necessária, como o lembram os muitos casos “sem causa” discernível. Será contudo, da parte do analista, reconhecimento do “fora”, real lesional ou formação de sobrevivência psíquica a um dano simbólico, assegurar sua tarefa conjuntamente a um acompanhamento médico atento e não competitivo. O que permitirá pelo menos que o recurso de tipo tóxico à escapada-crise não seja facilitado, com o reconhecimento de seus perigos neurológicos e vitais.

É possível transformar crise ou estado pelo semblante, a violação, o projeto do analista que se instala no coração do dispositivo catástrofe. As crises podem re-agir no tratamento, mas somente se seu ponto umbilical fora do sujeito for interrogado pela reatividade do próprio analista, até a diz-mansão do pré-natal, *entre* genealogia e fantasiação. Cena matriz do fantasma, caso falte a função paterna como ferramenta de extração, cena matriz da fantasia se houver *pregnância* de um gozo nas bordas sexuadas.

Tornado assim lugar da inscrição, o psicanalista convoca um epitáfio cujo suporte é um resto dos invólucros. Resto com que não designo apenas a metade do ovo fadado ao definhamento, mas também *o que faz amar e esperar o nascituro*, antes que ele seja atingido pela predição de seu sexo. Mas também o que pode servir de invólucro, de tecido e de palavras, para os defuntos mal sepultados. Sepultar, com ternura, na retrospectão, um parente mal-morto, pode dar fim a uma compulsão, ao homicídio, ao suicídio, ao fracasso, ao abortado, que sobretudo não se deve tomar por um desejo homicida, sob risco de precipitar seu efeito, mas pelo inacabado de um ato de atestado de óbito mal inscrito, por isso não se permitindo a estabilidade das inscrições futuras (cf. C. Guillaume, *Trahir la passion*).

No invólucro, a continência do psicanalista, ocorre então o autômato da crise perder a continência. Etapa essencial da cura, apa-

recem *separadamente* essas inflorescências sempre combinadas, amnésia, queda, convulsões, enurese. Separadamente, portanto facilmente associáveis, reintegráveis ao processo psíquico, sonhos, rememoração. Não sem nostalgia: “ah, como era linda a minha crise!” — mas se é verdade que “a beleza será convulsiva ou não será” (A. Breton), a vida, talvez, será...

Ou então: “o lugar da falação interminável pode ser tornar o da decisão” (F. Ponge).

Ausências e conseqüências

Lembro esta palavra de um jovem epiléptico: “tapa-morto”. Será a ausência epiléptica um pesadelo de filiação? migalhas de real, *traço sem suporte?*

O traço de uma ausência sem suporte para interrogá-la? Ali onde estão rompidos os fios, onde morto e incesto enlaçados fazem buraco negro, antimatéria, vazio aspirante, *escamoteação*, no discurso familiar, marcos essenciais jamais colocados em relevo. *Escamotear* em provençal é *desfiar*, desfazer a trama. Então as cadeias ficam livres, loucas, e os “fi(lh)os” erram sem limite.

Lacan discutia na *Introduction au séminaire sur la Lettre volée* o que não se pode representar numa ocorrência (uma rodada, uma jogada das permutações). Em suma, trata-se da forclusão de um estado de representações por construção nessa ocorrência, assim como nas jogadas impossíveis dos jogos cujo objetivo consiste em ordenar elementos em seqüências previamente determinadas.

Essas jogadas, essas figuras, esses quadros que nunca acabam de esconder seu umbigo: nesse lugar é requerido o “se” do sujeito dito epiléptico — lugar do coringa — vale tudo, ausência.

“Eu me reduzo a zero para passar por detrás deles e saber suas regras”, dizia uma mocinha de 15 anos. Mas e esses coringas, essas idas-e-vindas para uma clínica ausente? Tanto mais que eles se manifestam a nós, analistas, antes de mais nada por esse *primeiro lance de dados*, imprevisível em sua extração, e mais ainda em sua seqüência, que chamei de transferência-catástrofe. Lance de

dados que só iluminará como, digamos, um raio, se o analista o permitir, pois esse encontro só pode ser recíproco.

Não pode deixar de haver nisso solicitação à análise mútua, um tanto sulfurosa desde Ferenczi, a menos que lembremos que *recíproco não é simétrico*. O que vale provavelmente para todo o empreendimento psicanalítico.

Registro

Cabe a nós, por vezes fulminados por essa clínica ausente, procurar os *traços do apagamento dos traços*. Reconstituir o que se passou, tanto quanto registrar por que isso não chegou até nós, e por que o sujeito foi tão pouco ou tão mal marcado. Processo inacabado, a ser indefinidamente retomado, do que faz com que o direito nessa linhagem não possa mais ser *dito*, redito, contado, e que o pobre sujeito esteja abandonado, renunciado ao que, por falta do dito, lhe “*faz a lei*”, ou seja, os registros pulsionais, biológicos, entrópicos.

Os registros de processos foram escamoteados, o que não é idêntico a foracluídos. Reabrir os processos não bastará, há necessidade de fatos novos, e de ter “com que” admiti-los. Por falta de inscrição confiável, espera-se sempre um só-depois, e nesse suspense golpeia-se a si mesmo. *A crise é por vezes o que falta à realidade para ser verossímil*.

A crise, “se” do sujeito: *Exibição* sem seqüência de uma *vergonha* sem nome.

De repente o encontro com o psicanalista faz exigir um processo verbal. Com isso, pela transferência-catástrofe, saberemos nós, analistas, abrir caminho até a ilha de Robinson, em meio a tempestades e naufrágios?

Robinson cria suas ferramentas como *sintomas* de sua humanidade. Após a *angústia* vertiginosa do naufrágio, essas ferramentas, essas medidas, esses processos verbais se tornarão *inibição* criadora de limites, de alhures, de amanhãs. *Inibição* que permite responsabilizar-se pelo pavor do espelho-objeto, o olhar mudo vindo de parte alguma, parte, partição. Robinson, *filho de Robin...*

Hood, não será mais forçado a se eclipsar para pôr em crise os Estados sem lei.

A *idéia*

“Na transferência, as falas do sujeito devolvem vida ao esboço interrompido de um eu caduco. É ele o artista de seu corpo, cujo esboço deixou em projeto... Esse instrumento o traiu”... (Dolto, op.cit.). Restabelecer o movimento no “signo”, construir laços reais, evitar deixar a criança ou o “crítico” em seu lugar eletivo de “placa sensível”, lugar de exercício das lutas pulsionais indefinidamente telepáticas. Evita também a “doença da cúpula”, em que ele não cessa de cair, “inimaginável” mensageiro de um encontro entre as linhagens sem vigamento estável. Linhagens que não souberam senão deixar traços sem gozo, ou produzir gozos sem traço.

Construir o monumento desse encontro evitará ao “crítico” não deixar (de tratar) de ser sua “primeira pedra”. Nesse campo de ruínas, tentemos reconstituir alguns “olhos férteis”. Diga-me, espelho meu... Mas atenção, Rainha! Deixe esse espelho falar! E não despache sua aprendiz de rival para a regressão indefinida de suas pulsões desorganizadas, seus “sete anões” cortados do mundo!

O pavor do espelho objeto é o aspecto *tudo ou nada* da Crise: ou dentro. ou fora. Esse espelho de gelo, inexorável, fixamente emoldurado, e mudo. Na continuidade da relação com o outro, surge uma descontinuidade singular — o espelho objeto tanto quanto o olhar (ou o controle corporal mediatizado de outro modo). Mas na nossa desgraça, essa descontinuidade “espelho” é sem palavra, sem expressão, sem IDÉIA. A menos que faça girar nossa “psique” (M. Guibal), virar os espelhos do “estava escrito”, “tinha de ser assim”.

Uma palavra pois sobre a *Idéia*: ela é para mim o organizador de base que corresponde à Imagem Inconsciente do Corpo. Ela toma sua forma de todos os espelhos, seu estado de todas as cauções linguajeiras, seu movimento desse “órgão irreal”, a libido, que desfia os limites anatômicos (“... designar a libido não como um campo de forças, mas

como um órgão. A libido é o órgão essencial para se compreender a natureza da pulsão. Esse órgão é irreal. Irreal não é imaginário. O irreal se define por se articular com o real de uma maneira que nos escapa, e é exatamente isso que exige que sua representação seja mítica, como nós a fazemos. Mas ser irreal não impede um órgão de se encarnar”, Lacan, Seminário 11).

“Idéia de si”, caso se prefira, mito encarnado que abre para o self, o eu, a pessoa, desvairado(a)s de “eu”. Eu a suponho num antes tecido de só-depois do “sujeito”, como pedestal que não se sabe destinado à inscrição.

“Ela é o limite extremo de um estado, de uma situação. Mas é sem nome, sem rosto [...] é designada pela sua função. É um estado ilimitado do indivíduo, o lugar do escrito, sem fundo, sem fim. [...] um estado do humano, que não se conhece. [...] ela não tem consciência [...] é o instante. É como um estado primeiro que seria descoberto, um estado animal do humano, que a faz participar do estado de todos... está, portanto, o mais perto possível da idéia” (Marguerite Duras, comentário do filme *India Song*. “Ela” designa a mendiga).

O *urdido*

A exibição que se opera na crise implora a Referência, em sua consistência e sua lógica. Além da escamoteação que desfez as tramas. é a caução, a montagem singular da cadeia tal como *está urdida*, que conspira a perda do “Sujeito” advir-crítico.

O que é atado para tecer as petições cotidianas: anatomia que se quer destino, amor que se quer sabor, barbárie que se quer purificadora — esses nós não consistiram para nosso “sujeito”. (Numa opção oposta, poderíamos considerar o caráter obsessivo “normal” como um delírio bem-sucedido — tudo funciona sem “referência”... desde que os trens cheguem na hora, não importa o que carregam!) Para dividir essas evidências, que vão é claro até a ruptura crítica, precisamos dos relatos. O R.S.I. (embora ele não “exista” mais que o elétron ou o fóton, pensáveis de outro modo, ou como efeitos de

campos, ou como subpartículas à espera de classificação). O que sustenta então a saída da família? Que bastão de peregrino? Que órgão irreal pode se organizar em cada um de nós para manter a presença desse “falo”, do desejável?

Precisamos dos relatos em sua multivocidade em nossas 3 bandas, 3 rodela de fumaça e(qui)vocando suas fontes: as palavras para dizer a significância — as imagens de onde se constitui a idéia de si — o invólucro genealógico que autoriza os mapeamentos.

Esse mapeamento genealógico que evoco, assim, colocaria relevo nos contos chapados dos espaços familiares, mas também realçaria, elevaria, promoveria os resquícios, os deixados-para-não-contar de nossas H/histórias. Os relatos.

O R.S.I. permitiria mantê-los juntos, sem que caiam no horror da clivagem.

Talvez os epiléticos — exemplares nisto dos outros “críticos” — sejam os precursores de nossa modernidade, quando, após Auschwitz e Hiroxima, a fobia torna-se a norma, o humano do destino não estando mais assegurado.

N. Abraham e M. Torok, *L'Écorce et le noyau*. Paris, Flammarion, 1975 • D. Arban, *Dostoïevski: Épilepsie et onirisme*. Paris, Psychanalyse à l'Université, 1976 • F. Benraïss, J.-J. Blevis, “Actualités de l'épilepsie”, in *L'Imparfait*, 5. Paris, 1985 • R. Bouchard, *L'Épilepsie essentielle de l'enfant*. Paris, PUF, 1975 • P. Delaunay, “Le récit écoté”, in *L'Imparfait*, 5. Paris, 1985 • D.K. Dreyfuss, *J.J.P.* 1949 • D. Dumas, *L'Ange et le fantôme*. Paris, Minuit, 1985 • S. Ferenczi, *Journal clinique*. Paris, Payot • F. Dolto, *Séminaires de psychanalyse de l'enfant*. Paris, Seuil, 1982 • P. Fiszlewicz, “Individu et structure de groupe”, in *Scilicet* 2/3. Paris, Seuil, 1968 • S. Freud, “Uma breve descrição da psicanálise”. ESB, v.XIX • “Construções em análise”. ESB, v.XXIII • “Análise terminável e interminável”. ESB, v.XXIII • G. Guillaume, *Trahir la passion*. Paris, Anthropos, 1992 • J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 • P. Loiseau e F. Cohadon, *Le petit mal et ses frontières*. Paris, Masson, 1970 • Losserand et al., “Épilepsie”. *R.F.P.*, 1978 • M. Mannoni, *L'Enfant arriéré et sa mère*. Paris, Seuil, 1964 • L. Mélèse, in *Lettres de l'E.F.P.*, 8, 9, 20 • *L'Imparfait*, 3; *Patto*, 2, 1984 • D. W. Winnicott, *Playing and Reality*. Londres, Tavistock Publications, 1971.

► ANGÚSTIA; R.S.I.; SINTOMA; SUJEITO.

L. MÉLÈSE

ESCRITO

Se tanto a língua do sonho como o dialeto do sintoma evocam a Freud uma escrita, é porque ela encontra-se implicada na análise das repetições, das falhas e das transposições que constituem a trama da atividade psíquica inconsciente. De fato, segundo ele, a fantasia é encenação de uma frase (“Recordações encobridorras”, 1899) e “o sonho é um rébus” (*A interpretação dos sonhos*, 1900), uma escrita figurada que vai comparar aos hieróglifos, o efeito de processos ou de um jogo de intensidades que corresponderia ao uso de itálicos ou de caracteres em maiúscula. Quanto à memória inconsciente, Freud a relacionará, em “Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’”, de 1925, à inscrição de traços duradouros, que seu apagamento superficial não faz entretanto desaparecer.

Contudo, a própria escrita é também lugar de sintoma: prova disso são os *lapsus calami*, deformações ou omissões de palavras e de nomes, esquecimentos de assinatura, erros de cálculo, etc. Erotizada, ela pode representar um substituto do ato sexual: agressiva, pode equivaler a um ataque; é capaz, portanto, de dar lugar a uma inibição ou de fazer as vezes de uma sublimação. Assim, no “Homem dos Lobos”, basta a supressão de uma letra numa palavra para traduzir a ameaça de mutilação ou de castração. Em Leonardo da Vinci, a escrita ao contrário é assumida num movimento de investigação em que o conflito não exclui a invenção. E de Sófocles a Shakespeare, ou de Goethe a Joyce, não se poderia subestimar a influência das obras literárias sobre a elaboração psicanalítica.

Aliás, Freud declara em 1895, nos *Estudos sobre a histeria*: “Eu mesmo me espanto ao constatar que as anotações sobre doentes que escrevo se lêem como romances.” A passagem para a análise é indicada em seguida em sua obra como se efetuando a partir de “*Ein Fall*”, “um caso”, para “*Einfall*”, a “idéia que ocorre” no curso da associação livre. Ora, o que ocorre então é reconhecido por Freud como pertencente ao domínio da alusão ou da metáfora, a uma dimensão poética da língua, como o sublinham Lou An-

dreas-Salomé (*Lettre ouverte à Freud*, 1931) e Ella Sharpe (*Dream Analysis*, 1937).

Para Lacan, que encontrou a psicanálise a partir do estudo dos escritos “inspirados” ou delirantes, coube acompanhar os desvios da “A carta roubada” nesse conto de Poe, e depois afirmar a existência de “L’Instance de la lettre dans l’inconscient” (1957, in *Écrits*). “Suporte material que o discurso concreto toma da linguagem”, a letra nada tem de um ser substancial, mas ela localiza o significante, se desloca, fica suspensa ou chega ao destino. Pode sem dúvida ser tratada como um objeto, ser perdida ou rejeitada, pode até tornar-se fetiche ali onde falta o falo. Mas, na medida em que tem relação com o gozo, constitui um suporte da repetição e se vê em jogo no ciframento das mensagens em que se significam os desejos inconscientes. Literalmente, ela faz limite entre o saber e o gozo.

A partir do momento em que passa a considerar que a relação sexual não pode se escrever de maneira formalizada, Lacan, durante os anos 70, recorrerá ao escrito para circunscrever esse impossível. Aos grafos sucederão os matemas, depois a predileção pelas pesquisas topológicas, estando em jogo a exposição de um escrito sem autor. Por outro lado, ele lembrará que a consistência é aqui a da fantasia (cf. “L’Étourdit”, 1973). É que há aí um real que “não cessa de não se escrever”, apesar de que o escrito seria “saber supostamente sujeito”.

Entre visível e audível, a letra permite assim uma transmissão da qual a porção de enigma não está anulada. De fato, só a voz deixa ouvir as ressonâncias do escrito, o qual é necessário para diferenciar as palavras homófonas e reconhecer o que se articula através das assonâncias. Assim, em psicanálise, manifesta-se que as palavras são para ser lidas, como os escritos para ser ouvidos.

L. Andreas-Salomé, *Lettre ouverte à Freud*. Paris, Seuil, 1987 • S. Freud e J. Breuer, *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.II • “Recordações encobridoras”. ESB, v.III • *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV • J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • “L’Étourdit”, in *Scilicet*, 4. Paris, Seuil, 1973 • E. Sharpe, *Dream Analysis*. Londres, Hogarth Press, 1937.

P. SALVAIN

ESPELHO, ESTÁDIO DO

O estádio do espelho, “primeiro pivô” da intervenção de Lacan na teoria psicanalítica (Congresso de Marienbad, 1936), situa-se no período infantil de seis a 18 meses e consiste numa antecipação da aquisição da unidade funcional do corpo pelo *infans* — termo que o próprio Lacan emprega para qualificar a criança antes que ela utilize a linguagem —, e isso com relação ao estado de prematuridade da motricidade voluntária que o caracteriza nesse momento.

Essa “fase”, mais propriamente que estádio, como o especifica Lacan em “Propos sur la causalité psychique”, tão essencial para a compreensão da relação intersubjetiva em cuja dependência se constitui o eu, encontra-se descrita em “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, artigo que foi objeto da comunicação de Lacan ao XVI Congresso Internacional de Psicanálise em Zurique (1949) e que, tendo sido publicado na íntegra na *Revue Française de Psychanalyse*, e em resumo no *International Journal of Psychoanalysis* no mesmo ano, foi mais tarde incluído no volume dos *Écrits* (1966).

A captação especular e seus efeitos

A versão definitiva do “estádio do espelho” foi ela própria precedida por outros textos e reflexões de Lacan relativos à experiência especular, num contexto histórico entre cujos principais representantes figuram Henri Wallon na psicologia, Paul Schilder e Jean Lhermitte na psiquiatria. Foi a pedido de Wallon que Lacan escreveu, para o tomo VIII da *Encyclopédie Française* dedicado a “A vida mental”, um artigo sobre “A família”, publicado em 1938 e depois reeditado com o título original do autor: *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Nele, Lacan apresentou pela primeira vez o estádio do espelho como o momento genético da identificação afetiva manifestada no sentimento de ciúme fraterno. Foi nesse texto, a propósito do “complexo da intrusão” — que sucede ao “complexo do desmame” e prece-

de o “complexo de Édipo”, por ocasião do reconhecimento pela criança da presença dos irmãos —, que Lacan introduziu a experiência especular, insistindo no comportamento jubilatório que ela provoca na criança e no estado de prematuridade psicofisiológica dela, que sub-tende a discordância de suas pulsões e de suas funções. Assim, a criança deveria perceber sua imagem como espedaçada, se não fosse objeto de uma verdadeira captação pelo reflexo especular, que a faz se antecipar à apreensão da forma global de seu corpo. Nisso consiste a identificação da criança com a imagem do espelho, que chega a não poder distinguir-se dela até que seu eu consiga se desprender; nessa circunstância, a imagem reforça a experiência da intrusão, acrescentando-lhe uma tendência estranha que Lacan chama de a “intrusão narcísica”: “a unidade que ela introduz nas tendências contribuirá no entanto para a formação do eu. Mas, antes de afirmar sua identidade, o eu se confunde com essa imagem que o forma, mas o aliena primordialmente.”

Se não levássemos em conta o estado de prematuridade da criança e a incoordenação dos aparelhos decorrente, não poderíamos entender a necessidade do processo identificatório, o único capaz de explicar o reconhecimento pela criança de sua unidade corporal. Nisso a experiência especular se inscreve no inconsciente, e a posição de alienação da criança em relação à sua imagem dará lugar à *ímagô* do duplo como representação de um modelo ideal que, doravante, recobrirá as feições do *alter ego*. Levando adiante essa teorização em “L’agressivité en psychanalyse” (1948), Lacan vai associá-la a um fenômeno de *Gestalt* induzido pela percepção, muito precoce na criança, da forma humana, à qual a liga uma primeira relação erótica. Fica clara, através dessa análise da alienação do sujeito pela imagem — pregnância ao mesmo tempo da forma da espécie e da forma do corpo próprio —, a fonte em que se alimentará a agressividade constitutiva da formação ao mesmo tempo do eu e do vínculo social: de fato, é no esforço do sujeito por se desfazer dessa captação pela imagem que ela surge, no próprio lugar em que o sujeito, no advento de seu eu, se encontra

diante da escolha irreduzível do “sou eu ou o outro”. A analogia dessa análise com a conceitualização hegeliana da relação de servidão não deixará de marcar Lacan profundamente; e isso será atestado pela própria definição do desejo, que depende necessariamente da situação especular, numa tentativa do sujeito de se reaproximar dos seus próprios traços, que a imagem do duplo, habitada pelo outro, havia originalmente investido.

A partir daí, nesse jogo identificatório onde o sujeito “se vê” captado por uma imagem estranha e ao mesmo tempo sua, detectamos justamente a função do processo de projeção, que organiza o modo de percepção do sujeito e confere à realidade sua aparente estabilidade. Esse modo de apreensão do *Umwelt*, que caracteriza a tendência geral ao conhecimento, repousaria portanto, segundo Lacan, sobre uma organização paranóica constitutiva da própria emergência do eu, e que atestaria a gênese mental do homem, assim como dos momentos-chave da “identificação objetivante”. Tal momento se anunciaria por exemplo no “transitivismo infantil”, observação de Charlotte Bülher muitas vezes retomada por Wallon e Lacan; ele consiste em que crianças de idade semelhante, postas em presença umas das outras, confundem seus gestos e os prolongam, numa captação especular que evidencia também a antecipação da coordenação completa dos aparelhos motores. Assim, a função da agressividade e a natureza paranóica do conhecimento revelam-se diretamente resultantes da experiência especular, participando da constituição de um eu que a virtualidade do modelo torna para sempre ilusória.

A função do outro na afirmação do eu

Foi o caráter ilusório, ou o fundamento imaginário do eu, que Lacan se empenhou em destacar em “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, publicado um ano depois de “L’agressivité”. O autor toma o cuidado de opor sua doutrina a toda filosofia que se valeria do *cogito*, precaução que é fácil compreender tendo em vista a denúncia da virtualidade do eu e de sua pretensão a

querer ocupar o lugar do que alguns chamam de “núcleo duro” da personalidade. Na perspectiva lacaniana, o eu, sustentado por essa *Gestalt* constituinte pela qual se interessou a experimentação biológica, permanecerá inacessível ao sujeito e determinará nele a aspiração a uma imagem ideal (eu ideal) por detrás da qual ainda se reconhece a imagem original do duplo. Assim também, o sujeito jamais chegará a identificar um eu que não cessa de lhe escapar na afirmação de um eu social, que corresponde no inconsciente à confusão primitiva da forma virtual da espécie com a forma virtual do indivíduo. Portador ao mesmo tempo da marca do imaginário e da marca da exterioridade, o eu especular dá origem assim ao drama especificamente humano, incansavelmente repetido por um sujeito à procura de sua identidade: “... o estádio do espelho é um drama”, escreve Lacan, “cujo ímpeto interno se precipita da insuficiência à antecipação — e que, para o sujeito que caiu no logro da identificação espacial, maquina as fantasias que vão de uma imagem espedaçada do corpo a uma forma que chamamos ortopédica de sua totalidade, e por fim à armadura assumida de uma identidade alienante, que vai marcar com sua estrutura rígida todo seu desenvolvimento mental. Assim, a ruptura do círculo do *Innenwelt* ao *Umwelt* engendra a quadratura inesgotável das reinspeções do eu”.

Ao depender das casualidades da identificação com a *Gestalt* primitiva e, conseqüentemente, do reconhecimento da unidade do corpo próprio, essas reinspeções do eu, que encobrem o temor de um espedaçamento sempre possível, não ocorrem, segundo Lacan, sem evocar ainda o impacto da imagem do outro, com a qual o sujeito, no período do transativismo, confunde a sua própria. É verdade que um autor como Henri Wallon, em *Les origines du caractère chez l'enfant*, já analisara muito bem esse fenômeno, assim como evidenciara muito bem a função da forma genética do rosto no reconhecimento da imagem pela criança (evocando a esse respeito as observações de W. Köhler sobre os chimpanzés) e a significação da surpresa extasiada da criança em face de seu duplo virtual (observações de A.

Preyer e de P. Guillaume). Mas, enquanto Wallon descreve e comenta suas observações em termos de conhecimento e de complexificação do pensamento, Lacan as interpreta em termos de organização inconsciente, da qual emerge a instância do eu no paradoxo de um desconhecimento dos mais radicais.

Uma mesma preocupação reúne ainda os dois autores na importância que atribuem à presença de outrem no seio da experiência especular, e particularmente no gesto pelo qual a criança, diante de sua imagem, se volta para o adulto que a carrega. E se Wallon o interpreta como a simples verificação de uma relação, isto é, como a manifestação de um ato de conhecimento, para Lacan já está presente aí a função primordial do outro, aquela que colocará em jogo a dialética do desejo, em cuja dependência o sujeito se esforçará por advir. Da caução que o outro parece conceder aqui à criança, participando ainda da erotização da imagem — e que anuncia o ingresso no estádio do espelho —, ao transativismo que ancora a função do eu na relação social — e que anuncia o fim da experiência —, o sujeito se vê suspenso a seu próprio olhar, como a uma espécie de duplo marcado com o selo do olhar do outro. Ver-se numa identificação com o olhar do outro dirigido para si resumiria o móbil do estádio do espelho, cujos efeitos de boa ou de má imagem determinarão a problemática narcísica. “É o momento que decisivamente inverte todo o saber humano na mediatização pelo desejo do outro”, escreve Lacan, “que constitui seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e faz do *eu* esse aparelho pelo qual toda pressão dos instintos será um perigo, mesmo que corresponda a uma maturação natural — pois a própria normalização dessa maturação passa a depender a partir de então, no homem, de um porta-voz cultural: como se vê pelo objeto sexual no complexo de Édipo.” Alguns anos mais tarde, no Seminário I, *Os escritos técnicos de Freud* (1953-54), Lacan designará esse mesmo momento pela expressão “momento ou movimento de bascula” para significar que o homem aprende a reconhecer seu corpo e seu desejo por in-

termédio do outro, e isso de uma maneira que lhe parece necessariamente assimétrica. Apoiando-se no artigo de Freud, “O eu e o isso”, para sublinhar a relação do *ego* com a superfície do corpo no sentido em que esta se encontra refletida numa forma, Lacan propõe a especificidade de certo modo de conhecimento do corpo próprio, sob o qual é impossível não ver perfilarem-se já as primícias de uma topologia: “A imagem da forma do outro é assumida pelo sujeito. É, situada em seu interior, essa superfície graças à qual introduz-se na psicologia humana essa relação com o de-fora do de-dentro, pela qual o sujeito se sabe, se conhece como corpo.”

O advento do simbólico

Assim também, se o sujeito se identifica com o reflexo especular na erotização da tensão que o leva ao mesmo tempo para sua imagem e para o outro presente, é porque este outro, através das casualidades de uma comunicação que ele detém, lega ao sujeito os fundamentos de uma história na qual se inscrevem um passado e um futuro. Muito mais que um desenvolvimento genético, o estádio do espelho indicaria o momento de advento histórico em cujo curso se organizaria a estrutura do sujeito. O fundamental desconhecimento em que este se mantém no tocante ao que o constitui, ou, em outras palavras, esse escancaramento imaginário no seio da questão do ser, exige doravante um outro modo de expressão: aquele mesmo que Lacan designa pelo simbólico e que já terá detectado no estádio do espelho, nesse momento em que, precisamente, a criança se volta para o adulto, como que para buscar de algum modo seu assentimento.

Não se trata, portanto, de compreender o advento do imaginário e do simbólico como dois tempos diacrônicos distintos, mas, ao contrário, como o advento de dois modos intrincados numa mesma experiência e que concorrem para dissolver a hiância que só o imaginário provoca no seio da constituição do sujeito. Por outro lado, Lacan não cessará de indicar, na operação que liga a estrutura aos efeitos da assunção da imagem especu-

lar, o lugar e a função do simbólico, de que uma das representações mais didáticas continua sendo a do espelho plano na construção do esquema chamado “do buquê invertido”, descrito em “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache” (1961), e construído segundo o modelo da experiência clássica de H. Bouasse (1917). Fica bem clara, no manejo desse esquema, a importância da referência simbólica (A) pela qual o sujeito, em sua relação com o outro, regula sua própria imagem (eu ideal) — e isso em função do modelo onipotente do ideal do eu, a que o sujeito e o outro se encontram ambos sujeitos. Lacan utilizará esse mesmo esquema, assim como o “esquema L” das psicoses, que decompõe a experiência especular em seus diferentes momentos, todas as vezes que se tratar de abordar a questão do narcisismo e, com ele, a função de desconhecimento que reside no princípio da constituição do eu.

Exemplo disso é o Seminário 10, *L'Angoisse* (1962-63), que, ao explicar as hesitações da imagem especular, identifica o duplo com um ponto situado no Outro, além do espelho, e que se colocaria por sua vez a olhar o sujeito. Compreende-se que tal cena, pelo apagamento do espaço virtual, provoque um sentimento de “inquietante estranheza”, a menos que o sujeito se regule novamente por imagens sem duplos, objetos não-especularizáveis, entre os quais Lacan inclui o seio, o cíbal, o olhar e a voz; em outras palavras, a menos que o sujeito se desprenda da captação imaginária para dar lugar à apreensão simbólica do que não pode se refletir. Nesse caso, é às figuras da topologia que Lacan recorrerá para representar o desprendimento dos objetos não-especularizáveis: a esfera, o toro, o *cross-cap* e a garrafa de Klein, figuras cuja articulação é ordenada pelo *cross-cap*, com o que se desprende dele e oferece apoio à cadeia significativa. Assim também, ao contrário do reflexo especular, que devolve ao sujeito uma imagem invertida de si mesmo, denunciando assim seu efeito de logro — a menos que se distingam, com Kant, a propósito da mesma experiência exposta nos *Prolégomènes à toute métaphysique future*, as representações das coisas como elas são em si das intuições sen-

síveis ou fenômenos —, os objetos não-especularizáveis abrem para o sujeito a via para o símbolo, aquela que lhe vai permitir atenuar os avatares da constituição imaginária de sua identidade.

Fica bem claro por que Lacan, numa nota de apresentação dos *Écrits*, “De nos antécédents”, designa o estágio do espelho como o “pivô” de sua intervenção na teoria psicanalítica; o fato de a percepção visual adquirir valor de antecipação funcional indica, de fato, o caráter inconsciente do processo que disso resulta, e pelo qual se constitui a especificidade da relação do sujeito com o mundo. Captado por uma imagem para sempre inatingível, o sujeito não cessará, a partir de então, de cobrar a explicação disso a esse outro para o qual dirigiu uma primeira vez seu olhar. Um autor como D.W. Winnicott, por exemplo, formulará todas as conseqüências disso, aquelas que, procedendo das trocas entre a mãe e seu bebê, influirão sobre a constituição narcísica deste. Assim pois, perpetuamente exposto ao mal-estar provocado pelo efeito de discordância entre a expressão de um eu fictício e o indizível de um ser pressentido, o sujeito empreenderá sua “viagem”, para acompanhar a idéia de Lacan, até o ponto em que a análise, denunciando os marcos imaginários de seu eu, lhe imporá ouvir o “tu és isso”.

J.M. Baldwin. *Soziologische und psychologische Studien über das erste Lebensjahr*. Iena, Fischer, 1927 • H. Bouasse, *Optique et photométrie dits géométriques*. Paris, Delagrave, 1947 • R. Caillols, *Les jeux et les hommes*. Paris, Gallimard, 1977 • A. Freud, *Le moi et les mécanismes de défense*. Paris, PUF, 1969 • S. Freud, “O ‘estranho’”. ESB, v.XVII • “O eu e o isso”. ESB, v.XIX • P. Guillaume, *L’Imitation chez l’enfant*. Paris, Alcan, 1925 • E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*. Paris, Vrin, 1967 • W. Köhler, *L’Intelligence des singes supérieurs*. Paris, Alcan, 1927 • J. Lacan, *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987 • “Propos sur la causalité psychique”; “L’agressivité en psychanalyse”; “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”; “Remarques sur le rapport de Daniel Lagache: Psychanalyse et structure de la personnalité”; “De nos antécédents”, in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • *Os escritos técnicos de Freud* (Seminário 1, 1953-54). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 • *L’Angoisse* (Seminário 10, 1962-63), inédito • C. Lévi-Strauss, “A eficácia simbólica”, in *Antropologia estrutural* • A. Preyer, *L’âme de l’enfant*. Paris, Alcan, 1967 • H. Wallon, “Conscience et individualisation du corps propre”, in *Les origines du*

caractère chez l’enfant. Paris, PUF, 1980 • D.W. Winnicott, *Playing and Reality*. Londres, Tavistock Publications, 1971.

► EU; OUTRO, O; SIMBÓLICO.

M.-C. LAMBOTTE

ESQUIZOFRENIA

“Chamo a demência precoce de ‘esquizofrenia’ porque, como espero demonstrar, a desarticulação (*Spaltung*) das diversas funções psíquicas é uma de suas mais importantes características. Por comodidade, emprego a palavra no singular, embora o grupo compreenda provavelmente várias doenças.” Foi em 1911, e no quadro da *Encyclopédia psiquiátrica* de Aschaffenburg, que Bleuler rompeu dessa maneira com a ambiência psiquiátrica de sua época. Enquanto Kraepelin considerava as psicoses “entidades mórbidas que devem ser estudadas como conjuntos homogêneos, de seu início até seu término” — o que permitia prever “a evolução obrigatória dos sintomas” —. Bleuler privilegiou não a forma, mas o conteúdo da afecção.

De 1886 a 1898, Bleuler dirigiu o grande hospital psiquiátrico da Rheinau, antigo mosteiro situado às margens do Reno. Ali conhecia pessoalmente cada um dos pacientes: “Sem essa experiência de vida comunitária com os doentes, ele jamais teria podido conceber sua grande obra sobre a esquizofrenia” (C. Müller). No prefácio a sua obra *Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Bleuler ressaltou o que devia ao pensamento psicanalítico de Freud, mas também suas divergências com ele. E. Minkowski situou assim o ponto de ruptura: “Os complexos determinam, para Bleuler, o conteúdo dos sintomas, explicam certas reações particulares do doente, mas não constituem a seu ver a causa eficiente da esquizofrenia [...] Os complexos preenchem o vazio cavado pelo distúrbio inicial, mas são incapazes de cavá-lo por si mesmos.”

Demência precoce ou esquizofrenia

Com base nos sintomas da esquizofrenia (como ele mesmo, utilizaremos por comodi-

dade o termo no singular), Bleuler postula um “x”, um “processo mórbido”, geralmente entendido como processo orgânico, cuja etiologia é deixada indeterminada, mas para o qual “a hipótese de um processo físico não é absolutamente necessária”. Esse “x”, esse processo, produz “sintomas primários” (ou fisiogênicos), que são portanto a expressão direta do processo, ao contrário dos “sintomas secundários”, que não passam de reações, “modificações” de funções psíquicas, ou mesmo “tentativas de adaptação” da personalidade aos efeitos dos sintomas primários; mas, se constituem meras “superestruturas psíquicas”, os sintomas secundários se apresentam freqüentemente como “os sintomas mórbidos mais impressionantes”, sendo pois os mais suscetíveis de influência pelo meio, as condições de vida... e a atitude do médico.

Essa distinção sintomas primários-sintomas secundários, que será retomada por muitos psiquiatras fenomenólogos, não é mera moldura semiológica. Constitui, de fato, o fundamento da noção de “cura social”, graças à qual Bleuler fincou os primeiros marcos de um “trabalho de setor” precursor: ambulatório, tentativas de “saídas precoces”, morada com famílias etc.; ao mesmo tempo, a idéia de “curabilidade” que a noção de esquizofrenia traz em si — ao passo que os “dementes precoces” eram antes de mais nada dementes — veio mudar a vida no próprio interior do hospital: introdução da ergoterapia, da psicoterapia, trabalho da “contra-transferência” do pessoal...

Se a distinção entre sintomas primários e sintomas secundários pertence de fato a uma “teoria da doença”, Bleuler, através da variação dos quadros clínicos e da abundância dos sintomas ligados à esquizofrenia, introduziu uma outra distinção, desta vez de intenção nosográfica: a distinção entre sintomas fundamentais e sintomas acessórios. Os primeiros são característicos da doença, os segundos podem ser encontrados em outras afecções.

A tentativa de circunscrever os “sinais fundamentais”, ou melhor, um “distúrbio fundamental” (ora compreendido como patognomônico, ora como “distúrbio gerador”,

de que derivaria o conjunto dos demais sintomas) constituiu um desafio para muitos outros psiquiatras, em particular fenomenólogos, no rastro de Bleuler. Daí decorre nossa dificuldade hoje, ao nos vermos diante de uma série impressionante de “distúrbios fundamentais”, cada um associado ao nome de seu “inventor”: perda do contato vital com a realidade (Minkowski), hipotonia da consciência (Berze), humor fundamental ou “embotamento” (*Benommenheit*, de J. Wyrsh), alteração das relações entre o eu e a “atitude interna” (Zutt).

Esquizofrenia e conduta clínica

“Muitas vezes me impressionou o fato de que eu fazia meus diagnósticos com base em dados diferentes daqueles com que explicava meus diagnósticos, uma vez estabelecidos”, escrevia Rümke em seu comunicado ao Primeiro Congresso Mundial de Psiquiatria, em 1950. Na verdade, a maioria dos psiquiatras pratica como Rümke essa “dupla contabilidade” no plano diagnóstico. Evidentemente, o problema que isso envolve é o da natureza da clínica psiquiátrica.

Tatossian reconhece na atividade clínica “dois modelos não-exclusivos”. O primeiro — *modelo inferencial* — compreende dois tempos: uma primeira fase é constituída pela “observação do paciente, que leva ao levantamento o mais completo possível dos sintomas que apresenta”, a segunda fase é a da inferência diagnóstica. “Ocorre”, especifica Tellenbach, “que nos sintomas que se mostram tudo que fazemos é experimentar algo que está presente, algo que justamente não se mostra, mas apenas se anuncia ou se revela — a saber, a doença ou a alteração. É porque a doença se anuncia nos sintomas, sem se mostrar, que os sintomas obrigam a inferências diagnósticas.” Tellenbach opõe o *sintoma* — que se mostra e “anuncia a doença, concebida como seu fundamento” — ao *fenômeno*, o qual não é “em absoluto um indício de doença, mas algo em que se manifesta um caráter de ser” da presença humana.

O segundo modelo, mais específico da atividade clínica psiquiátrica, é o *modelo perceptivo* ou o “diagnóstico psiquiátrico es-

pontâneo”: “na maioria dos casos o diagnóstico é feito muito precocemente, por vezes já nos primeiros minutos da entrevista.” Esse tipo de diagnóstico (*Praecox Gefühl* de Rümke) se limita a categorias muito amplas, o que lhe confere aliás certo dinamismo. O essencial dessa conduta é seu aspecto “globalizante”: “a entidade em jogo é reconhecida muito mais como uma *Gestalt* unitária que como uma combinação aditiva de sintomas.” E como uma *Gestalt* é “vista e não inferida”, Tatossian fala neste caso de “modelo perceptivo”: a esquizofrenicidade ou a depressividade — mais que a esquizofrenia ou a depressão — são diretamente, e em geral precocemente, percebidas, um pouco como o ar de família de um desconhecido com o irmão ou a mãe, que já conhecemos.

Se essas duas condutas (a primeira de ordem “indutiva”, a segunda de ordem “abdu-tiva”, segundo a terminologia de Peirce) podem parecer complementares — a primeira vindo reforçar a segunda no que Rümke chama sua “dupla contabilidade” —, sua oposição metodológica parece contudo recortar uma outra oposição, esta conceitual.

O “modelo inferencial” constitui a conduta clínica apropriada para uma concepção médica “tradicional” da doença; seu método tem analogia com o do retrato falado: a partir dos sintomas discretos vai-se desenhar uma *figura*... O “modelo perceptivo”, por sua vez, recorrerá antes à categoria de *fisionomia* — globalidade fugaz mas significativa — que à de figura, cujos vários traços permanecem isoláveis. Esta segunda conduta, mais especificamente psiquiátrica, parece fazer eco a uma concepção “antropológica” do distúrbio mental inaugurada já em 1922 ao mesmo tempo por Minkowski e Binswanger (ainda que de maneiras muito diferentes). Sua característica comum é romper com a “psicologia descritiva” de Jaspers, cujo axioma inicial era “a oposição entre consciência do eu e consciência dos objetos”.

A psicopatologia antropológica

Para Blankenburg, uma ciência é antropológica “quando consegue se ligar à natureza (*Wesen*) do homem e compreender a partir

dela tudo com que se relaciona”. Mas não se trata aqui — como certos fenomenólogos o fizeram anteriormente — de recorrer a uma “estrutura antropológica fundamental”, aliás predefinida. O movimento não é o de um empréstimo tomado pela psiquiatria à filosofia, é, ao contrário, a experiência psiquiátrica que deve poder enriquecer a filosofia, o projeto antropológico visando a “ampliar nosso mundo comum até torná-lo apto a englobar como possibilidade o mundo esquizofrênico”.

Nessa conduta, a “estrutura ontológica” não é mais que a condição de possibilidade desse ou daquele fenômeno. e “essa condição de possibilidade que é a estrutura é dada na experiência do próprio fenômeno e é parte integrante dele”.

Se a fenomenologia não se interessa pelo sintoma como tal, mas pelo *fenômeno*, o risco passa a ser o de uma “desespecificação”, em que o fato psicopatológico como tal torna-se simples “possibilidade de ser” e desaparece por trás de uma função de “fio condutor para o estudo das metamorfoses do *Dasein* humano”. Assim, diz Blankenburg, o autismo, que Bleuler situa no primeiro plano da sintomatologia esquizofrênica, não poderia ter “... nenhuma pretensão a uma especificidade nosológica. O autismo repousa numa possibilidade de ser fundamental que co-constitui o *Dasein* humano”. Uma “especificidade” só pode ser indicada através de um tipo de inflexão do *Dasein*. Assim o autismo — até então simples possibilidade de ser — só assume uma significação patológica “quando se emancipa do contexto vivo das outras possibilidades de ser e, sob forma autonomizada, determina o *Dasein*”. Daria na mesma dizer que o homem sadio “desautonomiza” suas potencialidades autísticas — do mesmo modo que ele “desautonomiza” suas potencialidades delirantes. Blankenburg retoma aqui o conceito de “proporção antropológica” de Binswanger, reinterpretando-o por sua vez mesmo em termos de “desproporção antropológica”, significando com isso uma ruptura da dialética.

A conduta da psicopatologia antropológica inscreve em seu princípio uma tomada de

posição ética, que como tal deve ser saudada, mas que, de algum modo, se vê autolimitada de saída: "... a condição de possibilidade que é a estrutura não pode servir para explicar a ocorrência factual do fenômeno", escreve Tatossian. A esquizofrenia como problemática se vê então excluída, pois ela é precisamente AQUILO mediante o que a condição de possibilidade do "modo de ser" esquizofrênico vai se atualizar como ocorrência e fato. Determinar a esquizofrenia como "um modo de ser, uma forma e um estilo de vida", e não como um "acidente" que sobrevém ao sujeito à maneira de uma doença somática só serve para empurrar a problemática para outro plano.

Será a esquizofrenia pura contingência da realização de um "modo de ser" a partir de sua condição de possibilidade, aqui entendida como possibilidade geral? Dizer que o esquizofrênico, a partir desse modo de ser, "não pode fazer outra coisa" senão ser como ele é em sua relação com o mundo não esclarece em nada o problema que nos parece fundamental: pode o esquizofrênico fazer outra coisa... senão ser esquizofrênico? Qual é o operador que determinaria a autonomização de tal potencialidade? É ele contingência de uma "escolha" ou necessidade de estrutura? É nessa hiância aberta entre as possibilidades gerais constituídas pelas "condições de possibilidade de nosso ser no mundo", e a realização dessa possibilidade na "pessoa do esquizofrênico" que se mantém a esquizofrenia como processo.

Esquizofrenia e sintoma

"Em psicanálise, estamos habituados a encarar os fenômenos patológicos como ligados, de modo geral, ao recalçamento", diz Freud. A primeira fase do recalçamento é constituída pela "fixação" "que o precede e o condiciona", o segundo tempo — "processo essencialmente ativo" — é o "recalçamento propriamente dito"; mas é a terceira fase que se mostra "a mais importante no tocante ao aparecimento dos fenômenos patológicos": essa terceira fase é a "do fracasso do recalçamento, da interrupção na superfície, do retorno do recalçado".

Essa definição do fato psicopatológico, que situa a "formação dos sintomas" como terceira fase do recalçamento, tem sua origem no estudo das neuroses. Mas no que diz respeito às psicoses, Freud insistiu sobretudo no segundo tempo, "o recalçamento propriamente dito", que assume aí uma forma insólita; paranóia e esquizofrenia, diz ele, distinguem-se uma da outra no nível da primeira fase do recalçamento (por uma "localização diversa da fixação predisponente"), e da terceira fase (por um "mecanismo diferente do retorno do recalçado"). Mas é o segundo tempo, o próprio recalçamento, que apresenta nas duas o mesmo caráter, que podemos supor então próprio das psicoses: "o recalçamento consiste na retirada da libido das pessoas — ou das coisas — anteriormente amadas", retirada que se acompanha de uma "regressão da libido rumo ao eu." "De fato", acrescenta Freud, "o que os observadores tomam como a própria doença" — e portanto o que a nosologia psiquiátrica considera como sintomatologia — constitui antes uma "tentativa de cura"; assim, o delírio visa a "reconstituir a relação com uma realidade"; e como a própria realidade foi destruída (é isso que significa "retirada da libido"), o "trabalho delirante" é um "processo de reconstrução do universo".

Assim, uma definição "freudiana" do sintoma, no tocante às psicoses, permanece uma problemática em aberto que não podemos abordar neste artigo, mas apenas apresentar: pois se a psicanálise define o sintoma como indissolúvelmente ligado ao recalçamento e a seu terceiro tempo — retorno do recalçado —, estender a definição, sem alterá-la em nada, ao "sintoma psicótico" seria o mesmo que identificar as psicoses com as neuroses. Isso quer dizer que a problemática do sintoma psicótico permanece condicionada por um questionamento prévio: um "recalçamento" assim definido — retirada da libido dos objetos — não passa de uma "forma" de recalçamento, ou apresenta um caráter singular o bastante (e ademais em evidente oposição com a finalidade do recalçamento no sentido habitual do termo) para que possamos ver em ação nele um mecanismo diferente daquele do recalçamento que

está na origem das neuroses? É esta segunda tese que defenderemos aqui, em consonância com o que a experiência clínica nos ensina sobre a especificidade da esquizofrenia e de sua modalidade muito particular de transferência: o *Praecox Gefühl* de Rümke não é “magia” clínica, mas sim uma espécie de balizamento dessa particularidade transferencial através daquilo que, equivocadamente, temos o costume de chamar de “contratransferência”.

Mas como falar da esquizofrenia sem renegá-la ao mesmo tempo? Como dizer essa alteridade, sem alterá-la? A esquizofrenia descrita, a esquizofrenia explicada, não é a esquizofrenia; “podemos enumerar uma série de sintomas, e o essencial não terá sido dito” (J. Wyrtsch).

O esquizofrênico não é um conglomerado de sintomas, e não estamos falando aqui apenas daquela “distância considerável que subsiste de maneira geral entre a doença e o homem doente” (F. Tosquelles). É que *ser* esquizofrênico não pode ser definido pelo *ter* uma esquizofrenia: “Enquanto o maníaco ou o melancólico têm a mania ou a melancolia de todo mundo, cada um faz, por assim dizer, sua própria esquizofrenia” (L. Binswanger). A esquizofrenia não é um “estado de coisas”, mas um acontecimento, o acontecimento puro da irrupção de um dizer que se mantém sempre um *passo adiante* de tudo que nele se exprime, e sempre marca um *passo adiante* de tudo que dele pode ser dito. Mas se pensamos que *ser* esquizofrênico é mais que *ter* uma esquizofrenia, poderíamos igualmente dizer, ao contrário, que a esquizofrenia se mantém um *passo adiante* do esquizofrênico, o qual muitas vezes se sente vítima passiva do que lhe advém, como vindo do exterior. É que esse “passo adiante” é nesse caso a própria estrutura: a esquizofrenia é distúrbio da emergência, não jorro, mas excesso incoercível de um dizer an-árquico que não pode repousar num dito. Autonecessidade do dizer: isso não cessa de se dizer, mas impossível do dito: “isso não cessa de não se escrever.” Pois nosso *passo adiante* é também um “não” (*pas*) antecipado: um *não* forclusivo que furta a superfície de inscrição sob cada inscrição a vir.

Esse *não antecipado* é a *Verwerfung* de Freud, a forclusão de Lacan. Esse *não antecipado* não deve ser compreendido como simples negação, pois “a negação [...] não faz de um pensamento um não-pensamento” (Frege). Ora, é exatamente disso que se trata aqui: de um “não” capaz de impor um “não-pensamento” no lugar de um pensamento, isto é, de fazer *buraco* no tecido dos pensamentos. “Não posso negar o que não é” (Frege). É nesse sentido que “a negação é em primeiro lugar admissão” (Benveniste).

Um primeiro corpo de significantes

Foi no nível do que Freud descreveu como *Bejahung* que Lacan situou esse tempo primordial de admissão. “O termo *Verwerfung* (forclusão) se articula [...] como ausência dessa *Bejahung*”, ausência que faz o *não* forclusivo pelo qual “o fato envolvido é excluído do mundo aceito pelo locutor” (Damourette e Pichon). Freud apresenta esse primeiro tempo de afirmação em termos do juízo de atribuição: “a propriedade sobre a qual é preciso se pronunciar poderia ter sido: bom ou mal, útil ou nocivo...”. Os predicados “bom ou útil” se revelam então “caracteres determinantes de um conceito” (o “eu-prazer purificado”, diz Freud) cuja extensão constitui uma “classe” — aquela cujos objetos satisfazem ao “bom” predicado. E, havendo classificação, há também constituição daquilo que os lógicos chamam um “universo do discurso”, que Lacan define aqui como “primeiro corpo de significantes”.

Por que “argumentos” a “função” correspondente está saturada? O juízo de existência só se instalará posteriormente: não se pode falar ainda, portanto, nem de representações, nem de percepções — somente de signos: precisamente *Wahrnehmungszeichen* (signos de percepções), diz Freud. Podemos portanto acrescentar que esse primeiríssimo juízo opera um “salto” pelo qual o que não era senão “qualisigno” (“uma aparência”) torna-se um “legisigno” (“um tipo geral”) — mais precisamente um *rema* (“signo que não é verdadeiro nem falso”) (cf. Peirce).

Embora um “eu-realidade primitivo”,

ainda mais arcaico, tenha já “distinguido interior e exterior com a ajuda de um bom critério objetivo”, Freud considera o eu e seus entornos como indiferenciados até ali. Sob a influência do princípio de prazer, o eu-prazer purificado se constitui por um duplo processo. Por um lado, um princípio de unificação por englobamento do que é “bom” — e de assimilação a ele —, por outro uma função de expulsão (*Ausstossung*) do que é “mau”, função foraclusiva que está no princípio do que vai “constituir o real como exterior ao sujeito” (Lacan). A *Bejahung* revela então consistir de “um processo primordial de exclusão de um dentro primitivo, que não é o dentro do corpo, mas aquele de um primeiro corpo de significantes” (Lacan), o qual, num segundo tempo, poderá precisamente estruturar o corpo, e a realidade. Aquilo que, por uma espécie de transbordamento da função foraclusiva, se vê rejeitado do “universo do discurso” e lançado no real — “domínio do que subsiste fora da simbolização” (Lacan) — ficará para sempre excluído dos “dados prévios” do sujeito, e isso “como se jamais tivesse existido”.

Foraclusão e delírio

Lacan define a foraclusão (*forclusion*) (termo pelo qual traduz o vocábulo freudiano *Verwerfung*) como “rejeição de um significante primordial nas trevas exteriores”, de onde, eventualmente, ele retornará: “a projeção na psicose... é o mecanismo que faz retornar de fora o que é tomado na *Verwerfung*, isto é, o que foi posto fora da simbolização geral estruturante do sujeito.” A gênese da alucinação fica evidente aqui, e é precisamente esse o mecanismo que Freud lhe atribui ao comentar a alucinação do “Homem dos Lobos”. Que o mecanismo do fenômeno delirante seja idêntico é algo que pode ser esclarecido pelo “misto” constituído pela interpretação delirante.

“Vi a bicicleta de M.A. apoiada contra uma parede; isso quer dizer que tenho que parar de comer.” A psiquiatria clássica define a interpretação delirante como “juízo falso sobre uma percepção correta” (Henry Ey). Se a auto-referência aparece como a

primeira característica da interpretação, a segunda reside no caráter “importante e urgente” (K. Schneider) da mensagem veiculada pela percepção: “O sujeito experimenta essa significação como lhe sendo estranhamente imposta” (J.J. Lopez-Ibor). Schneider detecta uma estrutura lógica no fenômeno da percepção delirante: “ela articula dois membros: o primeiro engloba a relação do sujeito que percebe com o objeto percebido; o segundo membro, a do objeto percebido com a significação anormal.” A articulação entre esses dois membros é o mais das vezes enunciada pela expressão “isso quer dizer”, que vemos como uma marca do domínio das significações.

Só depois que acompanhamos por um longo tempo um psicótico que o conteúdo da interpretação (o “segundo membro”) se revela pelo que é: um conteúdo de pensamento pelo qual o sujeito se recusa a se responsabilizar. Ao longo das entrevistas, o conteúdo das interpretações sofre o que já pudemos chamar de uma “inflexão transferencial”. isto é, torna-se suscetível de constituir um material para o trabalho psicoterápico. Se por acaso, no fim de uma refeição, cascas de laranjas caídas sobre restos de frango vêm à vista de todos “realizar o incesto” num prato. D., tomada de uma angústia incoercível, suplica que acreditemos que *ela* não quis dar a entender isso... Dois lápis postos lado a lado *querem dizer* a relação sexual. E ela não tem a menor preocupação com “essas coisas”.

Para Frege, “pensar não é produzir pensamentos, mas captá-los... A captação de um pensamento supõe alguém que o capte, alguém que o pense. Esse alguém é então *portador do ato de pensar*, não do pensamento”. O mecanismo de projeção que opera aqui envolve o “portador do ato de pensamento”, e constitui por isso uma estranha forma de negação. Na denegação, a negação incide sobre um conteúdo de pensamento; na renegação, sobre um fragmento de realidade. Na percepção delirante, o que é negado é o sujeito enquanto pensando determinado conteúdo de pensamento.

“O que foi abolido no interior retorna de fora.” Assim Freud definiu a projeção psicótica. D., que não *pode* se reconhecer no prin-

cípio de um pensamento que não tem nenhum enraizamento nela, vê esse conteúdo de pensamento surgir dos próprios objetos da realidade. Num segundo tempo, D. projetará a própria projeção: “Não sou eu que interpreto, são os outros!” — os outros que interpretam seus gestos e suas palavras. O progresso da dissociação reinstalou *o outro* em seu estatuto de semelhante — o que não se dá sem uma *outra* espécie de angústia, mas permite estabelecer com ele uma relação com um *alter ego*.

“É a imagem de seu corpo que é o princípio de toda unidade que o homem percebe nos objetos” (Lacan). Na percepção delirante, o “um” do objeto percebido não é atingido, mas aparece dotado de uma “hiância”, a qual se manifesta paradoxalmente como um “a mais”: a ênfase zombeteira da “significação anormal” que a ele se sobrepõe, e que visa o sujeito.

A interpretação delirante nos dá a imagem de um signo lingüístico desarticulado; a percepção faz vezes aí de significante, a “significação anormal” de significado, e a auto-referência manifesta que o sujeito se vê conduzido à condição de único referente. O signo lingüístico se mostra aí decomposto em seus elementos constitutivos, como através de um prisma; seus elementos não estão mais reunidos nos “aqui e agora” do mesmo signo, aparecendo de certo modo justapostos e como que constituindo espaços distintos, cada um funcionando por si mesmo e não mais em sua relação com os outros. Essa presentificação quase alucinatória da desagregação do signo lingüístico parece-nos sem dúvida manifestar então a desarticulação dos três registros de Lacan: simbólico, imaginário, real; mas poderíamos igualmente dizer que ela traduz um esforço de reconstrução do campo simbólico — justamente na medida em que aí a relação “significante”-“significado” é “não-motivada” (o delírio, diz Gruhle, “estabelece uma relação sem razão”). A interpretação delirante pode parecer, portanto, participar dessa “tentativa de cura” de que fala Freud, que visaria neste caso a restaurar a “barra” da metáfora da linguagem. (“Na esquizofrenia, a barra da metáfora primordial é porosa”, Jean Oury).

Mas não há dúvida também de que uma percepção só surge nesse lugar de significante lingüístico para tentar “obturar” o lugar deixado vago de um significante primordial.

“Traduzo os ‘não-ditos’ em termos de irracional”, B., em nossa presença, consegue pouco a pouco criticar seu delírio. Como seu tema delirante privilegiado gira em torno dos “poderes” (mágicos), utilizou nele tudo quanto há, da ioga à ingestão de ervas tidas como “Datura”, que cresciam no pátio do hospital, passando por toda a panóplia da parapsicologia. No “buraco” desses ‘não-ditos’ vicejam as mil facetas de um delírio de onipotência que os “termos de irracional” tentam nomear — delimitar? —, antes que B. se perca aí por completo. Esse imaginário não é delimitado pelo campo do simbólico, mas toca no real — o “real” da relação incestuosa com a mãe. A onipotência construída por B. lhe é necessária para (se) manter à distância (de) sua mãe — ela mesma constituída como onipotente dotada de todas as magias: prova disso é a “escravidão” a que reduz o pai. Mas B. será sempre derrotado: no momento mesmo em que o imaginário o leva ao pináculo do “poder”, ele se sente, a exemplo de sua mãe, feminilizado — isto é, castrado — e o ponto de ruptura é ultrapassado: implosão explosiva, inominável, de uma catástrofe. Depois: “o vazio”, margem em que nada mais pode se inscrever.

Os mecanismos esquizoparanóides

É nesse mesmo nível de uma função foraclusiva que podemos situar a problemática kleiniana dos mecanismos esquizoparanóides e da “clivagem primordial”. Nesse caso já não se trata, propriamente falando, de partição entre objetos “bons” e “maus”, mas da clivagem de um mesmo objeto em dois aspectos. Assim, o seio da mãe é o “protótipo dos objetos bons quando a criança o recebe, dos maus quando lhe falta”. Em Melanie Klein, a clivagem entre objetos bons e maus não coincide com a oposição incorporar-expulsar. “Introjeção” e “projeção” constituem “processos intrapsíquicos” que regem o desenvolvimento do bebê independentemente do caráter dos objetos: “Desde o início da

vida, o eu introjeta objetos bons e maus”, e esses mecanismos intrapsíquicos “contribuem para criar uma relação dupla com o objeto primitivo. O bebê projeta suas pulsões de amor e as atribui ao seio gratificador (‘bom’), assim como projeta para o exterior suas pulsões destrutivas e as atribui ao seio frustrante (‘mau’). Simultaneamente, por introjeção, um seio ‘bom’ e um seio ‘mau’ são constituídos no interior”.

Essa clivagem do objeto em seus aspectos “bom” e “mau” constitui, para Melanie Klein, uma “necessidade vital”, que permite ao “eu” “gerar a angústia”. É a *pulsão de morte* presente no âmago do organismo que provoca na criancinha um “medo da aniquilação”. Sob a pressão da ameaça de ser “destruído a partir do interior”, “o eu” (cuja coesão ainda está pouco firme) “tende a se despedaçar. Esse despedaçamento parece sub-tender os estados de desintegração nos esquizofrênicos”.

Sublinhemos aqui a distinção, introduzida por Winnicott, entre “não-integração” e “desintegração”. Os momentos de “retorno a um estado de não-integração” são para o bebê perfeitamente normais: “Para o lactente, o repouso representa um retorno ao estado não integrado”, que não provoca a angústia da aniquilação “se a mãe lhe proporcionar um sentimento de segurança”. É somente depois que a integração, que se faz progressivamente, atingiu certa etapa que “a perda do que havia sido adquirido pode ser considerada mais como desintegração que como não-integração”... Essa distinção corresponde clinicamente à diferença entre os efeitos da “desintegração da personalidade”, própria das psicoses, e os efeitos de um “atraso” ou de uma “deficiência” de integração, encontrados sobretudo nas neuroses graves e nas personalidades *borderline*...

Inclusões de real

Logicamente, a falha da função foraclusiva pode ser concebida de duas maneiras: seja como foraclusão de um significante primordial “por excesso” da função foraclusiva, seja como não-exclusão de uma parte de real “por deficiência” dessa função: poças de real

podem se ver assim retidas no universo do discurso, deixando intactas aí apenas ilhotas de significantes. Sem dúvida é assim que poderíamos situar “o humor fundamental” esquizofrênico de que fala Wyrsh: “estado d’alma da inquietude e do ameaçador”, que ele aproxima do “embotamento” (*Benommenheit*, de Bleuler). Zutt especifica que o que nos parece ser “embotamento” diante do mundo da realidade constitui de fato um estado de hipervigilância: um “estar empenhado”, um “estar mergulhado”, um “estar fascinado”.

Numa série de conversas em que somos durante algum tempo simples “secretária”, N. conta uma experiência desse tipo: “É como um mecanismo caprichoso que se instala [...] Um vaivém perpétuo, mais ou menos rígrado, como um alçapão que se abre para uma região desértica, morna, mais uniforme. Uma planície árida, sem água e sem riqueza, um tanto desolada. Em certo momento, nada mais funciona. A gente tem vontade de dar marcha a ré: somos retidos por um fio maldoso, retidos por essa outra face da vida que se desdobra em nós. Face mirífica, mais colorida, mais desconcertante e árida, um mundo onde a gente quer se figurar, se imaginar diferente do que se é para se superar a si mesmo e se afirmar para os outros... Uma parte de superstição, de *a priori* me conduzia. Sensações de rancor, de morosidade, de desespero [...] Nada me interessava, senão maquinalmente [...] Até os objetos que me cercavam, eu os via inchar, era um efeito impressionante. Com as pessoas era parecido, eu não as reconhecia verdadeiramente [...] Alguma coisa que eu tinha perdido: o eã de se sentir si mesmo, de seguir seu caminho [...] É como um traumatismo, uma falta de alegria que ganha força em nós...”

É também o próprio movimento da expulsão (*Ausstossung*), como negação em ato, que Freud postula no princípio do *negativismo* psicótico. Seja qual for a irritação que provoca em nós, ele certamente não deve ser compreendido como fenômeno que se dirige ao outro. Assim se queixa P.: “As coisas vão mal, não dormi a noite toda; nem um minuto [...] não consegui ir me deitar. Não tinha nada para fazer. *não conseguia querer.*” O mesmo P. nos definirá assim o

seu mal: “Minha doença é um buraco na possibilidade de agir.”

Leis da linguagem e recalçamento

O que é excluído do campo simbólico — o real — é o domínio do que é foraclusivamente rejeitado. Por oposição a esse tipo de negação “foraclusiva”, o campo da *Bejahung* constitui um domínio “discordancial”: nele, a determinação de uma classe é também determinação da que lhe é complementar; em outros termos, “para todo pensamento existe um outro que o contradiz” (Frege), estando entendido que “toda proposição que contradiz uma outra, a nega” (Wittgenstein).

Propomo-nos introduzir aqui a tese de que a submissão ao princípio de realidade impõe a submissão às leis da lógica formal — formulação que nada nos proíbe de fazer.

Duas proposições contraditórias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo (princípio de não-contradição). Assim, apenas uma deve ser afirmada por um juízo que a toma como verdadeira, sendo então a outra (que a contradiz) de fato rejeitada.

No registro discordancial, ao contrário do que ocorre no registro foraclusivo, “a negação não faz de um pensamento um não-pensamento”; nem por isso a proposição rejeitada deixa de subsistir (por pouco que o sujeito se recuse a abandonar a “moção de desejo” que ela traduz), mas constitui então um outro lugar lógico diverso do da proposição conservada — lugar lógico que identificaremos com o lugar tópico do *Ics*.

A proposição contraditória recalçada só poderá retornar ao campo da consciência se for nele renegada — ou seja, sob a forma da proposição negativa que nega o pensamento rejeitado (= recalçado, isto é, negado), — sendo que essa dupla negação não a torna mais contraditória com a proposição presente no nível *Cs*. “Não te odeio”, como todos sabemos desde a escola, não contradiz o amor.

Sob essa luz, o sintoma se manifesta ao mesmo tempo como transgressão e preservação do princípio de não-contradição; o sintoma — “formação de compromisso” — só é um “compromisso” na medida em que

“representa” a contradição que o sub-tende: seu estatuto formal é o de um “terceiro”, e, pelo fato de que as leis da lógica formal se lhe opõem, esse terceiro é excluído... do discurso. Ele não poderia ser em si mesmo uma proposição, e só pode se inscrever no nível do discurso como classe vazia. Mas, uma vez que encontra origem apenas nas leis da linguagem, ele é *um fato de linguagem* — e não poderia portanto ser ele mesmo outra coisa senão linguagem: “O sintoma neurótico desempenha o papel da língua que permite exprimir o recalçamento” (Lacan). Se o recalçamento é um equivalente da negação, o lugar do “não” (“*ne*”) que marca a negação na linguagem corresponde, no plano metapsicológico, ao do “nó” (“*naud*”) do recalçamento originário.

O recalçamento originário

O recalçamento originário... Freud se lança na busca *dos sentidos antitéticos das palavras primitivas*: ali onde as antinomias ainda estão conjugadas numa mesma matriz, ali onde a coisa é ela mesma seu próprio “não” — presença e ausência confundidas — ali onde a coisa é ela mesma seu próprio “nome”... Mito da origem da linguagem.

Se o recalçamento originário, como conjunto vazio, pode ser concebido como “dissunção fundamental”, as fantasias originárias nos parecem extremamente próximas dele. É verdade que elas parecem contar os “mitos das origens” (J. Laplanche e J.-B. Pontalis), mas constituem também os “mitos” das oposições fundamentais: ser/não ser (cena primitiva), ter/carecer (fantasia de castração), atividade/passividade (sedução), mesmo e outro (fantasia do retorno ao seio materno). E em cada uma dessas oposições, um dos termos resulta da pulsão de morte.

As fantasias originárias têm portanto uma estrutura comum, que é a articulação dos pares de contraditórios que, de certo modo, emergem do recalçamento originário. Podemos considerá-las como encenações primitivas do princípio de não-contradição, ao qual conferem “significâncias” primeiras: matriz do imaginário.

“O recalçamento pode ser considerado a

etapa intermediária entre o reflexo de defesa e a condenação do juízo”, diz Freud — isto é, como intermediário entre a expulsão e a negação, conjunção do “*pas*” forclusivo e do “*ne*” discordancial: o conjunto vazio é “um”. O recalçamento salvaguarda o princípio de contradição no nível do eu-realidade, ao mesmo tempo em que preserva, num “outro lugar” lógico (uma “outra cena”), o contraditório afastado. A “dobra da dobra” (*Zweifalt*) desses dois lugares tópicos — um dos quais, o sistema Cs, pode ser considerado o lugar do que é afirmado, o outro, o sistema Ics sendo implicitamente dotado do signo negativo — é o recalçamento originário: aquilo pelo que ek-siste o contraditório como tal, aquilo pelo que toma sentido a contradição, virtual conjunção — disjunção originária do sentido e da significação, do simbólico e do imaginário, barra da metáfora primordial.

Dizer que, “na esquizofrenia, os investimentos de objeto são abandonados”, é dizer que os investimentos são retirados das representações de coisa Ics. Ora, essas representações Ics só se definem elas próprias como “constituídas” por seus investimentos. No máximo, podemos conceber o que persiste delas após o refluxo de investimento, como vagos restos de “traços mnêmicos” parciais, esparsos, sem ligações entre si. Ao contrário dessa desertificação das representações de coisa Ics, “as representações de palavras (Pcs) sofrem um investimento mais intenso” — o que equivale a dizer, em outras palavras, que “a libido se recolhe no eu”.

O mecanismo do “recalçamento psicótico” se revela então de algum modo como um mecanismo de des-recalçamento que não é “retorno” do recalçado, mas “aparecer” do recalçado. No “retorno do recalçado”, o recalçado só se anuncia sob a máscara do sintoma ou do “*ne*” da denegação — e é essa máscara que indica seu “retorno” no pós-recalçamento. Aqui, o recalçado reaparece como deixado a descoberto pelo “refluxo” do recalçamento, o que evoca antes um mecanismo de regressão a um *a priori* do recalçamento... se tivesse havido algum. Certamente poderíamos falar de uma regressão à “fixação” — e é esse o caso —, mas a fixa-

ção é o primeiro tempo lógico do recalçamento e, como tal, de fato parte integrante dele. Tudo se passa como se esse paradoxal “recalçamento esquizofrênico” funcionasse à maneira de um tapete de Penélope, em que o que se tece-recalca de dia se desfaz-des-recalca de noite. O recalçamento originário se mostra aqui impotente para garantir “de dentro” o mecanismo do recalçamento, e a energia presente no lugar tópico Ics parece antes engolfar-se aí, como que aspirada por ele, para reaparecer “além”, no lugar do Pcs — e sob forma inalterada: isto é, sob forma de energia livre. As leis próprias do processo primário invadem assim o lugar tópico Pcs, habitualmente regido pelo processo secundário, ao qual substituem em parte: “Na esquizofrenia as palavras são submetidas ao processo psíquico primário” (Freud).

Ao assegurar a separação do lugar das representações de coisa e o das representações de palavra, o recalçamento originário mantinha um “incorpóreo” entre as coisas e as palavras, e garantia a barra da metáfora lingüística. E, “se não encontramos nenhum ‘não’ proveniente do inconsciente”, talvez seja precisamente porque o recalçamento é a condição de aparição do “não” da denegação: esse “não” do registro discordancial que permite o desabrochar dos processos de pensamento.

Clivagem e transferência dissociada

Na psicose, a contradição não é ao mesmo tempo escamoteada e mantida pelo recalçamento: é simplesmente abolida. Na ausência de recalçamento originário, a contradição não mais é reconhecida como tal por um eu que não é transformado pelo princípio de realidade — isto é, não assume as leis da linguagem. Assim, duas contraditórias podem ser afirmadas simultaneamente no nível do eu; mas, não sendo reconhecida como tal, a contradição torna-se simples justaposição de suas contraditórias. O fato de as leis formais da linguagem não serem “admitidas” no eu não impede em nada que elas se imponham, por assim dizer, malgrado o sujeito: o princípio de contradição se manifesta em ato. Ali onde, no sujeito não psicótico, a con-

tradição criava o lugar tópico do Ics, no esquizofrênico — por falta desse operador que é o recalçamento — ela faz uma clivagem dessas partes do eu que persistem em afirmar ambos os dois termos. Cada proposição ignora assim sua contraditória — o que permite a Racamier afirmar que “o esquizofrênico carece de ambivalência”.

A clivagem esquizofrênica — a “dissociação” — é o preço a pagar pela “foraclusão” da negação como tal. É verdade que Freud considera a instauração do Ics uma forma de clivagem: “Com a introdução do princípio de realidade, certa forma de atividade de pensamento se vê separada por clivagem; ela permanece independente da prova de realidade e submetida unicamente ao princípio de prazer.” Essa clivagem Cs/Ics, porém, é sustentada pelo nó do “não”, que ao mesmo tempo liga e opõe os dois termos da contradição, permitindo assim a distinção dos dois domínios tópicos, e sua articulação.

Inteiramente diversa é a multiclivagem esquizofrênica, fundada precisamente na ausência da clivagem Cs/Ics. Gisela Pankow a define em relação à imagem do corpo, que ela introduz “unicamente a título do reconhecimento de uma dinâmica espacial”. “A *dissociação*”, diz ela “é uma destruição tal da imagem do corpo que suas partes perdem suas ligações com o todo para reaparecer no mundo exterior... sob forma de alucinações auditivas ou visuais.”

A “dissociação” psicótica se opõe ao espedaçamento neurótico, distinção essencial para a prática e a abordagem terapêutica: “Enquanto o neurótico é capaz de reconhecer a unidade do corpo, mesmo que esse corpo esteja mutilado, o psicótico não é capaz disso [...] Entendo por dissociação o fato de o doente não ser mais capaz de reconhecer uma parte do corpo como parte... Cada parte do corpo é um corpo inteiro” (Pankow).

A ameaça da clivagem é vivida como ameaça de catástrofe, de aniquilação do mundo exterior ou de desintegração da personalidade. Uma vez que os “investimentos Ics de representações de coisa” são constitutivos do “investimento libidinal dos objetos da realidade exterior”, a “falência” do recalçamento originário, o mundo e a “realidade

psíquica” não se distinguem na esquizofrenia. Só resta ao sujeito vitimado pela clivagem refugiar-se na “parte” de si mesmo que ele encarna naquele momento, deixando assim “de lado” as partes de sua própria realidade que está abandonando. Talvez seja numa tentativa de reunião que ele se automutila das partes assim “desabitadas” de si mesmo, caso em que a restrição do campo de existência (do campo de investimento libidinal) aparece como mecanismo de defesa ante a clivagem; “o abandono do investimento Ics” constituiria então uma resposta à ameaça de clivagem e à angústia “louca” que ela desencadeia.

Como não há distinção entre a “realidade psíquica” e a “realidade exterior”, é literalmente o esquizofrênico que dá existência ao mundo e às suas leis: dois e dois só são quatro desde que ele se obrigue compulsivamente a contar, pois, se parasse, “quem” poderia garantir que dois e dois “continuariam” sendo quatro? Logo, é preciso que ele se assegure disso a cada instante.

Se a energia libidinal tende a desertar os investimentos de objeto, “o objeto” do mundo parece fluido, e ele próprio desabitado: “sombas de homens feitas às pressas e mal-acabadas”, dizia Schreber. Mais que para qualquer um, o outro é para o esquizofrênico um *alter ego*. Não somente porque esse outro só subsiste por seu investimento, mas também porque, como todo mundo, o esquizofrênico tende a se projetar em seus objetos: o outro é portanto clivado, mutilado, identificado a uma parte dele mesmo — além de ficar “igual” à parte do esquizofrênico que o investe. Mas nem por isso falaremos de “objeto parcial” — nem mesmo de “amor parcial do objeto” (Abraham). Pois “a desintegração não é a não-integração”, e a dissociação não é retorno ao mundo pulsional, como o atesta aliás o “enrijecimento” (por “automutilação” de sua realidade própria) de várias estruturas esquizofrênicas. Assim também, o “narcisismo secundário” (Freud) não é tampouco “auto-erotismo”. Propomos aqui, com Jean Oury, o termo “transferência dissociada”. Ainda que possa parecer ousado, seu corolário — prático — é bastante conhecido: é necessário “pôr-se

em várias pessoas” quando se espera tratar um esquizofrênico, pelo menos a partir de certo grau de clivagem. Cada investimento novo, por limitado que seja, pode permitir re-suscitar uma parte clivada do esquizofrênico — devolver-lhe uma parte de si mesmo — e a noção de “enxerto de transferência”, de Pankow, permite-nos então melhor situar o que chamamos de “automutilação”.

Esses investimentos multi-referenciais parecem ignorar-se uns aos outros (e, *a fortiori*, se nós os ignorarmos). E é sem dúvida para criar vínculos, pontes entre eles, que o esquizofrênico, como o observa Chaigneau, “no coletivo, começa por se alimentar das relações dos outros entre si, desde que essas relações... sejam preservadas da imobilidade e do formalismo [...] Ora, é verdadeiramente urgente que o esquizofrênico seja alimentado pela palavra”, uma palavra que se dirige a ele, mas também, simplesmente, palavras trocadas em torno dele. B. dizia ter sentido, em certo hospital, “não-ditos” entre os membros do pessoal, e que lá eles abriam, exatamente como no seu meio familiar, um alçapão para o mundo do delírio.

Proporcionar-se meios coletivos para suscitar, reunir, dialetizar essas migalhas esparsas de investimento é o sentido da *démarche* da chamada “psicoterapia institucional”. Só a partir disso pode ser concebida a empreitada de um trabalho psicoterapêutico com o esquizofrênico. O mínimo que se pode dizer é que o argumento da “inutilidade” disso, sob o pretexto de que “na esquizofrenia não há outro” — afirmação que circula num número excessivo de círculos analíticos —, desconsidera a clínica mais evidente. Pois de onde viria então a síndrome paranóide? O fato de o terapeuta não reconhecer, nesse “outro” do esquizofrênico, o reflexo de seu próprio eu, é mais um problema para o terapeuta que um obstáculo redibitório ao desenvolvimento de um trabalho analítico. Seria o mesmo que pretender que, para a criança, não existe nenhum objeto antes da constituição “objetal” do objeto. A dificuldade é antes que esse “outro” se encaixa mal em seu estatuto “de outro”, por não-delimitação entre a “realidade exterior” e a “realidade psíquica”: nessa medida, esse “objeto

exterior” volta incessantemente a ser “investimento de representação de coisa” — isto é, uma parte da “realidade psíquica” do paciente e portanto uma parte dele mesmo.

É somente sob a condição de “romper” no “duelo” da entrevista que o terapeuta evitará “competir” com o paciente: num torneio de onipotência. “Romper” aqui é: deixar lugar, ou antes, “criar” o local, o lugar do Outro. Pois é por falta do Outro que o estatuto do outro regride para o “mesmo”. Desobstruir o lugar do Outro é antes de mais nada criar um espaço de fala — “espaço do dizer”, diz Oury, que abre espaço para a emergência do desejo. Desobstruir o lugar do Outro permite então a criação do “terceiro ponto de vista” (como B. o chama)... O terceiro ponto de vista? “É poder se ver enquanto se fala com o outro [...] Isso permite interromper o monólogo; senão, quando se fala com o outro, fala-se consigo mesmo.”

O acesso ao “terceiro ponto de vista” é o escavamento de uma distância entre o “eu” que fala e a imagem daquele que fala. “B” fala, e é somente de um ponto B’ que B pode ser visto falando — como imagem. E somente se identificando com aquele a quem ele fala, pondo-se no seu lugar (B’), “vendo” em seu lugar, que ele pode “se” ver; ver sua própria imagem. B que fala e a imagem de B falando se separam como dois “lugares” a partir de um lugar terceiro. O “terceiro ponto de vista” que permite a B “se” ver é antes de tudo liberação do ideal do eu: “ponto de vista” a partir do qual pode ser vista sua própria imagem (eu-ideal), com a qual até então se confundia. Essa distinção entre o ideal do eu e o eu-ideal, descolamento dos registros simbólico e imaginário, é também liberação de um lugar para o sujeito: B só sustenta sua palavra se puder se dirigir a um outro e, precisamente, como a imagem (eu-ideal) só é vista a partir do lugar do Outro, a partir do momento em que B pode “se” ver, pode também “ver” o outro — e vê-lo como distinto de si. E esse outro pode então não ser mais confundido com o próprio ideal do eu do sujeito, isto é, com um “ponto de vista”. Pois, até ali, “o outro” não passava para B de um olhar que o perseguia, e seu desejo de ser reconhecido pelo Outro só recebia em res-

posta sua degradação imaginária: em toda parte, todo “outro” o “reconhecia”.

O lugar do “outro” e o lugar do “sujeito” se constituem ao mesmo tempo — por triangulação do Outro que os mantém à distância. Se o terapeuta for capaz de deixar livre o seu lugar — não se precipitando em se instalar nele —, terá ainda de se ocupar do quarto termo, sempre presente, ao menos virtualmente: o “monstro”, conglomerado do paciente e de seu terapeuta, que será preciso matar pouco a pouco para que ele reencontre seu verdadeiro lugar — precisamente o do morto.

W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle*. Paris, PUF, 1991 • H. Ey, tradução resumida de *Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien. Analectes, Theraplix*. Paris, 1969 • S. Freud, “A denegação”. ESB, v.XIX • “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. ESB, v.XII • “Neurose e psicose”. “A perda da realidade na neurose e na psicose”. ESB, v.XIX • “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)”. ESB, v.XII • “Artigos sobre metapsicologia”. ESB, v.XIV • J. Lacan, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (Seminário 2, 1954-55). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 • *As psicoses* (Seminário 3, 1955-56). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 • *Écrits*. Paris, Seuil, 1986 • J. Oury, *Création et schizophrénie*. Paris, Galilée, 1989 • G. Pankow, *L'Homme et sa psychose*. Paris, Aubier-Montaigne, 1969 • D. Roulot, “Les marches du délire”, *Psychiatries*, 80/81, 1987, 5/6 • *Revue Française des Psychiatres d'Exercice Privé* • A. Tatossian, “Qu'est-ce que la clinique?”, in *Modèles expérimentaux et la clinique psychiatrique, Confrontations Psychiatriques*, 30, 1989. Paris, Ed. Specia • “Phénoménologie des psychoses”. *Comptes rendus du Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de langue française*, I.I. Paris, Masson, 1979 • J. Wyrsch, *La personne du schizophrène*. Paris, PUF, 1956.

► CLIVAGEM; DELÍRIO; FORACLUSÃO; PROIEÇÃO; PSICOSE ALUCINATÓRIA.

D. ROULOT

ESTÁDIO

A determinação do conceito de estágio extrai seus elementos mais decisivos de sua distinção de noções a que por vezes seríamos tentados a compará-lo, como a noção de camada. Aproximação e distinção especialmente úteis na medida em que a importância reconhecida à noção de camada resultou do

importante desenvolvimento ocorrido no pensamento freudiano com o deslocamento do centro da teoria da neurose para a psicose e, de maneira constante, do interesse dedicado aos problemas do eu, em resposta à especificidade da regressão psicótica. De fato, a noção de estágio foi elaborada na época dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, quando se tratava de explicar a regressão neurótica às etapas arcaicas do desenvolvimento libidinal que baliza, numa progressão linear, a emergência sucessiva das zonas erógenas. A regressão psicótica, ao contrário, implica o abalo das organizações das quais o eu constitui o centro e que fixam a definição da noção de camada como momento globalizante da organização do isso nos termos da segunda tópica. Em razão disso, a dimensão simplesmente crônica segundo a qual se ordenam os estádios cede lugar a uma visão sistemática, comparável à estratificação geológica, e mais bem adaptada à modelação histórica de uma filosofia da cultura apoiada no princípio ontofilogenético de Haeckel. Retrospectivamente, os limites da noção de estágio se verão marcados na medida em que ele se inscreve numa transformação biológica.

► CAMADAS; DESENVOLVIMENTO; ESTRUTURA.

P. KAUFMANN

ESTÁDIO DO ESPELHO ver ESPELHO.
ESTÁDIO DO.

ESTRANHEZA

Em sua “Comunicação preliminar” (1893) introdutória aos *Estudos sobre a histeria*, Breuer e Freud enunciam que “o traumatismo psíquico e, posteriormente, sua lembrança agem à maneira de um corpo estranho”. Assim se anuncia o que vai encontrar seu prolongamento na obra freudiana. Por exemplo, é “o enquistamento de um corpo estranho” (“Inibições, sintomas e angústia”, 1926) que permite explicar o modo como o eu que se defende do sintoma tenta também

incorporá-lo. É a estranheza desconcertante do sonho que leva ao reconhecimento das modalidades do trabalho de transformação dos pensamentos e de sua tradução em forma dramatizada. Finalmente, são as idéias súbitas e os impulsos involuntários, seus hóspedes estranhos, que atestam que o “eu não é senhor em sua própria casa” (“Uma dificuldade no caminho da psicanálise”, 1917). Conseqüentemente, é o recalcado inconsciente que é considerado como “terra estranha interna” (31ª das “Novas conferências” de 1932).

Estranho (*Fremde*) é portanto esse lugar da Outra Coisa (*das Ding*) que habita o sujeito e permanece fora do seu alcance. A partir disso, até o mais familiar pode voltar a obsedar este último de maneira enigmática e assustadora, suscitando o sentimento da “inquietante estranheza” (*das Unheimliche*, 1919). É o que se passa quando a repetição não-intencional assume o caráter de uma compulsão e aparece como fatalidade demoníaca. Isso ocorre diante de diversas figuras fantásticas que personificam o destino ou a morte, tais como o duplo ou a imagem do espelho, que são garantes da sobrevivência mas podem se tornar prenúncios do aniquilamento. É também o que surge quando a magia, a onipotência do pensamento ou diversas superstições parecem se confirmar. Isso se produz, finalmente, quando o sujeito é tratado como um objeto, ou quando o corpo é entregue ao espedaçamento e a castração é representada, ou ainda com a evocação do retorno ao corpo da mãe, e mesmo quando da confrontação com o Outro sexo.

Freud atribui esse efeito de estranheza ao retorno do recalcado, bem como à reativação de crenças aparentemente superadas. Em outras palavras, os desejos afastados e os pensamentos renegados ou rejeitados são projetados sob forma de forças estranhas ao sujeito, ao mesmo tempo em que a persistência de certas crenças atesta a divisão, a clivagem do eu. Mas observa-se também que o fenômeno em questão ocorre quando a fronteira entre realidade e ficção está como que apagada. É o que se passa cada vez que um elemento considerado verdadeiro se revela imaginário, e sempre que um objeto de fan-

tasia é encontrado no real, ainda que isso pareça inacreditável.

A experiência não deixa de envolver riscos se o sujeito quiser ignorá-la, se a ilusão tomar o lugar da realidade ou se o esforço para excluir alguma coisa de si mesmo o levar a renegar sua existência. Assim, em “Um distúrbio de memória na Acrópole” (1936), Freud aproximará sentimentos de estranheza, alucinações acidentais e despersonalizações. No entanto, ainda que a angústia não deixe de ter causa, essa incidência traumática pode se ver atenuada e o pavor pode ser superado: é o que se passa, observa Freud, na ficção, quando ela é capaz de suscitar a inquietante estranheza, mas também de torná-la aceitável e de fazê-la desaparecer. Assim, na outra cena, a da atividade fantasmática, quando o recalco relaxa, o estranho interno pode vir a se fazer reconhecer como fonte de desejo e como parte do real subjetivo.

Além de um questionamento da segregação, essa posição freudiana revela uma concepção da transferência, na medida em que o seu objeto é situado na fronteira entre o real e a fantasia. Assim, em Lacan, esse lugar estranho é o do “objeto *a*”, que o analista representa. Maravilha ou dejetivo, ele é o produto do deslocamento e da condensação do gozo faltante. Tela do inconsciente, constitui um ponto de fixação mas intervém no lugar onde o sujeito é convocado a vir: aí onde a verdade da estranheza consegue se deixar pensar.

- S. Freud e J. Breuer, *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.II
 • S. Freud, “Inibições, sintomas e angústia”. ESB, v.XX
 • “O ‘estranho’”. ESB, v.XVII • *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*. ESB, v.XXII • “Um distúrbio de memória na Acrópole”. ESB, v.XXII.

► CLIVAGEM.

P. SALVAIN

ESTRUTURA

A noção de estrutura intervém em Freud — desde *A interpretação dos sonhos* (1900) — para recobrir diversos aspectos de uma configuração de elementos distribuídos segun-

do relações de ordem: “Os dois sistemas psíquicos, a censura que os separa, o fato de uma atividade inibir outra, unir-se a ela, as relações das duas com a consciência — ou tudo o que uma interpretação mais exata poderá descobrir em lugar disso —, tudo isso pertence à estrutura normal de nosso aparelho psíquico, e o sonho é uma das vias que permitem conhecê-lo.”

Assim também, a estrutura será para a organização o que o aparelho é para seu modo de funcionamento: “A interpretação dos sonhos é a via régia que leva ao conhecimento do inconsciente na vida psíquica. Ao analisar o sonho, penetramos da melhor maneira a organização (*Zusammenstellung*) desse que é o mais extraordinário e o mais misterioso dos instrumentos.”

Uma especificação importante nos será fornecida, contudo, pela neurose obsessiva. Não apenas a noção de estrutura revela aí sua função operatória, mas sobretudo descobre-se o domínio que ela é chamada a recobrir, a saber, um campo quase lingüístico. “Confesso”, escreve Freud em 1900 em “Homem dos Ratos”, “que ainda não consegui, até agora, penetrar e elucidar por completo a complicadíssima estrutura de um caso grave de neurose obsessiva. Por outro lado, não me sentiria em condições de tornar clara para o leitor, pela exposição de uma psicanálise, através dos estratos superpostos que o tratamento percorre, essa estrutura reconhecida ou pressentida pela análise. São as resistências dos doentes e os modos como eles se exprimem que tornam essa tarefa tão penosa.” Até aí, intervém simplesmente a articulação das relações de ordem, segundo um esquema que ainda não se afasta muito da configuração estratificada dos *Estudos sobre a histeria*. “No entanto”, prossegue Freud, “é preciso reconhecer que não é fácil compreender uma neurose obsessiva — bem menos ainda que um caso de histeria. No fundo, seria de esperar o contrário. Os meios de que se serve a neurose obsessiva para exprimir seus pensamentos mais secretos, a linguagem dessa neurose, não passam de certo modo de um dialeto da linguagem histerica, mas é um dialeto que deveríamos penetrar com mais facilidade, dado que está

mais próximo da expressão de nosso pensamento consciente que o da histeria. Antes de tudo, falta à linguagem das obsessões esse salto do psíquico para a inervação somática — a conversão histerica — que sempre escapa a nosso entendimento.”

Disposição para a neurose obsessiva

Por outro lado, do ponto de vista genético, a noção encontrará seu prolongamento no princípio de uma “redistribuição” (*Umarbeitung*) dos elementos de uma “construção” (*Aufbau*). “A acentuação do erotismo anal no estágio da organização pré-genital”, lemos no artigo de 1913 “A disposição à neurose obsessiva”, “depositará no homem, quando for atingido o estágio seguinte da função sexual, o do primado dos órgãos genitais, uma importante predisposição para a homossexualidade. A edificação (*Aufbau*) da fase genital sobre a precedente e a consecutiva modificação (*Umarbeitung*) dos investimentos da libido oferecem à investigação psicanalítica os mais interessantes problemas.”

Essas premissas encontrarão também seu desenvolvimento na elaboração dessa organização “sistemática” que é a segunda tópica. A noção de estrutura, inicialmente reservada para caracterizar o aparelho, passará então a traduzir, na ligação dos processos, a função essencial do eu: “Defrontamos em nosso trabalho analítico com inúmeras dificuldades e obscuridades”, escreve Freud em 1923 em “O eu e o isso”. “quando queremos nos ater às definições habituais, reduzindo por exemplo a neurose a um conflito entre o consciente e o inconsciente. No lugar dessa oposição, temos que introduzir uma outra, em virtude de nossa compreensão das relações estruturais da vida mental, aquela que existe entre as conexões do eu e o recalçado que é delas dissociado. As conseqüências sobre nossa concepção do inconsciente são ainda mais significativas. O ponto de vista dinâmico nos havia fornecido uma primeira correção, o ponto de vista estrutural nos fornece outra. Somos levados a reconhecer que o inconsciente não coincide com os elementos recalçados.” Do ponto de vista genético,

a redistribuição das camadas de organização poderá então ser comparada com o remanejamento das camadas arqueológicas: “O objeto psíquico”, escreve Freud em 1937, “é incomparavelmente mais complicado que o objeto material da análise, e nosso conhecimento não está preparado para o que devemos encontrar, porque a estrutura íntima de seu objeto ainda envolve muito mistério.”

De Lévi-Strauss a Lacan

Apesar da precisão desses textos, o alcance freudiano da noção de estrutura foi alvo de tão pouca atenção que se poderia pensar que a psicanálise recebeu de fora a orientação específica dada a seu desenvolvimento: da lingüística de Troubetzkoy a Lévi-Strauss, deste último ao efeito de arrebatamento produzido em Lacan. É preciso ainda constatar que as linhas de divergência entre as disciplinas se revelaram menos significativas que as afinidades. Em resumo: num primeiro tempo Lévi-Strauss viu-se diante do projeto de estender ao conjunto das ciências humanas os princípios estruturais da fonologia. “A fonologia não pode deixar de desempenhar, junto às ciências sociais, o mesmo papel renovador que a física nuclear, por exemplo, desempenhou para o conjunto das ciências exatas” (“A análise estrutural em lingüística e em antropologia”, reproduzido em *Antropologia estrutural*). No estudo publicado seis anos mais tarde, “Linguagem e sociedade” (igualmente reproduzido em *Antropologia estrutural*), Lévi-Strauss se valia ademais do caráter inconsciente dos fenômenos sociais para justificar a aplicação que se poderia fazer da cibernética nesse campo — a despeito de certas objeções de Wiener, cuja obra capital, *Cybernetics*, fora publicada em 1948. “Ao mesmo tempo”, concluía ele, “poderíamos finalmente esperar superar um dia a antinomia entre a cultura, que é coisa coletiva, e os indivíduos que a encarnam, um vez que, nesta nova perspectiva, a pretensa ‘consciência coletiva’ se reduziria a uma expressão, ao nível do pensamento e das condutas individuais, de certas modalidades temporais das leis universais de que consiste a atividade do espírito.”

Estas sugestões deixaram sua marca no texto-programa de Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage”, inicialmente redigido em 1953, reproduzido na revista *Psychanalyse* e publicado nos *Écrits* em 1966 numa versão modificada.

Ora, os retoques nos esclarecem sobre a evolução da concepção que Lacan veio a formar da estrutura. De fato, é fundamentado no trabalho de Lévi-Strauss que ele se propõe a retomar a noção de estrutura no terreno da psicanálise, extraíndo dela, em particular, argumentos para atribuir ao inconsciente o seu estatuto.

“A redução de toda língua ao grupo de um número muito reduzido dessas oposições fonêmicas, dando início a uma formalização igualmente rigorosa dos morfemas mais elevados, nos deixa entrever uma via de abordagem absolutamente rigorosa dos fenômenos da linguagem. Esse progresso está próximo de nosso alcance a ponto de lhe oferecer um acesso imediato, pela marcha que opera em seu encontro, nas linhas que ele polariza, à etnografia, com uma formalização dos mitos em mitemas que nos interessa mais diretamente. Acrescentemos que as investigações de um Lévi-Strauss, ao demonstrar as relações estruturais entre a linguagem e as leis sociais, fornecem à teoria do inconsciente nada menos que seus fundamentos objetivos. A partir disso, é impossível não centrar numa teoria geral do símbolo uma nova classificação das ciências em que as ciências do homem recuperem seu lugar central como ciências da subjetividade. Tudo que podemos fazer aqui, evidentemente, é indicar o princípio disso, mas suas consequências são decisivas quanto ao campo que determina.”

Este é pelo menos o texto original de 1953. Mas a correção posteriormente introduzida (1966, nos *Écrits*) atesta retrospectivamente o partido que a psicanálise era chamada a tirar desse empréstimo inicial, inflectindo-o. A implicação das estruturas de linguagem e dessa parte das leis sociais que regula a aliança e o parentesco “fornecem à teoria do inconsciente nada menos que seus fundamentos objetivos”, lemos em 1953. “Essa implicação”, lemos em 1966, “con-

quista desde já o terreno em que Freud instala o inconsciente.” Somos levados a perguntar: na própria data — 1953 — em que Lacan recorre a Lévi-Strauss, não nos daria ele nenhum sinal da antecipação para a qual a noção de estrutura estava prometida na perspectiva propriamente psicanalítica?

Historicidade da estrutura

De fato, o texto de 1953 já representa, do ponto de vista da psicanálise, uma apreciação crítica. Ela se resume numa só palavra: historicidade. Sem dúvida essa referência permite igualmente a Lacan recusar, contrariando uma interpretação biológica dos “estádios”, a noção de uma maturação instintual. O que chama a atenção, no entanto, é que essa crítica do biológico se inspira na mesma exigência que a desaprovação de uma estrutura simbólica indiferente à sua gênese e a seu desenvolvimento: “É precisamente essa assunção pelo sujeito de sua história, enquanto constituída pela fala dirigida ao outro, que constitui o fundamento do novo método a que Freud dá o nome de psicanálise. Como Freud, não negamos, nessa análise do sentido de seu método, a descontinuidade psicofisiológica manifestada pelos estados em que se produz o sintoma histerico, nem que este possa ser tratado por métodos — hipnose e mesmo narcose — que reproduzem a descontinuidade desses estados. Simplesmente, e de modo tão expresso que a partir de certo momento é proibido recorrer a isso, desaprovamos a busca de qualquer apoio nesses estados tanto para explicar o sintoma como para curá-lo. Pois, se a originalidade do método é feita dos meios de que ele se priva, é que os meios que ele se reserva são suficientes para constituir um domínio cujos limites definem a relatividade de suas operações. Seus meios são os da fala, na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo; seu domínio é o do discurso concreto enquanto campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, na medida em que ela constitui a emergência da verdade no real.”

Assim também, a psicanálise só dará

“fundamentos científicos tanto à sua teoria como à sua técnica formalizando de maneira adequada essas dimensões essenciais de sua experiência que são, com a teoria histórica do símbolo, a lógica intersubjetiva e a temporalidade do sujeito”.

Para “simbolizar o tempo intersubjetivo da ação humana” se recorrerá, com mais naturalidade que à cibernética, “à teoria dos jogos, dita também estratégia”, ou ainda “à formalização matemática, que inspirou a lógica de Boole, e até à teoria dos conjuntos”, e que é “a única a poder fornecer à ciência da ação humana essa estrutura do tempo intersubjetivo de que a conjectura psicanalítica tem necessidade para se certificar de seu rigor”.

Lacan invoca nesse caso o ensaio publicado em 1955, “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée”, onde julga ter demonstrado “na lógica... seu sentido futuro”. Demonstra-se aí, acrescenta ele, “que é a certeza antecipada pelo sujeito no tempo para compreender que, pela pressa que precipita o momento de concluir, determina no outro a decisão que faz do próprio movimento do sujeito erro ou verdade”.

Assim formuladas e em tal contexto, essas visões representam apenas, contudo, uma antecipação teórica. No terreno próprio da psicanálise, elas só adquirem de fato seu fundamento por meio de uma experiência privilegiada, que é a da psicose e, mais precisamente, da análise — desenvolvida por Lacan em 1956 — do delírio paranóico. De fato, se acompanharmos a interpretação que dele propõe Lacan, o delírio exemplar de Schreber nos oferece, em negativo, com a forclusão do Nome-do-Pai, a revelação da mola constitutiva da historicização do sujeito. no surgimento de uma ordem simbólica. “A projeção na psicose”, escreve Lacan, “é o mecanismo que faz voltar de fora o que é tomado na *Verwerfung* (forclusão), isto é, o que foi posto fora da simbolização geral que estrutura o sujeito” (*As psicoses*, Seminário 3). Pois “o ponto pivô da função do ódio” — de sua “função estrutural em relação ao Sujeito” — é a “subjetividade do Outro”, sua “alteridade”, o fato de o Outro ser essencialmente capaz, como o sujeito, de convencer e

de mentir. Em outras palavras, “o correlato dialético da estrutura fundamental, que faz da fala do sujeito uma fala que pode enganar, é haver nela também alguma coisa que não engana”.

Na ausência dessa dialética “produz-se uma verdadeira reação em cadeia no nível do imaginário”, em cuja origem encontra-se essa “estrutura genérica” que é a do estádio do espelho. Assim também, o delírio nos mostrará o jogo das fantasias “em seu caráter absolutamente desenvolvido de duplicidade. Os dois personagens aos quais o mundo está reduzido são feitos um por referência ao outro, cada qual oferece ao outro sua imagem invertida”. “Deus, com tudo o que comporta, o universo, a esfera celeste, e por outro lado o próprio Schreber, enquanto literalmente decomposto numa multidão de seres imaginários que levam adiante seus vaivém em transições diversas, são duas estruturas que se alternam estritamente. Elas desenvolvem o que jamais deixa de ser elidido, velado, domesticado, na vida do homem normal — a saber, a dialética do corpo espedaçado em relação ao universo imaginário que é subjacente à estrutura normal.”

S. Freud, “Notas sobre um caso de neurose obsessiva” (Homem dos Ratos). ESB, v.X. ◦ “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)”. ESB, v.XII • J. Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage”, in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • M. Safouan, *Le structuralisme en psychanalyse*. Paris, Seuil, 1968.

► ESTÁDIO: INCONSCIENTE; NEUROSE OBSESSIVA; OUTRO, O.

P. KAUFMANN

EU

O testemunho que Freud deu em 1916 da insuficiência da análise do eu até então sublinha ao mesmo tempo a origem dos problemas que comandaram seu aprofundamento.

“Não é exato pretender que a psicanálise não se interessa pelo lado não-sexual da personalidade. Foi precisamente a separação entre o eu e a sexualidade que mostrou com particular clareza que as tendências do eu

sufrem, também elas, um desenvolvimento significativo que não é nem de todo independente da libido, nem de todo isento de reação contra ela. Em respeito à verdade, temos de dizer que conhecemos o desenvolvimento do eu muito menos que o da libido. e a razão disso é que só podemos esperar penetrar a estrutura do eu após o estudo das neuroses narcísicas. Já conhecemos, contudo, uma tentativa muito interessante no tocante a essa questão. É a de Ferenczi, que tentou estabelecer teoricamente as fases de desenvolvimento do eu, e temos pelo menos dois sólidos pontos de apoio para um juízo relativo a esse desenvolvimento. Não é que os interesses libidinais de uma pessoa estejam desde o início e necessariamente em oposição aos interesses de autoconservação; pode-se dizer, em vez disso, que o eu procura, em cada etapa de seu desenvolvimento, pôr-se em harmonia com sua organização sexual, adaptar-se.”

Em outras palavras, essa investida doutrinária, convocada a florescer alguns anos mais tarde na segunda tópica, traduz o primado adquirido pelo tipo de afecções em que se apoiou a crítica de Jung a partir da década de 1910 e que será ilustrada em 1914 nas *Conferências introdutórias sobre a psicanálise*. Virada decisiva numa investigação cujas origens é importante reter, sobretudo porque o próprio Freud retornará a elas após o advento da segunda tópica, com a restauração da noção de defesa.

O eu na análise do conflito

A função teórica do eu inscreveu-se de fato, quando dos primeiros desenvolvimentos da investigação freudiana, no contexto da análise do conflito.

É preciso destacar ainda que Freud manifesta então sua insatisfação com os termos tomados da linguagem tradicional: “Quanto ao caminho que leva do esforço da vontade do paciente até a manifestação do sintoma neurótico”, escreve ele em 1894 em “As psiconeuroses de defesa”, “formei a esse respeito uma opinião que talvez possa ser expressa como se segue, utilizando as abstrações psicológicas correntes: O eu que se

defende pretende tratar como 'não acontecida' a representação incompatível, mas essa tarefa é insolúvel de maneira direta; tanto o traço mnêmico quanto o afeto preso à representação estão lá de uma vez por todas e não podem mais ser apagados. Obtém-se, porém, o equivalente a uma solução aproximada quando se consegue transformar essa representação forte em representação fraca, arrancar-lhe o afeto, a soma de excitação de que estava carregada. A representação fraca não manifestará mais, por assim dizer, a pretensão de participar no trabalho associativo; mas a soma de excitação que foi dela separada tem de ser conduzida para uma outra utilização."

Nem por isso a noção deixa de conservar um valor operatório. Assim, no caso da obsessão, "ao se engajar, para a defesa, na via da transposição do afeto, o eu logra alcançar uma vantagem bem mais tênue que na conversão histórica da excitação psíquica em inervação somática. O afeto que atingiu o eu permanece como antes, inalterado e não-atenuado, com a única diferença de que a representação incompatível é mantida submersa e excluída da lembrança. Aqui também as representações recalçadas formam o núcleo de um segundo grupo psíquico que, ao que me parece, é acessível mesmo sem a ajuda da hipnose. Se nas fobias e obsessões não encontramos os sintomas impressionantes que na histeria acompanham a formação de um grupo psíquico independente, isso se deve ao fato de que, no primeiro caso, o conjunto da modificação permaneceu no domínio psíquico, não tendo a relação entre excitação psíquica e inervação somática sofrido nenhuma modificação".

De maneira mais geral, uma carta de 24 de janeiro de 1895 esboçará uma sistematização dos distúrbios psíquicos segundo o critério da variabilidade de sua relação conflitiva com o eu.

1) *Histeria*. "A representação intolerável não pode chegar a se associar ao eu. O conteúdo fica solto, fora do consciente; seu afeto se vê deslocado, remetido ao somático, por conversão."

2) *Idéias obsessivas*. "Também aí a representação intolerável é mantida fora da as-

sociação com o eu. O afeto permanece mas o conteúdo se vê deslocado."

3) *Confusão alucinatória*. "Todo o conjunto da representação intolerável (afeto e conteúdo) é mantido afastado do eu, o que só se torna possível por meio de um desligamento parcial do mundo externo. Sobrevêm alucinações que são agradáveis ao eu e favorecem a defesa."

4) *Paranóia*. "Ao contrário do que se passa em 3, conteúdo e afeto da idéia intolerável são mantidos, mas vêem-se então projetados no mundo externo. As alucinações que se produzem em certas formas dessa doença são desagradáveis ao eu, embora também favoreçam a defesa."

Esboço e desaprovação de uma representação mecanicista

Nos termos do "Projeto para uma psicologia científica", uma primeira tentativa de interpretação teórica desses dados clínicos será empreendida inicialmente no terreno da fisiologia: "Ao formular a idéia de uma atração provocada pelo desejo, e de uma tendência ao recalçamento, abordamos uma questão nova, a de um certo estado de Psi. Os dois processos nos mostram, de fato, que se formou em Psi uma instância cuja presença entrava a passagem (de quantidades) quando esta se efetuou da primeira vez de uma maneira particular (isto é, foi acompanhada de satisfação ou de sofrimento). Essa instância se chama o 'eu'. É fácil representá-lo se considerarmos que a recepção regularmente repetida de quantidades endógenas (Q) por certos neurônios (do núcleo) e a subsequente facilitação provocada por essa repetição não deixam de produzir um grupo de neurônios carregados de maneira permanente, o qual se torna assim o portador de neurônios impermeáveis, resistentes e dotados de qualidade. isto é, reservas de quantidades que a função secundária exige. Descreveremos o eu, portanto, dizendo que ele constitui a todo momento a totalidade dos investimentos." De maneira geral, a "inibição vinda do eu tende, no momento do desejo, a atenuar o investimento do objeto".

A representação do eu não demorou, con-

tudo, a ser transposta desse registro fisiológico para o psicológico.

Em 1896, o artigo “Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa” retoma a esse título as linhas gerais da leitura de 1895 no tocante à histeria, à obsessão e à paranóia. Em 1897, uma nova etapa é transposta e a função do eu se vê referida ao pré-consciente. “Cronologicamente”, escreve Freud numa carta de 31 de maio de 1897, “a primeira força motivadora na formação dos sintomas é a libido. Tudo parece se passar como se, por um lado, nos estádios posteriores, estruturas complexas (pulsões, fantasias, motivações) se produzissem a partir das lembranças, ao mesmo tempo em que, por outro lado, uma defesa emanada do pré-consciente (o eu) se insinuaria no inconsciente, o que tornaria a defesa multilocular.”

Eu e identificação

Em que medida essa insistência na função defensiva do eu foi afetada pela interpretação dos sonhos? Sem dúvida ela nem sempre aparece ali com essa evidência. Mas ainda está implícita, antes de mais nada na identificação.

“Quando vejo surgir no sonho não o meu eu, mas uma pessoa estranha, devo supor que meu eu está escondido atrás dessa pessoa graças à identificação. Está subentendido. Outras vezes, meu eu aparece no sonho e a situação em que se encontra me mostra que uma outra pessoa se esconde atrás dele graças à identificação. É preciso então descobrir, pela interpretação, o que é comum a essa pessoa e a mim e transferi-lo para o eu. Há também sonhos em que o eu aparece em companhia de outras pessoas que, quando se elucida a identificação, revelam ser meu eu. É preciso então, graças a essa identificação, unir representações diversas que a censura havia interditado. Assim, posso representar meu eu várias vezes num mesmo sonho, primeiro de maneira direta, depois por identificação com outras pessoas. Com várias identificações desse tipo, podemos condensar um material de pensamentos extraordinariamente rico.”

Segundo este texto, a imagem onírica de-

signada como sendo a do eu se refere a um pólo de atração ou de rejeição que diz respeito a um conjunto de representações e que portanto se apresenta realmente como veículo de uma defesa.

Consideremos, no entanto, a intervenção do eu no sono. Mais uma vez, tratar-se-á de uma espécie de defesa, mas paradoxalmente inversa à defesa neurótica, uma vez que se exerce contra a eventualidade do despertar. Ou seja, a favor da descarga libidinal. “O espírito”, escreve Freud, “ou bem negligencia as sensações que lhe são dadas durante o sono (quando sua intensidade e seu sentido, que ele compreende, permitem-lhe fazê-lo), ou bem o sonho lhe serve para repeli-las, despojá-las de seu valor; finalmente, se for obrigado a reconhecê-las, ele tentará interpretá-las de tal modo que façam parte de uma situação desejada e compatível com o sonho. A sensação atual é mesclada ao sonho, de modo a perder toda realidade. Napoleão pode continuar a dormir, trata-se apenas da lembrança do canhão de Árcole.”

Assim, prossegue a edição de 1900, “o desejo de dormir deve ser incluído todas as vezes entre os inúmeros motivos que contribuem para formar o sonho, e todo sonho bem-sucedido é uma realização de desejo”.

Sem dúvida essa primeira edição não faz referência ao eu. Já em 1901, contudo, o texto “Sobre os sonhos” — sistematização condensada da *A interpretação dos sonhos* — insiste nisso: “Enquanto a instância em que reconhecemos nosso eu normal se orienta para o desejo de dormir, parece que as condições psicofisiológicas do sono a obrigam a relaxar a energia com que está habituada a manter submisso o recalado durante o dia. Esse relaxamento é certamente anódino em si mesmo: ainda que as excitações da alma infantil oprimida possam se dar livre curso, elas têm mais dificuldade, em decorrência do próprio estado do sono, em obter acesso à consciência e o acesso à motilidade lhes está barrado. Mas o perigo de que o sono seja perturbado por essas excitações precisa ser repellido. [...] O sonho cria uma espécie de descarga psíquica do desejo recalado, ou formado com a ajuda do recalado, representando-o como realizado; mas sa-

tisfaz também à outra instância, permitindo a continuação do sono. Nosso eu, nessa situação, comporta-se um pouco como uma criança; dá crédito às imagens do sonho como se quisesse dizer ‘Sim, sim, você tem razão, mas me deixe dormir’. O desprezo que, uma vez acordados, votamos ao sonho, desprezo que se funda na sua confusão e aparente ilogicidade, provavelmente nada mais é que o juízo de nosso eu adormecido sobre as moções vindas do recalçado, julgamento que se apóia, com maior justiça, sobre a impotência motora desses perturbadores do sono.”

Indicações como essas levam à idéia de uma multiplicidade de posições do eu: “A criança é absolutamente egoísta, sente intensamente suas necessidades e luta sem comedimento para satisfazê-las; luta em particular contra seus irmãos e irmãs. Não dizemos por isso que a criança é ‘malévola’, mas que é ‘má’; não a podemos julgar responsável por suas más ações, e ela tampouco o é perante a lei. Isso é justo; podemos de fato esperar que, desde a infância, o pequeno egoísta possa começar a sentir inclinações altruístas e despertar para a vida moral; que, para falar como Meynert, um eu secundário venha recobrir o eu primário e inibi-lo. Sem dúvida, a moralidade não aparece simultaneamente em todos os aspectos, a duração do período amoral da infância difere segundo os indivíduos.”

As vicissitudes de que estas sugestões estão carregadas vão aparecer nas investigações que as edições posteriores de *A interpretação dos sonhos* virão acrescentar a essa primeira.

No tocante ao desejo de dormir, o texto de 1900 será completado em três pontos. Em 1911, é dito, em relação a esse desejo, que o eu o confundiu com um lugar (*eingestellt* na acepção tópica), por outro lado, entre as funções do eu, é sublinhada aquela referente à censura. Em 1914, a elaboração secundária é acrescentada a essa enumeração das funções do eu.

Essas adjunções desenvolvem portanto a indicação dada pela carta a Fliess de 31 de maio de 1897 quanto à dependência do eu para com o pré-consciente, sem que sua de-

pendência do consciente seja por isso negada. Do mesmo modo, a defesa é qualificada, por essas várias razões, de “multilocal”.

Eu-prazer e eu-realidade

Assim, duas linhas de investigação já haviam conduzido à determinação do eu, antes que os problemas suscitados pelas “psicoses narcísicas” impusessem a consideração de seu desenvolvimento: com relação à psicopatologia, o eu se definiu pelo exercício de uma função de defesa contra excitações libidinais; com relação à investigação do sonho, responsabilizou-se pelo desejo de dormir em oposição às excitações externas, isto é, a realidade. À teoria das psiconeuroses narcísicas caberá ligar essas duas exigências. Definindo, como eu-prazer, o pólo da regressão narcísica, ela convida a opor a ele, como eu-realidade, o pólo do desenvolvimento, que teria por função principal distinguir um interior de um exterior. Mais precisamente, se acompanhamos o artigo “As pulsões e suas vicissitudes”, serão distinguidas uma fase originária auto-erótica, uma fase de introjeção e uma fase de transformação do eu: a) “Originariamente, bem no início da vida psíquica, o eu se encontra investido pelas pulsões e em parte capaz de satisfazer suas pulsões consigo mesmo. Chamamos esse estado de narcisismo e qualificamos de auto-erótica essa possibilidade de satisfação. Nesse momento, o mundo externo não é investido pelo interesse (no sentido geral do termo), ele é indiferente no que diz respeito à satisfação. Nessa época, o eu-sujeito coincide com o que é prazeroso, o mundo externo com o que é indiferente (eventualmente, com o que é desprazeroso, como fonte de excitação); b) Sendo auto-erótico, o eu não tem necessidade do mundo externo, mas recebe objetos dele em decorrência das experiências feitas pelas pulsões de conservação do eu, e não pode evitar, durante algum tempo, sentir as excitações pulsionais internas como desprazerosas. Opera-se então, sob o domínio do princípio de prazer, um novo desenvolvimento no eu. Na medida em que os objetos que se apresentam são fontes de prazer, ele os incorpora, os introjeta (segundo a expres-

são de Ferenczi) e, por outro lado, expulsa para fora de si aquilo que, no seu próprio interior, lhe provoca desprazer; c) O eu-realidade do início, que distinguia interior e exterior com a ajuda de um bom critério objetivo, transforma-se assim num eu-prazer purificado, que põe a qualidade de prazer acima de todas as outras. O mundo externo decompõe-se para o eu numa parte 'prazer', que ele incorporou a si mesmo, e um resto que lhe é estranho. O eu extrai de si mesmo uma parte integrante, que lança no mundo externo e sente como hostil. Depois dessa redistribuição, as duas polaridades novamente se recobrem:

Eu-sujeito — com prazer.

Mundo externo — com desprazer (a indiferença de outrora)."

Resta ainda compreender em que medida esse primeiro esboço do desenvolvimento do eu prenunciou a renovação operada pela segunda tópica.

Advento do ideal do eu

Refiramo-nos, nessa perspectiva, ao décimo capítulo do ensaio de 1921, "Psicologia das massas e análise do eu": "A multidão nos aparece como uma espécie de ressurreição da horda primitiva. Assim como o homem primitivo sobrevive virtualmente em cada indivíduo, assim também toda multidão humana é capaz de reconstituir a horda primitiva. Devemos concluir disso que a psicologia coletiva é a mais antiga psicologia humana; os elementos que, isolados de tudo o que se refere à multidão, nos serviram para constituir a psicologia individual, só se diferenciaram da velha psicologia coletiva bastante tarde, progressivamente e de um modo que, até nossos dias, é muito parcial. Vamos ainda tentar indicar o ponto de partida dessa evolução."

Esta indicação esclarece, retroativamente, a sucessão das etapas atravessadas pela concepção do eu na direção do ideal do eu e do supereu; ela justificará, de fato, a convergência, na elaboração dessas noções, de uma análise psicopatológica centrada no psiquismo "individual" e de uma reconstrução do registro psicossocial.

De início, a modificação da noção de eu parece operar-se unicamente do ponto de vista do psiquismo individual. Se nos referirmos a "Sobre o narcisismo: uma introdução", o ideal do eu é primeiramente um ideal que o eu forma para si: "O recalçamento, como dissemos, provém do eu; poderíamos precisar: da auto-estima do eu. As mesmas impressões, experiências, impulsos, moções de desejo a que determinado homem dá livre curso em si mesmo, ou pelo menos elabora conscientemente, são repelidas por um outro com a maior indignação, ou são abafadas antes mesmo que se possam tornar conscientes. Mas a diferença entre esses dois sujeitos, que encerra a condição do recalçamento, pode se exprimir facilmente em termos que permitem submetê-la à teoria da libido. Podemos dizer que um estabeleceu em si um ideal pelo qual avalia seu eu atual, enquanto no outro essa formação de ideal está ausente. A formação de ideal seria, da parte do eu, a condição do recalçamento. Chamaremos esse ideal de eu ideal (*ideal Ich*) e o compreenderemos como prolongamento do narcisismo como objeto de amor. No entanto, na medida em que esse ideal é buscado pelo eu, a designação que lhe cabe é a de ideal do eu. É para esse eu ideal (*ideal Ich*) que se volta agora o amor a si mesmo de que gozava na infância o eu real.

"Revela-se que o narcisismo é deslocado para esse novo eu ideal, que se vê, como o eu infantil, dotado de todas as perfeições. Como sempre ocorre no domínio da libido, o homem se mostra nesse caso incapaz de renunciar à satisfação de que gozou uma vez. Não quer prescindir da perfeição narcísica de sua infância; se não foi capaz de conservá-la, porque, durante seu desenvolvimento, as recriminações dos outros o perturbaram e seu próprio juízo foi despertado, procura reconquistá-la sob a nova forma do ideal do eu. O que projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância; naquele tempo, ele era seu próprio ideal."

Disso passamos à assimilação desse ideal à consciência moral. De fato, "não seria de espantar se encontrássemos uma instância psíquica particular que realize a tarefa de

velar pela satisfação narcísica proveniente do ideal do eu, e que, nesse intuito, vigie incessantemente o eu atual e o compare com o ideal. Se tal instância existir, é impossível que seja objeto de uma súbita descoberta; podemos apenas reconhecê-la como tal e nos dizer que aquilo que chamamos de nossa *consciência moral* possui essa característica. O reconhecimento dessa instância nos permite compreender as idéias delirantes nas quais o sujeito acredita ser o centro da atenção dos outros, ou melhor, o delírio de observação, que apresenta essa nitidez na sintomatologia das afecções paranóides, mas pode se produzir também como afecção isolada ou de maneira esporádica, numa neurose de transferência”.

Na confirmação desta hipótese, um papel sem dúvida essencial é conferido às investigações de Silberer: “Será por certo importante poder reconhecer também em outros domínios os indícios da atividade dessa instância que observa, critica e que se alçou à dignidade de consciência moral e de introspecção filosófica. Refiro-me aqui ao que H. Silberer descreveu como ‘fenômeno funcional’, um dos raros acréscimos à doutrina dos sonhos de valor incontestável. Silberer mostrou, como sabemos, que é possível observar diretamente, nos estados situados entre o sono e a vigília, a transposição dos pensamentos em imagens visuais, mas que, nessas circunstâncias, a imagem que aparece não representa em geral o conteúdo de pensamento, mas o estado (boa disposição, fadiga etc.) em que se encontra a pessoa que luta contra o sono.”

Temos aí um equivalente dessa autocrítica que acabamos de designar como apanágio do ideal do eu — e que se junta à noção que supostamente estaria na própria origem da psicanálise, a saber, da noção de censura: “Descobrimos, convém lembrar, que a formação do sonho se produz sob o domínio de uma censura que força os pensamentos do sonho a sofrer uma deformação. Não concebemos essa censura, contudo, como um poder especial; escolhemos essa expressão para designar uma face das tendências que dominam o eu e que recalcam aquela face que está voltada para os pensamentos do so-

no. Se penetrarmos mais na estrutura do eu, podemos reconhecer ainda *o censor do sonho no ideal do eu* e nas manifestações dinâmicas da consciência moral. Se esse censor mantém certo estado de alerta mesmo durante o sono, compreendemos que a auto-observação e a autocrítica, que sua atividade pressupõe, dão sua contribuição ao conteúdo do sonho, com conteúdos como ‘agora está com sono demais para pensar’, ‘agora está acordando’.

“A partir deste ponto, podemos tentar discutir o problema do sentimento de autoestima no normal e no neurótico.”

Ora, desde esse momento, impõe-se o duplo aspecto, individual e social, do ideal do eu. “Partindo do ideal do eu, uma via importante conduz à compreensão da psicologia coletiva. Além de seu aspecto individual, esse ideal tem um aspecto social, é também o ideal comum de uma família, de uma classe, de uma nação. Além da libido narcísica, ele atrai grande quantidade da libido homossexual de uma pessoa, libido que, por essa via, retornou ao eu. A insatisfação que resulta da não-realização desse ideal libera libido homossexual, que se transforma em consciência de culpa (angústia social).”

Assim, a observação do fenômeno funcional vai se aproximar, através da interpretação do caso Schreber e, mais remotamente, através da representação da paranóia na correspondência com Fliess, da configuração dual, solidariamente narcísica e social, da comunicação.

No mesmo sentido, compreenderemos a metodologia adotada por Freud na construção sistemática do ideal do eu, tal como desenvolvida em: “O eu e o isso”.

O problema da socialização na segunda tópica

Se é verdade que a psicologia originária é uma psicologia coletiva — tema incorporado à psicanálise a partir de “Totem e tabu” —, é com base na gênese social, e não mais na análise do psiquismo individual, patológico ou normal, que vai ser elaborada a noção de ideal do eu: “Psicologia das massas e análise do eu”, publicado em 1921, prece-

deu em dois anos a “O eu e o isso” (1923). O primeiro destes ensaios, dedicado à alma coletiva, prolonga “Totem e tabu” (1912), ao qual aliás o texto nos remete, na abertura de um parágrafo dedicado a “Um grau de desenvolvimento do eu”; o segundo ensaio aplicará à concepção do ideal do eu a contribuição da segunda tópica — na medida em que ela fará do isso a matriz da socialização desse ideal.

“Creio que só teríamos a ganhar seguindo as sugestões de um autor que, por motivos pessoais, gostaria de nos convencer, sem conseguir, que nada tem a ver com a ciência rigorosa e elevada. Esse autor não é outro senão G. Groddeck, que não se cansa de repetir que o que chamamos de nosso eu se comporta na vida de maneira inteiramente passiva, que somos, para usar sua expressão, vividos por forças desconhecidas, que escapam a nosso controle. Todos nós já tivemos impressões desse gênero, embora nem sempre a ponto de nos tornarmos inacessíveis a qualquer outra impressão, e não hesitamos em atribuir à maneira de ver de Groddeck o lugar que lhe é de direito na ciência. Proponho-me a levá-la em conta, chamando de eu a entidade que tem seu ponto de partida no sistema P e que é, em primeiro lugar, pré-consciente, reservando ao mesmo tempo a denominação isso (*Es*) a todos os outros elementos psíquicos nos quais o eu se prolonga, comportando-se de maneira inconsciente.”

O interesse desta referência é claramente explicitado por uma nota posterior de Freud: “Agora que conseguimos separar o eu do isso, devemos reconhecer que é este último que constitui o grande reservatório da libido, no sentido primário da palavra. Quanto à libido que o eu recebe após as identificações que descrevemos, ela é a fonte do ‘narcisismo secundário’”.

A dissociação entre o isso e o eu ocasiona de fato uma reinterpretção do ideal, na perspectiva de uma gênese da socialização — não mais na indeterminação da sociedade global, mas na delimitação das relações originárias de socialização, a pretexto da identificação.

“O eu ideal”, escreve Freud, “representa a herança do complexo de Édipo e, conse-

qüentemente, a expressão das mais fortes tendências, das mais importantes destinações libidinais do isso. Por seu intermédio, o eu assenhoreou-se do complexo de Édipo ao mesmo tempo em que se submeteu ao isso. Enquanto o eu representa essencialmente o mundo externo, a realidade, o supereu se lhe opõe na medida em que está carregado das forças do mundo interno, do isso. E devemos esperar que os conflitos entre o eu e o ideal reflitam, em última análise, a oposição existente entre o mundo externo e o mundo psíquico.”

No tocante ao desenvolvimento geral do pensamento freudiano, a fundamentação que a segunda tópica fornece assim para a concepção da idealização contribui decisivamente para a refutação de Jung. Ele pretendia dessexualizar a libido, de modo a fazer dela um poder de sublimação. Freud, ao contrário, apresenta sob as espécies do isso uma fonte de sexualização — de uma sexualização que toma por objeto o pai e a mãe nas condições fixadas quando do declínio do complexo de Édipo.

“De fato, é fácil mostrar”, escreve Freud, “que o eu ideal satisfaz a todas as condições a que deve satisfazer a essência superior do homem. Como formação substitutiva da paixão pelo pai, ele contém o germe do qual nasceram todas as religiões. Ao medir a distância que separa seu eu do eu ideal, o homem experimenta esse sentimento de humildade religiosa que é parte integrante de toda fé ardente e apaixonada. No curso do desenvolvimento posterior, o papel do pai fora assumido por mestres e autoridades, cujos ditames e proibições conservaram toda sua força no eu ideal e exercem, sob a forma de escrúpulos de consciência, a censura moral.”

Assim se verão elucidadas, por via indireta, as etapas da gênese do eu.

Cabe notar primeiro que “o eu é uma parte do isso que sofreu modificações sob a influência direta do mundo externo, e por intermédio da consciência-percepção. Representa, em certa medida, um prolongamento da diferenciação superficial. Esforça-se também por estender a influência do mundo externo ao isso e suas intenções, para pôr o princípio da realidade no lugar do princí-

pio do prazer, que é o único a prevalecer no isso.” Mais precisamente, “nós o vemos se formar a partir do sistema P (percepção), que constitui como que seu núcleo, e abranger de início o pré-consciente, que se apóia sobre os traços mnêmicos”. Vê-se assim estendida ao eu a tese já desenvolvida no artigo “O inconsciente”, segundo a qual “a diferença real entre uma representação inconsciente e uma representação pré-consciente (idéia) consistiria em que a primeira se refere a materiais que permanecem desconhecidos, ao passo que a segunda (a pré-consciente) estaria associada a uma representação verbal”.

Esta é a primeira tentativa de caracterizar o inconsciente e o pré-consciente sem lançar mão de suas relações com a consciência. A pergunta: “como alguma coisa se torna consciente?”, pode ser substituída com vantagem por esta outra: “como alguma coisa se torna pré-consciente?” Resposta: “graças à associação com as representações verbais correspondentes.”

Considerado no “termo de seu desenvolvimento”, “a importância funcional do eu consiste em que, de maneira normal, é ele que controla as vias de acesso à motilidade. Em suas relações com o isso, podemos compará-lo com o cavaleiro incumbido de dominar a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro domina o cavalo com suas próprias forças, ao passo que o eu o faz com forças emprestadas. Talvez se possa levar essa comparação um pouco mais longe. Assim como o cavaleiro, se não quiser se separar do cavalo, muitas vezes só tem o recurso de levá-lo para onde ele quer ir, assim também o eu traduz geralmente em ação a vontade do isso, como se fosse a sua própria”.

Sem dúvida parece então “plausível admitir que essa energia, que anima o eu e o isso, energia indiferenciada e passível de deslocamentos, provém da reserva de libido narcísica, isto é, representa uma libido (Eros) dessexualizada. As inclinações eróticas, de fato, nos parecem, de modo geral, mais plásticas, mais suscetíveis de derivação e de deslocamento que as tendências destrutivas. Pode-se desenvolver esta hipótese supondo que essa libido, capaz de desloca-

mento, trabalha a serviço do princípio de prazer, evitando as suas interrupções e estagnações e facilitando as suas descargas”.

No entanto, “se é verdade que essa energia passível de deslocamento representa uma libido dessexualizada, pode-se dizer igualmente que ela é energia sublimada, porquanto se apropria da principal intenção de Eros, que é reunir e ligar, efetuar a unidade que constitui o traço distintivo do eu, ou pelo menos sua principal aspiração. Relacionando igualmente a essa energia passível de deslocamento os processos intelectuais no sentido amplo da palavra, pode-se dizer que o trabalho intelectual é alimentado, por sua vez, por impulsos eróticos sublimados”.

Assim se confirmará o primado, na constituição da segunda tópica, da consideração dos problemas numa perspectiva social.

No entanto, “o nascimento do eu e sua separação do isso dependem de mais um fator, além da influência do sistema P. O próprio corpo do indivíduo e, sobretudo, sua superfície constituem uma fonte de onde podem emanar ao mesmo tempo percepções externas e internas. Ele é considerado um objeto estranho, mas fornece ao toque duas variedades de sensação, uma das quais pode ser assimilada a uma percepção interna. A psicofisiologia já mostrou aliás suficientemente como nosso próprio corpo se destaca do mundo das percepções. A dor parece desempenhar também um papel importante nesse processo, e o modo como, nas doenças dolorosas, adquirimos um novo conhecimento de nossos órgãos talvez possa nos indicar como chegamos até a representação de nosso corpo em geral”.

Em suma, concluirá Freud, se é possível referir ao inconsciente um sentimento de culpa. “o eu consciente não representa nada além de nosso corpo”. Mais precisamente, “o eu é antes de tudo uma entidade corporal, entidade que não só é superficial como corresponde à projeção de uma superfície. Para usar uma analogia anatômica, não hesitaríamos em compará-la ao ‘homúnculo cerebral’ dos anatomistas, posto no córtex cerebral de cabeça para baixo, os pés para cima, os olhos virados para trás e com a zona da linguagem à esquerda”.

Finalmente, se a discussão da regressão do eu se mostrou decisiva para a elaboração da noção do isso, a introdução da concepção energética do isso exerceu sua influência — na perspectiva da nova teoria da angústia — sobre a concepção freudiana das funções do eu — para culminar, em “Inibições, sintomas e angústia”, não apenas na noção de defesa mas em sua considerável ampliação.

“Ao longo de minhas explicações concernentes ao problema da angústia, retomei um conceito — ou, para falar mais modestamente, um termo — de que só me servira no início de meus trabalhos, há 30 anos, e que mais tarde abandonei. Quero falar do termo: processo de defesa. Mais tarde, eu o substituí pelo de recalçamento, mas a relação entre os dois conceitos não foi especificada. Penso agora que há clara vantagem em retornar ao velho conceito de defesa, mas estabelecendo que ele deve designar de maneira geral todas as técnicas de que o eu se serve nos conflitos, e que podem eventualmente levar à neurose, ao passo que conservamos o termo recalçamento para um desses métodos de defesa em particular, que a orientação de nossas investigações nos permitiu, desde o início, conhecer melhor que os outros. Aprendemos primeiro a conhecer o recalçamento e a formação de sintomas no caso da histeria; observávamos que o conteúdo perceptivo de experiências geradoras de excitação, o conteúdo representativo de formações ideativas patogênicas é esquecido, excluído do processo de reprodução na lembrança, e foi por isso que reconhecemos na manutenção fora da consciência uma característica fundamental do recalçamento histérico. Mais tarde, estudamos a neurose obsessiva e descobrimos que, nessa afecção, as ocorrências patogênicas não são esquecidas. A continuação de nossas investigações nos ensinou que, no caso da neurose obsessiva, termina-se, porque o eu se volta contra elas, numa regressão das moções pulsionais a uma fase anterior da libido, regressão que, embora sem tornar supérfluo um recalçamento, atua manifestamente no mesmo sentido que este. Vimos ainda que o contra-vestimento, cuja existência é preciso admitir também na histeria, desempenha, no caso da neurose ob-

sessiva, um papel particularmente grande na proteção do eu, sob a forma de modificação reacional do eu.

“O que aprendemos aí basta para justificar a reintrodução do velho conceito de defesa, que permite englobar todos esses processos que manifestam uma mesma tendência — a proteção do eu contra as exigências pulsionais — e para justificar a subsunção do recalçamento, como caso particular, sob esse conceito. O interesse de que se reveste a escolha dessa denominação aumenta se considerarmos que um aprofundamento de nossos estudos poderia revelar a existência de uma correspondência íntima entre determinadas formas de defesa e determinadas afecções, por exemplo, entre o recalçamento e a histeria. Indo ainda mais longe: esperamos descobrir uma outra correlação importante. É muito possível que antes de o eu e o isso se diferenciarem nitidamente, antes da formação de um supereu, o aparelho psíquico utilize outros métodos de defesa, diversos dos que emprega uma vez atingidos esses estádios de organização.”

Definitivamente, portanto, a investigação freudiana mantinha um dualismo na construção do eu, dividido entre o *anonimato pulsional* e sua organização com o auxílio dos “traços verbais”. Em Lacan, a elaboração do conceito consistiu numa dupla *démarche* que se exerceu simetricamente em cada um desses registros, para pôr aí em evidência um esvaziamento característico. Na esfera pulsional, compreendida a partir da castração, a pulsão freudiana, “conceito intermediário entre o orgânico e o psíquico”, encontrou seu equivalente nas “demandas” de Lacan, forçadas a satisfazer a exigência da necessidade por meio dos desfiles do significante, e conseqüentemente a tornar sua satisfação dependente do “Outro”; de fato, o falo se definirá como significante dessa relação, e a castração pela carência desse significante no lugar onde se articula o sujeito: esvaziamento do simbólico — cuja analogia com o esvaziamento constitutivo do eu, no estádio do espelho, Lacan não deixa de sublinhar.

Se nos interrogarmos sobre as condições em que esses dois aspectos do eu permanecem emparelhados, seremos remetidos à

teoria geral das relações entre o imaginário e o simbólico — sobretudo à representação dos nós borromeanos.

S. Ferenczi, *Correspondances*. Paris, Calmann-Lévy, 1922 ◦ *Œuvres complètes*. Paris, Payot, 1974 • S. Freud, *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.II ◦ “Psicologia das massas e análise do eu”. ESB, v.XVIII ◦ “O eu e o isso”. ESB, v.XIX • A. Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense*. Paris, PUF • J. Lacan, *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987 ◦ *O eu na teoria de*

Freud e na técnica da psicanálise (Seminário 2, 1954-55). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 ◦ *A ética da psicanálise* (Seminário 7, 1959-60). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988 ◦ *L'Angoisse* (Seminário 10, 1962-63), inédito ◦ *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 ◦ *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.

► IDEAL DO EU; IDENTIFICAÇÃO; REPRESENTAÇÃO.

P. KAUFMANN

F

FALA

Falar supõe que você erga a voz diante do corpo de um Outro num espaço suficientemente restrito para que ele o ouça e para que possa de preferência responder-lhe. A partir disso, a fala implica um buraco de silêncio em que cada locutor espera em vão a palavra justa que corresponderia a seu desejo. Por essa razão, a fala sub-tende o desejo e a castração, pois um outro corpo é necessário para assegurar o corte do qual o sujeito se desprende e se recobra. No campo específico da fala, tempo, trabalho e tradução constituem o modo de produção do ato analítico, que se apóia nas leis da linguagem como estruturas fundamentais e no discurso como processo contemporâneo da sessão.

A fala, com sua dupla possibilidade de contar (se lembrar) e de enunciar (produzir efeitos de sentido) vai marcar para Freud a própria descoberta da psicanálise, na medida em que a posição do analista que escuta poderia fazer advir do sujeito um saber não-sabido: no dia 12 de maio de 1889, nos *Estudos sobre a histeria* (1895), Emmy von N. abre assim a via da função da fala em psicanálise: "... ela me diz então, num tom muito ápero, que não devo estar sempre lhe perguntando de onde vem isso ou aquilo, mas deixá-la contar o que tem para dizer." É somente na fala que é possível advir como sujeito e esse advento assegura a ética da psicanálise. Se os seres utilizassem constantemente a palavra justa, não haveria fala, haveria apenas a língua, impressa nos dicionários, depositada.

Falar supõe de fato um depósito de palavras disponíveis e comuns aos seres falantes — a língua, sobre a qual a fala repousa e se funda. Ora, essa língua é aquela que neces-

sariamente já ouvimos, ela provém do Outro e cabe a cada sujeito encontrar nela apoio e lugar, a fim de aí reunir seu próprio ser e seu próprio corpo. O falar constitui um ato singular num tempo dado, em que a fala se desdobra até o embargo; supõe uma captação do Outro e espera encontrar nele um retorno que viria completar sua falta a ser. No emprego da língua desenvolve-se o ato analítico, do qual surge um sujeito cujo "inconsciente é estruturado como uma linguagem"; o "como" indica "uma estrutura pela qual há efeito de linguagens, múltiplas, abrindo o uso de uma entre outras que dá a meu *como* seu alcance muito preciso, o do *como* uma linguagem, pelo qual justamente o senso comum diverge do inconsciente. As linguagens tombam sob o golpe do não-todo, da maneira mais certa pois a estrutura não tem aí outro sentido" (Lacan, "L'Étourdit", in *Scilicet*, 4).

Se o discurso pressupõe o analista como presença, a fala pressupõe sua escuta como presença. É esperada a interpretação: a enunciação oferece um dizer aberto ao campo da verdade (de estrutura); a fala se distingue assim da linguagem porque cobre o campo da verdade singular, ao passo que esta cobrirá o da lei (Lacan, "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", in *Écrits*). A posição particular da fala será pois a de produzir um efeito de sentido: essa função de produção articula conseqüentemente a fala ao desejo, que é "o único sentido", porque, diz Lacan, "a linguagem está no lugar do sentido, o fim da linha do sentido é o sentido não-senso, a saber, o sentido sexual" (*Les non-dupes errent*, 1973-74, sessão de 20 de novembro de 1973, inédito). Ela traduz a impossibilidade do gozo afirmada pelo Nome-do-Pai como metáfora e sustentada pela identificação

com a imagem e com o traço unário; a constituição do eu, eu ideal, ideal do eu como forma em relação ao que já está no outro, vai instalar o desejo como desejo do outro no plano imaginário e como desejo do Outro no plano simbólico. Dito de outra forma, por mediação, a criança antecipa num primeiro movimento sua própria imagem, para se re-projetar num segundo movimento sobre um objeto externo, investido por isso libidinalmente e constituído como objeto do desejo, que jamais significante algum poderia designar.

A função da fala se situa no trabalho singular sobre a estrutura que é construída entre esses dois pólos: o outro imaginário e a constituição do objeto do desejo; ela vai se estender de um significante da falta (o traço unário) ao objeto que supostamente a completa (o objeto do desejo). Todo o trabalho da fala será acossar esse impossível objeto do desejo por meio de toda sorte de línguas entre as quais a do sonho, da fantasia..., esse objeto impossível que articula a pulsão ao gozo. Simultaneamente, a fala separa também o sujeito do Outro e uma das conseqüências disso pode ser o sintoma, mas separa igualmente o sujeito do Outro e a conseqüência disso pode ser a sublimação. De fato, se esse gozo fosse realizável, o sujeito seria confundido com o outro: não haveria absolutamente nada. É nesse sentido que se deve entender que a fala é um ato e também uma produção de desejo, pois ela articula assim o sujeito à sua estrutura, que se sustenta ao mesmo tempo pelas leis da linguagem e pelo saber da língua do inconsciente. A técnica analítica incita a que o *Es* freudiano esteja à altura do sujeito, isto é, vai se tratar na análise de reintegrar o saber “dirigindo-se ao espelho vazio do analista”: no interior de quatro lugares cavados no discurso — aquele que fala, aquele que recebe a fala, o efeito produzido, a verdade como tal —, a fala vai produzir o objeto *a* causa do desejo. A fala é pois, ao mesmo tempo, o eixo do sintoma e de sua supressão, o do analisando e do analista, o do corpo e do pensamento, o da vida e da pulsão de morte. Uma vez que a determinação da lei simbólica aponta que “os motivos do inconsciente se limitam ao desejo sexual” (Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langa-

ge”, in *Écrits*), “o analista vai ensinar ao sujeito a se apreender como objeto”. Através da transferência como “reintegração imaginária de sua história”, vai se tratar de “libertar a fala da linguagem”, pois “a função da linguagem não é informar, mas evocar. O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é minha pergunta. Para me fazer conhecer pelo outro, só profiro o que foi tendo em vista o que será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que ele deve endossar ou recusar para me responder. Identifico-me na linguagem, mas somente se me perder nela como objeto. O que se realiza em minha história não é o passado definido do que foi, pois ele não é mais, nem mesmo o perfeito do que foi nisso que sou, mas o futuro do presente composto do que eu teria sido para o que estou vindo a ser” (*idem*). A fala, conseqüentemente, engaja o sujeito, “é ela que instaura na realidade a mentira. E é precisamente por introduzir o que não é que ela pode também introduzir o que é. Antes da fala, nada é nem deixa de ser. Provavelmente já está tudo lá, mas é somente com a fala que há coisas que são e coisas que não são. É com a dimensão da fala que se cava no real a verdade. Não há nem verdadeiro nem falso na fala. Com ela se introduz a verdade, e também a mentira e ainda outros registros” (Lacan, *Os escritos técnicos de Freud* — Seminário I, 1953-54). A fala verdadeira opõe-se assim ao discurso, “a verdade de ambos se distinguindo pelo fato de a primeira constituir o reconhecimento pelos sujeitos de seus seres na medida em que estão inter-essados nisso, ao passo que a segunda é constituída pelo conhecimento do real, na medida em que ele é visado pelo sujeito nos objetos” (Lacan, “Variantes de la cure-type”, in *Écrits*). Em outros termos, a fala tende a realizar “o acordo quanto ao objeto”: a fala verdadeira faz ato para o sujeito. Ela toca o ser na medida em que o ser é também ser um corpo sexuado e que só o significante poderia articular a linguagem e o corpo. O significante fático ocorre nesse lugar da falta de simbolização da relação entre os sexos: na impossibilidade de uma relação que cessaria de se escrever, vem suplementar a fala como impossibilidade de uma linguagem de corpo: “É na medida em que a confissão do ser não chega a seu termo que a fala se sustenta

inteira na vertente em que se agarra ao outro... Agarra-se ao outro porque o que é impelido para a fala não acedeu a ela. A vinda interrompida da fala, desde que alguma coisa talvez a torne fundamentalmente impossível, é este o ponto-pivô em que, na análise, a fala bascula totalmente sobre sua primeira face e se reduz à sua função de relação com o outro. Se a fala funciona então como mediação, é por não se ter realizado como revelação” (Lacan, *Os escritos técnicos de Freud*).

O simbólico está portanto inteiro na fala como efeito de um sujeito. Freud afirmou que ela liga e lê outros textos; se a enunciação marca a passagem do real como impossível para o simbólico, elaborando um não-possível como ato do sujeito, ela indica que a palavra visa um fim: porque este lhe escapa. Não há sentido originário e muito menos ontológico. A formulação da própria questão é outra; em lugar de se formular num “que é que isto quer dizer?”, ela se formula num “que é que isso quer dizer dizendo isso?” É do Outro que a linguagem toma seu sentido, o sujeito constituiu a letra [o ser] (*lettre [l'être]*) à custa dela. O sentido do falar é que alguma coisa da linguagem viria de volta da falta de simbolização instaurada pelas próprias leis que fazem a linguagem funcionar, e é apenas por essa razão que, por vezes, o sujeito é conduzido a se reapropriar de seu próprio verbo.

J. Lacan, “L'Étourdit”, *Scilicet*, 4. Paris, Seuil, 1973 • D. Sibony, “Temps”, in *L'Autre incastrable*. Paris, Seuil, 1978 • J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*. Paris, Denoël, 1986, v.1 • L. Israël, *Initiation à la psychiatrie*. Paris, Masson, 1985.

► DESEJO; OBJETO; OUTRO. O: R.S.I.

M. ANDRÉS

FALO

Se a teoria psicanalítica só formulou o “primado do falo” como corolário da castração em 1923, a emergência do símbolo fálico na pré-história do pensamento freudiano, em sua dependência da tradição antiga, já atesta sua presença. De fato, foi em 1880 que o tio da mulher de Freud, Jakob Bernays, ao re-

constituir a parte hoje perdida da *Poética* de Aristóteles, sobre o tema da Catarse, exumou certos textos cuja influência sobre o desenvolvimento do tratamento catártico parece indubitável. Reconstituamos em especial, nessa perspectiva, a interpretação feita por Iâmblico, e que Bernays não deixou de sublinhar, da emergência da referência fálica nos cultos esotéricos.

“Eis o que será nossa justificação geral do culto sem mácula: ele associa intimamente os outros seres àqueles que valem mais que nós e se dirige puro aos puros, isento de paixão aos seres isentos de paixão. Para entrar nos detalhes, digamos que a ereção das imagens fálicas é um símbolo do poder gerador e pensamos que este é chamado a fecundar o mundo; é por isso que, em sua maioria, essas imagens são consagradas à primavera, quando precisamente o conjunto do universo recebe dos deuses a geração de todas as criaturas. E as ‘palavras obscenas’ têm, a meu ver, o papel de exprimir a carência do belo que marca a matéria e a indecência anterior do que vai ser posto em ordem; esses seres, que têm necessidade de ser ordenados, aspiram por isso, mais ainda por condenarem eles próprios sua inconveniência. Eles continuam, portanto, a perseguir as causas das formas ideais e do belo quando aprendem o obsceno pela expressão das obscenidades; rejeitam a prática destas, mas exprimem seu conhecimento nos discursos, e viram seus desejos no sentido contrário.”

A concepção do simbolismo e de sua função desenvolvida nessas linhas nos conduz diretamente à análise, longamente comentada por Bernays, da Catarse. Esse assunto, prossegue Iâmblico após evocar o “culto sem mácula” como exemplo da representação fálica, permite ainda um raciocínio do mesmo gênero. Quando as forças das paixões humanas que existem em nós são contidas por todos os lados, elas se tornam mais intensas; mas se as exercemos numa atividade breve e dentro de certos limites, elas se comprazem moderadamente e se satisfazem: depois disso, purificadas, se aplacam por persuasão e sem violência. É por isso que, ao contemplar na comédia e na tragédia as paixões de outrem, estabilizamos as nossas, as modera-

mos e purificamos; e no curso dos ritos, pela contemplação e a audição de obscenidades, nós nos liberamos do mal que elas nos causariam se as praticássemos.

“É portanto para curar nossa alma, para moderar os males que a atormentam em razão da procriação, para libertá-la e desembaraçá-la de suas amarras que nos entregamos a essas ações. E é por isso que Heráclito as chama, com razão, de ‘remédios’, como algo que remedeia os perigos e subtrai as almas aos males da procriação.”

Retrospectiva freudiana

Cabe-nos acompanhar agora a marcha pela qual a clínica nascida, após 1895, do tratamento catártico veio unir esse legado da Antiguidade à investigação inaugurada por Breuer. Para isso encontraremos uma ajuda preciosa na breve retrospectiva que o próprio Freud nos forneceu, em 1923, no artigo “A organização genital infantil”.

“Os leitores de meus ‘Três ensaios sobre a teoria da sexualidade’ sabem bem que, nas edições posteriores desse texto, nunca procurei reformulá-lo: conservei a organização original e, para levar em conta os progressos de nosso conhecimento, intercalei passagens e modifiquei o texto. Nesse trabalho, pode ser que muitas vezes não tenha sido possível fundir o antigo e o novo numa unidade isenta de contradições. No início, de fato, a ênfase recaía sobre a diferença fundamental entre a vida sexual das crianças e a dos adultos; mais tarde, passaram para o primeiro plano as organizações pré-genitais da libido e — fato notável e carregado de conseqüências — a instauração difásica do desenvolvimento sexual. Finalmente, foi a investigação sexual infantil que atraiu nosso interesse, e a partir dela pudemos reconhecer até que ponto a saída da sexualidade infantil (por volta dos cinco anos) se aproxima da forma acabada da sexualidade no adulto. Foi nessa altura que me detive na última edição dos ‘Três ensaios sobre a teoria da sexualidade’.

“Na página 63 desta, indico que com muita freqüência, ou de maneira regular, efetua-se já na infância uma escolha do gênero da

quela que apresentamos como característica da fase pubertária do desenvolvimento. No entanto, “já não me satisfaz atualmente a proposição segundo a qual o primado dos órgãos genitais só se efetua na primeira infância de maneira muito imperfeita, ou de maneira alguma.”

Primeira etapa, portanto: a diferença fundamental entre a vida sexual das crianças e dos adultos. Somos remetidos aqui aos “Três ensaios” em sua primeira edição, de 1905. “A sucção nos fez conhecer as três características essenciais da sexualidade infantil: ainda não tem objeto sexual, é auto-erótica e seu fim é determinado pela atividade de uma zona erógena. Esclareçamos desde já que essas características são reencontradas na maioria das manifestações eróticas da criança.”

Segunda etapa: “organizações pré-genitais” e “instauração difásica do desenvolvimento sexual”. Aqui somos remetidos ao artigo de 1913, “A disposição à neurose obsessiva”. “O conteúdo de sua neurose obsessiva”, escreve Freud a propósito de uma paciente, “consistia numa penosa obsessão de lavagem e de pureza e em medidas preventivas muito enérgicas contra graves prejuízos que outros teriam a temer de sua parte, isto é, em formações reativas contra moções erótico-anais e sádicas. Sua necessidade sexual tivera de se exprimir sob essas formas após a completa desvalorização sofrida por sua vida genital em decorrência da impotência do marido, que considerava insubstituível. A esse ponto se prende esse embrião de teoria que formulei muito recentemente e que naturalmente só na aparência repousa sobre essa única observação; na realidade, concentra grande número de impressões mais antigas, mas cujo sentido só pude penetrar após essa última experiência. Percebi que era preciso intercalar um novo elemento em meu esquema do desenvolvimento da função libidinal. De início eu só havia distinguido duas fases: a do auto-erotismo, em que as pulsões parciais separadas umas das outras procuram cada uma por si sua satisfação prazerosa no próprio corpo; em seguida aquela da concentração de todas as pulsões parciais sobre uma escolha de objeto, efetuada sob o primado dos órgãos genitais, a serviço da

reprodução. Sabemos que a análise da parafrenia nos obrigou a inserir entre essas fases o estágio do narcisismo, em que a escolha de objeto já ocorreu, mas o objeto ainda coincide com o próprio eu. Agora, reconhecemos a necessidade de admitir um estágio posterior, situado antes da configuração final, em que as pulsões parciais já estão concentradas numa escolha de objeto, em que o objeto já se confronta com a própria pessoa como uma pessoa estranha, mas em que o primado das zonas genitais ainda não foi instaurado, as pulsões parciais que dominam essa organização pré-genital da vida sexual sendo antes as pulsões erótico-anais e sádicas.”

Terceira etapa: a investigação sexual indica uma aproximação da sexualidade adulta. Somos remetidos à edição de 1915 dos “Três ensaios” e aos dois adendos que ele introduz no segundo ensaio sobre a “sexualidade infantil”, nos capítulos 5 (“Investigações sexuais da criança”) e 6 (“Fases do desenvolvimento sexual”). O capítulo 5 trata: a) da “pulsão de saber”, cuja ação corresponde em parte a uma sublimação da ação de agarrar (*Bemächtigung*) e que utiliza por outro lado como energia o desejo de ver; b) do enigma da esfinge: “os meninos pequenos não duvidam de que todas as pessoas que encontram têm um aparelho genital semelhante ao deles; não lhes é possível conciliar a ausência desse órgão com a idéia que fazem do outro”; c) do complexo de castração e a inveja do pênis: “os meninos pequenos conservam tenazmente essa convicção e muitas vezes só a abandonam após ter atravessado graves lutas internas (complexo de castração)... a menina, em contrapartida, não se recusa a aceitar a existência de um sexo diferente do seu... ela está sujeita à inveja do pênis que a conduz ao desejo, tão importante mais tarde, de ser por sua vez um menino”; d) das teorias sobre o nascimento, da concepção sádica das relações sexuais, do fracasso típico das investigações sexuais da criança.

O capítulo 6 trata em particular das fases do desenvolvimento da organização sexual: “Chamamos pré-genitais organizações da vida sexual em que as zonas genitais ainda não impuseram seu primado. Até agora co-

nhecemos duas delas, que sugerem um retorno às formas primitivas da vida animal: organização oral ou canibal, organização sádica anal.” “Nessa fase do desenvolvimento”, destaca Freud, “já encontramos a polaridade sexual e a existência de um objeto heteroerótico. O que ainda falta é a organização e a subordinação das pulsões parciais à função de procriação.”

E Freud acrescenta: “Com muita frequência (poderíamos dizer sempre), desde a infância, é feita a escolha de um objeto sexual (escolha que definimos como característica da puberdade), de tal modo que todas as tendências sexuais convergem para uma só pessoa e buscam nesta sua satisfação. Assim se realiza nos anos da infância a forma de sexualidade que mais se aproxima da forma definitiva da vida sexual. A diferença entre essas organizações e o estado definitivo se reduz ao fato de que na criança não se realizou a síntese das pulsões parciais, nem sua completa subordinação ao primado da zona genital. Só a última fase do desenvolvimento sexual trará a afirmação desse primado.”

Primado do falo

Foi precisamente com essa formulação que Freud declarou em 1923 não mais poder se satisfazer. Longe de ser verdade que “o primado dos órgãos genitais só se efetua na primeira infância de maneira muito imperfeita, ou de maneira alguma”, a vida sexual da criança “se aproxima da do adulto num grau muito maior, e isso não apenas no tocante ao surgimento de uma escolha de objeto. Mesmo que não se chegue a uma verdadeira síntese das pulsões parciais sob o primado dos órgãos genitais, no apogeu do desenvolvimento da sexualidade infantil o interesse pelos órgãos genitais e a atividade genital adquirem uma importância dominante que fica pouco aquém daquela da maturidade. A principal característica dessa ‘organização genital infantil’ é também o que a distingue da organização genital definitiva do adulto. Reside em que, para os dois sexos, um único órgão sexual, o órgão masculino, desempenha um papel. Não existe por-

tanto um primado genital, mas um primado do falo”.

Assim, quando o menino é confrontado com a diferença dos sexos, é de um órgão “genital” que ele percebe a ausência; só se pode, destaca Freud, “avaliar devidamente a significação do complexo de castração desde que se leve em conta que ele se manifesta na fase do primado do falo”.

Já se observou com razão, especifica ele, “que a criança adquire a representação de um dano narcísico por perda corporal a partir da perda do seio materno após a amamentação, a partir da entrega cotidiana das fezes e até mesmo, desde o nascimento, a partir da separação do corpo materno. Só se deveria falar de complexo de castração, contudo, a partir do momento em que essa representação de uma perda foi ligada ao órgão genital masculino”.

O que a fase fálica traz é portanto a referência do gozo ao objeto originariamente narcísico; objeto proscrito, contudo, como incestuoso, e cujo abandono sob a ameaça da castração consagrará a renúncia a esse gozo, cuja promessa o órgão fálico veiculava.

Assim o falo poderá ser considerado de dois pontos de vista.

Por um lado, no prolongamento da atividade de que Freud extraía argumento para evidenciar a genitalidade infantil. É verdade que, num primeiro tempo, essa orientação para o objeto não decorre do registro fálico. Mas a fase fálica só é atingida sob a hipoteca da ameaça de castração. Podemos perguntar, então, se esse vínculo essencial das duas noções falo-castração não deveria ser compreendido na perspectiva da atividade que Freud situou sob a égide da “investigação” infantil.

O falo pode ser considerado, por outro lado, do ponto de vista do gozo, que é o móbil de todo esse desenvolvimento. Pois Freud continua a insistir nisto: se há ameaça de castração, é em razão do privilégio que uma experiência prévia à orientação para o objeto já conferiu ao órgão em questão — como se o prazer auto-erótico tivesse contido a promessa de um prazer mais intenso.

Por razões ao mesmo tempo históricas e dialéticas — que não deixam de ter relação

com a substância das coisas —, apresentaremos no prolongamento desta dupla linha-gem conceitual a elaboração do tema do falo empreendida por Lacan: num primeiro tempo, em sua especificidade como significante ambíguo; num segundo, como representante da carência de gozo característica do sujeito em sua relação com o real.

A significação do falo

O “interesse” do pequeno Hans, ou de modo geral o papel atribuído pelos “Três ensaios” à “investigação” na formação ao domínio fálico, nos introduz diretamente à representação condensada da função do falo proposta por Lacan em 1958.

“O falo na doutrina freudiana não é uma fantasia, se por isso devemos entender um efeito imaginário. Como tal, não é tampouco um objeto (parcial, interno, bom, mau etc.) na medida em que este termo tende a apreciar a realidade interessada numa relação. Muito menos ainda é o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não foi à toa que Freud tomou como referência o simulacro que ele era para os povos antigos.

“Pois o falo é um significante, um significante cuja função na economia intra-subjetiva da análise talvez erga o véu daquela função que tinha nos cultos secretos. Pois é o significante destinado a designar em seu conjunto os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante.”

Dois anos mais tarde, a renovação correspondente ao aporte lingüístico de Jakobson foi duplamente confirmada pela conferência “Subversion du sujet et dialectique du désir”.

Em primeiro lugar pela referência ao *shifter*: “Uma vez reconhecida a estrutura da linguagem no inconsciente, que tipo de sujeito podemos conceber para ela? Pode-se tentar aqui, em atenção ao método, partir da definição estritamente lingüística do eu como significante: aí ele nada mais é que o *shifter* ou indicativo que, no sujeito do enunciado, designa o sujeito na medida em que ele fala atualmente. Isto é, designa o sujeito da enunciação, mas não o significa. Isso fica

evidente pelo fato de poder faltar no enunciado qualquer significante do sujeito da enunciação, além de haver significantes do sujeito que diferem do eu, e não somente o que chamamos insuficientemente de os casos da primeira pessoa do singular, mesmo que se acrescente a isso seu nicho na invocação plural, e até no si da auto-sugestão.”

O que designa no enunciado o sujeito na medida em que ele fala atualmente terá pois um fiador no seio do tesouro do significante? Esse fiador emanaria do Outro a quem endereço minha demanda — daria aí a garantia de que minha demanda foi acolhida. Ora, essa garantia, precisamente, nem pode me ser dada, porque “não há Outro do Outro”. Outro é o lugar de minha fala, mas aí cessa seu poder, não encontro nele segurança alguma da alteridade do destinatário de minha mensagem, nenhuma garantia de que a satisfação de minha demanda me seja efetivamente remetida do lugar para onde a endereço.

Tal será, no registro do significante, a significação do falo, indissociável dessa carência de significante — notada S de A barrado —, em outras palavras, indissociável da castração. Pois a castração equivale ao desmoronamento de toda segurança de obter meu gozo do Outro como Outro, em outras palavras, “a redução do meu gozo ao auto-erotismo”.

“Aquilo a que é preciso ater-se é que o gozo é interdito a quem fala como tal, ou ainda, que ele não pode ser dito senão nas entrelinhas por quem quer que seja sujeito da Lei, pois a Lei se funda nessa própria interdição.” Ora, “é somente a indicação desse gozo em sua infinitude que comporta a marca de sua interdição, e, para constituir essa marca, implica um sacrifício: aquele contido num só e mesmo ato que a escolha de seu símbolo, o falo”.

“É aberta a opção de que o falo, isto é, a imagem do pênis, seja negativado em seu lugar na imagem especular. É isso que predestina o falo a dar corpo ao gozo na dialética do desejo. É preciso portanto distinguir do princípio do sacrifício, que é simbólico, a função imaginária que aí se devota, mas que o vela ao mesmo tempo que lhe dá seu instrumento.”

“É assim que o órgão erétil vem a simbolizar o lugar do gozo, não enquanto ele mesmo, nem sequer enquanto imagem, mas enquanto parte faltosa na imagem desejada: é por isso que é igualável à $\sqrt{-1}$ da significação produzida mais acima, do gozo que ele devolve pelo coeficiente de seu enunciado à função de falta de significante: (-1) .

Se lhe é dado atuar assim a interdição do gozo, não é tanto por essas razões de forma, mas antes porque sua ultrapassagem significa o que reconduz todo gozo cobijado à brevidade do auto-erotismo.”

Definitivamente, vê-se que Lacan terá entendido o domínio do fálico bem além dos limites que ele sugere.

Como ele o dirá em 1971-72 nos “Entretiens de Sainte-Anne sur le savoir du psychanalyste”: “A significação do falo é o único caso de genitivo plenamente equilibrado. Isso quer dizer que o falo, como Jakobson lhes explicava, o falo é a significação, é aquilo pelo que a linguagem significa, não há senão uma única *Bedeutung*, é o falo.”

J. Bernays. *Theorie des Drama*. Berlin, W. Hertz, 1880
 • S. Freud. *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV o “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB, v.VII o “A organização genital infantil”. ESB, v.XIX • Jamblique. *Les mystères d’Égypte*. Paris, Les Belles Lettres, 1989 • J. Lacan. “La signification du phallus; subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient”. in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 o *As psicoses* (Seminário 3, 1955-56). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 o *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982 o “R.S.I.” (Seminário 22, 1969-70). in *Ornicar?*. Paris, 1975 • M. Safouan. *Le structuralisme en psychanalyse*. Paris, Seuil, 1968.

► CASTRAÇÃO; GOZO; PÊNIS; INVEJA DO; SUJEITO.

P. KAUFMANN

FANTASIA

Que a fantasia possa se tornar uma questão central na e para a análise é algo que não se evidencia forçosamente de saída. Uma fantasia, como “Bate-se numa criança” — o exemplo *princeps* de Freud —, pode parecer, a princípio, mais ou menos distante das grandes estruturas neuróticas em que aparece. No entanto, o que a compõe se revela

determinante dos próprios móveis da análise. O papel da fantasia talvez seja ainda mais acentuado na teoria (e na prática) lacaniana: a fantasia, diz Lacan, constitui o único acesso possível ao “real”.

Segundo a maneira freudiana “clássica”, a fantasia é apresentada em termos de roteiro. Assim, no artigo do *Vocabulário da psicanálise*, de Laplanche e Pontalis, ela é definida como um “roteiro imaginário em que o sujeito está presente, e que figura, de maneira mais ou menos deformada pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente”. Mencionemos, por outro lado, para completar esta apresentação clássica, que a fantasia se constitui a partir de coisas vistas e ouvidas. Além disso, podemos tender a pôr em evidência “fantasias fundamentais” que “... agenciam os elementos de uma lenda em torno de nosso nascimento, da vida sexual de nossos pais, e também do modo como nos advém a sexualidade, a diferença dos sexos e os temores que lhe estão ligados”. Observemos contudo que esta apresentação diz respeito tanto às fantasias inconscientes quanto às conscientes ou pré-conscientes. Mas se, no tocante à fantasia, a dupla inscrição é colocada imediatamente em jogo por Freud, depreender o papel da fantasia na análise nos leva a concentrar o questionamento na fantasia propriamente inconsciente. Passa-se desse modo, por assim dizer, da questão das fantasias para a da fantasia. E o sujeito então implicado, ou mesmo posto em jogo aí, é o do inconsciente.

Implicação do sujeito do inconsciente: posição de a, objeto ou colocação do desejo

Voltemos ao exemplo *princeps* de Freud “Bate-se numa criança”. A fantasia inconsciente — geralmente inacessível, a menos que reconstruída na análise — nesse caso é (de maneira idêntica para os dois sexos): “Sou espancado(a) por meu pai.” Trata-se mais de uma frase que de um roteiro, o que confere à fantasia inconsciente o que Lacan chama de seu caráter “fechado”.

Acompanhemos agora a perspectiva la-

cianiana. O fato de a fantasia ser antes de mais nada uma frase remete à gramaticalidade do isso (antes de qualquer subjetivação) como recurso do pulsional. A partir disso, certa preponderância retorna, na fantasia — menos talvez que no caso das fantasias “fundamentais” — ao papel das pulsões sádica e masoquista, assim como voyeurista e exibicionista (voltaremos adiante à questão, diferente, da perversão propriamente dita).

O mínimo de elementos em jogo na fantasia (e que podem constituir seus móveis) é inscrito por Lacan com “o algoritmo” $S \diamond a$. De um lado se trata do sujeito do inconsciente, “barrado” porque dividido (como efeito de significantes), mas também, numa acentuação própria à fantasia, vacilante e confrontado com seu próprio desaparecimento. Um “não eu” se perfila em seu horizonte mais ou menos próximo, diversamente. Do outro lado do algoritmo: o sujeito, mais além de seu desaparecimento, se sustenta num objeto, o *a*. Voltaremos à sua natureza e suas funções na fantasia. Em “Bate-se numa criança” trata-se do que se acrescenta à própria frase: a presença ineliminável do olhar.

A questão “borromeana” do a

Enfim, no algoritmo, o que liga o sujeito e o objeto, a “punção”, indica, diz Lacan, “todas as relações possíveis, menos a igualdade”, e é, de maneira diversa, decomponível. O estabelecimento dessa relação (do sujeito do inconsciente e do objeto *a*) aparece, na perspectiva lacaniana, como o mínimo constitutivo da fantasia. Ora, ele remete ao mesmo tempo a uma problemática mais geral, que podemos encontrar em ação igualmente na última topologia de Lacan, a dos nós borromeanos. De fato, os nós borromeanos são uma (nova) maneira de trabalhar o fato de haver ligação. Nos nós, trata-se ainda do “corte” do sujeito, e no centro, como o que aperta o nó, Lacan situa freqüentemente o objeto *a*. A punção do algoritmo da fantasia apresenta, já de maneira específica à fantasia, o que com os nós aparece tanto como a ser assegurado como a ser produzido pela prática. Com a fantasia, está em jogo o que poderíamos designar, ao que nos parece,

como uma ligação flexível (entre o sujeito do inconsciente e o objeto *a*) — ligação flexível ali onde de outro modo haveria não-relação ou confusão.

O espaço da fantasia e sua lógica

No entanto, os elementos minimamente em jogo na fantasia podem também, eventualmente, ocultar outros. É por isso que passaremos por uma espécie de exploração do espaço da fantasia. Mas essa exploração remete ao que comanda seu espaço, isto é, ao que Lacan chama a “lógica” da fantasia, que se trata também de introduzir aqui e de começar a comentar. Nisso é preciso levar em conta que “o espaço” da fantasia é antes um “não-é-isso”, que se sustenta pela “falha na pureza do não-ser”.

Essa exploração de um “espaço” da fantasia nos parece poder ser resumida como a dos diferentes registros da ambigüidade. “Ambíguo” quer dizer: aquilo cujo sentido é incerto (ou mais ou menos embaralhado) e que participa de duas naturezas diferentes (falamos, por exemplo, de um “caráter ambíguo”). A ambigüidade, portanto, já se aplica bem à relação do sujeito e do objeto na fantasia. O “momento” da fantasia é aquele do eclipse do sujeito e de sua passagem para o objeto: se ocorreu antes, a distinção de ambos não fica por isso menos embaralhada. Trata-se igualmente, para o sujeito, de um “ser e não ser” o objeto quanto de um “tê-lo e não o ter”. Lacan sublinha, no seminário *Le désir et son interprétation*, a importância, na prática, de detectar de que maneira o sujeito está no objeto: ele está no traço de corte. A topologia do *cross-cap* e de sua cisão esclarece, a nosso ver, a própria possibilidade dessa passagem do sujeito para o objeto, por sua relativa homogeneidade topológica. O objeto resulta de fato do primeiro corte, e é sua segunda volta que produz sujeito. A ambigüidade se exerce aqui, portanto, entre a volta simples do corte, que faz “rasgão”, mas não efetua a cisão, e a segunda volta que, esta sim, efetua o corte e assim transforma a superfície.

O seminário *La logique du fantasme* desdobra essa ambigüidade de maneira di-

ferente. O sujeito do inconsciente, diz Lacan, é o mesmo que o da ciência. É possível portanto referi-lo ao *cogito* cartesiano e buscar apoio na negação do *cogito* para formalizar a confrontação do sujeito do inconsciente com seu próprio desaparecimento. Segundo a lei de De Morgan — a negação da interseção de A e B equivale à reunião da negação de A e da negação de B — a negação do *cogito* cartesiano faz surgir a alternativa: “Ou não penso, ou não sou.” Essa alternativa é alienante, porque dissimétrica: para um sujeito, “Eu não penso” é a princípio a opção menos má. Com essa alternativa alienante, figurável como os ramos de um esquadro, Lacan situa o que se impõe incontornavelmente ao sujeito do inconsciente na fantasia. Num dos ramos do esquadro, podemos encontrar a gramaticalidade, anterior ao sujeito, do isso, mas podemos situar também eventualmente a passagem ao ato (precipitada por um “Não penso, ajo”). Por outro lado, trata-se das diversas maneiras (entre elas o *acting out*, mas poderíamos igualmente situar aí a via da análise em geral como análise do inconsciente) segundo as quais o sujeito enfrenta o *a*.

Em resposta à disjunção do inconsciente e do isso assim implicada por Lacan, retornemos à divisão do sujeito na fantasia. Poderíamos dizer que a divisão é causada pelo objeto, mas a divisão já está sempre em jogo como efeito dos significantes: é “a alienação” inicial que já impõe a negação do *cogito* cartesiano. Com a fantasia, essa alienação é posta em relação com o objeto *a* de uma maneira que a redobra através (e dentro) dessa própria relação com o objeto. O objeto *a* torna-se com a fantasia o que causa a divisão do sujeito. Mas essa solidariedade entre o objeto *a* e a divisão resulta então de uma operação de redobramento cujos traços, a nosso ver, podemos observar também na própria fantasia — se nela descobrirmos uma outra face, aquela onde estão em questão efeitos da “alienação inicial”, ou, para expressá-lo de outra maneira, onde estão em questão as condições do íntimo do sujeito tais como o “ter um corpo” o implica. Esse ângulo não nos faz sair do “espaço” da fantasia, no sentido de permitir seu sobrevôo.

Implica ampliá-lo até que inclua em seu campo as “fantasias” de onipotência ligadas à aquisição da linguagem. Retomando a comparação de Lacan, segundo a qual a fantasia é uma flor no ramo da culpa, pode-se dizer que a exploração do espaço da fantasia tende a ir até as raízes.

Uma outra ambigüidade, no entanto, pode aparecer no tocante à inerência ou não, ao espaço da fantasia, de outros elementos além do sujeito do inconsciente e do objeto *a*. Este é, em especial, o caso relativo ao falo (trata-se aqui do falo “simbólico”, notado ϕ por Lacan, e não somente do falo “imaginário” notado $-\phi$). Captar a inerência eventual desse significante fálico ao espaço da fantasia “muda as coisas” para um sujeito. Reencontramos aqui o modo pelo qual Freud interpreta a fantasia como cicatriz do Édipo, pois o Édipo é antes de mais nada a proveniência do falo. A exploração da fantasia permite eventualmente ir procurar o falo “ali onde ele está”. Sua captação tem por consequência assegurar a articulação de uma relação de castração, ali onde, no sintoma, perfilava-se a eventualidade de uma não-relação ou de uma confusão.

O significante fálico é também, especifica Lacan, um ponto de “real”. Captá-lo eventualmente equivale ao que se inscreve, ao que há de real na fantasia. E, inversamente, só a fantasia permite o acesso a esse real: encontramos o que motiva a acentuação de seu papel na análise.

A partir do nó borromeano, o que de real (na fantasia) é suscetível de se inscrever parece poder se desdobrar: “O móbil de uma análise”, diz Lacan a partir do nó borromeano, é “obter que o real suplante o simbólico em dois pontos”. Ora, é preciso o topológico para determinar esse desdobramento: folheamento, já na topologia do *cross-cap* e de sua cisão; no nó borromeano: desdobramento desses dois pontos no entanto solidários numa mesma “corda”. Trata-se da maneira como o falo é e não é, para a análise, a mesma coisa que o Nome-do-Pai. Encontraríamos, ao que nos parece, a partir desse desdobramento, a outra face antes evocada como móbil na fantasia em torno de “ter um corpo”.

Alternativa do Cogito

Retornemos agora ao esquadro desenhado por Lacan em *La logique du fantasme* com a alternativa: “Ou não penso, ou não sou.” Dar lugar à inerência eventual do significante fálico na fantasia é suspender a ambigüidade que era a do sintoma no que lhe diz respeito. Mas isso exige que se extraia, como o faz Lacan, o jogo de um “quarto canto” e que se complete o esquadro como retângulo. No entanto, nesse retângulo (que permite então a Lacan inscrever, por exemplo, a “diagonal da transferência”), não é somente o falo que vem agir no quarto canto. O objeto *a*, que de uma outra maneira participa também do real, está também presente aí na lógica da fantasia, segundo um jogo, desta vez, do falo e do objeto, que só poderemos abordar aqui após ter enfrentado a própria questão do objeto na fantasia.

Em “Bate-se numa criança”, o objeto *a* era captável em seu aspecto de objeto de pulsão “parcial”: o olhar e sua presença inelimináveis. Somos assim remetidos à lista dos quatro objetos: o da sucção, o da excreção, o olhar, a voz. Mas o objeto não se reduz a isso e não implica apenas, na fantasia, combinações de pulsões e de avatares de pulsões. É também o objeto “primeiro” que resulta do primeiro corte e que encontraríamos talvez mais diretamente em jogo (ao menos de certa maneira) com a outra face da fantasia — a que diz respeito a “ter um corpo”. É enfim — e é preciso conceber a solidariedade destes diferentes aspectos — o “resto”. Mas esta última determinação fundamental é novamente a de uma ambigüidade. O resto, de fato, é ao mesmo tempo uma função (é o que resta sempre mais-além, inatingido, por exemplo) e o resíduo do gozo (que, por sua vez, constituiu objeto no sentido mais corrente do termo).

É esse objeto *a* complexo que se torna pois solidário da divisão do sujeito (como sua causa). Ele desempenha também um papel em relação ao desejo: acabamos de ver isso com a implicação do falo no espaço da fantasia. Já havíamos evocado uma relação da fantasia com o desejo desde a primeira apresentação da fantasia, mas com uma

acentuação mais negativa de defesa contra o desejo. Há de fato na fantasia uma sustentação possível do desejo como insatisfeito (na histeria), como impossível (na neurose obsessiva), como “prevenido” (na fobia); também na perversão pode-se discernir que a fantasia pode servir como defesa contra o desejo. Mas temos de considerar agora a face positiva do vínculo eventual entre a fantasia e o desejo. Na perspectiva laciana, trata-se da função de “causa do desejo”, a que podem servir a fantasia e seu objeto. Esse termo “causa do desejo” poderia sem dúvida evocar o micélio de que Freud fala a propósito do umbigo do sonho, e do qual, segundo ele, o desejo brotou como um cogumelo. Mas a “causa do desejo” é determinada para Lacan de modo mais preciso, com base em Aristóteles, como causa material. É o resto (no sentido de resíduo) do gozo que constitui “objeto” suscetível de servir, para o desejo, de “logro” no sentido próprio, isto é, de suporte onde o desejo possa vir pousar sobre uma outra coisa que não ele mesmo. O que, para um sujeito, o acesso à fantasia permite como “estratégia” em relação ao desejo passa pela utilização da causa do desejo assim entendida. Essa noção de causa do desejo supõe, a nosso ver, ligação, relacionamento entre o desejo e o objeto. Podemos portanto reencontrar aí o problema geral da fantasia como relacionamento específico, determinado dessa vez pela ligação, também ela eventualmente flexível, entre o falo e o objeto *a*. A guinada do aspecto defensivo da fantasia para sua utilização como causa do desejo é possível desde que esta última ligação se estabeleça ou se reforce em lugar de uma não-relação ou de uma confusão.

Incomensurabilidade: falo e a

Em *La logique du fantasme*, Lacan determina a possibilidade desse relacionamento, referindo-o à “relação” no sentido estrito do termo, isto é, no sentido matemático [de razão]. De fato, ao abordar o relacionamento entre o falo e o objeto *a* por meio da relação entre a unidade em jogo na conjunção sexual e o objeto *a* determinado como resto do processo de divisão, Lacan depreende entre eles

uma relação de incomensurabilidade. Essa incomensurabilidade como relação, Lacan vai referi-la ao “número áureo” e ilustrá-la por ele, já que é o melhor exemplo matemático na história de proporção que constitui um incomensurável. O número áureo é uma incomensurabilidade cuja razão se pode estabelecer matematicamente, mas que os gregos não pensavam ser calculável “em número”. Ora, ele se tornou calculável por meio das séries de Fibonacci e pela convergência para um limite. A incomensurabilidade como passível de escrita matemática é assim situada por Lacan no princípio da lógica da fantasia.

Para prolongar agora o comentário desta referência matemática tomando distância ao mesmo tempo do uso propriamente matemático, consideremos uma das propriedades implicadas pela utilização das séries de Fibonacci no cálculo — propriedades cujo papel Lacan destaca —, a saber: $1 + a = 1/a$. Vimos que o 1 pode também ser considerado aí como a unidade implicada na conjunção sexual, e que a designa também o objeto *a*. Daremos ao sinal + o sentido de representar as combinações (do falo e do objeto), as maneiras pelas quais eles se acrescentam sem se confundir no que constitui a causa do desejo. Daremos à barra de fração a capacidade de representar a separação articulada na e pela castração. A equação $1 + a = 1/a$ quer dizer então que a causa do desejo é equivalente à castração. Poderíamos justificar esta leitura nos dois sentidos, sem os confundir. Lendo da esquerda para a direita, a equação manifesta que a divisão do sujeito, redobrando-se em incomensurabilidade na fantasia, é suscetível de se tornar a castração. O outro sentido revela que a castração estabelece vínculo também ali onde poderia parecer não haver nenhuma. Consideramos também digno de nota (afastando-nos ainda mais do uso puramente matemático) que, ao passar de um lado para outro da equação, os termos mudam de sentido. Em particular o falo, de unidade implicada na conjunção sexual, torna-se o “órgão da falha” mesma dessa unidade. Nossa hipótese é que o objeto *a* também se transforma, e mais precisamente se esvazia. Isso corresponde a encontrar

aqui, no próprio objeto, o que Lacan diz ser o próprio fio da análise: “safar-se do gozo”.

Voltemos a essa questão do gozo. O resto, como resíduo do gozo, implica uma das questões maiores que o espaço da fantasia encerra: essa questão do gozo. Ela se redobra. Trata-se em primeiro lugar de elucidar qual é o gozo em jogo na fantasia, e depois de determinar como, para um sujeito, a questão do gozo é suscetível de ser transformada pela fantasia e sua utilização.

Gozo perverso

Ora, para elucidar de qual gozo se trata na fantasia torna-se necessário desdobrar a questão da perversão. O gozo em jogo na fantasia, solidário das pulsões parciais e de suas combinações, é um grão de gozo “dito perverso”. Para concluir que isso não é o mesmo que a perversão propriamente dita é algo que exigiria o envolvimento, na exploração da fantasia, da questão da própria perversão. Está também em jogo aí uma outra ambigüidade que diz respeito ao mesmo tempo à relação do sujeito com o Outro. Formulamos apenas algumas hipóteses de distinção. Para o lado da perversão propriamente dita iria, ao que nos parece, a tentação de recuperar o gozo enquanto situado no Outro — quando aquilo que o objeto *a* de gozo oculta de gozo “dito perverso” tem raízes no Outro, mas também se desprende dele. Para o lado da perversão propriamente dita iria igualmente a tentativa de apreender o próprio objeto *a* enquanto situado no Outro, de “colhê-lo” ali, quando se trata de uma “Eurídice duas vezes perdida”. Finalmente, do lado da perversão propriamente dita estaria correlativamente em jogo uma confusão entre o *a* e o “gozo do Outro”. A ambigüidade fundamental manifesta-se aqui como a do resto e, mais precisamente, do resto como resíduo do gozo. Ele pode de fato parecer capaz de fazer retornar o gozo “inicialmente perdido”, inclusive como “gozo do Outro”, quando a perda aqui não implica que o gozo “perdido” tenha sido atingido inicialmente ou jamais. As raízes do objeto *a* são aqui mais propriamente “o que teria sido atingido se...”: trata-se tanto do gozo que teria sido

aquele de ser o próprio sujeito o objeto que satisfaz a pulsão quanto do gozo que seria o da onipotência da palavra se essa onipotência existisse.

Na medida em que se desenha uma outra via que não a constituição de uma perversão, ela exige uma elaboração do objeto. Não somente as raízes do objeto são suscetíveis de se desprender do Outro, mas o próprio aspecto de resto pode ele próprio se esvaziar pelo desdobramento de sua ambigüidade própria — isto à medida que a análise dos móveis da fantasia leva a “fazer da castração sujeito”. O objeto *a*, que é o “núcleo elaborável do gozo”, torna-se então suscetível de elaboração na condição de vazio.

A possibilidade que tem a análise de levar, pela inscrição do que há de real na fantasia, ao que Lacan chama “o irrenegável do *a*” (superando aliás uma renegação diferente segundo as estruturas), responde à “não-relação” (com o falo e com o Nome-do-Pai) que se perfilava no sintoma, mas essa irrenegabilidade do *a* permanece de certo modo ambígua quanto à reiteração do sintoma num sentido ampliado se o *a* não se desprender do Outro — especialmente ao se elaborar como causa do desejo diversamente praticável.

S. Freud, “Bate-se numa criança”. ESB, v.XVII • J. Lacan, *La logique du fantasme* (Seminário 14, 1966-67), inédito. “L’Étourdit”, in *Scilicet*, 4. Paris, Seuil • *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982 • F. Baudry, “L’Intime (Études sur l’objet)”. Montpellier, Éditions de l’Éclat, 1988 • P. Henry, “Lacan, le nombre d’or et les suites de Fibonacci”, in *Césure*, 1, 1991.

► DESEJO; OBJETO; REAL; TOPOLÓGICAS, SUPERFÍCIES.

F. BAUDRY

FEMINILIDADE

A feminilidade inencontrável

Poder-se-ia esperar da psicanálise uma definição da feminilidade. Ora, a posição de Freud a esse respeito é clara: a ausência dessa representação psíquica do feminino não é uma das menores surpresas proporcionadas

pela investigação do inconsciente. Em seu lugar, não encontramos mais que duas equivalências, cujo caráter aproximativo e inadequado é patente: por um lado, a assimilação da feminilidade à passividade e, por outro, a equação inconsciente: ser mulher = ser castrado (“A organização genital infantil da libido”, 1923).

A primeira pertence à organização sexual infantil correspondente à predominância do erotismo sádico-anal, a segunda ao estágio fálico que lhe sucede no desenvolvimento da criança. Não existe portanto nenhuma representação psíquica do feminino que corresponda à organização genital que especificaria a sexualidade adulta, ausência que vem sublinhar o caráter problemático da própria noção de genitalidade.

No entanto, ainda que a essência da feminilidade seja inencontrável no inconsciente, a psicanálise é capaz de reconstruir as etapas da evolução psíquica que conduz a criança do sexo anatômico feminino à posição subjetiva que a torna apta a satisfazer suas funções biológicas. Evolução que, contrariando a expectativa, nada tem de natural e precisa seguir os desvios os mais paradoxais e, em particular, atravessar o complexo de Édipo. De fato, não se nasce mulher, torna-se mulher, nada separando de início, psicologicamente, a menina do menino. Ela é animada pelos mesmos desejos que este último, em particular na sua relação com a mãe, desejo caracterizado pela atividade fálica que encontra nela seu suporte anatômico na existência do clitóris. Assim, a menina se comporta de início como um menino, o que Freud explica afirmando que a libido é de essência masculina. Esse comportamento é possibilitado, aliás, pela existência de uma “bissexualidade” psíquica originária nos dois sexos, reflexo de uma bissexualidade anatômica atestada pela presença, em ambos os sexos, dos órgãos do outro sexo em estado de vestígio.

Assim, num de seus últimos trabalhos sobre a feminilidade (“Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”, 5ª conferência, “A feminilidade”), Freud pôde enunciar: “Cabe à psicanálise, não descrever o que é a mulher — tarefa impossível —, mas investi-

gar como a criança com tendências bissexuais torna-se uma mulher.” Para isso, ela precisará, diferentemente do menino, mudar ao mesmo tempo de zona erógena e de objeto, isto é, passar do clitóris para a vagina e da mãe para o pai, passagem que é tudo, menos fácil, e que nem de longe é sempre efetuada.

O complexo de Édipo na menina

As modalidades do complexo de Édipo na menina foram apreendidas com muita dificuldade por Freud, que declarou a respeito, num artigo de 1923, “A dissolução do complexo de Édipo”: “Aqui (no caso da menina), nosso material se torna, de uma maneira incompreensível, muito mais obscuro e lacunar.” Em particular, foi apenas em 1931 que Freud foi levado a reconhecer, em face das contribuições dadas pelas psicanalistas mulheres para a elucidação do problema, a importância do vínculo original da menina com a mãe, descoberta que comparou à da “civilização micênica sob a dos gregos” (“Sexualidade feminina”, 1931). “De fato”, escreve ele então, “era preciso admitir a possibilidade de que certo número de seres femininos permanecem presos a seu vínculo originário com a mãe, sem jamais conseguir desviá-lo verdadeiramente para o homem.” A partir disso, a questão suscitada pela feminilidade passou a ser saber como e por que “a menina, primitivamente ligada à mãe, liga-se depois ao pai, em outras palavras, como evolui da fase viril para a fase feminina a que está biologicamente destinada” (“Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”).

Para expor as particularidades do complexo de Édipo feminino, acompanharemos principalmente o artigo de Freud “Sexualidade feminina”, de 1931.

Ao contrário do menino, como dissemos, a menina tem de mudar ao mesmo tempo de sexo e de objeto. Ao passo que “um homem não tem em suma mais que uma única zona genital predominante, um órgão sexual, uma mulher possui dois: a vagina, que é propriamente feminina, e o clitóris, análogo do membro viril” (“Sexualidade feminina”). A vagina permanece ignorada até a puberdade,

de tal modo que a sexualidade da mulher “divide-se regularmente em duas fases, a primeira das quais tem um caráter masculino; só a segunda é especificamente feminina” (ibid.). Além disso, enquanto para o homem o sexo do objeto de amor continuará sendo o mesmo do objeto inicial, a saber, a mãe, para a menina a mudança de zona erógena será acompanhada pela mudança do sexo do objeto. Finalmente, a terceira disparidade, e a mais importante, entre o menino e a menina, diz respeito às relações entre o complexo de Édipo e o complexo de castração. Freud já havia mostrado essa disparidade em seu artigo de 1925, “Algumas consequências psíquicas das diferenças anatômicas entre os sexos”: enquanto o menino sai do complexo de Édipo pelo complexo de castração, esse mesmo complexo faz a menina ingressar nele. O menino, ao satisfazer suas fantasias incestuosas pela masturbação, se vê ameaçado de castração por esta última atividade, ameaça que só se torna efetiva quando ele descobre que, contrariando sua crença inicial de que todos os seres humanos são dotados desse órgão (crença correspondente à “fase fálica”), alguns deles, as mulheres, não o possuem, falta atribuída a uma castração praticada pelo pai. “A aceitação da possibilidade da castração, a idéia de que a mulher é castrada, vem então pôr um termo às duas possibilidades de satisfação no quadro do complexo de Édipo. Todas as duas comportavam de fato a perda do pênis: uma, a masculina, como consequência da punição (pelos desejos incestuosos voltados para a mãe), a outra, a feminina, como pressuposto (da realização do desejo de ser o objeto sexual do pai)” (“Sexualidade feminina”). O menino se desvia de seus investimentos de objeto e os substitui por uma identificação, principalmente com o pai, condição da formação do supereu. A menina, por sua vez, encontra a castração não pelo viés de uma ameaça que não lhe diz respeito, mas pela comparação de seu sexo com o dos meninos, comparação de que extrai uma conclusão imediata: “De saída, ela julgou e decidiu. Ela viu, sabe que não o tem e quer tê-lo” (“Algumas consequências psíquicas das diferenças anatômicas entre os sexos”).

Inveja do pênis e feminilidade

A “inveja do pênis” torna-se a partir de então, paradoxalmente, o motor de sua evolução para a feminilidade. Em primeiro lugar, a descoberta de sua “inferioridade” orgânica a levará a renunciar à masturbação e, de modo geral, a desviar-se da zona erógena clitoridiana. Suas tendências fálicas ativas sofrerão com isso um recalçamento. Em segundo lugar, ela se desviará da mãe, considerada responsável por essa deficiência. Em terceiro, finalmente, se voltará para o pai, dotado do órgão cobiçado, na expectativa de recebê-lo dele, como tal, ou sob a forma de seu equivalente simbólico, o filho.

Assim, enquanto o complexo de castração, para o menino, põe fim ao complexo de Édipo e acarreta uma renúncia libidinal aos objetos parentais, ele leva a menina, ao contrário, a se refugiar “como num porto” no amor ao pai, que ela jamais abandonará completamente, com a conseqüente manutenção de sua dependência para com ele e a ausência correlativa de edificação do supereu. “Com a angústia de castração cessa também um forte motivo para a edificação do supereu e para a demolição da organização genital infantil” (“A dissolução do complexo de Édipo”, 1923).

Essa evolução para a feminilidade pode contudo ser contrariada pelos efeitos da revolta da menina ante sua falta de pênis. Ao lado do desenvolvimento “sinuoso” que culmina na atitude feminina normal, que consiste em: se voltar para o pai, constatam-se duas outras evoluções possíveis: uma que consiste na rejeição de toda sexualidade, rejeição que é a consequência da renúncia à atividade fálica. Aqui, o recalçamento domina e compromete igualmente a atividade da menina em outros domínios. A outra evolução possível consiste na renegação da castração, que dará origem a uma menina que se chamou de o complexo de masculinidade. A menina fantasia que possui o pênis cobiçado e se comporta como um homem, em posição que a pode conduzir à homossexualidade (“Sexualidade feminina”).

Que a descoberta da castração e a inveja do pênis dela decorrente sejam os motivos essenciais que condicionam o abandono pela menina de seu vínculo libidinal com a mãe, favore-

cendo sua orientação para o pai, não parece bastar a Freud como explicação para a hostilidade para com a mãe que acompanha essa passagem. Ele retorna várias vezes a essa questão, em busca das razões dessa singular animosidade, enumerando as recriminações inconscientes feitas à mãe pela filha: queixas ligadas à frustração oral, ao nascimento de irmãos, à interdição da masturbação, e, *last but not least*, à ausência do pênis, pela qual a mãe é responsabilizada (“Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”, 5ª conferência, “A feminilidade”). Mas é sobretudo a descoberta de que a própria mãe não possui o pênis — descoberta que não coincide com a da própria “castração” pela menina, sendo em geral muito mais tardia — que conduz a menina a se afastar da mãe. “Seu amor se dirigia a uma mãe fálica e não a uma mãe castrada. Torna-se possível a partir de então afastar-se dela e deixar os sentimentos hostis, há muito acumulados, preponderar” (ibid.). A descoberta da “castração” materna, que desvaloriza a mulher aos olhos da menina, como aliás também aos olhos do menino, vai impor a esta um problema particular no tocante à sua relação com a própria feminilidade. Enquanto o menino, tendo reconhecido no pai a potência fálica, pode a partir de então se identificar com ele e constituir com isso sua própria identidade viril, a menina não pode realizar essa identificação com a mãe, uma vez que esta está privada dos atributos da potência. É particularmente difícil para ela, portanto, constituir para si uma identidade feminina positiva, uma vez que a feminilidade está inconscientemente assimilada à privação.

A idéia de que a inveja do pênis é a mola da evolução da menina para a feminilidade foi vivamente contestada, mesmo enquanto Freud vivia, por bom número de psicanalistas mulheres, que buscaram dar uma definição da feminilidade não redutível à privação do órgão masculino.

As psicanalistas mulheres, críticas de Freud: a feminilidade irredutível ao falicismo

Karen Horney foi a primeira a manifestar sua oposição. Segundo ela, longe de ser pri-

mordial, a posição masculina da menina corresponderia a uma posição defensiva em face de seus desejos incestuosos pelo pai, desejos que seriam primitivos e engendrariam ao mesmo tempo a culpa e o medo da menina de que seus órgãos internos fossem danificados pela penetração (Karen Horney, “La fuite devant la féminité”, in *La psychologie de la femme*. O desejo pelo pai e o temor da violação por este seriam originais, sendo a vagina e não o clitóris a zona erógena primitiva. Para Karen Horney, a ignorância da vagina afirmada por Freud seria mera conseqüência do recalçamento dos desejos orientados desde a origem para o pai: “A vagina ignorada é uma vagina negada.” Assim, segundo ela, a feminilidade é primeira e é a feminilidade ferida (temor, culpa, decepção) que faz nascer o complexo de castração.

Outras psicanalistas procuraram demonstrar o caráter originário da feminilidade, situando-o na relação da menina com a mãe. Assim, Melanie Klein viu a fonte da feminilidade na relação oral passiva da menina com a mãe, relação que a conduziria ao pai por substituição do seio pelo pênis, a vagina sendo herdeira da erogenização da boca no ato da sucção. O pênis seria preferido como um seio “mais satisfatório”. A identificação com a mãe como possuidora do seio e do pênis do pai seria primordial, constituindo a matriz da feminilidade.

Ernest Jones subscreve essas concepções. Segundo ele, deve-se falar, no tocante à menina, não de falicismo primário, mas de “deuterofalicismo”, falicismo secundário que seria uma reação contra o temor da “afânise”, temor da abolição da capacidade de experimentar prazer, mais fundamental a seu ver que o da castração, e que se manifestaria na menina pelo temor de ser abandonada.

A posição de Helen Deutsch é mais complexa. Por um lado, ela concorda com Freud na afirmação de um falicismo original da menina. Por outro, porém, será levada a afirmar a existência de uma essência da feminilidade, caracterizada pelo masoquismo e a passividade, cujo germe estaria na relação de dependência primitiva da menina para com a mãe. A orientação para o pai se acom-

panha de uma transformação do protesto fálico em desejo de ser castrada por ele. Helen Deutsch faz da erotização da dor na menstruação, no defloramento ou no parto o elemento característico da posição feminina, considerando que apenas essa erotização poderia permitir às mulheres assumir seu destino biológico. A inveja do pênis, que Freud considerava o pivô da posição feminina, encontra uma satisfação substitutiva na relação com o homem e na maternidade, e se vê assim relegada a segundo plano pela satisfação masoquista, herdeira da relação original de passividade com a mãe.

O gozo ligado à passividade, levado até a erotização da dor, em contradição com o narcisismo de um lado e o princípio de prazer do outro, não deixa de constituir um enigma psicológico ainda mais obscuro que a afirmação da inveja do pênis como pivô da evolução para a posição feminina. A feminilidade aparece para a psicanálise como o próprio lugar do paradoxo.

Reencontramos aqui, no cerne do debate que divide os psicanalistas, os dois termos que Freud assinalou muito cedo como caracterizando a feminilidade para o inconsciente, segundo as teorias sexuais infantis: passividade e castração. Termos que, por inadequados que sejam para qualificar a *essência* da feminilidade, refletem a especificidade do *gozo* feminino, espartilhado entre dois pólos, e a divisão que lhe é própria.

Gozo e passividade

Retomemos esses dois pontos. A polaridade ativo/passivo, convém lembrar, ganha todo o seu relevo no quadro da organização sexual infantil correspondente à fase sádico-anal, caracterizada pela predominância dos dois tipos de pulsões correspondentes (pulsões anais e sadomasoquistas), e recobre a polaridade sexual masculino/feminino, em particular na concepção sádica do coito que prevalece nesse estágio. Mas essa polaridade está presente em todos os outros registros pulsionais (oral ou escópico, por exemplo) e especifica os dois tipos de fins pulsionais que encontramos em cada um deles (devorar/ser devorado, ver/ser visto). Lacan pôde

mostrar o caráter dissimétrico dessa oposição (cf. Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*), uma vez que o fim passivo supõe a existência de um Outro (um outro sujeito, segundo os termos de Freud) do qual o sujeito se faz o objeto. É por essa atividade do sujeito, que consiste em se fazer o objeto de um outro sujeito, que se atinge a realização do fim passivo da pulsão, a saber, o gozo que lhe é próprio. Gozo que, como o demonstra a clínica psicanalítica, não deixa de suscitar a angústia. Ora, essa posição de objeto em relação ao Outro corresponde à relação primitiva da criança com a mãe, na medida em que está entregue a seus cuidados e, conseqüentemente, à “sedução” sexual que estes envolvem (cf. Freud, “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”). A criança se defende muito cedo dessa passividade inicial, em particular pelo jogo, em que inverte os papéis, e pela aquisição de sua autonomia, que implica também a atividade, a qual surge assim como uma defesa contra a passividade inicial. Por que essa passividade é fonte de angústia? É que ela implica o ficar à mercê da onipotência do Outro, cujo caráter ilimitado suscita no sujeito a fantasia de sua própria destruição (cf. ser devorado, espancado, castrado) como termo último do gozo pulsional. É em relação a esse perigo supremo que o pai aparecerá como o salvador, como o indicou com perspicácia Helen Deutsch (cf. *La psychologie des femmes*).

A castração simbólica

Devemos a Lacan a plena valorização dessa dimensão fundamental da função paterna. A interdição do incesto significa menos a privação do objeto materno imposta à criança que o limite imposto à mãe na sua relação com a criança e que vem frear seu gozo potencialmente destrutivo. Limite para o qual Lacan propôs a formulação: “Não reintegrarás teu produto.” Somente esse limite imposto à onipotência materna permite à criança libertar-se de sua dependência para com a mãe e pôe fim à fantasia de onipotência desta, permitindo à primeira separar-se dela.

Freud fazia da descoberta da castração c

pivô do complexo de Édipo nos dois sexos. A distinção castração imaginária/castração simbólica introduzida por Lacan permite precisar essa articulação e situar a inveja do pênis na menina em sua verdadeira perspectiva. A criança, primitivamente à mercê da boa vontade da mãe, é confrontada com a eventualidade de ser objeto tanto de um gozo devorador quanto de um abandono que a exporia à morte, por falta de cuidados. Vendo-se entre esses dois perigos como entre Cila e Caribde, a criança é levada a perguntar a si mesma o que a mãe deseja. Mas, seja ela o objeto próprio para saciar esse desejo ou não, nos dois casos ela corre o risco de desaparecer. A descoberta de que a mãe não possui pênis, descoberta que permite responder à pergunta sobre o que ela quer, não resolve muito as coisas, pois o esforço que a criança dos dois sexos faz para ser o que falta à mãe, isto é, o falo, não a arranca de sua dependência. A questão de ter ou não ela mesma um falo permanece subordinada à questão de ser um falo para a mãe. A inveja do pênis da menina corresponde aqui ao desejo de tê-lo para ser o que falta à mãe, segundo a vertente imaginária da castração. A dimensão simbólica só é atingida com a limitação imposta ao gozo da mãe pela lei paterna, que ao mesmo tempo a faz decair de sua onipotência: ela se mostra submetida a uma instância que a ultrapassa, e que lhe proíbe tanto gozar de seu filho como abandoná-lo. Somente então o pai pode aparecer como aquele que possui o que a mãe deseja, a saber, o falo, liberando assim a criança da missão de assegurar o gozo da mãe. Essa função de “salvador” é o que condiciona, nos dois sexos, a passagem do amor à mãe para o amor ao pai. E é aqui que os destinos da menina e do menino se separam.

De fato, a partir do momento que aparece como dono do falo que falta à mãe, o pai se torna herdeiro da onipotência de que esta fora primitivamente investida e da fantasia que a acompanha de um gozo ilimitado, capaz de subjugar por sua vez a criança que lhe deve sua salvação. Lembremos que, segundo Freud, o menino é conduzido, para preservar sua virilidade, a renunciar, mais uma vez, a se tornar o objeto do gozo, nesse caso

do pai. Quanto à menina, não tendo nada dessa ordem para salvar, ela é ao contrário mantida em sua aspiração de se fazer amar pelo pai na esperança de obter dele a compensação de sua falta. Ora, fazer-se o objeto de um Outro fantasiado como todo-poderoso e (o que dá no mesmo) cujo gozo se supõe ilimitado, é a própria definição do masoquismo. Assim, o que a menina fez foi apenas deslocar para o pai os fins passivos de sua ligação libidinal com a mãe, ligação que a expunha a todos os perigos pulsionais. Enquanto o menino, por ter (o falo) tem de deixar de ser (o objeto do gozo do Outro), a menina é levada a sê-lo para tê-lo. No entanto, suas tendências ativas, isto é, fálicas, vêm impor um limite, ou mesmo fazer contrapeso a uma passividade cujos riscos para a autoconservação foram destacados em particular por Helen Deutsch, riscos que motivavam o recuo diante da feminilidade tantas vezes constatado nas análises de mulheres, e que não é senão o recuo ante o gozo do Outro. Sob esse aspecto, a identificação masculina resultante da formação de um ideal do eu paterno, tão freqüentemente encontrada nas mulheres, comporta uma dimensão de salvaguarda.

Os dois gozos

A posição feminina se vê pois esquartejada entre dois modos de gozo: gozo do Outro/gozo fálico, divisão expressa nas fórmulas da sexuação estabelecidas por Lacan (Seminário 20, *Mais, ainda*). Assim, a divisão do gozo feminino entre passividade e castração ocorre no lugar de uma essência inencontrável da feminilidade. A mulher não existe, enuncia Lacan. As mulheres são “não-todas”, não totalmente inteiras, ao contrário dos homens, do lado do falicismo, mas igualmente não sem ter relação com o falo. A isso corresponde a dualidade de seu gozo, orientado por um lado para o falo e, por outro, para o que Lacan nota com o matema $S(A)$, significante da “falta no Outro”, que corresponde ao que ele chama Outro gozo ou gozo suplementar. O Outro gozo não é, contudo, equivalente ao gozo do Outro.

Detenhamo-nos neste ponto. Será verda-

de, como Freud deu a entender, que a menina jamais se desvincularia completamente do pai, não tendo ademais, ao contrário do menino, que operar essa separação? A ligação com o pai, cuja intensidade, como Freud sublinhava por outro lado, é proporcional à do vínculo que unia a filha à mãe e reproduz as características deste, seria meramente transferida para o homem.

A clínica mostra, no entanto, a que ponto a ligação com uma figura paterna marcada pelos traços da onipotência (figura que podemos associar à do pai primitivo de “Totem e tabu”) possui um caráter patogênico. De fato, ela conduz em geral, como o atesta a clínica da histeria, seja a uma posição sacrificatória com o objetivo de manter essa figura, seja a um protesto masculino destinado a preservar das devastações da posição precedente. A experiência da análise de mulheres leva a pensar que a saída de uma posição neurótica está condicionada à renúncia à manutenção da ficção de uma onipotência paterna, renúncia comparável ao reconhecimento da castração materna: o pai também terá de ser “barrado”, para retomar o termo de Lacan, pela castração simbólica. É somente então que pode se abrir para uma mulher esse “Outro gozo”, que não é identificável com o gozo do Outro, isto é, o gozo masoquista, aproximando-se antes de um “gozo-ausente” [*jouie-absence*], gozo paradoxal que se abriga na própria falha do gozo absoluto encarnado pelo pai morto. Assim, como escreve Lacan, “se não há virilidade que a castração não consagre, é um amante castrado ou um homem morto (e até os dois em um) que, para a mulher, se esconde por trás do véu para aí suscitar sua adoração [...] A partir de então, é a esse íncubo ideal que uma receptividade estreita passa a ter que se reportar, como a sensibilidade da bainha sobre o pênis” (“Pour un congrès sur la sexualité féminine”, in *Écrits*), a qual reconcilia talvez inveja do pênis e passividade, atando as duas vertentes, a partir de então negatizadas, de seu gozo. Para os dois sexos, de fato, “a castração quer dizer que é preciso que o gozo seja recusado para que ele possa ser atingido na escala invertida da lei do desejo” (“Subversion du sujet et dialectique du désir”, in *Écrits*).

H. Deutsch, “The significance of masochism in the mental life of women”, *International Journal of Psychoanalysis*, v.XI, 1930 ◦ *La psychologie des femmes*. Paris, PUF, 1949 ◦ S. Freud, “Sobre as teorias sexuais das crianças”, ESB, v.IX ◦ “A organização genital infantil da libido”. ESB, v.XIX ◦ “A dissolução do complexo de Édipo”. ESB, v.XIX ◦ “Algumas consequências psíquicas das diferenças anatômicas entre os sexos”. ESB, v.XIX ◦ “Sexualidade feminina”. ESB, v.XXI ◦ “A feminilidade”, in “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”, 5ª conferência. ESB, v.XXII ◦ K. Horney, *La psychologie de la femme*. Paris, Payot, 1969 ◦ E. Jones, “Le développement précoce de la sexualité féminine”, “Le stade phallique”, “Sexualité féminine primitive”, in *Théorie et pratique de la psychanalyse*. Paris, Payot, 1969 ◦ M. Klein, “Les stades précoces du conflit œdipien”, in *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1968 ◦ J. Chasseguet-Smirgel, *Sexualité féminine*. Paris, Payot, 1964 ◦ M. C. Hamon, *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes?* Paris, Seuil, 1992 ◦ J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966, em particular “D’ une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, “La signification du phallus”, “Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine”. “Subversion du sujet et dialectique du désir” ◦ *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 ◦ *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982 ◦ *Les formations de l’inconscient* (Seminário 5, 1957-58), inédito ◦ *Le désir et son interprétation* (Seminário 6, 1958-59), inédito ◦ M. Montrelay, *Ombre et le nom*. Paris, Minuit, 1977 ◦ M. Safouan, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*. Paris, Seuil, 1976.

► AFÂNISE; CASTRAÇÃO; ÉDIPO, COMPLEXO DE; GOZO.

C. MILLOT

FETICHE

Na visão de Freud, se nos reportamos ao artigo “Fetichismo” (1927), o problema do fetiche apresenta um triplice interesse: psicológico, epistemológico e clínico.

De início, uma observação apresentada como relativamente banal com relação ao comportamento sexual de certo número de homens cuja escolha objetal era dominada por um fetiche. Segue-se a indicação de um caso em que a origem do fetiche se encontrava na primeira infância e deveria ser compreendida em função da língua inglesa, que o paciente falara nessa época e depois esquecera.

A análise faz então o fetiche aparecer como o substituto do falo da mulher (a mãe), em que a criança acreditara e ao qual não

quer renunciar. Freud nos remete aqui à antecipação dessas sugestões em “Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância”. A criança se recusara a tomar conhecimento do fato (*Tatsache*) de sua percepção de que a mulher não tem pênis, e isso porque com essa constatação ela própria ficaria exposta à ameaça de uma eventualidade de castração. Laforge diria, segundo Freud, que a criança “escotomizou” a percepção de uma falta de pênis na mulher.

Expressão insatisfatória, na medida em que implicaria o eclipse total da representação indesejável. Na verdade, essa representação é preservada. Do ponto de vista psicológico, preferiremos portanto, à “escotomização”, o termo alemão renegação (*Verleugnung*). E é nessa medida que o interesse psicológico do conceito desembocará num interesse epistemológico. Duas concepções contraditórias serão de fato justapostas. Por um lado, sobrevive a crença na ausência do pênis feminino, isto é, a evidência da percepção inicial. Por outro lado, a existência do pênis na mulher é renegada. Justaposição de crenças intolerável para a lógica e no entanto concebível aos olhos do inconsciente, dominado pela “lógica” paradoxal do “processo primário”.

É portanto a prevalência desse tipo de pensamento primitivo que predominará na clínica do “fetichismo”, dado que a preservação desse substituto do pênis feminino que é o fetiche se imporá a uma organização psicótica.

► RENEGAÇÃO.

P. KAUFMANN

FIGURAÇÃO

A tradução corrente do alemão “*Darstellung*” pelo termo “figuração” não preserva todo o relevo do original, em particular em sua oposição a “*Vorstellung*” ou representação, essencial na exposição que *A interpretação dos sonhos* apresenta, em seu capítulo sete, do mecanismo e da função do sonho na medida em que ele exprime a atualização do desejo. O alemão *Vorstellung* im-

plica, de fato, a presença de uma imagem que forma um quadro diante do sujeito, ao passo que *Darstellung* pode ser compreendido como o pôr o pensamento do sonho em imagem (sua “posição” num “aqui”, “*Stellung*” “*da*”). E é precisamente essa a função do desejo, que se define como uma tendência à reatualização da primeira presença provedora. Compreende-se assim que a *Darstellung*, no sentido de uma quase-presença, tenha a vocação específica de satisfazer o intuito do desejo.

► ADOLESCENTE, PSICOPATOLOGIA DO; DESEJO; REPRESENTAÇÃO.

P. KAUFMANN

FILOGÊNESE

O princípio ontofilogenético formulado por Haeckel por volta de 1870 estipula que o desenvolvimento individual recapitula as fases do desenvolvimento da espécie. Esse princípio foi transposto por Freud da história da espécie para a história da humanidade em condições próximas de seu modelo.

Originalmente, o princípio de Haeckel se revestiu de fato de um alcance regressivo, permitindo remontar do indivíduo à paleontologia. Como escreve Haeckel em sua *Histoire de la création des êtres organisés*: “A grande importância da história da evolução para a compreensão científica do mundo dos animais e das plantas é reconhecida de maneira tão generalizada há alguns decênios que, sem ela, é impossível dar um passo com a mínima segurança na morfologia orgânica, a ciência das formas. No entanto, com a expressão ‘história da evolução’ praticamente nunca se designou mais que um fragmento dessa ciência, isto é, a evolução dos indivíduos organizados, o que habitualmente é chamado de embriologia e que seria mais bem denominada pela expressão mais justa e mais abrangente de ontogenia. Mas, além dessa ciência, há também uma história da evolução das espécies, das classes, das famílias orgânicas; essa história se associa à primeira por aspectos extremamente importantes e seus materiais nos são fornecidos pela

paleontologia. Essa ciência nos ensina que, durante os múltiplos períodos da evolução do mundo terrestre, cada grupo de animais e de plantas passou sucessivamente por toda uma série morfológica de classes e de espécies muito diversas. O grupo dos vertebrados, por exemplo, passou pela classe dos peixes, pela dos anfíbios, pela dos répteis, pela dos pássaros e dos mamíferos, e cada uma dessas classes passou, também ela, por uma série de espécies variadas. Ora, essa história da evolução paleontológica dos organismos, que podemos chamar de a história das famílias orgânicas, ou filogenia, se liga da maneira a mais importante e a mais notável com o outro ramo da história da evolução orgânica, aquele que se ocupa do indivíduo, a ontogenia. Esta última é estritamente paralela à primeira. Em resumo, a história da evolução individual ou ontogenia é uma repetição resumida, rápida, uma recapitulação da história evolutiva paleontológica ou filogenia, em conformidade com as leis da hereditariedade e da adaptação aos meios.”

Não houve portanto, no caso, construção da ontogênese a partir da filogênese, mas antes o contrário: a ontogênese permite reconstruir a filogênese. Ora, o procedimento freudiano segue o mesmo modelo no terreno que lhe é próprio, essencialmente no tocante à reconstrução da evicção do déspota primitivo a partir da experiência humana da culpa. Em outras palavras, se Freud constrói o mito de “Totem e tabu”, é considerando que as sugestões que lhe vinham de Darwin e Robertson Smith davam corpo aí a um dado fundamental da experiência analítica, nas modalidades da culpa ou da angústia de castração. Significaria isso a eliminação do problema dos traços deixados pelo evento primordial? Bastaria observar aqui que, se cabe ao episódio de “Totem e tabu” ser o protótipo privilegiado da filiação filogenética, é porque ele tem a capacidade de ser o mito da matriz dos traços.

Em sua expressão psicanalítica, o princípio assume de fato um alcance regressivo, para remontar do desenvolvimento do indivíduo à combinação das hipóteses elaboradas por Darwin e por Robertson Smith, a mutação histórica da horda para a sociedade

humana. E essa conjunção deve sua natureza de mito ao fato de ser encenada. Em outros termos: o tempo não tem meramente o papel de assegurar referenciais cronológicos, mas intervém aí com seu poder próprio de gênese, através das revoluções sucessivas da organização do grupo, isto é, através das redistribuições sucessivas das relações de alteridade entre os atores do drama.

Em suma, para retomar a noção que dele apresenta o próprio Freud no artigo de 1937 intitulado “Construções em análise”, o “mito científico” é, por isso, uma “construção”. A construção de uma “verdade histórica” representada por determinada organização dos traços depositados pelas vicissitudes do destino pulsional ou destino da intersubjetividade linguajeira.

É isso que é mostrado pela composição do último capítulo de “Moisés e o monoteísmo”, em que Freud associou diretamente a uma retrospectiva das peripécias do surgimento da linguagem a evocação das hipóteses de “Totem e tabu”. “As psicanálises de indivíduos particulares nos ensinaram que suas impressões mais antigas, recebidas numa época em que a criança mal estava em condições de falar, exteriorizam num momento qualquer efeitos de caráter compulsivo, sem que elas próprias sejam rememoradas conscientemente. Sentimo-nos autorizados a formular a mesma hipótese com relação às primeiras experiências vividas pela humanidade toda. Um desses efeitos seria o surgimento da idéia de um grande deus único, idéia que devemos considerar como uma lembrança sem dúvida deformada mas inteiramente justificada. Tal idéia tem um caráter compulsivo, é preciso acreditar nela. Na medida em que é deformada, temos o direito de qualificá-la de ilusão; na medida em que faz retornar o que é passado, devemos chamá-la de verdade. O delírio, no sentido psiquiátrico, contém também uma parcela de verdade, e a convicção do doente se expande dessa verdade para todo o seu invólucro de delírio.”

E logo em seguida: “O que se segue, até o final, é uma repetição um pouco modificada das teses expostas na primeira parte.”

“Em 1912, tentei reconstituir em ‘Totem

e tabu' a situação antiga de que decorreriam tais efeitos. Utilizei para tanto certas considerações teóricas de Darwin, de Atkinson, mas sobretudo de W. Robertson Smith, e combinei-as com descobertas e sugestões vindas da psicanálise. De Darwin, tomei a hipótese de que os seres humanos viveram originalmente em pequenas hordas, cada uma submetida ao poder despótico de um macho de certa idade, que se apropriava de todas as mulheres e castigava ou afastava os jovens, inclusive seus filhos. Tomei de Atkinson, na continuação dessa descrição, a idéia de que esse sistema patriarcal encontrou seu fim numa rebelião dos filhos, que se uniram contra o pai, o dominaram e o devoraram em comum. Admiti, apoiando-me na teoria totemista de Robertson Smith, que a horda do pai deu lugar em seguida ao clã totêmico dos irmãos. Para viver em paz uns com os outros, os irmãos vitoriosos renunciaram às mulheres, embora por causa delas tivessem assassinado o pai, e se impuseram a exogamia. Rompido o poder paterno, as famílias foram instituídas segundo o direito materno.

“A atitude afetiva ambivalente dos filhos para com o pai se perpetuou durante toda a evolução posterior. Em lugar do pai, erigiu-se determinado animal como totem, aceitando-o como ancestral e espírito tutelar; ninguém mais o podia molestar ou matar, uma vez por ano, porém, toda a comunidade dos homens se reunia para um banquete em que o animal totêmico, em geral venerado, era esquartejado e devorado em comum. Ninguém tinha o direito de se excluir desse banquete, que constituía a repetição solene do parricídio pelo qual se haviam originado a ordem social, as leis morais e a religião.”

Sem dúvida alguma essa apresentação elucida retrospectivamente o próprio alcance de “Totem e tabu”, como mito do resgate que a humanidade teve de pagar pelos benefícios civilizadores de seu acesso à linguagem. Tomando-a do registro biológico em que Haeckel situara seu princípio, foi à ordem dos desenvolvimentos da verdade histórica, dos momentos da linguagem, que Freud reportou a hipótese ontogenética. Desse ponto de vista, o “assassinato do pai” não repre-

sentaria outra coisa senão o surgimento de uma ordem significativa que sucederia ao absoluto de um fundamento do sentido.

► MITO CIENTÍFICO.

P. KAUFMANN

FOBIA

Foi com “O pequeno Hans” (“Análise de uma fobia em um menino de cinco anos”), uma das cinco grandes psicanálises, que Freud conferiu à fobia, ainda muito cedo, seus títulos de nobreza analítica. A fobia percorre como um fio toda a questão da angústia, ela própria entrelaçada à do sintoma. Em 1926, em “Inibições, sintomas e angústia”, Freud recorreu com toda naturalidade à fobia e ao exemplo de Hans para tentar uma definição mais precisa do sintoma e de sua relação com a angústia. Pois a fobia atesta um retorno estranho e imprevisto: nela, a angústia não só está na origem do sintoma, como em outras formas de neurose, mas se torna ela própria o sintoma central. O *crystal significante da fobia*, como diz Lacan, torna-se assim, em sua pureza, o próprio exemplo da essência do sintoma.

Tratemos pois, para começar, de Hans. Foi em 1909 que Freud publicou a “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos” (“O pequeno Hans”). Na verdade, Freud não conduziu diretamente essa análise, nela intervindo pessoalmente com uma única conversa. Foi o pai da criança que levou a cabo o tratamento, relatando-o a Freud a cada passo, e transmitiu-lhe suas anotações para a publicação. A fobia de Hans era: *O medo de ser mordido na rua por um cavalo*. O pai registra que esse medo “parece estar relacionado de algum modo com o fato de ter se apavorado com um pênis grande — (Hans) observou muito cedo, como sabemos por uma observação anterior, o pênis grande dos cavalos e extraíra então a conclusão de que sua mãe, sendo tão grande, devia ter um faz-xixi como o do cavalo”. Freud retifica: não é o pênis grande em si mesmo que apavora Hans, ao contrário, mas alguma coisa mais enterrada que é preciso arrancar do enigma

do sintoma e que se chama *angústia de castração*. De fato, convém em primeiro lugar inverter a mensagem enunciada por Hans: “E todo mundo tem um faz-xixi, e meu faz-xixi vai crescer comigo quando eu crescer, porque ele é enraizado.” Esse *porque ele é enraizado* deve ser entendido ao contrário: ao mesmo tempo consolo e desafio, ele “lembra a velha ameaça feita a Hans pela mãe, quando esta lhe havia dito que mandaria cortar seu faz-xixi se continuasse a brincar com ele. Essa ameaça, feita quando Hans tinha três anos e meio, não produziu efeito na época... Seria de todo clássico que a ameaça de castração tivesse seu efeito agora, *só-depois*, e que atualmente, um ano e três meses mais tarde, Hans se visse atormentado pela angústia de perder essa preciosa parte de seu eu”. Assim, há um efeito de *só-depois* no surgimento da angústia em relação a uma ameaça primitiva. Tendo surgido, a ameaça *procura um objeto* e o encontra no animal fóbico: o cavalo que pode morder na rua. Mas a própria ameaça de castração (sejam quais forem as palavras efetivas que a concretizam aos ouvidos da criança) deve ser entendida no contexto mais amplo da *barreira do incesto*, que interdita ao menino possuir sua mãe, no próprio momento em que ele mais a deseja, e institui então o pai como rival interditor. No entanto, a fobia se produz num *espaço intermediário* em que a barreira do incesto, ao mesmo tempo em que se faz sentir, não constitui ainda verdadeiramente uma interdição, permanecendo um lugar de violência: violência feita à criança pelo que ela supõe ser em si um ato de violência. “Hans desconfia que é proibido se apossar da mãe; ele se defrontou com a barreira do incesto. Mas crê que a coisa é vetada em si mesma. Nas proezas proibidas que realiza na imaginação, seu pai está sempre com ele e é detido com ele. Seu pai, pensa Hans, faz então também com sua mãe essa coisa enigmática e proibida que ele substitui por um ato de violência, como a quebra do vidro de uma janela ou a penetração pela força num espaço fechado.” Conseqüentemente, é o papel de um *interdutor tranqüilo* que é preciso restituir ao pai, a fim de metamorfosar em lei humana uma violência singular. Passar,

se é que podemos dizê-lo, do pior ao pai [*du pire au père*], humanizando por meio de palavras a violência, não só a que jaz no enigma sexual, mas a que a criança suspeita existir na interdição do incesto. A violação do espaço fechado deve voltar a ser — o que não é evidente — templo sagrado das leis humanas. As palavras que Freud dirige a Hans durante a única conversa que teve com ele são absolutamente notáveis, pois têm algo de uma passagem e de uma iniciação: “Revelei-lhe então que ele tinha medo de seu pai justamente porque amava tanto sua mãe. Que sem dúvida devia pensar que seu pai lhe queria mal por isso, mas que isso não era verdade, o pai gostava dele mesmo assim, e ele poderia lhe confessar tudo sem medo. Bem antes que ele viesse ao mundo, eu já sabia que um dia nasceria um pequeno Hans que amaria tanto a mamãe que seria depois obrigado a ter medo do papai, e eu tinha avisado seu pai.” Esse *ponto de basta simbólico* constituído pela “revelação” feita por Freud ao menino permite a este, a partir de então, uma liquidação programada de sua fobia, isto é, uma construção subjetiva que atribui a fragilidade de seu sexo à transmissão das gerações. Cabe observar antes, porém, que, para que esse ponto de basta seja possível, é preciso arrancar do pai uma confissão: “Apesar do que você pensa, não é verdade que te quero mal!” Confissão de amor paterno, acompanhada de uma fecunda cegueira quanto ao ódio: quando seu filho lhe dá, inesperadamente, uma cabeçada no ventre, e ele lhe devolve um tapa, num gesto reflexo, o faz sem sequer se dar conta — ele, tão cioso em anotar e interpretar tudo — da intenção hostil que essa cabeçada atesta. O pai não paga ódio com ódio. Ao que parece, isso é fácil para o pai de Hans. Em muitos casos, porém, a *desaprovação vinda do pai*, o retorno do ódio que ele demonstra, torna impossível a liquidação programada da fobia e a construção humana da lei. Nesse caso, a “revelação” não é suficiente sem uma luta enérgica contra essa desaprovação do pai, sem a abertura de um diálogo finalmente apaziguado em que a criança “possa lhe confessar tudo sem medo”. Podemos, para efeito de contraste, avaliar a exigência vital de

uma confissão como essa pela *descrição do combate* a que Franz Kafka se entregou dentro de si mesmo contra um “pai” hermeticamente fechado e avaro de qualquer confissão, combate do qual sua escrita é o traço fulgurante e desesperado — em particular no *Diário*.

Atribuir a fragilidade do sexo à transmissão das gerações foi o que Hans conseguiu fazer. “Na última fantasia de Hans, a angústia emanada do complexo de castração é superada, a expectativa ansiosa transmutada em expectativa alegre.” Aqui está essa “última fantasia”, que sela a construção subjetiva da lei: “Sabe, pensei uma coisa hoje... *O encanador veio e primeiro me arrancou o traseiro, com tenazes, e então me deu outro, e depois a mesma coisa com meu faz-xixi.*” Freud interpreta assim essa fantasia: “Sim, o doutor (o encanador) vem, retira-lhe o pênis, mas é só para trocá-lo por um maior.” O caso do pequeno Hans representa assim um retrato completo da fobia, com sua formação, seu acme e sua resolução. E Freud acrescenta: “Quanto ao resto, nosso jovem investigador simplesmente não tardou a descobrir que tudo que sabemos é fragmentário e que em cada degrau do conhecimento que transpomos resta um resíduo irresolvido.”

A *relação com o fragmento* pode resumir o caráter essencial da fobia, até em seu alcance mais obscuro: a persistência, em cada etapa do conhecimento, ou da vida, de um *resíduo irresolvido*. É por isso que a resolução da fobia não poderá ser outra coisa senão a construção de uma fantasia que envolva esse resíduo. A manutenção do fragmentário, que é um outro nome da “castração”, opõe-se à fetichização do objeto: a fobia opõe-se portanto diretamente ao fetichismo. Podemos indicar aqui, a título de exemplo, no *Diário* de Kafka, o relato de uma fantasia onírica que mostra de que maneira o sujeito *pára justamente antes* do que poderia ser a construção de um fetiche. *O lacre quebrado* deixa em estado de fragmentos o que, num fetiche, voltaria a ser totalidade fingida. No momento em que descobre a castração, o fetichista a renega e constrói, contra a sua descoberta, um fetiche que o proteja contra o pânico, fechando de novo o espaço em

torno de um culto, um trono, um altar. O fóbico, por assim dizer, assume o timão de seu pânico e não cede em sua angústia: o campo da castração permanece aberto. Lacan sublinha nestes termos a distinção entre o objeto fóbico e o fetiche: “Ensinei-lhes a distinguir o objeto fóbico como significante de trunfo para suprir a falta do Outro, e o fetiche fundamental de toda perversão como objeto percebido no corte do significante” (*Écrits*).

Que é essa *falta do Outro* que o significante fóbico está destinado a suprir? Essa falta é comumente encarnada na figura muito particular de um pai ao mesmo tempo onipresente e omissivo, invasor e mudo sobre as coisas da vida, onipotente em sua violência familiar e ferido, impotente diante da vida, rebelde diante da lei. O fóbico se vê assim levado a interrogar agudamente esse ponto de debilidade que fere a ele próprio, esse enigma de um ser que impõe tão violentamente uma lei rebelde à lei. “O ofício do pai é frágil”, escreve Pierre Legendre em *Le crime du caporal Lortie*. Ninguém tem mais consciência dessa fragilidade ou se ressentido mais dela que o fóbico. O significante fóbico constitui assim uma metáfora paterna deslocada, imobilizada num elemento neutro, externo, que assegura ao sujeito a não intrusão desse “pai severo”, louco, assassino do desejo. Se o fetiche assegura a condição absoluta de um gozo, o objeto fóbico *protege contra o desaparecimento do desejo* — ele é, segundo a expressão de Lacan, uma “arma no posto avançado” contra a ameaça dessa desaparecimento.

Evidentemente essa arma tem dois gumes. Ela ameaça sem cessar voltar-se contra o próprio sujeito. O significante fóbico continua sendo um significante enigmático, que faz uma pergunta a que nada vem responder e que por isso se repete indefinidamente. O risco do tratamento da fobia é meramente deslocar esse significante necessário, que irá se reconstituir mais firmemente em outro lugar. Pois o objeto fóbico é necessário. Embora indefinidamente enigmático, ele se impõe ao sujeito como um real mais duro que todo real. E, com muita frequência, assegura-lhe uma vida normal, organizada e pre-

servada em sua coerência vital em torno desse “cristal significante”. Mal ou bem, cria-se uma ponte frágil entre um mundo interno e um mundo externo violentamente discordantes. Essa discórdia constitui todo o drama do fóbico, mas, precisamente por ter sabido criar essa ponte frágil que conserva como a menina dos seus olhos, ele o mais das vezes mantém essa discórdia secreta e abafada perante os que lhe são mais próximos. Trata-se de uma questão entre seu desejo e ele, uma questão mais íntima que o próprio Deus para sua existência de sujeito. Uma questão escrita em traços de fogo (os “brasões da fobia”, diz Lacan) sobre o que não passa, aos olhos do próprio fóbico, de um tabique de papel, mais intransponível no entanto que uma muralha da China.

Os objetos fóbicos são concreções de linguagem que têm por função criar uma borda mais consistente para o sexual, quando este se provou para o sujeito terrificante, enigmático ou inapreensível. O sintoma não é lançado sobre cenas estranhas, como na neurose obsessiva ou na paranóia, mas diretamente tratado na cena do eu. Em razão disso, a fobia tem menos a ver com o estranho que com o desconhecido, que se abre diante do sujeito a cada passo, como um abismo. “Faz dez anos que avanço no desconhecido”, diz um analisando. Tudo se passa, de fato, como se incessantemente se reabrisse uma alteridade dramática, um hiato irredutível entre a linguagem e o sexual. O significante fóbico proporciona o lugar de um encontro entre os dois, incessantemente remetido ao impossível. Cria uma parede que isola o sexual ao mesmo tempo em que o torna cativo de uma linguagem projetada no exterior. Esse rapaz descreve assim a formação de seu sintoma agorafóbico: durante uma época de sua vida, ele freqüentava regularmente as prostitutas, em elãs compulsivos que o faziam correr, deixando tudo mais de lado, em busca de sua satisfação quando a vontade se apossava dele. Era um desejo absolutamente incontrolável, que ele pagava em seguida ao preço de longas angústias povoadas pela idéia das doenças que podia ter contraído. Depois, no próprio dia do nascimento de seu filho, decidiu bruscamente renunciar definitivamente a

essa prática. Lembra-se muito bem da última vez em que cedeu à tentação: foi precisamente quando sua mulher estava na clínica, na véspera do parto. A partir desse dia, nunca mais tocou numa só prostituta. No entanto, após certo tempo de latência, desenvolveu uma agorafobia muito forte. Não lhe era mais possível sair sozinho, sem se fazer acompanhar pela mulher. Vemos de imediato, é claro, como a *angústia de tentação* pode desempenhar o papel desencadeador, já que a esposa enganada torna-se agora a pessoa provedora, cuja presença lhe é indispensável para superar a agorafobia. Mas vemos também como a fobia se constrói sobre o duplo sentido do verbo *sair*, pois sair é “sair com” — no sentido sexual. De fato, o perigo pulsional contra o qual a agorafobia protege o sujeito é menos a pretensa falta em relação à esposa (a culpa) que o gozo compulsivo em si mesmo, sentido como uma escravidão. É portanto a essa força incontrolável e perigosa que a barreira fóbica impõe um limite que, sem ela, não existiria. É por isso que Freud fala, com razão, de *angústia real* — *Realangst* — na medida em que, para o sujeito, não há nada mais real que essa força que se lhe impõe, invencível sem o contrapeso do significante fóbico. A própria palavra, neste exemplo o verbo “sair”, ganha então um estatuto curioso: *É a mesma palavra, mas não é a mesma coisa*. As duas coisas — sair com as prostitutas e não poder sair sozinho — encontram-se como que disjuntas sob a mesma palavra. Essas duas coisas, o rapaz frisa que as conhece bem, não esqueceu nada delas. O que esqueceu foi o vínculo entre as duas. Assim, o significante fóbico cria uma ponte que disjunta o que liga. E o sexual é como que lançado nos antípodas do significante que o representa no impossível. Restam apenas, então, a inibição do ato e as limitações do campo da existência.

Observaremos neste exemplo, por fim, que a *data* em que foi tomada a decisão de romper com as prostitutas é rica de significação: o móbil da paternidade vem barrar diretamente o desejo sexual, numa oposição em que entrevemos que o registro do simbólico no sentido amplo (a transmissão das

gerações) vem se inscrever em discordância com o registro do desejo que ele ameaça de desaparecimento. O significante fóbico se erige então em memorial do que o simbólico, em sua lei geral, interdita: a singularidade mais extrema que a sexualidade comporta em si, soterrada doravante sob o quadrilhado das limitações fóbicas. Em face de sua própria sexualidade, o sujeito está infinitamente só e o contrato fóbico com o objeto de seu reassuramento torna essa solidão, se possível, ainda mais infinita e como que irremediável. Há *desespero* na fobia — o que o fetichismo não conhece.

Que a angústia real possa se escrever e encontrar uma forma de *sublimação* tocando o Outro — *com a ponta da lança* — no próprio ponto da falha que fez o desespero do sujeito, envolvendo esse vazio com uma fantasia, essa parece ser a saída possível da fobia. É a razão que impele em geral os fóbicos para os postos avançados da descoberta e da criação. Eles se encontram lá onde é preciso para sustentar “a insustentável leveza do ser”, que é a da própria linguagem. O exemplo de Kafka, mais uma vez, o atesta magistralmente. Mas uma questão se coloca. Até que ponto a saída da fobia, quando esta tende a se resolver, não poria o corpo em perigo, sob a forma insidiosa da doença, da tuberculose, da crise cardíaca etc., que viriam oportunamente romper o combate do sujeito com seu próprio desespero e substituir o próprio significante fóbico quando este vem a falhar por sua vez, tendo esgotado seus efeitos de fragmentação e de escrita? Provavelmente há aí um problema que roça os limites da psicanálise, e que certo número de casos comprova. Qual é o sentido da doença de Kafka em relação ao combate que ele empreende em sua escrita? Se é verdade, como o escreve Lacan a propósito do pequeno Hans, que o sujeito “desenvolve em torno do cristal significante de sua fobia, sob uma forma mítica, todas as permutações possíveis de um número limitado de significantes”, seria preciso admitir que toda análise de fóbico terá de percorrer essa forma mítica? Provavelmente. Que ocorrerá então quando a última permutação trazer, antecipadamente inscrita em si, com a insuportável realização da fantasia,

a fuga final na morte? “A exaustão de todas as formas possíveis de impossibilidades” (*Écrits*) não viria ela própria morrer sob a interrupção brutal de uma morte súbita ou anunciada? Como evitar, senão pela mais extrema prudência na alteração do equilíbrio do sujeito com sua fobia, que a implosão do corpo venha então pôr termo à exaustão do impossível?

Estás desesperado?

Estás? Estás desesperado?

Estás fugindo? Queres te esconder?

F. Kafka, *Diário*.

Esconder-se no impossível: com essa tangência mortal, a fobia não ilustra somente a natureza mais radical do sintoma, ela toca na forma mais arriscada do mito que todo sujeito humano deve elaborar para si em face do enigma de sua existência.

S. Freud, “Obsessões e fobias”. ESB, v.III ◦ “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos”. ESB, v.X ◦ “Inibições, sintomas e angústia”. ESB, v.XX • M. Klein, *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1978 • D. Winnicott, *La petite Piggle*. Paris, Payot, 1980 • J. Lacan, *A relação de objeto* (Seminário 4, 1956-57). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995 ◦ *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • F. Perrier, “Phobies et hystéries d’angoisse”, in *La Psychanalyse*, 2. Paris, PUF, 1957 • M. Montrelay, “Une phobie”, in *Lettres de l’École Freudienne de Paris*, 19 • C. Rabant, “Le démon phobique”, in *Lettres de l’École Freudienne de Paris*, 19 • M. Mannoni, *L’enfant sa maladie et les autres*. Paris, Seuil, 1967.

► CASTRAÇÃO: DESEJO: FETICHE: GOZO; OBJETO.

C. RABANT

FORACLUSÃO

A noção de “foraclusão” foi estudada por Damourette e Pichon em sua obra *Des mots à la pensée. Essai de Grammaire de la langue française* em oposição ao “*discordantiel*” (“discordancial”). O francês, observam os autores, “está de posse de uma negação em dois pedaços”: “*ne-pas, ne-jamais, ne-rien*.” O primeiro desses pedaços é designado como “discordancial”. É empregado nas orações completivas governadas por verbos

que exprimem o temor, a precaução e o impedimento. No temor, por exemplo, há discordância entre o desejo do sujeito da oração principal e a possibilidade que ele contempla; no impedimento, há discordância entre o fenômeno que deveria se produzir e a força que o impede.

“O segundo pedaço da negação francesa, constituído por palavras como *rien, jamais, aucun, personne, plus, guère*, aplica-se aos fatos que o locutor não contempla como fazendo parte da realidade. Esses fatos são de certo modo foracluídos, e por isso damos a esse segundo pedaço da negação o ‘nome de foraclusivo’.”

“Após os verbos desafiar, proibir, prevenir, desesperar e guardar”, prosseguem os autores, “o foraclusivo exclui o fato subordinado das possibilidades futuras, mas a língua conhece um truque ainda mais atrevido e particularmente interessante do ponto de vista psicológico: é do passado que um fato que realmente existiu é afetivamente excluído. Exemplo tomado de um livro intitulado *Esterhazy est mort*: ‘O caso Dreyfus, diz ele, é para mim um livro doravante fechado.’ Teve de se arrepender até sua última hora por tê-lo jamais aberto.”

A vocação dessa noção de foraclusão para se inserir no aparelho conceitual da psicanálise foi antevista desde essa época pelos autores, com base não apenas em considerações gerais, mas também em sua própria elaboração do processo de “escotomização”. “A linguagem”, escrevem eles, “é para aquele que sabe decifrar suas imagens um maravilhoso espelho das profundezas do inconsciente. O arrependimento é o desejo de que uma coisa passada, portanto irreparável, jamais tenha existido; a língua francesa, pelo foraclusivo, exprime esse desejo de escotomização, traduzindo assim o fenômeno normal do qual a escotomização, descrita em patologia mental por Laforgue e um de nós, é o exagero patológico” (cf. E. Pichon e R. Laforgue, “La notion de Schizonoïa”, in *Le rêve et la psychanalyse*).

Segue-se uma série de empregos, cujos exemplos são então comentados em termos que convergem na idéia de uma exclusão da realidade.

“A foraclusão pode ser detectada em todos estes exemplos. Tereza pensa que experimentar a embriaguez sonhada está fora das possibilidades deste mundo. Falar de outra coisa senão da morte de Mallarmé é impossível para A. Gide no momento em que ele escreve. Que os habitantes das florestas tenham o desejo de vir pedir satisfação ao homem, está excluído. Platão pode ver que o exagero é estranho à fala de Germânico Novo. Por fim, Madame A. acredita que o fenômeno de que fala sempre foi igualmente forte.”

Ora, o uso francês no emprego do termo *forclure* (foracluir) coincide no caso com o comentário desenvolvido por Brentano em sua *Psychologie du point de vue empirique* a propósito da função da *Verwerfung* em sua aplicação ao juízo.

O capítulo sete do livro II da obra, sobre “A representação e o julgamento considerados como cláusulas fundamentais distintas”, dedica-se de fato, de maneira muito particular, ao reconhecimento e à rejeição (*Anerkennung* e *Verwerfung*) enquanto posicionamentos existenciais distintos da ligação predicativa. Ora, vários textos de Freud de 1915 a 1920 nos confirmam, pelo emprego que ele faz desses mesmos termos, a profunda influência que teve sobre o desenvolvimento de seu pensamento sua freqüência aos cursos de Brentano.

Em 1915, tratava-se, no artigo sobre o recalçamento, de situar a noção de *Verwerfung* em relação a esse processo. Em 1917, as *Conferências introdutórias sobre psicanálise* retomaram sua interpretação na exploração geral da resistência e da regressão. Em 1925 essas primeiras aproximações foram confirmadas pelo artigo sobre a denegação. Nosso problema, portanto, é depreender em que medida foi determinante, sob esse aspecto, o deslocamento do centro da teoria da interpretação das neuroses para a das psicoses.

A noção de *Verwerfung* introduz-se em 1915 no artigo sobre o recalçamento a partir da distinção entre reações respectivamente oponíveis às estimulações internas e externas. Enquanto é possível escapar destas últimas pela fuga, as primeiras — estimulações

pulsionais emanadas do interior do organismo — não podem ser evitadas dessa forma.

Freud se aplicará portanto a lhes dar um equivalente, e é esse papel que desempenhará essa desaprovação do eu que é a *Verwerfung*.

Encontramos nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise* sua análise mais sugestiva, que se torna ainda mais significativa por se desenvolver no capítulo dedicado à regressão, anunciando assim a interpretação da regressão psicótica que será proposta por Lacan sob o título de “foraclusão do Nome-do-Pai”.

Aos olhos de Freud, a foraclusão, definida pela incapacidade do eu de fugir ele próprio, envolve de fato a desaprovação da identificação, na medida em que esta repousa sobre a assunção do patronímico, como Freud enunciará explicitamente em “Moisés e o monoteísmo”.

“O recalçamento”, escreve Freud, “é a condição preliminar da formação de um sintoma, mas é também algo de que não conhecemos nenhum análogo. Tomemos um impulso, um processo psíquico dotado de uma tendência a se transformar em ato: sabemos que esse impulso pode ser desviado, rejeitado, condenado. Com isso, a energia de que dispõe lhe é retirada, ele se torna impotente, mas pode persistir na qualidade de lembrança. Todas as decisões de que o impulso é objeto são tomadas sob o controle consciente do eu. As coisas deveriam se passar de outro modo quando o mesmo impulso sofre um recalçamento. Ele conservaria sua energia, mas não deixaria nenhuma lembrança atrás de si; o próprio processo do recalçamento se realizaria fora da consciência do eu. Vemos que esta comparação não nos aproxima em nada da compreensão da natureza do recalçamento.”

Assim, o repúdio que a *Verwerfung* designa encontrará suas raízes na expulsão de um conteúdo de experiência para fora do eu em função do princípio de prazer.

É isso que Freud lembra em 1925 em seu artigo sobre a denegação. A existência na realidade se via denegada à sua representação. “O estudo do juízo nos revela e nos faz penetrar, talvez pela primeira vez, o modo como se engendra a função intelectual

a partir do jogo das moções pulsionais primárias. O julgar é o desenvolvimento posterior, apropriado a um fim, da inclusão no eu ou da expulsão para fora do eu que, originalmente, se produziu segundo o princípio de prazer. Sua polaridade parece corresponder à oposição dos dois grupos de pulsões cuja hipótese aceitamos. A afirmação — como substituto da unificação — pertence a Eros, a negação — sucessor da expulsão — pertence à pulsão de destruição. O prazer generalizado da negação, o negativismo de tantos psicóticos, deve ser compreendido, ao que tudo indica, como índice da des fusão das pulsões por retirada dos componentes libidinais. Mas a operação da função do juízo só se tornou possível mediante a criação do símbolo de negação, que permitiu ao pensamento um primeiro grau de independência em face das consequências do recalçamento e, a partir disso, em face da coerção do princípio de prazer.”

Antes de ser ilustrada por Lacan com a expressão “foraclusão do Nome-do-Pai” na teoria da psicose, a noção teve seu alcance operatório demonstrado em “Moisés e o monoteísmo” pela amplitude que ganhou aí na ordem do desenvolvimento histórico.

F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*. Paris, Aubier • J. Damourette e E. Pichon, *Des mots à la pensée*. Paris, d'Arthey, 1970 • S. Freud, “História de uma neurose infantil” (Homem dos Lobos). ESB, v.XVII • J. Lacan, in *La psychanalyse*, v.I e II. Paris, PUF, 1954-58.

► AUTISMO INFANTIL: RENEGAÇÃO: METÁFORA PATERNA.

P. KAUFMANN

FORÇA

A prevalência da consideração das forças na investigação psicanalítica é sublinhada no terceiro capítulo de *A interpretação dos sonhos* na conclusão do estudo dos atos falhos.

“Vamos portanto”, escreve Freud, “abandonar aqui a análise dos atos falhos. Faço apenas uma recomendação: guardem na memória, a título de modelo, a maneira como tratamos desses fenômenos. Segundo essa maneira, todos podem julgar desde já quais

são as intenções de nossa psicologia. Não queremos apenas descrever e classificar os fenômenos, queremos também concebê-los como indícios de um jogo de forças que se desenrola na alma, como a manifestação de tendências que têm um objetivo definido e que trabalham seja na mesma direção, seja em direções opostas. Procuramos formar uma *concepção dinâmica* dos fenômenos psíquicos. Em nossa concepção, os fenômenos percebidos devem se apagar diante das tendências apenas admitidas.”

O estatuto epistemológico e a significação operatória do conceito de força são assim claramente enunciados.

Do ponto de vista epistemológico, Freud insiste no caráter construído do conceito, recusando portanto toda interpretação realista e dogmática da força. Do mesmo modo, recusa-se a derivar dele a representação da experiência interna.

O conceito extrairá suas determinações, ao contrário, das respostas que é capaz de fornecer aos problemas específicos da psicanálise.

— Antes de mais nada, visa as características de um processo, não as qualidades de um dado.

— Sua função é fazer aparecer os indícios (*Anzeichen*) desse processo. Em outros termos, o alcance construtivo do conceito representa o aspecto epistemológico da situação psicológica do processo enquanto inconsciente.

— Essa inconsciência do processo diz respeito mais precisamente à sua relação com um fim e às suas relações com os fatores que regem outros processos. É da essência da força referir-se a uma exigência, a uma orientação, e ao complexo concurso de exigências a que correspondem processos diversamente orientados. É nessas condições que compete à força realizar certo “trabalho”.

P. KAUFMANN

FRUSTRAÇÃO

Num texto tardio (“O futuro de uma ilusão”, 1927), Freud esboça nos seguintes termos

uma definição comparada da frustração, da interdição e da privação: “Para unificar nosso vocabulário, designaremos o fato de uma pulsão (*Trieb*) não ser satisfeita (*befriedigt*) pelo termo frustração (*Versagung*), o meio pelo qual essa frustração é imposta pelo termo interdição (*Verbot*) e o estado produzido pela interdição pelo termo privação (*Entbehrung*).”

Posteriormente a “satisfação” é referida à pulsão, mais precisamente à pulsão sexual: só então a “frustração” encontra sua definição na incapacidade da pulsão de atingir sua finalidade pelo apaziguamento das tensões internas; é também nesse momento, no contexto de uma teoria da psicose — e sob a pressão da polêmica com Jung — que se apresentará o problema do papel da “realidade” nesse desinvestimento — e as noções de frustração e de privação serão correlacionadas.

Mas o que caracteriza a pulsão, em contraposição ao instinto, é sua plasticidade. A própria frustração participará portanto do “destino” das pulsões; a realidade da existência humana é a civilização; a frustração — em sua relação com a privação — será portanto parte integrante de uma teoria do desenvolvimento social.

Por estas várias razões, a noção de frustração não aparece somente como uma categoria fundamental da metapsicologia; ela vai sustentar toda reflexão sobre a possível elaboração de uma sociologia psicanalítica.

De início, a definição freudiana de frustração aparecerá pois como o produto da elaboração a que deu ensejo a análise da satisfação.

Na perspectiva comum a Breuer e a Freud, a satisfação exprime a ab-reação da energia. “Quando a pessoa provedora”, escreve Freud em 1895, “executou para o ser impotente a ação específica necessária, ele se encontra então em condições, graças às suas possibilidades reflexas, de realizar imediatamente, no interior de seu corpo, o que é exigido para a supressão do estímulo endógeno. O conjunto desse processo constitui uma ‘experiência de satisfação’, que tem as mais importantes conseqüências no desenvolvimento funcional do indivíduo.”

Em *A interpretação dos sonhos*, é a satis-

fação do desejo que é levada em conta — implicando, com a repetição alucinatória da satisfação originária, a da presença gratificadora. Em contrapartida, nem a noção de pulsão nem a de insatisfação são evocadas.

Se a noção de pulsão emerge com os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, do ponto de vista da psicanálise ela só adquire seu valor operatório graças à sua associação com a noção de zonas erógenas, que a determina como pulsão sexual. “Ao lado de uma pulsão não sexual, emanada de fontes de impulsão motora”, líamos na primeira edição, sob o título “Pulsões parciais e zonas erógenas”, “distinguiremos como pulsões parciais a contribuição de um órgão suscetível de excitação (*Reiz*, e não *Erregung*, estimulação). Por exemplo a pele, a mucosa, o órgão dos sentidos. Este último deve ser definido como zona erógena cuja estimulação (*Erregung*) empresta à pulsão um caráter sexual” (cf. *Studien aufgabe*, Band V, p. 76-7).

Passando ao estudo do “fim sexual da sexualidade infantil”, Freud sublinhará em seguida a excitação do domínio em que a afinidade da satisfação com a excitação se impõe. Chegando finalmente às transformações da puberdade, ele atribui uma nova determinação para a satisfação, graças à distinção entre o prazer preliminar e o prazer terminal, referindo-a a este último.

Aporte da psicose

Significa isto que podemos passar diretamente da noção de satisfação para a de frustração? Esse desenvolvimento de fato só ocorreu graças a uma ampliação do campo teórico da neurose para a psicose. Do ponto de vista da psicose, caracterizada pela desinserção do sujeito do campo da realidade, é de fato em relação a esta, e na medida em que a realidade constitui um obstáculo, que a frustração se produz.

Nesse caso Freud é tributário de Jung; foi também dele que tomou, por volta de 1911, o tema da introversão. Nem por isso deixou de divergir quanto a um ponto essencial: enquanto na acepção de Jung a realidade se opõe à reivindicação do sujeito, em Freud o que ela tolhe é o trabalho da pulsão.

Desde a origem, podemos observar a associação à frustração (*Versagung*) da privação (*Entbehrung*). “Acrescentarei mais uma palavra”, escreve Freud a propósito de Schreber, “com relação às causas desse conflito que eclodiu por ocasião de uma fantasia de desejo feminino. Sabemos bem: quando uma fantasia de desejo se manifesta, nossa missão é referi-la a alguma frustração, a alguma privação imposta pela vida real. Ora, Schreber confessa ter sofrido uma privação desse tipo. Seu casamento, que sob outros aspectos ele qualifica de feliz, não lhe deu filhos, em particular não lhe deu o filho que o teria consolado da perda do pai e do irmão, e em direção ao qual sua ternura homossexual insatisfeita teria podido se expandir.”

Nos anos seguintes, vários textos extrairão as implicações dessas primeiras sugestões: percebe-se neles, ao mesmo tempo, a integração à concepção propriamente freudiana da pulsão sexual do tema junguiano da introversão — resultante do fracasso do sujeito na admissão da realidade — e seu desenvolvimento em função do enriquecimento interno do pensamento freudiano, na contribuição que lhe traz o narcisismo.

Em “Tipos de desencadeamento da neurose” (1912), Freud destaca a cultura como a origem da frustração; seus efeitos patogênicos, “pôr em jogo os fatores disposicionais, até então inativos” (entendamos por isso os resíduos pulsionais herdados do enraizamento em zonas erógenas arcaicas); a interpretação assim proposta da introversão junguiana: o caso particular da frustração de certas tendências do eu: correlativamente, a inibição do desenvolvimento.

Torna-se possível, assim, distinguir quatro tipos de ingresso na neurose, segundo a frustração implique a abstinência, o fracasso de uma tentativa para atender à exigência da realidade, uma inibição de desenvolvimento, uma estase da libido.

Observemos ainda que esta última classificação repousa numa concepção ainda bastante vaga das “tendências do eu”, que Freud invoca. A influência de Jung faz-se sentir aí, mas a noção propriamente freudiana do narcisismo permanece insuficientemente elaborada. “Certamente, nesse caso”, nos diz

Freud, “não é qualquer gênero de satisfação que a realidade recusa, mas precisamente o único gênero que o indivíduo declara lhe ser possível, e a frustração não provém diretamente do mundo externo, mas, no nível primário, de certas tendências do eu; a frustração continua sendo, contudo, o fator geral e mais inclusivo. Em razão do conflito, que, no segundo tipo, se instaura de imediato, os dois gêneros de satisfação são igualmente inibidos: aquele a que se estava acostumado e aquele que se tentava atingir; chega-se à estase da libido, com todas as conseqüências que isso acarreta, como no primeiro caso.”

Quatro anos mais tarde, no artigo “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico” (1916), intervém um progresso e, nesse meio tempo, fora publicado “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914); Freud não deixa porém de permanecer fiel à primeira definição do eu pelas pulsões de autoconservação.

Ainda assim, antecipa a essa altura desenvolvimentos posteriores, na medida em que evoca o valor “ideal” de uma satisfação dada ao eu. “O trabalho psicanalítico nos revelou a seguinte tese: os seres humanos se tornam neuróticos em decorrência da frustração (*Versagung*). É da frustração da satisfação de seus desejos libidinais que se trata, e para compreender essa tese é necessário um desvio bastante longo. Pois, para que a neurose se constitua, é preciso haver um conflito entre os desejos libidinais de um homem e essa parte de seu ser, que chamamos seu eu, que é a expressão de suas pulsões de autoconservação e engloba os ideais que ele tem de seu próprio ser. Tal conflito patogênico só se manifesta quando a libido tenta tomar caminhos ou perseguir objetivos há muito superados e proscritos pelo eu, e que este interditou assim para sempre, e a libido só faz essa tentativa quando lhe foi retirada a possibilidade de uma satisfação ideal que atenda ao eu.”

Assim se introduz a distinção entre a frustração externa e a frustração interna: “Se o objeto pelo qual a libido pode encontrar sua satisfação desaparece na realidade, há uma frustração externa. Em si mesma ela não tem conseqüências, permanecendo não

patogênica enquanto uma frustração interna não se associar a ela. Esta última deve emanar necessariamente do eu e recusar à libido outros objetos de que esta quer agora se apoderar. É somente então que nasce um conflito, com a possibilidade de uma afecção neurótica, isto é, de uma satisfação substitutiva mediante um desvio que passa pelo inconsciente recalçado. Assim, a frustração interna está em questão em todos os casos, apenas só entra em ação depois que a frustração externa real lhe preparou o lugar.”

O alcance destas sugestões só ficará claro, no entanto, com a análise do “Homem dos Lobos” (1918). “Poderíamos dizer”, escreve Freud, “que a infância de nosso doente tinha sido marcada por oscilações entre a atividade e a passividade, a pureza por uma luta pela virilidade, e o período transcorrido desde que adoeceu por uma luta pelo objeto de seus desejos viris. A causa ocasional de sua doença não se enquadra nos tipos de patogenia neurótica que pode agrupar como casos particulares da ‘frustração’, e com isso nossa atenção é atraída para uma lacuna que essa classificação apresenta. Nosso doente viu sua resistência desmoronar no momento em que uma afecção orgânica dos órgãos genitais fez reviver nele a angústia de castração, derrotando seu narcisismo e forçando-o a abandonar ele mesmo a esperança de ser um favorito do destino. Ele adoeceu assim de uma ‘frustração’ narcísica. Esse narcisismo, excessivo nele, estava em perfeito acordo com outros sinais que apresentava de um desenvolvimento sexual inibido, com o fato de que uma parcela muito pequena de suas tendências psíquicas se concentrava em sua escolha heterossexual de objeto, a despeito de toda a energia com que ele a fazia, e com o fato adicional de a atitude homossexual, tão mais próxima do narcisismo, haver persistido nele, como força inconsciente, com tamanha tenacidade.”

Assim, a análise da frustração se beneficia plenamente aqui da elaboração do narcisismo. Um novo retoque lhe seria acrescentado sem dificuldade na perspectiva aberta pela segunda tópica. A etiologia da neurose continua sempre fundada na frustração de um desejo infantil, e essa frustração provém

do exterior. “No entanto, as exigências da realidade são representadas pelo supereu, o qual ‘reúne’ em si, segundo um encadeamento ainda por elucidar, influências que vêm tanto do isso como do mundo externo, constituindo de certo modo um modelo ideal daquilo a que visam todas as tendências do eu, a saber, a reconciliação de suas múltiplas investidas. O comportamento do supereu, ao contrário do que ocorreu até o momento, deveria ser tomado em consideração em todas as formas de doença psíquica. Por enquanto, podemos de todo modo postular que deve haver afecções fundadas num conflito entre o eu e o supereu. A análise nos autoriza a admitir que a melancolia é um caso exemplar desse grupo; gostaríamos de poder dar a esse gênero de perturbação o nome de ‘psiconeuroses narcísicas’.”

Da frustração freudiana ao “dano” imaginário de Lacan

Estava assim assegurada uma base, por um lado, para a definição da frustração dada por Freud em 1927 em “O futuro de uma ilusão”, distinguindo-a da interdição e da privação; por outro, para a característica que Lacan lhe atribuiu. No caso de Freud: a frustração é o fato (*Tatsache*) de uma pulsão não ser satisfeita. Cabe observar que a pulsão deve ser entendida nessa altura segundo a aceção da segunda tópica, nas condições que lhe impõe a organização do isso pelo eu, sob a coerção do supereu. Em outras palavras, a frustração, se acompanharmos Freud, implica uma identificação cujo fracasso ela consagra. Resta precisar o estatuto do eu assim envolvido: eu narcísico investido — herdeiro, segundo Freud, do estádio do espelho —, e compreenderemos nessa perspectiva a fórmula de Lacan: a frustração compreendida como “dano imaginário de um objeto real”. Dano imaginário: a primeira parte da fórmula reinterpreta a referência freudiana ao eu e à frustração “interna” na medida em que esse eu, herdeiro do estádio do espelho, aparece precisamente em Lacan como o núcleo do imaginário.

O objeto real: a indicação está em concórdância com a frustração externa de Freud.

Do primeiro ponto de vista, perfila-se o objeto *a* do desejo, do segundo ponto de vista, a dependência em que se encontra a demanda do sujeito em relação ao Outro. Assim nos orientamos para a representação topológica da frustração — enquanto o imaginário de que ela participa se sustentará em sua articulação com o simbólico do ideal do eu e com o real, numa representação “borromeana”.

P. KAUFMANN

FUGA PARA A DOENÇA

A noção de “fuga para a doença” foi introduzida por Freud em seu artigo de 1894 “As psiconeuroses de defesa”, por ocasião de uma aproximação entre a teoria da histeria e a “teoria psicológica”, em processo de elaboração, das fobias e das obsessões — ampliada para uma observação de psicose alucinatória. Neste último caso, escrevia ele, temos o direito de dizer que “o eu se defendeu contra a representação insuportável pela fuga para a psicose”. O processo que culmina nesse resultado, observava Freud, escapa, também ele, à autopercepção, assim como à análise “psicológico-clínica”. É preciso considerá-lo como a expressão de uma “disposição patológica acentuada”, que “talvez” possa ser descrita assim: o eu se desprende da representação intolerável, mas, como ela está inseparavelmente ligada a um fragmento de realidade, ao efetuar essa ação ele se separou também, totalmente ou em parte, da realidade. É igualmente sob essa condição que as representações “podem ser reconhecidas com uma vivacidade alucinatória”, de tal modo que a pessoa “após ter realizado com êxito a sua defesa, encontra-se num estado de confusões alucinatórias”.

Assim apresentada, a noção parece contudo de aplicação restrita. “Disponho apenas”, assinala Freud, “de um número muito pequeno de análises de psicoses desse gênero”, mas acrescenta: “não faltam em nenhum assil exemplos que podemos considerar como análogos.” As ilustrações que apresenta, “de uma mãe que adocece em razão da perda do

filho e que embala incansavelmente nos braços um pedaço de madeira”, ou “de uma noiva abandonada que há anos espera o noivo, vestida com suas mais belas roupas”, atestam igualmente o interesse da noção na medida em que antecipam o artigo mais tardio “A perda da realidade na neurose e na psicose” e, de maneira geral, a elaboração da categoria de realidade. É por isso também que se deve dedicar uma atenção toda especial ao contexto em que a expressão é empregada, e em particular ao que distingue a fuga para a psicose da formulação da fuga para a doença, que na verdade dissocia a noção de suas premissas teóricas indispensáveis.

Numa nota acrescentada em 1923 ao texto do relato do “caso Dora”, que discute os “motivos da doença”, a título de um “bene-

fício secundário”, Freud sublinha que “a existência de um ganho primário da doença deve ser reconhecida em toda neurose”. De fato, “o adoecer, antes de mais nada, poupa um esforço. É portanto, do ponto de vista econômico, a solução mais cômoda no caso de um conflito psíquico (fuga para a doença) (*Flucht in die Krankheit*), embora a inadequação dessa saída se revele posteriormente de maneira inequívoca na maioria dos casos”. Uma expressão equivalente para designar essa parte do “projeto primário da doença” será a do “ganho psicológico interno”.

S. Freud, “As psiconeuroses de defesa”. ESB, v.III o “A perda da realidade na neurose e na psicose”. ESB, v.XIX.

P. KAUFMANN

G

GOZO

O que pertence ao gozo não é de modo algum redutível a um naturalismo, trata-se, ao contrário, do ponto em que o vivo pactua com a linguagem.

Como Goethe chamava o amante da arte *der lebendig geniessende Mensch*, literalmente o homem que se entrega ao gozo vivo, Freud utiliza o termo *Genuss* segundo o uso freqüente na língua alemã, isto é, para designar o que é experimentado graças à representação estética. Os “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, que multiplicam os substantivos em torno do adjetivo “sexual” — objeto, fim, pulsão, satisfação, prazer etc. —, comportam apenas uma vez o termo *Genuss* para indicar de passagem que, no invertido absoluto, o gozo está ausente quando da realização do ato com um parceiro do sexo oposto. Em contrapartida, na obra que foi publicada igualmente em 1905, *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, a ocorrência da palavra *Genuss* justifica que a consideremos a primeira conceitualização do gozo em Freud.

Quando examina, no capítulo “Os móveis do chiste. O chiste como processo social”, a transmissão do rasgo de espírito entre a primeira e a terceira pessoa, Freud afirma que “... a comunicação a uma outra pessoa proporciona o gozo” e, algumas linhas abaixo, que pelo efeito desencadeado sobre um novo (*ein Neuling*) “... recupera-se um fragmento de possibilidade de gozo (*ein Stück der Genussmöglichkeit*) que faltava em decorrência da falta de novidade”. A repetição não é reprodução do mesmo, pois nessas condições o rasgo de espírito se extingue, a repetição requer um novo. Assim é afirmado, ao mesmo tempo, que o discurso

detém os meios de gozar na medida em que implica o sujeito, mas que o sujeito só poderia estar implicado pelo que excede o discurso nessa passagem de um rasgo. O riso é o signo do sujeito, mas o sujeito sendo doravante não idêntico a si mesmo, o sujeito não goza mais, tudo que pode fazer é tentar recuperar “um fragmento de possibilidade de gozo”.

Assim, desde 1905, estavam formuladas as premissas do que iria encontrar sua plena explicitação em Freud em 1920, em “Mais além do princípio de prazer”, no capítulo sobre a repetição; descoberta freudiana fundamental, segundo a qual, originalmente, o sujeito, em relação ao que o conduz a algum declínio do gozo, não poderia se manifestar senão como repetição, e repetição inconsciente. O gozo é visado num esforço de reencontro, mas, pela virtude do signo, alguma outra coisa ocorre em seu lugar, um rasgo, uma marca, e nessa falha resvala o objeto sempre já perdido.

Ora, não podemos partir de nenhum rasgo, de nenhum traço para fundar o signifiante da relação sexual. Para poder sustentar o gozo sexual como sendo o gozo absoluto, Freud tem de recorrer a um mito, um mito até então desconhecido, um mito que ele cria: só o pai da horda primitiva “...se reserva para si mesmo um livre gozo sexual (*freien Sexualgenus*) e permanece por isso mesmo sem vínculo”. Retomando em “Psicologia das massas e análise do eu” o que havia desenvolvido em “Totem e tabu”, Freud situa o pai da horda como aquele que desfruta de todas as mulheres. Por isso, esse pai originário (*Urvater*) obriga todos os filhos à abstinência e a ligações em que suas tendências sexuais são inibidas quanto ao fim. Esse tempo originário do mito freudiana-

no é um tempo antes de Édipo, um tempo em que o gozo é absoluto porque não se distingue da lei. Ao matar o pai e ao comê-lo, ao incorporá-lo, os filhos inauguram um tempo histórico, o tempo de Édipo, do herói trágico. Este perfaz uma repetição tendenciosa do ato, repetição em que estão envolvidas as tendências, em sua própria disjunção, agressiva e erótica. Por essa repetição tendenciosa, o gozo torna-se doravante distinto da lei, gozar da mãe é interdito.

Assim o mito ocorre no lugar onde, no sistema simbólico, no sistema do sujeito, o gozo sexual não é em lugar algum simbolizado nem simbolizável. Ele é real. Nesse sentido, não há sujeito do gozo sexual. Chegaríamos a poder dizer que há sexo sem sujeito? Sem dúvida poderíamos afirmá-lo, privilegiando o simbólico em relação ao real, mas este é, a partir de 1969, o declive que Lacan não pretende descer.

Em 1960, no seminário sobre *A ética da psicanálise*, Lacan havia mostrado que o campo do gozo poderia ser assim definido: tudo que diz respeito à distribuição do prazer no corpo. Com o “Projeto”, o texto de Freud, Lacan havia discernido o limite íntimo dessa distribuição, limite que marcava o intolerável desse vazio central, e no entanto inteiramente exterior, da Coisa (*das Ding*) a-sexuada, vacúolo do gozo. O fato de esse vacúolo ser uma borda “extima” tornava possível que um gozo de borda pudesse equivaler ao gozo sexual, borda dos orifícios que cercam o objeto *a* que a pulsão, em sua montagem, contorna. Ele havia mostrado então como a sublimação tentava, com a pulsão, pactuar com a Coisa na arte, na religião e na ciência. Mas não extraía conclusões, propriamente falando, do fato, no entanto já patente, de que aquilo que falta a essa lógica é o significante sexual. Sua fórmula-refrão, “não há relação sexual” vai, a partir de 1969, funcionar como verdadeira chamada à ordem permanente dessa ausência de significante sexual. A partir daí, as relações do gozo, do Outro e do objeto *a* vão ter de ser reelaboradas. Há de fato problema quando Lacan sustenta, por um lado, que não podemos partir de nenhum traço para fundar o significante da relação sexual e que, por isso, tudo se reduz a esse significante, o falo

— que não está no sistema do sujeito uma vez que não é o sujeito que ele representa, mas o gozo sexual enquanto fora do sistema, isto é, absoluto —, e acrescenta, por outro lado, imediatamente depois, que o gozo sexual “... tem esse privilégio em relação a todos os outros, é que alguma coisa no princípio de prazer, do qual sabemos que constitui a barreira do gozo, alguma coisa no princípio de prazer *lhe permite acesso apesar de tudo*”. Questão decisiva para essa função fálica que, assim, não regularia mais, por si só, o que diz respeito ao gozo.

Dizer que não há significante sexual é uma das maneiras de situar o Outro como lugar do *Urverdrängung*, do recalçamento originário. O Outro é situado então como lugar da fala como tal — é aí que o inconsciente é estruturado como uma linguagem — mas é também, por isso, um terreno “limpo do gozo”. Ao correlacionar a curiosidade sexual e o desejo de saber, Freud deu um passo decisivo. Procurar desmascarar o que está envolvido no gozo na medida em que ele está excluído conduz a frequentar o Outro como lugar onde isso se sabe. A neurose interroga essa fronteira saber/gozo. É assim que Lacan pode, quanto a este ponto, precisar que, para o obsessivo, todo gozo só é concebível como um tratado com o Outro, não se permitindo mais que um pagamento sempre renovado, e que, para o histérico, o gozo se põe como um absoluto a partir do qual se desdobram as variações de seu desejo insatisfeito. Nessa passagem gozo/saber, um objeto é perdido, mas esse objeto, Lacan, até aí, o havia designado como um buraco no nível do Outro em sua relação com o sujeito.

É retornando mais uma vez ao que Freud elabora em *Os chistes e sua relação com o inconsciente* que Lacan, em novembro de 1968, vai procurar situar o objeto *a*, não somente como objeto causa do desejo, mas também como objeto perdido na relação do gozo com o saber. E isso, fazendo um pequeno achado em *O capital*, terceira parte, capítulo V: “O trabalho e sua valorização”. Pois nessa passagem ocorre sob a pena de Marx uma curiosa anotação. Nesse capítulo, o capitalista expõe seus argumentos para demonstrar ao trabalhador que o mercado é ho-

nesto: ele, o capitalista, fornece os meios de produção, e o trabalhador fornece sua força de trabalho. Ao dizer isto, porém, num dado momento, *o capitalista ri*. Lacan atribui esse riso ao efeito do que é eludido no discurso, do que é silenciado, a mais-valia que a troca rende de passagem. “É esse ‘viu!’ que atinge você no ventre no efeito do chiste”, diz imediatamente Lacan, acrescentando: “Em lugar da energética de Freud, ponho a economia política.” E estabelece uma relação de homologia entre a mais-valia, tal como Marx a define, e o novo nome que dá, a partir desse dia, ao objeto *a*: o mais-gozar. No discurso, o sujeito representa o significante junto a um outro significante, representa o valor de troca junto ao valor de uso para acompanhar o modo como Marx trata da realidade econômica. Nessa falha entre o primeiro e o segundo significante, alguma coisa cai no alçapão, resvala: a mais-valia, o mais-gozar.

O saber é o preço da renúncia ao gozo, e o ponto “fraco” que o discurso analítico permite descobrir é esse ponto mesmo de junção obscura do objeto *a* — a saber, aquele onde o sujeito pode reencontrar sua essência real como falta-a-gozar, algum representante que tenha tido de designar para si em seguida — com o campo do Outro na medida em que nele se ordena o saber, esse domínio interdito ao gozo (Lacan, *D’un Autre à l’autre*).

Como o gozo sexual é marcado pela impossibilidade de estabelecer, no enunciável, o *Um* da relação sexual, uma vez que não há significante do gozo sexual, deduz-se que o gozo é fálico, isto é, não tem relação com o Outro como tal. Ele é gozo do que vem no lugar, o que substitui, é gozo da fala, fora do corpo. E para o homem, na medida em que ele é provido do órgão dito fálico, o parceiro sexual, representante do corpo do Outro, será, nesse ponto do objeto que fura esse Outro, objeto causa do desejo que é também mais-gozar, impossibilidade de ultrapassar um limite no gozo. Esse limite orgânico, imposto pelo princípio de prazer, vem constituir barreira, malogro, e precisa recomeçar, mais ainda, nessa visada do gozo que o sujeito homem sustenta encontrando, no ato sexual, uma mulher como objeto de sua fantasia.

Como ser falante, uma mulher também está em luta com o significante falo, significante do gozo sexual enquanto excluído. Em seu encontro com o homem, é o significante fálico que ela busca. Mas será aí que se sustenta a visada do seu gozo?

Não há equivalência entre o homem e a mulher no tocante à castração porque, se o falo é elevado à categoria de significante e simboliza o sexo do homem, para simbolizar o sexo da mulher “o simbólico carece de material”. Para o homem, a função do pai da horda que goza de “todas as mulheres” assegura uma função de exceção, *Um*, que não está submetido à castração e a partir do qual pode ser fundado o universal da lei. Para a mulher, as coisas não se passam assim. Não há nenhum conjunto finito dos significantes, como acontecia para o homem: os significantes e o falo como significante da não-relação com o Outro. Há para a mulher um ponto de indeterminação que resulta da ausência do significante sexual. Pela fórmula “a mulher não existe”, Lacan sublinhou esse impossível do universal da mulher. E extraiu a consequência disso, dizendo que há, para a mulher, um “mais-além do falo”, que nem tudo da mulher tem relação com o gozo fálico. Mais-além, ela tem uma relação com um gozo “suplementar”, um gozo infinito, gozo que decorre do significante dessa falha do lugar do Outro.

Significaria isso que, em luta com esse gozo infinito que a torna “ausente de si mesma”, ausente como sujeito, a mulher tem o recurso de obstruir essa falha graças ao objeto da fantasia, objeto causa do desejo, graças ao objeto mais-gozar inscritível no discurso? Não, porque estes são recursos do sujeito, ainda que barrado. Para obstruir esse gozo infinito que a põe fora do sujeito, a mulher tem um outro recurso. Os objetos *a* de uma mulher, dirá Lacan no seminário de 1975 intitulado *R.S.I.*, são seus filhos, e, como já o fizera dois anos antes no seminário *Mais, ainda*, emprega a propósito deles o termo “rolha do gozo”. É portanto especificamente com relação a esse gozo feminino do significante da falha no Outro que o filho é objeto *a*. O que fará Lacan dizer igualmente que a mulher só entra em função na relação sexual

como mãe, ao passo que o homem só entra nela como castrado, isto é, na medida em que tem relação com o gozo fálico.

Finalmente, no nível desse gozo infinito, há aí, não um saber no Outro, mas antes uma impossibilidade de atingir o saber desse gozo, pois é um saber que não se poderia saber senão do lugar dessa falha. No entanto, essa falha se escreve, segundo as letrinhas de Lacan, com uma barra sobre o *A*. Disso se deduz que esse saber que não se sabe, que está no real, pode no entanto resultar desse traço escrito e através disso ter acesso a uma possibilidade de objetivação. Esse é o móbil que engaja Lacan na escrita topológica da nodalidade.

A. Le Chapelain, *Traité de l'amour courtois* (1186). Paris, Klincksiek. 1974 • S. Freud, *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. ESB, v.VIII • “Totem e tabu”. ESB, v.XIII • “Mais-além do princípio de prazer”. ESB, v.XVIII • “Psicologia das massas e análise do eu”. ESB, v.XVIII • J. Lacan, *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1988 • *D'un Autre à l'autre*, seminário inédito. 1968-69 • *Mais, ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1982 • *R.S.L.*, seminário inédito, 1974-75.

► FALSO; OBJETO; OUTRO. O: REPETIÇÃO, COMPULSÃO À.

M. VILTARD

GRAFO

O Grafo é um esquema construído por Lacan ao longo de seus seminários 5 (*Les formations de l'inconscient*, 1957-58) e 6 (*Le désir et son interprétation*, 1958-59), no seu esforço para introduzir a função simbólica em psicanálise; desse modo, ele desenvolve o discurso programa constituído pelo escrito “L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud” e introduz o conjunto dos termos pelos quais o sujeito se inscreve como efeito do significante.

Com isso, Lacan efetua uma “releitura” de Freud (especialmente do chiste, do complexo de Édipo, da função do falo nos dois sexos, do desejo e da fantasia) e propicia um avanço em relação a certo número de pontos da teoria freudiana — paralelamente, produz uma crítica das práticas analíticas então em

voga, mostrando as simplificações teóricas ou as incorreções que as fundavam, assim como seus inconvenientes na prática da análise.

Tudo que podemos fazer aqui é retomar muito sucintamente certos pontos do ensino de Lacan, e em especial mostrar como o Grafo foi construído por etapas, muito cuidadosamente justificadas, e todas referidas a problemas da clínica psicanalítica: esses dois seminários comportam grande número de referências a casos clínicos e a pontos da “técnica” psicanalítica.

Veremos que o Grafo constitui de fato a primeira topologia completa de Lacan, cuja elaboração cobre uma dezena de anos de seu trabalho (1956-66). Somente a função simbólica pode explicar o aparecimento do sentido no discurso concreto: “algo semelhante à fala foi nodulado e é nessa medida que o discurso pode desnodulá-lo”.

O sujeito é aquele que fala e sua fala se produz em necessária referência ao Outro (ver esquema L).

“O objeto é sempre metonímico”: é objeto do desejo do Outro e o desejo é sempre desejo de outra coisa (do que falta ao objeto primordialmente perdido).

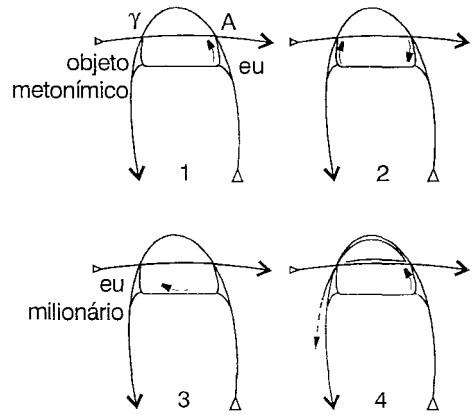
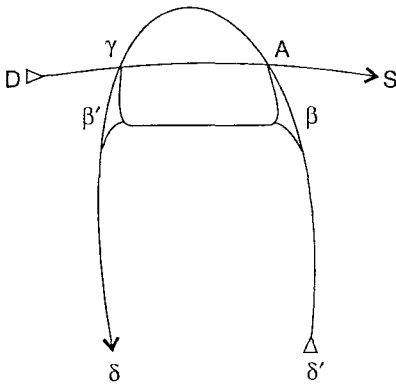
“O sentido é sempre metafórico”, resultando da substituição de um significante por outro na cadeia significante.

Constituição metonímica do objeto

Lacan começa por construir o esquema mínimo da produção de sentido: só um esquema como esse pode dar conta do mecanismo do chiste (*Witz*) segundo Freud: este tem, em Freud, a mesma estrutura que o lapso e o esquecimento de nome, e, de maneira mais geral, Freud sublinha sua homogeneidade com o que encontra nos sintomas enquanto modelados pelo processo primário.

O chiste é uma mensagem incongruente, insólita na língua e que faz rir. Lacan toma como primeiro exemplo o chiste metafórico contado por Henri e que Freud reporta: Salomon Rotschild o recebeu “de modo muito familiar” (Heine: *Reisenbilder*).

Não é possível analisá-lo sem o seguinte esquema:



Duas linhas se cruzam em sentido inverso. DS é a cadeia significativa “permeável aos efeitos da metáfora e da metonímia, isto é, constituída no nível dos fonemas”. δ' δ é a linha dos empregos já admitidos do significativo (semantemas): é o discurso concreto, o mais das vezes vazio de sentido.

Essas duas linhas se cortam em: A, o código existente (o dicionário) e γ, onde aparece a mensagem: o discurso se conjuga aí com o significativo, é aí que “o sentido pode surgir e a verdade estar na mensagem”.

O mais das vezes, porém, o discurso é vazio de sentido (moinho de palavras) e permanece-se num curto-circuito ββ'.

β indica no discurso o lugar daquele que fala.

β' nota o objeto metonímico do Outro sobre o qual o “eu” se acomoda, pois ele é sua imagem no outro representável por i(a).

Em γ, o inconsciente pode fazer surgir um sentido inédito, cuja conexão está em relação com a subjetividade como tal.

Freud elabora o chiste como uma técnica verbal, significativa, analisável no plano mais formal.

“Familonário” mostra uma condensação (*Verdichtung*), onde estão embutidos no material significativo “familiar” e “milionário”. Esta mensagem pode ser decomposta em quatro tempos ou segmentos significantes:

- 1) O discurso vai do eu ao código em uso A.
- 2) O significativo não figura no código admitido: o discurso se reflete do Outro para o eu e repassa pelo Outro para ir constituir retro-

ativamente a mensagem. Em γ, o traçado “abala a cadeia significativa” mas se reflete sobre o objeto metonímico, pois a mensagem não pode ser confirmada nesse nível.

3) De fato, é o “milionário” que possui o próprio Heine que é sustentado pela linha ββ'.

4) No quarto tempo, característico do chiste, “milionário” e “familiar” repassam pelo código, se interpenetram e são confirmados em γ sob a forma “familonário”.

A mensagem incongruente “viola o código” e não pode ser confirmada senão por um terceiro, no caso o Outro (esta sanção do Outro é figurada pelos pontilhados).

A intenção do chiste “vai num sentido profundo, enigmático”, mas comporta como reação o surgimento de um “não-senso”, de um “objeto de ridículo” (o familonário).

As ligações de significativo comportam duas dimensões distintas:

- a combinação, continuidade, concatenação, que depende da diacronia da bateria significativa ou da função metonímica: é o *Entsteltung* de Freud (deslocamento);
- a possibilidade de substituição implicada por cada fônema: função metafórica em relação com a sincronia; é a *Verdichtung* de Freud (condensação).

O sentido do chiste estudado é dado pelo recalçamento de “familiar” cuja implicação é demasiado insuportável para Heine.

Há portanto um sentido em mira, mas correlativamente, no circuito de retorno, aparição de um objeto metonímico sempre quebrado, “presentificando aquilo que em torno de um objeto pulula de necessidade”,

(aqui fêmea-ilionário, fome, fama, fâmulos, infâmia...): não há metáfora, pois, sem o correlato de uma decomposição metonímica, esse duplo movimento comportando sempre um resto recalcado (familiar) que circula entre código e mensagem e pode, por ocasião de um lapso ou de um sonho (ou de um sintoma), ressurgir.

“A metáfora é a operação essencial da inteligência, cuja propriedade é poder conceber o correlativo com um x de uma proporção.”

Um chiste metonímico está contido, por exemplo, na referência que faz Heine a uma troca de palavras com o poeta Frédéric Soulié (citado por Freud em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*):

— Veja só, como o século XIX adora o bezerro de ouro.

— É verdade, mas você está lhe dando menos idade do que tem!

Um mesmo chiste é tomado em dois contextos diferentes: “o chiste emprega aqui combinações horizontais que associam elementos já conservados” no “tesouro das metonímias”; uma ligeira transposição ao nível do código faz aparecer um novo valor, “que dirige o pensamento do Outro para a captação de um sentido novo”.

f(S...S') S ≈ S (-) s (Escrita da metonímia em “Instância da letra”).

Esse chiste decorre da anulação da ambigüidade própria à metáfora, pois parte de uma expressão já metafórica (o bezerro de ouro), mas como efeito de sentido ele é a queda do valor metafórico no valor metonímico, ou do símbolo no imaginário: o bezerro de ouro é subitamente reduzido ao preço do gado no mercado. Cabe portanto distinguir o chiste metafórico como criação de sentido e o chiste metonímico como “se exercendo sobre uma baixa de valor, rumando para equivalências de valor, o que marca o abandono de uma parte importante do sentido” e abre caminho para a pergunta que o sujeito faz ao Outro sobre onde ele está em todo esse discurso.

Da necessidade ao desejo: posição do Outro

Isso ilustra a relação entre a demanda e o

desejo: nenhum desejo pode ser recebido pelo Outro senão ao preço de “transformações que fazem dele coisa diferente do que é”, que fazem dele um objeto de troca: por aí se percebe que o processo da demanda está submetido a uma “necessidade da recusa pelo Outro” (à qual retornaremos).

“Freud apreendeu as leis primordiais do discurso no nível do processo primário: esse campo circunscreve o que está mais-além de todas as nossas ingerências conceituais.” Freud pôs em evidência a distância entre a estruturação de nossos desejos e a de nossas vontades, que só emergem fragmentadas pelos mecanismos do processo primário que Lacan elabora como leis do significante.

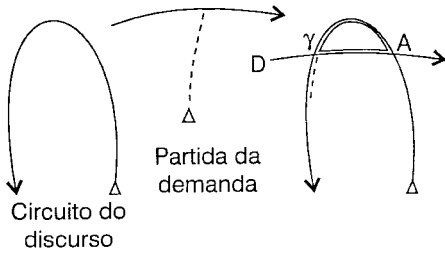
O prazer engendrado pelo chiste é essencialmente ambíguo, está ligado ao aspecto formal, puramente significante do *Witz*.

Segundo Freud, ele faria ressurgir o prazer de antes das coerções da educação — mas ao mesmo tempo e por um outro aspecto “ele evoca as estruturas de formação de todo o inconsciente: há autonomia das leis do significante mesmo em relação ao surgimento do sentido” e o sentido sempre se produz, portanto, sobre um fundo de não-senso. O chiste causa estupefação por um não-senso inicial, por tempo suficiente para fazer aparecer um sentido secreto sempre de difícil definição.

“O significante como tal serve para exprimir uma demanda”: ora, não é preciso responder à demanda, ela entra na linguagem para ser nela remodelada. Por outro lado, a relação entre o significante e o desejo implica que “o desejo seja subvertido, tenha sua inflexão mudada em razão de sua passagem pelo significante”: a satisfação só é concedida em nome de um certo registro que faz intervir o Outro mais-além daquele que demanda: a demanda comporta alguma coisa que faz com que o Outro deva se opor a ela e recusá-la.

Seja um apelo da criança: encontrando o lugar do código, “ela pede sempre mais e menos do que supõe”. Em γ aparece o sentido da demanda, em que “o Outro coexiste com sua culminação de mensagem”.

Admitamos um tempo ideal em que a demanda encontraria em γ o que a poderia prolongar, como se o Outro confirmasse plena-



mente a mensagem: isso não seria em absoluto uma satisfação da demanda, pois a necessidade passou pelo significante e foi transformada por ele: entrou no significado algo que remodela a necessidade e há aí “criação de um desejo, que é a necessidade mais ou menos um significante”.

O chiste encontra efetivamente alguma coisa de uma plena concordância do Outro, e “o uso real do significante se fará sobre o fundo dessa referência a um primeiro sucesso mítico”.

Mais exatamente, o jogo verbal conduz a um prazer original, mas contém também “uma novidade mascarada que se opõe a ele”: a demanda verbalizada faz a dimensão do desejo aparecer como desajustada a qualquer necessidade, ela introduz no significado o simbólico como tal.

“O desejo entrou então no inconsciente”: graças à sua conexão com o símbolo, “ele conserva, da estrutura da cadeia significante, sua forma como traço indestrutível, ele tornou-se desejo inutilizável” cujo significante circula entre código e mensagem.

Correlativamente, o circuito de retorno instala o objeto metonímico como correlativo do “eu” e como objeto admissível pelo Outro.

O objetivo do chiste é portanto “reevocar o desejo na medida em que tenta recuperar tudo o que perdeu no caminho”.

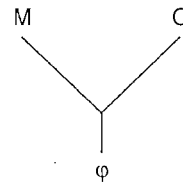
Essa perda nos remete à metonímia: a cadeia metonímica tende incessantemente a “igualar, reduzir a equivalências”, o que comporta uma redução da dimensão do sentido: “ela segue na direção do equívoco, do pouco sentido”, e é por isso que o eu é levado a interrogar o Outro sobre esse pouco sentido, “a lhe ordenar que realize a dimensão do valor como tal”.

Ora, no chiste, o Outro ouve, nessa pergunta sobre o pouco sentido, uma demanda de sentido ou a evocação de um sentido mais-além desse que resta. Sem autenticar o não-senso (*non-sens*) como tal, “o Outro faz dele um sem-sentido (*pas-de-sens*)”, ou, para dizê-lo do ponto de vista do sujeito, a intenção ou a necessidade criam aqui uma metáfora: o rasgo de espírito “introduz o *pas* esvaziado de toda necessidade, apto a partir de então a sustentar o que permanece necessariamente latente do desejo do sujeito”.

Referência ao falo

Agora, é a revisão do mito edípiano que vai introduzir a necessidade clínica de um redobramento do Grafo, que permitirá apreender o modo como se constitui para o sujeito o termo essencial do ideal do eu.

O primeiro Outro da criança é a mãe. Desde seus primeiros apelos ela a simbolizou, como presença sobre um fundo de ausência, depois como força doadora: mas a mãe não pode responder à sua demanda, que é sempre demanda de outra coisa, e, por outro lado, a relação mãe-filho nunca é dual: comporta esse terceiro termo imaginário que é o falo. A mãe deseja alguma coisa mais-além do filho.



Nessa relação já terceira (esboço de simbolicidade), o desejo da mãe é referido ao pai, que vai se introduzir como quarta função para dar ao filho seu lugar no mundo simbólico e situar a ele próprio como efeito do símbolo.

“Toda visada de satisfação do desejo vai depender do acordo entre o sistema significante como articulado na fala do sujeito e o sistema como fundado no código”: convém ver aqui de que modo o Ou-

tro instaura a legitimidade do código. Essa é a função do pai no complexo de Édipo, na medida em que ele assume valor estruturante para o filho por estar mais-além do desejo da mãe.

Ao final do complexo de Édipo, “alguma coisa confere autoridade à lei: há um Outro no Outro que pode promulgar a lei como lei do significante”.

O mito freudiano do assassinato do pai indica que aquele que promulga a lei está morto: é o símbolo do pai, isto é, no nível do significante, o Nome-do-Pai.

O chiste fez surgir a evocação de uma satisfação ideal: este não é o caso para o desejo, pois ele passou pelo Outro e só chega transformado em γ .

O que é legitimante no Outro é o que constitui o Outro, não somente como lugar do código, mas como “podendo ouvir mais-além do que está contido num apelo”: há apelo ao Outro como apelo a “ouvir mais do que posso significar”. O Outro deve poder aqui “sinalizar que ele é de fato o Outro como Outro, isto é, que ele também tem um mais-além” — dimensão significante que faz passar do pai real ao Nome-do-Pai que se articula no significante como uma metáfora.

Lacan constrói aqui os dois ternários do esquema R (cf. p.303) e utiliza a série privação, frustração, castração.

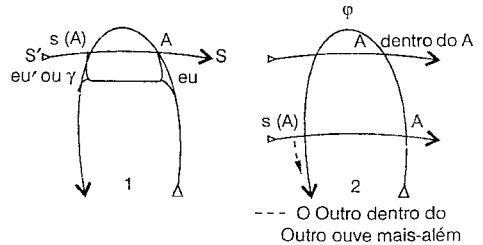
A criança simboliza a mãe, mas há necessidade de introduzir toda a ordem simbólica de que a própria mãe depende e que permite à função do desejo instalar-se: vamos mostrar que ela é impensável sem a prevalência do termo fálico. “O complexo de Édipo está ligado a essa gênese que faz da posição do pai no simbólico o fundamento da posição do falo para a criança no plano imaginário.”

O pai priva a mãe desse objeto (o falo) de seu desejo e esta constitui a pedra angular do complexo de Édipo: “todo sujeito tem de tomar partido diante do fato de a mãe não ter o falo e de o pai ter o papel”; o sujeito tem de aceitar, de simbolizar a privação real de que a mãe é objeto: “esta é a questão crucial do desenvolvimento humano: ser ou não ser o falo materno.” Se a criança continua identificada com o falo materno, haverá, segundo a intensidade com que essa identificação

é mantida, neurose ou perversão. A criança tem de reconhecer que não é possível tê-lo e o complexo de castração representa a ultrapassagem que lhe permite a assunção do seu sexo próprio.

O desejo do sujeito é veiculado por seu discurso, seu mundo é um mundo de fala, e seu desejo está submetido ao desejo do Outro.

O Grafo mostra a necessidade de seu redobramento.



Em 1, a demanda atravessa a cadeia significante em A: a criança pode se valorizar aos olhos da mãe, mas está submetida à sua boa vontade que é a lei que a sujeita: a criança aqui está “assujeitada”.

Mas a mãe tem uma relação com o pai e em geral “institui o pai como mediador do mais-além de sua própria lei”: com isso, ela institui a lei como tal e o pai como Nome-do-Pai.

O Édipo masculino pode assim se inscrever em três tempos:

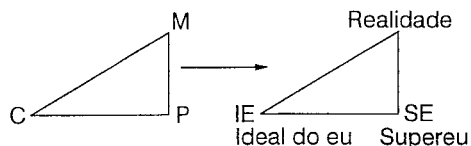
1) A criança como “eu” introduz sua demanda em referência a um “eu” que é o objeto do desejo materno: procura ser outra coisa que a satisfaria. A questão do falo se apresenta no mais-além do desejo da mãe.

2) Se o nome do pai tem sua função no discurso, o pai intervém no plano imaginário como privador da mãe: o que é dirigido ao Outro como demanda é “retransmitido, remetido a um tribunal superior”.

A demanda encontra aqui o Outro do Outro, isto é, a lei que retorna à criança como lei do pai que priva a mãe: ele intervém em γ como mensagem à mãe: “não farás” (“não reintegrarás teu produto”): “momento negativo e nodal que arranca o sujeito de seu objeto”, apoiando-se na ligação entre dois pontos:

— “A mãe é remetida a uma lei não sua.”
 — Na realidade o objeto é aquele desse mesmo Outro do Outro.

3) Esse tempo negativo impõe a saída: o pai pode dar o falo enquanto portador da lei — mas deve provar que “se não é o falo, o possui”.



A identificação com o pai pode se fazer como identificação com o ideal do eu (termo a ser precisado). Quando o complexo de Édipo declina, a criança parece destronada, mas “ela tem seus títulos no bolso: a metáfora paterna age como um significante que tem significações a desenvolver mais tarde e que a criança terá de descobrir”. Disso resulta ainda que, enquanto viril, “o homem é mais ou menos sua própria metáfora, o que envolve uma ponta de ridículo”.

A saída do Édipo é mais simples para a menina, que não tem necessidade de garantia fálica: ela sabe onde ele está e onde deve ir pegá-lo — havendo, em paralelo, “uma dimensão de álibi ou de desregramento”.

A partir dessas considerações pode ser elucidada “a questão da gênese e do estatuto do objeto”.

A criança se interessa espontaneamente por toda sorte de objeto antes de ter “a experiência privilegiada do estádio do espelho que lhe abre possibilidades novas”: a de situar o falo como objeto imaginário se vê “enriquecida por essa cristalização do eu sob forma de imagem do corpo”: a partir desse reconhecimento a criança empreende uma série de identificações “que utilizam a imagem como significante”. Uma vez que a intervenção do Nome-do-Pai a desarticulou do objeto materno, a procura se faz na direção simbólica em que o eu se torna elemento significante.

“A introdução à realidade não poderia se fazer em termos de frustração.” O desejo é alienado de saída no significante: os objetos primordiais reconhecidos por Melanie Klein

como bons ou maus “constituem uma espécie de bateria onde se desenham várias séries de equivalências”: a relação com o objeto materno se exerce desde a origem “sobre signos, e sobre a moeda do desejo do Outro”.

A relação com o real é dominada pelo reconhecimento do sujeito em relação ao desejo do Outro; há aí uma dependência primordial, e “o desejo é modelado pelas condições da demanda: ele é uma demanda significada”. Mais-além da relação dual cativante introduz-se um terceiro termo, pelo qual o sujeito pede para ser significado: o símbolo dessa falta do desejo, que faz com que o significado esteja sempre ao lado, é o falo.

Sua função vai poder ser precisada a propósito do complexo de Édipo feminino. Sabemos que Freud sempre sustentou que é por certo a mãe que a menina deseja de início, como o menino — mas a decepção inerente à fase fálica vai fazer a menina tomar o pai como objeto de amor e introduzi-la assim no Édipo. “É pelo fracasso da relação com a mãe que a menina descobre a relação com o pai e a equivalência que dela resultará entre o pênis que ela não tem com a criança que deseja ter do pai.”

O *Penisneid*, articulação essencial do ingresso da mulher no Édipo, “tem vários sentidos segundo o consideremos sob o ângulo da privação, da frustração ou da castração”. Conservaremos o rigor estrutural do que Freud designa como correspondendo na menina à castração no menino: “uma relação com uma fantasia na medida em que assume valor significante.”

A menina é conduzida a uma posição normativa pela experiência da decepção: nesse caso a dimensão do desejo e da demanda predomina e o falo entra em função como “significante da falta ou da distância entre a demanda do sujeito e seu desejo”.

O final do Édipo é, nos dois sexos, dado por uma identificação muito particular que é a do ideal do eu, identificação que podemos dizer “orientada para o que, no desejo, desempenha um papel tipificante na assunção pelo sujeito do seu sexo”: ela deve ser apreendida como estabelecimento de relação do sujeito não com a pessoa do pai, mas

com “certos elementos significantes de que ele é o suporte e que podemos chamar as insígnias do pai”. Essa identificação inclui a relação com a privação, pois o desejo se volta para o pênis do pai na medida em que ele pode ser demandado, simbolizado: o sujeito confrontado com o objeto de que está privado o constitui como significante, isto é, como sua própria metáfora.

Ao mesmo tempo, “a castração não é real: está ligada a um desejo e diz respeito a um órgão”. O desejo segue seu caminho na medida em que “o falo deve ser marcado pelo fato de ter atravessado a ameaça de castração”: é “na relação do desejo com a marca” que convém finalmente buscar o essencial da castração (ritos de circuncisão ou de puberdade, por exemplo).

A descoberta freudiana pôs a ênfase no desejo, mas o desejo “tal como ele aparece no sintoma ou no sonho, problemático, ligado a uma aparência, a uma máscara”. O sintoma segue no sentido do reconhecimento do desejo, mas sob a forma de uma máscara, de uma coisa ilegível. Ele comporta a dimensão do “reconhecimento do desejo, mas reconhecimento por ninguém” — é também “desejo de reconhecimento, mas recalcado, excluído e finalmente desejo de nada”.

A intervenção do analista é portanto “sempre mais que uma simples leitura”. Deixa-se facilmente escapar a dimensão do desejo quando se aponta seu objeto para o analisando: Lacan se refere a Freud quando ele diz a Elizabeth von R.: “A senhora ama seu cunhado” — a interpretação é um tanto forçada e erra o alvo, porque essa histórica se interessa pelo cunhado do ponto de vista de sua irmã e vice-versa. “O desejo não é desejo de um objeto mas desejo dessa falta que no Outro designa um outro desejo.”

“Por que encontramos na evolução do desejo essa passagem necessária que é a relação com o falo enquanto ameaçado para o homem, enquanto falta para a mulher?” O que caracteriza o significante não é substituir um objeto que satisfaria uma necessidade mas “poder substituir a si mesmo, o que supõe uma concatenação, uma lei que ordena os significantes”. O significante não é o traço: ele comporta como propriedade es-

sencial “poder sempre ser barrado, anulado, destituído de sua função”. Assim se especifica a função do falo, que não é uma imagem nem uma fantasia, e sim o significante do desejo (formulação ainda provisória). Na intrusão do impulso vital como tal, o falo representa “o que não pode entrar no domínio do significante sem ser aí anulado, encoberto pela castração”.

É no nível do Outro, no lugar onde se manifesta a castração no Outro — é na mãe que se instaura o complexo de castração: é o desejo do Outro que é marcado pela barra e deverá ser escrito \bar{A} .

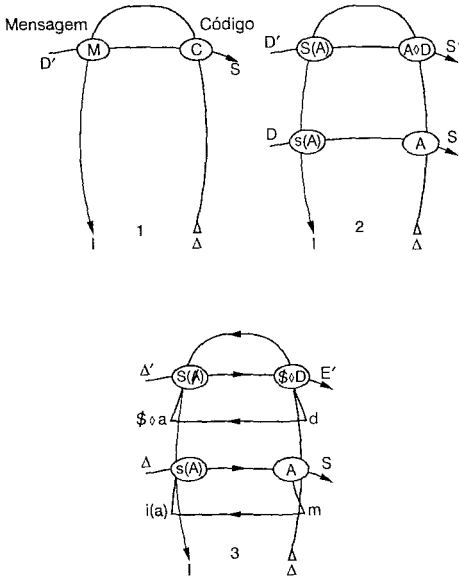
Por que há um desejo mais-além da demanda? A demanda a ser articulada “transpõe a necessidade tão radicalmente que nunca temos de lidar senão com uma necessidade re-fracada pelos mecanismos do significante”: o desejo é portanto o resíduo irreduzível da discrepância entre a exigência da necessidade e a demanda articulada “que é fundamentalmente demanda de amor”: perde-se alguma coisa que deve ser reencontrada mais-além da demanda — ora a demanda se dirige ao Outro, está presa na sua resposta.

O desejo mais-além da demanda “abole essa prevalência do Outro e se torna condição absoluta em relação ao Outro”: o desejo, na medida em que ele é questão, não pode se articular em demanda. É por isso que a questão do significante do desejo se coloca: “o falo é esse significante, mas enquanto tal sempre velado, mascarado, mortificado.”

O desejo é a essência do homem, disse Spinoza, e é também o problema fundamental tanto da teoria como da prática psicanalítica. Se o falo, significante do desejo, é o objeto central da economia libidinal, percebe-se que a necessidade de construir um segundo patamar do Grafo, motivado de início pela consideração da lei do Outro como o que instaura o registro simbólico, tende agora a resultar da própria dimensão do desejo: isso será acentuado no Seminário 6 e radicalizado no escrito “Subversion du sujet et dialectique du désir”: “O desejo é autônomo em relação a essa mediação pela lei porque inverte o incondicional da demanda em condição absoluta: é a partir desse ponto que ele próprio origina a lei.”

Apresentação global. Do Grafo às superfícies (Subversão do sujeito)

Eis como Lacan introduz o Grafo completo em três tempos:



são articulada sem nenhuma intenção consciente.” É a linha da enunciação, DS sendo a do enunciado.

O encontro do sujeito com D’S’ comporta esse lugar do código redobrado que designa o que o sujeito não sabe.

O desejo do sujeito é atingido como a margem daquilo que a demanda faz surgir na medida em que ela aliena a necessidade, mas a demanda faz o Outro passar à potência do simbólico, e “perfila assim mais-além de toda satisfação a presença do Outro e o amor como signo dessa presença”.

O desejo se organiza na retroação da demanda sobre a necessidade e se identifica primeiro com “o enigma que constitui para o sujeito a decisão do Outro em lugar da mensagem” no significante S (A). Esse puro significante é bem distinto do efeito de significado s (A): há entre esses dois pontos uma distância que permite à comutação do significante “aprofundar sua dimensão metafórica”: o que transpõe a barra $\frac{S}{s}$ como efeito sintomático (os sintomas) é da ordem da metáfora.

Assim também, a prevalência do discurso do Outro acarreta uma atomização da demanda em elementos discretos abertos aos efeitos metonímicos.

Esquema 3: o Grafo assim modificado figura o conjunto dos efeitos subjetivos ligados à cadeia significante.

O discurso do Outro funciona agora como o inconsciente do sujeito: o fato de a demanda lhe ser emparelhada em $S\emptyset D$ “lhe confere uma intencionalidade cujo efeito vemos numa espécie de resposta antecipada a toda interrogação do sujeito concernente à realização de seu desejo”. Nessa via o Outro lhe dirige o temível “*Che vuoi?*” que Lacan extrai de *Le Diable amoureux* de Cazotte: que queres então, que podes dizer de teu desejo? O sujeito recebe pois sua própria mensagem sob uma forma invertida.

As duas linhas de retorno de orientação inversa indicam os pontos de referência imaginários com que o sujeito se identifica.

Na linha do enunciado, m designa o eu do sujeito como identificando-se com o outro

Trata-se de uma progressão não psicológica, mas puramente lógica.

O esquema 1 foi situado no início: é a topologia da relação do sujeito com o significante, reduzida ao que é observável no campo lingüístico. O sujeito parte de um estado informulado Δ , ingressa na demanda no lugar do código e a cadeia intencional se encerra em I, precursor do ideal do eu.

Esquema 2: o estudo do complexo de Édipo preparou o segundo patamar do Grafo, mostrando a necessidade de alguma coisa que, no Outro, o autentique como Outro. O lugar do código se escreve aqui $A\emptyset d$: o sujeito “encontra primeiro sua mãe no capricho de sua boa vontade e esboça aí sua referência ao desejo”.

A punção \emptyset , apresentada de início por Lacan como substituto do Z no esquema L, decompõe-se mais tarde numa série de operadores lógicos: maior que, menor que, incluindo, excluindo (inclusão, exclusão, disjunção), antes de se ler: “corte de”.

A linha D’S’ representa o inconsciente. “Uma demanda pode persistir em sua suces-

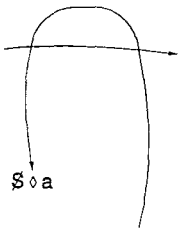
imaginário $i(a)$ (identificação especular ligada ao estádio do espelho).

Na linha da enunciação, $\Delta'E'$ representa o lugar do inconsciente do sujeito que não pode “se abrir ao outro senão na transferência”.

Podemos agora precisar a função do desejo em sua relação com a fantasia e com o objeto a . A função do desejo aparece no trajeto em que o eu se constitui em lugar do Outro sob a forma “de uma resposta que permanece pergunta”: o “*Che vuoi?*” do Outro é uma “resposta antes da pergunta” no momento em que o sujeito é confrontado com a escalada desejante de seu próprio vivido.

“O desejo está ligado a esse ponto problemático em que o sujeito responde a um apelo do ser sob uma forma opaca depois de não ter podido dizer o que almejava nem o que queria”: o desejo vai se situar portanto num ponto de retrogradação homológico àquele do ponto m no patamar inferior.

O correlato imaginário que regula seu nível é a fantasia $\$ \diamond a$, a ser definida como “a relação em eclipse do sujeito com um objeto cuja função simbólica é caracterizada por esse aspecto parcial”: é o objeto designado por Freud como o objeto das pulsões parciais (seio, falo, aos quais Lacan acrescenta o olhar e a voz, depois o nada no Seminário 12), cada uma das quais se caracteriza por sua ligação com um orifício do corpo, portanto a um traço de corte aqui simbolizado pelo \diamond (Lacan produz uma leitura da teoria das pulsões no Seminário 11). No Seminário 9, Lacan teoriza o sujeito como sendo ele mesmo o corte do objeto a .



Aqui, o trajeto do discurso intencional forma como que um ponto de interrogação do qual “a fantasia representa a viga enigmática”.

Somente “uma reconstituição interpretativa da cadeia significante” permite definir em termos do código a relação $\$ \diamond D$ que “liga esse momento de eclipse ou de *fading* do sujeito na fantasia a uma demanda oral ou anal” escópica ou invocante.

Ora, encontramos aqui num ponto essencial: a mensagem do Outro como respondendo a $\$ \diamond D$ faz aparecer nesse Outro “uma deficiência do significante em revelar o ser do qual no entanto ele fez surgir a questão”: $S (\mathbb{A})$ significa como mensagem que “o significante não produz nada além de efeitos de sentido, ele não define nenhuma relação com o ser”. Não há nenhuma possibilidade de metalinguagem, não há matematização concebível da linguagem mais-além de suas próprias leis intrínsecas. Diante dessa falta a ser do Outro (escrito \mathbb{A}), o sujeito se vê desesperado, *hilfflos* diz Freud, e é essa a dimensão do trauma.

O desejo é essencialmente “o movimento que organiza em sua fuga metonímica o ser que a linguagem chama”: é aqui que o falo assume sua função de significante, especialmente apontado para designar as relações do sujeito com o significante; mais precisamente ainda, ele é o significante proposto para organizar o conjunto das relações do significante com o significado e “é por aí que ele representa a metonímia do sujeito no ser”.

Esses pontos serão precisados por uma evocação do desejo no sonho.

O sonho da pequena Anna (morango, flã, papa) representaria um estado espontâneo do sonho, antes da intervenção da censura. Mas Anna sonha com tudo que lhe foi proibido, o que já faz o sonho aparecer como mensagem do domínio do significante.

Lacan se refere em seguida ao sonho mencionado por Freud em “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”: um filho velou o pai durante toda a sua doença, e depois de sua morte sonhou: “ele estava morto e não sabia.” O sonho é enigmático, diz Freud, a menos que se acrescente a seu texto “segundo seu desejo”. Ora, esse desejo de morte foi consciente no sonhador. “É a própria subtração significante” (de “segundo seu desejo”) que dá o sentido

do sonho e vê-se que ela ocorre no próprio nível da enunciação. Ao mesmo tempo, percebe-se que a interpretação se funda numa elisão do significante que produz um efeito metafórico. Se a linha DS é a do enunciado, o avanço do recalçamento e o estabelecimento da censura no sonho marcam a distância entre o enunciado e a enunciação D'E': "é o processo de enunciação que é visado pelo recalçamento e é preciso reconhecer esse fato fundamental: há um não-dito pelo sujeito no nível de sua enunciação."

Isso é um paradoxo, e só é possível superá-lo afirmando que "o recalçamento está ligado ao apagamento do sujeito no processo da enunciação".

Lacan recorre à *Verneinung* freudiana: "je ne dis pas que...". O "ne" "discordancial" em francês, assinalado como tal na gramática de Damourette e Pichon, revela a propriedade mais essencial do significante: "o ne marca o lugar do sujeito da enunciação enquanto ele pode ser apagado da cadeia significante e subsistir graças a esse próprio apagamento."

Correlativamente, o objeto parcial é "o que dá suporte ao sujeito no momento mesmo em que ele enfrenta sua existência e em que ek-siste na linguagem, não podendo senão se apagar por detrás de um significante": no momento pânico do "*Che vuoi?*", é ao objeto parcial do desejo que ele se agarra para responder falsamente à pergunta do Outro sobre o desejo.

O sonho do pai morto se situa assim no Grafo:



— "Ele não sabia": de fato o sujeito tem

verdadeiramente que se constituir como não sabendo.

— Mas ele não vê que ao assumir a morte do pai ao nível do enunciado ("ele estava morto") visa manter diante de si nesse momento de angústia o que o separa de sua própria morte (e é aí que se pode situar a ressurgência do conflito infantil com o pai e as fantasias que a ele foram ligadas): em suma, o sonhador "rejeita para o Outro sua própria ignorância".

Podemos assim abordar a função da castração no desejo humano. O desejo é sempre alienado numa "antecipação que comporta uma perda possível" e é por isso que o sujeito pode, eventualmente, "temer a satisfação de seu desejo, pois ele teme que o Outro o marque com os signos de seu capricho". Ora, não existe nenhum signo desse tipo senão a totalidade dos signos que constituem o Outro e cuja presentificação o aboliria como sujeito. Mas ele não confere ao Outro nenhuma consistência de ser: é este o sentido do algoritmo S (A) que voltaremos a encontrar mais adiante.

No sonho evocado, o sentido é que "o Outro está morto e não se deve lhe dizer isso" — daí a dobra sobre um objeto imaginário que serve de suporte para o desejo. Em análise, "ensina-se ao sujeito a reconhecer o código correspondente a essa dobra, mas não se responde quanto a esse desejo, pois, para ser eficaz, tal resposta iria apagar o sujeito como tal".

Daí ainda a prevalência das fases pré-genitais que comportam um objeto amovível. O falo não o é depois da fase fálica e o complexo de castração e a realização do desejo é justamente o que não pode se demandar — é por isso também que nas neuroses "tudo que é dito da ordem do desejo se formula no registro da demanda".

Sempre "o sujeito tenta reconquistar sua originalidade de ser mais-além daquilo que a demanda cristalizou nele": os que se articulam nos significantes recalçados que retornam são do registro da demanda. Mas o desejo é aquilo mediante o que o sujeito se situa em função dessa demanda "pela mediação da fantasia em que ele suspende sua relação com o ser: aí reside o enigma que

constitui a fantasia e o apelo feito à sua interpretação”.

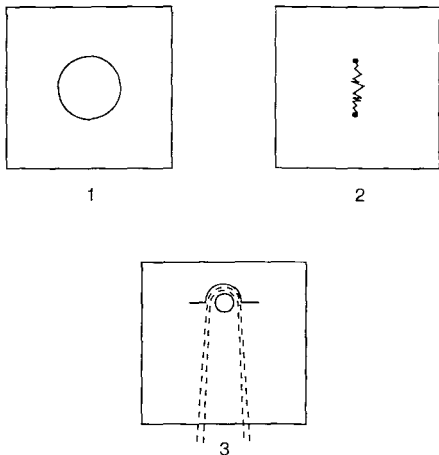
“O falo é o significante do desejo na medida em que ele é desejo do Outro: o desejo não tem outro objeto senão o significante de seu reconhecimento.”

Em 1966, no escrito “Subversion du sujet et dialectique du désir”, Lacan opera uma releitura do Grafo, utilizando os termos que desenvolveu em particular com referência à pulsão e à dimensão do gozo.

Mostrou também no Seminário 9 como o Grafo podia ser integrado à topologia desenvolvida naquele ano de ensino. O Grafo é “uma topologia que mostra a cinética significativa”.

Em se tratando da relação do sujeito com o significante, o Grafo se presta a mostrar “a diferença essencial entre a mensagem e a questão que se inscreve na hiância em que o sujeito se une ao discurso”.

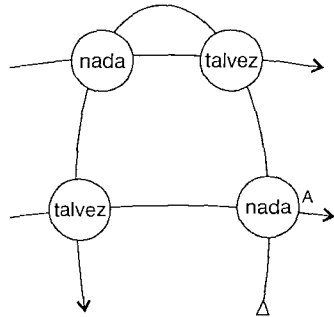
Topologicamente, se o discurso universal for figurado por um plano infinito, podemos recortar nesse plano um buraco circular (figura 1) e suturar sua parte central (figura 2):



Obtemos assim seja um túnel, seja um cabo que transformou o plano infinito em toro (figura 3) e o Grafo comporta essa topologia tórica.

A hiância em questão, referente à demanda feita ao Outro de responder quanto ao desejo, “se equilibra numa seqüência de retornos entre o nada talvez? e o talvez nada”.

“Talvez nada” é uma mensagem “aberta



pela entrada do sujeito no real”. É o nível das possibilidades, fundadas no lugar do código sobre o nada que é o sujeito enquanto ele se constitui como excluído pela repetição do traço unitário. Essa mensagem não é uma resposta à questão “nada talvez?”

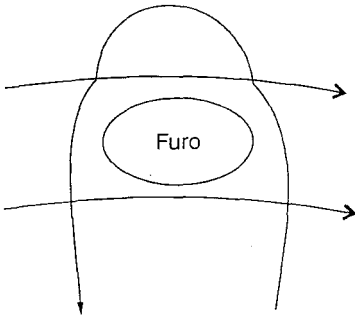
No nível da enunciação, o talvez “se situa no nível da demanda posta em questão” (que quero eu ao interrogar o Outro?) — o nada se situa no nível da mensagem S(A): “há aí não lugar de concluir, substantivação do nada da própria questão”. Nada talvez?, no nível da pergunta, “não fornece nada além de uma metáfora, a saber, que toda a força do ser pertence ao mais-além, e que não há aí mais que efeito de sentido, remissão indefinida do sentido ao sentido”.

A possibilidade do nada em A deve ser preservada para manter “a hiância que encarna a passagem do signo para o significante”.

O que distingue o sujeito aí é “que ele não é signo de nada”: “O significante representa o sujeito junto a um outro significante e isso significa alguma coisa porque o que o significante significa é essa coisa privilegiada que é o sujeito como nada” (seminário de 22 de março de 1962).

Observaremos ainda, no sentido de uma topologização do Grafo, que Lacan pôde indicar que o Grafo se organiza em torno de um furo real (o objeto *a* como impossível) enquadrado pela linha do enunciado (imaginário) e a da enunciação (simbólico).

Em sua relação com o Outro o sujeito busca se fazer reconhecer mais-além de sua demanda “num ponto em que tenta se afirmar como ser”; mas o que encontra no fim das contas é apenas S (A): o Outro está, também ele, marcado pelo significante e é pre-



ciso dizer que, muito rigorosamente, faltalhe um significante.

Esse ponto fundamental da teoria já era perceptível quando Lacan, no Seminário 1, formulava, em vez do recalçamento primário de Freud, uma foracclusão estrutural que colocava no mesmo plano a alucinação do dedo cortado do “Homem dos Lobos” e o esquecimento de Signor em Signorelli, em Freud.

No escrito “Subversion du sujet...”, esse ponto é formulado como “a imanência de um menos um no conjunto dos significantes”.

Essa constatação foi desenvolvida posteriormente sob a forma “não há relação sexual inscritível como tal $R \times Y$ ”.

No Seminário 20, ela é referida aos matemas da sexuação feminina sob a forma: a mulher não é toda (gozo fálico), o “ a ” de “*a mulher*” deve se escrever \bar{a} : aí está o significante que falta.

No masoquismo (no artigo de Freud “Bate-se numa criança”) vê-se claramente que o ser do sujeito reside numa “possibilidade de anulação subjetiva” (ser tratado como um objeto). No sadismo, “o sujeito é idêntico ao próprio objeto da sevícia”: é sob esse significante que ele pode se abolir na medida em que se apreende em seu ser de desejo.

A trilogia R.S.I. está claramente implicada em sua construção em seus diferentes tempos, como pudemos observar de passagem.

É o aprofundamento da questão do real que opera a passagem do Grafo às superfícies topológicas.

Por fim, cabe observar que o Grafo contém os elementos do que Lacan apresentou em seguida como a escrita dos quatro discursos (Seminário 17). A partir da introdução do par ordenado $S1-S2$, transformado na implicação significativa $S1 \rightarrow S2$, é possível mostrar que os quatro discursos representam de certo modo uma escrita nova cujos germes estão no trabalho de Lacan sobre o Grafo.

S. Freud, *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV ◦ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. ESB, v.VIII ◦ “O mecanismo psíquico do esquecimento”. ESB, v.III ◦ *A psicopatologia da vida cotidiana*. ESB, v.VI ◦ “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. ESB, v.XII ◦ “A denegação”. ESB, v.XIX ◦ “Bate-se numa criança”. ESB, v.XVII • J. Lacan, “L’instance de la lettre ou la raison depuis Freud”; “Subversion du sujet et dialectique du désir”, in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 ◦ “Les formations de l’inconscient” (Seminário 5, 1957-58), in *Bulletin de Psychologie*. Paris, 1957 ◦ “Le désir et son interprétation” (Seminário 6, 1958-59), in *Bulletin de Psychologie*. Paris, 1959 ◦ *L’Angoisse* (Seminário 10, 1962-63), inédito • J.-B. Pontalis, “Le désir et son interprétation (Compte rendu du Séminaire VI de Lacan)”, in *Bulletin de Psychologie de la Sorbonne*. Paris, 1959 • F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot, 1969 • M. Darmon, *Essais de topologie lacanienne*. Paris, Point Hors Ligne, 1990 • J. Taillandier, “Une présentation du Graphe”, in *Discours Psychanalytique*, 1 • C. Conté, “Le Graphe”, Congresso de Lyon dos C.C.A.F.

► DESEJO; METÁFORA PATERNA; TOPOLOGÍCAS, SUPERFÍCIES.

C. CONTÉ

GRUPO ver TOPOLOGIA, INTRODUÇÃO À.

H

HIPOCONDRIA

Diante da multiplicidade das “definições” da hipocondria, é difícil escolher uma que corresponda precisamente ao quadro mórbido tal como o representamos na prática cotidiana. Desde Hipócrates, as “disputas” entre os médicos não cessaram, em particular no tocante à interpretação da dicotomia psique-soma. Foi Galeno, no século III, que criou a noção de “doença hipocondríaca”, privilegiando em suas descrições os sintomas mentais: essas descrições atravessaram os séculos, alimentando a obra de Molière, do século XVII, que permanece sendo uma das melhores evocações clínicas da hipocondria.

Entre todas as definições, conservaremos sobretudo a de Dubois d’Amiens, de 1833: “Monomania bem distinta, caracterizada por uma preocupação dominante especial e exclusiva, isto é, ou por um temor excessivo e contínuo de doenças estranhas e imaginárias, ou pela íntima persuasão de que doenças, na verdade reais, mas sempre mal especificadas, só podem terminar de maneira funesta” (*Histoire philosophique de l’hyponcondrie et de l’hystérie*).

A isto é preciso acrescentar que se trata sempre, segundo H. Maurel, de um drama com dois personagens (“Actualité de l’hyponcondrie”: relatório do Congr. Psychiatr. Neuro, Nîmes, 1975), e, como o especifica Jean-Louis Place, que se trata, na hipocondria, de um “encontro entre uma sensação, uma dinâmica individual e um discurso” (ver o estudo exaustivo feito em sua tese, *L’Histoire de l’hyponcondrie*, de 1984, e seu comunicado *Hypocondrie: étude clinique*, de 1986, assim como vários artigos).

A hipocondria... A maioria dos autores a escrevem *hyponcondrie*, sem *h* no meio, con-

trariando a tradição — *hypochondrie* — a que Henry Ey, no entanto, permaneceu fiel. Essa escrita simplificada — já admitida com reticência por Littré — denota talvez a preocupação de romper com a opinião milenar segundo a qual se trataria de uma doença do hipocondrio (*hypochondre*): o que está sob as costelas. Patologia dos “humores”, como o é também a melancolia, etimologicamente: “bile negra”.

Lugar da hipocondria na nosografia

Será a hipocondria uma “categoria” nosográfica como a histeria ou a neurose obsessiva etc.? Será uma “doença” que se poderia delimitar? Ou será uma síndrome, agrupamento de sintomas? Ou simplesmente uma maneira de ser, um estilo de existência, uma forma particular de “apresentação” (*Darstellung*)? A dimensão hipocondríaca é universal: todo homem, todo “falante” (*parlêtre*) apresenta um fundo de hipocondria, mas os animais não são hipocondríacos. Deve-se falar, clinicamente, como no século XVIII, de hipocondrias *sine materia* ou *cum materia*? Trata-se de um falso problema: por um lado, toda afecção, mesmo “mental”, tem sempre um suporte material. Seria necessário ainda precisar a especificidade desse suporte. Por outro lado, há hipocondrias “enxertadas” em doenças orgânicas verdadeiras. O problema fundamental é definir o estilo hipocondríaco; assim como se fala de “queixa melancólica”, deve ser possível precisar a “queixa hipocondríaca”. Trata-se sempre da expressão de um sofrimento, o qual é uma forma particular de gozo.

Freud, já em 1896, distinguia a auto-acusação na neurose obsessiva da angústia hipocondríaca. Ele jamais consagrou um capí-

tulo especial à hipocondria; o que fala a respeito está disperso em textos que abordam outros problemas. Em 1911, por exemplo, sublinhou o parentesco entre a hipocondria e a paranóia, assim como entre neurose de angústia e histeria. Foi em 1914, em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, que distinguiu três grandes tipos de “neuroses atuais”: a neurastenia, a neurose de angústia e a hipocondria. E foi a propósito disso que opôs libido do eu, domínio da angústia hipocondríaca, e libido de objeto, domínio da angústia neurótica.

Por que há tão poucos textos que tratam unicamente da hipocondria? Há sem dúvida o estudo de Henri Ey; mas na *Encyclopédie médico-chirurgicale de psychiatrie*, por exemplo, nenhum texto lhe é especificamente dedicado. É como se a hipocondria se infiltrasse em quadros mórbidos muito diferentes, em cujos bastidores encontramos de fato elementos hipocondríacos: por exemplo, na maioria das depressões, nas síndromes pré-demenciais, nas alternâncias ou combinações de paranóia e hipocondria etc. Segundo Freud, as queixas hipocondríacas são manifestações patológicas da “libido do eu”, o que explica aliás a nota megalomaniaca do hipocondríaco, que pode fomentar sistemas de reivindicações. Trata-se de uma posição regressiva, de agressão dirigida contra o outro, sobretudo contra o meio habitual, familiar ou outro, mas também para uma espécie de *alter ego* privilegiado: o médico, o mágico, o feiticeiro etc. Portanto, paradoxalmente, “contra” e “com” o outro. Necessidade de uma “díade lógica”. Pois o que “quer” o hipocondríaco é provar que tem razão “contra” o especialista. Assim, chega a trocar frequentemente de “parceiro científico” para demonstrar a própria superioridade quanto à verdade. É patente a confusão (e isso é o sinal de um estado regressivo) entre “verdade” e “saber”, na ilusão de que, esgotando o saber, ele atingirá a verdade... Ele está portanto condenado ao fracasso, mas esse fracasso é sempre para ele o fracasso do saber: é por essa razão que muda de interlocutor, passando do clínico geral para todos os especialistas. Sente-se ainda mais justificado nessa posição se um dos médicos, por cansaço ou desânimo,

baixa os braços e entrega as armas, dizendo-lhe: “Não consigo entender, não sou competente o bastante, vou enviá-lo para um especialista!” Estudando a retórica da hipocondria através da história, constatamos que esta retórica é muito influenciada pelo estado da medicina e os progressos da ciência. Seria possível decifrar a história da medicina através dos relatos hipocondríacos. O hipocondríaco do tempo de Molière não tem o mesmo discurso que o hipocondríaco dos *scanners*, das fibroscopias, das celioscopias, das radiografias etc.

Ao classificar a hipocondria entre as “neuroses atuais”, Freud considera que ela pertence não ao domínio da psicanálise, mas ao da fisiopatologia; em particular, considera que não há nela possibilidade de transferência, afirmação que será discutida pela maioria dos analistas que, depois dele, se debruçaram sobre esse problema... Pôr em perspectiva os diferentes aportes analíticos que se seguiram a essa tomada de posição demasiado rígida de Freud deveria nos permitir uma melhor orientação nessa problemática, mais complexa ainda na medida em que parece constituir uma espécie de encruzilhada em que se encontram a psicologia, a fisiopatologia, mas também a maioria das grandes estruturas mentais como a paranóia, a neurose obsessiva, a parafrenia etc. Sua delimitação é ainda mais incerta que a dessa outra “encruzilhada” que é a fobia, e o fato de ela infiltrar quadros mórbidos muito diversos é precisamente a marca de sua dimensão regressiva; foi a modalidade dessa regressão que procuraram circunscrever os analistas que com ela se confrontaram. Para tentar melhor precisar o que está em questão na hipocondria, talvez seja interessante compará-la com a histeria.

O histérico exhibe, se oferece em espetáculo no visível. O hipocondríaco, por sua vez, dá a entender. O histérico, mesmo em suas formas extremas de conversão, continua nesse nível do exibir a forma do corpo, a pele, o invólucro, ao passo que o hipocondríaco dá a entender o que se passa sob a pele, sob o invólucro corporal. O histérico está em “cena” (“a outra cena”: cena do sonho, da fantasia), daí a tradicional correlação entre a

histeria e o teatro. Deveríamos situar o hipocondríaco de preferência do lado do “ponto”? Isso seria lhe dar um papel um pouco preciso demais: talvez fosse mais exato dizer que o hipocondríaco é o grande poeta de todos os buracos do corpo, e uma vez que os percorreu todos, não cessa de se fazer abrir, ou melhor, eventrar. Daí seu gosto por todas as técnicas da medicina moderna que relegam os médicos à categoria de “grandes mecânicos”, munidos de ferramentas, de perfuratrizes, de tubos “voyeurs” como os fibrocópios etc. Pois o gozo aqui em questão não é o gozo do invólucro, ou do espetáculo, mas um gozo “metafísico”. Ele quer saber o que há por trás do invólucro... Trata-se portanto de interrogar os órgãos, a tal ponto que certos autores falaram, a propósito da hipocondria, de “neuroses de órgãos”. Há aí todo um gozo da intrusão, na medida em que essa intrusão vai provar que o hipocondríaco sabe que ele é o detentor da verdade; ele quer se mostrar não no palco, mas num “se fazer ver” em segundo grau: quer nos mostrar o funcionamento de seus órgãos... Trata-se de uma regressão “oral-sádica” — portanto ativa — em correlação com uma personalidade já toda constituída segundo uma modalidade de estrutura “anal retensiva”. Toda operação que ele vai “se” fazer sofrer será consignada e virá engrossar a lista das provas de seu “saber”. De fato, muitas vezes ele possui mais documentos que o médico, e é com a ajuda desses documentos que vai entrar em combate contra ele. Há sempre a disputa de uma espécie de torneio contra o homem de ciência. A cada vitória, um troféu. E ele inscreverá, em letras de ouro, o nome de todos os médicos que viu e venceu. Acontece de um hipocondríaco ter ao mesmo tempo cinco a dez médicos que, por uma espécie de implicância, opõe uns aos outros para melhor neutralizá-los e, através de suas supostas discordâncias, dar a prova de sua superioridade no campo do saber.

Um distúrbio do narcisismo originário

Para Rosenfeld (1964), a regressão hipocondríaca está relacionada com um distúrbio profundo do narcisismo originário. A hipo-

condria está mais próxima de fato do narcisismo originário, ao passo que a histeria está mais ligada ao narcisismo especular. Poderíamos dizer, parafraseando o que Freud diz acerca dos sonhos e do inconsciente, que a hipocondria é a “via régia” para o narcisismo originário; trata-se porém, neste caso, de um narcisismo originário patológico.

Diante dessa complexidade, os analistas que se debruçaram sobre a hipocondria tentaram encontrar pontos de reassuramento estrutural. Assim, levando ao infinito a série dos sintomas hipocondríacos, chega-se à síndrome de Cotard. Mas a síndrome de Cotard é a assíntota, o ponto-limite da hipocondria; pertence já a um outro domínio. E foi com razão que Henri Ey, em seus *Études*, consagrou um capítulo independente a esta última síndrome, que distinguiu tão nitidamente da hipocondria, tratada no capítulo seguinte.

Ferenczi interessou-se bastante pela hipocondria, cuja estrutura, segundo ele, era dominada pelo erotismo anal. Para Schilder, o hipocondríaco tende para uma total despersonalização: o corpo em questão aqui não é o corpo tal como se vê, corpo que é visto e que vê, mas o corpo que não é visto. Essa forma limite de uma “despersonalização”, que não é sentida como tal, se assemelha ao que Melanie Klein chamava “o corpo fragmentado”. No limite extremo, chegamos aí a um desmembramento do corpo, numa dimensão dionisíaca, e o pior erro em que o médico pode incorrer é “reforçar” essa fragmentação. Mas há uma exigência real da parte do hipocondríaco — que pode ir até a agressão —, exigência de outros exames, de outras análises: exigência dessa “fragmentação” técnica, a que o médico por vezes se vê forçado a ceder. Pudemos observar casos de agressão contra médicos que se haviam recusado a prescrever tais exames, sobretudo quando tinham justificado a não prescrição por uma frase como: “Ora, mas isso não é nada!”, agressão que pode ser até mortal, ou tomar a forma de uma passagem ao ato suicida. Como justificar esses comportamentos? É que a fragmentação constitui para o hipocondríaco uma defesa para preservar seu narcisismo originário falho.

Há monstros por detrás da muralha: King Kong e monstros arcaicos... Ir lá para vê-los é correr o risco de libertá-los... Mas as “explorações” solicitadas pelo hipocondríaco não têm por fim em absoluto aventurar-se nesse domínio, ele quer apenas divertir-se um pouco do lado de cá da muralha... Schilder fala aqui de “esquema corporal”, o que não deve ser compreendido nem no sentido neurológico do termo, nem no sentido da imagem especular, e que poderíamos aproximar da “imagem do corpo” de Gisela Pankow. É a imagem encarnada do corpo que está em questão. O hipocondríaco está constantemente ocupado em impedir que esse equilíbrio defensivo se rompa. Essa preocupação fundamentalmente vital torna-se secundariamente libidinal: espécie de erogeneização do interior do corpo, focalizada de maneira privilegiada nos órgãos. Reencontramos aqui o interesse de Hipócrates, de Areteu da Capadócia, de Galeno, pelo “hipocôndrio”; mas essa erogeneização ultrapassa amplamente o hipocôndrio... Certos autores chegam a dizer que são os próprios órgãos que se põem a viver de maneira autônoma, e que se trata então de reconhecê-los, de paparicá-los... Mas os “grandes mecânicos”, apesar de seus aparelhos sofisticados, não chegam ao conhecimento de sua intimidade. “Ainda não dispõem das análises necessárias para descobrir o que eu tenho!” é uma frase típica do hipocondríaco, frase ambígua porque ele sabe muito bem, ao mesmo tempo, que nenhum instrumento, nenhum exame chegará a penetrar esse mistério dele mesmo.

Essa atitude é sustentada por uma fantasia fundamental, pelo menos nos homens: uma fantasia de gravidez. O hipocondríaco masculino dá vida a seus órgãos, torna-se a mãe amantíssima deles, e seu corpo passa então a ser vivido como receptáculo. Tal “fantasia de gravidez” implica elementos paranóides, mas se apóia numa dimensão obsessiva, anal retensiva. Daí as doenças digestivas: “doença da flatulência”, “doença dos ventos”! A constipação hipocondríaca é uma forma simulada de gravidez; o sadismo oscila então entre sadismo oral e sadismo anal; daí uma caracterologia bastante particular...

Schilder, a propósito do “modelo postural do corpo”, fala de uma fixação no estágio narcísico originário. A doença somática, diz ele, pertence ao mundo exterior, mas a hipocondria não é uma doença “somática”: alguma coisa no corpo tem uma existência inoportuna, é preciso desembaraçar-se dela, expulsando-a — processo de “projeção narcísica”. Esse pano de fundo fantasístico, que se acompanha de mecanismos de defesa, gera um estilo original de existência. Por um lado, o hipocondríaco se entrega a uma auto-observação compulsiva — é preciso que vigie seus órgãos, por necessidade — e, ao mesmo tempo, existe sempre nele uma dimensão projetiva, que visa a desembaraçá-lo do órgão inoportuno. Inoportuno, contudo, até certo ponto — pois esse órgão é portador de gozo.

Hipocondria e gozo

A erotização do próprio corpo no hipocondríaco não é do mesmo registro que no histerico. Se retomarmos a fórmula de Lacan, que propõe substituir a palavra “mundo” pelos dois termos: *das Ding* (a Coisa) e as “bordas” — o mundo: há nele Coisa e bordas —, o histerico deveria ser situado do lado das bordas, ao passo que o hipocondríaco deveria ser posto do lado de *das Ding*, da Coisa. Não é possível desembaraçar-se da Coisa, ao passo que é fácil gozar das bordas.

Mas de que se queixa o hipocondríaco? De um “a mais” ou de um “a menos”? Ele próprio é a afirmação viva de que não há castração. Ali onde o outro diz: “Mas eu não vejo nada”, ele insiste: “Mas sim, há alguma coisa! Olhe mais de perto!” Isso sublinha ainda a importância da dimensão anal: alguma coisa, que parece insignificante ao observador, um resíduo qualquer, assume para ele um “valor” extraordinário, que portanto não é “visível”. Mas a evidenciação desse não-valor — “isto não é nada, é um resíduo!” — pode desencadear uma agressão. De que natureza é então esse valor que não se vê? Trata-se do valor de um gozo... É nesse sentido que a maioria dos analistas, e isso desde W. Stekel, consideram que o órgão tornou-se um equivalente fálico. Essa erotização pode

até desencadear uma turgescência do órgão, e enfrentamos então grandes dificuldades; pois uma doença somática está marcada pela dor de um órgão — rim, vesícula, intestino etc. —, a dor propriamente dita está o mais das vezes ligada a uma distensão do órgão atingido — explicação válida fisiologicamente. No hipocondríaco, essa distensão resulta de uma libidinização, de uma quase-ereção do órgão. Mas expulsar o órgão, suporte desse gozo intolerável, envolveria o risco de suprimir todo gozo: a projeção não deve portanto se concluir; é uma “projeção malograda”, uma projeção que é, no mesmo movimento, reintrojeção. Há portanto aí uma patologia da “decisão”: interior? Exterior? Ao mesmo tempo interior e exterior? Não devemos esquecer, porém, que a projeção é ela mesma um mecanismo erótico: espécie de gozo quase orgásmico, que é preciso reintrojetar depressa, sob pena de perdê-la definitivamente.

Essas características são encontradas em todos os níveis de gravidade da hipocondria, desde o que foi chamado, de maneira um pouco precipitada, de “a neurose hipocondríaca” (embora pareça se tratar de fato de um mecanismo fundamentalmente psicótico), que se expressa em fenômenos que comprometem relativamente pouco a existência, até a “psicose hipocondríaca”, manifesta em certas formas de parafrenia, ou de psicose paranóide... Por exemplo, a “máquina de influenciar”, descrita por Tausk, parece de fato ser uma projeção de todo o aparelho genital, projeção que, nesse caso preciso, é quase bem-sucedida.

Melanie Klein fala de um “mecanismo bloqueado”, em correlação com uma “perseguição interna” — transformação das angústias persecutórias em sintomas físicos —, o que sublinha as estreitas ligações entre sensações físicas e fantasias inconscientes.

Será possível falar da psicogênese de um “terreno hipocondríaco”? A angústia que reina nas relações parentais é um fator patogênico preponderante. “Ocorrências” marcaram inconscientemente a existência do hipocondríaco, angústias profundas alteraram a qualidade da relação materna. Esta talvez seja uma das raízes da fantasia de gravidez:

refazer o mundo, ser sua própria “mãe”... O médico a quem ele se dirige não é, para o hipocondríaco, um “pai”, e sim uma “mãe”; uma mãe enquanto muito naturalmente destinada a intrusões no corpo do filho. Ele lhe pede que preste atenção ao que diz, ao que faz, ao que é. O que conta para ele é antes de mais nada a prescrição “em si”, mais que o seu conteúdo. Ele acumula os medicamentos, que nunca usou; coleciona receitas. Seja qual for o produto prescrito, “não é nunca isso”. Parafraseando a fórmula de Lacan em *Mais, ainda* (“Eu te peço que recuse o que te ofereço porque não é isso”), poderíamos dizer que ele recusa tudo que lhe é oferecido. Mas, dada a “maldição” que pesa sobre ele, em razão de um narcisismo originário profundamente perturbado, mal “construído”, em relação com uma deficiência da função materna, ele não pode assumir essa frase. No “não é isso” de Lacan, é o objeto *a* que está em questão. Ora, não pode haver objeto *a* no hipocondríaco, uma vez que tudo está falicizado. Falo degradado, encarnado numa multiplicidade de órgãos. O corpo do hipocondríaco torna-se o jardim dos falos degenerados e, ao fim de certo tempo, muitas vezes bastante longo, ele vai querer cultivar seu jardim sozinho, tendo provado que todos os “grandes jardineiros” são uns imbecis. Cultivá-lo, ou antes tentar recompô-lo. A existência hipocondríaca torna-se fantasmagórica: Frankenstein em pessoa. Invenção de órgãos artificiais, que se articulam uns com os outros num sistema sobre o qual ele acredita ter domínio. Ideal do eu “pigmaliônico” que se perde em devaneios de máquinas estranhas.

Hipocondria e relação de objeto

Após Melanie Klein, Paula Heimann retomou, em 1952, o problema do hipocondríaco, insistindo na auto-observação, no interesse libidinal pelos sintomas; ela descreve um tipo particular de narcisismo. “O órgão corporal”, diz ela, “é preferido aos objetos externos.” As noções de ódio e de destruição coincidem sempre, de um modo ambíguo, no próprio órgão. Mounro, em 1948, havia sublinhado a pregnância das pulsões sádico-orais sobre um fundo de excitação quase ge-

nital permanente, que irradiaria todos os órgãos. O hipocondríaco nunca está tranqüilo: ele não está em “cena”, é ele próprio o teatro. E no interior, que encontramos?... O casal parental, em discórdia interminável...

Thorner, em 1955, sempre numa dimensão kleiniana, fala de objetos persecutórios internos, expulsos do centro do eu para o corpo, o que determina uma modalidade muito particular de clivagem...

Anna Freud havia notado a freqüência das angústias hipocondríacas nos órfãos. Também nesse caso, a identificação com a mãe perdida pode explicar a fantasia de gravidez, o corpo tornando-se ele mesmo seu próprio “filho”...

Fénichel retoma a expressão “neurose de órgãos”, o órgão tornando-se ao mesmo tempo o pênis ameaçado e o objeto. Simmel sublinha as correlações entre o órgão atingido e o objeto introjetado. E Szasz, em 1957, afirma que “o eu (hipocondríaco) considera seu próprio corpo como um objeto” e chama a atenção para as angústias ligadas ao corpo: “medo de perder o corpo ou partes do corpo” etc.

Seria admissível dizer, contudo, que o hipocondríaco substituiu o “objeto” pelos órgãos do corpo? Não substitui ele “o estado de alma” por “estar os de corpo”? Que é feito, no hipocondríaco, do objeto *a*? Poderá ele fazer uma *démarche* analítica, o que implicaria sua renúncia a um certo tipo de gozo?

Quando Freud e muitos outros analistas afirmam que, no hipocondríaco, não há transferência, não estariam falando num amálgama entre “transferência” e “relação objetal”? Daí o interesse, em Schilder, Kohut e nos kleinianos, da noção de “transferência narcísica”, que eles opõem à “transferência objetal”.

Uma das dificuldades da abordagem da hipocondria está ligada à ambigüidade do hipocondríaco que, embora se apresente como o detentor da verdade, não deixa de ser consciente de seu sofrimento. Seu egoísmo compromete, porém, suas relações com a moral e com a ética, e é sobre essa base que se instaura o problema da paranóia. O outro só lhe serve para realçar seu próprio valor, como prova viva da superioridade de seu

próprio saber... Não é capaz de amizade verdadeira: não consegue fazer outra coisa senão tentar apanhar os “outros” numa rede.

Ele se vê obrigado então a se tornar um tirano. Tirano familiar, que se faz servir, vestir, sustentar, e que está sempre descontente, porque “nunca é isso”. Sobre um fundo de impotência ou de frigidez, está impossibilitado de formular para si o problema da castração. E sua “fragmentação”, a confusão entre o corpo e o falo, lhe dão freqüentemente a aparência de um histérico.

Hipocondria e defesas esquizoparanóides

Seu sistema de defesa é paranóide, mais exatamente esquizoparanóide, no sentido de Melanie Klein, para tentar fazer face a uma falha do narcisismo originário: falha de material, falha de “*energeia*”. O ideal do eu torna-se megalomaniaco, mas sendo ao mesmo tempo artificial, o que acentua ainda mais essa falha do narcisismo originário, perceptível de maneira muito particular na “transferência narcísica”. Trata-se de fato de uma defesa contra a integração, e a fase que Winnicott chama de “personação”, a qual não pode se efetuar senão pela assunção da “fase depressiva”. Uma vez atingida uma “calma” depressiva, marca de um trabalho de delimitação do corpo e da pessoa, a impossibilidade de assumir essa unidade desencadeia uma defesa esquizoparanóide. O hipocondríaco vagueia assim entre dois sistemas: a “pessoa”, inassumível, e um narcisismo originário falho. Defesa por fragmentação, reenvio da “muralha” ao corpo não finito, que não pode ter acesso à dimensão especular. A fragmentação se encarna nos órgãos, no interior do corpo; pode se alterar num ideal de desaparecimento do corpo, “desopacificação” que se alimenta de uma fantasia de transparência: a transparência do corpo, como essas estatuetas anatômicas que deixam os órgãos visíveis. Mas a transparência pode deslizar para o desaparecimento do corpo; ideal de nada, “homem invisível” enfiado num saco de pele. A ausência de órgãos, a eternidade: a síndrome de Cotard. Mas nesse caso estamos mais-além das defesas esquizoparanóides.

Nesse “entre-dois-sistemas”, há exuberância de uma escuta íntima: os órgãos se põem a falar — “eloqüência dos órgãos”, como o exprime tão corretamente Maurel, em sua comunicação de 1975 sobre a hipocondria. Em oposição ao histérico, o hipocondríaco só se oferece em espetáculo na sombra; está à espreita do menor ruído.

Lembro-me de uma hipocondríaca pré-demencial senil: ela via e ouvia no seu corpo e sobre seu corpo uma quantidade de sapos, de rãs, que gesticulavam e faziam um barulho infernal. Vivido dramático, espetacular, íntimo, diferente da zoopsia do delírio. O fígado, o ventre: “botriomaquia” por auto-engendramento. O corpo era o receptáculo de formas vivas que se emancipavam...

Um outro doente, um rapaz, esquizofrênico paranóide, com um delírio cósmico, dizia parir, por todos os pontos do seu corpo, pequenos personagens: no ventre, no peito... Ele se tornara a mãe universal que dava à luz aquelas curiosas criaturas, com um sentimento de sofrimento e de auto-admiração...

No hipocondríaco, o menor borborigmo pode se tornar o argumento maior de uma hipótese fisiopatológica pejorativa. Toda sua existência se esforça por traduzir a língua dos órgãos. Nas falhas do narcisismo originário, “o auto-erotismo” se infiltra, tornando precário qualquer equilíbrio da libido do eu e alimentando uma excitação libidinal quase constante no nível dos órgãos internos.

Esses mecanismos patogênicos existem sempre, mas em diversos graus. As “neuroses” hipocondríacas têm de fato uma estrutura psicótica — daí o termo “vesânia”, aplicado à hipocondria no século XVIII — sem contudo implicar uma dissociação. Problema análogo ao da “psicose histérica”: deveríamos falar de “psicose” hipocondríaca. Ela pode se manifestar na surdina ou de maneira fragorosa, segundo a personalidade de base, mas também segundo as ocasiões, especialmente culturais. De fato, há modelos culturais de onipotência. Maurel sugere que Prometeu poderia ser esse modelo por excelência: Prometeu acorrentado, o fígado, a águia, o sacrifício eternamente recomçado... Prometeu para a hipocondria, Édipo para as neuroses!

Seria necessário estudar as relações entre a hipocondria e o autismo. Frances Tustin e outros autores descrevem formas de autismo “de carapaça”. A carapaça se mantém sobre um vazio interior... Haverá fatores comuns? As bordas, os buracos, a transparência, a perda do volume... Mas também variações clínicas em torno da “cavidade primordial”, no sentido de Spitz. Abertura sem fundo, sem retaguarda, “impossível”. Dimensão primordial, universal, que vai ao encontro da intuição de Freud, que, já no primeiro sonho de *A interpretação dos sonhos* nos fornece uma ilustração dela com “a injeção dada em Irma”; hiância correlativa a essa ausência de corpo que obriga o hipocondríaco a reconstruir este último à sua maneira, a partir de órgãos, mas sem invólucro. Perda de todo relevo; espécie de existência aplainada, “existência em cartaz”, como as máscaras furadas de Dionísio, sem fundo.

No entanto, diante de um hipocondríaco, sentimos claramente que estamos diante de alguém que “existe”, que não está dissociado e que “aí há um”, segundo a expressão de Lacan. Mas como pode ele, a partir de sua compleição, atingir esse ponto? Será o mesmo “Aí há um” do neurótico, ou do “normopata”? A dialética entre o mesmo e o outro está freqüentemente bloqueada, embora não haja aí confusão entre os dois: poderíamos falar antes de uma espécie de infiltração do mesmo no Outro. E como seu ideal, seu gozo profundo, é o domínio do saber, ele se vê alienado no Outro, uma vez que o saber, como o sublinha Lacan, é “o gozo do Outro”.

Ele quer encarnar o grande Outro, ser a mãe onipotente e geradora do universo. Seu saber é um meio de defesa contra a dissociação. Sua existência, sempre ameaçada, pode também se perder num mundo paranóico, perseguido-perseguidor; ele está quase em *sursis*, e se houver falha do “representante do saber” que ele próprio forjou na figura do médico, ele está ameaçado em sua própria vida.

A pulsão de morte

No plano de fundo perfila-se sempre a pulsão de morte, cuja principal “virtude”, sabe-

mos bem, é se fazer esquecer, permanecer em silêncio... No hipocondríaco, porém, a pulsão de morte se emancipa, perde a vergonha e assume vias — e vozes — estranhas; daí essas construções abracadabrantes, aterrorizantes, tipo Frankenstein... Ele não chega a integrá-la. Por isso a emergência de figuras deformadas, erotizadas, da morte — no sentido de um auto-erotismo arcaico.

Essa articulação com Tântatos difere da do neurótico obsessivo, que é mais construída, monumentalizada, mais integrada na “gesta” do sujeito. O hipocondríaco é “mal construído” em razão de uma pregnância do erotismo sádico-oral, ao passo que no obsessivo é o erotismo anal que predomina.

Por outro lado, essa erotização permanente dos órgãos alimenta, com uma irritabilidade crônica, uma hiperemotividade e uma hipervigilância: uma espécie de “antialexitimia”! Toda ocorrência mais ou menos insólita entra em ressonância íntima com os órgãos e desencadeia fenômenos espasmódicos. Daí essa angústia profunda, arcaica, “esquizoparanóide”, muito diferente da do histerico. De fato, na histeria os fenômenos de conversão substituem a angústia, ao passo que no hipocondríaco, ao contrário, esses fenômenos de ressonância vêm apenas realimentar a angústia, provocando “desintegrações” neurovegetativas por vezes espetaculares.

A supervalorização de si mesmo, quase megalomaníaca, sacraliza a menor parcela do corpo: até os excrementos, as imundícies se tornam sagrados. Rosenfeld relata a história de um hipocondríaco cujo gozo fantasioso era estar sentado nos joelhos da mãe e defecar sobre ela!

Seria preciso esboçar as relações entre as diferentes formas de identificação. No hipocondríaco, assim como nas histerias graves, há conluio entre transferência e “identificação projetiva”. Problema complicado, que torna difícil a relação terapêutica na medida em que são fragilizadas, senão deslocadas das estruturas basais como o “pára-excitação” e o “recalcamento originário”.

Mas como pode o hipocondríaco, mesmo de maneira precária, preservar o “Aí há um”? Como ele consegue manter a unidade?

É seu problema com a temporalização que está subjacente aqui. Ele está constantemente em *sursis* e mantém artificialmente sua vida tendo, como ponto de fuga, um “fora do tempo”, a eternidade (o “fora do tempo”, por analogia com o *Horla* da alucinação negativa de Maupassant). O “fora do tempo” suscita uma nova “fábrica” do tempo; a história do hipocondríaco é pontuada por suas míseras vitórias sobre os representantes do saber, e sua cronologia se sustenta em seus “trunfos”, cujos vestígios ele conserva como se guarda a Torá: comparações, receitas, datas das intervenções etc. É o que faz para ele as vezes de memória.

Para preservar seu “corpo”, ele vai elaborar receitas de feiticeiro que lhe permitirão sobreviver numa contextura feita de elementos disparatados. Essas receitas podem ser incrementadas com técnicas de violação da intimidade (uma fantasia hipocondríaca feminina maior: a violação e, por vezes, a eventração: acme do gozo). Essas técnicas de sobrevivência se apóiam em rituais, rituais orientados para os órgãos no templo consagrado do corpo que, como tal, “não existe”. Técnicas paradoxais em que o “fazer ouvir” se mistura a um “se fazer ver” sem ser visto: paradoxo impossível de ser vivido.

Ao tomar emprestada a linguagem do médico, pede a este que seja a testemunha ativa e apaixonada de suas elucubrações. Posição difícil, dado que a linguagem da medicina se presta ela mesma a essas fantasmagorias: o plexo “solar”, os gânglios “semilunares”, o plexo “sacro”, os nervos “vergonhosos” etc. Órgãos sacralizados por sua denominação, um céu estrelado no ventre de cada um. A própria medicina não seria essencialmente hipocondríaca? Aliás, freqüentemente o hipocondríaco está convencido de que é um artesão inventivo da ciência médica. Com seu “saber”, quer introduzir o clínico em arcanos inéditos e ensinar-lhe a ler no grande Livro da Natureza do qual é a encarnação apaixonada.

Nessa existência sempre na tangente dos acontecimentos, é preciso formular a questão do objeto, o objeto cuja função de orientação equilibra a estrutura da personalidade. Mas haverá um “objeto” hipocondríaco? Sa-

bemos bem que, no fóbico, há um pseudo-objeto, o que Julia Kristeva chama “o abje-to”, um pré-objeto. Mas o fóbico se leva a sério, ao passo que o hipocondríaco se entrega por completo ao jogo. É um homem do jogo. Deformando a expressão de Francis Ponge, poderíamos dizer que há um “objo-go” hipocondríaco — e não um objeto. Ele está numa relação de jogo, com a vida, com a morte. “O objogo” de *Fim de partida*, de Samuel Beckett. Dimensão fantástica, por vezes eloqüente: “Trei até o ponto de me fazer eventrar para descobrir o segredo da ciência e da humanidade.” *Prometeu?*

J. Cotard, *Études sur les maladies cérébrales et mentales*. Paris, Baillière et Fils, 1891 • E.F. Dubois (d'Amiens), *Histoire philosophique de l'hypocondrie et de l'hysterie*. Deville Cavellin, 1933 • H. Ey *Études psychiatriques*. Paris, Desclée de Brouwer, 1950, t.II (*Aspects sémiologiques*) • S. Ferenczi, *Œuvres complètes*. Paris, Payot, 1968 (t.I), 1970 (t.II) • S. Freud, “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)”. ESB, v.XII ◦ “Sobre o narcisismo: uma introdução”. ESB, v.XIV ◦ *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. ESB, v.XV • M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs, J. Rivière, *Développement de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1966 • H. Maurel, “Actualité de l'hypocondrie”, Comunicado ao Congresso de Psiquiatria e Neurologia de Nîmes. C.R. Masson, 1975 • Molière, *Monsieur de Pourceaugnac*. 1669 • *Le malade imaginaire*, 1673 • G. Pankoy, *L'homme et sa psychose*. Paris, Aubier-Montaigne, 1969 • J.-L. Place, “Contribution à l'histoire de l'hypocondrie”, tese de doutorado em medicina. Paris, 1984 ◦ “Hypocondrie: étude clinique”. Comunicado ao C.E.S. de Psiquiatria. Paris, 1986 • M.A. Rosenfeld, “La psychopathologie de l'hypocondrie”. in *Les états psychotiques*. Paris, PUF, 1976 • P. Schilder, *L'Image du corps*. Paris, Gallimard, 1968 • F. Tustin, *Autisme et psychose de l'enfant*. Paris, Seuil, 1977.

► COTARD, SÍNDROME DE; GOZO; NARCISISMO.

J. OURY

HISTERIA

Como é possível falar hoje de histeria? O D.S.M. III-R (*Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3ª ed.) eliminou-lhe o nome para conservar apenas a noção de sintoma de conversão, mais clara e mais precisa. Aliás, os famosos sintomas das históricas de Charcot desapareceram pouco

a pouco, a tal ponto que podemos perguntar se a histeria não se deslocou para o campo social. De um lado, portanto, a rejeição da denominação; de outro, a mudança de significação, duvidando-se de que ainda se trate de uma neurose. Será preciso ver quais as razões dessa crise e o que ela põe em jogo.

Podemos sem dúvida falar de sintoma de conversão somática, mas trata-se por isso de histeria? Como indica sua etimologia, é sin-toma aquilo que tomba junto, aquilo que chega ao mesmo tempo, em virtude de uma relação necessária entre a causa e o efeito. Ora, a particularidade do sintoma de conversão qualificado de histórico é estar sujeito a uma *dupla mudança*, que põe em questão essa relação de necessidade.

Antes de mais nada, nela nenhum sintoma pode ser dito típico, uma vez que seu contrário estará igualmente presente. Assim, no tocante ao humor: risos e choros, depressão e euforia, frieza de sentimentos e veemência da linguagem. No tocante à memória: amnésias e recordações detalhadas. No tocante aos sinais sensoriais: hiperestesia e anestesia (segundo um recorte que não acompanha a anatomia nervosa), afasia e volubilidade, mutismo e atração pelos rumores, cegueira e alucinação, anorexia e bulimia, amenorréia e hipermenorréia. No tocante aos distúrbios motores: tique, bufonaria, convulsão epileptóide e paralisia, contratura.

Mas essa instabilidade no descomedimento é acompanhada por uma outra, de ordem temporal. Fazer a história da histeria é atribuir-lhe sintomas que não cessam de mudar. Não há relação necessária entre a histeria e os sinais que ela produz aos olhos dos espectadores... e dos historiadores. No entanto, esses sintomas não se produzem ao acaso; ao contrário, parecem ser bem determinados segundo a chance que têm, em dado período, de chamar a atenção e despertar a inquietação, não da opinião pública em geral, mas dos especialistas que, por seu saber, são os esteios do poder político ou religioso: médicos, filósofos, teólogos, inquisidores. Por uma duplicidade que nunca se deixa agarrar, por uma mobilidade da própria máscara, o que o histórico procura de

fato é confundir os hábitos de pensamento socialmente aceitos, perturbar os referenciais do saber universitário pondo à mostra seus limites, seus avatares e seus percalços. Daí vem a desconfiança constante desses especialistas, que não hesitam em identificar o histérico ao feminino.

Será preciso Charcot para que a histeria masculina seja enfim reconhecida, certamente não sem reticência, como se vê na denominação hipocondria, ainda preferida com muita frequência à de histeria quando se trata do homem. Mais radicalmente, será preciso Freud para que histeria e conversão somática se desliguem e para que se liguem histeria e angústia, com ou sem sinais corporais.

Mas não se pode compreender o que foi o aporte de Freud sem descrever o que foi a etiologia da histeria antes dele. A história dessa etiologia antes de Freud se divide em vários grandes períodos.

A Antigüidade

Na origem, a histeria encontrou sua razão com sua etimologia: doença do *hystera*, isto é, do útero. Com isso duas características se associavam: déficit funcional de um órgão sexual e déficit relativo às mulheres. Tal foi a força, até o século XX, dos textos atribuídos a Hipócrates. Muito antes, desde 1900 antes de Cristo, com o papiro Kahoun, a medicina egípcia falava da histeria da mesma maneira que Hipócrates e seus sucessores, Celso, Areteu, Galeno. Só o nome de Hipócrates, contudo, transpôs os séculos para dar à histeria uma origem uterina. De fato, por que esses sintomas de convulsão, de bolo na garganta, de paralisia? Por causa de uma constrição e de uma sufocação que vem da *migração* do útero que sobe de baixo para cima. Assim, o grande Platão, contemporâneo de Hipócrates, pôde dizer: “Nas mulheres, o que chamamos de matriz ou de útero é nela como um ser vivo tomado pelo desejo de fazer filhos. Quando permanece estéril durante muito tempo e apesar da estação favorável, o útero se irrita perigosamente; agita-se em todos os sentidos dentro do corpo, obstrui as passagens do ar, impede a inspira-

ção, pondo assim o corpo nas piores angústias e lhe ocasionando toda sorte de outras doenças” (*Timeu*, 91C). Opinião que os médicos gregos não cessaram de perpetuar: nada de mais móvel que o útero, nada de mais erradio que esse animal dentro do animal! Seria isso já aquela perversão da libido de que Freud iria falar?

Assim, o remédio preconizado era fazer o útero errante voltar ao seu lugar supostamente natural; relações sexuais, trabalhos manuais e gestações deveriam acalmar a atividade febril da cabeça, que no ócio e no devaneio triunfa muito facilmente sobre o “baixo”. Não era essa, afinal, a doença das virgens e das viúvas?

A Idade Média

O cristianismo, a partir de santo Agostinho, inverteu essa etiologia. O gozo do sexo não podia ser um remédio, pois a natureza, mãe de todos os seres vivos, não é um princípio de ordem. O sintoma em seu excesso vem de um descomedimento que não é apenas ignorância da natureza ou transgressão de suas leis; pois a natureza é ela mesma desordenada e enganosa em razão do mal introduzido por espíritos maus e demônios. A humanidade é o móbil de um combate entre Deus e esse adversário chamado Satã. Nessa luta da ordem do espírito, os sintomas somáticos são portanto o sinal de um triunfo da influência das forças do mal. A feitiçaria é isso: uma cumplicidade condenável com forças maléficas, no momento de uma tentação que Deus permite para pôr o fiel à prova.

O que outrora era chamado de histeria ganha então o nome de possessão diabólica: — O objetivo é contestar o poder do senhor, poder tanto político quanto religioso.

— A feitiçeira, em conseqüência de um pacto com o demônio, tem poder sobre o corpo daquele ou daquela a quem quer fazer mal, poder de enfeitiçar lançando uma praga ou malefício.

— A possessão se manifesta por uma influência de ordem erótica sobre o corpo do enfeitiçado: visões, carícias, audácias de incubos sobre as mulheres, de súcubos sobre os homens.

— O sinal importante é a anestesia de certas zonas do corpo. Daí vem a atividade desse especialista que é o picador público, que com uma agulha põe o corpo à prova: dói? Sangra?

— A cura de ordem espiritual é obra de exorcistas que, com suas palavras, expulsam o demônio. Mas o decisivo é conseguir que o(a) enfeitado(a) ao mesmo tempo aponte a feiticeira e se confesse em cumplicidade com ela, tendo em vista um julgamento de condenação.

— A execução da condenação cabe ao poder político, ao qual compete a purificação pelo fogo, segundo o preceito bíblico: “Não deixarás viva a maga” (*Êxodo*, 22, 18). A morte é inevitável como punição que incide sobre o corpo, a alma estará salva se tiver havido confissão, condenada ao inferno se não tiver havido. A punição deve ser diante do povo, pois a possessão é interpretada como contestação do poder do senhor.

Dentre os manuais dos inquisidores, foi o *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras) que, graças à sua precisão, serviu durante muito tempo como referência na luta contra a feitiçaria na Europa dos séculos XV a XVIII. Na França, os casos mais conhecidos e mais estudados foram os de Jeanne des Anges e de Urbain Grandier em Loudun e o de Elisabeth de Ranfaing.

O nascimento de uma psiquiatria

Com o Renascimento instaurou-se um retorno da Antiguidade: a histeria é uma doença; depende de causas *internas e naturais*. Foi isso, na verdade, que permitiu o nascimento de uma ciência teórica e terapêutica. Essa busca de uma etiologia da histeria engendrou, a partir do século XVII, três correntes distintas.

Em primeiro lugar, a corrente organicista na Grã-Bretanha, com Jorden, Burton e Cullen. A teoria uterina de Hipócrates foi contestada em nome da neurologia: a histeria decorre de um distúrbio nervoso do cérebro.

Por outro lado, com Sydenham na Grã-Bretanha e Pinel na França, a histeria recebeu pela primeira vez um fundamento psíquico. Ela é curável justamente por não ser

uma doença orgânica do cérebro, mas sim uma desordem das paixões, com conseqüências somáticas. É uma alienação mental, uma afecção do espírito, que exige portanto um tratamento moral ou psíquico.

Finalmente, a partir do século XVIII, distinguuiu-se pouco a pouco uma terceira via, com Mesmer na França, Braid na Grã-Bretanha e sobretudo Charcot na Salpêtrière. Sob os nomes de magnetismo, de fluido ou de sugestionabilidade, eles mostraram o poder da hipnose sobre os sintomas histéricos. Sob esse aspecto, Charcot foi verdadeiramente o mestre que o histérico pedia. O sintoma não é a expressão de uma emoção oculta, devendo ser reduzido a um conjunto de sinais, cada um dos quais só tem valor em sua relação com os outros. Foi então que o sintoma formou um quadro; formou um quadro clínico do ponto de vista de Charcot. A histeria tem por etiologia a hereditariedade, isto é, uma degenerescência; mas os sintomas têm, como causas ocasionais, *agents provocateurs*: por exemplo, queda de uma escada, palavras brutais, tapas ultrajantes... e a voz do hipnotizador! Assim, pela sugestão, este faz e desfaz o sintoma em virtude de uma clivagem da consciência.

Charcot podia então dizer, com razão, que no século XV as coisas eram vistas exatamente da mesma maneira, sob o nome de possessão demoníaca e de enfeitamento. E Freud concluiu, quanto a essa clivagem: “Na realidade a Idade Média já havia escolhido essa solução ao admitir que a causa dos fenômenos histéricos era a possessão pelo demônio; bastava, portanto, substituir a terminologia religiosa daquela época obscura e supersticiosa pela terminologia científica dos tempos atuais” (“Charcot”, 1893).

A psicanálise

A causa da histeria não é a hereditariedade como afirmava Charcot. A descoberta freudiana apóia-se essencialmente na noção de inconsciente e é por isso que a sexualidade infantil entra em jogo. De fato, o inconsciente quer dizer que se é guiado por palavras de que não se entende nada, mas nas quais a sexualidade está inteiramente capturada.

Com Breuer, Freud descobre antes de mais nada que há um vínculo simbólico entre o sintoma somático e sua causa, isto é, um traumatismo de ordem *psíquica*. Trata-se de fato de algum afeto penoso que, provocado por um ou vários acontecimentos, persistiu *inalterado* por não ter encontrado sua solução por uma resposta adaptada, em razão de um recalçamento. Assim é que o hístico sofre de reminiscências inconscientes, ligadas a um afeto insuportável. Com a ajuda da hipnose, o ato de fala que expressa a lembrança da cena traumática faz desaparecer seu efeito somático que é o sintoma como retorno do recalçado. Resta, contudo, arrancar a lembrança pedaço por pedaço.

Ao ir além de Breuer, Freud descobre que esse traumatismo psíquico, causa da histeria, é uma experiência *sexual prematura* que surpreendeu o sujeito. De fato, esta não foi desejada, mas sofrida em decorrência de uma intervenção sedutora de um adulto (na maioria das vezes o pai) junto à criança. A histeria é portanto uma reação *a posteriori* à sexualidade enquanto “perversão recusada” (Carta 52 a Fliess). O sintoma é o próprio signo desse conflito.

A partir de 1897, Freud descobre que a criança tem uma sexualidade e que os relatos posteriores de sedução pelo pai ocorrem no lugar das lembranças recalçadas de uma atividade sexual própria. Mas os sintomas são o retorno do recalçado. A histeria não passa, portanto, de um caso entre outros desse fenômeno geral que é o infantilismo da sexualidade humana e das fantasias de desejo edípiano (incesto e parricídio). Esse infantilismo decorre do fato de que a sexualidade é traumática em si mesma, e não por acidente. De fato, não há nenhuma iniciação humana à sexualidade, em razão daquilo que Ferenczi chamava de a confusão das línguas entre gerações. Assim o *prôton pseudos* — a primeira mentira, de que fala Freud a propósito de Emma e da histeria no “Projeto para uma psicologia científica” (1895) — é a única via pela qual originalmente se expressa, sob a forma enganosa da sedução paterna, a demanda inversa de ser o objeto para o qual se volta o desejo do pai. Isso, a histeria não cessa de nos ensinar.

A leitura de Lacan

O aporte de Lacan consistiu em retornar ao texto freudiano para ler como se articulam as formações do inconsciente (sintomas, sonhos) no hístico.

Assim, em seu comentário sobre o famoso sonho da mulher do açougueiro, Freud nos diz: “Ela é obrigada a criar em sua vida um desejo insatisfeito” (*A interpretação dos sonhos*). Ela o cria por identificação histórica, instaurando no sonho um desejo insatisfeito em sua amiga, no Outro, lugar dos significantes. De fato, o desejo de caviar como significativo do desejo insatisfeito vem substituir o desejo de salmão defumado como significativo do desejo da amiga.

Que é então o objeto do desejo? Nem o da necessidade, nem o da demanda de amor, mas o desejo de um desejo, desejo que incide sobre a falta no Outro e não sobre o que causa essa falta (isso seria mera rivalidade). É isso que a estrutura histórica revela. Se o falo é o significativo do desejo do Outro, então só aparece o véu que o esconde, sem que ninguém possa saber se ele está ou não por trás desse véu.

Mas por que esse apelo a um desejo puro de todo objeto? Seria apenas a contestação do discurso corrente: uma menina para cada menino, e vice-versa, para uma genitalidade feliz? Não, o que está em jogo é outra coisa. Para vê-lo, passemos da relação da bela açougueira com sua amiga para a de Dora com a Sra K., relação portanto com um objeto do mesmo sexo. A Sra K. é a metáfora da questão que encanta Dora: *que é uma mulher?* Essa pergunta é igualmente a do hístico masculino. Mistério da feminilidade! Ela não se reduz às funções sociais dos 3 K (*Kinder, Küche, Kirche*). Enigma que surge da inexistência de simbolização do sexo da mulher como tal, porque o imaginário fornece apenas uma ausência.

Mas como Dora sustenta sua própria questão encarnada pela Sra K.? Dora aprecia Sra K. do ponto de vista do Sr K, assumindo o papel do homem voltado para a Sra K. Ela “banca o homem” situado na posição do terceiro (e não na posição de objeto, como Freud supôs equivocadamente). Do mesmo

modo, esse terceiro masculino serve de apoio ao histérico masculino, interrogando a mulher. Toda vez, há identificação narcísica com um terceiro masculino para nele reconhecer seu próprio desejo enquanto desejo do desejo de uma mulher.

Mas qual é então a origem dessa triangulação? O gênio de Freud foi ter designado no Édipo o lugar desse terceiro masculino: o do pai do sujeito. Toda criança, no momento do declínio do Édipo, se volta para um pai, um pai que seja digno de ser amado porque onipotente, pai ideal que possui o falo e pode dá-lo. É esse pai que é amado (ver o mito de “Totem e tabu”). Ora, o histérico sabe que ele ou ela não tem um pai assim. E é essa a sua desgraça. Quer se trate de Anna O., de Emmy, de Dora ou das outras mulheres que Freud escuta então, há sempre a suposta impotência do pai. Este ostenta sem dúvida os títulos simbólicos de pai, mas como um ex-combatente. Tem os títulos, mas está fora de combate.

E o que Lacan soube ler em Freud foi justamente esse inusitado amor do histérico (masculino ou feminino) pelo pai enquanto impotente, ferido, diminuído. O histérico ama o pai pelo que ele não dá... e encontra assim seu lugar junto dele assumindo a vocação de ampará-lo em sua incapacidade assinalada, marcada, e por isso supostamente sabida. Que recebe em troca o histérico? Se Dora se faz cúmplice da relação entre seu pai e a Sra K., é porque recebe assim o amor de seu pai por intermédio da Sra K., isto é, daquela que encarna sua questão sobre seu ser. Se Dora não sabe o que seu pai ama na Sra K., em contrapartida é importante para ela que a Sra K. seja amada, uma vez que é nela e através dela que encontra o amor de seu pai.

Que é uma mulher? Para responder a isto, seria preciso um saber da relação sexual, saber segundo o qual tendo cada um o que o outro não tem, um homem e uma mulher não fariam senão uma só pessoa. A posição histérica é a arte de relançar a questão instaurando esta negação: não há relação sexual, um homem e uma mulher não fazem um, mas dois. Da ausência atual desse saber conclui-se então que é necessário supri-lo pelo devotamento e o dom de si mesmo como

sustentáculo da impotência desse homem que é o chamado pai. É esse o voto do histérico: que o amor pelo pai funcione como substituto, esperando que num dia futuro se escreva a relação sexual. Em outras palavras, para o histérico, a não-relação sexual não é real; não é da ordem do impossível. Não passa de impotência provisória proveniente desse pai. A esperança do histérico é que à questão que é uma mulher? haja finalmente resposta por uma proposição universal que diga o que é a mulher.

A histeria como discurso

Freud partiu disto: o histérico é afetado pela impotência do pai. Mas por que então essa posição? Só há impotência por comparação com um ideal de potência. Responder a essa questão é operar um deslocamento, levando em conta a distância entre a suposta impotência de determinado pai em particular e um impossível estrutural.

Esse passo, Lacan o realiza a partir de 1969 (cf. *O avesso da psicanálise*). Qualifica com esse nome de histeria um certo vínculo social que chama de discurso. Com isso, a histeria não dá nome a uma neurose, à maneira da interpretação médica, nem a uma cumplicidade culposa com o mal, à maneira da interpretação teológica. O que está em jogo é de ordem estrutural: escrever aquilo que ordena e regula um vínculo social.

É possível fazê-lo na medida em que um vínculo social novo, analista-analisando, permite hoje escrever o que articula três outros vínculos sociais. Essa escrita distingue em primeiro lugar quatro lugares:

agente	outro
verdade	produção

Depois, ela distingue quatro letras que inscrevem o que, alternadamente, torna cada um desses lugares operante:

§: o sujeito barrado
 S₁: o significante-mestre
 S₂: o saber
 a: o mais-gozar

Obtemos assim quatro discursos median- te um deslocamento de um quarto de círculo da cada uma das letras.

Antes de mais nada, o vínculo dominação-servidão, que é o discurso do *mestre*. Nele, são postos em posição de agente certos significantes-mestres (S_1) que põem em marcha o corpo do outro. Essa força do imperativo não vem somente do mestre político ou religioso, fundadores de toda cidade, mas daqueles e daquelas que presidem o destino de todo sujeito dito humano, antes mesmo que ele nasça. Essa constelação simbólica é o que Freud chama de o inconsciente, enquanto estruturado como uma linguagem segundo os significantes elementares do parentesco:

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Mestre de si mesmo, mestre dos outros, dá no mesmo. Para servir a esse domínio e reforçá-lo, o discurso *universitário* toma do escravo, isto é, do corpo dominado, seu saber (S_2), para transmiti-lo a esse ensinado que é o futuro mestre. Esse discurso não inventa, ele transmite. Fazer mestres esclarecidos não está reservado a Platão junto a Dênis, o Jovem, ou a Aristóteles junto a Alexandre, mas é a função de todo professor desde o nascimento da escola, estando o saber (S_2) na posição de agente:

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\mathcal{S}}$$

O discurso *histórico*, como terceiro discurso, é precisamente aquele que se opõe ao discurso universitário por sua posição diante do mestre. Não se trata, de fato, de reforçá-lo por meio de um saber, mas de contestá-lo mostrando onde ele falha:

$$\frac{\mathcal{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

O discurso histórico é o retorno do recalcado que é o inconsciente constituído de significantes-mestres. É o *sintoma* do mestre. O sujeito do inconsciente (\mathcal{S}) ao interrogar os significantes-mestres (S_1) revela o saber desta verdade: o senhor (masculino ou feminino) é por função castrado; a mestria sobre o corpo (o do outro e o próprio) é renúncia ao gozo. Assim, essa interrogação produz os estigmas dessa castração (S_2).

Que relação com o mestre é essa? No discurso do mestre o objeto a , o mais-gozar,

não diz respeito ao mestre, mas a seu outro que é o dominado, o escravo. Esse é o impossível da mestria. Com Freud, desde os *Estudos sobre a histeria*, portanto na neurose, esse impossível não é encontrado como tal, mas sob a forma da *impotência paterna*. Ora, esse impossível diz respeito ao mestre; o histórico o interroga: mostra se *és* homem, dá as provas de teu ser homem *para* uma mulher. A esta solicitação ele não responde. De fato, a mestria é renúncia ao gozo. Desse impossível estrutural o discurso histórico é o sintoma pela produção de um saber (S_2).

Assim, o histórico, masculino ou feminino, quer um mestre para reinar sobre ele revelando o saber do impossível do gozo do mestre *enquanto* homem de uma mulher. Ele ou ela pode então encontrar seu lugar junto ao mestre amparando-o ali mesmo onde ele tropeça. Não é essa a posição de Freud em sua relação com o Pai? Salvá-lo (cf. Lacan, *Mais, ainda*).

A historicização é o efeito do discurso psicanalisante; não tem fim. Freud o confessa a contragosto: análise interminável! Sim, exceto ao se situar no discurso *do analista*, estando este no lugar do objeto a , causa do desejo do analisando:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\mathcal{S}}{S_1}$$

Assim se constitui para o analisando a fantasia fundamental: $\mathcal{S} \diamond a$.

Esse discurso é aquele que permite não só, por um deslocamento de um quarto de círculo, escrever os outros três, como também responder à questão, deixada pendente pelo próprio Freud, sobre a relação entre o mestre e a paternidade. É precisamente essa a questão que o discurso histórico formula em razão da castração do mestre; o discurso histórico é seu sintoma.

Freud sustenta o pai edipiano; de fato, o declínio do complexo de Édipo não é verdadeiramente seu luto, mas sua interiorização como instância do supereu, cuja voz forte vem do mestre, segundo as três figuras que Freud apresenta: Laio, o *Urvater* e Moisés. Um rei, um fundador e um profeta: trata-se nas três vezes de pais enquanto mestres da sociedade política e religiosa.

Essa exigência de manter tão alta estatura e tão bela estátua, Freud soube recolhê-la da boca do psicanalisando. Lacan situa essa verdade freudiana no que chama de o discurso histórico. E sobre esse ponto crucial ele responde assim: “Um pai só tem com o mestre — falo do mestre tal como nós o conhecemos, tal como ele funciona — a mais longínqua relação” (*O avesso da psicanálise*).

O reconhecimento dessa distância é a própria consumação do luto do pai edipiano, e por isso mesmo a passagem do discurso histórico para o discurso do analista.

A verdade freudiana

Ao fim desse percurso revela-se com Lacan que a descoberta freudiana consistiu em desprender a verdade da histeria de sua referência tradicional, seja médica ou teológica. Freud deu lugar e direito à histeria como vínculo social; a escrita freudiana é o saber da verdade da histeria finalmente advinda. E Lacan a nomeia como tal.

A verdade se diz por e nas formações do inconsciente: sintoma, sonho, ato falho, chiste. Assim retorna no discurso histórico o que o discurso do mestre recalçou. Daí a invenção de Freud: a regra fundamental da associação livre no analisando permite a produção de um saber sobre esse dizer da verdade — saber novo, inteiramente diverso do saber universitário.

Mas a verdade só se diz pela metade, não toda. Ela se diz segundo uma estrutura de ficção. O *prôton pseudos* histórico é a própria retórica da verdade. De fato, nenhum significante poderia dizer o ser do sujeito; o significante não faz senão representar o sujeito no lugar do significante faltoso que diria seu ser.

Divisão do sujeito: ali onde está representado, ele não está, ali onde ele está, não há significante que o diga. Não há portanto outro sujeito senão o sujeito que mente... sem o saber! Ele é exclusão da cadeia significativa, retirada da ordem simbólica. A histeria define essa verdade freudiana de que não há sujeito senão mascarado — mascarada, dizia Joan Rivière, mas que não deve ser reservada à feminilidade; não é à toa que a

persona latina do teatro deu seu nome à noção ocidental de pessoa.

Que semidiz então a verdade que retorna por e nas formações do inconsciente? Ela emana dos significantes-mestres. Graças a Freud, o discurso do histórico identificou-se com a psicanálise. De fato, Freud fez sua a interrogação que o histórico nos coloca. Ele ou ela nos faz perguntar: que quer então uma mulher, um homem? Que quer tal outro? $\$ \rightarrow S_1$. E aí Freud soube ouvir a resposta: ela não é nem da ordem da necessidade, nem de papéis a representar, nem de tarefas a cumprir, mas concerne diretamente ao desejo. Ora, a resposta freudiana é aquela mesma do histórico: ele ou ela quer um mestre, isto é, um pai enquanto mestre.

É por isso que, em seu escrito analítico, Freud salva, preserva, mantém um pai digno de ser amado, o que chamamos o pai idealizado. Segundo essa lógica, Lacan podia dizer, contrariamente ao que se conta sobre Freud: “O que Freud preserva de fato, senão em intenção, é muito precisamente aquilo que ele designa como o mais substancial na religião — a saber, a idéia de um pai todo-amor.” Não é significativo que, no início do famoso capítulo VII sobre a identificação em “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud afirme, como primeiríssima identificação da criança, a identificação com o pai por amor?

Essa promoção freudiana do desejo histórico na psicanálise não deixa de ser problemática. Lacan responde a ela por uma distinção radical entre o pai e o mestre. Para sustentar essa distinção, lerá em Freud três ordens, três funções, três dimensões, que chama de o simbólico, o imaginário e o real. Essa tríade terá sido, ao longo de todo o seu ensino, a via pela qual Lacan respondeu a Freud sobre a função paterna.

M. de Certeau, *La possession de Loudun*. Paris, Julliard-Gallimard, 1973 • E. Delcambre e J. Lhermitte, *Un cas énigmatique de possession diabolique au XVII siècle. Élisabeth de Ranfaing, l'énergumène de Nancy*. Nancy, Société d'Archeologie Lorraine, 1956 • H. Institoris e J. Sprenger, *O martelo das feiticeiras. Soeur Jeanne des Anges, Autobiographie d'une hystérique possédée*, prefácio de Charcot. Jérôme Millon, 1985 • M. Laharie, *La folie au Moyen Âge, XI-XII siècles*. Le Léopard d'Or, 1991 • A. Morellet, *Abrégé du Manuel des inquisiteurs*. Jérôme Millon, 1990 • S. Freud e J.

Breuer, *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.II • S. Freud, “Projeto para uma psicologia científica”, in *As origens da psicanálise*. ESB, v.I • “Fragmento da análise de um caso de histeria” (caso Dora). ESB, v.VII • *Neurose, psicose et perversion*. Paris, PUF, 1973 • J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • *O avesso da psicanálise* (Seminário 17, 1969-70). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992 • *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989 • “Radiophonie”, in *Scilicet*, 2/3. Paris, Seuil, 1970 • J. Veith, *Histoire de l’hystérie*. Paris, Seghers, 1975.

► DISCURSO.

P. JULIEN

HISTÉRICO, DISCURSO DO

Nos termos do seminário de Lacan de 1969-1970, *O avesso da psicanálise*, o discurso “do” histérico assume inicialmente a característica de substituir, enquanto “produção” da “instituição discursiva”, o mais-gozar (*a*) do discurso do mestre pelo saber (S2).

Discurso do mestre Discurso do histérico

$$\frac{S1}{S} \rightarrow \frac{S2}{a} \qquad \frac{S}{a} \leftarrow \frac{S1}{S2}$$

a = mais-gozar na posição da produção (homólogo da mais-valia marxista).

S2 = saber na posição da produção; de S2 a *a*, impotência do histérico para animar seu saber com um mais-gozar.

Mas que saber S2 é esse assim produzido? Para determiná-lo, partiremos do que constitui o significante em seu valor repetitivo, o S1 ou o significante mestre. O próprio sujeito, histérico, “se aliena do significante mestre”, nos diz Lacan, “como sendo aquele que esse significante divide — aquele no masculino representa o sujeito —, aquele que se recusa a fazer dele seu corpo”; isto é, a fazer dele seu corpo para que sua marca seja nele impressa, assim como o escravo o aceita em sua submissão ao mestre.

Há ainda “produção” de uma série de significantes, produção de “saber”. “Sobre esse saber propriamente histérico por sua posição, interroguemos pois Dora, e o sonho da jóia. O que a interessa não é a jóia, é a caixa. É isso que ela aprecia. O Sr K. não lhe dá outra coisa, uma caixa de jóias.” “Quando o Sr K. lhe diz — minha mulher não é nada

para mim —, é bastante verdade que, nesse momento, o gozo do Outro se oferece a ela, e ela não o quer, porque o que ela quer é o saber como meio de gozo, mas para o fazer servir à verdade, à verdade do mestre que ela encarna, na condição de Dora.”

E “essa verdade, para dizê-la enfim, é que o mestre está castrado”.

Dáí a relação de “impotência” entre essa produção de significantes — esse saber inconsciente — e o mais-gozar que constitui a verdade desse discurso do histérico.

► ANALISTA, DISCURSO DO; DISCURSO; MESTRE. DISCURSO DO; TOPOLÓGICAS, SUPERFÍCIES; UNIVERSITÁRIO, DISCURSO DO.

P. KAUFMANN

HUMOR

A tradição sobre a qual se exerceu de maneira privilegiada o comentário freudiano sobre o humor, e que por isso marca sob certos aspectos seu campo de aplicação, pode ser elucidada pela aproximação entre as abundantes referências que fornece, sob o título geral “cômico”, o *Wörterbuch der philosophische Begriffe* de Rudolf Eissler (segunda edição, 1904). De fato, este último repertório ressalta a contribuição, para a elaboração do conceito de humor, de duas dúzias de autores, a maioria de língua alemã, bem como de dois textos de Freud, entre os quais há uma progressão que ele mesmo assinalou claramente: “Em meu livro sobre o chiste”, escreve Freud em seu artigo sobre o humor publicado em 1928 na *Imago*, “na verdade só tratei do humor do ponto de vista econômico. Procurava descobrir a fonte do prazer que o humor nos proporciona, e penso ter demonstrado que o ganho de prazer que o humor proporciona provém da economia de um dispêndio afetivo.”

Sem retornar aos poucos parágrafos do “livro sobre o Espírito” (*Os chistes e sua relação com o inconsciente*) que tratam efetivamente do gozo humorístico, caracterizado pela economia energética propiciada pela evitação de certos desvios, a novidade do artigo de 1928 transparece sem dificuldade

através do texto. “O humor não só tem algo de libertador, sendo análogo nisso ao chiste e ao cômico, mas tem ainda algo de sublime e elevado, traços que não encontramos nesses dois outros modos de obter prazer mediante uma atividade intelectual. O sublime resulta evidentemente do triunfo do narcisismo, da vitoriosa confirmação da invulnerabilidade do eu. O eu se recusa a se deixar abater, a sucumbir ao sofrimento por força da realidade externa, recusa-se a admitir que os traumas do mundo externo o possam afetar; mais ainda, demonstra que pode até fazer deles motivo de prazer.”

Vemos assim “em que consiste a atitude humorística pela qual nos recusamos à dor, proclamamos a invencibilidade do eu pelo mundo real e afirmamos vitoriosamente o princípio do prazer, tudo isso sem abandonar

o terreno da saúde psíquica, ao contrário do que ocorre nos outros processos que visam o mesmo objetivo. Essas duas atitudes parecem de fato incompatíveis”.

Como meio de defesa contra a dor, o humor se insere, portanto, “na grande série dos métodos que a vida psíquica do homem construiu no intuito de escapar à opressão da dor, série que se abre pela neurose e a loucura, e abrange igualmente a embriaguez, o fechamento em si mesmo, o êxtase”.

Em suma, essa interpretação do humor se beneficia da mutação inaugurada em 1914 com a teorização do narcisismo, sugerida sob muitos aspectos pelo desenvolvimento da segunda tópica, na medida em que esta sistematiza a relação entre o eu e o supereu.

P. KAUFMANN

I

IDEAL DO EU

A terminologia freudiana só integrou o ideal do eu bastante tardiamente, com o objetivo de designar, no contexto da segunda tópica, a vertente valorizada do supereu; a elaboração da noção, contudo, começou muito antes, em resposta aos problemas específicos sucessivamente suscitados pela investigação psicanalítica.

No início, perfila-se o super-homem de Nietzsche, numa posição aliás inversa à que será destinada ao ideal do eu em relação ao supereu: em Nietzsche (por quem a corrente psicanalítica demonstrou um interesse que as “Minutas” do primeiro grupo de Viena comprovam), esse ideal do super-homem é de fato chamado a recusar o aparelho de coerção que o supereu significa; no quadro da segunda tópica, o ideal do eu é, ao contrário, derivado do supereu, na medida em que representa a transformação da autoridade parental num modelo. Especifiquemos ainda que o super-homem de Nietzsche só emergirá sob a figura do “herói” — num prelúdio personificado do ideal do eu — graças à elaboração junguiana — num período em que esta ainda se situava sob a égide da psicanálise. A ela encontra-se então associada a idéia do “sacrifício”, núcleo da hipótese segundo a qual o herói — e, à imitação dele, todo adulto que escapou à neurose — tem o dever de “sacrificar” a quietude encarnada pela feminilidade, para se assegurar da própria autonomia.

No próprio Jung, um progresso decisivo ocorreu aliás com o artigo “O papel do pai no destino do indivíduo”, que Freud fez questão de elogiar numa carta a Abraham.

De fato, em resposta a este último, que pusera em dúvida o interesse do artigo,

Freud respondeu ressaltando a originalidade da ênfase dada por Jung à função do pai, quando a investigação psicanalítica estivera até então voltada para o papel da mãe.

Mas de que maneira se exerce essa função? A seu respeito, o mito científico de “Totem e tabu” traça as linhas de força de uma problemática, na medida em que envolve na relação de filiação, por um lado, uma ambivalência de ódio e de amor e, por outro, uma conformação que a situa constitutivamente no registro significante.

Ambivalência: na apresentação do mito científico, quando o ódio dos membros da horda é apaziguado pelo assassinio de seu chefe, o fascínio que a vítima exercia quando viva retorna a ela sob a forma do amor. Marca significante: precisamente em razão desse processo de negação, cada um dos agentes de identificação recebe a marca imposta pelo morto, promovido a totem.

Assim o pai morto se vê “idealizado” como objeto desse amor, ao passo que o ódio apaziguado, contraditório com esse amor, é, por isso mesmo, convertido em culpa.

Não esqueçamos, contudo, a origem dessa construção: ela representa uma resposta à crítica feita por Jung à teorização freudiana da neurose de um duplo ponto de vista: por um lado, do ponto de vista da especificidade da psicose; de outro, de maneira muito mais geral, do ponto de vista das relações entre o eu e a sexualidade.

A noção freudiana do ideal do eu se constituirá de fato com base na interpretação psicopatológica da paranóia (caso Schreber), para pôr em evidência uma contribuição propriamente psicanalítica à análise das “funções superiores do ser humano”.

Por um lado, é proposta a noção de uma “fixação narcísica”; de outro, tratar-se-á de

mostrar — na resposta a Jung — que a superação de tal posição — e, conseqüentemente, a satisfação dada às exigências éticas do eu — não implica o abandono da noção de libido como energia sexual, mas o desinvestimento de seu objeto original, no caso o genitor, em benefício do objeto que conserva seu estatuto de ideal da identidade assumida por cada indivíduo como membro do grupo.

O problema será então, em última análise, compreender o deslocamento do investimento narcísico para o investimento dos “outros”. A originalidade de Freud consiste em recorrer à hipótese de uma mediação, que é a da eliminação do genitor; uma dupla relação emerge assim na construção do social: relação com os outros na coalizão violenta, assunção de uma identidade comum sob o signo da idealização do morto.

Deste último ponto de vista, a constituição do ideal do eu se confunde com o papel destinado à pulsão de morte na dessexualização da libido; função negativa que, por outro lado, é atestada pelo papel da negação na lógica do juízo de realidade.

Mas com isso se esclarece também o desenvolvimento dedicado, em “O mal-estar na cultura”, à passagem da sociedade restrita à sociedade ampla. Freud evoca aí o conflito entre a pulsão de vida e a pulsão de morte nos diferentes estratos da socialização, primeiro em sua forma familiar e edípica, depois na forma da culpa que resulta da repressão da violência no seio de uma sociedade anônima. Nas diferentes etapas desse percurso, intervém portanto, de certa forma, o princípio de negação, que na linguagem da energia é representado pela pulsão de morte. Correlativamente, nos é sugerida uma gênese do ideal do eu como expressão das condições negativas da simbólica social.

S. Freud, “O futuro de uma ilusão”. ESB, v.XXI ◦ “Moisés e o monoteísmo”. ESB, v.XXIII ◦ “O eu e o isso”. ESB, v.XIX ◦ “O mal-estar na cultura”. ESB, v.XXI ◦ “Psicologia das massas e análise do eu”. ESB, v.XVIII ◦ “Totem e tabu”. ESB, v.XIII ◦ “Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância”. ESB, v.XI • P. Kaufmann, *L’Inconscient du politique*. 2^{ed.}, Paris, Vrin, 1988 • J. Lacan, *A ética da psicanálise* (Seminário 7, 1959-60). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988 • O. Rank, *L’Art et l’artiste*. Paris, Payot, 1984 ◦ *Le Mythe de la naissance des héros*. Paris, Payot, 1983 • G. Ro-

heim, *Psychanalyse et anthropologie*. Paris, Gallimard, 1967.

► EU; NARCISISMO; SUPEREU.

P. KAUFMANN

IDENTIFICAÇÃO

A identificação (*Identifizierung*) é uma das categorias mais fundamentais da teoria e da metapsicologia freudianas.

Segundo os momentos de desenvolvimento da teoria e de sua articulação com outras categorias, seu sentido é profundamente modificado. Só a podemos abordar, portanto, em relação a outros termos: incorporação (*Einverleibung*), introjeção (*Introjektion*), investimento (*Besetzung*) e posição (*Einstellung*), categoria menos conhecida. Inicialmente, poderíamos dizer que as identificações são uma lenta hesitação entre o “eu” e o “outro”, ao passo que a identidade é finalmente encontrar um eu que poderia (ilusoriamente) estar livre de qualquer relação de objeto. Quando se toma do outro, não se corre o risco de deixar de ser si mesmo? Não remete isto ao oposto da introjeção, que é a projeção, a recusa de reconhecer uma identidade de sentimentos ou de pensamentos entre si mesmo e o outro, ou a expulsão sobre o outro do que não se reconhece em si mesmo?

Um primeiro aspecto do mecanismo da identificação foi antecipado desde 1895 nos *Estudos sobre a histeria*, com o caso Elisabeth von R.; é aquele da oportunidade e aptidão para tomar o lugar do outro. Elisabeth von R. “tomava o lugar (*ersetze*) de um filho e de um amigo” junto a seu pai doente. Ao tomar o lugar de um outro, ao substituir um outro (*Ersatz*) por obediência a seu pai que a destina a essa posição (*Einstellung*) psíquica impossível, Elisabeth von R. é levada à impotência. Não consegue sair dela (*sie komme nicht von der Stelle*), o que no sentido próprio significa que não pode abandonar esse lugar que lhe foi atribuído e que torna sua identidade sexual impossível. Nesse nível, a identificação é a capacidade de ocupar lugares e posições psíquicas diferentes.

Um segundo aspecto da identificação

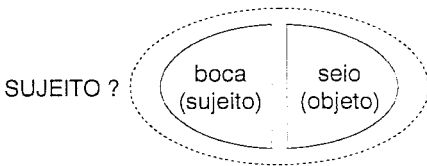
aparece em 1905 nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. A seção II do capítulo 2 trata de um primeiro estágio e de um primeiro campo de erotização, o estágio oral. Freud distingue duas funções da boca:

— a função de sugar, de beber o seio;

— a função de chupar, função de erotização que, mais-além do sugar, pode ganhar autonomia para fazer da boca uma zona erógena e, por isso mesmo, uma zona histerógena.

Nesse prazer, que ultrapassa as pulsões de autoconservação, elabora-se também o primeiro orifício; essa abertura, esse buraco no corpo, permite fazer comunicar o interior e o exterior e, portanto, incorporar fragmentos do mundo externo para transformá-los em si mesmo.

O primeiro modelo do desenvolvimento psíquico é o seguinte: o *infans* em sua onipotência infantil, nos momentos de sua aflição alimentar, pode, através de seu grito, convocar o seio, na ilusão justamente de agir sobre o outro, de dominar o outro de tal modo que ele esteja ali para sua satisfação. E mais adiante, no processo posterior de ter objetos permutáveis com o seio, ele pode ter a ilusão de que a relação boca-seio é uma relação de plenitude.



O encontro de dois fragmentos do corpo, o encontro sujeito-objeto, inscreve-se na psique inicialmente como a autoconstituição do sujeito enquanto capaz de prescindir do outro. Aquele que prescinde do outro está precisamente na lógica identitária e não do lado de um processo permanente de identificação.

A matriz do sujeito, a matriz da fantasia, é portanto um estado maníaco. A ilusão de que o encontro de dois corpos pode constituir um único aparelho psíquico. Ora, esse estado maníaco é exatamente, de início, a relação mãe-filho. No começo, há de certo modo um único aparelho psíquico para dois corpos, a mãe e a criança. E são as mensa-

gens que a mãe dirige ao filho que o informam e que ao mesmo tempo preparam diferentes níveis de identidade.

O primeiro nível de identidade é a identidade do si mesmo, a saber, esse primeiro momento de individuação e de separação em que é preciso uma psique para cada corpo, separação que se opera ao mesmo tempo por um processo de introjeção. O zelo e o seio maternos, como funções, são integrados na criança, pois fazem parte das mensagens que a informam e a formam. No nível da identidade do si mesmo, encontramos a patologia depressiva, que é marcada pela impossibilidade, permanente ou intermitente, de restaurar o próprio corpo, de informá-lo por si mesmo, quando não por fenômenos de adição (drogas, alcoolismo, dependência química) ou por fenômenos de compulsão, criar o vazio pela anorexia, pela impossibilidade de estabelecer de maneira permanente um processo de comunicação entre o interior e o exterior.

A essa identidade do si mesmo vai suceder uma identidade pensante. Por pensamento, deve-se entender essa atividade permanente de representação, que é ao mesmo tempo uma atividade de investimento da realidade, trabalho de composição de uma realidade externa de modo que ela possa ser não incorporada, mas introjetada.

Estamos próximos aqui dos problemas de identificações, no plural, porque estamos no nível da introjeção, introjeção do mundo externo, que permite reconhecê-lo, ao mesmo tempo em que permite investir progressivamente as diferentes zonas do território corporal e elaborar uma imagem do corpo marcada por essa diferenciação interior-exterior e pela elaboração dos orifícios que, justamente, permitem fazer funcionar permanentemente as introjeções.

Freud descreve essa elaboração progressiva da imagem do corpo em 1908, em seu texto “Sobre as teorias sexuais das crianças”.

O avanço que trazem essas “teorias sexuais das crianças”, que são em número de três, é que o corpo não é apenas uma superfície, mas um invólucro dotado de orifícios que permitem diferenciar o interior do exterior e operar relações entre o dentro e o fora.

A primeira teoria sexual infantil é a da “mulher com pênis”, teoria de um único sexo, teoria do unissexo.

A segunda teoria — todas estas teorias são promovidas pelas investigações das crianças sobre suas origens, pela pergunta “de onde vêm os bebês?” — é a teoria “cloacal”, que corresponde à fórmula de santo Agostinho, “nascemos na urina e no excremento”. A saber, que não há vagina no corpo materno, que não há buraco na imagem do corpo.

A terceira teoria, a mais importante para a identificação, é uma tentativa de circunscrever as funções do corpo e de poder habitá-lo. É a da dimensão sádica do coito, com uma bipartição: forte-fraco, ativo-passivo, que ocupa aí o lugar da diferença homem-mulher. Diferença que, afirmará Freud, não pode ser inscrita no inconsciente, que não é capaz de conhecer outra coisa senão o ativo e o passivo. Esta é uma questão importante no tocante ao problema das identidades e dos processos identificatórios, na teoria freudiana; a única representação acessível ao inconsciente é o ativo e o passivo. E é a partir disso que se declinarão o masculino e o feminino, a bissexualidade psíquica e o dimorfismo sexual homem/mulher.

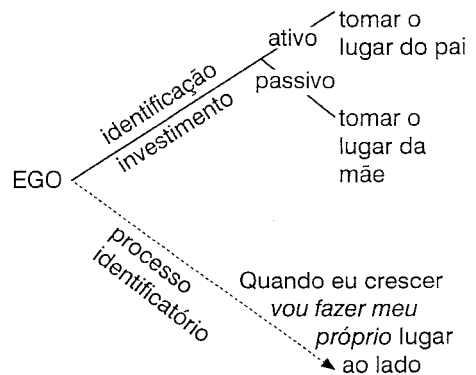
Um quarto aspecto da teoria da identificação surgiu em 1921 com o capítulo 7 de “Psicologia das massas e análise do eu”, intitulado “A identificação”: “A identificação é conhecida da psicanálise como a mais precoce manifestação de uma ligação de sentimentos com uma outra pessoa.” De saída, já na primeira frase desse capítulo, Freud define a identificação como investimento de uma outra pessoa, em outras palavras, permutação entre dois mecanismos. A identificação chega mesmo a ser definida como a “forma mais original de ligação de sentimento com o objeto”. No entanto, ele especifica que, para o menino, a identificação com o pai como ideal do eu é acompanhada por um investimento da mãe como objeto sexual, e é a confluência dessa dupla ligação que provocará posteriormente o complexo de Édipo.

É nesse mesmo capítulo que Freud afirma que a escolha de objeto, isto é, o investimen-

to, pode regredir até a identificação, a partir do “caso Dora”, que toma emprestado do pai um “traço único” (*der einziger Zug*, que Lacan traduziu por “traço unário”), a sua tosse; o que é uma maneira de superar a interdição incestuosa, que tolhe todo investimento masculino. Em 1921, porém, Freud ainda permanece numa abordagem que não permite diferenciar realmente o campo dos investimentos do registro das identificações e perceber se essa permutação permanente de um para o outro provoca ou não uma instabilidade subjetiva permanente.

É com “A dissolução do complexo de Édipo”, em 1924, que Freud conclui sua teoria da identificação, ao pensar na saída do Édipo: “o complexo de Édipo oferecia à criança duas possibilidades de satisfação, uma ativa, outra passiva. Ela podia, no modo masculino, ou se colocar no lugar do pai (*an die Stelle des Vaters setzen*) e, como ele, ter relações com a mãe, caso em que o pai era logo percebido como um obstáculo, ou desejar substituir (*ersetzen*) a mãe e se fazer amar pelo pai, caso em que a mãe se tornava supérflua”.

Ao cabo desse processo, o recalçamento do complexo aparece como um desinvestimento deste, o que permite que “os investimentos de objeto sejam abandonados e substituídos por uma identificação”.



A saída do complexo de Édipo é portanto um momento em que cessa a equivalência permutativa investimento/identificação, em benefício de um processo identificatório em que a criança desinveste as imagens paren-

tais para se identificar com um *x* que é seu futuro: quando eu crescer, não vou mais tomar o lugar de um outro, vou fazer meu próprio lugar.

S. Freud, “Luto e melancolia”. ESB, v.XIV o “Psicologia das massas e análise do eu”. ESB, v.XVIII o “O eu e o isso”. ESB, v.XIX o “A dissolução do complexo de Édipo”. ESB, v.XIX o “A decomposição da personalidade psíquica”, in “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”. ESB, v.XXII o “Esboço de psicanálise”. ESB, v.XXIII. • S. Ferenczi, “Transfert et introjection”, in *Œuvres*. Paris, Payot, 1982, t.I • J. Lacan, *L’Identification* (Seminário inédito, 1962-63). • N. Abraham e M. Torok, “Introjection-incorporer”, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, outono, 1972, Paris, Gallimard • J. Florence, “L’Identification dans la théorie freudienne”, in *Publications des Facultés St-Louis*. Bruxelas, 1978.

► ATIVIDADE-PASSIVIDADE; ÉDIPO, COMPLEXO DE; PROJEÇÃO; TOPOLÓGICAS, SUPERFÍCIES.

J. SEDAT

ILUSÃO

A originalidade da concepção freudiana da ilusão se evidencia no confronto com o artigo que lhe é dedicado no *Dicionário de filosofia* de Eisler, no qual uma quinzena de referências é precedida da seguinte definição: ilusão psicológica da imaginação (*psychologische phantastische*); representação (*Vorstellung*) que, por assimilação, se produz em condições tais que não é captada no sentido do que é efetivamente percebido (*des wirklich Wahrgenommenen*) (o termo assimilação, tomado de Wundt, designa nele, segundo a mesma fonte, a associação “simultânea” que intervém na modificação de imagens psíquicas em decorrência da integração de elementos provenientes de outras imagens), mas sua significação resulta ao mesmo tempo de sua associação com o percebido, do fato de ser captada objetivamente (*objektiv*) como efetiva (*wirklich*). Toda experiência de logro de si mesmo (*die ganze Erscheinung der Selbsttäuschung*) é também chamada de ilusão. A ilusão estética tem grande importância para o gozo (*Genuss*) estético. As ilusões práticas (*praktische*) são logros que a própria pessoa se inflige (*Selbsttäuschung*) sobre o valor de

bens de toda sorte (*über den Wert von Gütern aller Art*).

Em suma, dois aspectos da ilusão são invocados aí como característicos: a afinidade representativa com o percebido, a crença na efetividade do representado. Uma extensão do campo conceitual é mencionada, contudo, a propósito do “logro de si mesmo” no domínio estético e no dos valores.

Se compararmos esta definição com a que Freud nos propõe, esta parecerá próxima e distinta. Distinta, antes de mais nada, na medida em que faz intervir, como essencial para a crença constitutiva da ilusão, a participação do desejo. Lemos no capítulo 6 de “O futuro de uma ilusão”: “De fato, uma ilusão não é o mesmo que um erro, uma ilusão não é tampouco necessariamente um erro. A opinião de Aristóteles, segundo a qual o verme seria engendrado pela imundície — opinião que continua sendo a do povo ignorante —, era um erro, assim como a opinião que tinha uma geração anterior de médicos, segundo a qual a tabes seria conseqüência de excessos sexuais. Seria inexacto chamar esses erros de ilusões, ao passo que foi uma ilusão da parte de Cristóvão Colombo pensar que tinha encontrado um novo caminho marítimo para as Índias. A parcela de desejo que esse erro envolvia é óbvia. Podemos qualificar de ilusão a afirmação de certas nacionalidades, segundo as quais as raças indo-germânicas seriam as únicas raças humanas capazes de cultura, ou ainda a crença de que a criança seria um ser desprovido de sexualidade, crença que a psicanálise foi a primeira a destruir. O que caracteriza a ilusão é o derivar-se dos desejos humanos: sob esse aspecto, ela se aproxima da idéia delirante em psiquiatria, mas distingue-se também dela, mesmo que não lemos em conta a estrutura complicada da idéia delirante.”

Próxima, por outro lado, na medida em que Freud, na mesma acepção que seus predecessores, designa com o termo *Wirklichkeit* ou “efetividade” a referência objetual da ilusão. Assim também, no artigo “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, as obras de arte são evocadas como “novas espécies de efetividades” (*ein neue Art Wirklichkeiten*).

Convém ainda situar essa noção freudiana da ilusão no contexto do ensaio em que é desenvolvida, “O futuro de uma ilusão”, que no caso era a ilusão da religião. Nela se reúnem, de fato, duas modalidades do sujeito: narcisismo e ideal do eu. Nessa perspectiva, a ilusão poderá ser definida como o pôr à disposição do eu a capacidade de que o ideal do eu dispõe, na qualidade de herdeiro da onipotência paterna.

S. Freud, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB, v.VII ◦ “As pulsões e suas vicissitudes”. ESB, v.XIV ◦ “Mais-almém do princípio de prazer”. ESB, v.XVIII ◦ “O eu e o isso”. ESB, v.XIX ◦ “Esboço de psicanálise”. ESB, v.XXIII • J. Lacan, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

P. KAUFMANN

IMAGINÁRIO

Enquanto Freud, numa nota tardiamente acrescentada (1924) a dois de seus textos mais antigos, menciona uma evolução de seu pensamento do real para o imaginário — no caso, da aceitação ingênua de uma pretensa realidade da sedução histórica para sua interpretação crítica como fantasia de desejo —, Lacan caracteriza seu percurso, ao contrário, pelo privilégio sucessivamente conferido em sua investigação ao imaginário, ao simbólico e ao real. De fato, no prolongamento da análise freudiana do imaginário fantasístico, a elaboração, própria de Lacan, de uma categoria do imaginário, sanciona um desenvolvimento que avança em três fases: inaugurado pela definição do estágio do espelho, seguido pela interpretação da fantasia em sua dependência de um corte da cadeia significante, inscrito finalmente na concepção de uma tópica “borromeana” que situa o real no estatuto do impossível; desenvolvimento que é sustentado pelo reconhecimento, em cada um desses domínios do imaginário, do simbólico e do real, pelo primado da categoria do vazio.

Da prematuração ao imaginário fálico

No início, a deiscência constitutiva do eu se apoiaria, se fosse necessário, na hipótese

clássica da prematuração ou neotenia de Bolk:

“A noção objetiva da incompletude anatômica do sistema piramidal como esses vestígios humorais do organismo materno confirma essa idéia que formulamos como o elemento de base de uma verdadeira prematuração específica do nascimento no homem.”

É nessa hiância originária do indivíduo que o imaginário primitivo se localiza. “Esse desenvolvimento”, escreve Lacan em 1949, “é vivido como uma dialética temporal que projeta definitivamente em história a formação do indivíduo: o estágio do espelho é um drama cuja impulsão interna se precipita da insuficiência da antecipação — e que, para o sujeito que caiu na armadilha da identificação parcial, trama as fantasias que se sucedem de uma imagem fragmentada do corpo a uma forma que chamaremos ortopédica de sua totalidade.”

O estatuto do imaginário só se definirá, no entanto, no interior de três sistemas de noções que acasalam o sujeito e o objeto nas dimensões do imaginário, do simbólico e do real, implicando os processos característicos da negatividade em sua acepção psicanalítica, frustração, privação, castração. Nos termos do seminário de 1956 sobre *La relation d’objet et les structures freudiennes*, diremos que há frustração imaginária de um objeto real, privação real de um objeto simbólico, castração simbólica de um objeto imaginário. Comparando essa sistemática com a de Freud em “O futuro de uma ilusão”, observamos, em primeiro lugar, que este a considerava na perspectiva da satisfação pulsional, ao passo que Lacan usa referenciais tomados do sistema das Categorias da Modalidade, tal como o apresentava, por exemplo, a *Crítica da razão pura*; em segundo lugar, e sem dúvida aí reside o essencial da preocupação de Lacan, a referência ao imaginário está destinada a fundar a formulação do problema fálico na renovação da análise freudiana da fase fálica, seu desenvolvimento na ameaça de castração, e seu desfecho no declínio do Édipo: isso será ilustrado pelo comentário das observações de Freud — especialmente no pequeno Hans

e no “Homem dos Ratos” — e pela interpretação de Hamlet.

Assim como o eu falta originariamente a si mesmo, enuncia Lacan no mesmo seminário de 1956, falta entre a mãe e a criança esse terceiro termo, o falo, cujo estatuto imaginário é determinado precisamente por sua falta. Em outros termos, no próprio nível da dívida simbólica, o objeto da castração é o falo imaginário (*La relation d'objet et les structures freudiennes*, 1956).

A psicose. Uma combinatória sobre a existência

Dois anos mais tarde, o valor operatório dessa sistematização será buscado no terreno da psicose — não sem que precisemos discutir a curiosa ocorrência de um texto pré-datado. De fato, quando da publicação nos *Écrits* do texto “D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, datado de 1958-59, Lacan sublinha que ele contém “o mais importante do que demos em nosso seminário durante os dois primeiros semestres de ensino, 1955-56”. A indicação é feita de fato nesse seminário de 1955-56 sobre as psicoses e pelos comentários de sua redação final — que são a contribuição dos anos 1958-59.

É que entre o seminário sobre as psicoses (1955-56) e “La question préliminaire à tout traitement de la psychose” (1958) interveio a publicação, em 1957, do artigo essencial de Roman Jakobson, “Shifters, verbal categories, and the Russian verb”, indispensável para fundar, no ano seguinte, o “recobrimento” da imagem especular pelo simbólico graças às luzes que lança sobre a estrutura deste último registro — sobretudo a relação do sujeito com o significante (“Message de code et code de message”, *Écrits*).

Podemos avaliar esse percurso comparando os comentários introduzidos respectivamente em 1955 (seminário sobre o eu) e em 1958 (versão definitiva do seminário sobre as psicoses), ao esquema L, destinado a ilustrar a situação do sujeito em relação ao imaginário.

25 de maio de 1955: “Não há meio de compreender o que quer que seja da dialética

analítica se não afirmarmos que o eu é uma construção imaginária. Isso, o fato de ser imaginário, não retira nada dele, desse pobre eu — diria até que isso é o que ele tem de bom. Se ele não fosse imaginário, não seríamos homens, seríamos luas. O que não quer dizer que basta termos esse eu imaginário para sermos homens. Podemos ser ainda essa coisa intermediária que se chama um louco. Um louco é justamente aquele que adere a esse imaginário, pura e simplesmente.”

No entanto, “quando o sujeito fala com seus semelhantes, fala na linguagem comum, que toma os eus imaginários como coisas não simplesmente ex-sistentes, mas reais. Não podendo saber o que está no campo em que o diálogo concreto tem lugar, conversa com certo número de personagens, a' , a'' . Na medida em que o sujeito os põe em relação com sua própria imagem, aqueles com que fala são também aqueles com quem se identifica”.

Além disso, serão designados simplesmente por S e por A o sujeito analítico e, por outro lado, o outro, na medida em que ele pode nos mentir, o outro que está mais-além do muro da linguagem. Entre S e A, será traçada a linha do inconsciente, entre a e a' , a relação imaginária.

Confrontemos com esta aproximação a versão do ensaio “Du traitement possible de la psychose” (1958): o esquema L aparece aí sob uma forma, nos diz Lacan, simplificada. “Que a condição do sujeito S (neurose ou psicose) depende do que se desenrola no Outro A. O que se desenrola aí é articulado como um discurso (o inconsciente é o discurso do Outro), cuja sintaxe Freud procurou de início definir pelos fragmentos que nos chegam em momentos privilegiados, tais como sonhos, lapsos, chistes.”

“Como o sujeito se teria interessado por esse discurso, se não fosse parte interessada? Ele o é, de fato, na medida em que é puxado para os quatro cantos do esquema: a saber, S, sua inefável e estúpida existência, a , seus objetos, a' , seu eu, a saber, o que se reflete de sua forma em seus objetos, e A o lugar de onde pode se colocar para ele a questão de sua existência.

“Pois é uma verdade de experiência para

a análise que a questão de sua existência se coloca para o sujeito, não sob a espécie da angústia que ela suscita no nível do eu e que não passa de um elemento de seu cortejo, mas como questão articulada: ‘Que sou aí?’, dizendo respeito a seu sexo e à sua contingência no ser, a saber, que ele é homem ou mulher por um lado, por outro lado que poderia não ser, os dois conjugando seu mistério e o enlaçando nos símbolos da procriação e da morte.

“Que a questão de sua existência banha o sujeito, o sustenta, o invade e até o dilacera de todos os lados, é o que as tensões, os suspenses, as fantasias que o analista encontra lhe revelam; é preciso dizer ainda que é a título de elementos do discurso particular que essa questão no Outro se articula. Pois é porque se ordenam nas figuras desse discurso que esses fenômenos têm a fixidez dos sintomas, que são legíveis e se dissolvem quando decifrados.”

Que aconteceu? Lacan nos remete ele próprio, em 1958, à contribuição de Jakobson e à noção do *shifter*. De fato é o conjunto do artigo sobre o verbo russo que vemos preluir esse tema da referência à enunciação no texto do enunciado. Estava aberto assim o caminho para a interpretação que é dada aí do delírio de Schreber como expressão do “questionamento do sujeito em sua existência”. “Para sustentar essa estrutura, encontramos aí os três significantes em que o Outro pode se identificar no complexo de Édipo. Eles bastam para simbolizar as significações da reprodução sexual, sob os significantes da relação de amor e da procriação.”

“O quarto termo é dado pelo sujeito em sua realidade, como tal foracluída no sistema e só entrando no jogo dos significantes sob o modo do morto, mas tornando-se o sujeito verdadeiro à medida que esse jogo dos significantes o vai fazer significar.”

No entanto, prossegue Lacan, enquanto vivente o sujeito “se servirá de uma série de figuras imaginárias, selecionadas entre as inúmeras formas das relações anímicas, e cuja escolha tem algo de arbitrário pois, para recobrir homologicamente o ternário simbólico, deve ser numericamente reduzida”.

“Para isso, a relação polar pela qual a ima-

gem especular (da relação narcísica) é ligada como unificante ao conjunto dos elementos imaginários dito do corpo fragmentado, fornece um par que não é preparado apenas por uma conveniência natural de desenvolvimento e de estrutura para servir de homólogo à relação simbólica Mãe-Filho. O par imaginário do estádio do espelho, pelo que manifesta de contranatureza, se é preciso referi-lo a uma prematuração específica do nascimento no homem, se mostra apropriado para dar ao triângulo imaginário a base que a relação simbólica possa de algum modo recobrir.” (Ver o esquema R, em LÓGICA, p.303.)

“É de fato pela hiância que essa prematuração abre no imaginário, e em que abundam os efeitos do estádio do espelho, que o animal humano é capaz de se imaginar mortal, não que possamos dizer que ele seria capaz disso sem sua simbiose com o simbólico, mas sim que, sem essa hiância que o aliena em sua própria imagem, essa simbiose com o simbólico, em que ele se constitui como sujeito para a morte, não teria podido se produzir.”

“O terceiro termo do ternário imaginário”, acrescentará Lacan, “aquele em que o sujeito se identifica, ao contrário, com seu ser enquanto vivente, não é outra coisa senão a imagem fálica, cujo desvelamento nessa função não é o menor dos escândalos da descoberta freudiana.”

Em suma, somos introduzidos em uma combinatória da existência. Essa conceituação do imaginário será ilustrada pelo esquema R em associação com a investigação do simbólico e do real. Seria possível, pergunta Lacan, demarcar os pontos geométricos desse esquema com base num esquema da estrutura do sujeito no final do processo psicótico? A resposta é trazida pelo esquema I, chamado a figurar o caso Schreber, estrutura em que a forclusão do Nome-do-Pai exclui a representação do sujeito pela imagem fálica, em consequência do que o eu substitui o sujeito, o ideal do eu passando a ocupar o lugar do Outro.

Posições existenciais da modalidade

Ocorre ainda, especifica Lacan, que a “distorção que esse novo esquema revela entre

as funções nele identificadas por letras trazidas do esquema R só pode ser avaliada por seu valor de retomada dialética”.

No prolongamento das análises de Jakobson, em particular em sua insistência no processo de enunciação, essa retomada encontrará sua primeira formulação no tocante ao imaginário, no caso particular da fantasia.

Precisamos “completar a estrutura”, escreve Lacan em 1960, “ligando nela, na condição de um objeto [...], o momento de um *fading* ou eclipse do sujeito, estreitamente ligado à *Spaltung* ou refenda que ele sofre em razão de sua subordinação ao significante [...] sobre a fantasia assim formulada [...] o desejo se regula, homologicamente ao que se passa com o eu com relação à imagem do corpo”. Utilizando essa metáfora de Damourette e Pichon, Lacan dirá que “a fantasia é propriamente ‘o estofa’ do que se encontra primordialmente recalcado, por não ser indicável senão no *fading* da enunciação” (*Écrits*, “Subversion du sujet et dialectique du désir”, 1960).

Que foi feito, contudo, daquela interrogação do sujeito sobre sua existência, que o esquema L punha em destaque, e que Schreber ilustrava em sua expressão delirante?

A resposta virá na última etapa do pensamento de Lacan, no momento em que o real é chamado a ocupar, no centro da teoria, o lugar anteriormente preenchido pelo imaginário, depois pelo simbólico. Dois aspectos do problema seriam então realçados: a tipologia das relações com a existência, sob a espécie das dimensões (ou diz-mansões) do real, do simbólico e do imaginário, e a sistematização dessas três categorias numa apresentação borromeana, esta última tendo por função assegurar a consistência do conjunto por articulação dos vazios em torno dos quais se constituem seus registros respectivos.

Furo do gozo fálico

A virada se produz sobre o tema do amor — a castração fálica, em sua relação com o objeto ou causa do desejo, desempenhando o papel de fio condutor nessa promoção da categoria do vazio.

“O hábito ama o monge”, escreve Lacan em *Mais, ainda*, em 1972, “porque é por isso que eles são um só: em outras palavras, o que há sob o hábito, e que chamamos de corpo, talvez não passe desse resto que chamo de objeto *a*. O que sustenta a imagem é um resto. A análise demonstra que o amor é narcísico em sua essência e denuncia que a substância pretensamente objetual — palavrório — é de fato aquilo que, no desejo, é resto, a saber sua causa, e o sustentáculo de sua insatisfação véu de sua impossibilidade.”

“Em outras palavras: passamos do imaginário como irreabilidade do objeto para o imaginário como representante da incompletude do sujeito. O imaginário presentifica sob as espécies do objeto *a* a falta constitutiva do sujeito na medida em que ele é sujeito de um corte na cadeia significante. O gozo do corpo do Outro é então marcado por esse furo que não lhe deixa outra via que não a do gozo fálico. Enquanto sexual, dizer que ele é fálico é dizer simplesmente que ele não se refere ao Outro como tal.”

Importará portanto instaurar um corte rigoroso entre o imaginário e o simbólico. “O fim de nosso ensino”, escreve Lacan em *Mais, ainda*, “é dissociar o *a* e o *A*, reduzindo o primeiro ao que é do *imaginário*, e o outro ao que é do *simbólico*. Que o simbólico seja o suporte do que foi feito Deus, está fora de dúvida. Que o imaginário se baseia no reflexo do semelhante ao semelhante, é o que é certo. E no entanto *a* pôde se prestar à confusão com *S(A)*, pelo viés da função do ser. Mais-além do sexo, o ser é o gozo do corpo como tal, isto é, como assexuado. É aqui que uma cisão, um descolamento, resta a ser feito... a psicologia é essa cisão não completada.”

“Assim compreenderemos que o gozo não se interpele, não se evoque, não se persiga senão a partir de um semblante. O próprio amor se dirige ao semblante. Se é verdade que o Outro não pode ser atingido senão unindo-se a *a*, causa do desejo, é precisamente ao semblante de ser que ele se dirige. Mas esse *ser*, aí, não é nada. É atribuído a esse objeto que é o *a*. Não devemos encontrar aqui esse traço, que enquanto tal responde a algum imaginário?”

A resposta é fornecida pelos nós borromeanos, na medida em que essa expressão gráfica visa representar uma “constância” pela assimilação de vários vazios.

“Por que fiz intervir outrora o nó borromeano? Era para traduzir a fórmula eu *te peço* — o quê? — *que recuse* — o quê? — o que te ofereço — por quê? — porque não é isso — isso vocês sabem o que é, é o objeto *a*. O objeto *a* não é *ser* algum.

“O objeto *a* é o que uma demanda supõe de vazio, e é apenas situando essa demanda pela metonímia, isto é, pela pura continuidade de garantida do começo ao fim da frase, que podemos imaginar o que pode haver nele de um desejo que nenhum ser sustenta, um desejo sem outra substância que aquela assegurada pelos próprios nós.”

Caracterizado por sua “consistência”, como o real por sua “existência” e o simbólico por sua “insistência”, o imaginário encontrará de fato seu paradigma no efeito de espelho — o um do dois — cuja borda nos daria ainda uma ilustração, ilustração que a pulsão de Lacan retoma, justamente na medida em que ela é experiência de borda.

M. Darmon, *Essais sur la topologie lacanienne*. Paris, Point Hors Ligne, 1990 • J. Granon-Lafont, *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990 • *Topologie lacanienne et clinique psychanalytique*. Paris, Point Hors Ligne, 1990 • P. Julien, *Le retour à Freud de Jacques Lacan*. Paris, Ères, 1985.

► REAL; R.S.I.; SIMBÓLICO.

P. KAUFMANN

INCONSCIENTE

A “descoberta” freudiana do inconsciente

Foi preciso esperar 1878 para que o termo “inconsciente” aparecesse no dicionário da Academia sob a forma de um substantivo. Até a “descoberta freudiana”, o inconsciente permaneceu conotado pelo sentido negativo que parece sempre ter tido, tanto em suas diversas acepções filosóficas quanto sob a batuta da psicologia nascente na segunda metade do século XIX. O inconsciente denota assim tudo o que não é consciente para um sujeito, tudo o que escapa à sua cons-

ciência espontânea e refletida. Ao propor a hipótese de um lugar psíquico especificamente referido a uma espécie de “consciência inconsciente”, Freud não inventa um conceito propriamente falando. No máximo deu a um termo já existente um sentido novo, que empenharia em legitimar com base em suas investigações pessoais, isto é, a observação do que tropeça, do que escapa, cambaleia, falha em todo mundo, quebrando, de uma maneira incompreensível, a continuidade lógica do pensamento e dos comportamentos da vida cotidiana: lapsos, atos falhos, sonhos, esquecimentos e, de modo mais geral, os sintomas compulsivos dos neuróticos, cuja significação paradoxal ele descobre na clínica da histeria.

Definindo-se como o estudo objetivo dos fatos psíquicos, a psicologia tradicional exclui, por princípio, a dimensão de uma atividade psíquica inconsciente subtraída ao espaço das manifestações conscientes e, por isso mesmo, relegada de saída ao registro somatopsicológico: não sentimos nossas unhas crescerem, não temos consciência do funcionamento dos nossos órgãos. Em contrapartida, a hipótese freudiana do inconsciente instaura, de fato, a dimensão de uma “psicologia das profundezas” (Freud), de uma “metapsicologia”, ou melhor, da *psicanálise* como tal. A pressuposição de uma dimensão psíquica inconsciente se mostra ainda mais justificada na medida em que os dados lacunares da consciência supõem — pelo menos a título de hipótese — um mais além psíquico capaz de explicá-los. Do mesmo modo, longe de serem totalmente explicitados pela lógica hipotético-dedutiva da racionalidade psicológica, certos atos conscientes parecem a Freud como que animados por outras iniciativas latentes não imediatamente identificadas, por pensamentos cuja origem e elaboração permanecem desconhecidos porque ocultos. Precisamente ao sublinhar uma cisão no ser psíquico do sujeito, o inconsciente freudiano introduz, desse ponto de vista, uma coerência na face consciente do iceberg. Mais ainda, essa hipótese do inconsciente permite compreender certos processos patológicos irracionais, tão frequentes quanto cotidianos, ligados à existência

do sujeito. Por essa mesma via se confirma sua etiologia psicogenética, à altura da invenção freudiana de uma estratégia psicoterapêutica que demonstra sua erradicação: o tratamento psicanalítico. Assim se iniciou uma nova revolução copernicana que trouxe a “peste” ao renegar fundamentalmente as bases do *cogito* cartesiano: “o eu não é mais senhor em sua própria casa” (Freud).

O inconsciente freudiano e as “tópicas” psíquicas

Ao introduzir a referência ao inconsciente, Freud delimitou desde 1895 (“Projeto para uma psicologia científica”, em *As origens da psicanálise*) a idéia de uma *tópica psíquica* estruturada segundo um modo plurissistêmico, com articulações e interferências intra e intersistêmicas de uma sutileza que ele não cessará de precisar no prolongamento de sua obra.

Na “primeira tópica”, exposta sob a forma mais decisiva no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, o inconsciente (Ics) é circunscrito como um sistema radicalmente separado, pela instância da “primeira censura”, do sistema pré-consciente (Pcs), ele próprio dissociado do sistema consciente (Cs) pela “segunda censura”. Assim o Pcs, instituído como uma instância tampão entre o Ics e o Cs, parece partilhar sobretudo as propriedades do sistema Cs. Ele constitui, no sentido descritivo da palavra, um inconsciente “segundo”, essencialmente provisório portanto “latente”, *sempre suscetível de se tornar consciente*. Lugar das representações de palavra sujeitas ao funcionamento do processo secundário, o Pcs intervém segundo uma tríplice função. Proibidor, ele bloqueia o acesso direto à consciência dos materiais recalcados no inconsciente. Regulador, sintetiza a transformação da energia psíquica livre em energia ligada. Por fim, permissivo, autoriza, sob certas reservas prescritas pela censura, o retorno de representações inconscientes à atividade consciente do sujeito.

A partir dessa concepção *tópica* do funcionamento psíquico, Freud enfatiza não somente a dimensão *dinâmica* do aparelho psíquico, como a função *econômica*, ao mesmo

tempo quantitativa e qualitativa, de cada uma de suas instâncias, para melhor marcar sua coesão e a perseverança do trabalho que as anima respectivamente. Assim se vêem especificados os múltiplos destinos das representações psíquicas: giros progressivos, desvios regressivos, impasses e repetições, transformações, transposições, deformações e outras distorções, isto é, resistências e conflitos inerentes ao funcionamento da estrutura do aparelho psíquico.

Instituído pela ação do recalçamento, o inconsciente é, de fato, constituído por “... representações da pulsão que querem descarregar seu investimento, portanto por moções de desejo. Essas moções pulsionais são coordenadas umas às outras, persistem umas ao lado das outras sem se influenciar reciprocamente e não se contradizem entre si” (Freud, “O inconsciente”, em “Artigos sobre metapsicologia”).

A pulsão (*Trieb*) é um conceito fundamental da psicanálise, cuja montagem dinâmica Freud mantém tanto em sua primeira teoria (dualismo pulsões sexuais/pulsões de autoconservação) quanto na segunda (oposição pulsões de vida [Eros]/pulsões de morte [Tânatos]). A pulsão é constituída de quatro elementos: a *fonte* (estado de tensão de origem somática), a *pressão*, o *fim* (satisfação-redução do estado de tensão) e o *objeto* — o objeto das pulsões sexuais sendo, por sua vez, indeterminado. A pulsão é de essência inconsciente. Não pode se tornar consciente senão pela mediação de uma representação psíquica, a qual permanece tributária do processo primário e, conseqüentemente, essencialmente submetida ao trabalho da *condensação* e do *deslocamento*.

O inconsciente não conhece nem o tempo (as diferenças passado/presente/futuro estão abolidas), nem a contradição, nem a exclusão induzida pela negação, nem a alternativa, nem a dúvida, nem a incerteza, nem a diferença dos sexos. Substitui a realidade externa pela realidade psíquica. Obedece a regras próprias que desconhecem as relações lógicas conscientes de não-contradição e de causa e efeito, que nos são habituais. Uma inscrição inconsciente pode persistir e se mostrar sempre ativa, *a posteriori*, ressur-

gindo sob uma forma travestida. Por pouco que seja reinvestida, e mesmo desinvestida de afeto, submetida ao disfarce do processo primário, toda representação inconsciente é capaz de burlar a vigilância da primeira censura, depois da segunda, destruindo assim a força da resistência que a mantém fora da consciência. Do mesmo modo, graças a tal suspensão do recalçamento, a energia psíquica de uma representação pulsional inconsciente chega a se desprender livremente, passando sem entrave de uma representação a outra, a fim de assegurar a repetição da experiência de satisfação constitutiva do desejo. Regulado unicamente pela dualidade prazer/desprazer, o retorno do recalçado dá livre curso à emergência dos “rebentos” de moções pulsionais que podem assim se descarregar através das produções substitutivas — que constituem a própria prova da existência do inconsciente. O paradoxo está, na verdade, no fato de só conhecermos o inconsciente por suas “formações” (Lacan), ou seja, o *não dito* significativo do branco do esquecimento, um *dizer* surgido dos sonhos, chistes, atos falhos, uma *escrita*: tudo aquilo que constitui sintoma no modo do compromisso surpreendente e que constitui “alíngua” (Lacan), e em que, sob forma metáforo-metônímica, a verdade do desejo insiste e se repete em múltiplas demandas. Disso decorre logicamente a regra fundamental da terapêutica psicanalítica: a associação livre.

De 1920 a 1923, Freud foi levado a propor o esboço de uma “segunda tópica” em decorrência de várias reformulações teórico-clínicas, em especial a reconsideração da primeira teoria das pulsões, uma reflexão sobre o papel desempenhado pelas diferentes identificações e a determinação da noção de “narcisismo”, que enfatiza o eu e seu desenvolvimento. Nessa nova apresentação, a organização do aparelho psíquico é definida, sempre no modo multissistêmico, em três instâncias diferenciadas: o *isso*, o *eu*, o *supereu* (ver “O eu e o isso” [1923]). O inconsciente (Ics), o pré-consciente (Pcs) e o sistema percepção/consciência (Pc-Ps) são assim integrados nessas três novas instâncias. Ao contrário da primeira tópica, em que o recal-

camento originário instaurava uma cisão radical entre Ics e Cs, os sistemas do isso e do eu se interpenetram de tal forma que o segundo se diferencia progressivamente a partir do primeiro, sob a influência do mundo externo.

Nessa nova tópica, o inconsciente, até então substantivo, torna-se atributo. Do ponto de vista estrutural, o inconsciente não se superpõe mais exatamente à dimensão do recalçado. Embora aplicando-se sobretudo ao isso (o *das Es*, verdadeiro reservatório pulsional do ser), qualifica também uma parte profunda do *eu* (*das Ich*), próxima do isso e no limite do pré-consciente. No entanto, esse “inconsciente do eu” não é latente como o do Pcs. Finalmente, o inconsciente diz respeito também ao supereu, herdeiro do complexo de Édipo. Assim se perfila uma dimensão inconsciente nova. Esse inconsciente, nem apenas recalçado, nem apenas latente, perde de certo modo seu valor de instância. Qualificativo de múltiplas ressonâncias, não permite mais uma reflexão rigorosa, embora continue sendo, segundo Freud, “nosso único fanal nas trevas da psicologia das profundezas.” (ver “O eu e o isso”).

Essa segunda tópica, cujo funcionamento é sem dúvida mais vago que o da primeira, abre caminho para muitas questões a que Freud tentará responder na seqüência de sua obra. Apresenta, contudo, a vantagem de insistir sobre as relações intersistêmicas de dependência e independência das três instâncias, umas em relação às outras; além disso, permite diferenciar subformações específicas como o *eu ideal* e o *ideal do eu*, que põem em evidência interferências muito sutis no plano intra-sistêmico. Introduzindo uma concepção evolucionista do psiquismo, ela parece, por outro lado, priorizar o “princípio de realidade” sobre o “princípio de prazer”. Esboça, finalmente, a questão da formação do sujeito em correlação com o desenvolvimento do eu, problema magistralmente prolongado por Lacan, que vai distinguir nitidamente o eu do Sujeito, para chegar à noção de sujeito do inconsciente.

Em 1938, em seu texto inacabado, o “Esboço de psicanálise”, Freud parece propor as linhas gerais de uma terceira tópica que faria

a síntese das duas primeiras. Afirma, em primeiro lugar, que *tudo o psiquismo é o inconsciente*, exceção feita à “consciência” dos filósofos. Especifica em seguida que o inconsciente e o isso são coextensivos. Sua ligação é ainda mais exclusiva que aquela que une o Pcs e o eu. Ora, o isso é ao mesmo tempo originário, inato e constituído pelo recalcado quando do desenvolvimento do eu. Contrariando a segunda tópica, Freud parece retornar assim à idéia de uma divisão topográfica radical entre o isso e o eu, que coincide com a cisão Ics/Pcs-Cs. A noção de clivagem do eu, prestigiada desde 1927 em seu estudo sobre o “Fetichismo”, interfere igualmente, não sem algumas complicações, nesse esboço hipotético de uma terceira tópica. A reflexão freudiana sobre o inconsciente culmina assim nessa confissão das “trevas profundas” de sua ignorância, “mal iluminadas por um débil vislumbre” (cf. “Esboço de psicanálise”).

Lacan: uma concepção estrutural e topológica do inconsciente

A despeito da persistência, por vezes pesada, das significações passadas, o inconsciente continua sendo, apesar de tudo e de todos, o melhor “achado” de Freud. Em seu texto *Televisão*, Lacan afirma que “não há por que rediscuti-lo”. De fato, parece difícil contestar-lhe o princípio sem repor em questão toda a teoria e a prática psicanalíticas. Mas isso não impediu Lacan, em absoluto, de relançar o inconsciente freudiano o mais longe que lhe foi possível.

Lacan, leitor de Freud, ao situar o *inconsciente* como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, leva adiante a reflexão freudiana no terreno de uma síntese possível das duas tópicas do aparelho psíquico. O primeiro passo à frente é dado, num tempo inaugural (“o retorno a Freud”), pela convergência do registro do inconsciente com os *processos de simbolização*. Ali onde Freud sublinhava a preeminência das palavras, das falas, das associações livres, Lacan formula a hipótese do “inconsciente estruturado como uma linguagem”. À “outra cena”, Lacan responde: “o inconsciente é o discurs-

so do outro.” Basta reportar-se ao seminário *Os escritos técnicos de Freud* e àquele sobre *As psicoses* para ver que o passo do “outro” ao “Outro”, como cena constitutiva do inconsciente, não demorou a ser transposto.

Se Lacan afirmou, não sem humor: “o inconsciente é a condição da lingüística” (“Radiophonie”, in *Scilicet*), foi precisamente porque pôde encontrar no contexto da lingüística estrutural (Saussure, Benveniste e Jakobson) o aporte favorável que lhe permitiu firmar, a partir da obra freudiana, sua tese inaugural do inconsciente estruturado como uma linguagem. Ao longo de toda a sua obra, as referências não deixam nunca de nos chamar a atenção para essa junção do simbólico e do inconsciente: “o inconsciente é linguagem” (“La science et la vérité”, in *Écrits*), “O inconsciente, é que em suma falamos [...] sozinhos” (“L’insu que sait de l’une bévue s’aile à mourre”, seminário de 11 de janeiro de 1977, in *Ornicar?*); e até sob uma forma mais explícita: “o inconsciente é a soma dos efeitos da fala sobre um sujeito, naquele nível em que o sujeito se constitui dos efeitos do significante” (*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*).

Essa “analogia” inconsciente/linguagem — mais amplamente, inconsciente/significante — tem mais de um fundamento. O *significante*, pelo menos num primeiro tempo, revela o poder ser quase superposto às *representações de palavras*, e o *significado* tende a se identificar com as *representações de coisas*; os mecanismos inconscientes, como o *deslocamento* e a *condensação*, parecem obedecer à estrutura dos tropos do discurso, como a *metonímia* e a *metáfora*. Assim, inconsciente e linguagem tornam-se solidariamente articulados, de tal modo que, se o inconsciente é uma “diz-mansão” que se institui no terreno do significante recalcado, a linguagem não pode deixar de aparecer como a condição mesma do inconsciente.

Como se constitui o inconsciente em sua coalizão com a linguagem? Lacan não cessou de explicitar os fundamentos disso nos textos inaugurais que balizam seu “retorno a Freud” e que estão reunidos em seu *Écrits*: “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse” (1953), “L’instance de

la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud" (1957), "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose" (1958), "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" (1960), "Position de l'inconscient" (1964).

A noção de "recalcamento originário" constitutivo do inconsciente se explicita com base num processo metafórico. Essa metáfora — dita metáfora do Nome-do-Pai — é antes de tudo uma *substituição significante*: o significante do desejo da mãe (do Outro) é recalcado — passando para baixo da barra da significação — em benefício de um significante novo: o *significante Nome-do-Pai*. O pai real — seja ele o genitor ou não — é assim investido da função de pai simbólico, isto é, o Outro, que prescreve a lei fálica que impõe à criança a castração simbólica, constituindo-a como sujeito. Operação simbólica, a metáfora do Nome-do-Pai tem valor de corte fundador do sujeito do inconsciente: o significante do desejo da mãe, proibido para sempre, persiste no estado inconsciente, porque recalcado, mas insiste em se re-presentar compulsivamente, repetitivamente. Para exprimir seu desejo impossível e reiterar sua demanda, o sujeito não tem mais outra saída senão pendurar-se na cadeia metonímica do discurso. É nisso que o Outro inacessível e faltoso (S1: o significante do desejo da mãe), convertido sob a ação do recalcamento no Outro inacessível e interiorizado (o significante da falta no Outro: S (A) constitutivo do inconsciente), é o lugar do desdobramento da fala, o "tesouro do vocabulário" (*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*), mais precisamente, o "tesouro dos significantes".

Sujeitado à lei do desejo do Outro (aqui o significante Nome-do-Pai), o sujeito fala sem saber exatamente o que diz. Além da banalidade do "moinho de falas" (Lacan), ele mantém um discurso que diz mais do que ele supõe. À sua revelia, deixa escapar por vezes uma "fala plena", verdadeiro corte significante, efeito de sentido, ou ainda síncope, através da qual o sujeito se conjuga com seu desejo inconsciente.

Se o inconsciente "isso fala", é exata-

mente na medida em que "isso" depende inteiramente da linguagem, não apenas no plano formal, mas também no nível nodal e estrutural. É por isso que "o inconsciente é o discurso do Outro". Mas o discurso que o Outro mantém não é jamais senão aquele do próprio sujeito, mais precisamente do *sujeito do inconsciente*. Nele encontra, sob uma forma invertida, "sua própria mensagem esquecida" ("La psychanalyse et son enseignement", in *Écrits*). Desse ponto de vista, desejo e discurso são coexistentes. O desejo é essa irrupção abrupta do reencontro de um objeto perdido para sempre, que tínhamos possuído sem sequer o termos jamais demandado. A "bisbilhotice do desejo" (Lacan), sempre reativada pelo vazio da falta, só se exprime numa fala incapaz de dizê-la explicitamente. Inexoravelmente submetida a esse discurso desfalecente, o sujeito falante não pode jamais dominar outro discurso mais confiável, para desgraça do discurso da ciência, que alimenta ilusões quanto à forclusão da divisão do sujeito. Essa inadequação é a condição necessária e suficiente da fala. O homem não cessa de falar do que lhe escapa. Ao se exprimir ele se trai, mas não pode "ex-sistir" senão ao se dizer, se mal dizer, se "semidizer" (Lacan). O falente não conhece senão aquilo que o institui desposuindo-o.

Embora mobilizador, o desejo impossível de ser dominado é, portanto, essencialmente, uma tensão negativa, que deve seu reconhecimento e sua integração simbólica apenas ao efeito da fala. Essa alienação do homem no desejo do Outro é tão essencial que o modo de economia do desejo ajuda a identificar as formas distorcidas sintomáticas que ele pode assumir: a *insatisfação* alimenta o desejo do histérico; a *busca do impossível* caracteriza o do obsessivo; a *coexistência de dois desejos contraditórios* sustentados ao mesmo tempo funda o desejo perverso. Uma vez que é o discurso do Outro, o inconsciente não pode deixar de reproduzir, de maneira mais ou menos estereotipada, o modo de inscrição ou o traço deixados pelos significantes-mestres constitutivos da verdade do sujeito, em sua trajetória edipiana. Daí a hipótese de estruturas psíquicas classica-

mente repertoriadas sob a designação: neuroses, psicoses e perversões, que podemos situar igualmente com relação a uma tri-percepção do Outro: a demanda do Outro (neurose), o gozo do Outro (perversão), a angústia do Outro (psicose) (cf. *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, seminário inédito de 16 de junho de 1965). Essa aflição do sujeito pode ainda ser declinada segundo três perguntas candentes: que quer o Outro? Que deseja o Outro? Ou até, nas psicoses: O Outro existe?

O significante, "... que representa o sujeito para um outro significante" (Lacan), é sempre primeiro em relação ao homem que nasce num banho de linguagem. O discurso do Outro é pois uma fala de integração no circuito humano. Por essa razão, o inconsciente, além de seu valor negativo, confirmado pela ausência de domínio, representa algo de quase real — no sentido comum de realidade — em que, *tendo sido*, ele pode também assumir o valor de futuro do presente composto, em razão do progresso que o corte fundador do simbólico supõe: ele *terá sido*. Isto tende a mostrar que toda apreensão do inconsciente não tem outra visada senão a "subjetivação do sujeito" como sujeito dividido, barrado em sua verdade de sujeito faltoso e desejante, ou seja, $\$$. Esse ponto de vista apenas ilustra o aforismo freudiano: "Wo Es war, soll Ich werden" — Ali onde isso era, o sujeito deve advir.

Como o Outro é o lugar onde se constitui o sujeito do inconsciente, convém ainda compreender o que o Outro significa além das significâncias já encontradas: a mãe, o Pai simbólico, e o "tesouro dos significantes". Sobre esse ponto, a trilogia lacaniana, "Real, Simbólico e Imaginário" (*R.S.I.*), nos esclarece.

Em *La logique du fantasme* (seminário inédito de 18 de janeiro de 1967), Lacan formulou: "O Outro como lugar da fala [...] não tem nenhuma outra espécie de existência." Se as conotações do Outro como mãe, ou Pai simbólico, pertencem à história edípica e têm valor de conceitos operatórios superáveis, em contrapartida a de "tesouro dos significantes" é inexpugnável. Ela institui a ordem da singularidade, da diferença

absoluta. Ela insiste em dizer que o Outro é virtualmente o lugar da "coisa freudiana", isto é, da verdade do sujeito: "eu, a verdade, eu falo" ("La science et la vérité", in *Écrits*). Mas, tributário da *função pulsativa* do inconsciente, o Outro se revela antes como uma espécie de "balanceiro". Por vezes fugazmente acessível, ele permanece em geral opaco, enigmático, e, como o real — isto é, o obstáculo ao princípio de prazer —, resiste à simbolização e retorna ao mesmo lugar — daí a questão da repetição. Por estarmos radicalmente separados do Outro e, por outro lado, perdidamente apaixonados por ele, pois ele se liga imaginariamente ao objeto causa do desejo — o objeto *a* —, ele é o próprio terreno de nosso gozo.

Ao longo de suas reflexões sucessivas, Freud nos havia conduzido implicitamente à idéia de que o inconsciente está longe de obedecer apenas ao princípio de prazer. De fato, em "Mais-além do princípio de prazer", ele pusera a ênfase sobre a "compulsão à repetição", isto é, uma tensão que não desaparece no seio do aparelho psíquico. Ao contrário, ele insiste. De modo que, desse ponto de vista, o inconsciente é submetido a algo que contraria fundamentalmente o princípio de prazer, e que se manifesta mais pelo sofrimento que pela emergência do prazer. Ao mesmo tempo, a "satisfação" inconsciente mais parece perturbar a relação do sujeito com o que lhe apraz, na medida em que ele goza.

Gozo? (*Jouissance?*) Gozo-sentido? (*Jouis-sens?*) Ouço-sentido? (*J'ouïs sens?*) O que é preciso compreender é a errância angustiada do sujeito em que sentidos (significações), sentidos (sensações) e sentimentos lhe dilaceram o ser sob os imperativos do supereu. Aspirando em vão e por nada — por "paixão da ignorância" (Lacan) — à miragem de um "Um-consciente", o sujeito falante experimenta um sofrimento insuperável indexado à função fálica em que o Outro — a mulher ou o homem desejado — remete inevitavelmente à "inexistência da relação sexual" (Lacan, "L'étourdit", in *Scilicet*; ver também o seminário *Mais, ainda*). O inconsciente faz portanto mais que falar, ele se queixa, ele "geme" sua nostalgia da causa e do

sentido perdidos. No entanto, assim como “não há metalinguagem”, “não há Outro do Outro”. Por seu valor de negatividade — “sem-sentido”, “não-senso” — o inconsciente alcança o real na borda do impensável, do zero absoluto. Ele não parece ter outra consistência senão a ausência, outro lugar senão o “furo”. Depois de Freud, que não cessou de insistir nisso contra tudo e contra todos, Lacan rearticulou a insustentável verdade do inconsciente: “a realidade do inconsciente é [...] a realidade sexual” (*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*). Ora, sabemos bem que sexo e morte se ligam estreitamente. Mais ainda, que a preeminência do Simbólico, cuja formidável incidência Lacan nos lembrava por este aforismo: “A fala é o assassínio da coisa”, o registro do real justifica explicitamente o estreito emaranhamento: pulsão de morte/inconsciente/sexualidade. “[...] a ignorância do Outro é certamente um traço fundamental [...] o Outro não pode saber. Há uma correlação entre esse *não saber* no Outro e a constituição do inconsciente. Um é de certo modo o avesso do outro” (*Le désir et son interprétation*, seminário de 4 de março de 1959, in *Ornicar?*). Assim, Outro, real e inconsciente aparecem como categorias coextensivas; e que Lacan procura demonstrá-lo apoiando-se em certas referências topológicas, principalmente os nós borromeanos.

Em 1981, por ocasião de sua última intervenção oficial em Caracas, Lacan desenhou no quadro o famoso esquema freudiano de “*Das Ich und das Es*” (“O eu e o isso”). Por mais ambígua que seja essa representação frouxa do aparelho psíquico, Lacan serviu-se dela novamente para lembrar, a partir dos princípios dessa segunda tópica, sua própria concepção topológica do inconsciente, inseparável da de sujeito.

Mais propriamente que um “alforje” freudiano, o inconsciente se revela próximo de uma “rede” que se entreabre e se fecha ao sabor de suas pulsações. Podemos metafORIZÁ-lo melhor por uma “bexiga” e, melhor ainda, por uma “garrafa de Klein”, na medida em que seu círculo de retrocesso é uma banda de Moebius. Em se tratando do inconsciente, importa atualizar uma estrutura

de borda, uma hiância causal, um furo, um vazio “... maleável por estar envolvido pelo conteúdo que o cria” (Lacan, resumo de “*La logique du fantasme*”, in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 1967-1968). De fato, ao mesmo tempo em que está no interior do sujeito, o inconsciente se realiza fora: no lugar do Outro, que, em última análise — Lacan insiste em dizer —, “não existe” (“*Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*”, 1960, in *Écrits*).

Mas, para ser inteiramente preciso, a garrafa de Klein “imaginariza” mais o sujeito do inconsciente que o próprio inconsciente. Em contrapartida, o nó borromeano — o enlaçamento dos três registros: real, imaginário e simbólico — parece a figura mais explícita do inconsciente. Pelo viés do real, o nó borromeano e o inconsciente podem se sobrepor. Por um lado, sendo “furado”, o inconsciente *é* o real. Por outro, o nó borromeano não é modelo, mas suporte: ele não é a realidade; ele *é* o real, o qual por sua própria essência é furado e se caracteriza por se nodular. “Esse nó, é preciso ainda fazê-lo. A noção de inconsciente se sustenta nesse fato de que não somente encontramos o nó já feito, mas nos encontramos feitos — somos feitos desse ato *x* pelo qual o nó já está feito [...] O inconsciente *é* o real [...] na medida em que é afligido no falente pela única coisa capaz de fazer furo [...], o significante” (Lacan, *R.S.I.*, seminário de 15 de abril de 1975, in *Ornicar?*).

Temos aí, no fim da obra de Lacan, uma abordagem totalmente inédita da questão do inconsciente. Ela o explicita segundo uma lógica que põe em evidência a função de um “furo” em todos os níveis de sua reflexão: a falta no Outro: S (A), a não-relação sexual no falente e a função do significante. Também pela via do real, Lacan recentra definitivamente o inconsciente sobre o que parece dever fundá-lo e a ele retornar: o simbólico. O circuito parece assim se fechar de novo borromeamente.

No sentido da descoberta freudiana, o inconsciente seria assim essa função impossível que é relacionar algo de simbólico com algo de real: o objeto que causa o desejo e

produz o sujeito numa divisão. O inconsciente adviria assim como um efeito de separação entre simbólico e real. Daí esta afirmação de Lacan: “A meu ver não há outra definição possível do inconsciente. O inconsciente é o real. Meço minhas palavras se digo — é o real na medida em que ele é furado. Avanço um pouquinho além do que tenho o direito, já que sou o único que o diz, que continua a dizê-lo. Logo todo mundo o repetirá e, à força de levar muita chuva, isso acabará por virar um belíssimo fóssil” (*R.S.I.*, seminário de 15 de abril de 1975, in *Ornicar?*).

C. Conté, “Lacan et la fonction du symbolisme”, in *Lacan avec les philosophes*. Paris, Albin Michel, 1991 ◦ “Brèves remarques sur la dimension du Réel dans l’enseignement de Jacques Lacan”, in *Esquisses psychanalytiques*, 15, primavera, 1991 • J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan 1. L’inconscient structuré comme un langage* ◦ *Introduction à la lecture de Lacan 2. La structure du sujet*. Paris, Denoël, col. “L’Espace analytique”, 1985 • S. Freud, “Projeto para uma psicologia científica”, in *As origens da psicanálise*. Paris, PUF, 1956 ◦ *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV ◦ “O inconsciente”. ESB, v.XIV ◦ “Mais-além do princípio de prazer”. ESB, v.XVIII ◦ “O eu e o isso”. ESB, v.XIX ◦ “Fetichismo”. ESB, v.XXI ◦ “Esboço de psicanálise”. ESB, v.XXIII • J. Lacan, *Os escritos técnicos de Freud* (Seminário I, 1953-54). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 ◦ *As psicoses* (Seminário 3, 1955-56). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988 ◦ *Le désir et son interprétation*, 1958-59, in *Ornicar?*, 24, 1981; 25, 1982; 26/27, 1983 ◦ *Problèmes cruciaux por la psychanalyse*, 1964-65, inédito ◦ *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1964). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 ◦ *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982 ◦ *R.S.I.*, 1974-75, in *Ornicar?*, 2, 3, 4, 5, 1975 ◦ *L’Insu que sait de l’une bévée s’ate à mourir*, 1976-77, in *Ornicar?*, 12/13, 1977; 14, 15, 16, 1978; 17/18, 1979 ◦ *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • P. Julien, *Le retour à Freud de Jacques Lacan. L’application au miroir*. Paris, Ères, 1985.

► CONDENSAÇÃO; DESLOCAMENTO; EU; ISSO; RECALCAMENTO; TÓPICA.

J. DOR

INIBIÇÃO

Originariamente reservado pelo uso francês ao vocabulário jurídico, em que designa (geralmente no plural) uma oposição ou proibição, o termo inibição (*inhibition*) foi incor-

porado à neurologia por transcrição do inglês, por iniciativa de Brown-Sequart. Designa então o tipo de processo cujo estudo foi inaugurado em 1845 com a descoberta, pelos irmãos Weber, da redução do ritmo cardíaco sob influência de uma excitação periférica do nervo vago: processo cuja explicação está ligada, segundo Claude Bernard, a fenômenos de interferência. Posteriormente, e por extensão progressiva, a inibição designará um traço comum a afecções neuróticas muito diversas: a suspensão de um processo no seu estado nascente. Embora tenha herdado o conceito, a psicanálise está longe de lhe ter atribuído, para suas próprias necessidades, uma definição rigorosa.

Seja como for, tirou partido dele na delimitação de certos domínios originais de investigação concernentes ao sonho, ao desenvolvimento, à melancolia, à criação, à ambivalência, à transferência e, de maneira geral, a todo entrave imposto ao desenrolar de um processo no estado nascente. Assim, de um para outro, foi se desenvolvendo uma elaboração a partir da qual é possível esboçar, de maneira muito aproximativa, um duplo balizamento. Inicialmente, a expressão que o sonho dá à contradição, na sensação de um entrave a um deslocamento físico. O sonho, escrevia Freud no capítulo de *A interpretação dos sonhos* dedicado ao material e às fontes do sonho, utiliza-se da sensação de estar paralisado para indicar o conflito das vontades. É o que ocorre nos sonhos de exibição. Nesse caso, “segundo nossa intenção inconsciente, a exibição deve continuar e, segundo as exigências da censura, deve ser interrompida. De maneira mais geral, não chegar a fazer alguma coisa no sonho é expressão da contradição (*Widerspruch*), do não”.

Um segundo marco, este terminal na carreira de Freud. De fato, foi em 1938, numa nota póstuma, que Freud escreveu: “Como substituto da inveja do pênis, identificação com o clitóris, magnífica expressão da inferioridade, fonte de todas as inibições (*Hemmungen*). Com isso, nos dois casos, renegação (*Verleugnung*) da descoberta de que as outras mulheres também não têm pênis” (12 de julho de 1938). E ainda, no dia 3 de agosto de 1938: “O fundamento último de todas

as inibições no trabalho parece ser a inibição do onanismo infantil. Mas talvez isso vá mais longe: não sua inibição por influências externas, mas sua natureza insatisfatória em si. Falta sempre alguma coisa para que a descarga e a satisfação sejam completas — ‘sempre à espera de alguma coisa que não vinha’” (citação de Zola em *Germinal*).

Esses marcos, se não são suficientes para sustentar uma construção sistemática do conceito de inibição, não deixam de apontar a principal característica das experiências a que parece aplicável. Por outro lado, da primeira tópica à segunda, os empregos sucessivos do termo nos remetem aos contextos diversificados de uma obstrução da capacidade de realização (*Leistungsfähigkeit*) do sujeito por causa da carência de sua relação com o Outro.

Do ponto de vista clínico, a melancolia é um caso privilegiado. Mas a noção tende igualmente a se constituir em complemento de representações puramente teóricas. Nas cartas a Fliess de nºs 46, 52, 75, a referência à inibição está de fato associada à teoria do recalamento, na perspectiva da estratificação das camadas de “inscrição”, correspondente ao desenvolvimento das fontes erógenas. Assim, a carta nº 46 considera o excesso de excitação sexual sobre uma das camadas do desenvolvimento como a condição de uma inibição num estágio posterior, por incapacidade de transposição do traço. Daí a extensão do conceito, sob a forma da inibição do desenvolvimento (*Entwicklungshemmung*), nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”.

Mais tarde, na análise do “Homem dos Ratos”, constata-se uma virada, tanto pela posição central reconhecida, na gênese da inibição, ao conflito entre amor e ódio como pelo papel conferido na determinação deles ao conceito de pulsão. De fato, se considerarmos a inibição sob o aspecto de uma distribuição da energia psíquica, a repartição das cargas entre o domínio narcísico e o objeto aparecerá como característica dos fenômenos de amor e de ódio, e o conceito de pulsão assumirá um valor operatório privilegiado para designar a fonte energética cujo trabalho seu deslocamento consagra. Nessa

perspectiva, poderão ser sistematizados especialmente o processo de inibição da histeria de angústia (suspensão do desencadeamento agressivo da pulsão), da neurose obsessiva (suspensão do processo agressivo pelo amor), da melancolia (retorno da angústia contra a própria pessoa).

Será ainda de uma fonte bem mais profunda — a reconstrução e a interpretação das vicissitudes da criação de Leonardo da Vinci — que Freud saberá extrair a melhor das aquisições psicanalíticas no tocante à teoria da inibição. O desenvolvimento da segunda tópica teve certamente participação nisso. O interesse de utilizá-la nesse caso é no entanto elucidado de maneira bastante curiosa por um episódio biográfico cujo desconhecimento falseou a compreensão dessa contribuição fundamental de Freud.

De fato, o que está em jogo não é outra coisa senão a determinação da inibição pelo supereu. Há dois pontos a considerar. De um lado, a gênese do desejo, invocado por Freud como matéria sujeita à inibição, por outro o próprio texto em que ele se insere. Foi desse ponto de vista que o conjunto da investigação de Freud se viu exposto à crítica inaugurada por Meyer Schapiro e sutilmente retomada desde então, a propósito da fantasia do abutre, que Freud destaca como essencial para sua interpretação. Na verdade, Freud teria cometido um erro ao traduzir o italiano *nibbio* (que significa milhafre) pelo alemão *Geier*, que designa abutre. E esse erro comprometeria o conjunto da interpretação de “Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância”.

Teria sido preciso, contudo, interpretar esse “erro”, ato falho na verdade singularmente esclarecedor. Pois milhafre se diz em alemão *Weihe*, e o alemão *Weihe* não significa apenas essa ave, mas “consagração”, e este segundo sentido nos remete à passagem de *Dichtung und Wahrheit* (Poesia e verdade) em que Goethe nos relata o episódio relativo a Frédérique Brion. “Desde que uma moça apaixonada havia amaldiçoado e santificado meus lábios (pois toda consagração faz uma e outra coisa) eu evitava, de maneira bastante supersticiosa, beijar alguma moça, temendo exercer sobre ela alguma influência fatal. Su-

perava assim a volúpia que instiga o rapaz a roubar de uma moça encantadora esse favor, que tanto ou tão pouco revela dela. Mas, mesmo no seio da sociedade mais decente, eis que uma prova penosa me aguardava. Justamente um desses joguinhos, mais ou menos espirituais, que reúnem e unem um círculo jovem e alegre, repousando em grande parte sobre prendas, para cujo resgate os beijos têm um valor nada desprezível. Eu decidira, de uma vez por todas, não dar beijos, e como uma privação ou um obstáculo excita em nós uma atividade a que, sem isso, não nos teríamos inclinado, lançava mão de todo meu bom humor e habilidade para me safar, com o que mais ganhava que perdia aos olhos da sociedade e para ela. Quando, para resgatar uma prenda, pediam-se versos, era a mim que se dirigiam. Eu estava sempre pronto e, nesse caso, me arranjava para compor algumas linhas em honra da dona da casa ou de alguma mulher que tivesse sido particularmente amável comigo. Quando acontecia de me pedirem estritamente um beijo, tentava escapar por um subterfúgio, com o qual também se contentavam, e, quando tinha tempo de pensar nisso de antemão, trazia alguns mimos na algibeira: os improvisados, contudo, tinham sempre mais sucesso que os outros.”

Ora, o termo utilizado por Goethe a propósito dessa consagração ambivalente, que condenara dali em diante o beijo, é precisamente *Weihe*. E podemos compreender facilmente o ato falho de Freud: ao ler o italiano *nibbio*, deveria tê-lo traduzido por *Weihe*, com que estava familiarizado em razão de seu interesse pela passagem citada de Goethe: substituiu então *Weihe* (milhafre) pelo alemão *Geier* (abutre), expondo uma de suas mais profundas descobertas à incompreensão de alguns de seus comentadores influenciados por Meyer Schapiro.

O “Leonardo” de Freud poderia, no entanto, estimular a contribuição que, ao contrário, a análise da inibição é capaz de dar a uma teoria psicanalítica da criação, coisa que Freud, de sua parte, se recusou obstinadamente a fazer. O problema, no caso, seria acompanhar as vicissitudes da categoria da falta através das acepções diversas que lhe confere o desenvolvimento da alteridade.

O melhor testemunho disso é fornecido em 1911 pela definição do artista proposta em “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. Ao derivar a criação artística da comunidade, que institui entre os homens a figuração de sua respectiva carência, isto é, de sua respectiva dependência para com o princípio de realidade, Freud abre caminho para a análise das condições em que a arte se revela apta a superar a inibição, concebida como a sanção do narcisismo da nostalgia.

Assim compreenderemos que o estudo de 1926, “Inibições, sintomas e angústia”, possa considerar a inibição como sintoma na medida em que ela encarrega o eu de mascarar para o sujeito a angústia de seu desamparo. O seminário de Lacan sobre a angústia, bem como a representação borromeana da inibição no seminário *R.S.I.* confirmam a fecundidade operatória dessas antecipações freudianas.

► ANGÚSTIA; MELANCOLIA.

P. KAUFMANN

INSTÂNCIA

O conceito de instância é introduzido por Freud no capítulo teórico de *A interpretação dos sonhos*, na base de sua primeira tópica, com o objetivo de ordenar as “regiões” do aparelho psíquico percorridas pelo processo de elaboração do sonho.

“Representações auxiliares para a primeira abordagem de algo de desconhecido”, é nestes termos que o sétimo capítulo da *A interpretação dos sonhos* introduz de modo geral as noções destinadas, se não “a explicar, pelo menos a nos fazer compreender”, pela organização e o funcionamento do aparelho psíquico, os processos evidenciados pela análise nos seis primeiros capítulos: sobretudo a noção de instância, cujo caráter conjectural é assim sublinhado por Freud. No estilo de exposição que lhe é habitual, ele não deixa de legitimar o emprego que faz dela na elaboração progressiva do problema apresentado de saída como essencial a toda “psicologia”, isto é, a toda teoria do sonho:

o fato de o conteúdo do sonho não ser somente pensado, mas ser transformado em imagens sensíveis em que creditamos fé e que julgamos viver.

Mais tarde, no entanto, a noção de instância será retomada num contexto diferente. Invocada em *A interpretação dos sonhos* para conotar as formações do inconsciente, do pré-consciente e do consciente, ela será ampliada, no quadro da segunda tópica, ao isso, ao eu e ao supereu. Para captar o alcance dessa evolução, torna-se ainda mais necessário captar de etapa em etapa os primeiros momentos de sua gênese, tanto mais que a comparação desses dois empregos pode nos preparar para compreender o desenvolvimento das tópicas freudianas na topologia de Lacan.

Retornemos portanto ao problema inicialmente formulado, na medida em que ele se refere, nos diz Freud, ao traço mais característico do sonho: a transformação dos pensamentos do sonho em imagens sensíveis. Paradoxalmente, o caminho mais fácil para nós seria tentar uma “explicação” do fenômeno. Ora, no caso “não existe até agora nenhuma noção psicológica sob a qual pudéssemos agrupar os elementos de base que o exame psicológico do sonho revela. Seremos levados, ao contrário, a formular novas hipóteses sobre a estrutura do aparelho psíquico e o jogo de suas forças, e devemos tomar grande cuidado para não estender nossas conjecturas além da primeira articulação lógica, senão elas se tornariam inteiramente imprecisas”.

Tenhamos em mente, portanto, esta advertência: o objeto de nossa investigação não poderá ser, afinal de contas, adequadamente determinado; nunca se prestará a mais que um reconhecimento alusivo. Aliás, *A interpretação dos sonhos* se encerra, em seu último capítulo, com a afirmação do caráter incognoscível da realidade psíquica.

De fato, sua abordagem não será parcial, mas indireta; nessa visão se ordena progressivamente uma série de noções com valor de representações auxiliares, com a ajuda das quais se constrói o arcabouço do aparelho psíquico: irredutibilidade da cena do sonho à cena representativa, noção de localização

psíquica, analogia do aparelho psíquico com o local puramente ideal do aparelho óptico em que um esboço da imagem sensível se forma, representação do aparelho psíquico como composto de “instâncias”, figuração das instâncias sob a forma de sistemas, orientação dos sistemas, orientação do aparelho... Se é útil apresentar essa enumeração, é que o lugar nela ocupado pela instância esclarece sua função: no momento em que Freud introduz essa noção, o lugar psíquico já foi caracterizado por analogia como lugar onde se formou “um dos esboços da imagem sensível”. A noção de instância não institui esse “lugar”, ela lhe acrescenta uma determinação nova, que concorre para a concepção de um aparelho psíquico; e a tarefa que a partir de então se impõe é de precisar essa determinação.

O uso alemão coincide com o do francês ao definir “instância” como a sede de uma autoridade competente, especialmente no tocante à sucessão das etapas de um processo, ou ainda como o lugar onde se pode fazer ouvir uma reivindicação. No emprego freudiano do termo, há referência portanto a uma função seletiva. Aliás, Freud colocará mais tarde em oposição a instância que critica e a instância criticada. Nessa acepção, a significação de instância coincide com a que lhe empresta, no prolongamento da *enstasis* aristotélica, a metodologia de Bacon e de John Stuart Mill, a instância designando uma das formas do procedimento experimental na administração da prova. Uma função desse gênero, contudo, não é representável: é por isso que Freud dará um equivalente à instância, “para fins de figuração intuitiva” (*Anschaulichkeit zuliebe*), sob a forma do sistema. Nesse momento da construção, a instância poderá ser considerada segundo uma dupla vertente. Em relação ao problema inicialmente proposto: um dos esboços da imagem sensível — isto é, essa imagem quase sensível que é a imagem do sonho, tratando-se justamente de fazer entender como o pensamento do sonho se atualiza nela —, esse esboço recebeu uma determinação “local”, na acepção da extensão psíquica. Desse ponto de vista, a função de sua determinação “instancial” será conferir à

“localidade” um limite, representação de uma eventualidade de seleção, corte análogo à linha que separa dois meios ópticos no momento de uma refração.

O aparelho psíquico é então concebido como a integração das instâncias assim determinadas. Consideremos agora tal aparelho e as instâncias que o constituem em relação ao processo que procuramos descrever. Devemos portanto referir os sucessivos momentos desse processo — a conversão dos pensamentos do sonho em imagens — à “localidade” da instância; ora, a experiência prática traz uma sugestão sob esse aspecto. A análise da histeria revelou a Freud que o “material” proposto pela experiência se ordena segundo três estilos de série — longitudinal, concêntrica ou em ziguezague —, e a construção que tentamos fazer do aparelho psíquico parece depender igualmente de uma representação ordinal, se é verdade que suas “partes determinadas como instâncias” se situam umas em relação às outras pela função seletiva de uma fronteira. Com isso se precisa a natureza do “espaço psíquico”. Esse espaço é um espaço de situação, um espaço ordinal, da natureza de um espaço topológico, que a matemática do tempo de Freud já começava a elaborar, antes que Lacan tentasse sua aplicação sistemática no domínio da psicanálise.

Guiados pela experiência, associamos a isso, ademais, uma direção. “Ao despertar”, escreve Freud, “refazemos o caminho que vai reunir os elementos do sonho aos pensamentos do sonho; o trabalho do sonho percorreu esse caminho no sentido inverso, e é muito pouco provável que ele possa ser trilhado nos dois sentidos. Parece antes que, durante o dia, praticamos por nossas novas associações de idéias uma espécie de sondagem que toca os pensamentos intermediários e os pensamentos do sonho, ora aqui, ora ali. Vemos como os elementos novos do dia se intercalam na interpretação, e é provável também que o aumento da resistência, desde a noite, obrigue a desvios novos e mais complicados.”

“O aparelho psíquico deverá portanto ser concebido de tal maneira que nele possam ser representadas tais relações de direção.

Isso, no tocante tanto a partes do aparelho, como ao próprio aparelho. Assim, dispomos a partir de então de um primeiro arcabouço conceitual para uma formulação propriamente psicanalítica do problema do sonho: de fato, graças à integração das instâncias de seleção num aparelho orientado, podem ser introduzidas as duas noções convocadas a sustentar, sob a reserva que expressamos, uma ‘teoria’ do sonho: a noção de regressão e a noção de censura tiram partido da orientação do aparelho psíquico para evocar a atualização dos pensamentos do sonho em imagem, a censura conferindo à seleção uma comunicação dinâmica, ou, se preferirmos, convertendo a fronteira em barreira.”

Em seu prefácio à tradução inglesa do livro de Freud sobre a afasia, Stengel procurou no entanto, como o fizera Binswanger, ressaltar, em meio a essas correspondências, aquela que permitiria vincular Freud à tradição evolucionista, sobretudo a importância conferida por ele ao princípio de des-involução de Jackson. “Na análise das funções do aparelho da linguagem sob condições patológicas”, escrevia Freud, “adotamos o princípio de Hughlins Jackson, segundo o qual os modos de reação representam casos de ‘retrogressão’ funcional (des-involução) do aparelho altamente organizado, correspondendo assim a um estado anterior desse desenvolvimento funcional.” Stengel vê como derivações desse princípio não só as teses expostas no livro sobre a afasia como o prolongamento que elas encontrariam no próprio corpo da teoria psicanalítica. Essa tentativa esbarra, contudo, no fato de a comparação não encontrar apoio nos pontos mais específicos do pensamento freudiano. Nessas condições, prossegue de fato o texto, “um ordenamento associativo (*Assoziative Anordnung*) de um nível mais elevado, mais tardiamente desenvolvido, é perdido, ao passo que um outro, mais simples e mais precocemente adquirido, é preservado”: pelo que sabemos da constituição do aparelho psíquico em torno do conceito de instância, a referência ao princípio de involução será provavelmente menos esclarecedora para um cotejo entre Freud e Jackson que a análise da noção de ordenamento; e isso, não

só na perspectiva de Freud, mas também na de Jackson.

De fato, se não podemos nos impedir de entrever a concepção freudiana do aparelho psíquico nas entrelinhas dos primeiros textos de Jackson, é porque ele só atribui valor operatório ao princípio de involução mediante uma representação orientada do aparelho e dos processos — prefigurando, por isso mesmo, a elaboração do conceito de instância por Freud. Não que esse recurso lhe seja próprio: a teoria matemática das séries era tão estreitamente solidária, na segunda metade do século, do movimento geral das idéias e das técnicas, que poderíamos ampliar indefinidamente, sob esse aspecto, a pesquisa dos “modelos” freudianos; a teoria dos “sistemas” em Avenarius é um exemplo privilegiado disso, pela solidariedade que estabelece entre a defesa do organismo contra as tensões excessivas, a flutuação dos sistemas, globais e parciais, a construção serial dos processos e de sua orientação. Mas esse contexto difuso do pensamento freudiano só vem tornar mais preciosa a designação, como diria Freud num outro domínio, de fontes “específicas”. E a especificidade, no caso, está ligada ao próprio registro em que o confronto pode ser efetuado, o da linguagem.

Lembremos pois, para começar, além do princípio jacksoniano da dualidade, a antecipação da “inscrição” freudiana: “A distinção entre fala interna e fala externa”, escreve Jackson, “não se confunde com aquela que é expressa pela dualidade de funções das palavras (*the dual service of words*). Fala interna e fala externa só diferem em grau. Essa diferença é pouco importante se comparada à que diz respeito ao inconsciente — subconsciente, reprodução automática das palavras — e a reprodução verbal subsequente, consciente e voluntária. Somente esta última está na dependência da fala, interna ou externa.

“Quer seja ou não possível evidenciar esse gênero de dualidade, uma coisa é certa: nosso paciente conserva um emprego das palavras, e no entanto não utiliza nenhuma delas no registro da fala. A preservação desse uso das palavras que não é uso para a fala (*that service of words which is not a speech*

use of words) é por vezes compreendida como preservação de uma ‘memória das’ palavras, ou de ‘idéias das’ palavras. Mas, como não há memória ou ‘idéias de’ palavras sem haver a posse atual ou potencial de palavras, é preferível dizer que o paciente conserva palavras que lhe servem por outras vias que não a da fala.”

Ora, o princípio de dualidade é também um princípio de orientação: mas essa constituição diz respeito solidariamente à estrutura do aparelho psíquico e à estrutura interna das organizações simbólicas. Em outras palavras, a orientação que se impõe aos processos, desde a extremidade inconsciente até a extremidade consciente do aparelho, confere à organização dos mesmos, em cada etapa de sua trajetória, uma polaridade característica. Do primeiro ponto de vista, a concepção de Jackson aparece pois como a prefiguração da polarização do aparelho freudiano: “Considerando mais precisamente a dualidade do processo de verbalização, cuja segunda ‘metade’ é a fala, tentaremos mostrar que há dualidade igualmente na revivescência das imagens simbolizadas; que a percepção é o final de uma etapa que começa pela revivescência inconsciente ou subconsciente de imagens que são de fato ‘símbolos-imagens’; que pensamos não somente com a ajuda dos símbolos, comumente denominados palavras, mas com a ajuda de imagens-símbolos. Ao que parece, é na medida em que a fala e a percepção são precedidas por uma reprodução inconsciente ou subconsciente de palavras e de imagens que temos as ‘faculdades’ de fala e de percepção.” Mas a polarização do aparelho encontra sua contrapartida na polarização dos próprios processos, como o mostra o exemplo do sonho: “Um barulho suscita um sonho, mas ocorre que o barulho, que na realidade atua em primeiro lugar sobre o sonhador, figure em posição terminal no sonho que suscita. Em todos os sonhos provocados por excitações, presumo que a excitação transfigurada aparece ou em último lugar, ou depois da própria excitação. E suponho que, numa proposição como ‘o ouro é amarelo’, a ordem diz respeito em primeiro lugar à qualidade de amarelo do ouro, e não ao próprio ouro. Essa visão, ao que me parece, está em harmonia

com o que foi dito do deslocamento (transposição) das sílabas nos erros do afásico leve ou da pessoa normal.”

Sabemos também, contudo, que só a Freud seria dado perceber essa nova “conjunção dos astros”, e isso com base unicamente numa experiência — a da resistência.

É somente então que se constitui o conceito de instância, e tudo que Freud tomou emprestado, quer de outros, quer de si mesmo, revela seu sentido: uma vez que a resistência encontra seu correlato na censura e esta promove a cristalização dos sistemas, a linha de separação dos sistemas consagra, com a determinação do ponto de retrocesso das séries psíquicas, o valor operatório do princípio de “trajeto instancial”.

Mas o problema é justamente saber se a conexão da experiência com a construção conceitual se realiza aqui segundo um modelo estritamente empírico, análogo àquele que dominava a epistemologia das ciências da natureza anteriormente à crítica moderna da observação, ou se, ao contrário, essa experiência analítica da resistência está qualificada para se articular com a estrutura diversamente polarizada que sustenta sua construção. Sabemos que um primeiro elemento de resposta nos é dado, desde a época dos *Estudos sobre a histeria*, naquela passagem tão sugestiva em que Freud compara o trabalho do terapeuta com uma “penetração em direção radial”, ao passo que o trabalho do paciente é qualificado como de “extensão periférica”. Em outras palavras, a experiência que o analista tem da resistência é, para Freud, um processo ele próprio articulado e orientado de maneira específica, cujas conexões com as regiões e vetores constitutivos da representação do psiquismo estavam destinadas a formar o objeto próprio da teoria psicanalítica.

► APARELHO; FALA; RESISTÊNCIA; SISTEMA.
P. KAUFMANN

INSTINTO

Durante muito tempo, uma interpretação errônea considerou o francês *instinct* como

equivalente ao alemão *Trieb*. As duas noções, intencionalmente confundidas na perspectiva de uma interpretação biológica, foram rigorosamente dissociadas por Lacan, em razão mesmo de sua desaprovação dessa apresentação do freudismo. De fato, a pulsão se distingue fundamentalmente do instinto, na medida em que este designa uma configuração rígida que prefigura um tipo estável de comportamento, ao passo que a primeira recobre as vicissitudes de uma energia psíquica fundamentalmente móvel e, em particular, os processos de uma sublimação cultural.

Mais precisamente, a construção do “destino pulsional” do sujeito manifestará a dependência em que ele está das flutuações da relação de alteridade.

O estabelecimento dessa distinção radical só nos põe, aliás, em condições melhores para dar à noção freudiana de instinto seu alcance original. Ela se exprime em sua profundidade analítica nas primeiras páginas do “Homem dos Lobos”, onde introduz a hipótese de um “esquema filogênico” que a criança traz ao nascer e que, nas palavras de Freud, “semelhante a categorias filosóficas, tem por papel classificar as impressões que a vida traz mais tarde”. Trata-se aí “de precipitados da história da civilização humana”, cujo “exemplo mais conhecido” seria o complexo de Édipo, “que as relações da criança com os pais acarreta”.

De fato, no caso do “Homem dos Lobos”, “se considerarmos o comportamento da criança de quatro anos diante da cena primária reativada, e mesmo que pensemos nas reações muito mais simples da criança de um ano e meio quando vive essa cena, só com dificuldade poderemos descartar a idéia de que uma espécie de saber, de difícil definição, algo como uma presciência, age na criança nesse caso. Não podemos em absoluto imaginar no que consiste tal ‘saber’, dispomos para isso apenas de uma única analogia, mas excelente: o saber *instintivo* — tão extenso — dos animais. Se o homem possui, também ele, um patrimônio instintivo dessa ordem, não nos deve surpreender que ele esteja ligado de maneira muito particular aos processos da vida sexual, ainda

que provavelmente não se limitem a eles”. Por outro lado, a noção terá um valor teórico de grande alcance: “Esse patrimônio instintivo constituiria o núcleo do inconsciente, uma espécie de atividade mental primitiva, destinada a ser mais tarde destronada e recoberta pela razão humana, quando esta tiver sido adquirida. Mas muitas vezes, talvez em todos nós, esse patrimônio instintivo conserva o poder de atrair para si processos psíquicos mais elevados. O recalçamento seria o retorno a esse estágio instintivo, e assim o homem pagaria, ao preço de sua propensão à neurose, sua grande nova conquista; o recalçamento provaria ainda, mediante a própria possibilidade das neuroses, a existência de estádios anteriores instintivos. E o importante papel dos traumas da primeira infância seria fornecer ao inconsciente um material que o preservaria do desgaste quando da evolução subsequente.”

No entanto, se é verdade que “em diferentes campos se falou de idéias semelhantes, ressaltando-se o fator hereditário, filogeneticamente adquirido, da vida psíquica, na psicanálise tem havido excessiva tendência a lhes dar lugar e a lhes atribuir importância. Só os considero admissíveis desde que a psicanálise respeite a ordem das instâncias e, após ter atravessado os estratos sucessivos do que foi individualmente adquirido, encontre finalmente vestígios do que o homem herdou”.

Podemos sem dúvida conjecturar que Freud pensava aqui em Jung e na hipótese de um “inconsciente coletivo”, que a persistência dos traços filogenéticos substitui.

► FILOGÊNESE; PULSÃO.

P. KAUFMANN

INTERESSE

A noção de interesse é daquelas que nos espartaria não ver arroladas no índice geral das obras completas de Freud, se a importância que assumiu em autores considerados dissidentes (Jung, no caso) não a tivesse sem dúvida tornado suspeita aos olhos de comentaristas zelosos da ortodoxia. Isso não impe-

de que a persistência da atenção de que ela foi objeto em Freud e a riqueza original da interpretação que ele lhe conferiu atestem claramente seu alcance psicanalítico.

De fato é notável, antes de mais nada, que o problema do interesse tenha sido formulado, nos primeiros tempos da investigação freudiana, no terreno empírico que é o da análise do pequeno Hans. Trata-se, no caso, do deslocamento das fantasias em que se expressa, por ocasião de uma gravidez na família, uma aspiração de ordem sexual, representação simbólica que, Freud destaca, emerge no registro da expressão verbal.

Assim, inicialmente solidária da análise da neurose fóbica, essa conceituação se verá renovada no contexto da psicose, sob a forma da paranóia do presidente Schreber. Freud é estimulado nisso por Jung, cuja obra *Wandlungen und Symbole der Libido* (Metamorfoses e símbolos da libido) estabelece o princípio de uma noção generalizada da libido, energia não-sexual identificada com o interesse, segundo uma sugestão de Claparède. Nessa visão, a psicose consistiria na retirada, pelo sujeito, de seu interesse do mundo, sancionando a baixa da exigência de autonomia do sujeito.

Freud recusa, no entanto, a construção de Jung sob o duplo aspecto da origem e do destino da energia que alimenta o interesse. Na origem, a libido envolvida não é dessexualizada, mas traduz o investimento libidinal do pai tomado como objeto numa fixação homossexual. Assim também, a reflexão sobre o eu não é alheia à exigência libidinal, mas dá a esta o eu por objeto, numa relação narcísica.

No quadro da segunda tópica, a noção de pulsão de morte reforçará essa gênese do interesse, na medida em que dará fundamento à dessexualização da energia de que o eu é o veículo.

Retrospectivamente, essa concepção confere à teoria geral da sublimação uma dimensão nova. Encontra-se assim preparada a articulação, com a psicologia psicanalítica do interesse, das teses sociológicas de “O mal-estar na cultura”, podendo a originalidade de uma civilização ser definida pela especificidade dos interesses que nela se rea-

lizam. Desse ponto de vista, a distinção entre a sociedade restrita e a sociedade extensa se revelará operatória, na medida em que a mutação social que descreve assegura a promoção das pulsões na ordem de uma sociedade de troca. Ainda assim, não se pode afirmar que essas sugestões freudianas tenham recebido toda a atenção que mereciam.

► SUBLIMAÇÃO.

P. KAUFMANN

INTERPRETAÇÃO

Considerada num sentido amplo, a interpretação dos textos ou dos relatos faz parte de nossa tradição cultural. A hermenêutica teve início, de fato, com a interpretação de Homero pela escola alexandrina; a Bíblia não tardou a se tornar também o objeto da exegese apaixonada dos talmudistas e dos cabalistas. Observemos de saída que, em todos os casos, a impossibilidade de chegar a conclusões certas ou garantidas culmina facilmente na constituição de escolas ou seitas hostis entre si. O pré-texto é, evidentemente, a tentativa de restituir o sentido original. Mas o fracasso do procedimento, no momento mesmo em que se constituía em ciência — a filologia —, teria sido suficiente para demonstrar que a afirmação de um sentido original é do domínio do mito e que é da essência de um texto divergir entre um excesso e uma carência: superabundância de sentidos possíveis e falta de interpretação conclusiva. Foi preciso que surgisse, com Saussure, uma outra ciência, a lingüística, para que isso fosse considerado menos uma falta do leitor que um limite constituinte de seu espírito e de sua inteligência, faculdade de ler entre as linhas. Este preâmbulo expresso nos lembra que a mântica freudiana vai aparecer num contexto que lhe arranja imediatamente um lugar, mas no qual ela se instala em meio a outras impossibilidades de concluir.

A singularidade de Freud se prenderia assim à afirmação de que o sentido último — esta é a sua descoberta — é sexual e que os outros referentes lhe são subordinados, sen-

do apenas defensivos. É verdade que sua *dé-marche* se funda não numa idéia preconcebida ou numa concepção do mundo, mas numa prática com os neuróticos: seus sintomas, aparentemente incoerentes, se deixam decifrar como um texto perfeitamente coerente, desde que sejam lidos como defesas contra um desejo. O importante para nós é que essa “leitura” não deve ser tomada em sentido metafórico (a metáfora é um tropo polissemântico por excelência e grande fornecedora de interpretações), uma vez que um suporte material — a letra — se revela causador, por um jogo de combinações, de deslocamentos ou de defecções, da singularidade do sintoma, de sua “organicidade”, diremos nós, se quisermos designar com isso seu caráter devidamente organizado. Mas isso não é tudo: a decifração do sintoma produz também sua eliminação, demonstrando assim sua validade por um deslocamento do real, prova científica por excelência.

Um sucesso tão excepcional justifica uma outra fantasia: a de uma reconciliação possível com o texto do mundo, de uma harmonização com ele a partir do momento em que fosse convenientemente esclarecido. Não é ele afinal que está em ação, desde o início, na investigação hermenêutica e na inclinação iluminista?

Compreende-se que Freud tenha podido ser alvo da acusação de pansexualismo. É verdade que ela é o próprio argumento da neurose, que prefere a tagarelice de um idióleto à língua comum e mantém uma interpretação singular do real em proveito de satisfações ditas pré-genitais. Foi assim, por exemplo, que o vienense se defrontou muito cedo com as neuroses traumáticas cujo gozo está apenso à repetição paradoxal do trauma, ainda que condenável. Pode-se adivinhar como uma interpretação “sexual” devia ser capaz de suprimir uma fixação desse tipo.

Essa sedação, contudo, não tardou a mostrar seus limites, pois em 1920 Freud registrava os fracassos ocorridos como resistências à interpretação e propunha que esta deveria, dali em diante, incidir sobre as defesas, tanto as passadas quanto aquelas organizadas agora, no tratamento. Pouco depois, o artigo “Mais-além do princípio de prazer” vinha

perturbar a simplicidade inicial de maneira ainda mais radical, afirmando a submissão da busca do prazer à busca da morte. Esse novo referente provocou entre os discípulos mais repugnância ainda que a libido, já que, se o sexo é proibido por elaborações neurogênicas cuja dissipação permite esperar melhores relações com ele, a pulsão de morte exerce o efeito de se ser aspirado por um buraco sem parapeito. Que esperar da interpretação, não de formações reativas, mas do próprio buraco?

Assim foi que os discípulos tenderam a esquecer a prevalência da pulsão de morte, exaltando o caráter sexual de interpretações que desde então se integraram nos costumes, ainda que fossem ditas “selvagens”.

Os analistas experientes continuaram a lembrar que, para ser eficaz, uma interpretação dever ser feita “na transferência”. A dissipação do passado exige sua atualização na relação que liga o analisando ao analista, e é sobre esta última que a interpretação deve incidir. Mas o mistério subsiste: como pode então agir uma fala para fazer renunciar às intimidades de um gozo conquistado, por mais deplorável que pareça, em proveito de um outro gozo, sexual no sentido amplo, mas cujo benefício permanece problemático?

A eliminação da ignorância desempenha um papel ainda mais discutível na medida em que o sujeito *sabia* quando escolheu o caminho da neurose, e a aceitação do novo gozar pode permanecer sem consequência prática para ele. Para ser perturbador, o sentido sexual talvez deva se impor menos por sua verdade (não contraria ele o masoquismo fundamental?) que por seu caráter superegótico (que o satisfaz mais). Mas Dora (“Fragmento da análise de um caso de histeria”) perguntará ao professor por que ela deveria se submeter às trivialidades de um sentido como esse, quando a sublimação permite fazer dele uma aplicação mais rigorosa.

Contra a histeria, restaria a tentativa desesperada de Ferenczi de realizar uma interpretação onipresente e onivalente, que seria capaz de assegurar a transparência das comunicações e a identidade finalmente conquistada dos interlocutores entre si.

A técnica de Lacan é pensada de outro

modo. Ela incide de fato não sobre o sentido, mas sobre o agenciamento do material literal que o fixou num sujeito. Não se trata mais de privilegiar o sentido, mas de ressaltar sua gênese e seus avatares, mostrando que não houve outra autoridade senão o significante para propô-lo ao imaginário, não importa o que dele tenha inferido a revolta, vã portanto, ou a submissão risível do sujeito. Conduziria esse procedimento ao ceticismo? Não para Lacan, uma vez que o limite do saber — do interpretável — incide sobre o objeto que rege a fantasia, o que é inscrito pelo algoritmo $S \Delta a$ (leia-se S barrado punção de a); sua presentificação torna-se a condição de acesso à ordem *finita* (sensata) e *infinita* (insensata) que organiza ao mesmo tempo, para um sujeito, o mundo nele e ele no mundo. Esse momento crucial do saber, que Lacan chama de o *Passe*, aparece como o momento em que um fim de tratamento pode ser exigido.

Aos discípulos de Freud e Lacan, aos que praticam a análise, ele pode parecer também a culminação necessária de uma elaboração conceitual, a conclusão sem a qual a teorização está fadada a andar em círculo na ruminação cansativa e enfadonha dos mesmos impasses.

C. MELMAN

Interpretação e construção

Em 1937, no artigo “Construções em análise”, Freud escreveria: “A psicanálise não é uma arte de interpretação.” O termo interpretação se refere ao modo como nos ocupamos de um elemento isolado do material, uma idéia incidente, um ato falho etc. Mas podemos falar de construção quando apresentamos ao analisando um período esquecido de sua pré-história, por exemplo nestes termos: “Até tal idade você se considerou o proprietário único e absoluto da sua mãe; nesse momento, veio um segundo filho, e com ele uma forte decepção. Sua mãe o deixou durante algum tempo e, mesmo depois, não se dedicou mais exclusivamente a você. Seus sentimentos em relação a ela se tornaram ambivalentes, seu pai adquiriu uma

nova significação para você”, e assim por diante.

De fato, nos 37 anos decorridos desde *A interpretação dos sonhos*, em que a *démarche* da interpretação fora senão definida, pelo menos inicialmente ilustrada, o deslocamento do centro de interesse da teoria da neurose para a psicose — propondo como categoria-mestra a noção de destino pulsional, oriunda da análise de Schreber — havia aberto à psicanálise todo o campo da existência subjetiva em suas transformações, através das vicissitudes da relação de alteridade.

Assim, a *démarche* interpretativa, tal como caracterizada pela *Traumdeutung*, perdia sua prevalência como reconstituição dos elos da cadeia significativa excluídos do “conteúdo manifesto”, consciente, em outras palavras, a reconstituição do sentido (*Sinn*) do sonho no desenvolvimento de sua “significação” (*Bedeutung*) que permaneceria implícita.

Fora esta, de fato, a introdução inicial de Freud ao capítulo II da *Traumdeutung*, sob o título “O método de interpretação dos sonhos”: “Como pudemos constatar, as teorias científicas (*Wissenschaftliches Theorien*) do sonho não conferem nenhum lugar ao problema da interpretação, pois para elas o sonho não é um ato mental, mas um processo somático. O ponto de vista do senso comum sempre foi outro. Convicto de seu direito à inconseqüência, ele reconhece que o sonho é incompreensível e absurdo, mas não ousa lhe negar uma significação (*Bedeutung*). Guiado por um pressentimento obscuro, o senso comum parece admitir que o sonho tem um sentido (*Sinn*), mas oculto, que substitui um outro processo de pensamento, e que, para compreender esse sentido (*Sinn*) oculto, basta saber exatamente como é feita a substituição.”

A interpretação era assim apresentada desde o início como uma crítica da representação propriamente “científica” do sonho. Mas a construção pode ser entendida ela mesma como uma crítica da interpretação, destinada a atenuar a pretensão desta última à exaustão dos significantes interpretativos.

É de fato propriamente da competência da construção referir esses significantes interpretativos à série dos estatutos sucessivamente reconhecidos ao Outro pelo sujeito na superação de sua posição narcísica.

Longe de permanecer letra morta no tocante à prática, esses novos desenvolvimentos sublinharam, em particular, o risco de se levar a embriaguez interpretativa além de seus limites, especialmente na ilusão de abrogar a duração do tratamento pela análise das resistências.

S. Freud, *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV ◦ *Construções em análise*. ESB, v.XXIII ◦ “Mais-além do princípio de prazer”. ESB, v.XVIII • S. Ferenczi, *Œuvres*. Paris, Payot, 1982 • E. Glover, *Technique de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1958 • J. Lacan, *Le sint-home* (Seminário 23, 1975-76), inédito.

► CONSTRUÇÃO; PASSE; RESISTÊNCIA; SINTOMA; SONHO; TRANSFERÊNCIA.

P. KAUFMANN

ISOLAMENTO

Detectado por Freud no pensamento compulsivo (ou obsessivo), o isolamento como mecanismo de defesa é explicitado em “Inibições, sintomas e angústia”. Ele tem com o recalçamento a característica comum de consistir no afastamento de uma representação ou de um pensamento, mas distingue-se dele por não implicar o “esquecimento”, a inacessibilidade ao consciente. Corresponde a uma pausa após um acontecimento, tempo de suspensão em que não há nem percepção nem ação. É, assim, uma garantia para assegurar uma ruptura de conexão no pensamento: o que é isolado é posto de lado e não tem ligação com outros processos de pensamento. Trata-se portanto de pensamentos que não se tocam, o que se relaciona com o “tabu do contato” longamente evocado por Freud em “Totem e tabu”. Assim, um pensamento isolado é de certo modo tratado como um vínculo sexual proibido ou como um corpo morto.

De modo mais geral, pode-se observar que essa noção influencia a concepção freudiana do “isso”, que supõe que as pulsões seguem cada uma seu próprio caminho. Por

outro lado, pode-se aproximar o isolamento da clivagem (do eu), na medida em que ela tem por efeito a coexistência de duas posições contraditórias que permanecem separadas. Por fim, uma conseqüência decisiva do reconhecimento desse mecanismo é que a supressão ou a revisão do recalçamento assume um sentido ampliado: além da eliminação da amnésia, ela inclui um trabalho de ligação, isto é, um restabelecimento das conexões que caracterizam o processo de pensamento.

S. Freud, "Totem e tabu". ESB, v.XIII o "Inibições, sintomas e angústia". ESB, v.XX o "Esboço de psicanálise". ESB, v.XXIII.

► CLIVAGEM; RECALCAMENTO.

P. SALVAIN

ISSO

Uma passagem célebre do artigo de Freud "O eu e o isso" (1923) comprova que essa noção foi tomada da obra de Groddeck, precisamente do livro por este publicado no mesmo ano pela Int. Psycha. Verlag, *Das Buch vom Es* (O livro do isso). Numa nota, Freud lembra entre outras coisas a filiação desse emprego do pronome impessoal: "O próprio Groddeck inspirou-se sob esse aspecto, ao que nos diz, no exemplo de Nietzsche, que emprega essa expressão gramatical para designar o que há de impessoal, de subordinado às necessidades naturais, em nosso ser."

O emprego que Freud faz do termo na representação de sua segunda tópica (isso, eu, supereu) pode ficar mais claro, contudo, mediante algumas especificações relativas à sua origem, o contexto em que o empréstimo foi feito e o interesse que Groddeck tinha nele:

"Na verdade, antes de Nietzsche, é de Kant que deriva a reconstrução da função do isso, em oposição ao eu consciente. Existem, lemos no primeiro capítulo do segundo livro da *Dialética transcendental*, quatro paralogismos de uma psicologia transcendental, que é falsamente tomada como uma ciência da razão pura concernente à natureza de nos-

so ser pensante. Não podemos lhe dar outro fundamento além dessa simples representação que, por si mesma, é vazia de todo conteúdo, eu (*Ich*), e que nem mesmo poderíamos chamar de um conceito, que não é mais que uma pura consciência que acompanha todos-os conceitos. Com esse eu, ou esse ele, ou esse isso — a coisa — que pensa (*durch dieses Ich, oder Er, oder Es — das Ding — welches denkt*), não representamos nada mais que um sujeito transcendental dos pensamentos = *x*; esse sujeito só pode ser conhecido pelos pensamentos, que são seus predicados, e fora destes não temos dele nenhum conceito."

Quando nos reportamos ao testemunho que Freud dá de seu empréstimo, verificamos que o isso responde apenas à exigência de uma crítica do eu, repousando sobre a consideração de sua gênese.

"Após ter elucidado", escreve Freud, "as relações existentes entre a percepção externa, a percepção interna e o sistema superficial 'percepção-consciência', podemos tentar dar uma forma mais acabada a nossa representação do eu. Nós o vemos formar-se a partir do sistema P (percepção), que constitui como que seu núcleo, e abranger de início o pré-consciente, que se apóia em traços mnêmicos. Sabemos contudo que o eu é igualmente inconsciente. Creio que só teríamos a ganhar seguindo as sugestões de um autor que, por motivos pessoais, gostaria de nos convencer, sem conseguir, que nada tem a ver com a ciência rigorosa e elevada. Esse autor é Groddeck, que não se cansa de repetir que o que chamamos de nosso eu se comporta na vida de maneira inteiramente passiva, que somos, para usar sua expressão, 'vividros' por forças desconhecidas, que escapam a nosso domínio."

É preciso acrescentar ainda que, se ao longo de todo *Das Buch vom Es* o isso se define por sua oposição ao eu, é na medida em que este representa a unidade da consciência. "Reservaremos o nome de isso", escreve o próprio Freud, "a todos os elementos psíquicos nos quais o eu se prolonga, comportando-se de maneira inconsciente." Poderia parecer que ficamos encerrados assim nos limites da primeira tópica. Na

verdade, o interesse do empréstimo freudiano resulta da ênfase posta no problema do eu. A característica descritiva do inconsciente lhe será subordinada, e daí decorre a fecundidade da noção, na medida em que o

isso não representará mais simplesmente a raiz inconsciente do eu, mas sua matriz inorganizada.

P. KAUFMANN

L

LETRA

Se o significante se situa do lado do simbólico, inaugurando a cadeia significante por intermédio do falo como significante-mestre, a letra, por sua vez, se encontra do lado do real (*D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seminário 18, 1970-71): entre “escrificação”, escrita, depois leitura.

De fato, levando adiante a metáfora da paisagem (ver *significante*), Lacan vai definir a letra como “terra do litoral”, “rasura de todo traço que esteja antes”. Margeando o tempo, ela funda num mesmo movimento a negatividade. Essa “escrificação” diante do real seria o *gesto* simbólico que conduz o corpo de Robinson Crusoe a apreender o que ele vai detectar, manipular, classificar, depois ligar como signos do mundo (*L'Identification*, Seminário 9, 1961-62); percebe-se nessa *escrita gestual* a idéia da repetição de um ato do qual cada uma das ocorrências nasce do elã anterior que permite sua renovação — uma “dansidade”, dirá Lacan (*Écrits*). Ao rabiscar esses traços, Robinson já afirma, sem o saber, que eles são do Outro, e seu gesto tenta produzir tempo num espaço que inventa para si: é isso, a letra, esse gesto “originário” que se assemelha a uma “raspagem” que encontraremos na saída sublimatória, uma “disponibilidade” diante da página em branco. É por isso que Lacan dirá que “a existência da letra a situa numa cadeia simbólica estranha àquela que constitui sua fé” (*Écrits*: o seminário sobre *La lettre volée*, 1966). De onde quer que venha, para onde quer que vá, a letra é ruptura (*Les non-dupes errent*, Seminário 21, 1974-75). A escrificação vai se tornar inscrição, depois escrita — a letra tem em suma por destino ser tomada ao pé da letra.

Diante do real “impensável” (*R.S.L.*), o sujeito, num processo de antecipação (imaginário), será levado rumo ao simbólico, onde desde já o espera a alteridade; seu inconsciente localizado no lugar do Outro vai constituir a instância de sua própria letra inconsciente, o não-sabido em ação em seu gesto diante do real. Assim, na borda do simbólico, a letra já é, radicalmente, “efeito de um discurso”, “resultado de um comércio” (*Mais, ainda*, Seminário 20, 1972-73).

É somente nesse segundo tempo, o do simbólico, uma vez associada ao significante, que a letra se tornará “o suporte material que o discurso toma da linguagem” (*Écrits*), ponto de vista que está em conformidade com os trabalhos de Freud a propósito de seu aparelho psíquico (*A interpretação dos sonhos*). Os traços mnêmicos só são operantes quando são associados: o desejo alucinado em S1 tem de ser *traduzido* em S2 sob forma de pensamentos (ver a *cadeia significante*): a letra participa de uma perda e de uma condição de gozo e se revela impossível de ser traduzida tal qual. Escrita afinal de contas lógica: o impossível do gozo conduz o sujeito ao possível; todo sujeito se inscreve como sujeito por intermédio da castração; a partir de então “as letras fazem os agrupamentos, as letras são, e não designam, esses agrupamentos, elas são tomadas como funcionando como esses agrupamentos. O inconsciente trabalha enquanto letra como esses agrupamentos da teoria dos conjuntos” (*Mais, ainda*).

Nessa ordem lógica, a mulher como objeto absoluto do desejo será igualmente assimilada à letra nos seminários lacanianos dos anos 1975-77: de fato, uma vez que não há Outro do Outro, nenhuma metalinguagem que possa ser falada (*Écrits*), a mulher “como Outro não pode senão permanecer

sempre Outro” (*Mais, ainda*); ao enunciar um Outro radicalmente ausente, a mulher é letra na medida em que “lembra” que o surgimento do ser falante na linguagem se funda numa escrita.

Um outro tempo do pensamento de Lacan consiste muitas vezes em associar a letra ao significante. Por exemplo, no seminário sobre *La lettre volée*; na interpretação lacaniana do conto de Edgar Allan Poe, a letra é investida como significante que condiciona o deslocamento dos sujeitos, ressaltando-se que “para cada um, a letra é seu inconsciente, isto é, em cada momento do circuito simbólico cada um se torna um outro homem” (*O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Seminário 2, 1954-55). De fato, podemos afirmar que, nesse relato, é o espaço que faz da letra um significante na medida em que é o significante que permite a circulação da letra; é o elemento espaço que trama uma letra, como se o recalcado de cada um evocasse o indizível originário do espaço em que se fundou a “escrissão”; no fundo, é para se tornar significante que a letra foi velada (que a carta foi roubada).

S. Leclaire. *Psychanalyser*. Paris, Seuil, 1968 • J. Allouch, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer*. Paris, Ères, 1984 • “L’instance de la lettre”, recensão in *Littoral*, 7/8, junho 1983. Paris, Ères.

M. ANDRÈS

LIBIDO

De uso corrente na literatura latina de inspiração erótica (particularmente em Ovídio), o termo e a noção de libido foram transmitidos dessa fonte profana para a teologia moral da Idade Média antes de serem credenciados pelo vocabulário médico do século XIX, como o atesta, ainda em 1844, o *Léxico médico-etimológico e crítico*, de Ludwig August Kraus: “*Libido* (grego, *epithumia*). *Das Verlangen nach Etwas* (a vontade de alguma coisa). *Die Begierde* (o desejo); *die Wollust* (a concupiscência). *Geilheit* (o cio). cf. latim *libet, lubet: es gefällt* (convém), *Behagt* (agrada). *Sedes libidinis* = clitóris.” De maneira geral, quer designe o cio animal ou seu

equivalente humano sob a forma do apetite sexual, a “libido” se aplicará sem discriminação ao ardor sexual do macho ou da fêmea.

Na conceituação freudiana da noção, entrevistaram conjuntamente a investigação empírica e um feixe de hipóteses teóricas ajustadas aos diversos domínios explorados pela clínica: no início, o reconhecimento das razões “para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada ‘neurose de angústia’”. Assim se intitulou o artigo publicado por Freud em 1895; antes disso, a descrição dessa neurose de angústia e sua análise já tinham sido tema de várias cartas trocadas com Fliess.

Modelo da intoxicação

“Sempre considere”, escreve Freud a Fliess em 2 de abril de 1896, “a neurose de angústia e as neuroses em geral como o resultado de uma intoxicação, e muitas vezes pensei na semelhança entre os sintomas da neurose e o bôcio exolftálmico (o Basedow).” O modelo introduz, portanto, a hipótese de uma excitação endógena. No caso da neurose de angústia, o problema será caracterizar essa excitação em sua especificidade e acompanhar sua transformação no registro do psiquismo. A progressão é descrita em termos parecidos no manuscrito datado de junho de 1897 e no artigo “Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada ‘neurose de angústia’”, em conformidade com as regras mais bem estabelecidas do método experimental. Aqui e ali, o conceito de libido é invocado para determinar a mudança da excitação do orgânico para o psíquico.

Assim, no manuscrito enviado a Fliess, Freud parte de observações que atestam que a angústia dos neuróticos é imputável à sexualidade: eliminando a influência psíquica (mulheres frígidas), ele reúne então “os fatos que sugerem uma causa sexual de ordem física” (sujeitos virgens, que praticam a continência deliberadamente ou por necessidade, coito interrompido etc.). Um elemento comum é a continência. Daí a hipótese de uma acumulação da tensão física e da transformação desta, a necessidade de reações es-

pecíficas que permitam reduzir a quantidade de excitação, a existência de um limiar a partir do qual a tensão endógena, “tomando contato com certos grupos de representações [...], suscite a libido psíquica”. Quando a conexão psíquica não pode se produzir, no entanto, a tensão que não foi ligada psiquicamente “se transformará em angústia”. Este será o caso da neurose de angústia, em que se encontrará uma insuficiência de “afeto sexual”, de “libido psíquica”. A observação o confirma. Retornando aos exemplos de angústia antes evocados, Freud pergunta então se o mecanismo teoricamente construído sob a égide da libido estará efetivamente presente aí. De fato, “a tensão sexual se transforma em angústia quando, produzindo-se com intensidade, ela não sofre a elaboração psíquica que a transformaria em afeto”.

Nesse primeiro tempo de pesquisa, a libido se apresenta portanto sob um duplo aspecto. Por um lado, é o resultado do processo de elaboração (*Verarbeitung*) da excitação orgânica em excitação psíquica; por outro, define-se como “afeto sexual”. A segunda versão deve ser entendida “em seu sentido mais amplo, como uma excitação em quantidade bem determinada” (carta de 21 de maio de 1894) ou como a qualidade da experiência que a manifesta. A primeira dessas versões tem o grande interesse de exigir especificações sobre as condições precisas em que a transformação da incitação orgânica em libido psíquica se opera ou se vê excluída: assim se fará distinção entre perda da libido e diversos modos de exclusão da transformação libidinal, a primeira caracterizando a melancolia, as últimas a neurose de angústia na diversidade de suas circunstâncias, especialmente no caso do recalçamento. Será precisamente em torno da função dessa linha de separação que intervirão, aliás, os desenvolvimentos essenciais da noção. Resumindo seu princípio, a oposição entre o orgânico e o psíquico é acompanhada pela oposição entre o inconsciente e o consciente; com isso o processo orgânico não fica excluído, mas a “transformação” da tensão sexual cessa de implicá-lo, para engajar o psiquismo inconsciente e o psiquismo

consciente, segundo as condições permitam ou impeçam sua comunicação.

O momento fecundo do trabalho analítico, nessa concepção, é o da descoberta das “zonas erógenas” e do enunciado do princípio de sua estratificação genética. Pode-se observar ainda que várias linhas de pesquisa encontram aí seu ponto de convergência. Em primeiro lugar, o trabalho realizado sobre a melancolia, paralelamente à análise da histeria: já no manuscrito de 1^o de janeiro de 1895, Freud pressente que a mulher melancólica participa “de um tipo de libido que não chegou à maturidade, juvenil”. Mais precisamente, deixando-se guiar pela especificidade da experiência melancólica, ele associa ao traço característico na “nostalgia” a hipótese de uma perda: “o afeto correspondente à melancolia é a tristeza, isto é, a nostalgia (*Sehnsucht*) de algo que foi abandonado (*Verlorenen*). Deve estar em jogo na melancolia, portanto, uma perda (*Verlust*), e isso precisamente na vida pulsional.” Em segundo lugar, é considerada a relação entre a excitação sexual somática e o “grupo sexual psíquico” — cujo equivalente já fora evocado no caso da histeria. A noção de zonas erógenas e sua contribuição para a teoria da libido se verão abaladas quando a “perda” ocorrida no domínio das pulsões se mostrar determinada, em parte, pelo abandono de organizações arcaicas.

Estratificação do psiquismo

O tom de exaltação colorida de humor com que Freud, no dia seguinte à sua descoberta, a confidenciou a Fliess revela que estava em jogo uma mutação profunda da teoria: “Estava-se pois em 12 de novembro de 1897, o Sol se encontrava no quadrante oriental, Mercúrio e Vênus em conjunção” — é o horóscopo de Michelangelo (segundo Vasari), ao qual nos remete uma nota dos editores da correspondência, que ganha aqui todo seu valor graças ao encontro do mensageiro dos deuses com a deusa do amor. Após os terríveis tormentos daquelas semanas, uma nova fração de conhecimento (*ein neues Stück Erkenntnis*) fora posta no mundo. Na verdade “não inteiramente novo”, prossegue Freud,

esse elemento de conhecimento “muitas vezes já se manifestara e se eclipsara; desta vez, porém, ficou para ver a luz do dia”.

No início é enunciada uma hipótese: “Envio-lhe a explicação da etiologia das psico-neuroses”, escreve Freud em 20 de maio de 1896. “É fruto de laboriosas reflexões, mas precisa ser confirmada por análises individuais. Convém distinguir quatro etapas de vida: Ia (até os 4 anos), pré-consciente; Ib (até os 8 anos) infantil; A II, até 14 anos, pré-puberdade; B III, até x anos, maturidade. A e B (de 8 a 10 anos e de 13 a 17 anos, aproximadamente) são épocas de transição, durante as quais o recalçamento se produz em geral.” Antes da crítica do “acontecimento traumático” (ver a teoria do tratamento catártico) e da constituição da noção de fantasia, há portanto retorno a uma ancoragem temporal da etiologia. Mas o passado é encarado de uma perspectiva inteiramente diferente. Já não se trata, nesse caso, de considerar a tensão oriunda de uma energia não descarregada, mas as vicissitudes de organizações estratificadas. Em 6 de dezembro de 1896, Freud escreve: “Você sabe que [...] parto da hipótese de que nosso mecanismo psíquico se estabeleceu por um processo de estratificação (*Schichtung*): os materiais presentes sob forma de traços mnêmicos são de quando em quando sujeitos a um *reordenamento* segundo as novas circunstâncias. O que há de essencialmente novo em minha teoria é a idéia de que a memória está presente não numa única, mas em várias versões, e que ela se compõe de diversos tipos de ‘sinais’ (*Zeichen*). Em meu estudo sobre a afasia (1892), sustentei outrora a idéia de um arranjo semelhante das vias provenientes da periferia.” Distinguem-se portanto cinco registros que correspondem, de um lado, a uma camada de percepção não inscrita e, de outro, a quatro tipos de inscrição, relativos respectivamente a um registro incapaz de se tornar consciente, ao inconsciente, ao pré-consciente e ao consciente.

Viu-se assim aprofundada a noção desses “grupos de representação”, evocados em 1894 a propósito da neurose de angústia, e com os quais a tensão endógena (somática) estabelece contato, de maneira a “suscitar a

libido psíquica”. Na perspectiva de uma estratificação, os “grupos”, noção ainda vaga, se determinam como tipos de registro de sinais. Correlativamente, porém, produz-se uma virada decisiva na concepção de libido. Por um lado, na vertente orgânica, as fontes da excitação se estratificam geneticamente em sua inerência a “zonas” corporais; por outro lado, do “contato” dessas fontes diversificadas com a diversidade geneticamente ordenada das camadas de signos, surgem tipos específicos de organização psíquica libidinal. Da síntese teórica dessas duas hipóteses de reconstrução deriva uma concepção nova do recalçamento, apoiada em duas hipóteses auxiliares: o abandono das antigas “zonas”, a ação diferida. “Muitas vezes suspeitei”, escreve Freud ao narrar sua “descoberta”, “que um elemento orgânico entrava em jogo no recalçamento, e já lhe disse um dia que se tratava do abandono de antigas zonas sexuais (...). De fato, as zonas que no homem adulto normal cessaram de ser a sede de descargas sexuais são as regiões anal, bucal e faringea, e isso de duas maneiras: 1) sua contemplação e sua representação não devem mais provocar a excitação; 2) as sensações internas que delas emanam não contribuem mais para a libido, como o fariam os próprios órgãos sexuais (...). O desaparecimento dessas zonas sexuais iniciais teria sua contrapartida na atrofia de certos órgãos internos no curso do desenvolvimento. A descarga sexual (você sabe que chamo assim uma espécie de secreção que devemos perceber exatamente como um estado interno da libido) não se produz somente 1) por estímulos periféricos dos órgãos sexuais ou 2) por uma excitação interna proveniente desses órgãos; produz-se também 3) a partir de representações (dos traços mnêmicos), isto é, graças a uma ação diferida.”

Dessa ação diferida resultará o recalçamento. De fato, prossegue Freud, “pode haver em condições normais uma ação diferida não-neurótica, e é dela que pode emanar a compulsão (ademais, nossas outras lembranças só produzem efeito porque já os produziram quando eram incidentes vividos). Uma ação diferida como essa, contudo, age em conexão com as lembranças de excitação

oriundas de zonas sexuais abandonadas; ora, dela não resulta nenhuma descarga libidinal, e sim uma descarga de desprazer, uma sensação intensa análoga à repugnância sentida em relação a um objeto”.

Ao seguir o procedimento que lhe é familiar, Freud submete então à prova hipóteses teóricas ilustradas pela psicologia normal, aplicando-as às neuroses, e para isso reformula os conhecimentos já acumulados sobre a conceituação da libido. Assim, os incidentes da infância que envolvem apenas os órgãos genitais, se não produzem jamais neurose no homem, mas somente uma masturbação compulsiva e libido, podem culminar no recalçamento e na neurose quando afetam igualmente as duas outras zonas sexuais, caso em que a libido é despertada por uma ação diferida. No segundo caso, o incidente relacionado, por exemplo, com o ânus ou a boca, provocará mais tarde uma repugnância interna. Disso resultará que certa quantidade de libido, “impedida de se converter em ato ou de se traduzir psiquicamente, se verá forçada a tomar uma via regressiva (como acontece nos sonhos). Decidi portanto” — conclui Freud — “considerar separadamente os fatores que determinam a libido e os que provocam a angústia. Renunciei igualmente a ver na libido o elemento masculino e no recalçamento o elemento feminino”.

Pela função atribuída numa nova concepção aos “sinais de registro”, a estratificação libidinal abria caminho, finalmente, para uma interpretação particularmente fecunda dos “reordenamentos” a que são suscetíveis: o desvelamento de uma pré-história da sublimação, contrapartida positiva da noção de “zonas abandonadas”. “Cheguei a uma noção exata da estrutura da histeria”, escrevia Freud já em 2 de maio de 1897. “Tudo indica que se trata da reprodução de certas cenas às quais às vezes é possível ter acesso diretamente, outras vezes só passando por fantasias interpostas. Estas últimas emanam de coisas *ouvidas* mas só *compreendidas bem mais tarde*. Todos os materiais são naturalmente reais. Eles representam construções protetoras, sublimações, embelezamentos dos fatos que ao mesmo tempo ser-

vem para justificá-los. Acessoriamente, podem provir de fantasias masturbatórias. Constatamos também um outro fato importante: as formações psíquicas submetidas ao recalçamento na histeria não são, propriamente falando, lembranças, já que ninguém faz sua memória trabalhar sem bons motivos. Trata-se de impulsos (*Impulse*) que decorrem de cenas primárias. Dou-me conta agora de que as três neuroses, a histeria, a neurose obsessiva e a paranóia comportam os mesmos elementos (e a mesma etiologia), isto é, fragmentos mnêmicos dos impulsos (que derivam das lembranças) e *fabulações protetoras*. Mas a irrupção no consciente, as formações de compromisso, isto é, os sintomas, são diferentes em cada um dos casos.” Em 27 de outubro do mesmo ano, anunciava-se o destino reservado a essa hipótese: “Vivo apenas de trabalho ‘interior’”, escrevia Freud mergulhado em sua auto-análise. “Este me absorve e me acossa, fazendo-me, por uma rápida associação de idéias, percorrer o passado; meu humor muda como a paisagem vista pelo viajante sentado em sua cabine. Com o grande poeta, que usa de seu privilégio de enobrecer todas as coisas (sublimação), eu exclamo: *E surge assim sombras amadas: como lendas antigas, quase desfeitas, retornam o primeiro amor, a primeira amizade*” (Goethe. *Fausto*)

Paralelamente, nos é proposta a versão teórica da exaltação poética: “Começo a pressentir a existência de fatores gerais, de fatores emoldurantes (*Rahmenmotive*) — assim gostaria de chamá-los — que determinam o desenvolvimento, e também outros, secundários, que completam o quadro e variam segundo os incidentes vividos pelo sujeito.” Doze dias mais tarde, no entanto, Freud dizia ter compreendido, a partir de sua auto-análise, “apesar de todas as objeções racionais que se opõem à hipótese de uma fatalidade inexorável, o efeito impressionante do Édipo rei”; e um novo ciclo de problemas se abria assim para a libido, na medida em que a organização edípica lhe impunha doravante a referência ao objeto.

O plano geral dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905) mostra de fato, com toda clareza, o grande impacto da

elucidação das relações edípicas sobre o desenvolvimento do conceito de libido e do conceito conexo de zona erótica. “Com o início da puberdade”, nos diz Freud no começo da terceira seção, “aparecem transformações que conduzirão a vida sexual infantil à sua forma definitiva e normal. A pulsão sexual infantil era até esse momento essencialmente auto-erótica; agora, vai descobrir o objeto sexual. Ela provinha de pulsões parciais e de zonas erógenas que, independentemente umas das outras, procuravam como único fim da sexualidade um certo prazer. Agora, surge um novo fim sexual, para cuja realização cooperam todas as pulsões parciais, enquanto as zonas erógenas se subordinam ao primado da zona genital.” Assim, ao mesmo tempo em que concepções mais antigas são retomadas e renovadas num novo contexto, emerge, na base da síntese teórica, a pulsão — e isso permite compreender a referência que Freud fez retrospectivamente a Albert Moll e seus *Untersuchungen zur libido sexualis* (1898), a propósito de sua escolha do próprio termo libido.

Na verdade, alguns lexicógrafos se surpreenderam com a declaração feita por Freud, em seu artigo “Teoria da libido” [“Dois verbetes de enciclopédia”] (1923), de que “tomara emprestado” o vocábulo de Albert Moll, quando ele próprio o vinha utilizando desde 1894. Antes de mais nada, o texto não envolve um “empréstimo”: “Libido,” escreve Freud em 1923, “é um vocábulo da doutrina das pulsões, já utilizado nesse sentido por Albert Moll para designar a expressão dinâmica da sexualidade, e introduzido pelo autor destas linhas na psicanálise.” O essencial no caso é portanto que o termo tenha sido usado no contexto da teoria das pulsões. O mesmo ocorre aliás em 1905, na definição liminar dos “Três ensaios”, que apresenta a libido como um equivalente da “fome” no registro da sexualidade. Por outro lado, a obra de Albert Moll citada em referência é inteiramente consagrada ao tema da pulsão sexual, o termo libido só aparecendo no título. Do mesmo modo, ele não figura em nenhuma das principais obras publicadas posteriormente por Albert Moll, *Das Sexualleben des Kindes* (1908) e o monumental

Handbuch der Sexualwissenschaften (1912), escrito em colaboração, sobretudo com Havelock Ellis, e que trata ao mesmo tempo de fisiologia, de biologia e, de maneira ampla, de aspectos culturais da sexualidade.

Sob uma aparente discussão de detalhe, o que transparece é um problema de fundo. Se Freud fez questão de mencionar Albert Moll — por quem já manifestava interesse em carta datada de 14 de novembro de 1897, tendo ainda lembrado numa nota aos “Três ensaios” sua idéia da decomposição da pulsão em “pulsão de detumescência” e “pulsão de concentração” (ou tomada de contato com um objeto) — foi porque lhe pareceu essencial apoiar a teoria da libido precisamente sobre a pulsão. Aliás, pode-se observar que, quando de sua descoberta das “zonas erógenas”, era a “impulsos” que ele as referia, e não a “pulsões”, como o faz nos “Três ensaios”. Sem antecipar os desenvolvimentos que o estudo de 1915, intitulado “As pulsões e suas vicissitudes”, consagrarão aos “conceitos fundamentais” (*Grundbegriffe*) e a que a pulsão dará precisamente a primeira ilustração, é claro que a questão é de ordem epistemológica e igualmente claro que o recurso à pulsão, como conceito energético, é convocado a sustentar a diversidade dos processos dependentes do conceito dinâmico da libido.

De fato, inicialmente, e na esfera do tratamento catártico, supunha-se que o processo libidinal se desenrolava de maneira linear, da excitação orgânica até sua assunção psíquica. À medida que a teoria se desenvolveu, e, finalmente, a partir do momento em que a relação com o objeto passou a ser considerada, é todo um feixe de processos heterogêneos que o conceito é chamado a designar. Será preciso portanto integrar, sob o denominador comum de uma “pulsão” sexual, a fonte de energia cujas vias de descarga serão traçadas pelos processos “libidinais”. Por outro lado, porém, essa sistematização epistemológica devia obter sua garantia da própria organização da experiência. Os “Três ensaios” sugerem a abordagem do problema em duas etapas: a primeira centrada na pulsão, nos estádios auto-eróticos da

sexualidade infantil; a segunda permitindo acompanhar as conseqüências do surgimento do objeto, tanto do ponto de vista da pulsão e de seus fins quanto no tocante à definição da libido.

Com relação às posições anteriores, o avanço consiste, de fato, num deslocamento da noção de libido. Quando da descoberta da estratificação das zonas erógenas, a libido aparecia como oriunda do “contato” entre a excitação orgânica e os “grupos de representação” determinados pelos traços registrados e por seu reordenamento. De agora em diante, é às pulsões que cabe assumir de maneira geral o campo das excitações orgânicas. A libido, por sua vez, se constituirá numa busca do objeto. Quer isso dizer que a noção será excluída da descrição da sexualidade infantil, se é que esta deve ser concebida como auto-erótica? De fato, expondo-se a uma contradição, Freud não hesita — na seção que trata das transformações da puberdade, intitulada “A descoberta do objeto” — em invocar a ligação mais arcaica do lactente com a mãe como de “objeto sexual”. Mais ainda, ele esboça uma crítica do tema do auto-erotismo na medida em que se pode admitir que a pulsão, “que encontrava seu objeto fora, no seio da mãe” tenha secundariamente refluído para uma posição auto-erótica. Nessa visão, “é somente após a superação do período de latência que a relação original se restabelece. Não é sem razão que a criança no seio da mãe se tornou o protótipo de toda pulsão amorosa. Encontrar o objeto sexual não é, em suma, senão reencontrá-lo”.

É precisamente nesse contexto que se faz referência à libido, a propósito, primeiramente, da angústia infantil: “A conduta das crianças, desde a mais tenra idade, indica bem que sua ligação com as pessoas que delas cuidam é da natureza do amor sexual [...]. Elas se angustiam no escuro, porque nele não se vê a pessoa amada, e essa angústia só se aplaca quando lhe podem segurar a mão [...]. A criança se comporta nesse caso como o adulto: sua libido se converte em angústia a partir do momento em que ela não pode alcançar uma satisfação; e o adulto, que se tornou neurótico em decorrência de uma libido não satisfeita, se comportará em

suas angústias como uma criança.” O mesmo ocorre no caso da “barreira contra o incesto”: “a criança tenderia naturalmente a escolher as pessoas que amou desde a infância, com uma libido de certo modo atenuada”; ainda do mesmo modo: “certas moças, que sentem uma necessidade excessiva de ternura (...), estão expostas a uma tentação irresistível que as leva, por um lado, a buscar na vida o ideal de um amor assexuado e, por outro, a camuflar sua libido com uma ternura a que podem dar vazão sem ter que se recriminar.” Finalmente, “poderemos demonstrar com segurança”, no caso geral dos neuróticos, “que o mecanismo da doença consiste num retorno da libido às pessoas amadas durante a infância”. A noção de libido encontra assim seu lugar no nível do auto-erotismo infantil; mas é por antecipação da constituição do objeto, amadurecida.

A partir daí, o conjunto da teorização dos “Três ensaios” será dominado pelo desenvolvimento da pulsão, caracterizada em suas fontes e em seu fim. Quanto às fontes, elas são orgânicas, quer no caso das pulsões parciais ou no da pulsão genital que as incorporarará; quanto ao fim, as pulsões parciais tenderão à satisfação local de que cada zona erógena é suscetível, ao passo que a pulsão genital se colocará a serviço da função de reprodução, assumindo as excitações orgânicas emanadas da “zona” genital. “Torna-se por assim dizer altruísta”, diz Freud. A libido é a exigência de dar um objeto a esse altruísmo. Mas qual é a intensidade dessa exigência, esse apetite ou “fome” sexual? Um complemento de 1915 aos “Três ensaios”, intitulado “Teoria da libido”, reforçará ainda mais a dependência em que está a libido da pulsão.

Uma vez instaurado o primado das zonas genitais, lembremos primeiramente quais são as excitações capazes de pôr em ação o aparelho genital externo: elas podem provir do mundo externo pela estimulação das zonas erógenas; podem ainda proceder do interior do organismo; ou ainda, por fim, “têm por ponto de partida a vida psíquica, que se apresenta como um reservatório de impressões externas e um posto de recepção para as excitações externas”.

“Esses três mecanismos”, prossegue Freud, “determinam um estado que chamamos de ‘excitação sexual’”. Sabemos, ademais, que a pulsão é o “representante” dessas excitações. Ora, no suplemento de 1915 aos “Três ensaios” Freud declara: “Nós nos detivemos na noção de *libido* que faz dela uma força (*Kraft*) quantitativamente variável, permitindo-nos medir os processos e as transformações no domínio da excitação sexual.”

Essa nova versão coroa assim, em 1915, a sistematização esboçada dez anos antes. Essa tentativa encontra sua justificação, a nosso ver, na diversificação dos processos anteriormente considerados imputáveis à *libido*, isto é, à expressão psíquica de tensões orgânicas.

Definindo-a agora, quantitativamente, como medida “de processos e de transformações”, Freud unifica seu domínio: pois, desse ponto de vista dinâmico, isto é, do ponto de vista da “força” que representa esses processos e transformações, é precisamente o valor respectivo da sua representação no registro psíquico da *libido* que permite figurar a distribuição global que determina sua orientação. Em outras palavras, a força do apetite sexual que visa dar um objeto à “pulsão altruísta”, a serviço da função de reprodução, traduz a configuração dinâmica das excitações que emanam das zonas erógenas e, sobretudo, da zona genital, que permite a ereção e o coito. Mas qual é o conteúdo dessa noção de “pulsão altruísta”?

Com alguns anos de intervalo, o suplemento aos “Três ensaios” que acabamos de evocar prolongava a discussão aberta em 1912 pela publicação de Jung intitulada *Wandlungen und Symbole der Libido* (Metamorfoses e símbolos da *libido*). Lembremos apenas que, se Jung desenvolveu, em divergência com Freud, a noção de uma “*libido*” dessexualizada — identificada, segundo seus próprios termos, ao *elã vital* de Bergson ou à noção de um *mais geral* de um “interesse” existencial, e que, por outro lado, escapava a qualquer determinação coercitiva do passado na medida em que representava a exigência de autonomia de um sujeito voltado para o futuro —, foi por

causa do deslocamento do centro da teoria da neurose para a psicose, e da “radicalização” que este implicava dos problemas e conceitos a que Freud chegara pela análise da histeria, como o atestam, em 1916, as *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. De fato, exatamente na medida em que a *libido* freudiana é apetite de objeto, apetite de um objeto cujo gozo satisfaria ao fim da pulsão sexual, a ruptura psicótica com a realidade — quer ela se manifeste pelo delírio, pela alucinação ou pelo retraimento do sujeito sobre sua experiência íntima — parece exigir da *libido*, ao contrário, um novo estatuto, que, associado ao mundo e não mais à busca do objeto, escape por isso mesmo à esfera da sexualidade. Pela mesma razão parece ficar abolida também a distinção mantida por Freud entre a energia da pulsão e a dinâmica dos processos libidinais, ficando a *libido* dotada da energia de uma tensão votada globalmente ao desabrochar do sujeito num “mundo”.

Os critérios de verificação característicos de cada uma dessas abordagens podem ser apreendidos mediante uma comparação dos dois artigos que foram seus respectivos prelúdios — o artigo publicado por Jung em 1909, “Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen” (A significação do pai para o destino do indivíduo), e a análise da demência paranóide do presidente Schreber apresentada por Freud em 1911. Uma troca de cartas entre Abraham e Freud atesta o quanto o primeiro artigo despertou o interesse deste. Enquanto a atenção da psicanálise, observa Freud, se havia concentrado particularmente no investimento libidinal da mãe, Jung era de fato o primeiro a atribuir um papel essencial à representação da paternidade e às suas vicissitudes. Cabe ainda observar — e esse é o ponto essencial — que Jung entende a paternidade precisamente como o modelo, herdado da linhagem ancestral, segundo o qual se determina a figura efetiva e crucial do pai. Em 1912, em “Totem e tabu”, Freud explorou essa dimensão do problema, numa perspectiva filogenética. No entanto, do ponto de vista da ontogênese individual, em que a análise de Schreber nos situa, é como objeto de fixação homossexual

que o pai intervém. E se, mais profundamente, essa relação se enraíza numa fixação narcísica, é na medida em que este último foi para ele mesmo um objeto de amor, um objeto libidinal.

O indivíduo em desenvolvimento “reúne de fato numa unidade suas pulsões sexuais — que até então agiam no modo auto-erótico — a fim de conquistar um objeto de amor, e primeiramente toma a si mesmo, toma o próprio corpo, como objeto de amor”. Numa primeira fase de recalçamento, essa corrente libidinal arcaica se fixa no inconsciente. Numa segunda fase intervém o recalçamento descrito a partir das neuroses, “que emana das instâncias mais altamente desenvolvidas capazes de se tornar conscientes”. Mas “a terceira fase, a mais importante no tocante aos fenômenos patológicos, é a do fracasso do recalçamento, do retorno do recalçado. Essa irrupção tem origem no ponto onde ocorreu a fixação e implica uma regressão da libido até esse ponto preciso”. “Já fizemos alusão”, prossegue Freud, “à multiplicidade dos pontos de fixação possíveis; eles são tantos quantas são as etapas de evolução da libido.”

Essa regressão tem uma sanção, que é a prova da destruição do mundo. De fato, Schreber “fica convencido de que uma grande catástrofe, o fim do mundo, estava iminente”. Mas nesse momento o delírio se desencadeia: o paranóico reconstrói o universo, tornando-o na verdade não “mais esplêndido”, segundo as palavras de Fausto, mas pelo menos “tal que lhe seja novamente possível viver nele”. O que então “nos chama gritantemente a atenção é o processo de cura que suprime o recalçamento e reconduz a libido às próprias pessoas que ela abandonar”. Não podemos dizer que nesse caso o sentimento recalçado dentro é projetado fora: “deveríamos dizer antes que o que foi abolido (*aufgehoben*) dentro retorna de fora.”

O que está em jogo na oposição de Freud a Jung é portanto, precisamente, a posição conferida ao objeto na definição da libido. A libido freudiana, que é apetite de objeto, percorre todas as posições que esse objeto é capaz de ocupar, numa série cujo primeiro

momento é dado pela “primeira presença provedora”. A libido junguiana é dessexualizada na medida em que se identifica com a energia de uma existência singular que se realiza no mundo, ficando excluída toda busca de objeto. É sem dúvida possível, no ciclo percorrido pela libido, distinguir então entre a libido do eu e a libido de objeto. Essa precisão terminológica não compromete a própria essência da noção, tomada em sua acepção freudiana, se é verdade que sua posição mais arcaica, a libido do eu, nos é apresentada como secundária em relação ao investimento da “presença primeira” que assegurou a satisfação nutritícia.

Na linha das sugestões de Freud, é possível ainda dirimir o equívoco terminológico do “objeto” libidinal em referência ao estado de “prematuração”; em face da carência orgânica do recém-nascido, esse objeto se vê reduzido ao pólo virtual de um “apetite” cuja qualidade “sexual” não pode se justificar senão por sua proveniência “de fora” e pela exigência de repetição que, por isso mesmo, se prende menos à satisfação da necessidade que ao gozo de um contato precário. Assim a noção de uma “pulsão altruísta” alcançará sua plena dimensão. Mas se a libido do prematuro se reveste de um interesse de sobrevivência, que lhe confere um valor prospectivo, a repetição cuja exigência ela impõe desvia seu olhar para o passado; e se o objeto se perfila no horizonte da libido, a pulsão repetitiva não pode visar senão a extinção da excitação, já que ela se atribui como fim o retorno da própria satisfação, em que essa excitação se anula.

Assim, a pulsão sexual vai aparecer como enlaçada à pulsão de morte; e o princípio de prazer, que rege o curso do processo libidinal, como subordinado ao princípio de constância. Assim também o supereu, representante da pulsão de morte, se incumbirá da dessexualização da pulsão — da exclusão do objeto libidinal, em cujo interesse será empreendida a sublimação. Uma tradução matemática dessa formulação teórica nos é proposta pela distinção entre a representação vetorial do princípio de prazer, que preside o decréscimo relativo da tensão, e a passagem ao limite para a qual tende a série trigo-

nométrica de Fourier, na apresentação que Gustav Theodor Fechner fez do princípio de constância. Cabe ainda ressaltar o valor didático da antecipação dessa idéia pelo comentário de “O tema dos três escrínios”, de 1913, isto é, seis anos antes de “Mais-além do princípio de prazer”. No estilo do ensaio, Freud apresentava então a imagem de Vênus como o invólucro ilusório sob o qual se esconde a fatalidade da morte. Assim o objeto libidinal, em seu estatuto de ilusão, já trai a subordinação à pulsão de morte da pulsão sexual.

Será preciso ainda sustentar a especificidade desta última e, nessa medida, a irreduzibilidade da libido: a pulsão sexual não é reduzida à pulsão de morte; ela lhe é subordinada. Mais ainda, precisamente na medida em que o estudo dos processos que a libido suscita nos convenceu de sua mobilidade, de sua fixação narcísica na escolha do objeto, ficamos autorizados a estender seu domínio da sociedade restrita para a sociedade ampla, nos termos de “O mal-estar na cultura”, e ao conjunto da vida coletiva. É a esse título que ela nos será apresentada como do domínio da capacidade universal de ligação, que o Eros platônico designa. Sem dúvida, ao identificar a ele a libido, Freud pretende se valer desse precedente em resposta à acusação de pansexualismo. Mais profundamente, contudo, manifestou-se assim a própria essência da libido — nessa mobilidade de sua relação com o objeto. Mas essa mobilidade não abriria uma nova perspectiva quanto ao estatuto desse objeto?

A noção platônica do Eros repousa no mito da unidade do andrógino primordial. Foi também de um mito que Lacan se valeu no congresso de Bonneval, em 1960, ao marcar sua concepção da libido com um toque de fantasia que Freud considerava indispensável a todo progresso de sua metapsicologia: o mito do ovo “que talvez se revele como recalcado após Platão, na preeminência conferida durante séculos à esfera numa hierarquia das formas sancionada pelas ciências da natureza”. Consideremos, de fato, esse ovo no ventre vivíparo: “Cada vez que suas membranas se rompem, é uma parte do ovo que é ferida.”

Isso dito, a imagem da lâmina e o mito que a introduz “parecem bastante próprios”, diz Lacan, “tanto para figurar como para situar o que chamamos de libido”. A libido, de fato, é “essa lâmina que insinua o ser do organismo em seu verdadeiro limite, que vai mais além que o do corpo”.

É possível suspeitar aqui do eco de uma certa fenomenologia do corpo, que traduz a expressão, em Husserl e seus êmulos, do organismo intencional? Ao contrário, se é verdade que nesse caso esse órgão se constitui de uma ruptura facilmente imaginável, se admitirmos que “cada vez que se rompem as membranas de onde vai sair o feto em via de vir a ser recém-nascido, alguma coisa delas se vai”. Tal como Cupido. De modo mais geral, com base nesse modelo que é o mito, se poderá dizer que a lâmina “representa essa parte do vivente que se perde em seu reproduzir-se pela via do sexo”.

É disso — dirá Lacan em 1964 no Seminário 11, publicado em 1973 sob o título *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, em que retoma a essência de sua intervenção de Bonneval, de 1960 — “que são os representantes, os equivalentes, todas as formas do objeto *a* que podemos enumerar. Os objetos *a* não passam dos representantes, das figuras. O seio — como equívoco, como elemento característico da organização mamífera, a placenta por exemplo — representa bem essa parte de si mesmo que o indivíduo perde ao nascer, e que pode servir para sintetizar o mais profundo objeto perdido”.

Caso se trate agora de dar uma representação teórica dessa lâmina, observemos de início que, extraída dessa expressão geométrica de uma auto-suficiência que é a esfera, ela é da natureza de uma superfície (o pseudópode retrátil evocado por Freud em “Sobre o narcisismo: uma introdução”); essa superfície será dotada de uma borda, de maneira a responder às exigências da teoria psicanalítica: “A lâmina tem uma borda”, indica Lacan em resposta à pergunta de um ouvinte, “ela vem se inserir na zona erógena, isto é, num dos orifícios do corpo, na medida em que esses orifícios, nossa experiência o mostra, estão ligados à abertura-fechamento da hiância do inconsciente.” Assim a figura-

ção mítica, depois teórica, da libido poderá se ordenar às categorias elaboradas por Lacan para articular na constituição, “no lugar do Outro” da cadeia significante, a emergência do sujeito em suas lacunas. Pois “o importante”, declarava Lacan em Bonneval, “é apreender de que modo o organismo chega a se prender na dialética do sujeito. Esse órgão do incorpóreo no ser sexuado é aquilo do organismo que o sujeito vem a situar no tempo em que se opera sua separação. É por meio dele que de sua morte, realmente, ele pode fazer o objeto do desejo do Outro. Através disso virão para esse lugar o objeto que ele perde por natureza, o excremento, ou ainda os suportes que ele encontra para o desejo do Outro: seu olhar, sua voz. É a girar esses objetos para neles retornar, para restaurar em si sua perda original, que se dedica essa atividade que nele chamamos de pulsão. Não há outra via em que se manifeste no sujeito a incidência da sexualidade”.

A imagem, aliás, não deixa de nos situar em plena problemática freudiana. No final do capítulo das “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise” dedicado em 1923 a “A feminilidade”, Freud indagava qual seria o sexo da libido; e concluía que ela era de natureza masculina: “Demos à força pulsional da vida sexual”, escreveu ele, “o nome de libido. A vida sexual é dominada pela polaridade virilidade-feminilidade; nada mais natural que estudar a situação da libido em relação a essa oposição. Não nos surpreenderíamos se a toda sexualidade correspondesse uma libido particular.” Na verdade, contudo, “não é esse o caso. Não há senão uma só libido, a qual se encontra a serviço da função sexual, tanto masculina quanto feminina. Se, com base nas aproximações convencionalmente feitas entre a virilidade e a atividade, nós a qualificamos de viril, procuraremos não esquecer que ela representa igualmente tendências a fins passivos”.

A originalidade da concepção da libido em Lacan se prende à origem que ele lhe atribui. Sua caracterização como “um órgão” — isto é, segundo o critério dos efeitos que emanam da estrutura do organismo — implica a evidênciação de sua construção:

no caso, no pensamento de Lacan, um processo que tem por modelo a separação da “lâmina”. Quando representamos, com Freud, a libido como “masculina”, convém ainda pôr em questão o alcance desse conceito. É precisamente essencial ao pensamento freudiano integrar nela a castração; não menos essencial, no tocante à libido feminina, integrar nela a *Penisneid*. Daí resulta que, de um lado e de outro, a libido se polariza sobre uma falta. Com isso se compreende a natureza do objeto, sob a forma do objeto *a* de Lacan — que é da natureza de uma “queda” a partir da cadeia significante, sobre o fundamento da carência do Outro. O problema então é discernir o que dessa falta pode transparecer através do “objeto” libidinal, em outras palavras, qual é o papel da pulsão de morte em sua constituição. A “primeira presença provedora”, a que nos remete o sétimo capítulo de *A interpretação dos sonhos*, já não se constituía em “objeto” de desejo sobre o fundo do desamparo? Com a expansão da libido sob a designação de Eros, convirá portanto acompanhar as vicissitudes também da categoria da falta. “Totem e tabu” e “O mal-estar na cultura” não esgotaram, sob esse aspecto, sua fecundidade operatória; e, nessa perspectiva, permanece aberto um campo de investigação, ainda inexplorado, sobre o tema da sublimação.

À medida que seu domínio se amplia, o conteúdo da libido parece no entanto se restringir. Tomando por tema inicial a experiência comum do apetite sexual, assistimos de fato à construção desse conceito por ondas sucessivas, cada tempo de sua elaboração traduzindo um reforço da dependência da libido para com a pulsão. Num primeiro tempo, sob a perspectiva genética dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, o conceito de pulsão tem por função integrar os estádios do desenvolvimento da libido. Num segundo momento, com o deslocamento do centro da teoria da neurose para a psicose — e, correlativamente, com a manifestação da fixação narcísica —, é à noção de destino pulsional que caberá sustentar a hipótese de uma sexualidade da energia libidinal. Num terceiro momento, essa hipótese se precisa à luz da oposição entre a pulsão de

vida e a pulsão de morte. Por fim, num último episódio, a generalização da libido sob a forma do Eros a ordena de maneira assintótica à energética da pulsão.

Ocorre ainda que, por efeito de arrastamento, a pulsão reage sobre o conceito de libido à maneira de um revelador, de modo a dar forma, especialmente, à noção de um tipo libidinal. De fato, se a pulsão emergiu no coração da teoria, foi porque as polaridades antagonicas que a especificam em sua essência psicológica — transformação no contrário, retorno sobre a própria pessoa, recalçamento, sublimação no registro da pulsão sexual, união e destruição na sua forma generalizada — fixam para o desenrolar da existência seus pontos de ancoragem. Assim, a articulação do conceito de libido com a pulsão, isto é, com as leis do destino pulsional, traçará os pontos de estrangulamento do apetite sexual através das vicissitudes da história individual. O recurso dos “Três ensaios” à noção de pulsão assegurava entre os estádios do desenvolvimento uma unidade apenas formal; caracterizada mais profundamente por suas mutações, a pulsão converterá o desenvolvimento num destino. Por outro lado, considerada do ponto de vista da organização do aparelho psíquico, em outras palavras, segundo a configuração das instâncias que presidem a regulação da energia, os diversos regimes característicos da pulsão — estado livre, ligação, modelos de ligação — se distribuem entre as regiões da segunda tópica. No seio dessa estrutura — estrutura do simbólico, na leitura que Lacan propõe do pensamento freudiano —, o apetite sexual ou libido é chamado então a se orientar à maneira da agulha imantada num campo magnético; e o espectro das orientações assim abertas se especifica numa classificação dos tipos libidinais. Com relação a essas tentativas, a originalidade do artigo de 1931 consiste em adotar como critério de uma tipologia a situação da libido na estrutura da segunda tópica, isto é, na configuração das “províncias” entre as quais se distribui a energia pulsional.

Por outro lado, do ponto de vista puramente psicológico — a que nos atemos na ausência de critérios psíquicos eventual-

mente preciosos mas indetermináveis neste estado da ciência —, a função aí reservada ao tipo y aparece como solidária de um estilo característico de investigação. As relações segundo as quais consideramos a libido, nos diz Freud, podem de fato “servir” para fundar essa classificação. Mas esta não pode ser “simplesmente deduzida dos conhecimentos ou das hipóteses previamente elaboradas nesse domínio”. É preciso ainda que possamos legitimar sua aplicação igualmente no plano experimental, e que ela contribua, por sua vez, “para sustentar nossas teses”. Em outras palavras, a própria teoria da libido terá apenas, no caso, uma função heurística. Daí uma dupla consequência: por um lado, os tipos destacados não serão os únicos possíveis; por outro, longe de coincidir com os tipos patológicos, eles ajudarão a preencher o fosso entre o normal e o patológico.

Assim Freud descarta deliberadamente os procedimentos de verificação que lhe são familiares. O tipo não é um conceito teórico elaborado segundo as regras de uma metodologia experimental. Destinado a nos orientar praticamente e por aproximações sucessivas na diversidade inesgotável dos dados empíricos, seria comparável aos conceitos reguladores de Kant, em oposição aos conceitos constitutivos, e comparável ainda àqueles conceitos cujo papel Freud nos mostra nos ensaios que dedicou à análise de obras de arte. Assim como é a uma “necessidade” que cedemos quando tentamos uma classificação dos tipos, assim também a teoria da libido não pode senão “nos servir” para desenvolvê-la. E a razão disso é clara: é que consideramos então a libido do ângulo da tópica, sem associar a ela as determinações energéticas e dinâmicas que comandam a construção de toda teoria.

Recoloquemo-nos por um instante nesse segundo ponto de vista. Na determinação do processo libidinal não interferir duas séries de referenciais: por um lado, o apetite sexual, inicialmente conotado pelo conceito de libido, se determina em sua relação com o objeto virtual ou atual com que a pulsão visa se satisfazer; por outro lado, os avatares da pulsão — avatares da simbolização em sua relação com o Outro, na linguagem de Lacan

— situam essa relação historicamente no devir do sujeito. A primeira dessas determinações é de ordem dinâmica, a segunda é de ordem energética; uma visa em princípio a orientação do processo psíquico num instante, a outra o curso da existência em suas mutações essenciais: oposição subjacente à psicologia clássica na oposição da emoção e da paixão — matematicamente formulada pelas ciências da natureza na representação vetorial das forças em oposição à expressão integral do ciclo energético — e que, no registro da psicanálise, será consagrada pela oposição metodológica entre a interpretação e a construção.

Mas coloquemo-nos então de um ponto de vista tópico. Assistiremos ao estabelecimento dos “tipos libidinais” segundo a diversidade das relações da libido com as instâncias da psique. Assim, distinguiremos entre um tipo “erótico”, um tipo “narcísico” e um tipo “obsessivo”, respectivamente caracterizados pela prevalência de uma relação da libido com o isso, o eu e o supereu — e a simples comparação dessa classificação com a primeira antecipação de um “tipo” psicológico feita por Freud permite discernir o benefício extraído sob esse aspecto do advento da segunda tópica.

S. Freud, *As origens da psicanálise*. ESB. v.I = “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB. v.VII = *La vie sexuelle*. Paris, Gallimard, PUF, 1969 • C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* = *Métamorphoses de l'âme et des symboles*. Genebra, Georg • J. Lacan, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

P. KAUFMANN

LÓGICA

A relação do ensino de Lacan com a lógica é múltipla e complexa, e mesmo paradoxal. A referência constante à lógica, que vai de Aristóteles a Frege e Russell, passando pelos estóicos, caracteriza assim a orientação de um ensino em que o juízo não é de autoridade, mas em que o dito, decididamente racional, não altera em nada o alcance enunciativo do dizer que o despreza.

É mais do que evidente que essa referência à lógica não é pura e simplesmente uma referência a um instrumento técnico destinado a pôr ordem nas idéias díspares da literatura analítica. No seminário, esse instrumento é antes interrogado em seus pressupostos, seus fundamentos, e em função das exigências próprias do discurso analítico. Quando se diz que foi Freud quem inventou a psicanálise e que foi Lacan quem desenvolveu sua lógica, seria preciso observar que Lacan forjará os lineamentos dessa lógica com um estilo e uma linguagem tais que não se apresentam como exteriores ao objeto de que falam. Não que se trate de uma apreensão intuitiva e imediata da coisa. Essa lógica se efetuará por mediação, sem que por isso ela precise se referir a linguagens e a modelos exteriores para falar da experiência analítica.

Uma linguagem nova: Lacan e Frege

Sob esse aspecto, Lacan desempenha em relação ao pós-freudismo um papel da mesma ordem que o desempenhado por Frege em relação à tradição lógica: um e outro inventam uma linguagem nova e decisiva. Isso quer dizer que, para Lacan, a referência a Frege e de maneira geral aos lógicos não é uma vassalagem a um saber já estabelecido, a uma escrita formal que comportaria a garantia e a verdade das enunciações analíticas. A lógica do discurso analítico não visa o mesmo ideal sustentado pela doutrina fregeana: purificação da linguagem comum e constituição de uma língua exata desembarçada de imperfeições e ambigüidades.

O que Lacan aprecia em Frege é a invenção da escrita ideográfica, cujo estatuto rompe com os cálculos formalizados oriundos da álgebra de Boole, que tenta introduzir à força todo raciocínio no molde rígido das fórmulas concebidas especialmente para os números e as quantidades. O cálculo formal de Boole está excessivamente subjugado às considerações numéricas para poder acompanhar fielmente as operações lógicas do pensamento puro. Essa sujeição da lógica à álgebra numérica reduz todo procedimento operatório à formulação e à resolução de equações, o que leva Boole a sustentar que o

sinal de igualdade é a cópula fundamental do cálculo lógico. A equação é portanto a forma fundamental da proposição; é a condição julgada indispensável para que haja cálculo. Isso implica que em todo ato de interferência, em todo processo lógico, estaremos sempre lidando com certa identidade, similaridade ou igualdade entre dois objetos. A identidade é então a ponte pela qual passamos de um caso a outro.

Vemos com isso qual é o limite dessa maneira booleana de renovar a lógica calcando-a sobre a álgebra. Não somente o cálculo permanece tributário de objetos intuitivos suscetíveis de vir parasitar o projeto de uma língua formal, como também os signos, embora algébricos, não são aí suficientemente formais para veicular, segundo Frege, “a expressão de um conteúdo”.

O mérito de Boole foi ter ampliado o campo da lógica tradicional, retomando-a pela base segundo o espírito matemático. Mas não é Boole que os lógicos atuais reconhecem como o fundador de sua ciência. Criticam-no por ter considerado as leis gerais da álgebra não somente como um sistema que se organiza por meio do número e das intuições do espaço e do tempo, mas também como um sistema que se funda sobre fatos que residem na constituição do espírito humano. E, de fato, a concepção booleana comporta uma ambigüidade que não deixou de ser interpretada como uma manifestação desse “psicologismo” que se tornou moda entre os lógicos do final do século XIX e cuja rejeição por Frege constitui a condição primeira da emergência de uma lógica científica.

Com Frege há mudança de orientação. É uma virada que visa não mais aplicar a matemática para resolver problemas lógicos, mas a remontar, aquém das relações matemáticas (numéricas), a uma relação lógica mais fundamental. Ele não se propõe construir uma lógica como ramo da matemática, e sim, ao contrário, dar essa lógica como fundamento da matemática. Aliás, o próprio desenvolvimento da matemática no final do século XIX convidava a essa mudança de orientação. O surgimento das antinomias (cantorianas) que vinham abalar a matemá-

tica, criticando seu fundamento, levava à introduzir a lógica no desenrolar do discurso matemático, a exprimir a matemática sob um forma rigorosa, a não mais se considerar suficiente uma certa intuição lógica no desenvolvimento da demonstração, mas a se considerar que, em lógica, como em tudo, a intuição pode enganar e que importa portanto evidenciar e explicitar, ao lado dos princípios próprios da matemática, os princípios formais que presidem a validade da demonstração.

Foi nessa perspectiva que a base da aritmética que, até então, parecia perfeitamente assegurada na evidência de suas noções primeiras e de suas demonstrações, cessou de inspirar plena confiança aos matemáticos, que passaram então a tentar fazê-la repousar sobre uma outra base, puramente lógica, graças a uma análise rigorosa não somente de seus dados iniciais, mas também de seus procedimentos de demonstração. Assim, para assegurar as fundações do edifício matemático, era preciso fazer-se lógico, isto é, fazer avançar além dos limites habituais da matemática o trabalho de regressão na formalização dedutiva, a fim de poder derivar o conjunto das noções e verdades matemáticas a partir das noções e verdades propriamente lógicas.

Desse modo, a intenção da nova lógica é eliminar, como o indica Frege em sua *Begriffsschrift*, todo apelo à intuição, e apresentar-se como uma construção puramente racional que permita unir verdade e racionalidade.

Nessa construção, Frege tende a realizar o ideal leibniziano de uma característica lógica, em que já não se trata de calcar a análise lógica sobre a análise gramatical das línguas naturais, nem os símbolos lógicos sobre os símbolos matemáticos em virtude de analogias superficiais. A ideografia deve se subtrair ao império da linguagem; deve ter um caráter mais geral que essas ideografias particulares que são a aritmética, a geometria etc.

Essa ideografia está sem dúvida fora de moda por seu simbolismo figurativo, mas ela tem o mérito de não se contentar em depreender as leis lógicas, “os juízos do pensamento

puro” que entram em jogo na dedução matemática: ela se empenha sobretudo em apresentá-los sob a forma de um sistema dedutivo, em que aparecem, de maneira explícita, as conexões mútuas entre essas leis, o que insere a lógica na via da axiomatização.

Muito bem! Mas que há num projeto desses que possa interessar à psicanálise? Sabemos que, se Freud estava longe desse gênero de preocupação, não se pode dizer o mesmo de Lacan.

Mas em que e como esse empreendimento fregeano, cujo ideal é precisamente construir uma linguagem desembaraçada das vicissitudes e das imperfeições da linguagem comum, podia ser do interesse do autor de “Fonction et champ de la parole et du langage”? Que tinha a interpretação analítica a ganhar com uma lógica em que o enunciado proposicional é referido precisamente a seu valor de verdade: o verdadeiro ou o falso? De que maneira, a partir disso, referir a ela as formações do inconsciente?

O interesse que a psicanálise dedica à lógica não reside na aspiração de encontrar uma linguagem mais precisa e mais bem adaptada à sua própria problemática, espécie de roupagem que viria se aplicar exteriormente aos fenômenos analíticos, conferindo-lhes assim rigor e exatidão.

A lógica do significante, se envolve a exigência formal, não fomenta por isso hipóteses doutrinárias sobre seus fundamentos e suas finalidades. Ela pretende explicar o equívoco, assim como pretende explicar o que a ciência exclui de seu procedimento: o Sujeito.

Daí sua relação paradoxal com a lógica. Ela aprecia o progresso formal desta, a combinatória significante, mas sem deixar de questionar seus fundamentos. Sob esse aspecto, a ideografia fregeana constitui uma virada decisiva na concepção desse progresso significativo. Ela rompe com a maneira como a lógica clássica analisa a proposição, segundo o esquema Sujeito-Cópula-Predicado. Problematiza essa análise, mostrando que duas proposições com o mesmo conteúdo não devem ser distinguidas, mesmo que o sujeito gramatical tenha sido modificado (como quando se passa da voz ativa para a

passiva). Em contrapartida, importa distinguir entre o conteúdo conceitual de uma proposição e a asserção desse conteúdo, asserção pela qual esse conteúdo se torna um juízo: *Urteil*. Mas é sobretudo a análise fregeana da proposição em função e argumento que é inovadora e capital: não se trata mais de referir o predicado, *via* cópula, a um sujeito afirmado como Uno e indivisível, mas sim de referir um sujeito, doravante elemento variável, a uma função, elemento estável mas incompleto. A função como expressão incompleta faz apelo a um objeto argumento, capaz de completá-la, de satisfazê-la.

Veremos adiante como Lacan, apoiando-se nessa distinção entre função e argumento, escreverá suas fórmulas da sexuação em que, precisamente, o sujeito é tomado em posição de argumento numa função proposicional.

Essa distinção tem para a análise um duplo interesse: por um lado, ela supõe um princípio restritivo de individuação, em que o argumento só é objeto satisfatório se puder ser afirmado como Uno e, por outro, comporta, contrariamente ao que ocorre nos procedimentos gramaticais da designação, a noção de lugar vazio exigida pela função definida como incompleta, insaturada. Não foi Frege, porém, que explorou a lógica do lugar vazio. Lacan se valerá dessa função insaturada, não para satisfazê-la, mas para explicar o que escapa a um circuito unitário. Isso quer dizer que não partilha da afirmação fregeana da existência de um domínio que seria Uno, por ser como tal próprio à função. O desacordo entre eles estaria na interpretação do estatuto da ideografia. Lacan, ao contrário de Frege, considerava que na ideografia enquanto escrita formal não se trata de que o *Ideo* determine a *grafia*. A preeminência desse *Ideo* em Frege faz com que seu simbolismo permaneça tributário de uma posição doutrinária, de uma suposição metafísica: a de um mundo inteligível, lugar das verdades eternas do lógico-formal.

É aí que reside o sentido do que foi chamado de o logicismo de Frege: um puro pensamento, não reconhecido como verdadeiro, não pode constituir uma premissa num siste-

ma; puras hipóteses não podem ser utilizadas como premissas, sob pena de regressão ao infinito. Haveria, portanto, necessidade de bases definitivas, a saber, que as proposições primeiras tivessem uma verdade categórica capaz de se comunicar com aquelas da aritmética. Em suma, para Frege não há semi-dizer da verdade. Seu realismo era motivado, em grande parte, pela preocupação de refutar o psicologismo reinante na época: o matemático, dizia ele, é como o geógrafo, um e outro apenas descobrem o que já está lá. As verdades lógico-matemáticas não se reduzem à consciência que delas podemos ter; possuem uma realidade *sui generis*. Nada é mais alheio a Frege (como aliás também a Russell) que aquilo que Quine chamou de “a doutrina lingüística das verdades lógicas”, doutrina desenvolvida a partir do círculo de Viena, e segundo a qual a lógica seria uma questão de definições e de regras puramente convencionais, a tal ponto que, por isso, ela não podia ser mais que uma simples linguagem para a ciência, isto é, não teria como tal nada a ver com o real.

Esse realismo fregeano repugna à psicanálise? Por mais paradoxal que isso possa parecer, a crítica fregeana do psicologismo interessa à lógica lacaniana do significante: para esta, e contra as interpretações psicologizantes em psicanálise, as leis do significante não poderiam ser reduzidas a contingências empíricas. É por isso que, a exemplo de Frege — mas não pelas mesmas razões —, Lacan sustenta a barreira intransponível que separa o conceito da representação mental, sem por isso chegar ao ponto de partilhar a suposição do logicismo. Pois, se para Lacan — a exemplo de Frege — o psicologismo tem por conseqüência aviltar a noção de verdade, isso não implica que se deva situar a verdade numa concepção normativa da lógica em que se distingue, por um lado, o ato de julgar, que é um evento do mundo empírico, e por outro o conteúdo do juízo, que diz respeito a uma significação ideal concernente ao verdadeiro e ao falso. Quer isso dizer que Lacan rejeita a subjetividade empírica (psicológica) em proveito de uma subjetividade transcendental? Certamente poderíamos ser tentados a considerar a lógica do

significante como o substituto de uma ontologia transcendental. Sob esse aspecto, convém sublinhar a insistência com que Lacan se empenha em mostrar como o discurso analítico supõe o da ciência moderna, suposição cujo verdadeiro móbil é inscrever a psicanálise no campo da ciência: não num retorno ao cientificismo de Freud, mas numa ancoragem no campo científico, que permite escapar à sedução transcendentalista.

Essa ancoragem não procede de nenhuma necessidade. Enraíza-se no fenômeno sexual, nesse resíduo contingente sem o qual a doutrina do significante seria inútil, e é isso que justifica a tomada em consideração do objeto, indispensável para dar ao discurso analítico seu estatuto e sua consistência.

A tentação do transcendental proviria desse intrincamento que encontramos, em certas elaborações lacanianas, entre dialética e matema, dialética e estrutura, e cuja tensão, e até impasses, forram o caminho do ensino de Lacan.

A lógica do significante não escapa a essa tensão. Não se trata para ela, porém, de opor, como na tradição, uma análise que trate das leis naturais do pensamento a uma lógica que trate das leis normais desse pensamento. Uma concepção normativa não só fornece apenas uma idéia mesquinha da lógica, mas o antipsicologismo se extraviaria se fizesse a regulação da consciência passar pela essência das leis lógicas. A diferença fundamental, se é que ela existe, não está entre o que deve ser e o que é. Estaria ela, antes, entre duas maneiras de ser: a real e a ideal? A nuance é tênue, mas merece ser sublinhada, uma vez que os lógicos se esforçam por situar o essencial da *idealidade* do conceito lógico em sua *normalidade*. Isso quer dizer que a lógica do significante não procede de uma deontologia do raciocínio, para a qual os lapsos não passariam de erros, e as homônimas de enunciados equívocos, de que não se poderia deduzir nenhuma identidade subjetiva.

Mas, nesse caso, de onde ela procede e a que se refere, se, em face dessa deontologia, ela parece só se articular para tropeçar no entrave do paradoxo? Onde situá-la na paisagem das doutrinas lógicas? Pertence ela ao

campo do logicismo de Frege, do formalismo de Hilbert, ou do intuicionismo de Brouwer?

Uma lógica do “*Étéros*”

Lacan convoca os três registros, problematizando-os. Mostra como, em pontos precisos de suas consecuições significantes, cada um deles se vê, a seu modo, preso num impasse onde se revela a impossibilidade de reduzir todo efeito de verdade à mera consistência do significante.

Há sem dúvida em Lacan a afirmação de um logicismo do Outro absoluto, da radical transcendência do Outro, de que o sujeito participa encontrando nele, como lhe pertencendo, ao mesmo tempo e de dois modos diferentes, o objeto causa do desejo e os significantes capazes de articular esse desejo.

Teremos de mostrar como esses dois modos exigem uma lógica do *Étéros*, que rompe com toda redução do Um ao Ser: que haja Um mais além do Ser separa o Um de Si, mas o liga paradoxalmente ao Outro. Nesse sentido, podemos dizer que essa lógica do *Étéros* subverte todo logicismo, na medida em que se apóia num formalismo radical, chegando a levar à afirmação de que, entre o significante e o significado, não há relação. Nessa radicalidade em que o significante só se afirma por não ter nenhuma relação com o significado, não é Frege que é convocado, mas a exigência hilbertiana de não ceder em nada quanto à pureza da consistência significativa.

No entanto, se essa exigência formal vai mais-além do logicismo fregeano, ela não chega ao estabelecimento, no encontro do real, desse ponto descentrado de onde se vê proscrita a questão do Outro do Outro, ou a do verdadeiro sobre o verdadeiro. Aqui, é a Gödel que seria preciso recorrer, para sustentar essa lógica do *Étéros* contra a suposição metafísica milenar de que o Ser pensa. Impõe-se a partir de então o reconhecimento de uma relação de Ser que não pode se saber.

É aí que temos de sublinhar por que é crucial para a psicanálise admitir a ciência moderna, e em que o pensamento matemático, que para Platão não passava do vestíbulo

da dialética, se torna para Lacan o lugar onde se desdobra o poder da letra, do que se transmite integralmente e, apenas ele, é capaz de atingir a um real.

Certamente a referência à ciência moderna e a afirmação de um sujeito dividido não surgiram de saída para Lacan. Basta lembrar o que ele diz em “Le stade du miroir” sobre a incompatibilidade entre a função do “eu” (“*Je*”) em análise e toda a filosofia oriunda diretamente do *cogito*. Há nessa época uma retomada por Lacan da crítica — que devemos sem dúvida qualificar de ingênua — feita por Freud à filosofia, na medida em que esta identifica o psíquico e o consciente, considerando por isso mesmo o conceito de inconsciente absurdo. Pela suposição de que o Ser se reduz ao Ser representado, a filosofia se condenaria à nada apreender do inconsciente, cujas manifestações parecem se desdobrar não no campo da representação, mas numa outra cena, lugar não localizável, correlativo de um Sujeito que, por não ser o “eu” (“*Je*”) que deve poder acompanhar minhas representações, não é ainda o Sujeito clivado pelo significante.

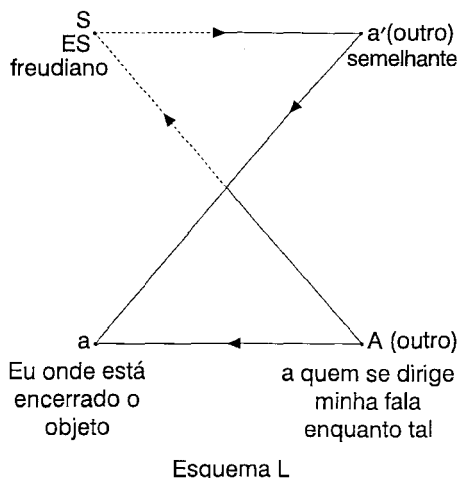
O esquema L constitui, sob este aspecto, um ponto de guinada, na medida em que consagra a distinção entre a ordem simbólica e a ordem imaginária, assim como a distinção correlativa do Sujeito e do eu (*Moi*).

Importa explicitar esse esquema porque ele cristaliza toda uma etapa do ensino de Lacan.

De fato, esse esquema é, antes de mais nada, o esquema da fala: o eixo simbólico está presente cada vez que o Sujeito se dirige ao Outro, que não é o semelhante imaginário mas o Outro absoluto, o Outro na medida em que é capaz de fundar a existência do Sujeito na fala.

Esse esquema é também o da dialética da intersubjetividade, termo que Lacan não abandonaria antes do seminário sobre a transferência.

A relação imaginária ($a' \rightarrow a$) e dual do estádio do espelho, que, como tal, é alienante e mortífera, é fortalecida por uma relação simbólica cuja função mediadora é capaz de introduzir identificações pacíficas na violência imaginária, o que não deixa de dar seu



in *Écrits*, de Jacques Lacan, Col. Le Champ freudien,
© Éditions du Seuil, 1966.

estatuto e sua orientação ao tratamento; se o sintoma decorre de uma falha de simbolização, o paciente terá, no tratamento, que dar sentido ao que se manifesta como buraco, ou que aparece como opaco na sua história.

Nesse sentido, as setas em pontilhado indicam as relações que permanecem ignoradas pelo Sujeito, e que a análise tem por missão fazer aparecer, ao passo que as setas em traço cheio traduzem as relações de que o sujeito tem consciência. Acompanhando essas setas, vemos aparecer três tipos de relação:

1) A relação imaginária em que o sujeito se dirige a seu *alter ego*; só recebe dele uma imagem de si mesmo. É o trajeto (S a' a).

2) O trajeto que vai de A a a e que significa que é o Outro simbólico, que está além do *alter ego*, que funda e valida a existência da imagem que é o eu.

3) O terceiro trajeto parte de A rumo a S. Representa a determinação do Sujeito pelo simbólico.

O Outro como lugar Outro (a Outra Cena)

Lacan produzirá leituras diferentes da relação do Sujeito com o Outro, leituras críticas e preocupadas em pôr à prova o fato de saber como, no tratamento, a fala pode vir a tocar o real do sintoma.

Esse Outro, seja ele o da linguagem, da

fala, da verdade... se oferece a cada vez numa exterioridade como um lugar, lugar Outro, aquele da Outra Cena (*Anderes Schauspiel*). O problema passa a ser então saber como o Sujeito vai surgir no lugar desse Outro que lhe preexiste.

No esquema L, em que se trata do *Es* freudiano, e não ainda do Sujeito refendido pelo significante, o princípio do tratamento é operar no simbólico: sendo a relação simbólica com o Outro a única determinante para o Sujeito, importa superar a inércia da relação imaginária para que o Sujeito, de início indeterminado, possa advir segundo a fórmula: *Wo es War, Soll ich werden*.

O esquema L deve ser depurado com a ajuda do esquema dos dois espelhos. Este mostra que a relação imaginária não é, como o esquema L poderia fazer crer, um simples obstáculo à realização da relação simbólica, mas é essencialmente dependente desta última. Os dois espelhos mostram que é a alienação simbólica I(A) que condiciona a alienação imaginária i(a).

De todo modo, o esquema L indica que a estrutura da fala é, fundamentalmente, estrutura de reconhecimento, segundo a fórmula: o sujeito recebe do Outro sua mensagem sob uma forma invertida. Ao dizer "tu", faço-me reconhecer como "eu". As palavras "Tu és meu mestre" e "Tu és minha mulher" determinam um eu que se funda nessa fala mesma, ao responder: "Que seja feito segundo a tua fala."

Essa estrutura de reconhecimento do Sujeito pelo Outro só se realiza na medida em que o Outro é primeiro reconhecido. É exatamente porque considero a mulher a quem me dirijo alguém que escapa em parte ao conhecimento que tenho dela, é exatamente porque ela é para mim mais que um semelhante, que faço questão de que ela me reconheça precisamente dali onde eu não a conheço, e portanto espero dela uma palavra. Sem esse reconhecimento prévio da dimensão do Outro como mais-além do semelhante, não haveria nenhum sentido em eu lhe dirigir essa fala: "Tu és minha mulher."

Lacan retomará esse esquema L no artigo "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose". Ele o prolon-

gará no esquema R, cuja contribuição essencial consiste em nos mostrar que a relação do Sujeito com o Outro passa pela fantasia. Não é simplesmente a relação imaginária que se interpõe entre S e A, é toda uma montagem ao mesmo tempo imaginária e simbólica. A função do esquema R é mostrar como a metáfora paterna e seu efeito de significação fálica têm por consequência enquadrar esse campo dito da “realidade”, que permite ao sujeito se preservar do real.

Nesse artigo, Lacan reúne em fórmulas o que foi apreendido durante três anos de seminário sobre a função do pai.

O Nome-do-Pai, identificado com o pai morto freudiano, o de “Totem e tabu”, esse Nome-do-Pai é um significante cujo poder vem do fato de ser ele uma metáfora: por um lado, ele substitui um outro significante e, por outro, produz um efeito de significação. Seria preciso cotejar aqui a fórmula geral da metáfora, que Lacan introduziu em “L'instance de la lettre dans l'Inconscient ou la raison depuis Freud”:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left(\frac{I}{s} \right),$$

com a da metáfora paterna:

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo (mãe)}} \cdot \frac{\text{Desejo (mãe)}}{\text{significado para o sujeito}} \rightarrow N \text{ do } p \left(\frac{A}{\Phi} \right)$$

Um novo significado: o falo

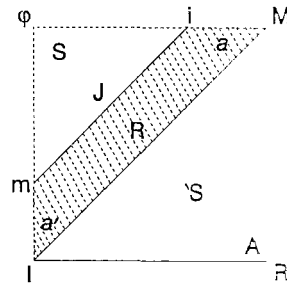
Em sua função de destituição-substituição, a função paterna introduz um significado novo: o falo, que toma o lugar do significado obscuro que designava o lugar do sujeito em face do desejo da mãe, ou seja, o que ele era como objeto (*a*) da mãe. Se essa substituição falta, o Nome-do-Pai é foracluído, isto é, se ele não foi objeto da *Bejahung* primordial que forma o precedente necessário a toda *Verneinung* e todo recalçamento, não haverá então produção de significado novo da metáfora, e portanto tampouco instauração do falo como o que designa para o Sujeito o lugar que ele ocupa em face do desejo da mãe.

Quando o presidente Schreber concebe a idéia “de como seria belo ser uma mulher no

momento do coito”, é o quadrângulo da realidade no esquema R que está em questão para ele. Schreber representa essa fantasia com um sentimento de ultraje que não consegue justificar. É que essa fantasia, afinal de contas bastante banal, está privada aqui de seus pontos de apoio. isto é, dos dois termos que faltam a Schreber:

1) O significante paterno como garantia de sua posição ideal em face dessa forma feminina e correlativamente.

2) O falo como explicação de sua fascinação por essa forma: se essa forma feminina, na qual ele se vê, o faz sentir-se ultrajado, é exatamente porque ele não a pode referir a nenhuma significação fálica.



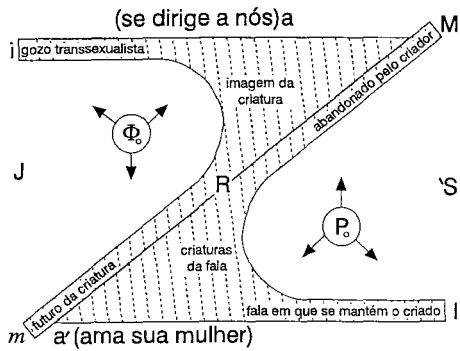
Esquema R

in *Écrits*, de Jacques Lacan. Col. Le Champ freudien, © Éditions du Seuil, 1966.

O delírio fazendo as vezes da fantasia

Se consideramos que o delírio vai tentar restabelecer os dois pontos de apoio faltosos, esse restabelecimento só pode se realizar com os meios de que dispõe. O delírio é, então, um substituto malogrado da fantasia. No entanto, o que o esquema I nos mostra é que, nos endereçamentos de Schreber é posta em jogo, com maior ou menor sucesso, uma estrutura de reconhecimento: quer ele se dirija a seu meio — e mais particularmente à sua mulher — ou a Flechsig, ou ao leitor, trata-se sempre de um apelo ao Outro mais-além da marionete do pequeno outro.

É a duplicação do Outro que falta na psicose e que o delírio tenta restabelecer. É a foraclusão do Nome-do-Pai — isto é, desse significante que “no Outro enquanto lugar do significante é o significante do Outro en-



Esquema I

in *Écrits*, de Jacques Lacan, Col. Le Champ freudien,
© Éditions du Seuil, 1966.

quanto lugar da lei” — que faz com que não haja instalação do campo da fantasia como fiador da relação entre o sujeito e o Outro. Daí a questão:

Se o Outro não é excluído, mas “não duplicado”, como conceber a posição subjetiva de Schreber no delírio?

O esquema I não comporta lugar que seja marcado pela sigla $\$$ ou S . Quer isto dizer que não há, na psicose, sujeito do inconsciente? A fórmula “o significante é o que representa o sujeito para um outro significante” é aplicável no caso do delírio? O que falta no delírio de Schreber, será a existência de um sujeito, ou que esse sujeito seja representado aí, metaforizado pelo significante do falo? Se, para a psicanálise, a metáfora não é, como dizem os lingüistas, “comparação”, e sim identificação, se portanto essa metáfora tem por função fazer ex-sistir um sujeito, o do significante, então a falta de representação devida à falta do significante metafórico tem por consequência que o psicótico se veja confrontado com a letra, com uma letra que, como o demonstra o fenômeno de código (neologismo, refrão), o situa numa posição não de existência, mas de ser, isto é, do que constitui a própria substância do sujeito e que Lacan chama de objeto (a) do Outro.

Função didática da psicose

Vemos, por essas considerações, como Lacan se serve da psicose para dar consistência às

hipóteses que a análise formula a propósito da neurose. Longe de considerar que a psicose constitui uma exceção que escapa ao saber da análise, ele a considera como algo capaz de demonstrar seu fundamento. A psicose, diz ele, é probatória, no sentido em que ela assegura ao analista que o inconsciente é literalmente exterior ao sujeito (segundo a fórmula: O inconsciente é o discurso do Outro).

Disso resulta que a psicose é antes de tudo, para o analista, um ensinamento em que ele desvenda, por um lado, uma lógica do significante (como acabamos de ver), mas também uma lógica do objeto, na medida em que o delírio põe em evidência uma urgência do sujeito em se proteger contra um gozo que o invade, gozo não regulado pela referência ao falo, e que Lacan chamará mais tarde de o gozo do Outro.

Esse desvio pela psicose não é acessório. Ele faz parte da lógica de “a Coisa”. A psicose constitui prova. Não só ela confirma a metáfora paterna, mas permite apreender, na dialética do falo e do objeto (a), a função da letra e sua relação com o gozo.

É assim que, em seu escrito sobre “A carta roubada”, Lacan mostra, a partir da distinção joyceana, “*a letter; a litter*”, que, se a letra pode se integrar na função literal do significante, seu estatuto primário se situa, antes disso, no litoral do significante, isto é, na borda do buraco que contorna a cadeia significante, como fronteira entre o saber e o gozo. De um lado, há a letra literal que, como significante, representa o sujeito para um outro significante, e do outro lado há a letra como objeto (a), a letra litoral, aquela que é deixada em instância por seu detentor, isto é, aquela que já não passa de uma espécie de significante destituído, uma *litter* que constitui para seu detentor o cerne de um gozo obscuro e fora-da-lei, com seu sintoma de feminilização. Esse é um gozo que indica o limite imposto ao deslocamento do significante e a seu poder. Ele não deixa de lembrar o gozo que é posto em jogo na fantasia, uma vez que a fantasia se caracteriza pela invariância de seu enunciado. Se a letra só existe, como significante, na medida em que se desloca, não se pode dizer “que seja preciso que, tal como os outros objetos, ela esteja ou não em algum lugar, mas que, diferentemente

deles, ela estará e não estará ali onde quer que esteja, ou que vá”.

Há aí, para a letra, em sua relação com o lugar, a articulação de sua não-identidade consigo mesma, de sua auto-diferença. Mas na fantasia essa letra muda de *letter* em *litter*, indicando a relação de reversibilidade entre o falo e o objeto (*a*) que está no princípio da fantasia: querendo possuir o falo, nunca se possui mais que esse dejetivo que é o objeto (*a*), pois o falo enquanto significante não tem ser real, ou antes, seu ser real é o objeto (*a*) que ele envolve com seu véu e seu brilho.

No ponto em que estamos, podemos rereer à luz do par (Φ , *a*) a problemática da castração tal como Lacan a articula na tripartição R, S, I e segundo as três operações: frustração, privação, castração.

Agente	Operação	Objeto da falta
Pai simbólico	Frustração imaginária	A criança como objeto real
Pai imaginário	Privação real	Falo simbólico: Φ
Pai real	Castração simbólica	Falo imaginário: Φ

Essas três operações ou cortes mostram, de fato, o caráter não-natural da sexualidade humana. Revelam a razão por que não há relação sexual, já que, em sua relação com a sexualidade, o sujeito revela carecer de referência que lhe possa assegurar essa relação: ele carece de um objeto real, de um símbolo e de uma imagem.

Se o sujeito carece de um objeto real, isso significa que não é a título de seu ser real que ele é capturado na sexualidade. Não há *Ganz Sexu Altrebung* que poderia guiá-lo instintivamente. Esse instinto falta. E é porque o Nome-do-Pai implica perda de ser para o sujeito que pode vir se instalar, no lugar desse corte, um resto parcial e assexuado, refugio e resto do ser, a que o sujeito vai se apegar como à menina de seus olhos. É esse apego ao objeto (*a*) que faz com que o desejo do homem se veja sustentado não por um instinto sexual, mas por uma fantasia cujo malogro abre a porta, na psicose, para os transbordamentos de uma libido maciça e devastadora.

A segunda falta, aquela que se instaura na

privação, é a falta de um símbolo capaz de fundar o Outro sexo e de contrabalançar o falo. A lógica do significante não permite determinar dois sexos; o que pode ser determinante, em contrapartida, é a maneira como os seres falantes vão se dividir por tê-lo ou não (fórmula dos anos 60) ou como vão se dividir entre o que faz “Todo” e o que não o faz, isto é, os que são definidos unicamente pela função fálica e aqueles que essa função só define parcialmente ($\forall x. \Phi x$; anos 70).

A terceira falta indica que não há imagem (fálica) que seja capaz de dar ao sujeito um acesso seguro à sexualidade. Essa imagem não passa de um véu, e sob o véu se pode imaginar tudo que se queira, exceto o falo, que, no plano imaginário, está negativado. Assim, o falo não pode senão faltar naquilo que a imagem especular mostra ($- \phi$). E o que o véu oculta revela-se ser não o falo, mas o objeto (*a*), como objeto assexuado.

A que chegamos com esse arranjo? Que foi feito da maneira como o sujeito extrai seu gozo do sexual, isto é, daquilo que funciona como objeto de troca nas relações sexuais?

Sabemos de que modo o texto “La signification du phallus” organiza essas relações segundo a dialética: ser ou ter o falo. Ora, nessa dialética, o significante da falta só indica ao sujeito a via de um parecer, via em que se trata, para cada um dos parceiros, no gozo sexual, de dar o que não se tem, sua própria falta, isto é, de se engajar nesse semelhante onde se trata para o homem de parecer tê-lo, para recebê-lo, e, para a mulher, de parecer sê-lo, para dá-lo... Mas, ao se querer ser o que falta ao Outro, descobre-se que não se pode senão se passar por seu objeto, com o que isso comporta em consequência de assubjetivação e de assexuação.

Em seu texto “Subversion du sujet...”, Lacan retoma a problemática dessa função sexual do falo, distinguindo nela as duas vertentes do desejo e do gozo: interrogando a função do pai, não mais somente com relação ao desejo mas também com relação ao gozo, trata-se de saber como, graças à castração (corte de $- \phi$), o desejo pode levar ao gozo, visto que ele é comandado pelo significante do falo (Φ).

Assistimos com esse texto a uma virada

no ensino de Lacan. De fato, como ficamos, em nossa relação com o Outro, a partir do esquema L?

Já vimos que, nesse esquema, o Outro é situado como um mais-além do par imaginário ($a \rightarrow a'$). Por outro lado, a condição do sujeito, que não é o sujeito barrado $\$$, “depende do que se passa no Outro”, e “o que nele se passa é articulado como um discurso (o inconsciente é o discurso do Outro)”. Disso resulta que o sujeito é parte interessada desse Outro, e isso porque é aí que se situam suas perguntas: aquelas sobre seu sexo (homem ou mulher?) ou sobre sua existência contingente (que sou aí?). Mas é aí que se situam também os símbolos necessários para respondê-las (os da procriação, da morte etc.). Trata-se, em suma, de um Outro no qual o sujeito pode interrograr e questionar, e lhe será respondido; isso quer dizer que nada parece faltar a esse Outro, acerca do qual cabe perguntar o que fundamenta sua consistência: como e em que condição os significantes se mantêm juntos?

A resposta na “Question préliminaire” reside nessa fórmula em que o Nome-do-Pai é definido como “significante que no Outro enquanto lugar do significante é o significante do Outro enquanto lugar da Lei.”

Que quer dizer isso, senão que o Outro do significante se completa com o Outro da Lei? Ele o duplica de tal modo que o Outro aparece como um conjunto de significantes que comporta, em si mesmo, seu próprio significante, ou, numa imagem, como um catálogo que se contém a si mesmo, ou como o catálogo dos catálogos que se mencionam a si mesmos.

Em suma, é o significante do Outro no Outro. E é precisamente esse Outro não-barrado que “Subversion du sujet...” vai pôr em questão, tentando conceber um Outro cuja estrutura, por ser lógica, não se recobriria a si mesma. Nesse ponto a referência à lógica matemática se faz ouvir. Não está explícita, contudo, embora certos enunciados de Lacan remetam por sua formulação a uma articulação própria da teoria dos conjuntos. Com a escrita: $S(\mathbb{A})$, tem-se um significante do Outro que não está no Outro, e a problemática de situar o Outro da Lei com relação ao Outro do significante não deixa de lembrar aquela de

que Russell trata em sua teoria dos tipos na tentativa de evitar certas antinomias lógicas, entre as quais a antinomia chamada de Russell. Lembremos suas linhas gerais.

De fato, ao considerar a noção de classe (de conjunto) ou de propriedade, constatamos que muitas classes não são membros de si mesmas (exemplo: a classe de todas as abóboras não é uma abóbora).

Formulemos então: X, a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas. Será a classe X membro de si mesma? O paradoxo é inevitável. De fato:

1) se X é membro de X, isto é, se $X \in X$, então X é membro da classe de todas as classes que são membros de si mesmas. Mas, considerando a definição de X, deduzimos que X não é membro de si mesma.

2) se, ao contrário, X não é membro de si mesma ($X \notin X$), então X não é membro da classe de todas as classes que não são membros de si mesmas. Nesse caso, X é membro de si mesma.

Em outras palavras, X é membro de si mesma se e somente se X não for membro de si mesma, e X não é membro de si mesma se X for membro de si mesma.

Em suma, temos a: $X \in X \equiv \text{não} (X \in X)$
ou: $(X \in X) \equiv (X \notin X)$

Disso deduzimos que nenhuma totalidade deve conter membros que sejam definidos em termos de si mesmos. Uma totalidade (ou classe, ou propriedade) desse gênero é vetada.

Diante dessa antinomia, Russell se propõe hierarquizar os objetos e as propriedades em tipos. O universo do discurso se estratifica em tipos:

— O tipo 0 é formado por todos os indivíduos;
— O tipo 1 é formado por todas as classes de indivíduos (ou as propriedades de objetos);
— O tipo 2 é formado por classes de classes (ou propriedades das propriedades).

.
. .
. . .
. . . .

De tal modo que, em cada nível, atribua-se uma propriedade a um elemento de nível inferior, segundo uma hierarquia: ... $n_3 < n_2 < n_1 < n_0$, em que cada nível se encontra em

relação ao inferior, na posição de uma meta-linguagem.

Essa distinção dos tipos não está ausente em Frege, cuja preocupação vai ao ponto de indicar a necessidade de marcar pela escrita a diferença entre uma expressão e o que ela exprime, negligenciada na matemática. Frege percebeu, contudo, que uma função (de um argumento) não pode ter a si mesma como argumento.

Na distinção que ele faz entre a função (conceito) e o objeto, este é designado por um Nome próprio. Sem dúvida, uma função pode ser tomada num certo nível como um objeto que será seu Nome (como na expressão “o conceito de homem”).

Entretanto, apesar dessa distinção, o sistema de Frege iria conduzir a uma antinomia, assinalada em 1902 por Russell, que reconheceu que ele próprio tinha chegado a resultados análogos no tocante às funções, tendo conseguido porém evitar a dificuldade resultante da afirmação de que a *extensão* de toda função pode se apresentar como argumento e portanto valer como objeto e entidade.

Essas considerações lógicas nos permitem elucidar o estatuto do que foi chamado de a duplicação do Outro. Elas determinam a consistência desse Outro que comportaria em si mesmo seu próprio significante. Poderíamos, porém, no caso da experiência analítica, nos contentar com a consistência desse Outro? Tal consistência não implica, pura e simplesmente, a redução da própria consistência do objeto?

Não podemos nos satisfazer com essa consistência do Outro que eliminaria os fenômenos do inconsciente, sob o pretexto de que as línguas naturais estão cheias de ambigüidades, ambigüidades que a análise lógica — cuja exigência de univocidade proíbe que haja vários objetos distintos para um único signo — procura dissipar. A esse respeito, sabemos como o cálculo de Frege, desenvolvido por Russell, pretende atenuar essas ambigüidades. Assim, por exemplo, para o enunciado ambíguo: “cada homem ama uma mulher”, o uso dos quantificadores permite escrever duas interpretações:

- 1) $(x) (\exists y) (x \text{ ama } y)$
- 2) $\exists y (x) (x \text{ ama } y)$

Mas que fazer, então, desses enunciados como: “Bate-se numa criança”, ou “*Les non-dupes errent*” (“os não-tolos erram”; “os nomes-do-pai”), ou ainda de um enunciado como: “Ele é bela”, que, sob o pretexto de ser inadmissível para a análise gramatical, é rejeitado como inexistente?

É a partir disso que podemos compreender a idéia de que convém situar o real do discurso analítico nos impasses da formalização.

Ainda que possamos considerar que a psicanálise é herdeira do progresso formal da lógica matemática, ela não partilha necessariamente as suposições doutrinárias dos lógicos. Partilha, em contrapartida, essa importante conseqüência do formalismo que é o questionamento da noção de evidência que, desde Aristóteles, é considerada uma propriedade do objeto. O formalismo rompe com a necessidade de admitir certas asserções por muito tempo consideradas indubitáveis com base exclusivamente na certeza sensível (continuidade das funções deriváveis, por exemplo).

O curioso é que Frege, apesar da preocupação de tornar seu cálculo formal, não chegou a distinguir entre verdadeiro e evidente. Seu temor do psicologismo o levou a considerar:

1) que a lógica como linguagem simbólica é a descrição correta do sistema dos fatos, único, constituído pelo universo.

2) que os axiomas se impõem quando os compreendemos (como o ensinam Platão e Aristóteles) e que, se eles se impõem necessariamente, a teoria dedutiva construída sobre eles terá caráter apodítico.

Disso resulta que não pode haver senão uma única lógica, uma lógica por assim dizer natural, que a lógica dos lógicos teria de reproduzir. Por isso, Frege considera que um cálculo formal não deve ser concebido como um simples jogo gratuito, devendo servir para exprimir essencialmente um “conteúdo”. Ora, foi em razão da referência a esse conteúdo ideal que Frege, apesar de sua preocupação de eliminar as intuições, ficou aquém de Hilbert, cujo formalismo, menos cioso de parcimônia, introduz abertamente os indefiníveis por meio dos axiomas não afixados pelo verdadeiro.

Assim, a suposição de que a lógica (e, em seu prolongamento, a matemática) constitui uma estrutura única leva Frege a não poder conceber a pluralidade das espécies de estruturas algébricas senão pela afirmação de um princípio de permanência das leis formais, uma maneira de afirmar que os axiomas extraem sua validade de um princípio extralógico. Ora, que é esse domínio extralógico, senão a suposição de uma ordem cujo estatuto se assemelha ao que Lacan qualificou, na época da “Question préliminaire”, de o Outro da Lei em relação ao Outro do significante?

Sob esse aspecto, a posição de Frege é a mesma do Lacan da “Question préliminaire”. Mais ainda, Frege tem a mesma posição de Freud, uma vez que seus procedimentos comportam a afirmação de um Outro do Outro: de um lado uma lógica natural que, embora ideal, se apresenta como uma metalinguagem que comanda a linguagem, de outro a afirmação de um pai primitivo que, embora mítico, possui todas as mulheres e portanto todo o gozo.

É certo que Freud não se interessou pelos desenvolvimentos da lógica matemática, mas é significativo que tenha conferido, no seu próprio domínio, um lugar preponderante ao jogo da letra, sobre o qual podemos perguntar em que medida ele difere, em seu estatuto, do que Frege atribui ao cálculo formal. Evidentemente, a promoção da letra em Freud não visa, como em Frege, um uso legítimo da linguagem. Nem por isso fica menos subordinada (exatamente como em Frege) à transcendência do referente. O signo só se desprende do referente — para realizar algum trajeto formal — para voltar a ele ao fim do percurso. O desaparecimento da relação entre o signo e a coisa significada é apenas provisório. Será porém a recusa do psicologismo, por Frege mas também por Freud, que os leva a não ceder quanto ao referente, e assim a não perder de vista que os signos, embora formais (tornados formais) são sempre os signos de um conteúdo (para Freud os signos de uma realidade histórica)? Mas isso não faria deles significantes. Seria preciso levar o formalismo até a radicalidade hilbertiana, isto é, ao ponto de

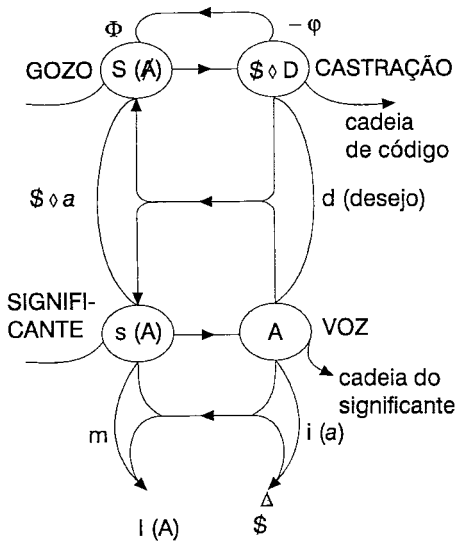
admitir que esteja apagado o vínculo entre o signo e a coisa, entre o representante e o representado, para tornar possível a emergência do significante enquanto representante do sujeito para um outro significante. Sem dúvida, nos trabalhos de Freud sobre a fantasia, parece que as representações já não correspondem, em seu modo de ligação, a um pretense referente histórico. Lacan ampliará a interpretação do termo *Vorstellungrepräsentanz* a ponto de dizer que esse representante não é representativo de nada. Ele representa a dimensão significante do representante.

É sobre esse pano de fundo hilbertiano de purificação formal que, paradoxalmente, a escrita $S(\mathcal{A})$ ganha seu valor inédito e decisivo. Paradoxalmente porque a aspiração científica (formal) é precisamente poder se desenvolver em exterioridade, numa des-subjetivação do significante, o que não deixa de intensificar a resurgência dos discursos da tradição. E é precisamente desse sujeito da ciência que a psicanálise é herdeira, isto é, do sujeito assim desnaturado e perdido quanto a seu gozo.

O que $S(\mathcal{A})$ designa no *grafo* é precisamente uma resposta à questão do Outro que, por ser tesouro do significante, é além disso solicitado a garantir o valor desse tesouro.

Isso significa que, se há um código pulsional, uma gramática da pulsão ($\mathcal{S} \diamond D$) pela qual o jogo lingüístico do significante (em A) se encontra organizado no nível superior, o do inconsciente (2^o patamar no grafo), esse código não obedece, no entanto, a nenhuma significação sexual unívoca: as pulsões são parciais; falta-lhes um referente último que faria sua unidade. Sob esse aspecto, $S(\mathcal{A})$ designa que o sexo não constitui o Outro da linguagem.

Isso nos dá uma idéia do caminho percorrido desde a “Question préliminaire” e o esquema L até o grafo dito do desejo. Seria preciso sublinhar esta última denominação, que indica doravante que a Lei, longe de se sustentar por si mesma, se origina antes do desejo, e de um desejo não mais proposto em suas formas imaginárias, mas essencialmente ligado ao significante. Trata-se de um desejo coordenado a uma falta que Lacan ten-



GRAFO DO DESEJO

in *Écrits*, de Jacques Lacan, Col. Le Champ freudien, © Éditions du Seuil, 1966.

tará situar em relação à estrutura, segundo uma exigência paradoxal: como incluir na estrutura essa falta que é efeito dela? Esta questão é fundamental, merece ser explicitada para que se esclareça o que constitui a posição enigmática do objeto em relação ao campo do Outro.

Inconsistência do Outro

Voltemos ao grafo do desejo. O sujeito está inscrito nele como sujeito barrado; além disso, constitui o elemento que descompleta a bateria significante. Lacan escreve: “Esta quadratura é no entanto impossível, mas somente porque o sujeito só se constitui desde que a ela se subtraia e a descomplete essencialmente, para, ao mesmo tempo, dever nela figurar e nela só exercer a função de falta.”

No texto “Subversion...”, Lacan chega a falar da inconsistência do Outro. Simples metáfora? Ele escreve: “Se o sujeito é o elemento que descompleta a bateria significante, a falta do gozo faz o Outro inconsistente.”

A incompletude e a inconsistência não

são propriamente explicitadas nesse texto. Mas já indicam, na experiência analítica, a viga que vai fazer vacilar toda a estratégia racional: de um lado o sujeito só se escreve como falta de seu próprio significante, de outro lado o significante não poderia esgotar o gozo. Há sem dúvida nesse texto um significante do gozo: Φ , mas há também esse gozo cuja falta inconsistiria o Outro e que Lacan batizaria mais tarde de objeto (a).

Mais-além de “Totem e tabu”

Convém portanto, para apreender o valor dessa inconsistência, determinar a maneira como se situa em relação ao Outro o objeto (a), na medida em que ele designa o que do gozo não está articulado ao significante.

Sabemos como Freud explica a interdição do gozo em “Totem e tabu”: o assassinio do chefe da horda primitiva, que gozava de todas as mulheres, não permitiu aos filhos o acesso ao gozo que, bem ao contrário, ficou ainda mais proibido que antes. Se o gozo é proibido, é porque ele é o desse pai primitivo, que não se pode desafiar sem ser ameaçado de castração, ameaça que se revela ainda mais eficaz após o assassinio do Pai.

Podemos ver de imediato para que serve essa figura mítica do Pai: para obstruir a hiância de $S(A)$ e erigir a castração, oposta ao gozo, num rochedo incontornável.

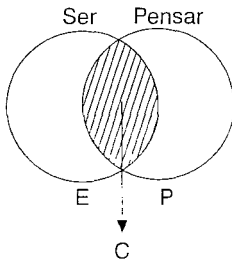
Lacan não elude essa hiância. Sublinha seu caráter estrutural. Dissemos que $S(A)$ era uma resposta à questão do Outro. Acrescentemos que essa questão “*Che vuoi?*” se metamorfoseia em: que vales? Isto é, na questão de saber se o Outro pode garantir o valor mesmo do tesouro do significante. E quanto à verdade desse tesouro? A resposta de $S(A)$ em “Subversion...” é que, se não há significante da boa fé do Outro, é o “Sem-Fé” da verdade que parece garantir o saber na medida em que ele não consegue sustentar seu próprio valor.

Mas “será mesmo esta a última palavra a dar em resposta à questão: Que quer o Outro de mim?” Esse traço do Sem-Fé não conduz afinal de contas à consequência de que não há senão semblante? Do contrário, que objetaríamos a essa constatação: “só existe sem-

blante”? Nada, se não nos damos conta de que perdemos a dimensão do objeto na relação com o Outro. Esse objeto, seria preciso restituí-lo como “sendo o que falta ao sujeito para se pensar esgotado por seu *cogito*, a saber, o que ele é de impensável”.

É aí que o gozo se introduz ligado a um ser que permanece “em falta no mar dos Nomes próprios”. É um gozo atinente a um “eu sou”, que não é determinado pelo fato de que “eu penso”. Se o *cogito* faz pensar e ser equivalerem-se, o impensável do *cogito* é o que escapa ao processo significante. Isso implica de fato a negação dessa equivalência que esquematizamos, sem entrar em detalhes, da seguinte maneira:

seja a interseção $E \cap P = C$
segundo a fórmula de Morgan,
a negação dessa interseção dá
não (C) = não (E \cap P) = não E \cup não P
isto é,



Assim, o impensável do *cogito* é o que subsiste fora do significante e que caracteriza portanto esse gozo proibido. De onde vem ele?

Não é um pecado original, não é o cadáver do pai primitivo assassinado, que se apresenta no grafo em face do vazio de S (\mathcal{A}). O assassinio primordial para Lacan é aquele perpetrado pelo significante. O Pai morto não é o pai assassinado e incorporado de “Totem e tabu”. Estando morto desde sempre, ele não precisa ser assassinado: “o túmulo de Moisés está tão vazio para Freud como o de Cristo para Hegel. Abraão não revelou seu mistério a nenhum deles.”

Não pode estar em jogo, portanto, um pai de antes da Lei, cujo gozo sem limite nada

mais é que a suposição de uma fantasia obsessiva.

No seminário de novembro de 1963, Lacan reduz o modo de existência do pai morto ao do nome próprio: “eu sou o que eu sou”, ou ainda, como ele o articula no seminário *D'un Autre à l'autre*: “eu sou o que eu é.”

Esse “eu sou” constitui a distinção a mais radical do Nome-do-Pai, isto é, um significante cuja significação se reduz ao que é “eu sou”, de tal modo que, no algoritmo $\frac{S}{s} = s$, temos de equiparar o enunciado e a significação. Com $S = -1$ temos: $S = s^2$; $s^2 = -1 = i^2$ e portanto $s = \sqrt{-1} = i$.

Observemos que a função (-1) desse “eu sou” indica que ele é apenas suponível na bateria significante. Mas suportável como? Temos de reconhecer a dificuldade, nesse texto “Subversion...”, de apreender a função desse (-1) levando-se em conta o significante S (\mathcal{A}), sobre o qual Lacan nos diz que ele é aquilo “por que todos os outros significantes representam o sujeito”.

Notemos, antes de mais nada, que a definição do significante como o que representa o sujeito para um outro significante suscita a questão do estatuto — no conjunto dos significantes — de um último significante. É o que Lacan simboliza por “a inerência de (-1) ” ao conjunto dos significantes, ou ainda pelo que não pode ser mais que um “traço que se traça de seu círculo sem poder ser nele incluído”.

Resta apreender o estatuto desse significante último, já que se afirma, por outro lado, que à língua não falta nada, que há completude da língua.

Que implica de fato esse significante “sem o qual todos os outros não representariam nada”? Isso implica que, para todos os significantes que representam o sujeito, pode-se sempre fazer corresponder um significante outro que lhe é exterior. Mas onde situar esse significante sempre exterior, sempre outro, já que se constata que não se pode incluí-lo entre os outros? Não podemos situá-lo no exterior de um todo que seria o Todo dos significantes, a menos, é claro, que façamos dele uma metalinguagem, um

Outro do Outro. Seria preciso então inscrevê-lo no interior do conjunto dos significantes, mas não da mesma maneira que os outros significantes. Seria essa a maneira como o Outro da Lei se relaciona com o Outro do significante? De modo algum, pois a inerência de (-1) é exigida para superar precisamente essa duplicação.

A dificuldade da articulação lacaniana reside, aqui, no fato de que ela tende a circunscrever essa inerência no quadro exclusivo das prerrogativas do significante, ao passo que por outro lado é especificado que aquilo que (-1) designa é exatamente aquilo que, no Outro, se revela inominável: o lugar proibido do gozo.

Haveria então paradoxo em querer referir um significante à relação do gozo com o Outro, em querer estender o poder do simbólico ao que constitui seu limite? A psicanálise, se não quiser cair na mística, não pode se contentar em relegar esse limite para os meandros do indizível.

Recomeçamos pois desse “impensável do sujeito” e perguntemos o que representa, deste ponto de vista, a escrita $S(\mathcal{A})$. Enquanto simbolizado por (-1) , $S(\mathcal{A})$ é um significante único: não poderia, a esse título, representar o sujeito. Designa, no entanto, alguma coisa do sujeito, precisamente seu “impensável”, isto é, o que, desse sujeito, escapa à representação. Essa designação merece ser delimitada, uma vez que a escrita do objeto (a) tende a designar um algo que carece de significante. Há aí uma diferença que vale a pena ressaltar: ela implica em primeiro lugar que $S(\mathcal{A})$ não é o significante do objeto (a) . $S(\mathcal{A})$ denota a falta de significante. Nessa qualidade, fornece apoio formal às fórmulas lacanianas do tipo: “não há...”, fórmulas das quais podemos dizer que constituem todas interpretações da função lógica de $S(\mathcal{A})$, ao passo que o objeto (a) se cristaliza antes numa letra, para designar aquilo que do gozo escapa à inscrição significante. Daí a necessidade de captar a modalidade de presença desse objeto no Outro do significante; pois onde situar o que o simbólico não consegue reabsorver?

Quer o definamos como o objeto caído

ou como o que resiste ao processo de simbolização, não podemos nos contentar em situar esse objeto na posição de um real exterior ao simbólico, segundo o modelo da oposição exterior-interior. Esse modelo é inoperante em face de um real que, longe de ser posto definitivamente fora de jogo, supõe ao contrário que o fora possa retornar no dentro, segundo um modo que Lacan, já no *Discurso de Roma*, qualificava como pertencente a esse “grupo relacional que a lógica simbólica designa como um anel, e do qual a forma de um toro proporciona uma representação intuitiva, uma vez que sua exterioridade periférica e sua exterioridade central não constituem senão uma única região”.

Mas então, e para voltar ao objeto (a) , como articular que ele esteja separado do simbólico, estando ao mesmo tempo no simbólico? Como articular que ele esteja, como diz Lacan, numa *exclusão interna*?

Lacan se referia, a este respeito, à topologia (oito interior, *cross-cap*), mas também à teoria dos conjuntos, a cujo respeito podemos perguntar em que medida ela nos permite compreender essa modalidade de exclusão interna. De fato, ela nos oferece duas possibilidades, segundo consideremos que (a) pertence a (A) ou (a) está incluído em (A) :

— dizer que (a) *pertence* a (A) : $a \in A$, equivale a dizer que (a) é elemento de (A) , e portanto que (a) é um significante, o que não é o caso;

— dizer que (a) está *incluído* em (A) : $a \subset A$, equivale a dizer que (a) é uma parte de (A) , isto é, um subconjunto de (A) , portanto que (a) é um conjunto de significantes, o que também não é o caso, a menos talvez que essa parte seja reduzida ao conjunto vazio.

Modalidades

Esse raciocínio é convincente? Ele só valeria se o Outro fosse consistente. Ora, o discurso analítico considera que, seja qual for o Outro que supnhamos, haverá sempre alguma coisa da ordem do discurso que escapa a esse Outro. Compreende-se por que Lacan

passa para a topologia do nó borromeano e à consideração das categorias da modalidade. Isso exige que se passe de uma lógica estrita do necessário para uma lógica do não-todo. Vimos como a primeira, que era exigida por Russell para fazer face aos paradoxos, ia dar, por sua interdição da auto-referência, na posição de um pai freudiano necessário para proibir o incesto. Ora, se o interesse da psicanálise pela lógica não reside nas conclusões doutrinárias a que ela permitiria chegar, se, como diz Lacan, a lógica carrega a marca do impasse sexual, esse interesse só pode consistir então em acompanhar essa lógica em seu movimento, sem evitar os impasses e as hiências que ela comporta, e sem se sujeitar ao domínio assertórico em que o \mathcal{S} tem um único modo de se relacionar com o predicado. Quando Frege exclui de seu cálculo a consideração das proposições ditas problemáticas, é precisamente para excluir seu caráter modal: ele alega que o caráter modal não afeta o conteúdo das proposições, mas somente as razões que podemos ter para afirmá-las: dizer, por exemplo, que uma proposição é necessária, equivale a dizer que conhecemos uma proposição universal da qual podemos inferi-la etc. Observemos que a evacuação do caráter modal leva Frege a deixar de formular expressamente a questão da independência dos axiomas e a de sua compatibilidade. Ele não põe em questão tampouco a completude de seu cálculo. Esta é sem dúvida uma razão indireta, mas que está ligada à crença de Frege de que a lógica constitui uma estrutura única cujo desenvolvimento procede de axiomas absolutamente verdadeiros, cujo conteúdo se impõe necessariamente.

Reencontramos aí, como em Aristóteles, esse caráter apodíctico dos axiomas lógicos, em que o verdadeiro e o necessário se equivalem, e que implica que os objetos lógicos — contrariamente às representações subjetivas — existem independentemente do fato de os concebemos.

Esse *necessitarismo* do verdadeiro tem sem dúvida o mérito de excluir o psicologismo, mas comporta a falha de seu objetivismo: tropeça na afirmação inelutável de um universo de discurso em que a formação das

multiplicidades paradoxais viria tornar indefensável toda assunção de existência do universo dos objetos lógicos.

É nesse ponto que Lacan retoma as coisas, e precisamente a partir do fato de que o inconsciente pertence não ao domínio psicológico, mas ao domínio lógico. De fato, se dizemos que o inconsciente comporta pensamentos, isso não poderia bastar para explicitar seu estatuto, pois esses pensamentos, para que sejam significantes, não podem se reduzir a meras representações subjetivas (no sentido de Frege), isto é, não podem ser meros produtos psicológicos da atividade do pensamento. O estatuto do significante, tanto quanto o do lógico-formal, nada tem a ver com o que foi chamado no século XIX de as leis do pensamento. Sob esse aspecto, Lacan é fregeano. Mas ele não chega ao ponto de assumir o Todo do objetivismo fregeano, muito ao contrário. Quando aborda a experiência a partir da estrutura, ele não considera que tudo seja significante, e, se podemos dizer que tudo é estrutura, isso não implica que a estrutura faça todo; não há portanto universo de discurso nem de significante que possa suprir a falta do Outro. Tocamos aqui algo que certamente temos de chamar de as duas dimensões da qual o discurso analítico participa: a inconsistência e a incompletude.

Daí a retomada por Lacan do quadrado lógico, em que, distanciando-se de Aristóteles, ele articula o quadrado modal segundo aquele da sexuação, abrindo campo assim para uma nova interrogação sobre os limites do saber: é que essa retomada põe em evidência o que foi excluído na lógica proposicional clássica, a saber, a consideração de um topos recalcado em proveito de um logos cuja total submissão à questão do verdadeiro ou do falso é implicada pela existência de retidão e de eficácia.

A história dessa exigência mostra que ela sempre serviu de barreira contra uma *modalidade* sempre capaz de manifestar um excesso em relação ao domínio do assertórico. A dificuldade que há, a partir de Aristóteles, em explicar a relação entre uma concepção em extensão e uma concepção em compreensão (entre uma modalidade interna de

Re e uma modalidade de *Dicto* externa) indica suficientemente a tensão implicada pela exigência de eliminar esse excesso, cujo tempo de emergência é propício à divisão do sujeito e à designação de seu real.

Primado da proposição existencial

Quando Lacan retoma a questão aristotélica das modalidades, é para dar todo seu valor a esse excesso contingente, todo seu lugar ao Não-todo como quarto termo. Mantendo juntas as duas dimensões da extensão e da intensão, mas conferindo à proposição existencial, a exemplo de certos lógicos, o primado sobre a proposição universal, ele visa instituir uma modalidade suscetível de articular, mais-além do verdadeiro e do falso, uma verdade cuja inscrição não está toda sob o regime da função simbólica, e um real cuja contingência não é redutível ao escrito da quantificação, como ocorreria se fosse seguida a tentativa carnapiiana de reduzir os contextos modais à sintaxe da designação única. Sob esse aspecto, Lacan não parece optar tampouco por essa outra tentativa, a de Hintikka, cuja semântica dos mundos possíveis preconiza, nesses contextos modais, uma quantificação que, embora não redutível ao princípio de substitutibilidade, só retém da contingência aquilo que se deixa abordar por uma combinatória de signos. Trata-se de uma quantificação das possibilidades intencionais, mas em que a referência multiplicada (dos mundos possíveis) só está presente para dissimular o real do sujeito dividido, ou seja, também para sacrificar o que especifica logicamente a falta-a-ser em proveito da objetivação dos noemas da fenomenologia husserliana.

Daí a obstinação em pensar a contingência não como um real que seria disjunto do que concerne ao sujeito (o que colocaria o real na dependência de um “saber o verdadeiro” por meio de signos), mas como o que ocorre, o que advém do lado do sujeito, na medida em que ele comporta na fala uma falta-a-ser e constitui um não-senso na formação do inconsciente.

Mas, nesse caso, como pensar de outra maneira essa contingência, se supomos que

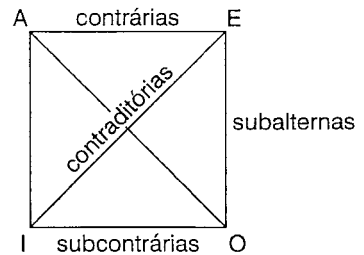
o Outro comporta um saber que já está lá, isto é, um saber que está submetido à coerção da verdade inelutável do passado? Onde haveria então, em análise, lugar para a mudança ou o devir? E, de fato, como avaliar o famoso “*Wo Es war...*”, que parece então, para empregar uma linguagem aristotélica, tornar inútil a deliberação na ação?

É sem dúvida evidente que, se a psicanálise não está sujeita a um regime fatalista (à maneira de Diodoro), uma vez que é preciso levar em conta os efeitos do significante, sua ética não é tampouco a de uma filosofia em que se delibera sobre as condutas e as ações, mas aquela em que um sujeito tem de se haver com um gozo que, em seu botaréu, constitui o fator essencial de sua orientação subjetiva, o que implica que, em última análise, se passa do que é significação ao que é referência impossível (objeto *(a)*).

Resta que a abordagem da contingência, na perspectiva lacaniana, torna-se possível graças não ao signo, mas ao significante, que é o único capaz de coordenar extensão e intensão, ainda que tudo não seja significante.

Voltemos pois a esse famoso quadrado lógico (Apuleio) onde se tem tudo o que pode ser dito de maneira categórica. Só consideraremos quatro espécies fundamentais de proposição:

- A: Universal afirmativa: Todo S é P
- E: Universal negativa: Nenhum S é P
- I: Particular afirmativa: Algum S é P
- O: Particular negativa: Algum S não é P



— A e E não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas podem ser ambas falsas.

— I e O podem ser ambas verdadeiras, mas não ambas falsas.

Observações:

1) A lógica de Aristóteles não cogita de especificar se confere ou não às proposições um alcance existencial. Trata da existência como um atributo predicável de uma substância, da mesma maneira que uma qualidade.

2) Na elaboração moderna dessas proposições, as noções tradicionais de sujeito e predicado são substituídas pelas de argumento e função. O que caracteriza uma função é que sua escrita $\Phi(x)$ comporta um lugar vazio, o do argumento. Essa vacuidade é simbolizada pela variável (x). Quanto ao sujeito, ele designa por vezes o termo que serve de sujeito gramatical para o enunciado proposicional e por vezes o indivíduo portador de atributos, de quem esse termo é o nome. Ora, é o nome do sujeito que serve de argumento à função proposicional quando se está lidando com uma proposição singular. Mas o mesmo não ocorre no caso das proposições gerais (universais e particulares), em que o termo que serve de sujeito gramatical não designa um indivíduo e sim exprime realmente uma função.

A partir disso, podemos escrever as quatro proposições com a ajuda dos quantificadores: universal (\forall) e existencial (\exists).

Temos:

— A: $\forall \Phi \cdot \Phi x$ e O: $\exists x \cdot \Phi x$

— E: $\forall x \cdot \Phi x$ e I: $\exists x \cdot \Phi x$

Observemos que, com esta escrita do quadrado lógico, operou-se uma escolha: escolheu-se dar a “algum” o valor de “ao menos, mas não exclui todos”, o que quer dizer que se excluiu o valor: “alguns mas não todos”, de tal modo que o que funda a estrutura desse quadrado lógico é a exclusão do “não-todos”.

É esse “não-todos” que Lacan sublinha em *Televisão*, dizendo: “É isto o que a experiência, aqui, sugere. Primeiro, que se impõe para as mulheres essa negação que Aristóteles evita aplicar à universal, ou seja, de não ser todas” *μηπαντας*. É da exclusão desse quantificador, que “comportaria alguns mas não todos”, que se trata.

Quanto ao problema suscitado pela universal quando seu domínio de aplicação é

vazio, o recurso de Lacan ao Quadrante de C.S. Peirce é significativo sob esse aspecto.

De fato, temos:

— *na casa* (2):

UA: Todo traço é vertical

$\forall x \cdot \Phi x$

— *na casa* (3):

PA: Alguns traços são verticais e

PN: Alguns traços não são verticais

— *na casa* (4):

UN: Nenhum traço é vertical

$\forall x \cdot \Phi x$

o que quer dizer que, ainda que não haja “traço”, pode-se admitir um valor de verdade em “todos os traços são verticais” e em “nenhum traço é vertical”.

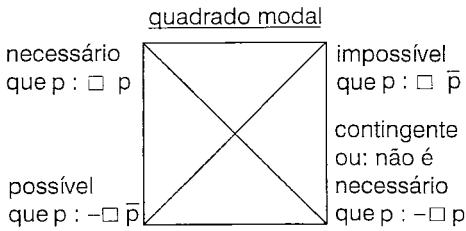
Sem dúvida a proposição universal, que é questão de definição, não implica necessariamente que haja uma existência que a torne válida. Quando Lacan repete com Freud “Todo pai é Deus”, define com isso o Nome-do-Pai no nível da universal, do qual não se pode deduzir a particular de que há um (de Pai) que seja tal. Desse ponto de vista, a casa vazia, que não comporta existência, é precisamente aquela do lugar do Nome-do-Pai e do sujeito. Ela comporta antes uma ausência, ausência de traço, conotada (-1), e própria portanto para introduzir a privação onde o nada preside toda articulação possível.

Essa conotação (-1), que é a suposição de inexistência, é o que permite conferir à negação uma significação discordancial articulável unicamente a partir da diferença sexuada. E é a partir dessa suposição, correlacionada com o que se enuncia como causa do desejo, que as fórmulas da sexuação começam a se formar.

Retornemos pois ao nosso quadrado lógico para nele situar as quatro modalidades do necessário, do impossível, do contingente, do possível, sem insistir demais na ambigüidade que se pôde assinalar em Aristóteles no tocante ao contingente e ao possível, nem sobre o modo como Lacan se afasta de Aristóteles, coordenando essas modalidades diferentemente.

Ao definir o possível como o contraditório do impossível, e o contingente como o contraditório do necessário, e ao introduzir o símbolo $\square \equiv$, “É necessário que”, e ao dar

ao impossível o sentido de “É necessário que não”, obtemos o quadro abaixo:



Isto supõe que tenhamos estabelecido o “contingente” como a negação do necessário, e como sendo “o que não cessa de não se escrever”, o falo (isto é, como sendo o produto de uma contingência corporal). A partir daí, pode-se fazer corresponder essas modalidades às fórmulas da sexuação da seguinte maneira:

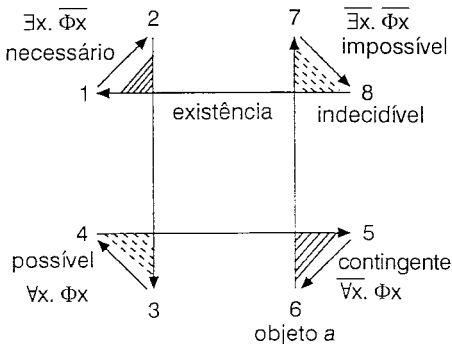
Necessário: “o que não cessa de se escrever” corresponde a $\exists x \cdot \Phi x$.

Possível: “o que cessa de se escrever” corresponde a $\forall x \cdot \Phi x$.

Impossível: “o que não cessa de não se escrever” corresponde a $\exists x \cdot \bar{\Phi} x$.

Contingente: “o que cessa de não se escrever” corresponde a $\forall x \cdot \bar{\Phi} x$.

Daí o esquema apresentado no final do escrito “Savoir de l’analyste”.



Que justifica essa correspondência? A posição de Lacan a esse respeito variou. Poderíamos justificá-la a partir da consideração do Um, desse ao-menos-um excluído da função fálica, e cuja existência é necessária para ordenar e dar consistência ao todo da

cadeia significante, de tal modo que se tem, de maneira correlativa:

$$\exists x \cdot \bar{\Phi} x \text{ e } \forall x \cdot \Phi x$$

Nessa correlação, o ao-menos-um aparece como o que não cessa de se escrever para um Sujeito, como o que não pode não ser, sob pena de o todo de $\forall x \cdot \Phi x$ desaparecer.

Ora, ocorre que a existência contingente de Φx implica que o todo cesse de se escrever, mas igualmente que o ao-menos-um, que não é nenhum pai real, se organize por acidente, por contingência, ligado ao mecanismo da linguagem. Por que então não referir o necessário a $\forall x \cdot \Phi x$ e o impossível a $\forall \bar{\Phi} x$?

Seja como for, não podemos nos contentar com o quadrado modal, em que o impossível não corresponde ao valor que Lacan lhe confere como “o que não cessa de não se escrever”, uma vez que esse impossível só é considerado aí como o contrário do necessário (ou seja: $\square \bar{p}$), isto é, um falso impossível onde isso não cessa de se escrever: \bar{p} .

Desse ponto de vista, a maneira como Lacan coordena o contingente ao impossível se vê exigida pela consideração da transferência, da repetição, mas também pelo fato de que, se a relação sexual depende de uma fórmula que não cessa de não se escrever, nem por isso deixa de haver encontros entre os seres sexuados. Isso não é irrelevante, porque, se é concebível que haja mudança para o sujeito, em análise, é na medida em que importa conduzir esse sujeito ao impossível de dizer, a saber, a esse lugar de ausência, que Lacan designa como sendo o da absolvição e em que o sujeito emerge, ainda que por um tempo, como um ser sem propriedades.

► GRAFO; OUTRO, O.

É. DOUMIT

LUTO

De saída, o texto incluído por Freud em seus artigos sobre metapsicologia sob o título “Luto e melancolia” impõe ao leitor uma dificuldade de interpretação cuja elucidação

poderia, de fato, comprometer toda tentativa de atribuir uma significação unívoca à noção freudiana de luto.

“Agora que o luto nos serviu como protótipo normal dos distúrbios psíquicos narcísicos”, escreve Freud, “tentaremos esclarecer a natureza da melancolia comparando-a com o afeto normal do luto.”

Teremos ainda alguma dificuldade em precisar com toda certeza a qual de suas reflexões anteriores estamos sendo assim remetidos. A solução mais simples é sem dúvida nos reportarmos ao artigo imediatamente anterior a “Luto e melancolia”, isto é. “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”. “Em muitas circunstâncias”. lemos no início deste texto, “constatamos o quanto nossas investigações são facilitadas pelo estabelecimento de um paralelo entre certos estados e certos fenômenos que podemos considerar como os *protótipos normais* (sublinhado pelo autor) de diversas síndromes mórbidas. Queremos falar dos estados afetivos tais como o luto, a paixão, sem esquecer o sono e o fenômeno do sonho.” A observação é demasiado geral para justificar — a despeito da alusão feita ao luto — uma ligação com a fórmula inicial de “Luto e melancolia”. Mesmo assim, observamos a correspondência dos referenciais a que são respectivamente referidos o sonho — no novo contexto em que é situado pelo suplemento metapsicológico — e o luto, aqui considera-

do como representante do protótipo normal da melancolia. Nos dois casos, trata-se das vicissitudes de um investimento de origem narcísica, em sua relação com a realidade, quando dela se vê excluído seu objeto, por perda ou abandono.

Desse ponto de vista, os dois textos prolongam, portanto, o movimento de pensamento a que pertencia o ensaio de 1911, “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, completado já em 1914 por “Sobre o narcisismo: uma introdução”. Assim, o que a melancolia ensina sobre o “trabalho do luto” — considerado como o conjunto dos dispositivos próprios para eliminar de maneira mais ou menos durável as conseqüências de uma perda libidinal — se revela dependente dos recursos que o ideal do eu é capaz de pôr a serviço da sublimação, ao passo que o luto se caracteriza como a manifestação de certo tipo de inércia libidinal. Seria preciso ainda associar a ele a contribuição que lhe é dada pela remanescência da experiência traumática da castração e de suas repetições.

S. Freud, “Luto e melancolia”. ESB, v.XIV o “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”. ESB, v.XIV o “Inibições, sintomas e angústia”. ESB, v.XX o “A perda da realidade na neurose e na psicose”. ESB, v.XIX.

► DEPRESSIVA, POSIÇÃO; MELANCOLIA.

P. KAUFMANN

M

MAL-ESTAR

O termo alemão *Unbehagen*, geralmente traduzido em francês por “malaise” (mal-estar), aparece em Freud no artigo de 1895 “Sobre os critérios para destacar da neurastenia uma síndrome particular intitulada neurose de angústia”: “Refiro-me nesse caso a uma variedade de vertigem, estado de mal-estar específico, acompanhado das sensações de que o solo oscila, as pernas faltam, é impossível ficar de pé; as pernas ficam pesadas como chumbo e tremem, os joelhos dobram. Essa vertigem nunca culmina numa queda.” Em contrapartida, prossegue Freud, “afirmarei que um acesso de vertigem desse tipo pode também ser substituído por um acesso de desmaio profundo. Outras espécies de desmaio parecem depender, na neurose de angústia, de um colapso cardíaco”.

Num outro parêntese do mesmo artigo, podemos encontrar a indicação de que, na afecção considerada, “o sentimento de angústia passa com freqüência inteiramente para segundo plano, ou é designado como ‘desconforto’, ‘mal-estar’ etc., de tal modo que é inteiramente impossível reconhecê-la.” Tratar-se-á de saber, portanto, em que medida esse emprego pode esclarecer aquele que será feito do termo *Unbehagen* cerca de 30 anos depois, em “O mal-estar na cultura” (*Unbehagen in der Kultur*). De fato, enquanto o primeiro desses empregos caracteriza a *Unbehagen* como a prova de uma perturbação do eu sob o excesso de uma estimulação libidinal, o segundo ressalta nele o traço de uma intolerância, pelo eu, da pressão da culpa.

MANIA

Evocada o mais das vezes a propósito da psicose maníaco-depressiva e da melancolia, a mania constituiria a fase inversa dessas duas doenças, ilustrando o que poderíamos chamar, com Freud, de uma imagem de triunfo do eu. Ao contrário do estado depressivo, a mania se apresenta como um estado de exaltação do doente, que o leva a se interessar aparentemente por tudo que se passa à sua volta — indivíduos ou coisas —, sem no entanto poder se fixar no que quer que seja de particular. O maníaco não consegue mais se concentrar em nada de preciso e, não sendo capaz de controlar sua atenção, se deixa invadir por uma sucessão incessante de idéias, o que o faz passar de uma para outra rapidamente e sem distinção. Foi L. Binswanger que, numa série de artigos publicados nos *Archives suisses* de 1931 a 1933, descreveu com a maior pertinência esse sintoma bem conhecido da psiquiatria clássica que é a “fuga de idéias” (E. Kraepelin, K. Jaspers), sintoma típico da mania, sem contudo lhe ser exclusivo. Partilhando com o sujeito melancólico a impressão de “nivelamento” que engloba seres e coisas, o sujeito maníaco manifestaria assim a mesma impressão — falta de relevo, desvitalização do mundo — nessa volatilidade que o faz passar de uma idéia para outra sem atribuir maior valor a qualquer uma delas. Em outras palavras, ainda que pareça se interessar por tudo, não se interessa de fato por nada, deixando que se sucedam representações e coisas ao sabor de uma lógica regressiva (assonâncias, contigüidade etc.).

Sem dúvida essa labilidade da atenção e essa equivalência conferida às coisas do mundo remetem à modalidade da relação

que o sujeito maníaco mantém com o objeto de investimento; e desde já entrevemos que, a exemplo do sujeito melancólico, o sujeito maníaco não mantém uma relação verdadeira com o objeto, senão numa espécie de bulimia de contatos entre os quais nenhum se distingue dos outros. Do mesmo modo, se a mania vem prolongar a melancolia, não fornece um modo de resolução desta, mas antes uma variante do mesmo complexo psíquico patológico cuja originalidade reside num efeito de liberação do eu. “A mania não tem outro conteúdo senão a melancolia” — escreve Freud em “Luto e melancolia” —, “as duas afecções lutam contra o mesmo ‘complexo’ (*Komplex*) ao qual é provável que o eu tenha sucumbido na melancolia, ao passo que na mania ele o dominou ou afastou.” Assim, a exemplo da melancolia, a mania se incluíria na categoria das patologias narcísicas, especialmente a das neuroses narcísicas, e resultaria — se utilizarmos a explicação metapsicológica da melancolia — do mesmo conflito de instâncias que põe o eu em oposição ao supereu. Mas, enquanto na melancolia o eu, recoberto pela sombra do objeto perdido, permanece submetido às críticas implacáveis do supereu, na mania o eu parece estar reconciliado com o supereu, a tal ponto que nenhuma crítica o pode mais atingir, que nenhum freio pode deter seus elãs incessantemente móveis e renováveis. Assim, mais que à metapsicologia da mania, que se alimenta das mesmas fontes que a melancolia, é à questão específica da guinada da melancolia para a mania, em outras palavras, à questão atinente à liberação do eu, que se trata de responder.

A inversão do humor

Em “Psicologia das massas, e análise do eu”, Freud escreve: “Cria-se sempre uma sensação de triunfo quando alguma coisa no eu coincide com o ideal do eu (*Ichideal*). Do mesmo modo, o sentimento de culpa (e o sentimento de inferioridade) pode ser compreendido como expressão da tensão entre eu e ideal.” Essa dedução metapsicológica invocada pelo autor na tentativa de explicar as oscilações de humor maníaco-depressivas

aparece como a pedra angular de todas as patologias narcísicas na medida em que, precisamente, e isso desde “Sobre o narcisismo: uma introdução”, de 1914, a instância ideal do eu provém da necessidade em que se encontrou a criança de renunciar à onipotência narcísica de que até então desfrutava. Assim, o amor que a criança dedicava a si mesma como a seu próprio ideal, antes que o julgamento dos outros interviesse, deslocou-se para um modelo derivado das representações parentais (ideal do eu), a que doravante a criança não cessará de querer se assemelhar. Nesse mesmo movimento, Freud atribui então ao supereu a função de zelar para que o eu não se afaste demais de seu modelo ideal. Essa construção metapsicológica da gênese da instância ideal do eu e da função específica do supereu permitiria assim compreender as inversões de humor na medida em que o supereu exerceria uma maior ou menor severidade em relação ao eu, ou ainda na medida em que o ideal do eu devolvesse ao eu uma imagem mais ou menos acessível. Nesses dois casos que justificam a mania, o da reconciliação do eu com o supereu e o da coincidência do eu com sua instância ideal (sendo que supereu e ideal do eu nem sempre são explicitamente distinguidos por Freud), resulta para o sujeito uma liberação da energia anteriormente investida no conflito intenso entre as duas instâncias psíquicas. E a consequência do fim do conflito se traduz por um afluxo de libido novamente disponível, que incita o sujeito maníaco a erotizar toda impressão nova para imediatamente rejeitá-la e passar a uma outra.

É evidente que não se pode conceber o processo maníaco acima descrito sem fazer apelo às características da organização psíquica já elucidadas na melancolia e que remetem, em particular, à fixação no estágio oral canibalístico, segundo o qual a relação com o objeto se opera no modo da incorporação, assim como à ambivalência fundamental que está a ela associada e que possibilita as mudanças de sentimento do sujeito em face de seu próprio eu. Mas se chegamos, como o autoriza Freud desde 1917, a estender a análise da melancolia à mania, chegamos mais dificilmente a delimitar as causas

da inversão do humor, sabendo que esta nem sempre se inscreve no quadro clínico. De fato, podemos observar estados melancólicos que não são seguidos por fases maníacas, e podemos observar estados maníacos que não sucedem a estados melancólicos. Estes últimos casos de mania “pura” repetiriam, segundo um autor como Abraham, o rebento de uma “disforia original” provocada por certos traumas psíquicos da infância. No que diz respeito às inversões de humor, Freud evoca igualmente uma causa “econômica”, que estaria ligada à impossibilidade em que se encontrou a criança, ao sair da fase narcísica, de suportar sem rebelião as novas pressões impostas pelo meio; e a mania, nesse sentido, se reapropriaria dessa rebelião do eu, dirigindo-a, dessa vez, contra as exigências demasiadamente excessivas do ideal do eu, às quais o supereu confere toda a sua força. “Seria inteiramente admissível que a cisão entre o ideal do eu e o eu não seja, também ela, suportável por muito tempo e que seja forçada a se apagar temporariamente”, sugere Freud em “Psicologia das massas e análise do eu”. Nessa perspectiva, ele compara a significação da mania com a vocação das festas instituídas em numerosas sociedades — das saturnais de Roma aos carnavais de hoje —, que não têm outro objetivo senão permitir aos indivíduos transgredir periodicamente as leis, a fim de poder continuar a respeitá-las no período normal. A instauração da festa se apoiaria assim na avaliação da tolerância à frustração dos indivíduos, necessária para a estabilidade social, exatamente como a passagem à fase maníaca resultaria da necessária reequilibração das forças intrapsíquicas presentes, sob pena de condenação definitiva do eu.

O modelo metapsicológico

A mania provoca, portanto, a instância crítica — a lei ou supereu — de tal modo que o sujeito entra em acordo com seus instintos e o eu alcança seu ideal. Disso decorre alegria ou exaltação, e a única diferença que separa a festa da mania é que a primeira preserva um quadro simbólico, ao passo que a segunda convoca o sujeito a uma deriva imaginá-

ria. Essa diferença, essencial para a compreensão da mania, torna pois suficiente a explicação exclusiva pela revolta de um eu propenso à nostalgia de seu narcisismo perdido. Assim Freud recorreu ainda à análise da melancolia e em particular ao processo que a caracteriza principalmente — a saber, a introjeção do objeto perdido — para abordar a fase de liberação maníaca; e se ele evoca ainda a crueldade do supereu e a intangibilidade do ideal do eu, o faz, dessa vez, com relação ao objeto perdido, de que o sujeito fizera anteriormente seu modelo. Ora, logo transformado em objeto de ódio sob o domínio da ambivalência que define a organização melancólica, o objeto perdido reintrojetado no eu não pode deixar de constituir uma recriminação perpétua para o ideal do eu e incitar o supereu a exercer ainda mais rigor e crueldade em relação ao eu, em parte identificado com ele. “O eu seria excitado à rebelião pelas sevícias, provenientes de seu ideal, que sofre em caso de identificação com um objeto abandonado”, conclui Freud em “Psicologia das massas e análise do eu”. Poderíamos então imaginar que o eu se revolta em função da maior ou menor intimidade que conserva com o objeto perdido, e em função da maior ou menor severidade do supereu em face dessa disposição. Mas isso nada mais é que reforçar a hipótese da rebelião do eu em detrimento de uma abordagem mais original da mania. E se Freud reserva a esta as análises a que a melancolia o conduziu, estaríamos então no direito de perguntar se o modelo “normal” que ele usara até então, isto é, o luto, não poderia valer também para a mania, na medida em que, por um modo de trabalho específico, ele oferece igualmente ao supereu oportunidade para se liberar.

Não tendo observado ao final do período de luto uma fase de triunfo como a que a melancolia pode apresentar, Freud não levou adiante a análise da mania em função do luto, e em particular em função do trabalho que ele exige. Foi Abraham que, constatando que o luto também não se conclui sem uma fase de liberação do eu, devolveu ao modelo todo seu alcance, comparando a inversão maníaca com o progressivo desapego do eu em rela-

ção ao objeto perdido. Em 13 de fevereiro de 1922, ele escreve a Freud: “O senhor deplora a ausência, caro professor, no desdobramento normal do luto, de um fenômeno que correspondesse à transformação brusca da melancolia em mania. Acredito contudo poder assinalar a presença dele, ainda que não saiba se essa reação representa algo de regular.” O autor invoca então o aumento de libido que observa em grande número de pessoas após um luto, e que leva frequentemente à geração de crianças pouco depois da perda dolorosa. E, no “Esquisse d’une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux” (1924), ele acrescenta que esse aumento da libido pode também assumir a forma sublimada de um desejo de iniciativa ou de uma ampliação dos interesses intelectuais. Assim o episódio maníaco indicaria, para Abraham, a utilização de um processo de exclusão do objeto que revelaria, exatamente como o luto, um modo de resolução ou de trabalho específico destinado a libertar o eu de sua sujeição. “A evolução inicialmente aguda, intermitente e recidivante dos estados maníaco-depressivos corresponde a uma expulsão do objeto de amor, que se repete a intervalos”, conclui ele; e levando adiante a análise freudiana do luto, cuja resolução leva o eu a renunciar ao objeto declarando-o morto ou “ferindo-o de morte”, e a se dar assim o “bônus de prazer” de permanecer vivo, Abraham compara a mania à perpetração várias vezes repetida de um crime, cujo modelo remeteria à refeição totêmica dos primitivos.

O desmentido maníaco

Mesmo que a mania livre o eu de sua completa submissão ao objeto, afrouxando os vínculos de identificação que nela o mantinham até ali e, por isso mesmo, afrouxe a vigilância do supereu, fazendo o eu coincidir com sua instância ideal, isso não esclarece em nada — ao contrário do que ocorre com o luto — a patologia narcísica de que tal modo de funcionamento psíquico resulta. De fato, longe de permitir ao sujeito encontrar verdadeiros objetos de investimento, a mania revela, ao contrário, uma dificuldade em manter com o mundo

externo uma relação que não seja de pura forma e de pura instantaneidade. Os autores fenomenólogos, especialmente Binswanger, insistiram na alteração da temporalidade própria da mania, que consiste na impossibilidade de integrar os momentos de retenção e de proteção organizadores da “história biográfica” (*Lebensgeschichte*) do indivíduo. Assim, o sujeito maníaco vive numa espécie de presente desligado de toda história, a tal ponto que as coisas, dissociadas de seu contexto, se apresentam a ele sem a significação e a consistência que comandam sua “presentificação” (*Vergegenwärtigung*), para retomar um termo husserliano muito usado por Binswanger. Portanto, a delitescência da relação com o objeto e do vivido temporal na mania, longe de se resolver unicamente no sentimento de exaltação do eu, continua antes a indicar, sob uma forma invertida, a permanência do conflito psíquico próprio da melancolia, sendo necessário reconstruir sua gênese metapsicológica em torno de um trauma originário definitivamente encoberto: o da deserção do desejo do outro num tempo pré-especular em que o sujeito se iniciava no mundo externo.

Conseqüentemente, para bem adaptar à mania a metapsicologia da melancolia — aquela que, antes da elucidação dos processos inconscientes, remete à “escolha da doença” — conceberemos a mania como uma “neurose narcísica” no sentido freudiano do termo, que põe em cena o mesmo mecanismo regressivo de introjeção/expulsão relativo ao acordo ou desacordo entre o eu e seu ideal. Talvez outras figuras psíquicas igualmente oriundas da dinâmica instancial eu/supereu devessem ser consideradas paralelamente ao estudo da mania, em particular a do humor, sobre o qual Freud publicou um artigo em 1927. Mas se o humor, exatamente como a mania, permite ao sujeito poupar um dispêndio afetivo, dirigindo à realidade desfavorável uma espécie de desmentido (*Abweisung*), seu controle não está a cargo do eu, mas do próprio supereu, que consegue tratar o eu como uma criança e a realidade como um dado desprezível. A atitude humorística “... consistiria em que o humorista retirou de seu eu a ênfase psíquica e a transpôs para seu supereu”, escreve Freud;

e, para acompanhar seu pensamento, segundo a distribuição da “ênfase psíquica”, em outras palavras, da libido narcísica, poderíamos entrever, na base dessa relação privilegiada eu/supereu toda uma série de fenômenos da vida psíquica normal.

Considerada uma afecção de pleno direito, sem estar necessariamente ligada à melancolia — como o atestam Abraham e, de maneira ainda mais nítida, certos psiquiatras que não acreditam mais nos “estados mistos” maníaco-depressivos, como por exemplo Kurt Schneider (1959) —, a mania representaria a versão “econômica” da melancolia, a de um eu em revolta, ávido de investimentos, sem que no entanto objeto algum possa fixar seu interesse. Que a fuga dos objetos, como a fuga das idéias, resulte de um comportamento defensivo primário que consiste em manter à distância os afetos e, com eles, o retorno eventual do trauma originário, estaria bem de acordo com o comportamento defensivo melancólico, a saber: o negativismo que consiste em desmentir que a realidade possa afetar o sujeito no que quer que seja. A mania, como a melancolia, remete portanto à imagem de uma realidade desvitalizada que, se sofre as conseqüências da afirmação da castração do lado da melancolia, sofreria das conseqüências de um desmentido (*Abweisung*) da castração do lado da mania, aquele mesmo desmentido que Freud entrevia na figura do humor.

Talvez coubesse ainda determinar, relativamente à categoria freudiana das neuroses narcísicas e ao processo de “desmentido”, que posição do sujeito em relação à castração está em jogo. Uma primeira abordagem nesse sentido, operada por Deutsch num artigo de 1930 — “Sobre a psicologia dos estados maníaco-depressivos, e em particular a hipomania crônica” —, situa a mania na fase fálica da renegação (*Verleugnung*) da castração. Talvez se tratasse ainda, no caso da mania, da forma inversa da “renegação de intenção” própria da melancolia e que, ao contrário do que se passa nesta última, leva o doente a acreditar que a realidade inteira se oferece a seus interesses. Em todos os casos, a confiança renovada tanto por Freud como por Abraham na possibilidade de tratar a

afecção maníaco-depressiva pela psicanálise por ocasião de uma fase de intercorrência e de inverter o conflito no tocante ao registro neurótico, indica bem a especificidade da relação com a castração na mania e na melancolia, e isso independentemente das neuroses e das psicoses. “No que diz respeito às formas periódicas e cíclicas da melancolia, posso lhes dizer algo que certamente os interessará”, escreve Freud na conferência 26 de 1916. “Em especial, é possível, em condições favoráveis (e fiz essa experiência duas vezes), impedir, graças ao tratamento analítico aplicado nos intervalos livres de toda crise, o retorno do estado melancólico, seja da mesma tonalidade afetiva, seja de uma tonalidade oposta. Constata-se então que se trata, na melancolia e na mania, da solução de um conflito de gênero particular, conflito cujos elementos são exatamente os mesmos que os das outras neuroses.” Assim, portanto, ao privilegiar o ponto de vista metapsicológico e, com ele, a originalidade do processo inconsciente, Freud remete a mania ao complexo melancólico, autorizando-se com isso a procurar seus modelos entre as figuras de triunfo do eu da vida cotidiana.

K. Abraham, “Esquisse d’une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux” (1924), in *Développement de la libido*, OC 2. Paris, Payot, 1977 • A. Angel, “Einige Bemerkungen über den Optimismus”. *International Zeitschrift für Psychoanalyse*, XX, 1934 • L. Binswanger, “Über Ideenflucht” (Sobre a fuga de idéias), *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 1931 • *Mélancolie et manie*. Paris, PUF, 1987 • H. Deutsch, “Zur Psychologie der manisch-depressiven Zuständen insbesondere der chronischen Hypomanie” (Sobre a psicologia dos estados maníaco-depressivos, e em particular a hipomania crônica), *International Zeitschrift für Psychoanalyse*, XIX, 1933 • S. Freud, “Sobre o narcisismo: uma introdução”. ESB, v.XIV • *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. ESB, v.XV • “Luto e melancolia”. ESB, v.XIV • “Psicologia de grupo e análise do eu”. ESB, v.XVIII • “Humor”. ESB, v.XXI • “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise” (1930), terceira conferência. ESB, v.XII; GW XIII • S. Freud e K. Abraham, *Correspondance 1907-1926*. Paris, Gallimard, 1969 • K. Jaspers, *Psychopathologie générale*. Paris, Lib. F. Alcan, 1928 • E. Kraepelin, *Introduction à la psychiatrie clinique*, Paris, Navarin, 1984 • B. Lewin, “Analyse und Struktur einer passageren Hypomanie” (Análise e estrutura de uma hipomania passageira), *International Zeitschrift für Psychoanalyse*, XX, 1943.

► ALIENAÇÃO; MELANCOLIA; NEUROSES E PSICOSES: SUPEREU.

M.-C. LAMBOTTE

MASOQUISMO E SADISMO

Quando Krafft-Ebing propôs, em 1886, o termo masoquismo para caracterizar uma conduta sistemática de busca do prazer na condição de vítima sofredora, não pretendia que se visse no próprio Sacher-Masoch a imagem exemplar dessa perversão (como tampouco em Sade a do sadismo), mas apenas aquele que preconizou o ideal dessa conduta em suas obras, e, de maneira condensada, em seus sucessivos contratos com as mulheres — particularmente aquela chamada de Wanda —, a cuja escravidão se entregava. De fato, o autor de *A Vênus das peles* escreve muito explicitamente: “Encontro uma estranha atração na dor, e nada pode atíçar minha paixão mais que a tirania, a crueldade e sobretudo a infidelidade de uma bela mulher.” Freud não tardou a adotar, acompanhado por toda a literatura psicanalítica, o neologismo da *Psychopathia sexualis* para qualificar esse estranho desejo de sofrer do qual, no entanto, um dos mais importantes avatares lhe parecia ser antes específico da posição feminina. Sobretudo, porém, lhe parecia extremamente paradoxal o fato de semelhante conduta pôr em xeque, aparentemente, a tendência profunda da vida pulsional à obtenção da satisfação. Escreve ele em 1924: “De fato, se o princípio de prazer domina os processos psíquicos de tal modo que o fim imediato destes é evitar o desprazer e obter o prazer, o masoquismo torna-se então ininteligível. Se a dor e o desprazer podem ser fins em si mesmos, e não meros sinais de advertência, o princípio do prazer fica paralisado, o guardião de nossa vida psíquica fica como que sob o efeito de um narcótico” (“O problema econômico do masoquismo”).

O masoquismo da primeira tópica

Podemos perguntar em que medida a conduta masoquista é perversão, que tipo de gozo ela proporciona, que papel têm nela respec-

tivamente a fantasia e a realidade, se a relação que ela estabelece entre a vítima e seu algoz é verdadeiramente de natureza sexual etc. Seja como for, por consistir em buscar a dor e a humilhação junto a um outro, ou em infligi-las a si mesmo, ela se revela como perfeitamente simétrica de um sadismo, quer se trate do sadismo do parceiro ou daquele que a pessoa encontra em si e usa contra si. Resta saber se, no par formado por essas duas condutas necessárias uma à outra, e que designamos com o nome de sadomasoquismo, não seria sobre o masoquismo que tudo repousa, dado que o sadismo (do parceiro ou do próprio sujeito) parece sustentar-se apenas numa identificação com essa parte da massa humana que tanto gosta de sofrer.

No texto de 1915 em que apresenta sua pulsão como um dos “conceitos fundamentais convencionais” do saber analítico e em que define o “fim” desta como sendo, em todas as circunstâncias, a satisfação, Freud expõe uma primeira teoria que sua nova tópica o levará a reformular cinco anos mais tarde: assim, começa por negar a existência de um “masoquismo originário, que não teria origem no sadismo”. Este é então considerado como primeiro no par de opostos que forma com aquele. É uma agressividade que se exerce “contra uma outra pessoa tomada como objeto”. Depois “esse objeto é substituído pela própria pessoa”. E, “ao mesmo tempo que o retorno sobre a própria pessoa, opera-se uma transformação do fim pulsional ativo em fim passivo”. Finalmente, num terceiro momento, “novamente se busca como objeto uma pessoa estranha que, em razão da transformação de fim ocorrida, deve assumir o papel do sujeito”. Tal é a situação comum do masoquismo, a satisfação passando nesse caso “pela via do sadismo originário, na medida em que o eu passivo retoma, no modo da fantasia, seu lugar anterior, que é agora cedido ao sujeito estranho” (“As pulsões e suas vicissitudes”).

Assim, segundo a primeira tópica freudiana, o comportamento sádico-masoquista repousa num sadismo originário ativo, que investe normalmente um objeto externo, mas que pode sofrer, por um lado, uma inversão

da atividade do sujeito em passividade, e por outro uma transformação da agressividade contra o objeto em agressividade contra o próprio sujeito. Desse modo o masoquismo não passaria, constitutivamente, de uma sadização de si mesmo. Essa concepção de Freud — que voltará a encontrar um lugar na segunda tópica sob a forma de um “masoquismo secundário” — tem por corolário uma interpretação particular do comportamento da pulsão sádica na neurose obsessiva: “Encontramos aí o retorno sobre a própria pessoa sem que haja passividade em face de uma outra pessoa [...]. A necessidade de atormentar torna-se tormento infligido a si mesmo, autopunição e não masoquismo. Da voz ativa o verbo passa não à voz passiva, mas à voz média reflexiva” (ibid.).

Masoquismo e sadismo na nova teoria das pulsões

No texto intitulado “Bate-se numa criança” (1919), embora nele se anunciem essas profundas reformulações da teoria das pulsões, Freud ainda declara que “parece ser preciso confirmar que o masoquismo não é uma manifestação pulsional primária, mas que provém de um retorno do sadismo contra a própria pessoa”. A segunda tópica, introduzida explicitamente com “Mais-além do princípio de prazer” (1920) não confere um grande espaço à questão do masoquismo, mas ela figura aí, no entanto, com a correção a que é submetida, como se constituísse a prova da nova teoria das pulsões: “O masoquismo”, declara Freud agora, “pode em especial ser primário, possibilidade que anteriormente julguei dever contestar”. De fato, o dualismo pulsional transformou-se radicalmente: o conflito entre pulsões sexuais e pulsões do eu (ou de autoconservação) se vê substituído por aquele em que se opõem a pulsão de vida e a pulsão de morte. Disso decorre que a relação entre sadismo e masoquismo já não tem origem no primeiro, mas no segundo: a pulsão de morte se exerce de maneira imediata em direção ao sujeito, depois, encontrando a libido por ocasião da organização sexual deste último, ela determina duas espécies de atitudes agressivas-ativas, uma

voltada para o objeto externo (no sadismo originário), a outra voltada para o sujeito (no masoquismo erógeno ou primário); é somente então que o sadismo primário pode vir a se voltar contra o sujeito (no masoquismo secundário). Os principais efeitos da nova teoria das pulsões sobre essa questão são claramente desenvolvidos na breve comunicação intitulada “O problema econômico do masoquismo” (1924). É sobre o masoquismo primário, concebido como resultante da fusão das pulsões eróticas e de parte das pulsões agressivas e destrutivas dirigidas para o eu, que se encontram apoiados os três modos denominados de masoquismo erógeno, masoquismo feminino e masoquismo moral. O primeiro, que consiste no “prazer da dor” e representa um “modo da excitação sexual”, acompanha o desenvolvimento da libido e assume formas específicas nos diferentes estádios desta: a organização oral é a fonte de uma “angústia de ser devorado pelo animal totêmico”, o pai; a fase sádico-anal engendra o desejo de ser surrado por este; o estádio fálico introduz a fantasia da castração, e o estádio genital “as situações características da feminilidade, sofrer o coito e parir”. Com isso se vêem reunidas as condições necessárias para o aparecimento dos dois outros modos — feminino e moral — do masoquismo.

O masoquismo “feminino”, que não deve ser entendido como uma conduta específica da própria mulher, define na realidade a posição feminina tal como ela se manifesta na fantasia dos homens masoquistas perversos. Sobre a exata pertinência dessa atitude — de que Sacher-Masoch é pessoalmente uma excelente prova —, Freud já se explicara claramente em “Bate-se numa criança”: “Revela-se de fato”, escreve ele, “que, tanto em suas fantasias masoquistas como em suas encenações que permitem que elas se realizem, eles [os homens masoquistas] adotam regularmente papéis de mulheres, em outras palavras, seu masoquismo coincide com uma posição *feminina* [...] as pessoas que seviciam são sempre, tanto nas fantasias como nas encenações, mulheres.”

O terceiro modo sob o qual o masoquismo se manifesta, e que Freud considera de

certo ponto de vista o mais importante, desempenha um papel essencial no sentimento, geralmente inconsciente, de culpa. Esse masoquismo, chamado moral, se caracteriza sobretudo por uma relação aparentemente frouxa com a sexualidade e por uma indiferença pela causa do sofrimento: importa somente a intensidade deste, quer venha de uma pessoa amada (como nos outros casos), ou de uma força impessoal. O masoquismo moral, cujo processo Freud estudou particularmente na reação terapêutica negativa, pode ser analisado como uma agressividade feroz do supereu em face do eu, eu e supereu formando então um verdadeiro par sadomasoquista em que, mediante o sentimento inconsciente de culpa, a moral se vê, observa Freud, “ressexualizada”, quando ela só pudera surgir depois que o complexo de Édipo fora superado, isto é, dessexualizado. Assim, sob a ação de uma força auto-erótica que consiste em saborear a tortura interior, o sujeito se vê recolocado aquém do complexo de Édipo, numa posição pré-genital em que a pulsão de morte trabalha ao mesmo tempo do lado do supereu, que agride o eu, e do lado deste último, que se deleita com a própria destruição, enquanto Eros, também ele, desfruta da satisfação libidinal proporcionada ao eu. É paradoxal, aliás, que, pela consciência de culpa tão típica da neurose obsessiva, o masoquista moral adquira, na qualidade de vítima, uma tal força narcísica que chega a se imaginar perfeito e inatacável: “Os sistemas que os obsessivos formam”, escreve Freud, “lisonjeiam seu amor próprio pela ilusão que lhes dão de serem homens melhores que os outros, pois são particularmente puros e conscienciosos.” Com isso, por causa dessa tortura finalmente narcisizante, o masoquismo volta a ser um aliado desse “guardião da vida” que é o princípio de prazer, e ao qual à primeira vista só era possível opô-lo.

Agressividade e pulsão de morte

O advento da segunda tópica se caracterizou também pela novidade da noção de pulsão de morte — essencial para a concepção do sadismo — em relação à de agressividade.

De fato, tende-se freqüentemente a identificar uma à outra, como o faz precisamente Melanie Klein, e a pensar que Freud não possuía uma teoria da agressividade antes de 1920. Na realidade, desde a época em que rejeitou a autonomia da “pulsão de agressão” segundo Adler, Freud conferiu um bom lugar às tendências agressivas, fossem “hostis” ou mesmo “sádicas”, especialmente em suas análises do pequeno Hans e do “Homem dos Ratos”. A pulsão de agressão própria à teorização de 1920 se definia — em oposição à concepção nietzschiana da agressividade como vontade de poder, isto é, de autoconservação ilimitada — pela especificidade de seu fim, concebido de maneira radical como *destruição*. Assim, longe de ter uma função de vida, ela pertence ao domínio das pulsões de morte. Essa importante reformulação permite, por um lado, compreender o sadismo, ao associar a excitação sexual e a violência exercida sobre outrem, e, por outro lado, a economia da gênese do supereu, essa instância que volta contra o eu uma agressividade impedida de se manifestar contra o mundo externo. Nesse sentido, a noção de agressividade e de sadismo inscrita na segunda tópica é, como observa Lacan, inteiramente diversa da “agressão que se imagina na raiz de toda a luta vital”. Ela corresponde, acrescenta ele, do mesmo modo que as noções de “masoquismo primordial” ou de instinto de morte, à imagem de um eu despedaçado, “ao dilaceramento do sujeito contra si mesmo, dilaceramento cujo momento primordial ele conheceu ao ver a imagem do outro, apreendido na totalidade de sua *Gestalt*, antecipar o sentimento de sua discordância motora, que ela estrutura retroativamente em imagens de despedaçamento” (*Écrits*).

O retorno do sadismo contra o eu no masoquismo secundário nos reconduz portanto, incessantemente, do jogo intersubjetivo do sadomasoquismo a seus avatares intra-subjetivos. Mas a relação entre os dois perversos que são o sádico e o masoquista possui, também ela, sua própria complexidade fenomenológica. Afinal o segundo não exerce — como pensa Deleuze a propósito de Sacher-Masoch — sobre sua parceira uma verdadei-

ra coerção para impeli-la a uma prática perversa que ela não escolheu por si mesma? Quanto ao primeiro, que em geral conhece tão bem a falha em que se situa a vulnerabilidade do outro, poderia ele se entregar às sevícias que o excitam sem se identificar de alguma maneira com sua vítima? Na realidade, mesmo que seus papéis respectivos não sejam fundamentalmente intercambiáveis, o sádico e o masoquista atormentam ambos o parceiro sob a pressão de uma demanda, exorbitante em sua perversidade, que põe tanto um como o outro, segundo sutis e incessantes reviravoltas, na posição conflitiva de um perpétuo perseguidor-perseguido.

S. Freud, “As pulsões e suas vicissitudes”. ESB, v.XIV ◦ “Angústia e vida pulsional”, in “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”. ESB, v.XXII ◦ “Bate-se numa criança”. ESB, v.XVII ◦ “Mais-além do princípio de prazer”. ESB, v.XVIII ◦ “O problema econômico do masoquismo”. ESB, v.XIX • R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*. Paris, Payot, 1969 • J. Lacan, “L’agressivité en psychanalyse”, in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • S. Nacht, *Le masochisme*. Paris, Payot, 1965.

► PULSÃO.

C. BALADIER

MELANCOLIA

A melancolia continua sendo em nossos dias uma afecção de difícil classificação, tanto para a psicanálise como para a psiquiatria. Ora separada da psicose maníaco-depressiva (PMD), ou com ela identificada — um autor como E. Kraepelin, por exemplo, sustentou sua forma singular até a oitava edição de sua *Psychiatrie* em 1913 —, ela despertou entre os alienistas, em particular os do século XIX francês (É. Esquirol, H. Dagonet, A. Foville), grande interesse e grande desconfiança ao mesmo tempo, em razão da imagem romântica que não deixava de evocar. É conhecida a preferência de Esquirol pelo termo “lipemania” (*lupè*: tristeza), ou “monomania triste”, ao de melancolia, que ele relegava por isso aos moralistas e aos poetas. Ora, apesar dessa recusa, isso já era fazer da melancolia uma entidade nosográfica específica, próxima da forma unipolar

que hoje lhe é reconhecida, e que ainda encontramos sob a denominação de “depressão endógena”. Por outro lado, e sempre do ponto de vista da psiquiatria, os critérios atuais do DSM III (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Third Edition), que fazem da melancolia uma subcategoria da “depressão maior”, poderiam certamente remeter àqueles mesmos critérios que levavam Kraepelin a hesitar quanto ao estatuto a lhe conferir em relação à PMD. Avanços e recuos tanto na definição da melancolia quanto no reconhecimento de sua especificidade pontuam assim a história da doença que, se do lado da psiquiatria francesa remete à tradição organo-psíquica, não sendo mais do que, como o ensinava G. Dumas, a consciência do estado do corpo, do lado da psiquiatria alemã remete a uma tradição mais rica, resultando, como já o mostravam H. Emminghaus e H. Schüle, daquele famoso movimento helicoidal do “pensamento sobre o pensamento”, precursor da “hemorragia interna” e do “esvaziamento do eu” freudianos.

De fato, o interesse de Freud pela melancolia, que ele classificou em 1924 (“Neurose e psicose”) na categoria das “neuroses narcísicas”, categoria distinta das neuroses e das psicoses, deriva necessariamente do contexto alemão dos grandes tratados de psiquiatria e, nesse quadro, da atenção dada ao discurso dos doentes, na trilha do pensamento de J. Herbart. Assim, Freud sublinhou em primeiro lugar, e isto já em 1895, nos manuscritos E e G das “Cartas a Fliess”, essa grande tensão ou excitação sexual psíquica (*psychische Sexualspannung* ou *Leibespannung*) própria do doente melancólico, que parece estorvá-lo de tal modo que acaba por cavar uma espécie de furo (*Loch*) no psiquismo, pelo qual a energia sexual psíquica, em outras palavras, a libido, não cessa de escoar. Esse prenúncio de explicação metapsicológica, pelo qual Freud distingue também a melancolia da neurastenia, para a qual situa o escoamento da energia sexual no somático, atende também à preocupação de apresentar a melancolia como uma organização psíquica singular, cuja gênese metapsicológica estaria por reconstruir.

A inibição generalizada e a imagem do furo

Conhecemos o estado de prostração típico do doente melancólico e a inibição generalizada que ele indica. A expressão consagrada “anestesia psíquica” qualifica bem essa apatia a que o doente parece resignado, que nada mais é capaz de afetar. Diferentemente do sujeito depressivo, o sujeito melancólico não procura sequer aliviar seu sofrimento e cai freqüentemente num profundo mutismo. Nascido que foi sob uma má estrela e regido pela fatalidade, a realidade continua lhe sendo definitivamente hostil e o levaria inexoravelmente à catástrofe se ele chegasse a investi-la de alguma maneira. Assim o sujeito melancólico se distingue do sujeito depressivo, que não só consegue em geral delimitar a origem de seu mal, mas também, e sobretudo, mantém com o outro uma relação afetiva expressa na queixa e na agressividade. Já o sujeito melancólico pensa que sempre foi assim e não é capaz de entrever causa alguma para seu estado. Seguro de uma verdade que afirma possuir e que conduz ao não-senso da vida, apresenta um tipo de discurso muito original, centrado numa lógica puramente formal, sem que jamais transpareçam representações ou afetos correspondentes. O raciocínio se fecha sobre si mesmo e recomeça indefinidamente na condenação de um futuro inteiramente determinado pelo passado. “Já que foi assim... assim é e assim será”; a antiga lógica dos megáricos poderia muito bem servir de modelo para esse raciocínio patológico que, como apontava Aristóteles, confunde a “coisa em ato” com a “coisa em potência”, em outras palavras, a realidade efetiva com a lógica dos possíveis. Esse modo de raciocínio circular reforça, no plano do discurso, a imagem do furo característico da melancolia, insistindo no aspecto repetitivo do movimento turbilhante próprio da organização psíquica do sujeito.

“O complexo melancólico se comporta como uma chaga aberta que atrai de toda parte para si energias de investimento (as que denominamos, nas neuroses de transferência, ‘contra-investimentos’) e esvazia o eu até empobrecê-lo completamente.” Da

hemorragia interna das “Cartas a Fliess” ao esvaziamento do eu de “Luto e melancolia”, é portanto do mesmo “turbilhão que escava” que se trata, e que confere ainda ao discurso melancólico sua forma e seu mecanismo. Ora, se compreendemos no manuscrito G que a energia sexual psíquica escoia como que por um furo por falta de representações sexuais suficientes, representações que, projetadas sobre o objeto externo, tornam possível seu investimento, encontramos ainda essa mesma carência de representações no formalismo do discurso melancólico, do qual a figura circular faz assim papel de margem. A que referir então essa figura e esse mecanismo, a que modelos psicopatológicos eles remetem? O modelo habitualmente evocado é o do luto, que apresenta, com a melancolia, o mesmo estado de afeto, sem contudo resultar da mesma dinâmica psíquica. De fato, o enlutado pode exibir o mesmo estado de prostração e a mesma recusa do mundo que o melancólico, com a diferença no entanto de que vê esse estado ter fim e recupera então seu apego à vida. Poderíamos dizer que o melancólico vive num perpétuo estado de luto, ou ainda que a melancolia se assemelha a um luto que não tem fim; no entanto, restam ainda certas características próprias do doente, como as auto-acusações ou as injúrias que dirige a si mesmo e que não aparecem no enlutado.

Luto e melancolia

Mas os critérios mais decisivos para distinguir a melancolia do luto emanam já da reconstrução metapsicológica e dizem respeito à relação do sujeito com o objeto perdido. Assim, por exemplo, ainda que consigamos entrever geralmente o objeto da perda — indivíduo, projeto, ideologia —, alguns desencadeadores da doença permanecem obscuros. “Aliás”, escreve Freud, “esse poderia ser também o caso quando a perda que ocasiona a melancolia é conhecida pelo doente, este sabendo sem dúvida *quem* ele perdeu, mas não *o que* perdeu nessa pessoa. Isso nos levaria a relacionar de uma maneira ou de outra a melancolia a uma perda do objeto que é subtraída à consciência, ao contrário

do luto, em que nada do que concerne à pessoa é inconsciente.” E um pouco mais adiante em “Luto e melancolia”, Freud formula a hipótese de que a ambivalência inconsciente que envolve toda relação de amor realiza seus combates no reino dos traços mnêmicos de coisas, a saber, no inconsciente, e que no luto, diferentemente do que se passa na melancolia, esses processos conseguem se exprimir e se resolver passando pelo reino dos traços mnêmicos de palavras, a saber, o pré-consciente, e chegando até a consciência. Na melancolia, essa via parece estar barreada (*gesperrt*) e a doença remeteria antes a um enfraquecimento do eu de ordem traumática que a uma fixação da libido num tipo de relação de objeto. Estaria em jogo, portanto, uma regressão narcísica, regressão quanto à organização do eu que, à diferença da regressão libidinal, leva o doente a se retirar do mundo externo e a se desprender de todo objeto de investimento.

Ora, se o estado de prostração do sujeito ilustra bem esse modo de regressão, o objeto perdido escapa no entanto ao esvaziamento geral da realidade, para adquirir, ao contrário, uma dimensão cada vez maior. De fato — e esta será a originalidade da análise freudiana, para a qual um autor como Abraham já traçara o caminho —, tudo se passa como se o sujeito melancólico tivesse introjetado o objeto, como se o tivesse incorporado no sentido canibalístico do termo, e isso a ponto de se anular em seu proveito. Assim, todas as recriminações e injúrias que o sujeito dirige a si mesmo, ele as dirige de fato ao objeto perdido incorporado; do mesmo modo, a passagem ao ato suicida significaria então a tentativa derradeira do sujeito de se livrar do objeto, de rejeitá-lo, de condená-lo à morte. A manutenção de tal modo de relação com o objeto envolve apenas o eu do sujeito e corresponde ao que Freud chama de identificação narcísica, a qual, diferentemente da identificação histórica, exige que o investimento de objeto seja abandonado. Freud descreve assim o processo: “A sombra do objeto caiu assim sobre o eu, que pôde então ser julgado por uma instância particular como um objeto, como o objeto abandonado. Desse modo, a perda do objeto fora

transformada numa perda do eu e o conflito entre o eu e a pessoa amada numa cisão entre a crítica do eu e o eu modificado pela identificação.” Em outras palavras, uma vez introjetado o objeto, a crítica do eu, a saber, o supereu, pode considerar o eu sob os traços do objeto perdido e tratá-lo da maneira como se trata um objeto em face do qual a ambivalência fundamental deu lugar ao ódio. A melancolia aparece, então, como uma afecção narcísica por excelência, em que o conflito intrapsíquico opõe o eu e o supereu.

O colapso da imagem especular

Se Freud, a partir do exemplo do afeto do luto, certamente entreviu o processo da melancolia de um ponto de vista metapsicológico e fez dessa afecção uma entidade nosográfica de pleno direito (1924), ele não respondeu inteiramente, contudo, à questão da “escolha da neurose”, que legitima o fato de o sujeito sucumbir a este ou aquele tipo de doença. Ora, duas observações de Freud em “Luto e melancolia” poderiam reinaugurar essa investigação: por um lado, o melancólico sabe *quem* ele perdeu, mas não *o que* perdeu no objeto desaparecido e, por outro lado, parece chegar mais perto que os outros da verdade, essa verdade que faz com que, em nos aproximando dela, caíamos necessariamente doentes. E sem dúvida trata-se ainda dessa verdade que se expressa no discurso melancólico sob a forma de argumentos pseudofilosóficos tais como: “de qualquer modo, não existe sentido, não existe verdade, portanto não vale a pena fazer coisa alguma etc.” O sujeito submerge numa apatia mórbida, que o faz repetir indefinidamente as mesmas falas numa voz monocórdia, sem entonação particular. O teor geral dessas falas, que de fato coincide com preocupações filosóficas comuns, não demanda, bem entendido, contra-argumentos; a atenção do psicanalista se prenderá muito mais à posição do sujeito, que terá reconhecido, assim expressa, como uma figura particular da castração. O melancólico afirma a castração sublinhando o não-senso inerente à vida e crê no destino que lhe teria legado essa verdade mortífe-

ra, conferindo-lhe assim um lugar de exceção. Podemos pressentir que nessa posição se mesclarão sofrimento e gozo, e que o sujeito melancólico não estará disposto a abandoná-la sem outra compensação. Resta saber em que ela lhe assegura uma identidade singular, na falta talvez de outros fatos identificatórios cujo papel teria sido o de reforçar uma imagem narcísica apenas esboçada.

Nessa visão, o fato de o sujeito melancólico não saber *o que* perdeu no objeto e tentar eliminar as conseqüências da perda pelos efeitos da identificação narcísica, indicaria bem que, através do objeto, ele visava uma imagem em que a menor modificação poderia provocar seu próprio desmoronamento. Observamos aliás, entre os melancólicos, essas espécies de apego que, à menor dificuldade, se rompem tão subitamente quanto haviam começado, na decepção sempre renovada da traição: “Traíram-me mais uma vez, e de todo modo não podia ser diferente etc.” Em que medida o próprio sujeito antecipa a ruptura que atribui depois ao outro? Nisso reside sem dúvida a interpretação da repetição do fracasso, na medida em que o outro se vê na obrigação de carregar os traços de uma imagem ideal que não deve fraquejar, custe o que custar. Tarefa insuportável, essa de ocupar o lugar de modelo, tarefa a que o sujeito melancólico destina o outro, como se sua identidade singular dependesse disso. “Deve existir por um lado uma forte fixação no objeto de amor, mas de outro, e de maneira contraditória, uma fraca resistência do investimento de objeto”, escreve Freud. E ele explica esse aparente paradoxo relacionando a escolha de objeto a uma fixação narcísica que permitiria ao investimento de objeto, à menor dificuldade, regredir ao narcisismo. Ora, conhecemos a definição do narcisismo: amar a si mesmo como se ama geralmente um objeto externo. O narcisismo supõe, portanto, que a pessoa tome a si mesma como objeto e exige por isso o reconhecimento dos limites do corpo e a apropriação da imagem especular. Poderíamos igualmente situar a falha narcísica na melancolia no nível da constituição dessa imagem, na medida em que ela parece se confundir com um modelo ideal de tamanha rigidez que permanece

sempre fora do alcance do sujeito. E isso nos permite compreender a necessidade vital que tem o melancólico de emprestar esses traços ideais a um outro, com o qual possa assim se identificar.

As instâncias ideais do eu determinariam, portanto, a dinâmica melancólica, uma vez que o ideal do eu, como a instância que corresponde à identificação parental e social, recobriria quase totalmente o eu ideal, como a instância que corresponde à exaltação da singularidade do eu. O sujeito melancólico reforçaria essa hipótese pela pouca atenção que dedica à sua imagem e que pode chegar ao sentimento de estranheza ou de despersonalização (o sentimento de desvitalização do mundo e de si mesmo pareceria neste caso mais pertinente, como o sublinharam os fenomenólogos V.E. Gebattel, L. Binswanger e, mais recentemente, H. Tellenbach). Tentar transcrever em termos metapsicológicos essa patologia da imagem especular própria ao sujeito melancólico exige necessariamente o recurso ao modelo dinâmico do estádio do espelho de Lacan, que põe em jogo, como explicação, uma dupla identificação: a identificação com a forma da espécie, por um lado, através do rosto da mãe (ideal do eu) e com o reflexo do espelho, por outro (eu ideal), auxiliada nisto pelo quadro já familiar da forma do primeiro rosto. Ora, tudo se passa como se o sujeito melancólico se tivesse encontrado diante de uma moldura vazia, dentro da qual houvesse não imagem, mas simplesmente nada. E sem dúvida o “eu não sou nada” do sujeito melancólico atesta essa experiência traumática, significando ao mesmo tempo o colapso da imagem especular e a condenação do destino. Identificar-se com o reflexo do espelho é ainda se ver em função de um primeiro olhar pousado em si; assim, é só pelo olhar do outro pousado na criança que esta pode se descobrir, por sua vez, pelos mesmos olhos que a identificaram uma primeira vez. E por pouco que esses olhos tenham atravessado a criança sem a ver, sem lhe atribuir os contornos que inscrevem o corpo no espaço, disso resultará para ela uma fixação mortífera na mera moldura vazia, no mero ideal do eu desesperadamente inacessível. Prova disso são os sonhos dos

melancólicos, que põem em cena personagens “com os olhos perdidos na distância”, que os sonhadores tentam em vão interceptar. E esse vazio do olhar, não sem relação com o sentimento de desvitalização do mundo, os incita ainda a procurar por trás das coisas, por trás da realidade inerte, os indícios de uma verdade escondida. Ora, atrás dessa moldura vazia, em outras palavras, atrás do espelho, não há nada. A esse propósito, Lacan sublinha com muito acerto, no Seminário 10 sobre a angústia, a identificação com o nada dos melancólicos como aquilo que não pertenceria ao registro especular, e que explicaria a defenestração como forma freqüente de suicídio entre os melancólicos.

***O negativismo melancólico:
uma “renegação de intenção”***

Na falta de uma imagem narcísica suficientemente afirmada, o sujeito melancólico encontra o nada que o define. E provavelmente, para retomar a interrogação freudiana, ele se aproximou demais dessa verdade que adocece, aquela que destrói a falsa segurança da identidade, denunciando a natureza ilusória do eu. Mas, ainda que a descoberta da ilusão do eu resulte também do trabalho do tratamento analítico, provocando o que se concorda em considerar como “estados melancólicos” ou “momentos de melancolização”, a especificidade da organização psíquica melancólica não é posta em dúvida por isso. O sujeito melancólico nunca embarcou na ilusão que consagra a neurose, e a identificação com o nada prova isso, assim como a experiência vivida de uma realidade desvitalizada. Vítima de traições sucessivas, ele continua a viver sob a ameaça de uma catástrofe, cujos efeitos de ruptura antecipa, efeitos que são do domínio de uma patologia do abandono. E o negativismo tão freqüentemente evocado a esse propósito — negativismo que J. Séglias, criticando J. Cotard, não considera um sintoma exclusivo da melancolia — consistiria, para o sujeito, em se preservar de um retorno possível da catástrofe original recusando todo investimento de objeto capaz de provocá-lo.

O sujeito melancólico contesta portanto que a realidade conserve qualquer interesse e sua atitude sugere uma figura particular da negação, distinta tanto da renegação (*Verleugnung*) quanto da foraclusão (*Verwerfung*). De fato, o sujeito não nega a realidade perceptiva e tampouco age como se ela não existisse; ao contrário, reconhece seus benefícios para os outros, atribuindo a si a inutilidade de todas as coisas e a fatalidade que o persegue de ter de desvendá-la com tanta lucidez. Poderíamos pois inventar a expressão “renegação de intenção” para caracterizar esse tipo de negativismo que incide precisamente sobre a intencionalidade da relação do sujeito com o mundo, no sentido em que este não nega a existência da coisa, mas nega que ela possa concerni-lo no que quer que seja. Nessa repetição encarnçada do afastamento de todo investimento, torna-se patente a atividade da pulsão de morte, que o prazer regressivo de negar só faz reforçar. Para Lacan, o melancólico está no simbólico; do lado do ser, são as auto-acusações, do lado do ter, é a ruína, e o “eu não sou nada” exprime perfeitamente essa dupla posição (Seminário 8 sobre a transferência). Convém admitir, portanto, a necessidade de revisar a nosografia psiquiátrica tradicional referente à melancolia, que não pode ficar identificada com as psicoses sem que maior atenção seja dada à organização psíquica particular que reflete. E, nesse caso, deveria ser conservada a categoria freudiana de “neurose narcísica” para qualificar uma afecção como essa, que destaca o sujeito da realidade não do ponto de vista da percepção, mas do ponto de vista do afeto, sem que por isso estejam em jogo o recalçamento ou a renegação.

Provavelmente Lacan indica mais um caminho de investigação quando evoca, no plano metapsicológico, um ponto de convergência entre o luto e a melancolia capaz de esclarecer a natureza da catástrofe postulada na origem da doença; ele conclui o seminário sobre a transferência com essa pergunta — e cabe notar que não é à toa que se conclui um seminário sobre a transferência evocando a desafeição melancólica: “Trata-se do que eu chamaria, não de luto, nem de de-

pressão a propósito da perda de um objeto, mas de certo tipo de remorso, desencadeado por um desenlace que é da ordem do suicídio do objeto. Um remorso, pois, a propósito de um objeto que entrou por alguma razão no campo do desejo, e que, por culpa sua, ou de algum risco que correu na aventura, desapareceu.” Assim, portanto, mal se introduzira no campo do desejo, na suspensão ao desejo do Outro, o sujeito melancólico se teria confrontado com a súbita desapareção ou desafeição deste último, de tal modo que não pôde senão se identificar com o nada como ao único resto do Outro. Paradoxalmente, o significante “nada” atesta o traço deixado pelo Outro e garante ao sujeito melancólico sua inscrição na cadeia simbólica. Assim, ele afirma a castração mais do que a renega, a partir do momento em que o Outro não correspondeu ao modelo ideal de que ele o fez portador; e, de traição em traição, o melancólico repete a catástrofe original que ignora, ainda que perceba seus efeitos na falha que detecta no Outro.

O fato de o Outro não poder apelar para um Outro, ou que não haja Outro do Outro, para retomar a expressão de Lacan, alimenta o enunciado melancólico de um sujeito que o Outro deixou em suspenso no momento em que o sujeito se iniciava na dialética do desejo. É a interrupção de um movimento, portanto, que está em jogo na gênese da melancolia, de um movimento *in statu nascendi*, que arremessou o sujeito na sideração. É fácil conceber que a defesa primária contra tal trauma tenha se edificado sobre a rejeição de todo investimento da realidade, na falta de outra representação imaginária que não aquela da insuficiência do Outro no plano do ter e de si mesmo no plano do ser. Finalmente, ignorando que continua a sucumbir aos efeitos da catástrofe original, não resta ao sujeito melancólico outro recurso senão apelar para um destino que ele dota da onipotência do Pai mítico, e sob o qual se perfila a crueldade de um supereu arcaico. Entregando-se assim ao destino, o melancólico aceita assumir a responsabilidade pelo erro ignorado das gerações, que lhe assegura o lugar de exceção que ocupa na ordem da verdade, assim como mantém sua linguagem na or-

dem simbólica sob os auspícios de uma alternativa absoluta: o ideal ou a morte.

K. Abraham, “Esquisse d’une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux”, in *Développement de la libido*. OC 2. Paris, Payot, 1977 • L. Binswanger, *Mélancolie et manie*. Paris, PUF, 1987 • J. Cotard, “Du délire des négations”, *Archives de Neurologie*. 1882 • S. Freud, “Cartas a Fliess” (Manuscritos E e G) (1894, 1895), in *Ax origens da psicanálise*. ESB, v.I • *Aus den Aufgäben der psychoanalyse*. Londres, Imago, 1950 • “Luto e melancolia”. ESB, v.XIV; GW X • “Neurose e psicose”. ESB, v.XIX; GW XIII • M. Klein, “Contribution à l’étude de la psychogenèse des états maniaque-dépressifs”, in *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1966 • E. Kraepelin, *Introduction à la psychiatrie clinique*. Paris, Navarin, Bib. des Analytica, 1984 • J. Lacan, *A transferência* (Seminário 8, 1960-61). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992 • *L’Angoisse* (Seminário 10, 1962-63), inédito • M.-C. Lambotte, *Esthétique de la mélancolie*. Paris, Aubier, 1984 • *Le discours mélancolique. De la phénoménologie à la métapsychologie*. Paris, Anthropos, 1993 • J. Schüle, *Traité clinique des maladies mentales*. Paris, A. Delahaye e E. Lecrosnier, 1888 • J. Séglas, *Le délire des négations* (1895), publicado na *Encyclopédie des aide-mémoire*. Paris, Masson, s.d. • J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*. Basileia, 1960 • H. Tellenbach, *La mélancolie*. Paris, PUF, 1979.

► LUTO; RENEGAÇÃO

M.-C. LAMBOTTE

MESTRE, DISCURSO DO

Se o discurso “do” Mestre — no sentido do “de” objetivo, na acepção do “*de Magistro*” — foi chamado a exercer um papel condutor na sistemática dos Quatro Discursos proposta por Lacan, isto se deu antes de mais nada em razão de apadrinhamentos ilustres: Platão (formação para o saber do escravo do *Menon*), Aristóteles (competência técnica do escravo e deleite do Mestre na *Política*), Hegel (Senhor e Escravo, consciência de si, trabalho e gozo), Marx (controle e produção da mais-valia). Foi também em razão da data do seminário em que se viu formulado, no período de agitação de maio de 1968; 1968-69 para o seminário *D’un Autre à l’autre*, 1969-70 para *O avesso da psicanálise*.

Lacan teria ainda de lembrar os títulos propriamente psicanalíticos que tal discurso extrai da distribuição dos papéis na gênese do chiste, em particular da posição do Ter-

ceiro que auferir gozo gratuitamente de sua elaboração.

No tocante à estrutura de um discurso que versa sobre o mestre, esta se caracterizará, de fato (da mesma maneira que cada um dos discursos do Histérico, do Universitário e do Analista), pelas condições específicas em que intervém a ancoragem dos momentos constitutivos da cadeia significante da fala — sujeito $\$$, significante-mestre S1, bateria significante ou Saber, S2, resto ou gozo em excesso a — nos “sítios” principais de uma fraseologia coletiva: verdade, semblante ou agente (isto é, arremedo da verdade), outro, e produto. No caso, ocorre no lugar da verdade o sujeito despótico, no lugar de agente o significante-mestre, na posição do outro o saber a que ele está adstrito, como produto, o mais-gozar.

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

O pivô do discurso é a posição do significante-mestre. Resta ainda defini-lo. “No início, certamente, ele não existe. Todos os significantes se equivalem de alguma maneira, jogando apenas com a diferença entre cada um e todos os outros, por não serem os outros significantes. Mas é por isso também que cada um é capaz de passar à posição de significante-mestre, muito precisamente por ser sua função eventual representar um sujeito para qualquer outro significante. Foi assim que sempre o defini. Apenas que o sujeito que ele representa não é unívoco. Está representado, sem dúvida, mas também não está representado. Nesse nível, alguma coisa permanece escondida em relação a esse mesmo significante. É em torno disso que se joga o jogo da descoberta psicanalítica.”

Desse ponto de vista se verá eliminada uma ambigüidade que subsistia em Hegel. De fato, “Hegel ousa partir da *Selbstbewusstsein* em sua enunciação a mais ingênua, a saber, que toda consciência se sabe ser consciência. No entanto, entrelaça esse início com uma série de crises — *Aufhebung*, como ele diz —, do que resulta que essa própria *Selbstbewusstsein*, figura inaugural do mestre, obtém sua verdade do trabalho do outro por excelência, daquele que não se

sabe senão por ter perdido esse corpo, esse mesmo corpo em que se sustém, por ter querido guardar em seu acesso ao gozo, em outras palavras, o escravo.”

Como não ser conduzido, prossegue Lacan, numa outra via de tentativa, a partir do que nos é dado da experiência analítica?

Trata-se disso, “que há um uso do significante que pode se definir por partir da clivagem de um significante-mestre com esse corpo de que acabamos de falar, o corpo perdido do escravo, para não se tornar outra coisa senão aquele em que se inscrevem todos os outros significantes”.

É assim que poderíamos figurar esse saber que Freud define e inseri-lo no parêntese enigmático do *Urverdrängt*, “o que quer dizer justamente o que não teve de ser recalçado porque o foi desde a origem”.

A fórmula da metonímia — um significante é o que representa um sujeito para um outro significante — se aplicará portanto aqui no sentido em que o significante-mestre “se emite” como diz Lacan “rumo a um saber” — o saber de um indivíduo castrado de seu gozo, o saber do escravo, o saber do psicanalisando. Mas essa nomeação produz um resto: precisamente um mais-gozar a como causa do desejo: a mais-valia marxista, seu homônimo freudiano enquanto perda.

► DISCURSO; METONÍMIA.

P. KAUFMANN

METÁFORA

Metáfora e metonímia são definidas classicamente como “figuras de estilo” que modificam o sentido das palavras: elas “fazem figura”, “ornamentam o discurso”, como se existisse além delas a palavra justa. As questões que elas suscitam nos textos os mais antigos — Aristóteles, por exemplo — recobrem aquelas concernentes à origem: a da língua, a do ser falante na língua e a do uso poético em relação com o mito.

Por mais longe que remontemos nos tratados de poética, encontramos a metáfora: Aristóteles, para quem o objeto da poética era “imitar por meios diferentes” ou “imitar

coisas diferentes”, ou ainda “imitar de uma maneira diferente” (*Poética*), define a metáfora como a “transposição para uma coisa de um nome que designa uma outra, transposição ou do gênero para a espécie ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie, segundo a relação de analogia”. “A metáfora — escreve ele — é a única coisa que não se pode tomar de outrem, e é um sinal de dons naturais, pois bem fazer metáforas é bem perceber as semelhanças.” Aristóteles já destaca um traço essencial, a *singularidade do sujeito*. Para Max Müller e seus contemporâneos, cuja elaboração precedeu de pouco os trabalhos de Freud, três fases são constitutivas da estratificação da fala: a fase *temática*: formação de uma gramática primitiva (idéias as mais necessárias para todas as línguas do mundo); a fase *dialeto*: define o sistema gramatical na sua forma definitiva; a fase *mitopoética*: constitui os primeiros rudimentos de poesia e de religião. Esta última fase compreende a idéia da existência da *temporalidade*, pois, tão logo há alteração do sentido primitivo das palavras, há obscurecimento delas “pelas forças míticas”. Os deuses “crescem e a língua começa a falar mais do que diz” (*Leçons et nouvelles leçons sur la science du langage*, 1861-64).

As noções de condensação e deslocamento, retomadas por Lacan sob o ângulo da metáfora e da metonímia, não são homogêneas nos trabalhos de Freud. Nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, os elementos do manifesto são sobredeterminados por séries de associações de pensamentos latentes, cujas idéias, contudo, *não estão necessariamente ligadas entre si*. Em *A interpretação dos sonhos*, em contrapartida, a condensação pode representar elementos latentes que têm *traços comuns*; eles serão representados por um único elemento manifesto. Em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, Freud apontou a condensação como uma formação compósita *em que o sentido surge do não-senso*: o célebre exemplo de “familonário”, que se decompõe em “familiar” e “milionário”. Lacan se apropriará dessa fórmula para elevar a noção de metáfora a um conceito fundamental para designar a relação do sujeito castrado e sexuado da linguagem: “a metá-

fora se situa no ponto preciso em que o sentido se produz a partir do não-senso” (*Écrits*): “é entre o significante do nome próprio de um homem e aquele que o abole metaforicamente que se produz a centelha poética”; assim, o que é abolido não ressurge jamais, mas se manifesta pelo que surge em seu lugar. Em outras palavras, o nome próprio enquanto tal se remete à linguagem.

Lacan introduzirá as primeiras referências às operações metáforo-metonímicas em *As psicoses*, a propósito do presidente Schreber: o delírio — diz ele — se passa de tal modo que, progressivamente, há “preeminência do jogo significante, cada vez mais esvaziado de significação”. A carência do significante paterno engendrará uma metáfora que não se estrutura na metonímia. Assim, o grande Outro é esvaziado de sua função simbólica e não mais funciona da mesma maneira que na neurose.

Lacan teve boas razões para promulgar a metáfora paterna como o protótipo mesmo da metáfora. Compreende-se assim que a metáfora paterna recoloca a questão da origem. A linguagem vai se fundar sobre essa inscrição iniciatória: ela é uma produção da qual o sujeito não será exatamente o agente, mas o efeito: o sujeito não mais poderá comunicar *com* a linguagem, mas *na* linguagem.

É nesse ponto que a metonímia desempenhará igualmente seu papel preponderante, no sentido em que o objeto do desejo não poderá ser senão o objeto causa do desejo, e em nenhum caso um objeto absoluto qualquer. Se o objeto absoluto existisse, a metáfora se encarregaria de revelá-lo. O eixo metonímico é aquele do desejo propriamente dito, porquanto o sentido se situa em relação à letra. O sentido se acha *inscrito* nessa metáfora fundadora, inscrição da qual o sujeito emergirá como sujeito falante. Em suma, é preciso entender por isso, se quiséssemos propor arbitrariamente uma noção de temporalidade, que a metáfora paterna, sua estrutura e seu sentido precedem a estrutura e o sentido de toda metáfora realizada lingüisticamente. Ela dá ao sujeito seu acesso ao simbólico, rompendo sua sujeição à mãe e conferindo-lhe pela mesma circunstância o estatuto de sujeito desejante. De imediato,

especificará Lacan, à maneira das definições clássicas da metáfora, não há comparação, mas *identificação* (*As psicoses*); nenhum sujeito escapa à metáfora paterna, ele não tem nenhuma redutibilidade ao sentido. Assim, para Lacan, a noção de metáfora é sustentada antes de tudo por uma coerência *posicional*, pois “a linguagem já é metalinguagem em seu registro próprio”. Ela é “a expressão mesma” da posição do sujeito falante em face do inconsciente. Lacan foi bem mais longe e instituiu nessa lógica uma *metáfora do sujeito*: não há senão linguagem, não há significante para dizer o ser: “É a lei pela qual a enunciação não se reduzirá jamais ao enunciado de nenhum discurso” (*Écrits*).

De um ponto de vista estritamente lingüístico, acompanhando os trabalhos dos lingüistas Saussure, Benveniste e especialmente Jakobson, Lacan mostrou que as formações do inconsciente se manifestam segundo uma estrutura formal. O discurso é orientado segundo dois eixos espaço-temporais, o eixo paradigmático — eixo da seleção, eixo do léxico, do tesouro da linguagem, da substituição e da sincronia, eixo da metáfora — e o eixo sintagmático — eixo da combinação, da contigüidade e da diacronia, eixo da metonímia. As operações metáforo-metonímicas explicarão a extensão da metáfora paterna à alienação do sujeito no campo do Outro: a falta aberta pela carência do Outro (que quer ele de mim?) vai recobrir a falta do sujeito, instituindo a dialética do desejo. Assim, se o Outro vem a ser agora o lugar onde isso fala, nele se verá estabelecida a dimensão fundamental da verdade. Isso fará Lacan dizer que “o sintoma é uma metáfora, e o desejo uma metonímia” (*Écrits*): o sujeito é o efeito de uma substituição significante que tem seu movimento inaugurado pela metáfora e a metonímia como conseqüência lógica.

Lacan vai então definir a metáfora assim: “É a implantação numa cadeia significante de um outro significante, pela qual aquele que ele suplanta cai na categoria de significado e como significante latente perpetua aí o intervalo em que uma outra cadeia significante pode ter entrado” (*Écrits*). Ela se caracteriza literalmente por uma substituição significante e promove a idéia fundamental da

supremacia do significante. Encontramo-nos aqui em perfeita conformidade com as reflexões freudianas sobre a condensação, com a diferença de que, na condensação, as idéias dos elementos latentes não estão sempre necessariamente ligadas entre si. Mas compreende-se por que Lacan ampliou a noção de metáfora, aplicando-a não só ao funcionamento dos processos inconscientes, mas também à própria articulação ao campo inconsciente do sujeito falante e sexuado. Para ilustrar sua intenção, Lacan retomou, em *As psicoses*, a análise do verso de Hugo em *La légende des siècles*: “*Sa gerbe n’était point avare ni haineuse*” (“Seu feixe não era avaro nem rancoroso”): a metáfora reside em “sa gerbe” substituindo o significante “Booz”, que caiu na categoria de significado.

Como significante latente, o nome próprio Booz “perpetua o intervalo” introduzido na cadeia significante pelo jogo da substituição. Nesse intervalo, Booz pode ser ligado a uma outra cadeia significante “aqui ainda mais eficaz para realizar a significação da paternidade, uma vez que reproduz o evento mítico em que Freud reconstruiu a marcha do mito paterno no inconsciente de todo homem” (*Écrits*). Esse exemplo assinala que toda significação se engendra no significante — tal é a “paternidade” mesma da significação. Se uma palavra funciona por outra, é porque o próprio sujeito está implicado na metáfora, e em nenhum caso ele poderia fazer de seu nome próprio um dizer. A metáfora condensa em si a função mesma do sujeito em sua luta com as palavras — cabe a ele inventar-lhes suas letras.

Assim se apresenta, pois, a trama do pensamento inconsciente cujo sujeito é sujeito do desejo enquanto castrado. A metáfora não é simplesmente um tropo “que desvia uma palavra ou uma expressão de seu sentido próprio”, mas aparece, em face da metáfora paterna que articula o inconsciente segundo quatro termos, como uma figura essencial segundo a qual é o inconsciente que se dá como pensamento.

► CONDENSAÇÃO; DESLOCAMENTO; METONÍMIA.

M. ANDRÈS

METÁFORA PATERNA

A metáfora paterna é uma escrita pela qual Lacan, em seus primeiros anos de ensino, propôs uma concepção da função do pai no complexo de Édipo que permitisse evitar certo número de dificuldades que o próprio Freud e seus seguidores não tinham deixado de encontrar: para justificar a função do complexo de Édipo e de seu fim, descrito por Freud como complexo de castração, convém de fato explicar como o pai se torna portador da lei: nenhum pai, seja ele real ou imaginário, está à altura da função, é capaz de exercê-la plenamente, pois se trata da lei simbólica, isto é, da própria lei do significante, e do pai simbólico há apenas traços no próprio texto do discurso.

Desde 1938, em *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, Lacan ressalta que a questão não é em absoluto regulada pelo assassinio do pai da herda primitiva perpetrado por seus filhos: esse mito freudiano, exposto em “Totem e tabu”, era ao mesmo tempo, observava ele, uma petição de princípio e um salto no real.

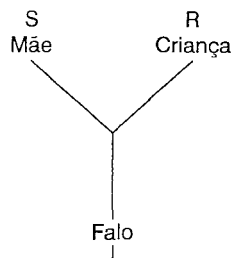
Ele propõe a explicação da função paterna como instauradora da lei simbólica, por uma escrita significante fundada na escrita da metáfora; voltaremos a este termo escrita, pois é justamente a propósito da metáfora paterna que Lacan foi levado a produzir suas primeiras escritas (suas “pequenas letras”) utilizando o significante como tal, e é interessante ver por que caminho ele chega à fórmula definitiva que figura no escrito “D’ une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”.

Veremos ao mesmo tempo de que modo a metáfora paterna está ligada à instalação do significante fálico como significante central de toda a economia subjetiva.

Lacan já estabeleceu a dualidade significante/significado em seus primeiros seminários e expôs, no Seminário 3, uma primeira abordagem das funções da metáfora e da

metonímia utilizando nesse ponto o aporte de Jakobson.

No Seminário 4 (1956-57), decisivo para essa elaboração, ele entra na estrutura da neurose como tal — o título do seminário, *A relação de objeto* não deve iludir, pois, desde a primeira sessão desse ano de ensino, Lacan denuncia vigorosamente a concepção da relação de objeto então em curso, que pretendia fazer todo o desenvolvimento do sujeito resultar de sua relação com a mãe descrita em termos duais e também nos termos de uma relação real: ora, observa ele, essa expressão “relação de objeto” nada tem de freudiana. A partir do momento em que se queira concretizar esse ou aquele momento dessa relação, faz-se aparecer um terceiro termo imaginário, que é o falo (imagem do órgão ereto, reconhecida por Freud como central na economia libidinal): se a criança é real e a mãe simbólica, é preciso acrescentar a essa díade o falo, já que a criança só tem valor para a mãe na medida em que satisfaz mais ou menos para ela ao *Penisneid*, a inveja do pênis.



Inversamente, para a criança, a mãe só vale na medida em que satisfaz oportunamente suas necessidades; mas, justamente, ela não as satisfaz sempre. Assim, aparecem discordâncias, momentos de carência que fazem com que, para a criança, a mãe vá aparecer pouco a pouco como aquela que dá ou não no bom momento: ela se esboça como “pura potência de dom”, capaz talvez de dar tudo mas segundo sua boa vontade, a que a criança está sujeita. A criança vai pois simbolizar a mãe como potência, fazer dela uma mãe simbólica (nessa altura Lacan já desenvolvera a dialética do *fort-da* e mostrara que só um símbolo pode explicar a pre-

sença sobre um fundo de ausência e vice-versa).

Quando a mãe não dá, ela frustra a criança do objeto imaginário. Lacan retoma a teorização da frustração, comparando-a com a privação (falta de um objeto real) e à castração (dívida simbólica). Mostra os limites da função da frustração na teoria do complexo de Édipo, observando que, em Freud (desde o “Projeto para uma psicologia científica”), o objeto da tendência foi originalmente perdido e não poderia ser encontrado tal qual: desde as primeiras vocalizações, a demanda se exprime pela fala e, ao passar pelos desfiladeiros do significante, o objeto original da necessidade “perde sua particularidade de ser o objeto daquela vez”: enquanto tal, é “um nada de objeto”, e se for proporcionado a criança só pode nele “esmagar sua insatisfação fundamental”. Em razão da dialética da demanda e do desejo, o objeto não poderia saciar o desejo que está aquém ou além da demanda e somos levados a constatar que “o que é desejado é muito precisamente o impossível”.

A perda do objeto leva a introduzir alguma coisa que constitui aqui o aporte próprio de Lacan: à dialética da frustração é preciso acrescentar a da privação, fundada na constatação de um furo no real: mais além da frustração, a criança vai se sentir privada de alguma coisa, assim como a mãe está privada do falo.

Para chegar a um furo no real (um objeto falta em seu lugar), “é preciso supor um real já muito simbolizado”: Lacan mostra aqui que é precisamente isso que ocorre sempre: “a criança não tem que recriar todo o mundo simbólico, ela nasce num mundo de linguagem”, mundo simbólico que a cerca desde antes de seu nascimento.

Mas como a criança é levada concretamente a habitar esse mundo simbólico, em outras palavras, como pode ela “ter acesso à estrutura R.S.I. da mãe?”

É aí que o falo assume todo o seu papel, uma vez que a criança pode ser levada a captar que a mãe deseja outra coisa além dela e que só tem acesso ao termo fálico através do pai: a estrutura R.S.I. inicial constitui “um esboço de simbolicidade” e prepara a função

do pai na medida em que é ele que tem a potência e o uso legítimo do falo, que está em condições de interditar a mãe à criança como objeto de suas primeiras aspirações sexuais (veremos adiante que restrições Lacan introduz nessa formulação freudiana), mas também de dar à criança, ao final do complexo de Édipo, um futuro uso legítimo de seu próprio falo: através do complexo de castração, a criança tem de fato de “renunciar a seu falo para tê-lo de um outro que lho dá”, ao mesmo tempo em que lhe dá acesso ao mundo simbólico: esse terceiro termo, que é no início o falo imaginário entre a mãe e a criança, é portanto o esboço do acesso a toda a dialética simbólica sobre o fundo de uma experiência de perda.

E de fato, atrás da mãe simbólica, há o pai simbólico, que é uma “necessidade da construção, sempre situada num mais-além; ele só é alcançado por uma construção mítica”. “O pai simbólico é o significante ou um dado irredutível do mundo significante.” No mesmo sentido, Lacan especificará em seguida que nada no significante pode explicar o ser pai, como tampouco a aparição no real de um novo ser ou sua desaparecimento: trata-se sempre aí de uma metáfora, e alguma coisa no discurso concreto em que o sujeito se constitui “comporta alguma coisa que corresponde a essa função ou não” (se for não, há ausência da metáfora paterna, isto é, forclusão do Nome-do-Pai, geradora de psicose).

Vejam como esse processo dá lugar a uma escrita, acompanhando o comentário que Lacan faz do caso do pequeno Hans nesse mesmo Seminário 4.

Hans, no início, vai mal. Não realiza a metáfora do desejo da mãe, mas “é a metonímia dele, na medida em que todo ele realiza para ela o falo”, que ela julga ter, o que ela lhe esclarece: sim, ela também tem um “faz-xixi”. Nada parece capaz de despregar Hans dessa posição neurótica por excelência de ser o falo da mãe — mas sobrevêm discordâncias em seu real: há o nascimento da irmãzinha, há agora as primeiras sensações penianas. Da discordância, do descolamento entre o real e o imaginário, nasce a angústia, angústia que parece sem base, tão

inapto parece seu pai para organizar de outro modo a situação. Felizmente o significante está lá, e ele comporta o bastante de potencialidades do pai (“o significante vem em socorro”) para que Hans crie uma fobia, a do “cavalo de angústia”, que vai efetivar para ele um substituto de metáfora paterna e tornar sua angústia vivível, permitindo-lhe estruturar todo o seu mundo em torno da fobia: os cavalos e o que eles puxam ou não, os diferentes trajetos que pontuam a vida de Hans etc.

A fobia, “posto avançado da angústia que permite dela se defender”, não pode se escrever senão como metáfora. Lacan já apresentara uma prefiguração dela no Seminário 3, para especificar o efeito metafórico do feixe de “Booz adormecido”: havia escrito esse efeito

$$\left(\frac{P}{x}\right)M \sim \sim +s$$

para notar que a aparição de um sentido novo +s resultava de uma configuração significante em que a paternidade se introduzia ao lado da mãe, como sustentando um mistério em que uma dupla foíce, figura da castração como o que separa e liga significante e significado, era o operador da aparição de um sentido novo “+s”.

Para Hans, a situação de antes da criação fóbica se escreve:

$$(M + \Phi + A) M \sim m + \pi$$

~ significando “congruente com” (m = mordida pelo cavalo, π = pênis real).

A introdução em pânico do cavalo como mediação metafórica é então notada

$$\frac{I}{(M+\Phi+A)} M \sim (m) \pi$$

“I” remetendo ao mesmo tempo à imagem e ao ideal do eu, o ganho da operação, sendo que “m” se torna uma significação. Ao final do desenrolar escandido dos diferentes mitos de Hans, aparece por fim alguma coisa da ordem da castração, ainda que seja que “Hans não é castrado pelo pai mas castrado como seu pai”: ele se torna seu pai e esse ponto determinará o desdobramento de suas escolhas amorosas posteriores.

O que Lacan escreve

$$p(M)(M)I \sim \left(\frac{\infty}{\Phi}\right)\pi$$

Não há metáfora paterna porque Hans é sua própria metáfora, o que adia ao infinito a instalação do Outro como tal, mas permite ao pênis continuar na posição de significado.

A propósito dessas diferentes escritas, Lacan fala da necessidade de se criar uma nova lógica, deformável, lógica de borracha, na qual a substituição de um dos termos faça mudar o conjunto da escrita.

Percebe-se que a necessidade de escrever essas letras num quadro estava ligada para Lacan à noção de substituição significante: no que já é uma lógica do significante, se um significante novo se introduz na cadeia, ele faz com que um outro caia lá embaixo (tradução constante do termo freudiano *Unterdrückung*), e há necessidade de visualizar isso numa escrita para bem apreender seu rigor.

Convinha lembrar essas elaborações do Seminário 4 para bem situar o escrito decisivo de maio de 1957, “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”: vemos assim a que ponto os *Écrits* de Lacan são alimentados pelo trabalho do seminário, constituindo ao mesmo tempo seu resumo e sua superação. Desse escrito, destacaremos que Lacan “homenageia” Saussure com o “algoritmo”

$$\frac{S}{s}$$

para notar que o acima referido jamais falou de algoritmo nem de preeminência do significante sobre todo efeito de significado: Lacan interpreta aqui o lingüista e, ao mesmo tempo, rompe com a lingüística (que lingüista aceitaria tais premissas?): ele constitui uma teoria psicanalítica e acabará por falar na sua “lingüisteria”, não sem sustentar que ela é a única compatível com a experiência do inconsciente.

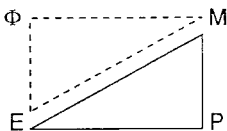
Ainda desse artigo, destacaremos a formulação da metáfora como caso único em que o significante transpõe a barra entre significante e significado:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \frac{(I)}{s}$$

Resta percorrer um caminho para explicitar essa escrita, mostrando em que ela é, fundamentalmente, a da metáfora paterna. Este é o trabalho de Lacan no início do Seminário 5 (“Les formations de l’inconscient”), de 1957-58.

Trata-se de retomar essa formulação da metáfora para mostrar como “o pai” não pode se introduzir senão como um dado do discurso: o pai simbólico é inencontrável, mas deixou no discurso esse vestígio que é o Nome-do-Pai, o qual só se efetiva numa metáfora quando vem literalmente se pôr no lugar do desejo da mãe: “duas cadeias significantes entram em colisão” e o Nome-do-Pai S toma o lugar do desejo da mãe S’ que cai embaixo. Ao pôr em jogo o Nome-do-Pai, pode-se manter de pé uma espécie de equação em que o desejo da mãe se elide e da qual resulta uma significação nova: a criança renuncia a ser o falo da mãe (primeiro passo que se pode exigir para sua entrada no mundo simbólico) e recebe da metáfora paterna sua significação, que fica por ser decifrada como seu *x*: ele é como sujeito uma pura significação cujo sentido pode eventualmente interrogar, é uma significação criada *ex nihilo* em sua facticidade.

No Seminário 5, Lacan retoma os diferentes tempos do complexo de Édipo na menina e no menino, acentuando a função própria do pai. Observa que a partida se trava a partir dos três termos subjetivos do complexo de Édipo, o pai, a mãe e a criança, que constituem um primeiro ternário:



O pai vem triangular a relação entre a criança e a mãe e fazer dela um ternário simbólico — mas, se ocupa bem o lugar do Outro enquanto Outro, deve poder mostrar ao menos os quatro pontos cardeais, a saber, fazer aparecer um triângulo complementar,

homológico, cujo ápice será o falo, termo com que a criança poderá se identificar em seu ideal de vivente.

No menino, se acompanhamos Freud, o pai se introduz no complexo de Édipo como o pai terrível, interditando a mãe; na criança, o temor da castração partiria de um medo da retaliação por causa da relação dual agressiva assim estabelecida com o pai — retaliação imaginária, acompanhada pela questão do Édipo invertido, pois há também amor do pai e esse componente é mesmo essencial, já que produz o fim do complexo de Édipo sob a forma de uma identificação terminal com o pai como solução: por aí se faria a aquisição desse termo ideal que faz do menino um futuro pai potencial — mas há sempre risco de apassivação e de derrapagem num “se fazer amar pelo pai”.

Lacan detecta aí um deslizamento: o pai não tem de interditar a pulsão sexual real. O agente real pronuncia uma lei cujo objeto é imaginário, o que quer dizer que ele intervém aqui como frustrador. No devido tempo ele se fará preferir à mãe, e haverá identificação ideal com o pai a ser entendida no registro da privação como: a criança não escolheu o que tem e ela o reconhece.

Trata-se pois de uma privação que conclui o processo edípico e com isso se confirma que o pai, no complexo de Édipo, não é um agente real: trata-se do pai simbólico, e, mais exatamente, o pai é uma metáfora; ele é um significante que se introduz tomando o lugar do significante do desejo da mãe e é nessa medida que o ternário simbólico E.M.P. traz alguma coisa de real: o pai é “o real do simbólico”; ele põe no real, como já instituída, uma relação simbólica que se pode até objetivar, olhar como um objeto: é como simbolizada que a podemos escrever. O pai resulta de uma necessidade da cadeia simbólica enquanto tal, o que quer dizer que esta instaura uma ordem simbólica e a partir de então alguma coisa corresponde ou não no discurso concreto à função definida como Nome-do-Pai.

Não é por acaso, portanto, que o artigo “D’une question préliminaire à tout traitement possible da la psychose”, que retoma o Seminário 3, incluindo aí o trabalho efetua-

do nos Seminários 4 e 5, traz estas duas especificações: de um lado os dois ternários imaginário e simbólico, ao se conjugar, constituem o esquema R, onde se vê que o campo R delimita o real com que o sujeito tem de se haver como delimitado pela janela de sua fantasia fundamental; de outro, a metáfora paterna recebe sua escrita definitiva

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado do sujeito}} = S \left(\frac{A}{\Phi} \right) (=S\mathbb{A}),$$

como se verá a propósito do Grafo.

O Nome-do-Pai operou essa metáfora que faz surgir o sujeito como significação e, como criação metafórica, afirma essa significação como sob a dependência da cadeia significativa representada por S, S valendo

em relação ao A: $\frac{A}{\Phi}$, que quer dizer que o

Outro se especifica pelo fato de “faltar nele o significante do desejo, substituído pelo falo como encarregado do conjunto das relações entre o significante e o significado”.

Vê-se com isso que a escrita da metáfora paterna tem o estatuto extremamente particular de inscrever a própria estrutura: de fato, não apenas só há escrita possível por que alguma coisa é simbolizada nesse termo, mas já é a nodulação R.S.I. que está presente no esquema R, uma vez que, como Lacan só depois o assinala em nota em seu escrito em 1966, o esquema R é um *cross-cap* e presentifica a linha de corte central que pode isolar dele uma banda de Moebius e um pedaço (o objeto *a*).

Se o simbólico como tal se escreve, é porque ele já está escrito, pelo fato de que o real já está ali, o que nos põe de saída numa estrutura furada: o real do sujeito enquanto habilitado pelo objeto *a*, isto é, impossível, resulta de um corte sobre uma superfície e a escrita em questão revela ter essa função de ser um corte e supõe o futuro estabelecimento por Lacan de uma topologia.

S. Freud, “Projeto para uma psicologia científica”, in *As origens da psicanálise*. ESB, v.I o “Totem e tabu”. ESB, v.XIII • J. Lacan, *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987 o “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”. in *Écrits*. Paris. Seuil, 1966 o

“L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”. *ibid.* o *As psicoses* (Seminário 3, 1955-56). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 o *A relação de objeto* (Seminário 4, 1956-57). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995 o “Les formations de l’inconscient” (Seminário 5, 1957-58), in *Bulletin de Psychologie*. Paris, 1958 • J. Dor, *La fonction du père*. • P. Julien, *Le retour à Freud de Jacques Lacan*. Paris, Érès, 1985 • M. Darnon, *Essai sur la topologie lacanienne*. Paris, Point hors ligne, 1990.

► FORACLUSÃO; GRAFO; R.S.I.; TOPOLOGÍCAS, SUPERFÍCIES.

C. CONTÉ

METAPSIKOLOGIA

Breve história do projeto metapsicológico

A palavra metapsicologia aparece pela primeira vez sob a pena de Freud no dia 13 de fevereiro de 1896, em uma de suas cartas a Fliess: “Ocupo-me incessantemente da psicologia — a *metapsicologia*, propriamente falando.” Em 2 de abril, ele já usa o adjetivo: “Espero que você também esteja disposto a dar atenção a algumas questões metapsicológicas.” Em 17 de dezembro, ela já se tornou seu “ideal” e seu “filho da dor” (*Schmerzenskind*). Trata-se portanto de um termo que lhe serviu desde muito cedo para designar o que considerava como o mais original de suas descobertas, construções e elaborações; e, desse ponto de vista, o próprio destino da palavra ao longo da obra é significativo.

Freud continua a empregar o termo aqui e ali nessa correspondência, mas, no dia 10 de março de 1898, ele pede confirmação da legitimidade de seu emprego: “a propósito, pergunto-lhe seriamente se acredita que posso utilizar o nome ‘metapsicologia’ para minha psicologia que penetra aquém da consciência.” O “meta” deve ser entendido, portanto, exatamente como o da *metafísica*, segundo cujo modelo é construído: se os psicólogos fazem da consciência um limiar intransponível, uma psicologia que leve em conta o inconsciente deve se chamar “meta”.

A ruptura com Fliess parece ter desferido um sério golpe no emprego do termo em Freud: a maioria de seus escritos publicados antes da guerra não traz resquício dele (há

uma única menção em *A psicopatologia da vida cotidiana*). Essa palavra fica então restrita ao uso dos iniciados, o que tende a indicar o quanto o “meta” podia também parecer a Freud uma confissão demasiado brutal de narcisismo.

No entanto, no início da guerra, quando ele, aproximando-se dos seus 60 anos, pensa em escrever uma espécie de síntese de suas concepções psicológicas mais profundas, é a palavra “metapsicologia” que retorna ao primeiro plano: *Zur Vorbereitung einer Metapsychologie*. A partir desse momento, a palavra teve para ele uma tríplice acepção:

— de maneira bastante vaga, é um qualificativo que lhe serve para reunir suas hipóteses e especulações, desde que as considere pelo menos como constituindo um sistema;

— de maneira mais precisa, a palavra designa nesse momento uma série de textos que ele se propõe escrever em 1915, agrupando-os sob esse título;

— finalmente, o adjetivo “metapsicológico” designa toda descrição de um processo mental segundo as três dimensões identificadas como: dinâmica, tópica e econômica.

No tocante aos textos escritos em 1915, eles comportam um enorme ponto de interrogação: Freud anuncia àqueles com quem se corresponde (Jones, Abraham, Ferenczi, Andreas-Salomé) que escreveu 12 textos; ora, apenas cinco nos chegaram diretamente de suas mãos (“As pulsões e suas vicissitudes”, “Recalcamento”, “O inconsciente”, “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos” e “Luto e melancolia”). Terá ele escrito os outros sete? Jones parece não ter dúvida disso, mas se defronta com o enigma de seu desaparecimento após a guerra, já que Freud nunca mais disse praticamente uma palavra a esse respeito. Contrariando essa suposição de Jones — que fica maravilhado ante o fato de Freud poder ter escrito 12 ensaios dessa amplitude entre 15 de março e o início de agosto do mesmo ano —, numa carta a Abraham de 11 de novembro de 1917, Freud assinala que acabara de dar os últimos retoques em dois dos cinco textos conhecidos: “Um suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos” e “Luto e melancolia”. A menção que faz aos “outros” textos

não permite em absoluto concluir que tenham sido realmente escritos. Muito ao contrário, quando, em 18 de março de 1919, Lou Andreas-Salomé lhe pergunta a quantas andam os “outros” escritos metapsicológicos, “aqueles que já estavam concluídos”, ele lhe responde sem rodeios em 4 de abril: “A quantas anda minha metapsicologia? Para começar, ela não foi escrita.” Assim, as hipóteses de Jones sobre a suposta “destruição” desses textos parecem participar mais do “culto do herói” do que de uma investigação histórica confiável. A recente descoberta na correspondência Freud-Ferenczi de um manuscrito que faz parte indubitavelmente da série “Metapsicologia” (“Visão de conjunto das neuroses de transferência”), longe de mudar esta perspectiva, a define: Freud não concluiu os 12 textos que prometeu a si mesmo escrever. Mas há coisa melhor a fazer que sonhar nostalgicamente com essa metade suplementar que sua mão nos teria, afinal, subtraído.

A futura dos textos em nossa posse é bastante notável, ainda que eles se inscrevam claramente na linha do “Projeto”, do famoso capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* ou das “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. Sua audácia especulativa se revela constantemente atenta ao solo clínico, e a escrita escapa a tal ponto ao jargão que um texto como “Luto e melancolia” conseguiu alcançar, com o correr dos anos, uma audiência que vai muito além dos círculos freudianos.

Um trabalho fadado ao inacabamento

Não cabe resumir aqui textos que pretendem explicitamente “clarificar e aprofundar as hipóteses teóricas sobre as quais um sistema psicanalítico poderia ser fundado”. É possível, em contrapartida, entrever a que ponto essa anedota de um projeto inacabado — portanto de uma publicação “parcial” — toca na própria essência do projeto metapsicológico freudiano.

Freud nunca estipulou qualquer tipo de lista de suas “hipóteses teóricas” ou outros “conceitos fundamentais”; o caráter heteróclito dos títulos dos cinco artigos “metapsi-

cológicos” seria prova suficiente disso. Esse inacabamento deve ser considerado revelador da consistência particular do saber freudiano, que ambiciona sempre estabelecer-se como um saber “científico” e não cessa de errar esse alvo a despeito de seu rigor intrínseco. Freud e com ele a primeira geração dos freudianos quiseram ver nesse estado de fato o resultado da juventude da psicanálise e das resistências externas que ela suscitava relativamente ao Édipo, à sexualidade infantil, à “ferida narcísica” infligida pela noção de inconsciente etc. É verdade que houve — que ainda há — resistência à análise: mas essa árvore escondeu por muito tempo a floresta, a saber, essa consistência específica do saber analítico, que o põe em ruptura em relação aos outros saberes científicos academicamente aceitos. Estes, todos mais ou menos construídos sobre um modelo hipotético-dedutivo, apresentam uma espécie de axiomática a partir da qual se elaboram os enunciados reconhecidos como verdadeiros no quadro da teoria considerada. Ainda que sem dúvida também neles possa haver reviravoltas no nível dessa axiomática, nos períodos de “ciência normal”, segundo a expressão de Kuhn, essa axiomática não se mexe; pode assim ser apresentada de maneira globalizante e hierarquizada.

Em sua preocupação de tornar a psicanálise reconhecida como ciência, Freud por vezes promoveu o ideal de uma apresentação conceitual “completa” da psicanálise; e só seu respeito pelas imposições inerentes ao objeto de sua *démarche* o afastou constantemente desse ideal (que hoje não há mais razão alguma para confundir com a cientificidade). O projeto “metapsicológico” talvez seja o melhor atestado dessa tensão presente na obra de Freud entre um acabamento conceitual, que permitiria à psicanálise alcançar um certo Olimpo da cientificidade, e um inacabamento conceitual que é prova de um traço fundamental de seu objeto, traço que nenhum conceito particular consegue subsumir e que no entanto seria fatal ignorar.

Isso é particularmente claro em relação ao terceiro sentido do adjetivo “metapsicológico”, que qualifica a descrição de um processo mental do triplo ponto de vista dinâmi-

co, tópico e econômico. Segundo a expressão de Freud, tal descrição constitui o “acabamento” (*Vollendung*) da investigação psicanalítica. Ora, se a dinâmica procura explicar os conflitos em jogo no sintoma, e a tópica fixa as trocas entre as diferentes instâncias de um aparelho psíquico necessariamente clivado, o ponto de vista econômico, “que procura acompanhar os destinos das quantidades de excitação e obter uma avaliação pelo menos relativas delas” se mostra de imediato singularmente opaco. No entanto, essa trindade possui de saída uma função precisa: corresponder a certo modelo científico, assim como as três unidades (de tempo, de lugar e de ação) puderam servir para definir a tragédia clássica. Uma vez descritas as forças em ação (a dinâmica), suas intensidades (o econômico) e seus pontos de aplicação (a tópica), pode-se acreditar ter completado a descrição de um sistema, especialmente se ele for concebido segundo o modelo de um sistema físico. Mas resta ainda uma condição imperativa para se chegar a tal “acabamento”: o sistema assim descrito deve ser declarado “isolado”. Este é um dos requisitos fundamentais da cientificidade da descrição em mecânica clássica: que possa haver substituição do observador sem modificação alguma da descrição. É por serem os sistemas descritos isoláveis que sua descrição pode ser atribuída a um observador “qualquer”. (A física quântica veio desmascarar esse vínculo secreto entre isolamento do sistema e completude da descrição, mostrando que certos sistemas físicos não podem ser isolados dos instrumentos de observação e de mensuração, não existindo portanto para ela um observador indiferente — ainda que as experiências permaneçam fundamentalmente reproduzíveis.)

Na medida em que visa uma completude da descrição, a metapsicologia procura inscrever a psicanálise em pleno âmago do paradigma clássico da cientificidade, nesse misto de descrição completa e de observador indiferente. Essa ambição freudiana é claramente perceptível aqui; mas foi também por não captar seu caráter de ideal que outros psicanalistas depois de Freud vieram acrescentar inocentemente seu tijolo ao grande

templo da completude. Os defensores da teoria do eu autônomo (Hartmann, Kris e Loewenstein) teriam assim percebido que às três dimensões freudianas acrescenta-se o ponto de vista *genético*, ao passo que Rapoport, indo mais longe, teria acrescentado ainda, por sua vez, o ponto de vista da *adaptação*. Afinal de contas, se é para querer ser completo, não poupemos esforços!

Ao contrário, na própria época em que proclamava essa ambição de cientificidade atrelada ao modelo clássico de uma descrição completa, Freud deixava sua metapsicologia notoriamente incompleta e, ao que eu saiba, por mais depurada que tenha sido a redação de alguns de seus “casos”, ele jamais pretendeu que ali estivessem exemplos de descrição em que a dinâmica, a tópica e o econômico se dessem as mãos para dançar a ciranda do “acabamento”. É que nele o ideal científico não onera a *démarche*, tanto clínica quanto especulativa, e podemos saber por quê.

Uma dupla tensão

De fato, Freud se explica parcialmente a esse respeito na primeira página do primeiro dos textos metapsicológicos (“As pulsões e suas vicissitudes”), verdadeira declaração epistemológica. Nas ciências, escreve ele, não é jamais pelos conceitos fundamentais que se começa; ao contrário, é após um longo percurso que se chega às vezes a apreendê-los de todo um amontoado confuso de observações e de especulações estreitamente misturadas. “É então”, prossegue ele, “que pode ser o momento de encerrá-los nas definições.” Ao se aproximar dos seus 60 anos — que estava convencido que lhe seriam fatais (últimos avatares dos “cálculos” fliessianos) — pôde avaliar que esse momento chegara para ele. Mas, ao mesmo tempo em que declarava esse judicioso pragmatismo epistemológico, evitava a pretensão a qualquer tipo de completude: deixou a questão em aberto e passou ao primeiro conceito da série, a pulsão. Ora, não haveria o último termo.

Num de seus últimos textos, “Análise terminável e interminável”, ele acabou por dar explicitamente a razão dessa ausência, quan-

do se defronta com a difícil questão do que poderia ser a “subjugação” de uma pulsão. Citando o *Fausto* de Goethe, escreve então: “Devemos nos dizer: ‘Só há um meio então: é recorrer à feiticeira!’”. Entendamos: a feiticeira metapsicologia. Sem especular nem teorizar — mais um pouco e eu teria dito fantasiar — metapsicológicamente, não avançamos um passo aqui. Infelizmente, as informações da feiticeira desta vez não são nem muito claras nem muito explícitas...” A feiticeira em questão vem assim tomar o lugar da observação quando esta é muito deficiente, ou impossível. Vem para sugerir hipóteses, fornecer elementos teóricos para a construção de explicações que servirão ao mesmo tempo para tornar racionais fenômenos incompreensíveis e compatibilizá-los também com outros fenômenos já descritos. A feiticeira vem com isso tapar certos buracos do discurso explicativo racional; ela é a parte de imaginário que permite assegurar a consistência do tecido simbólico — o que o verbo “fantasiar” diz cruamente, a despeito de precauções oratórias. Entreveamos agora que, nesse sentido, não se espera que nenhuma exaustão se consume. já que é para a metapsicologia que nos voltaremos quando não pudermos mais “dar um passo”.

O que está em jogo todo o tempo é o equívoco do prefixo “meta”: ora indicando um grau supremo, algo como uma “superpsicologia” — e nesse caso o ideal clássico de acabamento e completude está onipresente; ora designando um mais-além, um ponto originário, uma espécie de umbigo de onde poderia brotar uma psicologia, e nesse caso quem entra em cena é a “feiticeira”, aquela que realiza esse prodígio: fazer alguma coisa com nada.

Ao exibir essa dupla acepção, o termo “metapsicologia” atesta bem, portanto, por si só, uma das tensões mais fortes do texto e da prática de Freud: entre o ideal de um acabamento na completude e na clareza científica, e o permanente cuidado de preservar o lugar e a função da fermentação, de que surgem, igualmente, as formas superiores da inteligibilidade.

ESB, v.XIV • *Neuroses de transferência: uma síntese*. Rio de Janeiro, Imago, 1987 • O. Mannoni, *Ça n'empêche pas d'exister*. Paris, Seuil, 1982.

► DISCURSO.

G. LE GAUFEY

METONÍMIA

A metonímia se define etimologicamente como uma mudança de nome. Um termo é designado por um outro termo que não aquele que o designa habitualmente. Isso posto, deve existir necessariamente uma relação entre eles; por exemplo, o continente pelo conteúdo (tomar um copo), a parte pelo todo (uma vela por um barco), a matéria pelo objeto (vestir lã). A noção de deslocamento é tratada por Freud desde suas cartas a Fliess. De fato — ele constata — “o mecanismo psíquico se estabeleceu segundo um processo de estratificação [...] os traços mnêmicos são remanejados [...] a memória [...] se compõe de diferentes espécies de signos” (6 de dezembro de 1896). Freud fala do mecanismo psíquico como de uma estratificação escalonada: o material psíquico presente sofre um remanejamento de novas relações — uma transcrição — em termos de traços de evocação. Em seu artigo “Recordações encobridoras” (1899), ele fala igualmente de deslocamento por contigüidade de uma representação para outra: os componentes acessórios da representação representam os componentes essenciais: “Em lugar de uma imagem mnêmica originariamente justificada, sobrevém uma outra, que é parcialmente trocada pela primeira por deslocamento na associação.” “Um traço mnêmico do passado efetivo permanece necessariamente para oferecer seu conteúdo como ponto de contato, e é a expressão verbal que vai assegurar a ligação entre a recordação encobridora e aquela que é encoberta.” Em *A interpretação dos sonhos*, Freud observa que pensamentos que parecem essenciais no conteúdo do sonho só desempenham um papel muito apagado no pensamento. Ao contrário, “o que é visivelmente o essencial dos pensamentos do sonho, por vezes, não é nele representado de

modo algum. O sonho é *centrado de outra maneira*, seu conteúdo é disposto em torno de elementos que não são os pensamentos do sonho”. Nos processos metonímicos, um tema pode ocasionar outro igualmente segundo uma relação de contigüidade. Por exemplo, no sonho da monografia botânica relatado em *A interpretação dos sonhos*, Freud está conversando com um homem que lhe aponta suas debilidades em matéria analítica; essa conversa é seguida por alusões dos *Gärtner* (jardineiros em alemão) a uma paciente de Freud, Flora, ocasião em que Freud diz que a Senhora Gartner estava florescente: “poderíamos pensar que o que aparece no sonho não é o que era importante nos pensamentos do sonho, mas antes o que neles era constantemente repetido. Quando da formação do sonho, houve transferência e deslocamento das intensidades psíquicas dos diferentes elementos”.

A metonímia está fundamentalmente articulada com o desejo. De fato, por meio da metáfora paterna e o acesso do falo ao estado de significante, o desejo do sujeito passa pela mediação da linguagem. A plenitude é impossível em razão do próprio processo metafórico; no mesmo ato o sujeito é engajado por seu desejo numa busca de objetos substitutivos que o mobilizam em lugar do objeto inicial, a mãe. A metonímia o projeta portanto sobre o eixo sintagmático de seu discurso, eixo da combinação, da contigüidade, da sincronia. Em lugar de ser o falo, o sujeito vai tratar de tê-lo: o espaço metafórico o força a se situar num eixo temporal porque doravante o significado do significante é o desejo: na escrita algebrica feita a propósito da metáfora, aqui o significante 1 do desejo da mãe vai ser recalçado em benefício dos significantes 2,3...x, os quais instauram a cadeia significante; Lacan dirá que, como “o próprio da linguagem é agarrar tudo quanto signifique, o referente não é jamais o bom” (*D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1970-71). O processo metonímico se define então por levar um significante para um outro significante; mas, ao contrário do que ocorre na metáfora, esse significante que ele substitui não passa para debaixo da barra: o primeiro significante

continua em contigüidade com o segundo, daí a seguinte fórmula de Lacan:

$$‘f(S...s’) S=D (-)s$$

indicando que é a conexão do significante com o significado que permite a elisão pela qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto, servindo-se do valor de devolução da significação para investi-la do desejo voltado para essa falta que ele sustenta. Um signo — situado entre parênteses, que manifesta aqui a manutenção da barra — que no algoritmo primeiro marca a irreduzibilidade em que se constitui, nas relações de significante a significado, a resistência da significação” (*Écrits*).

Perpetuamente reconduzido à cadeia significante, em razão da metáfora fundadora e, ao mesmo tempo, pelo recalçamento originário, o desejo é constantemente sustentado e relançado pelo significante.

M. Arrivé, *Linguistique et psychanalyse*, col. “Méri-diens”. Klincksieck, 1986 • J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*. Paris, Denoël, 1986, t.1.

► DESEJO; METÁFORA; SONHO.

M. ANDRÈS

MITO CIENTÍFICO

A expressão “mito científico” em sua aplicação às hipóteses de “Totem e tabu” encontra-se na pena de Freud no décimo segundo capítulo de “Psicologia das massas e análise do eu”.

“Dissemos”, escreve ele, “que era possível determinar no desenvolvimento psíquico da humanidade o momento em que a psicologia individual se desprende da psicologia coletiva, em que o indivíduo adquiriu certa independência em relação à multidão.”

“As considerações que se seguem”, especifica uma nota de Freud, “resultam de uma troca de idéias com o sr. Rank”: “Retornemos rapidamente ao mito científico relativo ao pai da horda primitiva (*wissenschaftlicher Mythos vom Vater der Urhorda*). Esse pai foi elevado mais tarde à dignidade de Criador do mundo, e com razão, pois foi ele quem engendrou todos os filhos de que se

compunha a primeira horda. Era para cada um deles a idéia...” Segue-se a retomada dos temas condutores de “Totem e tabu”, referentes à construção da “comunidade fraterna tópica”. Ela encontra aqui, contudo, um prolongamento sobre a emergência do herói que foi de fato manifestamente inspirado por Rank.

S. Freud, “Psicologia das massas e análise do eu”. ESB, v.XVIII.

P. KAUFMANN

MITO ENDOPSÍQUICO

No testemunho dado por Freud numa carta a Fliess datada de 12 de dezembro de 1897 dessa “última produção” de sua “atividade cerebral” que constituíam os “mitos endopsíquicos”, eles são apresentados como “ilusões” oriundas da “obscura percepção interna que o sujeito tem de seu próprio aparelho psíquico”. Essas ilusões, acrescenta ele, são projetadas para fora “no futuro, num mais-além” sob a forma de uma “psicomitologia” que se expressa nas concepções da “imortalidade, da recompensa, todo o mais-além”.

No presente caso, o mito em que se projeta a autopercepção trai portanto o corte característico da estrutura do aparelho psíquico entre o eu consciente e seu mais-além. É a fecundidade da noção encontrará sua confirmação mais tarde

— Em sua assimilação ao fenômeno funcional de Silberer.

“O fenômeno funcional — a figuração do estado em lugar do objeto —”, escreverá Freud em *A interpretação dos sonhos*, “foi observado por Silberer sobretudo no momento da sonolência e do despertar. É fácil compreender que só o último caso deve ser levado em conta para a interpretação dos sonhos. Silberer mostrou com bons exemplos que a parte terminal do conteúdo manifesto de muitos sonhos, imediatamente seguida pelo despertar, representa precisamente o prelúdio do processo de despertar, ou o próprio despertar. Utilizamos com esse objetivo: uma soleira que transpomos (‘simbólica da soleira’), um lugar que deixamos

por outro, a partida para uma viagem, a volta para casa, a separação de um companheiro de estrada, o mergulho na água etc.”, e no entanto acrescenta: “Não posso concordar com uma teoria que foi enunciada pela primeira vez por Silberer, segundo a qual todo sonho (ou pelo menos muitos sonhos e especialmente certos grupos) exigiria duas interpretações distintas, que manteriam entre si uma relação precisa. Uma dessas interpretações, que Silberer chama de psicanalítica, atribui ao sonho um sentido qualquer, o mais das vezes sexual-infantil; a outra, mais importante, que ele chama de anagógica, revela os pensamentos mais sérios e com frequência mais profundos que serviram de estofa ao trabalho do sonho. Silberer não apoiou essa teoria em exemplos de sonhos analisados das duas maneiras. A meu ver, os fatos que ele apresenta não existem. Em sua maioria, os sonhos não exigem uma interpretação adicional e, em particular, não exigem interpretação anagógica.”

No entanto, ao tratar da transformação dos pensamentos em imagens ele retoma o que chama então de um auto-simbolismo e o descreve, numa edição posterior de *A interpretação dos sonhos*, como uma auto-observação particularmente “ativa sem dúvida nos espíritos filosóficos, comparável à percepção endopsíquica do delírio de influência e da censura”.

— A propósito da paranóia de Schreber:

“Não temendo minha própria crítica mais do que temo a dos outros, não tenho nenhuma razão para calar uma coincidência que talvez venha a prejudicar nossa teoria da libido no espírito de muitos leitores. Os ‘raios de Deus’ schreberianos, que se compõem de uma união de raios de sol, fibras nervosas e espermatozóides condensados, não passam, no fundo, da representação concretizada e projetada para fora de investimentos libidinais, e conferem ao delírio de Schreber uma impressionante concordância com nossa teoria. Que o mundo deva acabar porque o eu do doente atrai para si todos os raios e — mais tarde, no período de reconstrução — o temor ansioso que Schreber sente à idéia de que Deus poderia afrouxar a ligação estabelecida com ele através dos

raios, tudo isso, como muitos outros detalhes do delírio de Schreber, se assemelha muito a uma percepção endopsíquica desses processos, cuja existência eu mesmo admiti, hipótese que nos serve de base para a compreensão da paranóia. Posso aliás invocar o testemunho de um de meus amigos e colegas: eu havia edificado minha teoria da paranóia antes de tomar conhecimento do livro de Schreber. O futuro dirá se a teoria contém mais loucura do que o desejaria, ou a loucura mais verdade do que outros se dispõem hoje a acreditar.”

P. KAUFMANN

MOÇÃO PULSIONAL

No início da terceira parte de seu artigo “O inconsciente”, Freud discute, sob o título geral “Sentimentos inconscientes” (*unbewusste Gefühle*), a existência ou não, além das representações (*Vorstellungen*), que vinha estudando até então, de moções pulsionais (*Triebregungen*), de sentimentos ou de sensações (*Empfindungen*) inconscientes. Logo acrescenta que a oposição entre o consciente e o inconsciente não pode se aplicar de nenhum modo à pulsão. Uma pulsão não pode jamais se tornar objeto da consciência, somente a representação (*Vorstellung*) que a representa (*die ihn repräsentiert*). Da mesma maneira, porém, também no inconsciente ela só pode ser representada pela representação. Se a pulsão não estivesse presa à sua representação, ou se não viesse a se manifestar à maneira de um estado afetivo, nada saberíamos dela.

Não há contudo nenhum inconveniente, acrescenta Freud, em falar de uma moção pulsional (*Triebregung*) recalçada. Entenderemos por isso simplesmente uma moção pulsional (*Triebregung*) cujo representante representativo (*Vorstellungsrepräsentanz*) é inconsciente.

No entanto, o artigo “As pulsões e suas vicissitudes” recorria à expressão *Erregungsgrößen* à propósito da ação (*Wirkung*) das estimulações (*Reiz*) pulsionais sobre c

psiquismo — nele é assim designada a fonte (*Quelle*) do processo psíquico que emana de um órgão ou de uma parte do corpo.

Em última análise, a moção pulsional (*Triebregung*) é para a estimulação endógena o que o processo da sensação é para a estimulação externa. A noção se mostrava

necessária, uma vez que Freud estava empenhado em definir a pulsão a partir do modo de ação das excitações que atingiam respectivamente o organismo.

► PULSÃO; REPRESENTAÇÃO.

P. KAUFMANN

N

NARCISISMO

O termo “narcisismo” é empregado em psicanálise para designar um comportamento (*Verhalten*) pelo qual um indivíduo “ama a si mesmo”, em outras palavras, um comportamento pelo qual um indivíduo trata o próprio corpo da mesma maneira como se trata habitualmente o corpo de uma pessoa amada. “Ser apaixonado por si mesmo” definiria assim o narcisismo, segundo o mito grego do jovem Narciso fascinado pela própria imagem; e o termo assumirá toda sua importância na teoria psicanalítica a partir do momento em que indicará uma *fase* necessária da evolução da libido, antes que o sujeito se volte para um objeto sexual externo.

Foi Havelock Ellis (1898) quem usou pela primeira vez a expressão *narcissus like* para caracterizar na vertente patológica essa forma de amor voltada para a própria pessoa; depois dele, P. Näcke (1899) retomou ainda o termo *Narcissimus* para significar, dessa vez, uma verdadeira perversão sexual. Para Freud, se o narcisismo — termo que ele teria de bom grado substituído pelo mais eufônico “narcisismo” — tem parentesco com uma perversão, na medida em que pode absorver a totalidade da vida sexual do indivíduo, constitui no entanto um estágio do desenvolvimento da libido, intermediário entre o auto-erotismo e a escolha de objeto, e apenas a fixação nesse estágio ou suas formas excessivas pertenceriam à patologia. “Talvez esse estágio (*Phase*) intermediário entre o auto-erotismo e o amor objetual seja inevitável no curso de todo desenvolvimento normal”, escreve Freud em “O presidente Schreber”, “mas parece que certas pessoas se detêm nele de uma maneira insolitamente prolongada, e que muitos dos traços dessa

fase (*Zustand*) persistem nas pessoas nos estádios posteriores de seu desenvolvimento (*spätere Entwicklungsstufen*).” Já podemos entrever, na medida em que o advento do estágio narcísico remete a uma época anterior à escolha de objeto, que estamos diante de uma patologia que já não está ligada apenas às neuroses de transferência e ao quadro da evolução da libido, mas a um outro tipo de afecção: *as neuroses narcísicas*, e ao quadro da *evolução do eu*.

Libido do eu (libido narcísica) e libido de objeto

Seguir assim duas linhas de desenvolvimento: a da libido e a do eu, e relacionar seus respectivos avatares a categorias nosográficas particulares, como as neuroses de transferência e as psicoses, por exemplo, representou para a teoria psicanalítica a abertura de um caminho inteiramente novo, incitando-a a explorar o domínio do eu e de suas produções sintomáticas específicas. Por outro lado, foi apoiando-se em sua experiência com as individualidades narcísicas e as parafrenias (esquizofrenias), reunidas aqui por sua inacessibilidade comum à técnica psicanalítica, que Freud propôs a idéia da *libido do eu* ou *libido narcísica*, em oposição à libido de objeto, e que pode, ao se exceder em demasia, transbordar o eu e separar o sujeito do mundo externo. Assim Freud expõe o interesse de tal investigação na Conferência 26, “A teoria da libido e o narcisismo”: “Desde que nos familiarizamos com o manejo da noção de ‘libido do eu’, as neuroses narcísicas se nos tornaram acessíveis; a tarefa que disso resulta para nós consiste em encontrar uma explicação dinâmica dessas afecções e, ao mesmo tempo, em completar

nosso conhecimento da vida psíquica por um aprofundamento do que sabemos sobre o eu. A psicologia do eu, que procuramos edificar, deve ser fundada, não sobre os dados de nossa introspecção, mas, como no caso da libido, sobre a análise dos distúrbios e dissociações do eu.” Nessa perspectiva, uma das primeiras exposições que Freud fez sobre o narcisismo estava ligada à análise da paranóia do presidente Schreber, a cujo respeito ele formulou a hipótese de uma regressão ao estágio narcísico, chegando até um abandono completo do amor objetal e à retomada de um modo de satisfação auto-erótica infantil.

Operar uma escolha de objeto homossexual, como o mostra a análise do presidente Schreber, ou, em outras palavras, agir de modo a se voltar para a pessoa mais parecida consigo mesma, ou ainda de voltar as costas ao mundo externo num fechamento total em si mesmo, tais são portanto as imagens clínicas que estimulam Freud a postular a existência de uma libido do eu, inversamente proporcional à libido de objeto, já que se trata da mesma energia das pulsões sexuais que ora se volta para o eu, ora para o objeto, no seio de um equilíbrio cuja estabilidade define a normalidade. “Vemos (igualmente), em geral, uma oposição entre a libido do eu e a libido de objeto. Quanto mais uma absorve, mais a outra se empobrece.” E Freud utilizou várias vezes a figura de um animalculo protoplásmico que emite pseudópodes, imprimindo ao núcleo celular um ritmo de esvaziamento e enchimento sucessivos. Essa metáfora ilustra bem o mecanismo da retirada para si mesmo do interesse antes dedicado ao mundo, que caracteriza o narcisismo freudiano de um ponto de vista energético.

Na verdade, se essa imagem situa nitidamente o narcisismo no plano econômico de uma energia que ora investe o eu, ora investe o objeto, resta elucidar a natureza dessa energia e o mecanismo que rege sua distribuição. Abordamos assim uma questão ao mesmo tempo de história e de psicologia, uma vez que Freud, em sua primeira exposição sistemática sobre o narcisismo, em 1914, procurou — ao mesmo tempo em que

isolava uma libido específica do eu, ou libido narcísica — responder às críticas de Adler e de Jung, dos quais se afastara em 1911 e 1913, respectivamente. Privilegiando o eu em detrimento da organização psíquica inconsciente, a teoria de Adler consistia em ver a neurose como fruto do “protesto viril”, principal expressão da inferioridade constitucional do ser humano; e, ao invés de identificar, como Freud, essa reivindicação com o “complexo de castração” e de fundá-la sobre uma tendência libidinal narcísica, Adler inscreveu-a no registro da valorização social, no seio de um sistema racional que era produto, segundo Freud, da elaboração secundária (“A história do movimento psicanalítico”, 1914). Quanto à teoria de Jung, ao se revelar que não pretendia manter a especificidade da libido, a que conferia apenas um alcance muito geral, conduziu rapidamente Freud a uma verdadeira reformulação da teoria das pulsões. Foi nesse contexto que Freud escreveu “Sobre o narcisismo: uma introdução”, texto em que uma das principais questões debatidas é a necessidade de diferenciar dois grupos de pulsões: as *pulsões de autoconservação* ou *pulsões do eu*, às quais está ligado o interesse que não é sexual, e as *pulsões sexuais*, às quais está ligada a libido. Sem dúvida não as podemos dissociar facilmente no eu; mas o fato de, por exemplo, a fome e a necessidade sexual conduzirem, em caso de frustração, a reações inteiramente diversas, e esse outro fato de que o humano se vê confrontado com a finitude por sua individualidade (*soma*) e com a sobrevivência pela geração (*germen*), legitimam a hipótese de dois tipos pulsionais distintos, mesmo que na origem as pulsões sexuais se apoiassem nas pulsões de autoconservação, tendo delas se separado progressivamente (“Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, 1905). Freud evoca ainda, em apoio a essa tese, sua experiência clínica das neuroses de transferência, cuja explicação resulta de um conflito entre as pulsões do eu, essencialmente conservadoras, e as pulsões sexuais, que, precisamente, levam o indivíduo a abrir mão de parte de seu narcisismo em benefício do objeto. Assim, ainda que essa primeira distinção entre pulsões do

eu e pulsões sexuais tenha se visto relativizada mais tarde, em proveito da última classificação das pulsões em dois outros grupos, reunidos segundo a denominação de Eros e Neikos (luta), ela por certo contribuiu amplamente para a compreensão do narcisismo por analogia com a dinâmica das neuroses de transferência, tendo por isso aberto o caminho para a explicação de uma patologia da organização do eu. De fato, considerando a mobilidade variável da libido voltada ora para o eu e ora para o objeto, podemos facilmente imaginar o caso de uma figura extrema em que toda a libido do eu se encontraria deslocada para o objeto, e isso sem dúvida em completa oposição com as pulsões de autoconservação encarregadas de controlar o esvaziamento do fluxo libidinal do eu, isto é, o esvaziamento narcísico. Trata-se da figura bem conhecida da paixão amorosa, que Freud evoca tantas vezes para ilustrar a possível hemorragia da libido do eu em proveito da libido de objeto, e a fragilidade que disso resulta para um eu a partir de então desprovido de narcisismo; o objeto amado assim “superinvestido” torna-se todo-poderoso em face a um sujeito doravante humilde e submisso, entregue ao que acredita ser a encarnação de seu ideal. “Essa superestima sexual (*Sexualüberschätzung*)”, escreve Freud em “Sobre o narcisismo: uma introdução”, “permite o aparecimento de um estado muito particular da paixão amorosa, que lembra a compulsão neurótica e que se reduz assim a um empobrecimento do eu em libido em proveito do objeto.” Esses deslocamentos da libido, do eu para o objeto, e vice-versa, ao sabor das satisfações ou decepções que o indivíduo afeita de seus investimentos, suscitam uma nova questão que, da elucidação mecânica do processo, remete mais adiante à elucidação metapsicológica da fonte de onde ele extrai sua energia; em outras palavras, qual poderia ser a proveniência da libido e onde ela residiria antes de se distribuir de maneira variável entre o eu e o objeto? Esta questão evoca, evidentemente, a própria origem do narcisismo e, com ela, a do eu, na medida em que fica claro que é o eu que padece tanto de uma insuficiência quanto de um excesso desmedidos de libido.

Narcisismo primário, narcisismo secundário

Mais uma vez, é a passagem pela patologia que permite a Freud deduzir o estado originário da libido e, em particular, a passagem pelas afecções que manifestavam um desinvestimento do mundo externo pelo doente, acompanhado de um completo fechamento em si mesmo. Freud indagou qual seria o destino da libido retirada dos objetos apoiando-se na observação dos doentes esquizofrênicos, os que melhor lhe pareciam corresponder a esse processo. Entreviú assim os delírios de grandeza como a consequência do desinvestimento do mundo e como manifestação do retorno da libido para o eu, que ficava assim ameaçado por um afluxo demasiadamente grande de energia. Sabendo, pelo raciocínio recorrente próprio da teoria psicanalítica, que nada aparece nas distorções patológicas que não repita um estado psíquico anterior geralmente necessário ao desenvolvimento do indivíduo, Freud postulou a partir de então, a exemplo do delírio de grandeza, um estado original do eu em que este, inteiramente investido pela libido, estava entregue à onipotência absoluta. Esse estado de onipotência do eu passou então a definir o que chamamos de *narcisismo primário*, ao passo que o *narcisismo secundário* designa esse mesmo estado novamente instaurado pelo retorno ao eu dos investimentos de objeto. “A libido retirada do mundo externo foi levada para o eu, a tal ponto que surgiu uma atitude (*Verhalten*) que podemos chamar de narcisismo. Mas o delírio de grandeza propriamente dito não nasce do nada; ao contrário, como sabemos, ele é a ampliação e a manifestação mais clara de um estado (*Zustand*) que já existira outrora. Vemo-nos pois levados a conceber esse narcisismo, que apareceu fazendo os investimentos de objeto se recolherem, como um estado secundário, construído sobre a base de um narcisismo primário que foi obscurecido por múltiplas influências” (“Sobre o narcisismo: uma introdução”).

Esse retorno dos investimentos de objeto para o eu, evidenciado pelo processo esquizofrênico, e que deu lugar à hipótese do nar-

cisismo primário, permitiu ao mesmo tempo ampliar o acesso ao estudo do narcisismo por outras vias, através das quais é possível entrever esse mesmo processo de desinvestimento do mundo externo e de concentração no eu, a saber: os estados provocados pela dor orgânica, o desejo de dormir e a preocupação hipocondríaca. De fato, trata-se precisamente, nesses três casos típicos, de uma atenção totalmente voltada para o eu, como se esse desfrutasse novamente da onipotência que o caracterizava outrora. Significaria isso então que o eu constituiria, como o disse Freud várias vezes, o “grande reservatório” da libido, a partir do qual esta se distribuiria pelos objetos externos, com a condição de voltar ao lugar de origem se estes não proporcionassem satisfação? É sem dúvida o que parece, embora Freud pareça mudar de idéia duas vezes sobre a questão: em 1923, em o “O eu e o isso”, e em 1932, na conferência sobre “A dissecação da personalidade psíquica”, ele parece pensar que o isso deteria toda a libido. em razão da excessiva debilidade do eu no início da organização psíquica. O isso emitiria assim investimentos pulsionais sobre os objetos externos ao passo que o eu, adquirindo cada vez maior força e amplitude, logo tomaria o lugar dos objetos, retomando destes parte da libido que retinham. Essa última hipótese faria assim do narcisismo do eu um narcisismo secundário, retirado dos objetos. “Conviria introduzir agora na teoria do narcisismo um desenvolvimento importante”, escreve Freud em “O eu e o isso”. “Na origem, toda a libido está acumulada no isso, ao passo que o eu está ainda em curso de formação, ou débil. O isso emite uma parte dessa libido para investimentos de objetos eróticos e mais tarde o eu, que se fortaleceu, procura se apoderar dessa libido de objeto e a se impor ao isso como objeto de amor. O narcisismo do eu é portanto um narcisismo secundário, retirado dos objetos.”

Provavelmente a indiferenciação entre o eu e o isso bem no início da vida psíquica relativiza esse privilégio conferido ao eu ou ao isso no tocante à proveniência da libido; e poderíamos imaginar, com Freud, que a libido, oriunda de um eu-isso ainda indife-

renciado, se prenderá progressivamente ao eu, erotizando assim as pulsões de autoconservação a ponto de tornar sua distinção impossível no início. Essa análise metapsicológica permite assim compreender esta outra definição freudiana do narcisismo que faz dele o *complemento libidinal do egoísmo*, sabendo que, para exercer sua função, as pulsões de autoconservação devem estar necessariamente presas a uma quantidade mínima de libido. Mas, na medida em que certos distúrbios psicológicos, como a paixão amorosa, que Freud identifica em “Totem e tabu” como o protótipo normal das psicoses, resultam de um excesso ou de uma insuficiência narcísica, devemos levar a análise ainda mais longe e, conhecendo agora a fonte libidinal do narcisismo, perguntar o que contribui para a formação de tal comportamento, ou ainda, o que permite ao indivíduo chegar a tal estágio de evolução.

A passagem do auto-erotismo para o narcisismo na constituição da imagem de si mesmo

O tomar a si mesmo como objeto de amor, na tradição do mito de Narciso, pressupõe implicitamente a seguinte condição: possuir uma representação suficiente do objeto, a fim de atribuí-lo a si mesmo ou tomar o lugar dele. Ora, o estado de debilidade do eu entrevisto na origem da organização psíquica não sugere um reconhecimento do objeto *a priori*. Não obstante, Freud formula o problema da passagem do auto-erotismo para o narcisismo, sabendo que não podemos atribuir ao eu, entregue unicamente a pulsões auto-eróticas, qualquer unidade; e pareceu ao autor que “... alguma coisa, uma nova ação psíquica (*eine neue psychische Aktion*) deve então vir se juntar ao auto-erotismo para dar forma ao narcisismo” (“Sobre o narcisismo: uma introdução”). Temos aqui umas das mais importantes questões para o narcisismo, pois ela envolve ao mesmo tempo a da formação do eu e a da apreensão do objeto, dando-nos assim oportunidade para indagar o que será que mais tarde, na patologia, vai oferecer pontos de fixação e ocasiões de regressão para um sujeito vítima do desinvestimento

do mundo externo. Sem dúvida a tese do primado dos investimentos libidinais sobre os objetos externos, antes mesmo que eles refluem para o eu, já deixa adivinhar a importância da qualidade desses objetos para a formação da representação do eu próprio, a saber, aquela que chamaremos de *imagem de si mesmo*; e tomar a si mesmo como objeto de amor equivalerá portanto a transportar para si mesmo a qualidade da relação erótica mantida com o primeiro objeto libidinalmente investido. A definição do narcisismo dada por Freud em “A disposição à neurose obsessiva” (1913) certamente confirmaria essa explicação: “Sabemos que a análise da parafrenia nos obrigou a inserir, entre essas fases (a do auto-erotismo e a da concentração de todas as pulsões parciais sobre uma escolha de objeto), o estágio (*Stadium*) do narcisismo, em que a escolha de objeto já ocorreu, mas o objeto ainda coincide com o eu próprio.” Assim, poderíamos supor que, no estágio do narcisismo, certo modo de apreensão do objeto externo se volta para o corpo próprio, também ele considerado doravante como um objeto circunscrito e distinto daqueles que o rodeiam. Em “Totem e tabu” (1912), o narcisismo supõe igualmente a reunião das pulsões sexuais, outrora independentes umas das outras, num mesmo objeto, que nessa época Freud ainda identifica com o eu.

Independentemente desse primado conferido ao eu ou ao objeto externo, o narcisismo como estágio envolve necessariamente um eu, objeto das pulsões libidinais, e implica a capacidade que tem um sujeito de representar para si mesmo o que mais tarde ele chamará de seu eu, e que se confundirá em parte com a representação de seu próprio corpo. Podemos ler em “O eu e o isso” que “(O eu) é antes de tudo um eu corporal”, no sentido de “poder ser assim considerado como uma projeção mental da superfície do corpo”. Não poderíamos então estender essa definição na direção de uma *mentalização do eu*, fazendo dessa instância uma representação essencialmente imaginária que dependeria ao mesmo tempo da impregnação do sujeito por um primeiro objeto externo e da qualidade da troca subsequente? O narcisismo re-

sultaria, assim, não somente do investimento libidinal do que chamamos habitualmente de “imagem de si mesmo”, mas também da própria formação dessa imagem, que sabemos, com o “estádio do espelho” de Lacan, ter algo de uma identificação com a forma da espécie e com aquilo que, num primeiro olhar, foi dirigido ao sujeito. Assim também o narcisismo remeteria a diversos tipos de afecções patológicas doravante diferenciadas: do vasto quadro das depressões sub-tendidas pelo ódio à imagem até o das doenças psicóticas sub-tendidas pela falta de imagem ou por seu despedaçamento, em outras palavras, da avaliação mais ou menos boa da imagem de si mesmo à maior ou menor precisão de seu contorno.

O lugar central da imagem no narcisismo, lugar que talvez se tenha subestimado em proveito do caráter egoísta e autônomo do comportamento, já sobressaía nitidamente na versão mais conhecida do mito, a de Ovídio, onde não se fala de outra coisa senão de “ilusão sem corpo” (*spem sin corpore*), de “imagem fugaz” (*simulacra fugacia*) e de “reflexo” (*imaginis umbra*). E quando lemos que Narciso amava uma imagem ignorando ao mesmo tempo sua natureza e a quem pertencia, pressentimos por certo que o reconhecimento dessa imagem resultará de uma elaboração que envolverá necessariamente um juízo externo, o único apto a identificar a imagem de seu dono. Assim, lemos nas *Metamorfoses*: “... Ele se apaixonou por uma ilusão sem corpo [...], sem suspeitar que deseja a si mesmo; Que vê? Ele o ignora: mas o que vê o consome; o mesmo erro que lhe engana os olhos o excita. Crédulo menino, por que te obstinas tanto em captar uma imagem fugaz? O que buscas não existe; o objeto que amas, basta que te vires e ele se desvanecerá.” E um pouco adiante: “... Mas esse menino, sou eu; compreendi isso, e minha imagem (*imago*) não me engana mais; ardo de amor por mim mesmo. Inflamo a chama que carrego em meu peito.”

Fascinado por sua própria imagem, Narciso ilustra magistralmente o momento de captação do sujeito pelo reflexo especular que Lacan descreve em “Le stade du mi-

roir”; mas, diferentemente do que se passa quando dessa fase — em que o *infans* sofre de certo modo uma dupla identificação: por um lado com a imagem virtual e, sob ela, por outro lado, com a da espécie —, o personagem de Narciso, na ignorância de toda referência externa, mergulha numa visão amorosa cujo colorido passional expressa uma total confusão entre o eu e seu modelo. De fato, a imagem especular circunscreve de certo modo o lugar de projeção do eu, e este ganha consistência a partir da relação com o outro na percepção de uma forma e no afeto de um olhar. Sem essa relação, o sujeito cai na sideração de uma imagem “megalomaniaca” de si mesmo, imagem que o fita por sua vez num jogo de espelhos face a face que se refletem infinitamente.

Se Freud não centrou explicitamente o narcisismo em torno da problemática da imagem de si mesmo, a questão da passagem do auto-erotismo para o narcisismo faz contudo alusão a ela. De fato, um artigo de Rank publicado em 1911, “Une contribution au narcissisme”, já apresentava o narcisismo como uma transição necessária entre o auto-erotismo e o amor objetal, narrando, em apoio à sua tese, os sonhos de uma paciente, exclusivamente organizados em torno da visão e da avaliação de sua imagem. Sem levar a investigação mais à frente, os dois tipos de escolha amorosa repertoriados por Freud — a *escolha por apoio ou anaclítica*, segundo o modelo das pessoas que dispensaram à criança os primeiros cuidados, e a *escolha narcísica*, segundo a semelhança que o objeto guarda com o sujeito — implicam necessariamente a projeção de representações mentais, dentre as quais a imagem de si que se prende mais particularmente à escolha de objeto narcísica. “Amar a si mesmo” ou “tomar a si mesmo como objeto de amor” equivale então a apaixonar-se por sua própria imagem e implica portanto que esta resposta à questão freudiana da passagem do auto-erotismo ao narcisismo; essa “nova ação psíquica” que viria se acrescentar ao auto-erotismo inverteria as próprias condições da construção da imagem de si, cuja dinâmica aparece agora claramente explicada pela experiência do estádio do espelho. Assim La-

can, comentando o artigo de Freud em seu Seminário I, *Os escritos técnicos de Freud*, pôde escrever: “A *Urbild*, que é uma unidade comparável ao eu, se constitui num momento determinado da história do sujeito, a partir do qual o eu começa a assumir suas funções. Isso quer dizer que o eu humano se constitui sobre o fundamento da relação imaginária. A função do eu, escreve Freud, deve ter *eine neue psychiche... Gestalt*. No desenvolvimento do psiquismo, aparece algo de novo cuja função é dar forma ao narcisismo. Não significa isto marcar a origem imaginária da função do eu?”

Do narcisismo aos ideais do eu

Indissociável da constituição da imagem de si mesmo, o narcisismo representa sua modalidade de investimento, na medida em que se pode dizer de um sujeito não apenas que ama a si mesmo, mas também que ama a si mesmo através do outro, em particular quando esse outro se apresenta como a projeção de um complexo separado do sujeito. Este cai a partir de então num amor quase obsessivo, de que não consegue se livrar facilmente, como por exemplo aquele que o estudante Nathanaël, de *O homem de areia* de Hoffmann, dedica à boneca Olympia, e que Freud analisa em “O ‘estranho’” (1919). O amor narcísico, sejam quais forem suas variantes, teria assim por característica só se voltar para o objeto em função das semelhanças que comportaria com o sujeito, semelhanças que resultariam da projeção de um complexo patológico, de um modelo ideal ou de uma representação nostálgica, e que fariam, para citar Freud, com que “aquele que é por ele atingido se tornasse estranho ao objeto de amor real”. Sem dúvida podemos perceber também claramente aí o processo projetivo, que permite ao sujeito evitar o confronto com a diferença radical do outro; e o narcisismo, de que o sujeito só a muito custo consegue se livrar, resultaria assim de uma menor economia na transformação efetiva da realidade (*Wirklichkeit*), tarefa que Freud atribui à humanidade. Mas o abandono da onipotência narcísica sob a pressão dessa mesma realidade não se efetua sem sofrimento; e podemos

compreender que um sujeito lançado ao mundo só possa se aproximar dele tentando reencontrar aí — ou mesmo imprimir aí — sua própria imagem, no intuito de salvaguardar esse estado de plena autonomia que lhe proporcionara plena satisfação. Abordamos assim, com esse paradoxo existencial, a última grande questão de Freud a propósito do narcisismo, e que diz respeito à superação possível desse estágio, em outras palavras: o que estimula o sujeito a investir em um mundo que o obrigará doravante a respeitar coerções e limites?

A esta pergunta, Freud responde unicamente do ponto de vista econômico, invocando a nocividade para o eu de uma “sufocação” (*Stauung*) libidinal capaz de provocar a aparição de sintomas neuróticos e desencadear a dinâmica regressiva própria dos sintomas parafrênicos. “Diríamos que, além de certa medida, o acúmulo da libido não pode mais ser suportado”, escreve ele na conferência 26. “Pode-se admitir que, se a libido vem se prender a objetos, é porque o eu vê nisso um meio para evitar os efeitos mórbidos que produziria uma libido excessivamente acumulada nele.” Também aí, exatamente como no caso da explicação econômica da formação do narcisismo, resta considerar a questão do ponto de vista dinâmico e elucidar a causa dessa incitação a sair das fronteiras do narcisismo, quando o sujeito não pede outra coisa senão prolongar a situação de auto-suficiência que tanto o satisfaz. Assim como encontrou resposta para a questão da passagem do auto-erotismo ao narcisismo, Lacan encontrará também resposta para a necessidade de abandonar o espírito universo narcísico pela exigência diante da qual essa imagem singular, cuja constituição ele tão bem elucidou, põe o sujeito, a saber: a de imprimir na realidade essa mesma imagem, suporte obrigatório da estruturação do mundo e das atividades voluntárias. “Essa furiosa paixão, que especifica o homem, por imprimir na realidade a sua imagem”, escreve Lacan em “L’agressivité en psychanalyse”, “é o fundamento obscuro das mediações racionais da vontade.”

Seria portanto a dupla filiação da imagem do corpo ao mundo das representações psí-

quicas do sujeito e ao mundo das percepções externas, filiação explicitada pelo estágio do espelho, que permitiria compreender essa maneira posterior do sujeito de inscrever sua imagem no mundo e de conferir exatamente com isso, a este último, toda a sua significação. Lacan resume assim essa dinâmica ao mesmo tempo existencial e metapsicológica no Seminário 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*: “É a imagem de seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele percebe nos objetos. Ora, mesmo a unidade dessa imagem, ele só a percebe de fora, e de uma maneira antecipada. Em razão dessa dupla relação que tem consigo mesmo, é sempre em torno da sombra errante de seu próprio eu que se estruturarão todos os objetos de seu mundo.” Fica claro que o investimento do mundo externo não pode se operar sem as satisfações narcísicas proporcionadas pelos encontros com a imagem singular, e que esta, em sua onipresença, permite que as relações humanas se estabeleçam. Freud leva então mais longe a investigação e pergunta se seria possível conceber que toda a libido possa passar para os investimentos de objeto, e se esse seria seu destino.

As explicações precedentes, relativas às conseqüências de um desinvestimento excessivo do mundo externo em proveito de um eu tão repleto que transborda libido, e a constatação da dificuldade que o sujeito experimenta para se desprender de seu universo narcísico, não parecem corroborar a hipótese proposta. Voltando-se então para a psicologia do recalçamento, Freud isola uma instância ideal do eu que parece fazer parte das condições essenciais do processo e permitir ao eu canalizar sobre ela parte de sua libido. Essa instância ideal, para a qual o eu não cessa de tender, se apresenta, desde “Sobre o narcisismo: uma introdução”, seja como um *eu ideal* (*Ideal Ich*), dotado da antiga onipotência de que desfrutava o eu real (*wirkliche Ich*), seja como um *ideal do eu* (*Ich-ideal*), dotado de um estatuto de modelo e cujo objetivo faz intervir necessariamente a função do juízo. A distinção dessa instância ideal em eu ideal e ideal do eu já pode ser percebida em Freud segundo ele evoque apenas a exaltação das qualidades de

um eu em posição de superlativo absoluto (eu ideal) ou a perfeita conformidade de um eu com os valores herdados das instâncias parentais e da sociedade em geral (ideal do eu). “O que ele projeta diante de si como seu ideal”, escreve Freud, “é o substituto do narcisismo perdido de sua infância; naquele tempo, ele mesmo era seu próprio ideal”; e na linha do desenvolvimento do eu: “O desenvolvimento do eu consiste no afastamento do narcisismo primário, e engendra uma aspiração intensa (*Sehnsucht*) a recuperar esse narcisismo. Esse afastamento se produz por meio do deslocamento da libido para um ideal do eu imposto a partir do exterior, a satisfação pela realização desse ideal.” A resposta à interrogação sobre o destino da libido aparece portanto claramente e envolve todos os desvios possíveis que a pulsão sexual encontra no caminho do investimento do objeto, se este for considerado unicamente sob o aspecto de objeto sexual. Resta ainda, no entanto, distinguir o que age sobre o objeto a título da idealização e o que age diretamente sobre a pulsão a título da sublimação, sabendo que a primeira pode levar o sujeito à catástrofe passional que resultaria da projeção de seu ideal do eu sobre o próprio objeto. Comparando o amor-paixão com a hipnose, uma vez que tanto o apaixonado como o hipnotizado se desprendem de todo seu narcisismo em proveito do objeto — e isso porque este se vê então alçado ao lugar do ideal do eu do sujeito —, Freud sublinha, em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921), a fragilidade doentia de tal sujeito que teria abandonado seu eu em proveito do objeto, ou então introjetado este último segundo um modo de identificação denominado, por isso mesmo, de *identificação narcísica*.

Tal identificação narcísica está presente, para Lacan, na fonte da relação imaginária e libidinal do homem com o mundo em geral; de fato, na medida em que o sujeito vê seu ser num reflexo em relação ao outro, como o ensina o estádio do espelho, é necessariamente por introjeção do que percebe no outro, e isso no lançamento de um olhar, que ele pode então atribuir a si mesmo um lugar no mundo. Introjetar o olhar do outro contribui

portanto para que ele possa ver a si mesmo e fundar um eu originário (*Ur-Ich*), que dará lugar ao mesmo tempo ao ideal do eu como referente simbólico, que rege todo o jogo das relações com o outro, e ao eu ideal, como representação imaginária cuja aparência se inscreve no quadro traçado pelo ideal do eu. A dinâmica que se instaura assim entre as duas instâncias ideais do eu encontra-se ainda explicitada pelo esquema óptico dito “do buquê invertido”, em “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache”, segundo o sujeito se situe mais ou menos perto das bordas de sua imagem real fabricada segundo a experiência de Bouasse, e segundo se imprima ao espelho plano acrescentado à experiência uma inclinação mais ou menos pronunciada. “A distinção, nessa representação, é feita entre o *ideal-Ich* e o *Ich-ideal*, entre eu-ideal e ideal do eu. O ideal do eu comanda o jogo de relações de que depende toda relação com o outro. E dessa relação com o outro depende o caráter mais ou menos satisfatório da estruturação imaginária”, escreve Lacan em *Os escritos técnicos de Freud*. Ele distingue então um primeiro narcisismo, que se situaria no nível da imagem real do esquema e indicaria um certo número de quadros pré-formados da realidade; e um segundo narcisismo, refletido pelo espelho, que estaria ligado à relação com o outro. Ora, uma vez que essa organização psíquica foi assim descrita, podemos detectar melhor, no prolongamento direto da perspectiva freudiana, o que pode levar um indivíduo a se despojar de sua auto-estima em proveito da idealização do outro-objeto, em outras palavras, o que pode verdadeiramente hipnotizá-lo, a ponto de provocar uma espécie de esvaziamento mortífero que o deixa inteiramente à mercê da boa vontade do outro.

Isso implica ainda evocar a presença do duplo, efetivada pela visão no outro da própria imagem especular, quando o sujeito vê surgir bruscamente, diante de si, seu próprio olhar, que afirma então lhe ter sido furtado. Os tempos da dinâmica especular — tempo de impregnação da imagem (quadro genérico) e tempo de captação pela imagem (unidade corporal) — se vêem ao mesmo tempo confundidos e suspensos num momento re-

gressivo de sideração, esse momento que a imagem especular provoca quando alcança, mais-além do espelho, um ponto de reconhecimento familiar (*Heim*) situado no Outro. Deixar-se capturar por sua imagem especular antes de ter podido desvendar a carência radical desse Outro que precede do sujeito — essa seria, para Lacan, a *armadilha narcísica*, captação indefinidamente repetida do sujeito por sua imagem, em cujo curso brilham as chamas de um gozo há muito apagado. Nessa questão, explica Lacan no seminário sobre a angústia, o sujeito se debate com sua agressividade originária que, essencial à constituição de sua imagem e à sua projeção no mundo, se volta então contra ele de maneira tanto mais perigosa quanto mais ele continue a mergulhar, a exemplo de Narciso, na fascinação de seu duplo. Sem dúvida o sujeito assim capturado anula, de certo modo, a discordância primordial entre o eu imaginário e o ser inacessível, que se fundem ambos, discordância que ele deveria, ao contrário, trabalhar para anular sem jamais o conseguir. E quando ele consegue, é então, para citar Lacan em “Propos sur la causalité psychique”, “por uma coincidência ilusória da realidade com o ideal [que] ressoaria até as profundezas do nó imaginário da agressão suicida narcísica”.

Assim, portanto, do advento de um estágio específico até a permanência de um certo tipo de investimento, o narcisismo atravessa o campo psicanalítico, participando ao mesmo tempo da teoria da libido e da constituição do eu. Lugar da imagem especular, ele permite ao sujeito voltar-se para o objeto sem por isso nele se perder; e se a projeção da imagem especular sobre a realidade, ou seu reflexo devolvido por esta, legítima em parte o interesse que o homem dedica às coisas do mundo, ele visaria menos saciar-se dela que tentar confundir a imagem e a realidade numa busca impossível. Esta última se traduz nos termos de uma aspiração a um ideal sublimado que, de maneira desviada, deixará o sujeito à mercê das aspirações narcísicas da civilização. Continua muito presente, contudo, o risco de cair no fascínio da imagem descoberta; e se o desinvestimento do objeto leva por vezes às doenças graves

do eu que Freud reúne sob a categoria das “neuroses narcísicas”, é sem dúvida precisamente porque a incógnita irredutível que habita a resposta que o Outro dá ao sujeito o lança no declive regressivo das satisfações infantis abandonadas, aquelas mesmas que punham a criança no centro do mundo.

O narcisismo apresenta assim uma dupla face: como investimento libidinal, contribui para a salvaguarda do eu e as obras da civilização; como estágio infantil da evolução tanto do eu como da libido, inscreve-se num sistema energético de menor economia cujo modelo fantástico procederia da organização da auto-suficiência absoluta. Não estão longe, portanto, os traços da pulsão de morte, que levam à anulação das tensões para permitir o reencontro com um antigo gozo novamente pressentido. Essencial à própria definição do humano, o narcisismo dá também forma à realidade, na medida em que, tomando então o lugar do espelho, esta se reveste para o sujeito dos elementos de sedução indispensáveis a seu investimento; Lacan formula assim seu poder: “... essa paixão de ser um homem, diria eu, que é a paixão da alma por excelência, o narcisismo, que impõe sua estrutura a todos os seus desejos, ainda que aos mais elevados” (“Propos sur la causalité psychique”).

K. Abraham, “Les différences psychosexuelles entre l’hystérie et la démence précoce”, in *Œuvres complètes*. Paris, Payot, 1977 ◦ “Une forme particulière de résistance névrotique à la méthode psychanalytique”. *ibid.* • L. Andreas-Salomé, “Le narcissisme comme double direction”, in *L’Amour du narcissisme*. Paris, Gallimard, 1980 • S. Freud, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB, v.VII ◦ “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)” (Schreber). ESB, v.XII ◦ “Totem e tabu”. ESB, v.XIII ◦ “A disposição à neurose obsessiva”. ESB, v.XII ◦ “Sobre o narcisismo: uma introdução”. ESB, v.XIV ◦ “A história do movimento psicanalítico”. ESB, v.XIV ◦ *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. ESB, v.XV ◦ “O ‘estranho’”. ESB, v.XVII ◦ “Psicologia das massas e análise do eu”. ESB, v.XVIII ◦ “O eu e o isso”. ESB, v.XIX ◦ “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”. ESB, v.XXII ◦ *Les minutes de Vienne IV*, Sessão de 23 de abril de 1913: “Auto-erotismo et narcissisme”. Paris, Gallimard, 1936 • A. Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris, Minuit, 1983 • B. Grunberger, *Le narcissisme*. Paris, Payot, 1971 • P. Hadot, “Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin”, *Nouvelle*

Revue de Psychanalyse, 13, primavera de 1976, Gallimard • O.F. Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. Nova York, Jason Aronson, 1975 • H. Kohut, *Le soi*. Paris, PUF, 1974 • J. Lacan, in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966: “Propos sur la causalité psychique” (1946); “L’agressivité en psychanalyse” (1948); “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je” (1949); “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: Psychanalyse et structure de la personnalité” (1961) • *Os escritos técnicos de Freud* (Seminário I, 1953-54). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 • *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. (Seminário 2, 1954-55). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 • *L’Angoisse* (Seminário 10, 1962-63), inédito • Ovídio, *Metamorfoses*, livro III • O. Rank, “Une contribution au narcissisme”, in *Topique*, 14, 1974 • “Le Double”, in *Don Juan et le double*. Paris, Payot, 1973.

► EU; LIBIDO.

M.-C. LAMBOTTE

NEGAÇÃO

Num artigo de 1925, “A denegação”, Freud circunscreve a denegação no jogo do estabelecimento do juízo de atribuição (timbre do eu-prazer) com o juízo de existência (timbre do eu-realidade); no quadro do “eu-prazer”, o sujeito nega qualquer articulação entre si mesmo e um conteúdo que ele exprime (denegação); no do “eu-realidade”, o sujeito afirma que a realidade percebida não corresponde à representação que fez dela (negação simples). De fato, os lingüistas distinguem uma negação “simples” (por exemplo, “isso não é uma mesa” — entenda-se: “é um tamborete”) de uma negação “modal”, como “é certamente uma mesa, mas para mim não é” — o que marca uma avaliação e portanto a intersubjetividade. Nesse movimento entre juízo de atribuição e juízo de existência, Freud capta a eminência do lugar da enunciação: por intermédio da negação, o pensamento se torna operante; uma primeira fase afirmativa utiliza os termos em que estão encerrados os afetos — “Você pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Minha mãe...”, mas uma segunda frase vem negá-la “*não é ela*”. Freud deduz disso que a *negação* permite uma certa enunciação da tomada de consciência do recalçamento, sem que o sujeito aceite seu conteúdo — separação da função intelectual do processo afetivo; na medida em que assume um caráter projetivo

na enunciação, a negação se torna uma *denegação*. No final de seu artigo, Freud assinalará o “prazer generalizado da negação”, próprio do fenômeno psicótico, que “provavelmente deve ser compreendido como índice da desfusão das pulsões por retirada dos componentes libidinais”. No entanto, insiste ele, “a operação da função de juízo só se torna possível pela criação do símbolo de negação, que conferiu ao pensamento um primeiro grau de independência em relação às conseqüências do recalçamento e, por essa via, com relação à pressão do princípio de prazer”.

Em sua “Réponse au commentaire de Jean Hippolyte”, Lacan constata mais tarde que “a criação do símbolo resulta de um momento mítico” e que este envolve “uma relação do sujeito com o ser”, relação inerente à própria estrutura da linguagem. O “percebido” não recobre o real de um objeto, mas é o que falta para assegurar a completude do Outro; o objeto aceito ou recusado pela criança não o é em razão de sua qualidade, mas é julgado *em função de sua relação* com a falta da mãe, falta que se representa no real do objeto. Na dialética da aceitação e da recusa, a criança situa sua própria existência em sua articulação com a falta do grande Outro; a repetição opera seu movimento em relação à castração do Outro e, nessa ótica, o Nome-do-Pai assinala que não existe significante que diria o todo: esquivada da Coisa. De fato, a questão da negação encontra a do ato de enunciação, pois elas apontam para a importância da alteridade: falar exige a transferência (“*Você* pergunta quem pode ser...”) “pela qual é do Outro que o sujeito recebe a mensagem que emite”; esse paralelismo entre negação e enunciação vai levar à problemática da denegação: toda mensagem depende da denegação, porque é dirigida a um outro ao qual um pensamento é atribuído. Ao contrário de Freud, Lacan não admite um “eu-prazer” original; o significante introduz o sujeito no real de saída, porque o desejo é incessantemente remanifestado. O Nome-do-Pai é por definição o significante existente na lei simbólica, aquele que a ordena; ele “provoca” a inscrição do sujeito na lei simbólica, mas ele próprio permanece

no exterior; é por isso que a negação é o efeito de um processo lógico que marca a indissociabilidade de uma identificação do sujeito com o Nome-do-Pai *como* pai simbólico. A negação indica portanto a articulação do enunciador com esse significante existente, ao mesmo tempo em que o tenta barrar. No exemplo citado por Freud, “Não é minha mãe”, a denegação consiste em querer eliminar esse significante *do* Outro, mas ela o afirma ao mesmo tempo como letra do sujeito; no fundo, a denegação confirma que o significante provém do Outro, de um alhures, o que permite a Lacan situar a negação como borda da manifestação inconsciente: “je crains qu’il *ne* vienne” (“temo que ele não venha”), exemplo longamente desenvolvido no seminário *L’Identification*, visa um pensamento inconsciente “esperava sua vinda”.

Uma vez que toda articulação simbólica só ganha sentido a partir do Nome-do-Pai, figura da lei simbólica e da castração, haverá uma *negatividade* fundadora no cerne do sujeito falante. Isso levará Lacan a dizer que “é somente pela negação da negação” que o discurso humano permite retornar à “fala inconsciente”. De fato, Lacan analisará o “*ne*” expletivo como “o começo de toda enunciação do sujeito concernente ao real”: a noção de “classe” repousa não sobre a inclusão, mas toma seu lugar “como relação radical”, “uma relação de exclusão”: “o que o sujeito procura é o real justamente enquanto não possível; ... o que se pode dizer, é que justamente não há senão *não possível* na origem de toda enunciação”.

A importância da negatividade é igualmente sublinhada pelo encontro faltoso com a Coisa; por isso Lacan afirma a negatividade do significante: um significante só encontra seu estatuto de significante a partir de um outro significante, e não a partir de si mesmo. Isto dito, ocorre que o significante surja no real, pela alucinação por exemplo, e nesse caso pareceria que um objeto absoluto pode se deixar domar; ora, não é nada disso, mas esse tempo implica um plano imaginário; assim, a negatividade do significante condiciona que, na ordem simbólica, um significante funcione com um outro signifi-

cante, mas ele produz igualmente significado. A negatividade funda essa passagem, e vemos que não só ela situa a articulação entre real e simbólico, mas também aquela entre simbólico e imaginário.

Essa importância da negatividade vai conduzir Lacan a re-escrever as proposições da lógica formal de Aristóteles. Ele introduz duas novas escritas da negação, \forall (nãotodo) e \exists (não existe); para Aristóteles, a negação incide exclusivamente sobre a *função* porque o universal implica a existência; para Lacan, a existência não está presa ao universal, mas é engendrada pela posição existente do Nome-do-Pai, que introduz a lei simbólica e a fala. A universal afirmativa inscreve o possível — o sujeito em sua identificação simbólica; a particular negativa lhe dá seu peso e inscreve o necessário: esse necessário é precisamente a posição excluída da cadeia do Nome-do-Pai de que a lei vai decorrer. Lacan não toca nessas duas proposições. Mas já se percebe que a particular negativa ganha importância em face da universal afirmativa de Aristóteles no quadro de uma nova articulação lógica.

Em contrapartida, Lacan re-escreve a particular afirmativa (o impossível), transformando a afirmativa aristotélica em negativa: “existe *x*...” torna-se “não existe nenhum *x* que não seja...”. O que se deve entender por isso, antes de tudo, é que toda escrita provém do real como impossível; isso se traduz pela eminência do significante fálico: a relação sexual não cessa de não se escrever, mais, “não há *no dizer* existência da relação sexual”; importância portanto do dizer, da fala, e em consequência da singularidade do sujeito, ao contrário do que se passa na escrita científica, de que ele está excluído e para a qual não há sujeito. Esse ponto é capital: a negação insiste sobre *esse* caráter fundamental da lei; ao deslocar a negação sobre o quantificador, Lacan retira da função aristotélica seu caráter prioritário e afirma o da enunciação e do significante. À particular afirmativa vai corresponder a universal negativa (o contingente), o “cessa de não se escrever”. Essa quarta modalidade recobre o não-saber, isto é, o saber vindo do inconsciente: “é somente pelo afeto que re-

sulta dessa hiância que alguma coisa se encontra... tudo o que marca em cada um o traço de seu exílio, não como sujeito, mas como falante, de seu exílio da relação sexual”. Essas duas modalidades — particular afirmativa e universal negativa — se opõem às duas primeiras — universal afirmativa e particular negativa —, as únicas a operar na lógica e na ciência. A universal afirmativa abre a ordem da lei e a particular negativa implica que a existência se funda fora dela, porquanto o pai simbólico é precisamente o ordenador da lei. Na universal negativa, a negação incide sobre o quantificador (nãotudo) e ela nega a universalidade da lei; aparece portanto um elemento que não toma lugar na lei, nem pode se construir *a priori* como o desejaria uma escrita científica, a singularidade de cada um. Essas re-escritas fundadas no deslocamento da negação dão a entender que não existe nenhuma escrita científica que não esteja ligada, sem o saber, à posição do inconsciente; a lógica estabelece a verdade como referente e, nesse momento mesmo, a contradição se inscreve numa relação binária; é ocultado o caráter primordial da enunciação, isto é, o da fala que, fundada sobre algo de escrito, permite precisamente a emergência da língua, pelo lapso por exemplo. Em outras palavras, não há metalinguagem que possa ser falada e, nessa medida, a metalinguagem instaurada pela lógica positivista é pura ilusão.

S. Freud, “A denegação”, ESB, v.XIX o “Projeto para uma psicologia científica”, in *As origens da psicanálise*. ESB, v.I • J. Lacan, “Réponse aux commentaires de Jean Hippolyte”, in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 o *L’Identification* (Seminário 9, 1961-62), inédito o *D’un discours que ne serait pas du semblant* (Seminário 18, 1970-71), inédito o *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989 • A. Culioli, *Pour une linguistique de l’énonciation*. Paris, Ophrys, 1991 • B. This, “Cantiques lacaniens de la sexuation”, *Le Coq-Héron*, 62.

► LÓGICA; METÁFORA PATERNA.

M. ANDRÈS

NEUROSE OBSESSIVA

Em 1926, isto é, mais de 30 anos após ter feito da neurose obsessiva (*Zwangneurose*)

uma afecção autônoma ao lado da histeria, Freud continuava a considerá-la “sem nenhuma dúvida, o objeto mais fecundo e mais interessante da pesquisa analítica”. É verdade que, nessa data relativamente tardia, ele acrescentava que o problema que essa neurose apresentava ainda não estava verdadeiramente dominado e que ainda não era possível, a seu respeito, “deixar de formular hipóteses duvidosas e suposições não apoiadas por provas” (“Inibições, sintomas e angústia”). Mas a reviravolta que ele impusera à clínica das obsessões com sua “inovação nosográfica” de 1894 inaugurara para ele, nesse domínio, um fecundo período de investigação. Seu desabrochar seria a publicação, em 1909, do caso *princeps* do “Homem dos Ratos”, em que, segundo Lacan, nos são expostas “as descobertas fundamentais em cuja base ainda vivemos no tocante à dinâmica e à estrutura dessa neurose”.

Neurose obsessiva e histeria

Num de seus primeiros textos sobre o assunto, “A sexualidade na etiologia das neuroses”, publicado em francês na *Revue Neurologique* (1896), Freud traduz o termo *Zwangneurose*, que emprega habitualmente, por “*névrose des obsessions*” — expressão que os editores franceses de suas *Œuvres complètes* decidiram traduzir dali em diante por “*névrose de contrainte*” (“neurose de coerção”). A língua alemã utilizava na época vários termos que o autor do artigo citado traduz igualmente por “*obsession*”, sob a influência da psiquiatria francesa: por um lado, *Zwangsvorstellung* (“*représentation obsédante*”), por outro, *Zwangsaffect* (“*affect obsédant*”) e *Zwangshandlung* (“*action compulsive*”). De fato, a palavra *obsession*, que pertence originalmente à linguagem religiosa da possessão, figura em 1690 no *Dictionnaire* de Furetière. Ela vem do latim *obsideo*, que significa “ocupar um lugar” (daí a idéia de assediar e de investir), e aparece na psiquiatria francesa bem no início do século XIX para designar uma idéia ou uma imagem que se impõe ao espírito de maneira incoercível e inexpugnável. As

obsessões foram assimiladas por Esquirol aos “delírios parciais das monomanias”, ou incluídas por Falret na “*folie du doute*” (“loucura da dúvida”), cujo quadro Le-grand du Saulle completou acrescentando a ela um “*délire du toucher*” (“delírio do tocar”), que Freud mencionará, citando por vezes essa expressão em francês, desde seus primeiros artigos sobre a questão. Mas ele fará referência sobretudo, e para rejeitá-las, às teorias etiológicas das neuroses formuladas pelo norte-americano George Beard e pelos discípulos de Charcot; um destes, Pierre Janet, o “filósofo” nomeado em 1890 para a Salpêtrière, explicitaria sua própria concepção, sem levar em conta o caminho aberto pelo mestre vienense, em sua obra de 1903: *Les obsessions et la psychasthénie*.

Freud, no entanto, ao romper, no quadro de sua “inovação”, o consenso formado sobretudo em torno de Beard, que reduzia a obsessão à neurastenia (ao passo que Janet veria nela uma forma degradada da energia psíquica), estava inaugurando, por um método aparentemente limitado apenas à clínica, o estilo de uma investigação promissora, a de uma estrutura que não tardaria a lhe parecer essencial para uma tipologia das condutas cuja inserção no tecido da cultura podia constituir um objeto de pesquisa que escapara por completo à curiosidade dos alienistas do século XIX.

Ao partir das observações e teorizações freudianas sobre a neurose obsessiva, a psicanálise da cultura e a antropologia contemporâneas desenvolveram plenamente suas conseqüências, transpondo as fronteiras a que essa patologia estava estritamente limitada. Em especial, elas encontraram, para seu campo específico, um analisador decisivo na distinção estabelecida entre comportamento e estrutura, entre sintoma particular e organização da personalidade. Isso permitiu compreender, por exemplo, que em muitas sociedades tradicionais encontramos condutas obsessivas, especialmente sob a forma de ritos conjuratórios diante de um perigo, mas um número muito reduzido de personalidades que exibam a estrutura obsessiva propriamente dita, como se o indivíduo não ti-

vesse necessidade de construir por sua própria conta um modo de defesa contra a angústia quando a sociedade lhe oferece um já pronto para esse fim.

A “inovação nosográfica” pela qual Freud inaugurou seu trabalho sobre “a etiologia das grandes neuroses”, e que ele só começou a mencionar em 1894, após vários anos de investigação (“As psiconeuroses de defesa”), consistiu, em primeiro lugar, em aproximar, antes de distingui-las, a neurose obsessiva e a histeria. Na verdade, ambas têm em comum — e é por isso que são igualmente denominadas “psiconeuroses de defesa” — o fato de resultarem da ação “traumática” de experiências sexuais vividas na infância e de constituírem um esforço de defesa contra qualquer representação e qualquer afeto que provenham dessas experiências e tentem perpetuar o que elas tinham de incompatível com o eu. O trabalho defensivo da neurose — obsessiva ou histérica — consiste portanto em transformar a representação forte da experiência infantil penosa numa representação enfraquecida e em orientar para outros usos a soma de excitação que, por esse estratagemas, foi desligada de sua fonte verdadeira.

A diferença entre as duas neuroses reside em que, na histeria, a fonte de excitação é “transportada para o corporal” por um processo de conversão, ao passo que, na neurose obsessiva, assim como na fobia, ela “deve permanecer necessariamente no domínio psíquico”. O caráter puramente mental dos processos obsessivos não garante, aliás, que eles sejam mais facilmente compreensíveis que os da histeria. Ao contrário, eles nos são mais obscuros, do mesmo modo como é menos fácil compreender um dialeto que a língua de que ele é próximo. O processo pelo qual a representação do episódio sexual passado se desliga de seu afeto próprio e esse afeto se une a uma outra representação que lhe convém — e que já não é incompatível com o eu — é um processo que, por um lado, se produz fora da consciência, por outro, consiste numa substituição em que podemos ver “um ato de defesa (*Abwehr*) do eu contra a idéia incompatível” (ibid.). Tal transformação, que intervém durante ou após a pu-

berdade, das impressões penosas da experiência sexual infantil, por vezes muito precoce, culmina em obsessões que assumirão a forma, seja de idéias, de atos ou de impulsos. No primeiro caso, “conseguiu-se apenas substituir a idéia incompatível por uma outra idéia pouco adequada para se associar ao estado emotivo, que, de sua parte, continuou o mesmo. É essa aliança desarmônica entre o estado afetivo e a idéia associada que explica o caráter absurdo próprio das obsessões” (ibid.). No segundo caso, a idéia original é substituída não por outra idéia, mas “por atos ou impulsos que serviram originalmente como lenitivos ou como procedimentos de proteção, e que agora se vêem numa associação grotesca com um estado emotivo que não lhes convém, mas que permaneceu o mesmo que se justifica tanto quanto na origem” (ibid.).

Em seu artigo de 1896 intitulado “A sexualidade na etiologia das neuroses”, Freud — que faz alusão a seus futuros “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905) e à “tempestade de contradições” e de escândalo que teme desencadear com eles — evoca uma outra diferença, então considerada capital, entre o histérico e o obsessivo e que diz respeito à natureza das experiências sexuais precoces vividas respectivamente por um e por outro. A histeria teria assim por origem uma experiência de passividade erótica, “vívda com indiferença e com uma ponta de aversão ou assombro” (ibid.), ao passo que a neurose obsessiva teria tido como ponto de partida um episódio que foi efetivamente prazeroso, “uma agressão sexual inspirada pelo desejo (no caso do menino) ou uma participação com gozo nas relações sexuais (no caso da menina)”. Ao fazer do caráter ativo da experiência erótica infantil a “causa específica” da morbidade obsessiva e da “passividade sexual” a causa da patologia histérica, Freud pensava então ter encontrado a razão da “conexão mais íntima” desta última com o sexo feminino e da maior freqüência das obsessões nos sujeitos masculinos. Em 1913, no entanto, ele iria reconhecer que essa maneira de explicar as etiologias respectivas por essas afi-

nidades não era pertinente (“A disposição à neurose obsessiva”).

O sentimento de culpa e o cerimonial obsessivo

Ao situar na vida sexual precoce a origem da neurose obsessiva, bem como da neurose histérica, Freud revelou uma característica fundamental da primeira, a saber, seu vínculo estrutural com o sentimento de culpa. De fato, através da revivescência, nas representações e nos afetos atuais, das experiências precoces geradoras de prazer, o sujeito se vê invadido por recriminações, com as quais Freud chega a identificar as idéias obsessantes em si mesmas: reduzidas à sua expressão mais simples e compreendidas em sua significação mais íntima, estas “não passam de recriminações” — recriminações que o obsessivo faz a si mesmo, ao reviver o gozo sexual que antecipava a experiência ativa de outrora, “mas recriminações desfiguradas por um trabalho psíquico inconsciente de transformação e de substituição” (ibid.). Os “Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa”, artigo do mesmo ano de 1896, descrevem o desenvolvimento típico de uma neurose obsessiva, apresentando as experiências antigas de prazer como “ações passíveis de recriminação”. Ora, quando são rememoradas durante a puberdade, elas engendram duas modalidades de processos obsessivos, segundo o conteúdo mnêmico referente a essas ações consiga forçar o acesso à consciência apenas sozinho, ou consiga fazê-lo em companhia do “afeto de recriminação” ligado a elas.

No primeiro caso, o conteúdo da representação obsessante está deformado sob o efeito do recalçamento, de tal modo que a compulsão neurótica desempenha um papel de compromisso. Essa defesa primária reprime a recriminação inicial, dando origem a um primeiro tipo de sintoma, que se exprime sob a forma de uma desconfiança de si mesmo (o que equivale a justificar essa recriminação, que o paranóico, por sua vez, recalca pela via da projeção, adotando a desconfiança em relação aos outros como sintoma de defesa contra ela). No segundo caso, aquele

em que a representação da ação passada é acompanhada pelo afeto correspondente, a recriminação referente à ação sexual passada se traduzirá numa série de afetos obsessantes entre os quais Freud evoca: a vergonha (como se os demais pudessem perceber alguma coisa), a angústia hipocondríaca (ou temor de que a ação passível de recriminação tenha repercussões somáticas), a angústia social (ou temor de que a ação condenável atraia um castigo por parte do meio social), a angústia religiosa (ou medo do julgamento divino), o delírio de observação (ou temor de revelar involuntariamente a outrem o segredo da ação cometida) e a angústia de tentação, ou falta de confiança nas próprias forças morais na luta contra o possível retorno de ações semelhantes.

Os sintomas de compromisso, que são esses afetos obsessantes, representam uma forma de “retorno do recalçado e, conseqüentemente, um fracasso da resistência que fora bem-sucedida no início”. Tal fracasso da defesa primária acarreta a formação de outros sintomas, em que Freud viu defesas secundárias ou medidas de proteção; é para eles, quando conseguem reprimir os sintomas do retorno do recalçado, que a compulsão vai se transferir, sob a forma de ações compulsivas. Estas, que são sempre reacionais, constituem um terceiro tipo de processo obsessivo, marcado por grande variedade. A defesa secundária contra as representações obsessantes pode, por exemplo, alimentar seja a *ruminação compulsiva* de outros pensamentos inteiramente alheios ao registro da sensualidade, seja uma *compulsão de pensamento* e de *verificação* ou uma *doença da dúvida*, pelas quais o sujeito se protege contra a lembrança obsessante, deixando-se tomar pelo controle meticuloso e tirânico dos objetos à sua volta. Mas Freud menciona muitas outras defesas geradoras de ações compulsivas: “Medidas de *expição* (cerimonial penoso, observância dos números), medidas de *precaução* (toda sorte de fobias, superstições, manias, aumento do sintoma primário da escrupulosidade), medidas de *temor da traição* (coleção de papéis, temor de companhia), medidas para se *atordoar* (dipsomania)” (ibid.). Através dos

diferentes níveis da estratégia com que o doente se defende contra as representações e os afetos relativos à antiga “ação passível de recriminação”, a compulsão pode alcançar formas severas como a fixação de cerimoniais torturantes, uma *loucura da dúvida* generalizada, ou uma série de inibições e de fobias pelas quais o sujeito se pune, proibindo a si mesmo toda ação e toda relação possível.

Nessa neurose “tão surpreendente”, diz ainda Freud em “A etiologia da histeria” (1896), as obsessões são desmascaradas pela análise como sendo “em geral recriminações disfarçadas e transformadas, *recriminações por agressões sexuais cometidas durante a infância*”. Mas essas recriminações são tão eficazmente disfarçadas que uma das características do obsessivo é saber se proteger perfeitamente, mesmo contra qualquer confissão possível da culpa em questão. Consegue isso mediante um mecanismo bastante curioso, que está sem dúvida relacionado com o fato de que “por ocasião do primeiro recalçamento, formou-se o sintoma defensivo da *escrupulosidade*, sintoma que adquiriu, também ele, valor compulsivo. A certeza de ter agido moralmente durante o período de defesa bem-sucedida torna impossível dar crédito à recriminação implicada pela representação obsessante” (ibid.).

Num texto de 1907, “Atos obsessivos e práticas religiosas”, Freud encontraria no cerimonial devoto uma forma particularmente clara dessa consciência de culpa que caracteriza a conduta obsessiva. Esta, exatamente como o ritual, se desenrola à maneira de uma “ação sagrada”, através de “pequenas práticas, pequenos acréscimos, pequenas restrições, pequenos regulamentos, realizados por ocasião de certos atos da vida cotidiana, de uma maneira sempre semelhante ou modificada segundo uma lei” (ibid.). Embora à primeira vista os atos do cerimonial religioso possuam um sentido, enquanto os do cerimonial neurótico parecem não o possuir, a investigação psicanalítica mostra que estes últimos devem ser interpretados, na verdade, como expressões diretas ou simbólicas de experiências vividas que ainda produzem efeitos atuais, ou

de pensamentos eficazmente investidos pelos afetos ligados a essas experiências. Podemos dizer portanto que “aquele que sofre de compulsões e de interdições se comporta como se estivesse sob o império de uma *consciência de culpa*, a cujo respeito aliás nada sabe, sob o jugo portanto de uma consciência de culpa inconsciente, como nos sentimos forçados a dizer, por mais que essas palavras resistam a se combinar” (ibid.). Esse sentimento de culpa, cuja plena extensão Freud nos diz aqui ter percebido primeiramente no fenômeno religioso, está ligado, no obsessivo, a processos psíquicos precoces e se vê reavivado a cada ocasião recente sob a forma da *tentação*. Faz então “surgir uma *angústia de expectativa* sempre à espreita, uma angústia que consiste na expectativa de uma desgraça e que está ligada à percepção interna da tentação pelo conceito da *sanção*”. A formação desse cerimonial tem portanto a função de um “ato de defesa ou de asseguramento, em outras palavras, de uma medida de proteção”, assim como as práticas religiosas, de que o homem piedoso espera confusamente, ao executá-las no início de cada atividade cotidiana, uma garantia contra o infortúnio e cuja significação — especialmente expiatória ou propiciatória em face do castigo divino — era originalmente reconhecida de maneira explícita. Fundado sobre o recalçamento de um componente da pulsão sexual que se manifestara em certo momento da infância, o cerimonial — tanto no obsessivo como no religioso — obedece assim ao mecanismo do deslocamento psíquico, próprio do sonho, pelo qual os detalhes triviais da atividade ritual se tornam o que há de mais importante, uma vez que se expulsou à força qualquer conteúdo de pensamento que pudesse ter um sentido. Tais semelhanças entre os atos compulsivos e as práticas religiosas levaram Freud, como sabemos, a formular sua famosa tese da “concordância essencial” entre os dois gêneros de conduta e a “conceber a neurose obsessiva como a contrapartida patológica da formação religiosa, a caracterizar a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal”.

Do erotismo anal ao tabu do toque

Datado do mesmo ano em que se completava a análise do “Homem dos ratos”, o texto intitulado “Caráter e erotismo anal” (1908) introduz novos elementos que reencontramos como ingredientes decisivos desse caso exemplar. Freud não trata aí expressamente da neurose obsessiva, que não menciona sequer uma vez como tal, mas de três traços de caráter — o amor à ordem, a preocupação de economizar e a teimosia — que formam um “complexo” em que cada um é aparentado aos outros dois e nos quais não é difícil reconhecer propriedades da referida neurose. No gosto pela ordem, que incide em particular sobre a limpeza corporal, encontramos a “escrupulosidade no cumprimento dos pequenos deveres”, que é característica do obsessivo, e a seu respeito nos é dito aqui que ele vai de par com a necessidade de se sentir “digno de confiança”. Os dois outros traços — o caráter econômico, que pode chegar até a avareza, e a teimosia, que com frequência se transforma em desafio, irascibilidade e reivindicação — “estão mais fortemente ligados entre si” e formam “a parte mais constante do complexo”, como se indicassem com especial clareza o vínculo rigoroso que o autor dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” quer estabelecer aqui entre essa tríade completa e a extinção do antigo erotismo anal.

De fato, senso de ordem, espírito de economia e obstinação nada mais seriam que vestígios da fortíssima acentuação erógena da zona anal, que marcou a constituição sexual de certos sujeitos. Estes “parecem ter sido desses bebês que se recusam a esvaziar seu intestino quando são postos no urinol, porque auferem um ganho suplementar do prazer da defecação”. Aliás, freqüentemente eles confessam ter “ainda encontrado alguma satisfação em reter suas matérias fecais em idade mais avançada e se lembram de toda sorte de coisas inconvenientes feitas com o excremento expelido”. À luz das observações trazidas pelos “Três ensaios” sobre a complexa montagem das pulsões parciais e sobre o fato de que apenas parte delas serve à vida sexual — ao passo que as

outras são desviadas, pela sublimação, para fins diferentes —, podemos dizer que, entre o final do quinto ano e o início da puberdade, essas pessoas ordenadas, econômicas e obstinadas se esforçaram, por meio “de formações reativas, contrapressões, como a vergonha, o nojo e a moral”, para derrotar as excitações que, no passado, lhes vinham dessa zona erógena privilegiada. Como o erotismo anal é um desses componentes da vida sexual que, à vista dos princípios educativos de nossa civilização, se tornam “inutilizáveis para fins sexuais”, as formações reativas e o esforço de sublimação que por isso o sujeito se viu obrigado a desenvolver tiveram por resultado os traços de caráter em questão. Estes representam portanto, ao termo de um tardio processo de extinção, os vestígios do “interesse originariamente erótico dedicado à defecação”.

Estas breves observações de Freud evocam evidentemente a patologia do “Homem dos Ratos”, em especial aquele “gozo” de tipo anal que o analista, ao ouvir o penoso relato do suplício oriental, percebe causar tanto “horror” em seu paciente. Mas elas permitem também compreender certos traços obsessivos derivados dessa forma de erotismo, como um gosto cioso do segredo, uma reticência a dar e a comunicar — que se combina muito bem com uma habilidade para frear, pelo amor, a própria agressividade —, uma capacidade surpreendente de transformar uma postura habitual de respeito, de devotamento e de submissão em atitudes violentas, injuriosas, obscenas, escatológicas e até criminosas. Mas essa eventualidade é ela mesma reativa. Assim como seu ritual próprio consiste — como na contabilidade funerária de Leonardo da Vinci quando da morte de sua mãe — em exteriorizar, deslocando-os para atos fúteis ou mesmo tolos, sentimentos intensos tornados inconscientes, o obsessivo dá a impressão de querer atenuar tudo, inclusive sua presença pessoal. Gosta de se esconder, de se cercar de mistério, de se fechar até os limites do anonimato. Esforça-se por se defender contra qualquer intrusão, mesmo e sobretudo da parte dos seres mais próximos. Ora, essas várias atitudes consistem em se guardar, exatamente como a criança, na épo-

ca da fase anal, retém seus excrementos — é verdade que se diz que ela promete fazer deles um “presente”... mas, para isso, precisará ter a certeza de poder entregá-lo com o sentimento de um perfeito domínio.

Em 1913, Freud, que nesse ínterim reformulara sua teoria dos estádios da libido, especialmente introduzindo nela uma fase de organização sexual pré-genital, acaba colocando em questão o primado anteriormente conferido ao sadismo e ao erotismo anal e a conferir um lugar à ação substituta de outras pulsões parciais, como a pulsão de saber, que “no fundo não passa de um rebento intelectualizado da pulsão de apreensão”. Seria portanto a recusa desta que explicaria em grande parte a importância torturante da dúvida nessa patologia. Por outro lado, nessa nova concepção das coisas, o desenvolvimento do eu seria cronologicamente anterior ao da libido na disposição à neurose obsessiva. E a ambivalência ou a alternância — tão característica no seio desta — do ódio e do amor se desequilibraria, segundo um idéia de Stekel, no sentido de uma anterioridade da primeira. Assim poderíamos compreender, a partir do caso do obsessivo, o caráter defensivo da gênese da moral como salvaguarda do amor, o qual responde à preocupação de manter à distância a agressividade primordial: “Se consideramos”, escreve Freud, “que os obsessivos têm de dar provas de uma hipermoralidade para defender seu amor pelo objeto contra a hostilidade que transpira por trás dele, tenderemos a apresentar como típico da natureza humana uma certa antecipação do desenvolvimento do eu e a pensar que o fato de o ódio preceder ao amor, do ponto de vista do desenvolvimento, funda a capacidade de fazer nascer a moral” (“A disposição à neurose obsessiva”).

Essa concepção das relações da neurose obsessiva com os estádios anteriores da libido será objeto de uma reformulação ainda mais importante em 1926, com “Inibições, sintomas e angústia”, na perspectiva metapsicológica da segunda tópica. O mecanismo essencial aqui é, segundo Freud, a *regressão* ao estágio sádico-anal. O roteiro que supostamente se desdobraria no obsessivo quando de sua puberdade seria o se-

guinte: seja porque a organização genital se mostra fraca demais, seja porque o eu se ergueu cedo demais contra o processo pulsional, tendo iniciado assim uma desvalorização da vida genital, o esforço defensivo (primário) do eu acaba por fazer a organização genital regredir, parcial ou totalmente, ao primeiro estágio sádico-anal. Essa regressão faz do obsessivo alguém em quem os processos consecutivos à resolução do complexo de Édipo ultrapassam a medida normal: à destruição deste “acrescenta-se a degradação regressiva da libido; o supereu se torna especialmente severo e duro, enquanto o eu desenvolve, sob a ordem do supereu, consideráveis formações reativas que assumem a forma do escrúpulo, da piedade, da limpeza” (ibid.). Essas formações, particularmente exageradas em relação ao desenvolvimento normal da personalidade, intervêm então como um mecanismo de defesa suplementar, ao passo que o supereu não pode deixar de se aproveitar da regressão, tornando-se mais rigoroso, mais atormentador, mais duro, mais crítico em face do eu. Por sua vez, o eu, permanecendo fechado ao universo pulsional do isso, não escapa de maneira alguma aos tormentos que o supereu lhe inflige e é forçado, por mais que se considere inocente (graças ao recalcamen- to), a “sentir um sentimento de culpa e a arcar com uma responsabilidade que não é capaz de explicar”, a menos que fuja à “percepção dessa culpa por meio de uma nova série de sintomas, de atos expiatórios, de limitações autopunitivas”, que, reforçados pela regressão à fase sádico-anal, têm “ao mesmo tempo valor de moções pulsionais masoquistas”.

Mas esses sintomas, que tinham de início uma função de limitação do eu, acabam, graças à tendência deste à síntese, por representar satisfações substitutivas. O eu, doravante extremamente limitado, fica então reduzido a procurar suas satisfações nos sintomas. Com isso se explica esse traço tipicamente obsessivo da inibição da vontade, em que o eu descobre, “diante de cada decisão a tomar, motivações quase tão fortes tanto para um lado como para o outro”.

Nesse agudo conflito entre o isso e o supe-

reu, o eu, “obstinadamente aferrado à sua relação com a realidade e a consciência”, utiliza duas técnicas que Freud descobriu serem mecanismos característicos da neurose obsessiva. A primeira é a anulação retroativa, que consiste em tratar como não ocorrido um evento que efetivamente se produziu, ou, mais precisamente, em tentar “suprimir o próprio passado e a recalá-lo de maneira motora”. A segunda, o isolamento, é um mecanismo pelo qual a experiência vivida outrora, em vez de cair na amnésia, como no hístico, é despojada de todos os seus afetos, de tal modo que ficam rompidas as ligações associativas que ela poderia ter com os outros pensamentos ou atividades. É verdade que o processo destinado a estabelecer rupturas entre múltiplos objetos para favorecer a concentração sobre este ou aquele corresponde a uma exigência normal da vida intelectual e da ação. Mas, também nesse caso, a neurose obsessiva se esmera em levar um procedimento eficaz mais-além do razoável. Ela o exagera segundo o modo compulsivo, especialmente por atos mágicos de isolamento, ritos tolos, estratégias a serviço de uma vigilância sem trégua — processos que se destinam todos a impedir as associações livres no campo dos pensamentos e da imaginação. Freud observa aqui que, com tais sintomas, “o eu obedece a uma das mais antigas, das mais fundamentais injunções da neurose obsessiva: o *tabu do toque*”. E, na qualidade de terapeuta, evoca a esse respeito a particular dificuldade que o doente experimenta para seguir a regra fundamental da análise: “O isolamento é supressão da possibilidade de contato, um meio de subtrair algo a toda espécie de toque; e quando o neurótico isola assim uma impressão ou uma atividade por meio de uma pausa, ele nos dá a entender simbolicamente que não quer deixar que os pensamentos que a ela se referem sejam tocados por associação com outros” (ibid.).

O “Homem dos Ratos”

Essas teorizações de Freud tiveram ao mesmo tempo como ponto de aplicação e nova fonte de enriquecimento o tratamento exemplar que ele relatou em suas “Notas sobre um:

caso de neurose obsessiva”, e de cujas sessões, graças a um singular golpe de sorte, encontramos o registro detalhado (“Registro original do caso de neurose obsessiva (Homem dos Ratos)”). O paciente, um jurista de apenas 30 anos, inicia com Freud em 1907 um tratamento motivado por inibições e compulsões muito graves, que lhe haviam feito perder vários anos na progressão de sua carreira. Já na primeira sessão, o analista pôde estabelecer “um inventário completo dessa neurose”, interpretando, em função de suas próprias elaborações anteriores, a cena de infância que o paciente evoca de saída. Este se lembra de que, quando tinha seus quatro ou cinco anos, se enfiara sob as saias de uma complacente governanta, muito bonita e muito pouco vestida, apalpara seus órgãos genitais e o ventre; mais tarde, sentira crescer pouco a pouco dentro de si um desejo muito intenso de ver nuas as mulheres que lhe agradavam. De início, observa Freud, o eu da criança não estava em contradição com esse desejo; mas o conflito não tardou a aparecer, precisamente a partir do momento em que, “ao lado do desejo obsessante, encontra-se um temor obsessante, intimamente ligado a esse desejo: todas as vezes que ele pensa nisso, fica obsedado pela apreensão de que algo de terrível aconteça”. Ora, o analista observa aqui que esse “algo de terrível” está envolto há muito tempo por uma imprecisão que é típica dessa neurose, e vai assinalar o elemento preciso que sob ela se esconde. Trata-se de uma fórmula que se enuncia assim: “se eu tiver vontade de ver uma mulher nua, meu pai vai morrer”, e que conduz inevitavelmente a compulsões defensivas, que supostamente afastariam a desgraça anunciada. Temos assim o esquema completo da gênese da neurose: “Uma pulsão erótica e um movimento de revolta contra ela; um desejo (ainda não obsessivo) e uma apreensão que se lhe opõe (e que já tem o caráter obsessivo); um afeto penoso e uma tendência a atos de defesa.”

Já podemos ver, com isso, que o obsessivo se sente subjogado a palavras que tenham um caráter ameaçador ou imperioso: mandamentos, interdições, ordens, acusações ou argumentações aparentemente irrefutáveis.

A compulsão se desenvolve portanto num universo linguajeiro, mas as injunções dirigidas ao paciente são tais que este se vê na impossibilidade de lhes obedecer, como se a ordem dada fosse ela própria constituída de maneira a não poder ser cumprida. É o que se passa com o “Homem dos Ratos” a propósito de uma famosa dívida, cuja história se inscreve no quadro de outras desgraças que o ameaçam. Na segunda sessão, o paciente conta — com uma repugnância na qual Freud detecta “o horror de um gozo ignorado por ele mesmo” — uma conversa ocorrida quando estava no exército, durante a qual um colega oficial, “capitão muito cruel”, descreveu um suplício oriental que consistia em fazer penetrar ratos famintos no ânus da vítima. Ao ouvir esse relato, o rapaz fora acometido pela idéia obsessante de que essa “coisa horrível” era efetivamente infligida ao mesmo tempo a uma mulher que amava e a seu próprio pai, embora este estivesse morto havia nove anos — a tal ponto estava narcisicamente ligado a essas duas pessoas, cujas imagens, como diz Lacan, se apoiavam, “numa equivalência característica do obsessivo, uma na agressividade fantástica que a perpetua, a outra no culto mortificante que a transforma em ídolo”. O suplício se reeditava neles sem a participação do rapaz, como que “de uma maneira impessoal”, mas, para que a coisa fosse realmente banida, era imperiosamente necessário — como se estivesse preso a isso por um juramento — que pagasse uma dívida que na realidade não podia ser paga nas condições prescritas pela injunção. De fato, o verdadeiro credor era uma funcionária do correio que havia adiantado a soma, aliás mínima, da remessa de um pincenê encomendado com urgência, ao passo que o jovem oficial, embora perfeitamente ciente disso, se sentia pressionado a reembolsar essa soma a um outro militar, que nada tinha a ver com essa história absurda e que só poderia querer ficar fora dela. Ora, a ordem interior que lhe impõe a quitação da dívida e à qual ele obedece de maneira tão pouco adequada está em contradição com um movimento inicial que o impeliu a evitar aquele pagamento a todo custo, sob pena de ver a mulher amada e o falecido pai

entregues ao horrível suplício. É diante desse imperativo contraditório, bem típico dessa neurose, que a crise obsessiva atinge seu clímax. Mas o fato de o paciente (“devedor” e “culpado”, segundo o duplo sentido do adjetivo alemão *schuldig*) se perder, como um rato condenado ao labirinto, nesses impasses angustiantes e culposos, corresponde também a uma, entre outras, das indelicadezas do pai, o qual fora forçado a renunciar à carreira militar por causa de uma dívida não paga. E se ele imagina esse pai defunto como ainda capaz de sofrer o suplício dos ratos, é que continua a esperar que ele morra, em virtude de um voto inconsciente, mais antigo, assim como ele mesmo vive atormentado pela idéia da sua própria morte. Pois o obsessivo, mestre na arte de anular, de deslocar, de negar, de amortecer as mais inegáveis intenções agressivas, não exibe a mesma competência quando se trata de se proteger contra o menor dos desejos e a menor das responsabilidades porque tudo isso, segundo ele, não pode ter por horizonte outra coisa senão a morte, “a morte que o contempla com seus olhos de azeviche”.

Nesse trabalho de tradução do dialeto obsessivo que foi o tratamento do “Homem dos Ratos”, Freud procura elucidar por completo essa ambivalência do amor e do ódio, que, como dirá em “Moisés e o monoteísmo”, “pertence à essência da relação com o pai”. Pois este havia desempenhado para o paciente o papel do proibidor de um amor sensual, primeiro por uma menina, depois pela dama idealizada, que, em especial, levava o jovem pretendente a se dizer a si mesmo: “Com a morte de meu pai eu me tornaria talvez rico o bastante para me casar com ela.” Mas “o desejo condenável de suprimir o pai incômodo” continuava, em razão do recalçamento, ao abrigo de toda destruição possível e condenava o pesar consciente do doente ao estatuto de um luto realmente patológico, isto é, ilimitado. Assim, ao pôr em destaque o lugar do pai morto, Freud antecipava a contribuição relativa à “função do Outro”, que devemos a Lacan, que, aliás, não deixa de exaltar o mestre de Viena por ter demonstrado que “essa função na neurose obsessiva se contenta em ser exercida por

um morto, e que nesse caso ninguém a poderia desempenhar melhor que o pai, uma vez que, estando de fato morto, ele alcançou a posição que Freud reconhece como a do Pai absoluto”.

S. Freud, “As psiconeuroses de defesa”. ESB, v.III o “Obsessões e fobias”. ESB, v.III o “A sexualidade na etiologia das neuroses”. ESB, v.III o “Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa”. ESB, v.III o “Ato obsessivo e práticas religiosas”. ESB, v.IX o “Caráter e erotismo anal”. ESB, v.IX o “A disposição à neurose obsessiva”. ESB, v.XII o “Notas sobre um caso de neurose obsessiva” (Homem dos Ratos). ESB, v.X o Registro original do caso de neurose obsessiva (Homem dos Ratos). ESB, v.X o “Inibições, sintomas e angústia”. ESB, v.XX • J. Lacan, *Écrits*. Seuil, Paris, 1966 o “Le mythe individuel du névrosé”, *Ornicar?*, 17-18, 1979 • O. Mannoni, “L’Homme aux rats”, in *Clefs pour l’imaginaire ou l’Autre Scène*. Paris, Seuil, 1969.

➤ CULPA.

C. BALADIER

NEUROSES E PSICOSES

As primeiras reflexões de Freud sobre a psicose se relacionavam com a paranóia, que ele englobava, juntamente com a histeria e a neurose obsessiva, nas “psiconeuroses de defesa”. Mas enquanto nestas duas últimas afecções o “conteúdo representativo” de que é preciso defender-se é “afastado”, “mantido fora do consciente” (o afeto ficando então “desligado” da representação), na paranóia “conteúdo (da representação) e afeto são mantidos (presentes no nível consciente), mas se vêem projetados no mundo externo”. A partir desse momento, paranóia e projeção se vêem intimamente ligadas: “o objetivo da paranóia é defender-se de uma representação incompatível com o eu pela projeção de seu conteúdo no mundo externo”. Observemos aqui que o caso de “paranóia” estudado por Freud em “Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa” seria mais tarde considerado por ele mesmo como ligado “mais provavelmente à demência precoce”, o que de fato nos autoriza a associar a projeção ao conjunto dos mecanismos alucinatórios e interpretativos das psicoses.

Psicose e recalçamento

Nesses anos 1895-96, Freud ainda não havia formulado sua teoria do recalçamento em três fases, que só explicitaria cerca de 15 anos mais tarde em suas “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)”, e retomaria em seus textos metapsicológicos. O primeiro tempo do recalçamento é um tempo logicamente necessário, que pode apenas ser presumido: “... temos bases portanto para admitir um recalçamento originário [...] com ele se produz uma fixação.” O segundo tempo é o recalçamento propriamente dito — recalçamento *a posteriori* — em que se conjugam os efeitos da “atração do que foi anteriormente recalçado” (por ocasião do recalçamento originário), e da “repulsa que, a partir do consciente, atua sobre o que deve ser recalçado”. É apenas com a terceira fase do recalçamento que podemos falar de conflito e de sintoma neuróticos: a ativação (atual) de uma “moção pulsional” recalçada desencadeia “processos capazes de levá-la a irromper na consciência”: as “formações de substituto” e os sintomas não são decorrências do próprio recalçamento, constituindo antes os “indícios de um retorno do recalçado”.

O problema que se coloca de saída para Freud no tocante à projeção nas psicoses é, fundamentalmente, o de seu estatuto. Estará a projeção ligada a “um procedimento ou mecanismo especial de recalçamento que lhe seja próprio”? Ou devemos antes considerá-la como um “sintoma do retorno do recalçado”, ou até como o efeito de um “compromisso entre a resistência do eu e a pressão do retorno do recalçado” (“formação de compromisso”? Em outras palavras, serão as interpretações e alucinações próprias da psicose inerentes a “uma forma particular de recalçamento” (diferente, portanto, do mecanismo do “recalçamento” tal como havia sido definido), ou pertenceriam ao terceiro tempo, a projeção sendo nesse caso uma modalidade especial de “retorno do recalçado” (caso em que o mecanismo do recalçamento nas psicoses seria análogo ao que está em ação nas neuroses)?

Esse questionamento, sempre subjacente

aos primeiros textos escritos por Freud sobre a psicose, é explicitamente reencontrado na análise do caso Schreber: “... se o caráter distintivo da paranóia (ou da demência precoce) reside [...] na forma particular de que se revestem os sintomas”, essa “forma particular” é ela própria “determinada pelo mecanismo da formação dos sintomas ou pelo mecanismo pelo qual se opera o recalçamento.”

No tocante ao mecanismo da formação dos sintomas nas psicoses, “a característica mais notável reside no processo que merece o nome de projeção”.

Mas, uma vez que o fenômeno da projeção remete a “problemas psicológicos mais gerais” (em particular, existe uma projeção “normal”), é mais precisamente “a modalidade como opera o processo de recalçamento” que constitui o caráter distintivo das psicoses, modalidade que, aliás, está “mais intimamente ligada à história do desenvolvimento da libido”, e portanto às “disposições pessoais engendradas por esse desenvolvimento”.

Quer se trate da demência precoce ou da paranóia, “o recalçamento se efetua por meio do desligamento da libido”. Em seu artigo “Recalçamento”, Freud especifica: “Houve ao menos uma coisa em comum nos mecanismos do recalçamento: a retirada dos investimentos de energia (ou de libido, quando se trata de pulsões sexuais)”.... Mas em “O inconsciente” ele indaga “se o processo denominado aqui (na esquizofrenia) de recalçamento tem ainda alguma coisa a ver com o recalçamento que está em ação nas neuroses de transferência”.

O que é comum é o fato de a libido se apartar do objeto real (o que Freud retomará mais tarde como “perda da realidade”). Mas, enquanto na neurose “o investimento de objeto persiste no sistema Ics, apesar do recalçamento, ou antes em consequência deste”, na esquizofrenia “ao contrário, a libido que foi retirada não procura um novo objeto, mas refluí para o eu” — processo que culmina num “estado secundário de narcisismo”, atestado clinicamente pela megalomania.

Freud exprime muito claramente, no final de seu “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos” (1917), em que consiste

a diferença entre a “retirada de investimento” própria das neuroses e a “retirada de investimento” que caracteriza as psicoses: “Nas neuroses de transferência, é o investimento Pcs que é retirado, na esquizofrenia, o investimento do Ics.”

Na neurose, “o afrouxamento da relação com a realidade” deve ser situado como “reação contra o recalçamento, ou fracasso deste”. Sabemos a que ponto os rituais obsessivos, os comportamentos contrafóbicos, a inibição (“expressão de uma limitação funcional do eu”) restringem a atividade do sujeito, ou de que modo, em outros, a atividade fantasística (amorosa, por exemplo) vem suplantá-la e até tornar supérflua qualquer relação com a realidade... A “perda de realidade” nesse caso é secundária ao estabelecimento da neurose, quer provenha do “combate do eu contra o sintoma”, quer constitua, pela predominância da fantasia sobre a realidade, “uma compensação à parte lesada do isso”.

Na psicose, ao contrário, a “perda de realidade” é primária, ela “é” a própria doença, “o desligamento parcial devendo ser de longe o mais freqüente e servir de prelúdio ao desligamento total”, diz Freud. O segundo tempo “comporta também o caráter da reparação”: assim, “o delírio aparece como uma peça que é posta no lugar em que, inicialmente, produziu-se uma rasgadura na relação do eu com o mundo externo”; do mesmo modo, “o intenso investimento das representações de palavra [...] constitui a primeira das tentativas de restauração ou cura que dominam de maneira tão patente o quadro clínico da esquizofrenia”.

Neuroses e psicoses conservam portanto uma etiologia comum: “a não-realização de um desses desejos infantis eternamente indômitos... Essa frustração vem sempre, em última análise, de fora” — ou, se preferirmos, do “princípio de realidade”; “a neurose é o resultado de um conflito entre o eu e o ‘isso’, ao passo que a psicose é o produto de um distúrbio equivalente entre o eu e o mundo externo”.

Podemos formular isto de uma outra maneira: ainda que a neurose (com sua perda secundária da relação com a realidade) surja apenas com a terceira fase do recalçamento,

ela pressupõe logicamente a segunda — o tempo do recalçamento propriamente dito —, que podemos definir como “subtração” ao “eu consciente” de uma parte da “realidade psíquica”, em contradição com as opções “realistas” do eu.

O tempo inaugural da neurose — o recalçamento — revela portanto consistir num “desligar” do eu uma parte da realidade psíquica; o tempo inaugural da psicose, ao contrário, consiste em desligar o eu da realidade externa. “Qual pode ser o mecanismo, equivalente ao recalçamento, pelo qual o eu se desliga ele mesmo do mundo externo?”, pergunta Freud.

Realidade psíquica e realidade externa

A tentativa de responder a esta pergunta pressupõe uma “teoria” da realidade “externa” e uma “teoria” da relação com os objetos dessa realidade — o que talvez seja um só e mesmo problema. É preciso lembrar aqui que foi precisamente a partir de uma reflexão sobre as psicoses que Freud passou a distinguir “libido do eu” e “libido de objetos”: “Concebemos a idéia de um investimento originário do eu, do qual uma parte será posteriormente transportada para os objetos; mas, fundamentalmente, esse investimento (do eu) persiste.” Nas neuroses, uma parte da libido permanece disponível para objetos, e é precisamente essa “libido de objeto” que é mobilizada na transferência; nas psicoses, ao contrário, a libido “abandona os investimentos de objeto e se recolhe ao eu”, e “a regressão chega... até o retorno ao autoerotismo infantil”.

Mas enquanto nos episódios melancólicos, por exemplo, a libido permanece posteriormente capaz de reinvestir espontaneamente a realidade (talvez em razão da “forte fixação ao objeto” que contrasta com a “fraca resistência do investimento de objeto” de que fala Freud), nas psicoses crônicas ela parece, após seu recolhimento no ego, ter se tornado “imprópria” para o investimento de objetos reais. A “tentativa de reconstrução” nas psicoses é de fato “autoplástica”, diz Freud, “ela se contenta em produzir modificações internas”, os processos de pensamen-

to não conduzem à “ação específica”... Tudo se passa na psicose como se as “modificações internas” *valessem* por modificações do exterior.

Pode ocorrer, em certos episódios onirídeos neuróticos, por exemplo, que a atividade fantástica venha recobrir a realidade externa. Mas os dois lugares tópicos da realidade psíquica e da realidade externa continuam sempre distintos, mesmo que a primeira tome o lugar da segunda. Parece-nos característico das psicoses, ao contrário, o fato de nela haver *indistinação* entre esses dois lugares tópicos: indistinação por vezes “total” (esquizofrenia, psicoses alucinatórias crônicas), por vezes “parcial”; assim, em certos estados delirantes, mesmo crônicos, a relação com a realidade se mostra conservada, exceto no que concerne a um domínio particular de pensamento: mágico-religioso, por exemplo.

“No caso das neuroses, o recalcado reaparece *in loco*, ali onde fora recalcado, isto é, no próprio lugar dos símbolos [...] ele reaparece *in loco* sob uma máscara. O recalcado na psicose [...] reaparece num outro lugar, *in altero* no imaginário e ali, sem máscara”, diz Lacan. Freud já se questionava sobre o fato de que, na esquizofrenia, “são expressas no nível consciente muitas coisas que, nas neuroses, só a psicanálise permite mostrar estarem presentes no inconsciente”.

A indistinação dos lugares tópicos da realidade psíquica e da realidade externa que consideramos um traço distintivo das psicoses parece-nos, portanto, dever ser posta em relação com a indistinação dos registros do imaginário e do simbólico de Lacan. Por outro lado, o fato de, na psicose, o “conteúdo” do *Ics* se manifestar “a céu aberto”, segundo uma expressão já clássica, nos estimula a voltar à problemática do recalçamento originário, o qual assegura a distinção tópica dos lugares do *Ics* e do sistema *Pcs/Cs*, e a separação dos dois “princípios da atividade psíquica” que os regem respectivamente.

Mas como pode uma realidade se constituir como “externa”? “O que é alheio ao eu, o que se encontra fora, lhe é de início idêntico”, diz Freud. O tempo primordial do “juízo de atribuição” é de fato um tempo de admissão prévia (*Bejahung*) de um “primei-

ro corpo de significantes”. Assimilamos o campo do que é “admitido” ao “universo do discurso” dos lógicos, universo cujos “objetos” parecem provir dessa “unidade originária de *logos, nous* e *ousia*”, que o filósofo e linguísta J. Lohmann vê no princípio da forma de pensamento intrinsecamente ligada à língua grega originária: “unidade originária de objetividade, de subjetividade e de intersubjetividade (linguagem)” precisamente reunidas no termo *logos*.

A realidade exterior se constituirá num segundo tempo a partir desses “dados prévios” do universo do discurso; no juízo de existência, “trata-se ainda... de uma questão de fora e de dentro” — e portanto, logicamente, de uma atividade de divisão dos “objetos” do universo do discurso em duas classes disjuntas: o “fora” e, sua complementar, o “dentro”. Um equivalente lógico nos parece ser proposto pela primeira separação, no interior dessa unidade originária (cujos elementos constitutivos se emanciparam progressivamente), constituída pelo “logos” em seu sentido primeiro, corte operado pela lógica estóica: “o que ainda não se separa é o objeto pensado e o objeto dito, que são precisamente reunidos no *Lekton* estóico, e se opõem ao *Tugkanon*, ao objeto real” (J. Lohmann). Se o juízo de existência constitui uma primeira “partição” do universo do discurso em dois subconjuntos — o dentro e o fora — devemos então incluir aí, como “parte”, o conjunto vazio. Reencontramos aqui aquele “mesmo” conjunto vazio que havíamos tomado como o análogo lógico do recalçamento originário.

Podemos então propor a hipótese da ocorrência, nas psicoses, de um “estilhaçamento” do recalçamento originário, o qual constituía, num primeiríssimo tempo lógico, o corolário da delimitação do universo do discurso: o que uma paciente percebia como “fuga do vazio” pode então ser compreendido como “fuga” dos significantes primordiais para fora da classe dos “dados prévios”, isto é, não-delimitação do universo do discurso.

Isso é o mesmo que dizer que não se pode mais definir uma “partição” no universo do discurso, uma vez que ele não está mais de-

limitado, ou que, sendo o conjunto vazio “um mesmo” conjunto vazio, seu “estilhaçamento” é também destruição da disjunção entre sistema Ics e Pcs/Cs por um lado, entre “realidade externa” e “realidade psíquica” por outro.

Psicose e renegação

Uma vez que a realidade se constituiu a partir do juízo de existência, em que pode consistir uma “perda (primeira) da realidade”?

O termo “renegação (*Verleugnung*) da realidade” aparece freqüentemente em Freud. Mas, assim como a experiência clínica nos impele a postular, na base das psicoses, um “mecanismo de defesa” diferente do recalamento neurótico, assim também precisamos diferenciar a “renegação da realidade externa” característica do fetichismo (e de modo mais geral, das “clivagens” perversas) de um “mecanismo de ‘recusa’ da realidade” próprio das psicoses.

No fetichismo, duas “versões” contraditórias, a da prova de realidade e a da realidade psíquica, conseguem “coincidir” no nível Cs/Pcs: a tese da realidade psíquica (por exemplo, da existência do pênis na mulher) deixa de estar em contradição com a prova de realidade a partir do momento em que um “fetiche” ocupa o lugar do pênis, razão por que “seria incorreto considerar como uma clivagem do eu o processo de escolha do fetiche”, diz Freud. Nesse caso, o fetiche vem ocupar, na realidade “externa”, o lugar do pênis, mas em outros casos, “a significação de pênis pode ser ‘transferida’ para uma outra parte do corpo (feminino)”. É porque elementos da realidade, ao substituir o pênis, vêm tornar não-contraditórias as duas teses opostas, que não podemos falar verdadeiramente de clivagem do eu... Por outro lado, não podemos nos impedir de constatar uma analogia entre esses dois mecanismos e aqueles da fobia e da histeria, respectivamente.

É quando “as duas opiniões contraditórias persistem sem se influenciar” (e portanto sem formar “compromisso” do gênero fetiche) que falaremos, ao contrário, de “clivagem do eu”: “Instauram-se duas atitudes

opostas, independentes uma da outra, o que culmina numa clivagem do eu.” É verdade que essa clivagem parece ser “um caráter universal das neuroses”, mas, no caso das neuroses, “uma das duas atitudes é própria do eu, ao passo que a atitude oposta, que é recalçada, pertence ao isso”; a clivagem em ação nas neuroses é portanto na verdade uma clivagem Ics/Pcs. No caso da “renegação”, ao contrário, as duas atitudes opostas parecem coexistir no nível do eu; esse tipo de clivagem nos parece contudo muito diferente daquela que opera nas psicoses (e sobretudo na esquizofrenia); lembra muito mais um processo de defesa de tipo obsessivo da ordem do “isolamento”: “a experiência (desagradável) não é esquecida (portanto, não é recalçada), mas despojada de seu afeto; suas relações associativas são reprimidas ou rompidas, a tal ponto que ela persiste por assim dizer isolada.” No caso da renegação, falaremos de fato de “clivagem da realidade psíquica” (Freud fala de “clivagem psíquica”), entendendo que “duas atitudes psíquicas” opostas coexistem. Assim, “a recusa é sempre acompanhada de uma aceitação”, as duas teses contraditórias pertencem ambas à “realidade psíquica”, uma delas se adequando à prova de realidade (ao eu-realidade), e a oposta permanecendo na pura ordem da realidade psíquica regida pelo princípio de prazer. Mas uma “desertificação”, uma ruptura das associações, mantém afastados entre si os dois termos da contradição, que assim não se apresentam mais como contraditórios. Nesse caso, só uma das duas teses é ativada a cada vez, a outra sendo no mesmo movimento desinvestida e reduzida à inércia.

É digno de nota que, nas duas séries de exemplos que Freud dá da “renegação da realidade”, esteja em questão a renegação de uma ausência: ausência de pênis da mulher, ausência de um pai que está morto. Neste último caso, tão freqüente na clínica (e na “normalidade”), a clivagem se situa efetivamente em “compromissos independentes” entre si, e não no nível do discurso do eu consciente.

“Nada na realidade corresponde ao signo *não*”, diz Wittgenstein — e nada tampouco na realidade psíquica, acrescentemos com

Freud. Isso quer dizer que a ausência não pode ser balizada senão a partir do “símbolo da negação”, e portanto dos “processos secundários”, precisamente na medida em que o *não*, “substituto da recusa”, parece logicamente secundário ao recalçamento, por ser condenação por um juízo.

Esses processos de “clivagem” característicos da “renegação” nos parecem portanto resultar de fato de uma clivagem entre “o eu realista consciente” e uma parte da “realidade psíquica” — que nem por isso é recalçada; assim, “a ausência” pode ser “aceita” unicamente pelo eu consciente, regido pelo princípio de realidade, e o único “equivalente” possível, no nível da realidade psíquica, é o desinvestimento da representação correspondente. A própria sintomatologia que acompanha essas “clivagens” mostra bem — precisamente através da “independência dos dois tipos de comportamentos opostos” — que “realidade externa” e “realidade psíquica” permanecem nesse caso perfeitamente distintas, e o próprio fenômeno da renegação revela então que o processo secundário e o processo primário estão funcionando “em paralelo”.

É precisamente porque, nas psicoses, realidade psíquica e realidade externa já não se distinguem que devemos postular em seu princípio um outro mecanismo que não a renegação.

“A realidade (externa) é em si mesma incognoscível”, diz Freud, e só podemos ter uma noção das relações que a regem através de nosso próprio pensamento. Os “processos de pensamento secundário” constituem assim um “relé” da realidade externa, mas não podem estar em correspondência absoluta nem com a realidade externa, nem com a realidade psíquica (ver o problema do “símbolo da negação”),

É precisamente como negação do *não* — ausência do *não* — que definimos a psicose, ao passo que na renegação o *não* está caracteristicamente presente.

Ora, o “*não*”, “a ausência”, estão intrinsecamente ligados ao simbólico. É por isso que, acompanhando Lacan, situamos o fundamento das psicoses no nível de um fenômeno de “foraclusão” nesse “primeiro corpo

de significantes” que constitui o domínio da *Bejahung*.

Em sua “História de uma neurose infantil” (Homem dos Lobos), Freud indica um mecanismo de recusa da realidade diferente tanto do recalçamento como da renegação: “Duas correntes opostas subsistiam nele lado a lado, das quais uma abominava a castração ao passo que a outra estava pronta a admiti-la...” (Neste caso, “a recusa é acompanhada por uma aceitação”, o que é característico da renegação.) “Mas uma terceira corrente, a mais antiga e a mais profunda, que havia pura e simplesmente recusado (*verworfen hatte*) a castração, e para a qual ainda não podia ser questão de juízo sobre a realidade desta, essa terceira corrente podia ainda ser reativada...”

Nesse caso, uma renegação parece “recobrir” um mecanismo de recusa mais fundamental (foraclusão), que Freud opusera também anteriormente ao recalçamento: “Ele nada queria saber dela (da castração), mesmo no sentido do recalçamento [...] tudo se passava como se (esse problema) jamais tivesse existido.” Não é indiferente nesse caso lembrar a evolução psicótica posterior do “Homem dos Lobos”, que podemos compreender precisamente como “reativação” de uma foraclusão até então mais ou menos bem compensada...

“A falta de um significante (de base) leva necessariamente o sujeito a pôr de novo em questão o conjunto do significante [...] e das leis que lhe são próprias”, diz Lacan, o que quer dizer que a foraclusão de um significante basal vem pôr em xeque todo o edifício simbólico.

Não poderíamos ter melhor “conclusão” para este estudo sobre a oposição entre a neurose e a psicose que a definição que Freud dava ao que chamava — prudentemente — de “comportamento normal”: “Chamamos de normal ou sadio aquele comportamento que reúne certos traços das duas reações; que, como na neurose, não renega a realidade, mas depois se esforça, como na psicose, para modificá-la.”

perversion. Paris, PUF, 1973 ◦ “Sobre o narcisismo: uma introdução”. ESB, v.XIV ◦ “Achados, idéias, problemas”. ESB, v.XXIII ◦ “Inibições, sintomas e angústia”. ESB, v.XX ◦ “Recalcamento”. ESB, v.XIV ◦ “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”. ESB, v.XIV ◦ “Notas sobre um caso de neurose obsessiva” (Homem dos Ratos). ESB, v.X ◦ “História de uma neurose infantil” (Homem dos Lobos). ESB, v.XVII ◦ “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia paranoides)”. ESB, v.XII • J. Lacan, *As psicoses* (Seminário 3, 1955-56). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988 • J. Lohmann, “Le rapport de l’homme occidental au langage”, *Revue Philosophique de Louvain*. Ed. do Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, nov. 1974, t.2.

► ESQUIZOFRENIA; REAL; RECALCAMENTO; RENEGAÇÃO.

D. ROULOT

NOME PRÓPRIO

Ao designar teu corpo e o lugar dele na filiação, o nome próprio se singulariza por ser um puro significante. Como significante, ele te segue por toda parte no mundo, pois o nome próprio não se presta à tradução, subsiste em todas as línguas, “até em Babel”. Nem por isso, contudo, ele “revela” tua identidade. Ao fazer circular assim esse mero significante de boca em boca, de letra em letra, não deixas escapar uma palavra sequer.

De fato, o sujeito humano chega num universo em que o discurso já está, e, a título de metáfora, o Nome-do-Pai terá sido o pai do nome. Levado a falar, o homem elide seu nome de sujeito do inconsciente, significante original para sempre recalado.

Para Lacan, o nome próprio é de certo modo o significante “sigla”, que demonstra que o sujeito é servo da linguagem e mais precisamente da letra. Nessa ótica, ele se apóia nos trabalhos de Russell e do egiptólogo Gardiner (*L’Identification*, sessões de 10, 17 e 24 de janeiro de 1962). O nome próprio não é simplesmente a designação de um sujeito, especifica Lacan a exemplo de Russell: isso o reduziria a um puro demonstrativo, a uma designação; ora, essa designação é metafórica: “mesmo que eu diga ‘isso’, ‘isso’ ao designá-lo já implica ter chamado isso de que escolho fazer apenas aquilo”

(*D’un discours qui ne serait pas du semblant*, 10 de fevereiro de 1971). Em contrapartida, ele se traduz em todas as línguas, som por som, fonema por fonema. O nome faz traço, e como tal preenche um vazio para um significante para sempre ausente do campo do Outro. A partir das pesquisas de Gardiner, Lacan sustentará a idéia de que o que constitui o nome próprio não é tanto o fonema quanto a letra. O nome próprio esboça ele mesmo “a instância da letra no inconsciente”, pois a realização de um ideal tautológico é impossível; por um lado, a letra não recobre o fonema e, por outro, dizer-te por exemplo como eu me chamo não te dirá rigorosamente nada de mim. Por essa razão, em *D’un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan formula que “o nome convida a falar”. A letra, sublinha ele, acompanhando Gardiner, não se contenta em notar um fonema, mas é ela mesma nomeada: α , por exemplo, se escreve “alfa”.

Na verdade, o nome está articulado com uma letra que, fundadora, já está lá antes de ser lida. Ela recobre a origem faltosa, o impossível encontro entre a matéria e a palavra e, desse ponto de vista, a letra é a origem, ela a substitui. Muito antes do nascimento do significante, a letra é negação do objeto pela inscrição do traço unário, e ela vai marcar seu apagamento por um traço que lembra a unicidade do objeto. Ao ler um traçado, o sujeito lê um “um” contável distinto de um outro um; o sujeito se vê *inscrito*, portanto, num campo significante e ao mesmo tempo lógico: o nome é “o ao-menos-um, condição lógica da emergência do significante como manifestação do sujeito”. Quando de seu ingresso no mundo, o sujeito já está contado, e é nessa ótica que se deve entender que o *significante se faz letra*: o significante o representa imediatamente junto a um outro significante, mas o significado já lhe escapa em razão dos processos metáforo-metonímicos em ação na linguagem; essa “escapada” é o que constitui a letra no inconsciente. O nome próprio se elabora como um zero e o sujeito só pode reagir a isso através de uma aparição cada vez mais adiante na cadeia significante. O nome próprio mostra que, antes de toda fo-

nematização, a linguagem encerra a letra como traço distintivo.

Por volta de 1975 (*R.S.I.*), Lacan aproximou o nome próprio do sintoma. O neurótico obstrui o real-impossível-impensável com seu sintoma; ora, nessa condição, o sintoma é algo de “verdadeiro”. Nomear é igualmente produzir algo de “verdadeiro”, mas, nesse mesmo movimento, ao se distinguir do real, o sujeito se afasta dele, deixando o real em seu lugar. Assim, com a nomeação, “o bom tolo” cria um nome ali onde se opera a falha do real, o que quer dizer que, em suma, nomear é sublimar, agir como letra, abrir passagem para si numa via obstruída.

D. Sibony, *L'Autre incastrable*. Paris, Seuil, 1978.

► LETRA; R.S.I.; UNÁRIO, TRAÇO.

M. ANDRÈS

NORMALIDADE

A dificuldade de atribuir um conteúdo propriamente psicanalítico aos conceitos de normal e patológico decorre, antes de mais nada, do fato de que estes procedem de tipos de teorização profundamente distintos, segundo o domínio de experiência a que são referidos e que os torna dependentes da primeira ou da segunda tópica, segundo se determinem no terreno da neurose ou no terreno da psicose.

No terreno da neurose, em que o tratamento catártico prevalece em sua aplicação à histeria, *A psicopatologia da vida cotidiana* caracteriza um registro intermediário entre uma ordem dos processos “normais” e a versão “patológica” de seu prolongamento.

“Não é com suposições” — escreve ainda Freud em 1916, no segundo capítulo das *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, consagrado aos atos falhos — “que vamos começar, mas com uma investigação, a que daremos por objeto certos fenômenos, muito freqüentes, muito conhecidos e muito insuficientemente avaliados, e que nada têm a ver com o estado mórbido, já que podemos observá-los em todo homem saudável. Trata-se dos fenômenos que designaremos pelo

nome genérico de atos falhos e que se produzem quando uma pessoa pronuncia ou escreve, dando-se conta disso ou não, uma palavra diferente da que quis dizer ou traçar (lapsos); quando lemos, num texto impresso ou manuscrito, uma palavra diferente da que está realmente impressa ou escrita (falsa leitura), ou quando ouvimos uma coisa diferente da que nos é dita, sem que essa falsa audição se deva a um distúrbio orgânico do órgão auditivo. Uma outra série de fenômenos do mesmo gênero tem por base o esquecimento, devendo contudo ficar claro que se trata de um esquecimento não duradouro, mas momentâneo, como no caso, por exemplo, em que não conseguimos lembrar um nome, embora o saibamos e acabemos por relembrá-lo mais tarde, ou no caso em que esquecemos de levar a cabo uma intenção, sendo que mais tarde nos lembramos dela e que, portanto, só é esquecida momentaneamente.”

Resta ainda compreender em que condições esses mesmos processos se caracterizam como patológicos. A resposta nos é dada em 1905, nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, propondo antes de mais nada a invocação da pulsão sexual: “Só há um meio de chegar a conclusões úteis sobre a pulsão sexual nas psiconeuroses (histeria, neurose obsessiva, a chamada neurastenia, certamente também demência precoce e paranóia), é submetê-las às investigações psicanalíticas, segundo o método praticado pela primeira vez por Breuer e por mim mesmo em 1893 e que chamávamos na época de tratamento ‘catártico.’”

“Diremos inicialmente, repetindo o que já publicamos em outro lugar, que as psiconeuroses, pelo que pude constatar, devem ser atribuídas à força das pulsões sexuais. Com isso, não quero dizer apenas que a energia da pulsão sexual constitui uma parte das forças que sustentam as manifestações patológicas, mas precisamente que essa contribuição é a fonte de energia mais poderosa da neurose e a única que é constante. De tal modo que a vida sexual dos doentes se manifesta exclusivamente, ou em grande parte, ou parcialmente, por meio desses sintomas. Eles não são outra coisa, como já disse em

outra ocasião, senão a atividade sexual do doente. A prova do que afirmo me é fornecida por observações psicanalíticas, feitas com histéricos e outros neuróticos, que datam de 25 anos e cujos resultados estão consignados em outros escritos ou serão futuramente publicados.”

De imediato, porém, essa representação puramente quantitativa encontra seu complemento numa perspectiva solidariamente genética e tópica: “A psicanálise pode fazer desaparecer os sintomas da histeria na medida em que são o substituto, a transposição, por assim dizer, de uma série de processos psíquicos, de desejos e tendências que, em razão de certo ato (o recalçamento), não puderam chegar a seu termo numa atividade que se integraria à vida consciente. Essas formações mentais, retidas no inconsciente, tendem a encontrar uma expressão que corresponderia a seu valor afetivo, uma descarga. É isso que se passa no histérico, sob a forma da conversão em fenômenos somáticos, que nada mais são que os sintomas da histeria. Com a ajuda de uma técnica precisa, que permite reduzir esses sintomas a representações afetivamente investidas que, a partir de então, tornam-se conscientes, pode-se chegar a compreender a natureza e a origem dessas formações mentais, que, até então, haviam permanecido inconscientes.”

Temos aqui uma interpretação genética, na medida em que Freud vê incontestavelmente nas formações “retidas no inconsciente” os resquícios de estádios primitivos do desenvolvimento libidinal. Interpretação também tópica na medida em que parece essencial à normalidade que esses resquícios sejam “integrados à consciência”, isto é, ao registro das “representações de palavra”, em outros termos, “que tenham chegado a seu termo” na sua verbalização, no nível do processo secundário.

A inflexão conferida a esses temas pela análise das psicoses e pela elaboração concomitante da segunda tópica acabará por privilegiar na teoria a diferenciação entre o simbólico e o imaginário.

Aquilo a que assistimos é, de fato, o desenvolvimento patológico de um modo de

mediação que substitui a mediação simbólica por uma “proliferação imaginária”. Isso porque “a realidade”, para retomar as concepções de Lacan em seu seminário sobre as psicoses, é então marcada de *saída* pela nadificação simbólica.

► R.S.I.

P. KAUFMANN

NÚMERO

O número, como o significante, suscita a problemática de seu engendramento; se “a relação da falta com o traço” institui a lógica do significante, o que irá permitir “a progressão dos números inteiros naturais?”, indaga Jacques-Alain Miller (“La suture du signifiant”, *Cahiers pour l'Analyse*, nº1, 1966). A idéia da passagem do 1 para a sucessão é insuficiente, porque o 1 é ele próprio o efeito da ocorrência de um 1, isto é, do ato de um sujeito que instaura uma repetição. É impossível ter certeza de que o primeiro é diferente de si mesmo, pois não há metalinguagem para *dizê-lo*. Nessa medida, “para que o número passe da repetição do 1 do idêntico para sua sucessão ordenada, para que a dimensão lógica adquira definitivamente sua autonomia, é preciso que, sem nenhuma relação com o real, o zero surja”.

Aparece assim a questão do objeto, uma vez que, para que o objeto possa incidir sob um conceito de número, é preciso haver uma “consignação” entre um número e um conceito “que subsuma objetos”. Ora, não há objeto que incida sob o conceito de zero, no sentido em que o zero é referido por Frege ao conceito de “não idêntico a si”. É preciso, portanto, que ele seja “notado como zero e contado como um” a fim de permitir a escrita de sua sucessão; é somente então que um sucessor pode surgir. Ele se manifestará enquanto ausência no Real: “seja n ; a falta se fixa como zero que se fixa como 1: $n + 1$, e que se soma para dar n' que absorve o 1.”

Esta notação põe em evidência a inscrição do ser falante no real; ele passa de fato pelo processo de identificação com o unário, que não podendo representar o sujeito, constitui

em suma “o conceito não idêntico a si” para lhe assegurar seu ingresso no simbólico. Designa-se então um lugar impossível, que faria Lacan dizer que “está contado antes que o sujeito comece a contar” (*L'Identification*, 1961-62). Esse lugar impossível funciona como limite no próprio seio do campo do simbólico: ele recobre o lugar da Coisa, da qual o conceito de gozo emanou como gozo impossível de ser dito enquanto tal; recobre também o lugar do real impensável e impossível, assim como o do significante-mestre, que é o instigador da cadeia na medida em que “a linguagem é efeito disto: que há significante um” (*Les non-dupes errent*, 1973-74). Assim, a falta experimentada no real se instalará no imaginário e será simbolizada por um significante primeiro que representa o sujeito para um outro significante; será apenas do ponto de vista de um segundo significante que o primeiro assumirá ele próprio seu valor significante. Conseqüentemente, S1 ou o enxame, signifi-

cante-mestre, recobre a ordem significante; ele comanda “e garante a unidade da cópula do sujeito com o saber” (*Mais, ainda*, 1972-3): “S1 (S1 (S1 (S1 - - S2)))”. É por esta razão que Lacan dirá: “Há Um” (“*Ya d'l'Un*”), em outras palavras, será na qualidade de saber como cifração que a língua será interrogada. Enquanto número, esse significante 1 funciona à maneira de um lugar-tenente.

Segundo a mesma lógica, Miller dirá que “O número da seqüência como número não passa do lugar-tenente que sutura a ausência (do zero absoluto)”. A re-escrita por Lacan das proposições da lógica formal de Aristóteles mostra um ponto de vista similar, “há um excesso operando na seqüência dos números: o sujeito”.

D. Sibony, “Le transfini et la castration”, in *Le nom et le corps*. Paris, Seuil, 1974.

► R.S.I.

M. ANDRÈS

O

OBJETO

Freud conduziu a questão do objeto na psicanálise à de um objeto perdido em jogo na repetição, e Lacan acrescentou a isso a questão do traço que inscreve a repetição. Partiremos dessa situação da problemática do objeto (em que encontramos igualmente a contribuição lacaniana “clássica” do papel dos significantes e dos efeitos da linguagem). Essa situação põe em relevo um deslocamento da acentuação da questão do objeto — do “objeto de amor”, ou de desejo — para as questões do pulsional no sentido das pulsões parciais — sem contudo que o objeto se reduza a elas. Por outro lado, o objeto perdido na repetição leva também à questão do ato em que ele pode estar em jogo. E, de maneira mais geral, parece que o objeto na psicanálise é entendido num sentido que se desdobra: de um lado, segundo a questão do pulsional e, de outro, segundo a questão dos fundamentos. Podemos ficar aquém desse desdobramento, apoiando-nos no termo “móbil”: o objeto que está em jogo com o pulsional torna-se também o móbil eventual de uma análise e o móbil do próprio domínio, pois a psicanálise implica que os móveis nela possam ser apreendidos, e que a teoria e a prática sejam (de certa maneira) a “mesma coisa”. Mas resta explicar o que é implicado pelo aparente desdobramento de sentido do termo objeto, isto é, a maneira pela qual o duplo fio é mantido com o objeto *a* por Lacan.

O “objeto a” e seu estatuto

Para uma retomada da problemática do objeto em psicanálise a partir do objeto *a*, não só se impõem mudanças de perspectiva nessa problemática — assim, o objeto torna-se

aí “ativo” e o sujeito, efeito — como surge a questão de saber em que sentido se fala, mesmo nesse caso, de um “objeto”. O objeto *a*, diz Lacan, “é só uma letra”, mas ao mesmo tempo, diz ele também, parece sem dúvida “ser alguma coisa”. Somos portanto levados a retomar a problemática do objeto (em seu aparente desdobramento) a partir das seguintes questões: que implicação tem na questão do objeto em psicanálise a introdução do objeto *a*? De que maneira o objeto *a* pode ser considerado como objeto?

“Aspectos” de a

Começamos pelo lado do pulsional. Até que ponto é possível definir e apreender o objeto *a* como o objeto da pulsão? Ele é mais propriamente, diz Lacan, o que seria o objeto da pulsão se a pulsão genital existisse, “... em que se inscreveria uma relação plena, inscrível, do Um com o que permanece irredutivelmente Outro”. (Como sabemos, Lacan põe no centro do discurso analítico — e isso não só como “verdade” — que não há “relação sexual” como tal.) O pulsional passa necessariamente pelas pulsões parciais e sua diversidade, ou até mesmo pluralidade. A lista dos objetos, especificados por zonas corporais, culmina então nos quatro objetos da sucção, da excreção, do olhar e da voz. Será essa lista a dos objetos *a* (como é dito eventualmente, até pelo próprio Lacan)? Ela é mais precisamente a lista dos “estilhaços” do objeto *a*. Que dizer então do objeto *a* “ele mesmo” (se esta expressão é possível)? O problema é que não há “idéia” do objeto *a*, a não ser em seus estilhaços — aos quais o objeto *a* não se reduz. Para não enunciá-lo então como um objeto *a* mais (em relação àqueles da lista das pulsões parciais) — o

que acabaria por reconduzir à pulsão genital que não há — chamemos provisoriamente a complexidade do que está em questão de complexidade de “aspectos” do objeto *a*.

O objeto como vazio

Um primeiro aspecto é constituído, portanto, por esses estilhaços do objeto *a* na diversidade das pulsões parciais. Mas o objeto *a* “ele mesmo” (se é que o podemos dizer) constitui um segundo aspecto. Ele é o objeto “primeiro”, que Lacan definiu como “o objeto de que não se tem idéia”. Ora, não podemos considerar esta definição como apenas negativa. O objeto *a* pode se elaborar como vazio sem contradizê-la. A hipótese da elaboração do objeto como vazio remete em primeiro lugar aos processos de esvaziamento do gozo, que podemos situar no princípio mesmo do processo analítico. Esse esvaziamento, como elaboração, é suscetível de se unir à questão do “íntimo” do sujeito.

Para não supor que o objeto “primeiro” joga de maneira autônoma em relação aos objetos das pulsões parciais, propomos que se conceba seu jogo como o de uma espécie de segundo fundo (tomemos o termo emprestado do duplo fundo da prestidigitação ou ao desdobramento do fundo na pintura): segundo fundo, portanto, aqui em relação ao jogo dos estilhaços pulsionais.

O resto

Um terceiro aspecto se acrescenta então necessariamente à complexidade do objeto *a*, o aspecto de “resto”, ao mesmo tempo função e resíduo. Aparentemente, esse aspecto de resto, como o aspecto de vazio, seria capaz de se desprender do jogo dos estilhaços pulsionais. É mais conveniente, porém, conceber sua solidariedade com os outros aspectos: ele os dinamiza, reativando neles (diversamente) a questão do resto dos gozos inicialmente perdidos. Reencontramos sem dúvida aqui a questão do perdido em jogo na repetição. Não é necessário, aliás, formular que o perdido tenha sido necessariamente alcançado, daí a situação, por exemplo, do problema do “narcisismo primário”. O pro-

blema está sobretudo no fato de que ele nem sempre parece ter sido tão perdido assim. Pode, contudo, ser reperdido: é o que se passa especialmente com o fim da análise, quando se repete de certo modo o recalca-mento primário, solidariamente com a “alienação” do aspecto de resto. Nos diferentes aspectos do objeto, efetua-se então uma espécie de báscula que é capaz de reconduzir a uma preponderância da elaboração do vazio.

A manutenção da solidariedade entre os três aspectos (estilhaços, vazio e resto) do objeto *a* não é aqui apenas uma questão de prudência descritiva. Trata-se de apreender a solidariedade (com seu jogo de tensões) do que Lacan agrupa sob o nome de objeto *a*. O que quer dizer, por exemplo, que o desejo não se liberta do jogo das pulsões parciais. A perversão aqui faz curto-circuito. Nela, é sobretudo a elaboração do aspecto de vazio que se vê em dificuldade: encontra-se como que fora da elaboração dos estilhaços das pulsões parciais, e os próprios estilhaços tornam-se, antes, fragmentos a serem recuperados.

Entretanto, a elaboração do vazio poderia levar, também ela, de sua parte, ao rompimento da solidariedade entre os aspectos do objeto *a*. De fato, na medida em que descrevemos essa elaboração como um processo de esvaziamento (em particular dos gozos), o problema, embora esteja implicado no horizonte, do próprio vazio como objeto, permanece inabordado, e seu paradoxo aparente é contornado. É preciso, ao contrário, chegar a afirmar o vazio como objeto. Isso já está implicado, sem dúvida, pela definição que Lacan dá do objeto primeiro como “o objeto de que não se tem idéia”. Mas afirmar o vazio como objeto comporta também uma possibilidade de autonomização do aspecto de vazio no objeto *a*. O que estamos procurando mostrar é antes que se trata, fundamentalmente, do efeito de um caráter misto constitutivo do objeto. Isso nos leva a retomar agora a questão do objeto *a* como objeto, desta vez a partir do nó borromeano.

Níveis do nó borromeano

Podemos distinguir dois níveis do nó borromeano, destacando uma primeira borromea-

nidade ampla, que é a dos discursos que se fundam. Essa borromeanidade comporta três “pavimentos”, ou é constituída de três dimensões, a saber: em primeiro lugar, o que é apreendido no domínio considerado; em segundo, o que escapa mas é interno ao campo como o que nele pode ser apreendido (podemos encontrar já aí a função de resto); em terceiro, o que é de apreensão impossível, embora sendo ainda de certa maneira interno ao campo. (O trabalho de D. Vaudeine sobre os problemas dos fundamentos na cientificidade atual mostra que um discurso se funda na medida em que organiza o lugar para o que lhe escapa nesse segundo pavimento e de certa maneira até nesse terceiro.)

“*a*”, que Lacan situa freqüentemente no centro do nó, pode designar também o “objeto” do discurso analítico de uma maneira que passa pela nodalidade desse discurso, e por sua relação real (efetiva) com o real. A borromeanidade de base está implicada, no tocante à análise, desde a consideração do inconsciente. Encontramos aí, de fato, o jogo da função de resto: na prática analítica, o resto de um dito se torna o que resta a dizer. Mas esse jogo do resto implica (no terceiro pavimento da borromeanidade) o inacessível na prática (o que remete ao recalçamento primário), assim como o que escapa do mesmo modo teoricamente à análise em seu próprio campo, sem que possamos dizer do que se trata.

Num segundo nível, o nó borromeano específico da análise é implicado por uma hipótese a mais referente ao real (e portanto também ao “Objeto”): trata-se aí também de gozo. Esse segundo nível comporta uma especificação correlativa das dimensões como as do real, do simbólico e do imaginário. O objeto *a* ainda designa aí o resto, mas esse resto se torna “ambíguo”: não se trata mais somente da função de resto, mas também de resíduos do gozo com os quais se constituem objetos (no sentido mais corrente do termo).

Ora, esses dois níveis do nó são conjugados por e na análise — de uma maneira que constitui o nó borromeano lacaniano e determina seu funcionamento. Disso resulta que o objeto *a* é, intrinsecamente, uma mistura: mistura do princípio da nodalidade (ou da

efetividade) e de resíduos do gozo. Podemos redescobrir aqui a definição que Lacan dá do objeto *a* como “o efeito maior da linguagem”, se tomarmos o caráter misturado do objeto em sentido inverso: o efeito maior da linguagem é, antes de mais nada, produzir gozo e resíduos do gozo; no objeto, eles se conjugam ao esvaziamento do gozo — esvaziamento como efetividade que remete também ao efeito da linguagem. Poderíamos dizer, portanto, que o objeto *a* é “o efeito maior da linguagem”, mas na medida em que está conjugado a si mesmo.

Abordemos agora a necessária questão do vazio como objeto — que estava implicada no horizonte quando se abordavam as questões pelo pulsional. Vamos nos colocar agora, portanto, para abordar esta questão, na perspectiva do caráter misturado do objeto. Trata-se da conjugação da efetividade e do vazio do (ou no) gozo. Segundo a ordem R.S.I., implicada pelo nó borromeano constitutivo da análise, trata-se primeiro, com esse vazio, do real, ou antes de um furo do real: daquele que faz a inscribibilidade de uma “relação sexual” como tal — redescobrimos aqui que não se trata somente de uma “verdade”, mas de um real: de uma falha — no sentido de um furo — no gozo.

Esse vazio como objeto, que não deixa de ter aspectos traumáticos, pode se elaborar numa espécie de rodopio segundo a ordem R.S.I. Pode de início se tornar — de maneira decisiva no processo analítico — a falha (no sentido de imperfeição) do gozo a que se pode ter acesso, e se tornar assim subjetivável em castração. Pode-se notar que o vazio como objeto, ao se tornar o que Lacan chama também de o “vazio central”, implica sempre sua natureza de objeto misto, isto é, sua conjugação ao mesmo tempo com a efetividade.

Finalmente, ele pode se tornar o “cimo” — segundo um termo tomado de Yves Bonnefoy, que diz que “A imperfeição é o cimo” — porque um sujeito encontra aí (relativa) satisfação. Esse último rodopio do vazio implica repensar o imaginário como sendo desde sempre já borromeano, e não mais somente estabelecido antes ou independentemente do nó.

Por outro lado, Lacan depreende, no começo do que é constitutivo do sujeito, a implicação do lugar do Outro como “rodela queimada”. Este termo poderia evocar por exemplo a necessidade de que “haja clareiras”. Mas reencontráramos igualmente essa “rodela queimada” no que é implicado pela elaboração do vazio como objeto. Ela é capaz de servir para constituir pelo menos duas espécies de “praticáveis”, ou de elaborações da “causa do desejo”. Por um lado, uma “rodela queimada” (isto é, do vazio como objeto) é implicada pelo ato analítico na medida em que este apreende ele mesmo sua própria dimensão. Por outro lado, uma “rodela queimada” está implicada também na “ronda das pulsões”, onde reencontramos então exatamente a solidariedade entre os diversos aspectos do objeto *a* anteriormente descritos.

J. Lacan, “La troisième”, *Lettre de E.F.P.*, 16, 1975 ◦ *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982 ◦ *L'Acte psychanalytique* (Seminário 15, 1967-68), inédito ◦ *D'un Autre à l'autre* (Seminário 16, 1968-69), inédito ◦ *R.S.I.* (Seminário 22, 1974-75), inédito ◦ F. Baudry, “Le *neud borroméen* et l’objet *a*”, in *Lacan avec les philosophes*. Paris, Albin Michel, 1991 ◦ *Le *neud borroméen*, la question des fondements et le vide comme objet*, Paris, *Césure*, 2, 1992.

► BORROMEANO, NÓ; R.S.I.

F. BAUDRY

OLHAR

O interesse psicanalítico pela visão teve origem, em primeiro lugar, na preocupação de assegurar uma base para a explicação, ou mesmo para a apresentação, de duas formas socialmente intoleráveis de perversão, o voyeurismo e o exibicionismo, longamente estudadas por Kraft-Ebing na *Psychopathia sexualis*. De fato, é a esse título que Feniichel as menciona em 1946 em sua teoria psicanalítica das neuroses e das psicoses; “a escopofilia, a sexualização das sensações visuais, é análoga ao erotismo tátil. Estímulos sensoriais que normalmente são desencadeadores da excitação e agentes do prazer preliminar podem, quando são demasiado fortes ou reprimidos, resistir posteriormente à sua subordinação ao primado genital;

onde quer que os órgãos sensoriais sejam sexualizados, todos os traços descritos como característicos da percepção primitiva podem ser novamente observados: atividade dos órgãos perceptivos, mobilidade indissociável da percepção, ‘incorporação’ do percebido com modificação resultante do eu segundo o traçado do que foi percebido. A observação de uma criança que olha algo com fins libidinais mostra claramente quais são os traços ou condições de um olhar que dá prazer. Ela deseja olhar um objeto a fim ‘de se sentir com ele’. Isso fica especialmente claro na análise dos *voyeurs* perversos. Aqueles que desejam observar casais sempre se identificam eles próprios, na imaginação, com um dos dois parceiros ou mesmo com ambos”.

Assim, quando da repetição de uma cena traumática, “a significação inconsciente da escopofilia se deixa apreender muito especialmente nos casos em que a gratificação só é alcançada quando a cena sexual de que o paciente deseja ser testemunha preenche certas condições bem definidas. Essas condições representam então seja a repetição das condições presentes na experiência importante da infância, seja uma renegação dessas condições efetivas ou de sua natureza perigosa. Abraham relatou o caso de um perverso que só se satisfazia quando um homem e uma mulher copulavam num aposento anexo. O paciente começava por chorar. A mulher devia então deixar seu parceiro e se precipitar para o paciente. Sem dúvida isso representava o anseio insatisfeito quando da experiência infantil da cena primária. Por sua vez, Sabina Spielrein descreveu uma perversão espreitante (*a peeping perversion*), em que o paciente tentava superar uma repressão precoce da erogeneidade genital materna provocada por um intenso medo da castração”.

Desenvolvimentos como estes se inspiraram diretamente nos primeiros elementos da teoria formulada por Freud em 1905 nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. Em primeiro lugar, no capítulo das aberrações sexuais: “Nas neuroses obsessivas, impressiona-nos sobretudo a importância dos movimentos que levam à criação de novos

fins sexuais e que parecem independentes das zonas erógenas. No entanto, no voyeurismo, é o órgão visual que desempenha o papel de zona erógena, ao passo que, quando a dor e a crueldade entram em jogo, é a epiderme que faz esse papel, isto é, a epiderme, que, em certas partes do corpo, se diferencia em órgãos sensoriais e se transforma em mucosa; ela é portanto zona erógena por excelência.”

Em segundo lugar, no quadro global das transformações da puberdade: “O que diz respeito ao problema do prazer e do desprazer toca num dos pontos sensíveis da psicologia moderna. Nós nos limitaremos a extrair desse estudo as informações que ele pode nos dar, e evitaremos considerar o conjunto do problema propriamente dito. Começamos por lançar um olhar sobre o modo como as zonas erógenas se adaptam à nova ordem. Um papel importante lhes está destinado no estágio inicial da excitação sexual. O olho, a zona erógena mais distante do objeto sexual, desempenha um papel particularmente importante nas condições em que se realizará a conquista desse objeto, transmitindo a qualidade especial de excitação que o sentimento da beleza nos dá. Chamaríamos as qualidades do objeto sexual de excitantes. Essa qualidade determina, por um lado, um aumento da excitação sexual, ou a provoca, se ela ainda falta. Se, a essa primeira excitação, se acrescenta uma outra, proveniente de uma zona erógena diferente, por exemplo, de toques da mão, o efeito permanece o mesmo: sentimento de prazer logo reforçado por um novo prazer, que decorre das modificações preparatórias, e aumento da tensão sexual, que não tarda a assumir um caráter de desprazer dos mais agudos caso não lhe seja permitido chegar ao prazer posterior. A situação talvez seja ainda mais clara quando, numa pessoa que não está sexualmente desperta, uma zona erógena particular é excitada (por exemplo a epiderme do seio na mulher). Esse toque basta para suscitar um sentimento de prazer, ao mesmo tempo que é mais apto que qualquer outro para despertar a excitação sexual; que por sua vez reclama um acréscimo de prazer. Como explicar que, ao experimentar prazer, deman-

demus um prazer ainda maior — é aqui que reside todo o problema.”

Uma segunda linha de elaboração vem convergir com esses primeiros aportes: esta deriva do avanço da investigação propriamente psicanalítica da fobia e da neurose obsessiva, ilustrada, no primeiro caso, pela análise do pequeno Hans e, no segundo, pela do “Homem dos Ratos”.

► PULSÃO.

P. KAUFMANN

ONIPOTÊNCIA

Freud demarcou com precisão o contexto da noção de onipotência, no momento em que ela foi incorporada ao vocabulário e à teoria da psicanálise.

“O princípio que rege a magia” — escreve ele no capítulo três de “Totem e tabu” (“Animismo, magia e onipotência das idéias”) — “a técnica do modo de pensamento animista é o da onipotência das idéias... Devo esta expressão ‘onipotência das idéias’ a um doente muito ‘inteligente que sofria’ de representações obsessivas e que, uma vez curado graças à psicanálise, pôde dar provas de suas aptidões e de seu bom senso. Ele forjou esta expressão para expressar todos aqueles fenômenos singulares e inquietantes que pareciam perseguir a ele e a todos que sofriam do mesmo mal. Bastava-lhe pensar numa pessoa para imediatamente encontrá-la, como se a tivesse invocado. Se um dia pedia notícias de uma pessoa a quem perdera de vista havia algum tempo, era para receber a notícia de sua morte, de tal modo que podia acreditar que tal pessoa se fizera lembrar por telepatia. Quando por acaso, sem levar a coisa a sério, lançava uma maldição sobre alguém, passava a viver, a partir daquele momento, no perpétuo temor de ser informado da morte dessa pessoa e de sucumbir ao peso da responsabilidade que assumira. Em muitos casos, ele próprio pôde me dizer, durante as sessões de tratamento, de que modo se produzira essa ilusão e o que ele, por sua vez, acrescentara a ela, para dar mais força a suas expectativas

supersticiosas. Todos os obsessivos são igualmente supersticiosos, o mais das vezes contrariando suas próprias convicções. Vemos a persistência da onipotência das idéias com especial nitidez na neurose obsessiva, em que as conseqüências dessa maneira primitiva de pensar estão mais próximas da consciência. Devemos evitar, contudo, tomar a onipotência das idéias como o caráter distintivo dessa neurose, pois o exame analítico revela sua presença em todas as outras neuroses.

“Seja qual for a neurose que consideremos, ela é determinada em seus sintomas não pela realidade dos fatos vividos, mas pela do mundo do pensamento. Os neuróticos vivem num mundo particular, em que só têm curso (para empregar uma expressão de que já me servi alhures) os ‘valores neuróticos’; isso quer dizer que os neuróticos só atribuem eficácia ao que é intensamente pensado, afetivamente representado, sem se preocupar em saber se o que é assim pensado e representado está ou não de acordo com a realidade externa. O histérico reproduz em seus acessos e fixa por meio de seus sintomas eventos que só se produziram como tais em sua imaginação, e que só em última análise se relacionam com eventos reais, seja em sua fonte, seja no material que serviu para sua construção. Seria errôneo querer explicar o sentimento de culpa que oprime o neurótico por faltas reais. Um neurótico obsessivo pode ser atormentado por um sentimento de culpa que só seria justificável num criminoso que tivesse cometido vários assassínios, ao passo que ele se comporta e sempre se comportou em face de seus semelhantes da maneira a mais respeitosa e a mais escrupulosa. No entanto, seu sentimento é fundado; ele extrai seus motivos dos anseios de morte intensos e freqüentes que, em seu inconsciente, se dirigem contra seus semelhantes. É fundado, na medida em que não estão em jogo fatos reais, mas intenções inconscientes. É assim que a onipotência das idéias, a predominância conferida aos processos psíquicos sobre os fatos da vida real, manifestam uma eficácia ilimitada na vida afetiva dos neuróticos, com todas as conseqüências disso.”

Esse desenvolvimento é, evidentemente, um prolongamento de uma passagem do relato da análise do “Homem dos Ratos”: “Gostaria de discutir ainda uma característica de superstição em nosso doente, que certamente terá provocado surpresa em mais de um leitor, ali onde a mencionei.

“Refiro-me à onipotência que ele atribuía a seus pensamentos, a seus sentimentos e aos bons e maus votos que podia formular.

“Sem dúvida seríamos tentados a declarar que se trata nesse caso de um delírio que vai além dos limites de uma neurose obsessiva. Mas encontrei a mesma convicção em um outro obsessivo, que se curara havia muito tempo e exercia uma atividade normal, e, de fato, todos os obsessivos se comportam como se partilhassem dessa convicção. Admitamos por ora, sem rodeios, que, nessa crença, revela-se boa parte da megalomania infantil e interroguemos nosso paciente para saber em que se apóia sua convicção. Ele responde referindo-se a dois fatos de sua vida. Quando ingressou pela segunda vez no estabelecimento de hidroterapia onde sua doença tivera a primeira e única melhora de sua vida, pediu o mesmo quarto, que favorecera, graças à sua posição, suas relações com uma das enfermeiras. Responderam-lhe que o quarto já estava ocupado por um velho professor; ele reagiu a essa notícia, que reduzia de muito suas chances de cura, com estas palavras pouco amáveis: ‘Ah! Que ele morra de apoplexia!’ Quinze dias mais tarde, acordou durante a noite perturbado pela idéia de um cadáver e, de manhã, ficou sabendo que o velho professor havia realmente sucumbido a um ataque de apoplexia e que seu cadáver fora levado de volta ao quarto mais ou menos no momento em que ele tinha despertado. O outro episódio dizia respeito a uma senhorita de certa idade, completamente sozinha, que sentia grande necessidade de ser amada e fazia várias investidas em sua direção, tendo uma vez lhe perguntado diretamente se não sentia alguma afeição por ela. Deu uma resposta evasiva; alguns dias mais tarde, ficou sabendo que essa senhorita acabara de se jogar pela janela. Recriminou-se então, dizendo-se que teria podido evitar a morte da

mulher oferecendo-lhe seu amor. Assim, convenceu-se da onipotência de seu amor e de seu ódio. Sem negar a onipotência do amor, queremos no entanto ressaltar que, nos dois casos, trata-se de morte, e adotaremos a explicação que se impõe: nosso paciente, como outros obsessivos, é obrigado a superestimar o efeito de seus sentimentos hostis sobre o mundo externo porque ignora conscientemente boa parte da ação psíquica interna desses sentimentos. Seu amor — ou antes, seu ódio — é verdadeiramente onipotente: são justamente esses sentimentos que produzem as obsessões cuja origem ele não compreende e contra as quais se defende em vão.”

Anteriormente, Freud havia sublinhado o papel que cabia ao pensamento consciente, não só na própria obsessão, mas também nas manifestações da luta defensiva secundária, e dera como exemplo a alteração fonética da palavra “*Abwehr*” (defesa), termo que, como ele explica, seu paciente “conhecia por nossas conversas teóricas sobre a psicanálise”.

A essa primeira versão da onipotência, o tema do narcisismo e a segunda tópica viriam a associar a noção que é desenvolvida 20 anos mais tarde por “O mal-estar na cultura”. Ela representa aí, à primeira vista, o contrapeso do trabalho da civilização: “Durante este estudo, por um momento impôs-se a nós a intuição de que a civilização é um processo à parte, que se desenrola acima da humanidade, e que continuamos sempre sob o império dessa concepção. Acrescentamos agora que esse processo estaria a serviço de Eros e, nessa qualidade, pretenderia reunir indivíduos isolados, depois famílias, depois tribos, povos ou nações numa vasta unidade: a própria humanidade. Por que isso seria uma necessidade? Não sabemos; esta seria justamente a obra de Eros. Essas massas humanas devem se unir libidinalmente entre si; a mera necessidade, as vantagens do trabalho em comum não lhes dariam a coesão desejada. Mas a pulsão agressiva natural aos homens, a hostilidade de um contra todos e de todos contra um se opõem a esse programa da civilização. Essa pulsão agressiva é a herdeira e a principal representante da pulsão de morte, que vimos em ação ao lado de

Eros e que divide com ele a dominação do mundo. Doravante a significação da evolução da civilização deixa, a meu ver, de ser obscura: ela deve nos mostrar a luta entre Eros e a morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se desenrola na espécie humana. Essa luta é, em suma, o conteúdo essencial da vida. Por isso é necessário definir essa evolução por esta breve fórmula: o combate da espécie humana pela vida. E é essa luta de gigantes que nossas amas queriam aplacar, clamando *Eiapopeia do céu!*

“Nessa luta, a onipotência é convocada: no entanto, a desempenhar um papel! essencial, através de sua interiorização sob a forma do supereu: a que meios recorre a civilização para inibir a agressão, para neutralizar esse adversário e quem sabe eliminá-lo? Já detectamos alguns desses métodos, mas ainda não conhecemos o que parece ser o mais importante.

“Podemos estudá-lo na história do desenvolvimento do indivíduo. Que se passa nele que torna inofensivo seu desejo de agressão? Uma coisa muito singular. Não teríamos podido adivinhá-la, e no entanto não é preciso procurar muito longe para descobri-la. A agressão é ‘introjetada’, interiorizada, mas também, propriamente falando, reenviada ao próprio lugar de onde partiu: em outras palavras, lançada de volta contra o próprio eu. Ali ela será retomada como uma parte desse eu, a qual, na qualidade de ‘supereu’, se porá em oposição à outra parte. Assim, na forma de ‘consciência moral’, ela manifesta em relação ao eu a mesma agressividade rigorosa a que o eu teria desejado dar vazão contra outros indivíduos. Chamamos a tensão que surge entre o supereu severo e o eu que ele subjugou de ‘sentimento consciente de culpa’; e ela se manifesta sob a forma de ‘necessidade de punição’. A civilização domina portanto o perigoso ímpeto agressivo do indivíduo enfraquecendo-o e desarmando-o, e colocando-o sob vigilância pela intervenção de uma instância dentro dele mesmo, como uma guarnição instalada numa cidade conquistada.”

Nesse ponto intervém uma análise do sentimento de culpa, destinada a explicar a

equivalência entre a culpa do outro e aquela que se prende apenas à inversão.

“Frequentemente, o mal não consiste em absoluto no que é prejudicial e perigoso para o eu, mas, ao contrário, no que é desejável e lhe proporciona prazer. Manifesta-se aí, portanto, uma influência estranha, que decreta o que devemos chamar de bem e de mal. Como o homem não foi orientado para essa discriminação por seu próprio sentimento, ele precisa de uma razão para se submeter a essa influência externa. É fácil descobri-la em seu desamparo e na absoluta dependência em que está de outrem, e não poderia haver melhor definição para ela que a angústia diante da retirada de amor. Se lhe ocorre perder o amor da pessoa de que depende, perde ao mesmo tempo sua proteção contra toda sorte de perigos, e o principal perigo a que se expõe é que essa pessoa todo-poderosa lhe demonstre sua superioridade sob a forma de castigo. Assim o mal, originalmente, é aquilo que nos ameaça da privação de amor; e é por medo de sofrer essa privação que se deve evitar cometê-lo.

“Assim sendo, portanto, importa muito pouco que se tenha cometido o mal ou apenas tido a intenção de cometê-lo; tanto num caso como no outro, o perigo surge apenas a partir do instante em que a autoridade descobre a coisa e, nos dois casos, seu comportamento seria semelhante. Chamamos esse estado de ‘consciência pesada’, mas propriamente falando ela não merece esse nome, pois é evidente que, nesse estágio, o sentimento de culpa não passa de angústia diante da perda de amor, de angústia ‘social’.”

A onipotência do supereu sucede assim à da autoridade externa: “Na origem, a renúncia é precisamente a consequência da angústia inspirada pela autoridade externa; renunciamos a satisfações para não perder seu amor. Feito isso, estamos por assim dizer quites com ela; não deveria subsistir nenhum sentimento de culpa. Mas não é isso que ocorre com a angústia em face do supereu. Nesse caso, a renúncia não proporciona uma solução suficiente, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do supereu. Conseqüentemente, o sentimento de falta conseguirá nascer apesar da renúncia feita; e

isso constitui um grave inconveniente econômico da entrada do supereu em jogo, ou, como podemos dizer também, do modo de formação da consciência moral. Assim, a renúncia às pulsões não exerce mais nenhuma ação plenamente libertadora, a abstinência não é mais recompensada pela garantia da preservação do amor, e trocou-se um infortúnio ameaçador externo — perda do amor da autoridade externa e punição de sua parte — por um infortúnio interno contínuo, a saber, esse estado de tensão próprio do sentimento de culpa.”

Na visão de Freud, essas interpretações estão ligadas, por outro lado, a uma energética em que se exprime o caráter mais essencial da pulsão: “Como reintroduzir neste quadro o reforço da consciência moral pelo infortúnio (essa renúncia imposta de fora), ou o rigor tão extraordinário desta no melhor e mais dócil dos seres? Já explicamos essas duas particularidades morais, mas provavelmente permanece a impressão de que tais explicações não projetaram sobre elas uma luz completa, deixaram na sombra certos fatos fundamentais. É hora de introduzir finalmente uma concepção inteiramente própria da psicanálise e totalmente alheia ao pensamento humano tradicional. Ela nos permite compreender por que este assunto nos parecia tão confuso e opaco, pois diz em suma isto: na origem, a consciência moral (ou, mais exatamente, a angústia que se tornará mais tarde a consciência) é de fato a causa da renúncia à pulsão, mas posteriormente a relação se inverte. Toda renúncia pulsional torna-se então uma fonte de energia para a consciência moral, e esta se torna mais severa e intolerante a cada nova renúncia; e se pudéssemos melhor conciliar estas noções com a história do desenvolvimento da consciência moral, tal como já a conhecemos, nos sentiríamos tentados a adotar a seguinte tese paradoxal: a consciência é a consequência da renúncia às pulsões. Ou ainda: essa renúncia, que nos foi imposta de fora, engendra a consciência, a qual passa então a exigir novas renúncias.”

Em suma, a “onipotência” dos pensamentos, cuja noção fora inicialmente extraída da análise da pulsão obsessiva, se benefi-

ciou depois da exigência dos desenvolvimentos da pulsão de morte, em oposição à virtude socializante da libido, antes de se voltar, sob a forma do supereu, contra a pulsão individual e coletiva à destruição. Quer isto dizer que há contradição entre estes dois últimos passos do desenvolvimento do conceito? Sem dúvida seria preciso observar antes que esse desenvolvimento corresponde a uma mutação na própria representação da coletividade. Esta emerge no pensamento freudiano sob a forma da “coalizão” dos irmãos no intuito de destituir o chefe da horda. Com essa destituição, realiza-se a apropriação de seu poder pelo grupo. É a coletividade assim formada, portanto, que herdará a disposição da onipotência, animada pela exigência destrutiva da pulsão de morte, e é a ela que será assim transmitido o legado do narcisismo individual sob a forma do narcisismo de grupo, que Freud considerou aliás em seus artigos sobre a guerra.

Resta ainda especificar que essa coletividade não poderia intervir como legisladora, garante do supereu individual, não fosse pela mudança da sociedade restrita em sociedade “ampliada”, a primeira se definindo como uma sociedade de relações face a face, a última como a forma despersonalizada da sociedade, tendo por isso vocação para tomar o lugar da autoridade externa e se impor ao eu na forma do supereu.

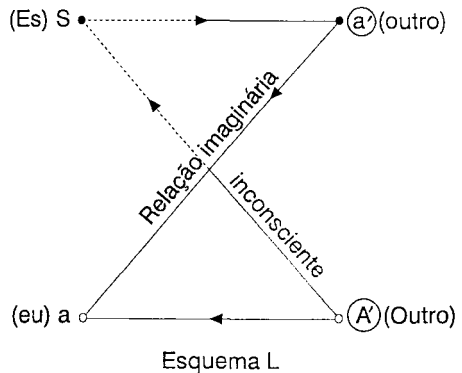
Nem por isso cabe desconhecer a matriz da noção, tal como foi colocada em evidência pela neurose obsessiva. Na verdade, desde o início, Freud ressaltou a afinidade entre essa onipotência das idéias e a onipotência das palavras. Somos assim estimulados a elucidar as mutações que ela sofre no registro da linguagem e, nessa perspectiva, a interrogar as contribuições de Lacan: de um lado o alcance da distinção entre a fala e a linguagem, esta recebendo seu estatuto da impessoalidade do código, e de outro a suspensão da cadeia significante ao “grande A” no qual se funda a capacidade de expansão da cadeia significante.

► EU; NEUROSE OBSESSIVA; OUTRO, O; PULSÃO; SUPEREU.

P. KAUFMANN

OUTRO, O

A concepção lacaniana do significante implica uma relação estrutural entre o desejo e o “grande Outro”. Essa noção de “grande Outro” é concebida como um espaço aberto de significantes que o sujeito encontra desde seu ingresso no mundo; trata-se de uma realidade discursiva de que Lacan fala no Seminário 20; o conjunto dos termos que constituem esse espaço remete sempre a outros e eles participam da dimensão simbólica margeada pela do imaginário. A instância imaginária do eu se forja em função do que faz falta no Outro. A formalização dessas duas ocorrências passa pelo grafo do desejo — *Les formations de l'inconscient* (Seminário 5, 1957-58); *Le désir et son interprétation* (Seminário 6, 1958-59); “Subversion du sujet et dialectique du désir” (in *Écrits*) — e o esquema L — *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (Seminário 2, 1954-55), e o seminário sobre “La lettre volée” (in *Écrits*).



in *Écrits*, de Jacques Lacan, Col. Le Champ freudien,
© Éditions du Seuil, 1966.

Em S se situa o sujeito, articulado com o isso da segunda tópica de Freud; ele está do lado do *Es* e em oposição ao inconsciente, que está do lado do Outro; não é um sujeito total, pois se vê como unidade em *a*, registro do eu. Em *a'* há o semelhante, o outro especular. Nesse esquema, Lacan opõe o imaginário à linguagem: “É preciso distinguir um outro plano, que chamaremos de muro da linguagem. Trata-se de uma muro porque, a

partir do momento em que o Outro é nomeado, ele se torna um objeto.” Na verdade, ainda não encontramos aqui a idéia de grande Outro como “tesouro dos significantes”, trata-se de “verdadeiros sujeitos”, dos quais o sujeito está separado pelo muro da linguagem; esses “verdadeiros sujeitos” não são jamais alcançados pela fala, que se choca em contrapartida com o eixo *a a'*, ou seja, a relação imaginária. Lacan não manterá essa posição a respeito do grande Outro e o esquema L será modificado, exceto no tocante a S, o sujeito; a evolução do tratamento analítico vai consistir para ele em descobrir a que outros ele se dirige verdadeiramente, “que são seus verdadeiros fiadores e que ele não reconheceu”. No seminário sobre *As psicoses* (Seminário 3, 1955-56), Lacan retoma esse tema para explicitar a questão da alucinação verbal. Na neurose, há ruptura da fala plena, “fala plena entre o sujeito e o Outro e seu desvio pelos dois eu *a* e *a'* e suas relações imaginárias”; na psicose, ao contrário, o sujeito “está completamente identificado com seu eu com o qual fala [...] é como se um terceiro, seu duplê, falasse e comentasse sua atividade”. Esse aspecto do fenômeno psicótico leva Lacan a operar uma passagem do esquema L para o esquema R (“D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, in *Écrits*); nesse texto, há uma idéia nova concernente ao lugar do sujeito, cuja validade é afirmada de maneira geral — um conceito propriamente dito —, quer se trate de neurose ou de psicose: “a condição do sujeito S (neurose ou psicose) depende do que se passa no Outro.”

A partir disso, Lacan vai formalizar o Outro como o Outro absoluto, pertencente ao simbólico e ao qual o paciente deve conseguir chegar, indo mais-além da relação imaginária *a a'*; de fato, em *D’une question préliminaire*, uma outra proposição teórica, a da metáfora paterna, lhe confere seu peso: se a mãe deseja o pai, é porque ele possui o que lhe falta, o falo; esse movimento faz do desejo da mãe um significante e o falo será o significado desse significante. O significante do Nome-do-Pai vai ser o significante-mestre cujo significado é o desejo da mãe. A linguagem se fundará, portanto, nessa inscri-

ção inicial e iniciadora; ela é uma produção de que o sujeito será não o agente, mas o efeito: “o Nome-do-Pai é o significante que no Outro, enquanto lugar do significante, é o significante do Outro enquanto lugar da lei.” No mesmo ano, porém, em “La chose freudienne” (in *Écrits*), o Outro vai se tornar mais especificamente o lugar “onde se constitui o eu que fala”; Lacan manterá esta posição do Outro como lugar: “do lado do Outro, do lado onde a fala se certifica de encontrar a troca de significantes” (“Position de l’inconscient”, in *Écrits*). O Outro como lugar da fala propriamente dita permite a Lacan dizer que o sujeito recebe do Outro sua própria mensagem sob uma forma invertida. Todo o efeito do esquema da comunicação se vê assim transtornado: a mensagem só é emitida no nível daquele que a recebe (*Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Seminário 12, 1964-65). Essa elaboração reaparecerá no grafo do desejo, proposto já em 1957 em *Les formations de l’inconscient*, retomado em 1957-58 em *Le désir et son interprétation* e em “Subversion du sujet et dialectique du désir”, 1960 (in *Écrits*, cf. *grafo do desejo*). No grafo, A se situa no nível dos significantes tal como se desenrolam na articulação da fala; ele é o lugar “do desejo dos significantes” e como tal funda a ordem simbólica: “S(A) é o que podemos chamar de a pontuação onde a significação se constitui como produto acabado... ambos participam dessa oferta ao significante que constitui o furo no real, um como oco da receptação, o outro como furo para a saída.” Se num primeiro tempo o Outro é o lugar do tesouro dos significantes, num segundo tempo vai se instituir a subjetivação em que a falta vai implicar o desejo. De fato, o grande Outro é a própria referência do simbólico. Na verdade, para que a fala se desenrole, três tempos são necessários: o primeiro tempo se dá como uma relação com o Outro em que este é desejável; o segundo é o da descoberta de que o Outro também deseja, portanto carece por sua vez. O terceiro tempo põe o sujeito e o Outro em equação, na medida em que um e outro desejam. Nesse nível se opera a distinção entre A e \bar{A} . Quando o sujeito deseja segundo a articulação significante,

ele é castrado. Apesar disso, deseja, e é desse ponto de vista que Lacan dirá que o desejo do homem é o desejo do Outro. De fato, o sujeito enquanto Outro desejará o desejo de um Outro, sujeito igualmente barrado pela castração; em nenhum caso ele terá a possibilidade de se tornar esse Outro. De fato, o que vai se desenrolar no Outro será articulado como um discurso: “O Outro afinal de contas não pode se formalizar”, dirá Lacan no seminário inédito *L'Identification* (21 de março de 1962). O próprio movimento do desejo procede da articulação do sujeito com o Outro e do Outro com o sujeito, razão por que o lugar do Outro se encontra como lugar

do único possível da verdade. Nessa medida, a própria linguagem vai ser um efeito do lugar do Outro e todo usuário da linguagem vai se deslocar imediatamente na metáfora. Em outras palavras, propõe Lacan, “o S, significante do Outro, nos impõe a renúncia a toda metalinguagem” (21 de março de 1962).

J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*. Paris, Denoël, 1986, v.1 • D. Sibony, *L'Autre incastrable*. Paris, Seuil, 1978.

► ALIENAÇÃO; AMOR; CASTRAÇÃO; DESEJO; DISCURSO; FALA; R.S.I.

M. ANDRÈS

P

PAGAMENTO

O pagamento das sessões de psicanálise suscita problemas teóricos, deontológicos e técnicos estreitamente solidários na medida em que envolvem a posição do analista em face do paciente, a natureza das motivações que levam o paciente ao tratamento e o mantêm nele, a função integradora do tratamento e a objetividade dos critérios implicados em sua concepção.

Desse último ponto de vista, a questão será saber se a fórmula de Lacan segundo a qual “o psicanalista só se autoriza por si mesmo” abrange o montante dos preços que ele estipula para seus pacientes ou se existem a esse respeito regras de conveniência social ou moral. Os critérios de avaliação do princípio serão por certo inteiramente diversos segundo o tratamento psicanalítico permaneça ou não próximo ainda do tratamento catártico, em que a influência pessoal do terapeuta, e por conseguinte o exercício de seu poder de sedução, era ainda admitida como fator essencial do tratamento, que poderia influenciar eventualmente o preço fixado para os honorários, na medida da sugestibilidade do paciente. Uma situação como essa, contudo, não suscita nenhuma questão que seja própria da psicologia. Se, ao contrário, a discussão da significação do pagamento for levada para seu campo, de imediato se imporá a alternativa das motivações que lhe são subjacentes: que se considere que o pagamento ocorre como remuneração da satisfação de uma necessidade, e nessa visão ele é tão dependente da avaliação do paciente quanto admissível pela mais rigorosa consciência da parte do analista. Nessa perspectiva, estamos de fato diante de uma relação de troca, da qual se exige simplesmente que obedeça a

uma regra de reciprocidade. Em suma, e precisamente em termos psicanalíticos, enquanto a interpretação do tratamento como assistência dada a uma necessidade nos proporciona uma representação “oral” do tratamento, a estipulação de um montante “equitativo” em função de uma regra social confere à análise o valor obsessivo de um contrato. Em última análise, será portanto na singularidade de cada experiência que poderão se definir a significação, neste caso, do pagamento, seu montante, assim como o ritmo e as condições em que será feito. De fato, do ponto de vista teórico, como Lacan o fez compreender na linha já indicada por Freud, se a psicanálise se desenvolveu mais-além do tratamento catártico, foi na medida em que deixou de se definir sobre a suposta base da satisfação da necessidade e em que a ação do psicanalista emergiu como o correlato de seu desejo, em resposta ao desejo do paciente.

► PSICANALISTA.

P. KAUFMANN

PAIXÃO

Jubilatória ou dolorosa, entusiasta ou melancólica, extática ou colérica, toda paixão é desejo posto em tensão e emoções intensificadas, e até encenação dramatizada do que é experimentado, exigido, lamentado, esperado. No sentido do *pathos*, ela é no entanto mais subitamente sofrida que deliberadamente atuada. De fato, é por não se possuir a si mesmo que um sujeito pode ser capturado por uma paixão que, se transborda os limites do eu, ou o leva à expansão narcísica ou o ameaça de dissolução. Em qualquer caso, o sujeito atravessa a cada vez um mo-

mento de fascinação em que é seduzido e em que o destino parece lhe acenar. Esse é o traço comum que permite identificar como paixão uma série de fenômenos: o enamoramento, a entrada em transe, a crença num oráculo, o encontro siderante, a excitação súbita, mas também a aposta do jogador, a obstinação do colecionador etc.

Como a pulsão, a paixão pode ser situada no limite entre o psíquico e o somático. Como estado do corpo, ela é reativação de experiências primordiais em que aquilo que causa o desejo e a angústia dá lugar a uma ligação vital marcada pela avidez dos primeiros vínculos. Ao mesmo tempo, porém, esse sujeito padece em seu corpo quando está sob o império de um discurso que o aliena: é “a paixão do significante” segundo Lacan, ou seja, a inscrição no inconsciente da parte de gozo perdida. Nisso, cada paixão atesta o intrincamento da vida e da morte, uma mesma figura podendo representar os dois.

Quanto ao objeto de uma paixão, ele pode ser único ou variável, encantador ou atemorizante, encontrado fortuitamente ou obstinadamente procurado, amorosamente idealizado ou raivosamente rejeitado. Resta que o móbil depende da identificação do que poderia preencher a falta ou garantir a existência do desejo do Outro. Assim, a paixão é busca de certeza, o que não impede que ela possa resultar de uma recusa de saber concernente à falha subjetiva que essa necessidade encobre.

Esse último aspecto fica particularmente ressaltado nas formas patológicas do passional, em que o ser atormentado pelo vazio se consoma na destrutividade. Aqui, a falta é sentida como humilhação narcísica e há tentativa de anulação da perda. Um vínculo fusional se impõe pois como necessário, ainda que se possa fugir dele ou atacá-lo quando a angústia persecutória intervém. O amor se entretém então da rivalidade ciumenta, procura-se fixar no ideal, mas só se mantém finalmente no ódio. De fato, se a alteridade é insuportável e a confusão perigosa, só é possível reencontrar o outro na violência. No limite, o desconhecimento das fontes incestuosas ou agressivas de uma paixão pode

se transformar assim numa certeza em que a prova está no fato de que alguém tem de ser sacrificado.

A paixão não é mortífera, contudo, quando não procede de um fascínio em que o sujeito se entrega a uma figura do destino que o condena ao trágico. A partir disso, a análise pode ser, em vez de anulação das paixões, sua pacificação, na medida em que permite elucidar o que é do domínio do impasse repetitivo e o que abre para novas possibilidades de realização. Pois, como Freud o enuncia em “A questão da análise leiga”, “decidir quando é mais oportuno dominar as próprias paixões e curvar-se à realidade ou, ao contrário, aceitá-las e preparar-se para defendê-las contra o mundo externo constitui o alfa e o ômega da experiência da vida”.

P. Aulagnier, *Les destins du plaisir*. Paris, PUF, 1979 • S. Freud, “A questão da análise leiga”. ESB, v.XX • J. Lacan, “Radiophonie”, in *Scilicet*, 2-3. Paris, Seuil, 1970 • O. Mannoni, “Le passionné ne veut rien savoir”, in *Ça n'empêche pas d'exister*. Paris, Seuil, 1982.

► DESEJO; PULSÃO.

P. SALVAIN

PALAVRA ver FALA.

PARANÓIA

A maioria dos tratados e vocabulários de psiquiatria e de psicanálise considera um dever lembrar que o termo paranóia é um empréstimo tomado ao grego clássico. Conviria, no entanto, sublinhar a distância que separa sua acepção de origem de sua transposição moderna. Na língua de Êsquilo, de Eurípides, de Aristófanes — mas também de Hipócrates — a “paranóia” não designa uma doença da alma, mas o arrebatamento de um delírio. Assim, o termo evocava, em os *Sete contra Tebas*, o abraço fatal em que se precipitam Édipo e Jocasta; em Eurípides, a terrificante visão que atormenta Orestes após o assassinio de sua mãe; em Aristófanes, o devaneio ideológico de um burguês ateniense; em Hipócrates, finalmente, a crise epiléptica. É verdade que esse mesmo vocábulo “para-

nóia” está presente também na definição jurídica, atestada por Platão e Andócides, do procedimento de interdição a que o pai pródigo está sujeito por parte de seus herdeiros. Mesmo nesse caso, porém, ele é convocado para recobrir a descrição de comportamentos observáveis: caberia apenas à psiquiatria alemã do século XIX fazer a transposição da paranóia desse registro descritivo para a classificação nosográfica, como equivalente dessa entidade que é o delírio sistematizado da escola francesa. De fato, atestando uma evolução já esboçada, o léxico etimológico de Kraus trazia a definição da palavra em sua quarta edição de 1844 sob a dupla entrada de *paranoia* ou *paranoea*. Foi sob essa nova denominação, portanto, que Kahlbaum e Krafft-Ebing deram prosseguimento à sua elaboração. Finalmente, nas vésperas do surgimento da psicanálise, a quarta edição do *Tratado de psiquiatria* de Kraepelin estabeleceu, em cerca de 50 páginas, os elementos desde então clássicos de uma sintomatologia destinada a servir de base a todas as discussões posteriores. Referencial certamente precioso para marcar a originalidade da investigação freudiana sob esse aspecto.

O delírio sistematizado

Mais que qualquer outro, porém, contribuiu para ela o ensinamento de Griesinger, de cujo *Tratado de psiquiatria* conservamos uma cópia cuidadosamente anotada pela mão de Freud e que, afora a terminologia, já antecipa a invenção da psicanálise. De fato, ao tratar das características gerais da loucura e de suas analogias com certas formas “normais” de experiência, Griesinger descreveu em especial suas afinidades com o sonho e a hipnose. No tocante ao delírio, demarcou seu domínio sob a denominação de *Verrücktheit*, distinto da *Versinnung* ou confusão mental. Alguns anos mais tarde, Kraepelin adotou essa delimitação. Simplesmente substituiu o termo *Verrücktheit* por paranóia — o delírio sistematizado dos franceses —, não sem lhe associar, à maneira de lembrete, a designação de Griesinger, e deixando ao mesmo tempo a Freud o desenvolvimento, quanto à substância, das suas intuições mais

originais. Não foi aliás no terreno recoberto por essa nova designação da paranóia, mas por um efeito de impulsão a partir do estudo da histeria e da neurose obsessiva, que se desenvolveu a interpretação psicanalítica da paranóia.

“Na psiquiatria”, escrevia Freud em 24 de janeiro de 1894, “as idéias delirantes devem ser classificadas ao lado das idéias obsessivas, sendo ambas distúrbios puramente intelectuais; a paranóia se situa ao lado do distúrbio obsessivo na qualidade de psicose intelectual. Se as obsessões são imputáveis a algum distúrbio afetivo e se demonstramos que devem sua força a algum conflito, a mesma explicação deve ser válida para as idéias delirantes. Essas idéias decorrem de uma perturbação afetiva e sua força se deve a um processo psicológico. Os psiquiatras sustentam uma opinião contrária, ao passo que os leigos têm o hábito de atribuir a loucura a choques psíquicos... O fato é este: a paranóia crônica, sob sua forma clássica, é um modo patológico de defesa como a histeria, a neurose obsessiva e os estados de confusão mental.”

Assim, mais precisamente, segundo o princípio de explicação admitido por Freud em sua generalidade, “essas pessoas se tornam paranóicas porque não podem tolerar certas coisas”. “É necessário ainda”, ele acrescenta “que seu psiquismo tenha uma disposição particular para isso.” Em que consiste essa predisposição?

Projeção e retirada de crença

A análise de um exemplo, em que se trata de caracterizar o recalçamento na especificidade do processo paranóico, remete Freud a uma cena de sedução (24 de janeiro de 1895). A defesa, escreve ele, era inegável, mas teria podido resultar igualmente num sintoma histérico ou numa obsessão. Qual era então a especificidade da defesa paranóica? É introduzido então o mecanismo da projeção. Mecanismo aliás banal, cuja importância fora assinalada em particular por Schopenhauer, embora caiba também reconhecer que Freud renovou sua noção — interpretando-a como equivalente a um recal-

camento que, em contraste com o recalca-mento histórico, se aplica antes de mais nada ao conteúdo que o motiva. É preciso, portanto, sublinhar a relação com o incidente primário dessa defesa assegurada por um “mal uso” do mecanismo de projeção.

No dia 1^o de janeiro de 1896, Freud considerou sucessivamente o incidente primário, sem dúvida análogo àquele que engendra a neurose obsessiva; a lembrança desse incidente, o desprazer que ele ocasiona (de maneira ainda indeterminada); o recalca-mento consecutivo; a projeção. A esta última, porém, é associado além disso um processo inteiramente característico que é a retirada de crença (*Versagen des Glaubens*).

Devemos entender por isso o rompimen-to da conexão com o eu, ou a desapropriação, de um conteúdo incompatível com a identidade que o sujeito se atribui. Mais precisamente, a consciência se recusa a dar crédito à auto-recriminação, e para tanto emprega o procedimento da projeção. É o próximo que é responsabilizado pelo desprazer. O primeiro sintoma que assim se forma é o da desconfiança, a suscetibilidade exagerada em relação aos demais.

As vozes representam as auto-recriminações, à maneira de um sintoma de compromisso; de modo mais amplo: “as características gerais da neurose — importância conferida às vozes como imagem de relações com outrem e aos gestos que nos revelam a mentalidade das pessoas, a importância também do tom de suas observações e de suas alusões, tudo isso emana do fato de que o consciente não poderia admitir nenhuma relação direta entre o conteúdo das observações e a lembrança recalçada.” Com a explicitação da “retirada de crença” concomitante à projeção, efetuou-se então, ao longo desse ano de 1896, uma redistribuição geral dos dados do problema. Como a atenção se voltou em primeiro lugar para a emergência do sintoma originário, sua localização cronológica se revela característica.

O quadro edípiano

“Na paranóia”, escreve Freud em 20 de março de 1896, “as cenas (originárias) ocorrem

após a segunda detenção e reaparecem na maturidade. A defesa se manifesta então por incredulidade — é a paranóia que menos depende dos determinantes infantis. Ela representa a neurose de defesa por excelência, independente da moralidade e da aversão sexual que fornece à neurose obsessiva e à histeria seus motivos de defesa.”

Uma reviravolta metodológica essencial encontrará sua justificação na própria estrutura da paranóia. Aprendemos que o processo se desenvolve na ordem: incidente, lembrança, desprazer, retirada de crença (desconexão), recalcaamento (1^o de janeiro de 1896). Em consequência disso, presumo que Outrem imputa a mim o traço ou o desejo que renego. O ano seguinte, porém, foi aquele da crise de que emergiu o primado da organização edípiana, e sem dúvida a paranóia contribuiu para a descoberta dessa organização na mesma medida em que a elucidação do complexo de Édipo exerceu influência sobre a análise da paranóia. Em suma: a paranóia pôs em evidência um tipo de defesa que implica, na renegação da crença, a relação do sujeito com outro sujeito. A organização edípiana sela essa investigação na medida em que confere a essa experiência suas dimensões normativas. Por isso, a interpretação da paranóia abriu caminho para a reconstrução das fases da cultura. “Na paranóia”, escreve Freud em 24 de janeiro de 1897, “comparo a combinação de megalomania com a criação dos mitos relativos à origem da criança.” “O romance”, escreve ele ainda em 25 de maio de 1897, “segundo o qual o sujeito se acredita um estranho na família (na paranóia) está presente em toda parte e serve para tornar essa família ilegítima.”

O testemunho autobiográfico publicado em 1903 pelo presidente Schreber — *Memórias de um doente dos nervos* — dará corpo a essas primeiras sugestões, num comentário cujo título e introdução não deixam de impressionar pela modéstia. Modéstia do título que se limita a simples “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (*Dementia paranoides*)”. Modéstia da apresentação do caso, pela exclusão aqui de qualquer dependência da pesqui-

sa teórica para com a prática psicanalítica efetiva — ficando a investigação restrita à interpretação de um texto. Entretanto, no intervalo de 1897 a 1903, havia ocorrido uma revisão essencial na forma da extensão à paranóia da crítica anteriormente feita da etiologia traumática da histeria.

De fato, em 21 de setembro de 1897, Freud declarava ter renunciado à sua “*neurotica*”, isto é, à hipótese segundo a qual a histeria teria origem num incidente sexual — hipótese ainda mantida na carta 52, de 6 de dezembro de 1896: “a histeria”, escrevia ele então, “parece-me cada vez mais resultar da perversão do sedutor.” Uma solução possível, acrescentava em 21 de setembro de 1897, por ocasião do abandono desta última hipótese, levaria em conta o fato de que a fantasia sexual gira sempre em torno do tema dos pais.

Ora, em 15 de outubro de 1897, o mesmo movimento crítico se estende à paranóia, e precisamente no contexto da representação edípiana.

“Descobri em mim, como em toda parte, sentimentos de amor por minha mãe e de ciúme por meu pai, sentimentos que são, ao que me parece, comuns a todas as crianças pequenas, mesmo quando sua aparição não é tão precoce como naquelas que se tornaram histéricas (de maneira análoga à da ‘romanceação’ da origem nos paranóicos — heróis, fundadores de religiões). Se for realmente assim, podemos compreender o efeito arrebatador de *Édipo rei*, apesar de todas as objeções racionais que se opõem à hipótese de uma fatalidade inexorável. Podemos compreender também por que todos os dramas fatalistas mais recentes estavam fadados a tão lamentável fracasso. Nossos sentimentos se revoltam contra todo destino individual arbitrário, tal como exposto em *Die Ahnfrau* (A avó) etc. Mas o mito grego captou uma compulsão que todos nós reconhecemos, porque todos a experimentamos. Cada espectador foi um dia, em germe, na imaginação, um Édipo e se apavora diante da realização de seu sonho transposta para a realidade, estremece ao perceber toda a dimensão do recalçamento que separa seu estado infantil de seu estado atual.”

Em suma, na data em que ocorre a virada decisiva do desenvolvimento da psicanálise, os seguintes temas pareciam estabelecidos:

1) O móbil da projeção paranóica provém de nossa intolerância do fato de que os outros conheçam de nós o que nós mesmos ignoramos (24 de janeiro de 1895).

2) Os caracteres gerais dessa afecção — importância atribuída à voz, ao gesto, ao tom — traduzem a cisão entre o *alter ego* e a lembrança recalcada (1º de janeiro de 1896).

3) É a paranóia que menos depende das determinações infantis. Ela representa a neurose de defesa por excelência, independente da moralidade e da aversão sexual, que proporcionam à neurose obsessiva e à histeria seus motivos de defesa (20 de maio de 1896).

4) A escolha da neurose (histeria, neurose obsessiva, paranóia) depende, ao que tudo indica, do estágio de evolução em que o recalçamento é possível, isto é, em que uma fonte de prazer *interno* se transforma em repugnância externa.

5) Na histeria há deslocamento por via associativa, na neurose obsessiva há deslocamento por similaridade conceitual, na paranóia, deslocamento de ordem causal, característico do lugar e talvez também da época em que se produziu a defesa (25 de maio de 1897).

Projeção e narcisismo

Assim, da importância atribuída à data do traumatismo, avançamos para a consideração da data do recalçamento (projeção) e daí para o quadro edípiano em que este intervem.

Finalmente, em 9 de dezembro de 1899, revelava-se a relação com a teoria da sexualidade. “É a ‘escolha das neuroses’ que me preocupa. Em que circunstâncias uma pessoa se torna histérica em vez de se tornar paranóica? Numa primeira tentativa aproximada de resposta, na época em que tentava tomar a cidadela à força, pensei que essa escolha dependia da idade em que os traumas se haviam produzido, do momento do incidente... Depois, fiquei sem opinião ne-

nhuma, até estes últimos dias, em que a relação com a teoria da sexualidade se revelou... Entre as camadas sexuais, a mais profunda é a do auto-erotismo, que não tem nenhum fim psicosexual e exige tão-somente uma sensação capaz de satisfazê-lo localmente. Mais tarde, o aloerotismo (homo- e hetero-) assume seu lugar, mas ele continua certamente a subsistir sob a forma de uma corrente independente. A histeria (assim como sua variante, a neurose obsessiva) é aloerótica e se manifesta principalmente por uma identificação com a pessoa amada. A paranóia volta a desfazer a identificação e restabelece todas as pessoas que foram amadas na infância (ver as considerações sobre os sonhos exibicionistas), cindindo o eu em várias pessoas estranhas. Foi essa razão que me levou a considerar a paranóia como a irrupção de uma corrente auto-erótica, como um retorno à situação de outrora. A formação perversa correspondente seria o que chamamos de loucura originária.”

Isso vai determinar as condições particulares em que se proporá a tarefa da interpretação nos casos, respectivamente, das neuroses histéricas, da neurose obsessiva e da paranóia. A relação transferencial, nas duas primeiras, visa o acesso à consciência de representações marcadas pela substituição (histeria) ou pelo deslocamento (obsessão) — no caso da paranóia, a demonstração de uma relação causal (25 de maio de 1897).

Sob essa forma, readquire sentido o princípio anteriormente formulado (24 de janeiro de 1895) segundo o qual “o conteúdo real permanece intacto ao passo que a localização (*Stellung*) de toda a coisa muda, sendo a recriminação interna repelida para fora”. Mais precisamente, “uma vez que o recalçamento se efetua por retirada de crença (1^a de janeiro de 1896), conteúdo e afetos da idéia intolerável são mantidos, mas se vêem projetados para fora”.

Mas isso quer dizer também que todos os dados do problema estão reunidos de saída pela experiência, somente sua configuração sendo convocada a se modificar. É por isso que um texto autobiográfico poderá fazer as vezes, nesse terreno da paranóia, da emergência progressiva do material no tratamen-

to. Isso nos permite então avaliar a originalidade da contribuição que Freud dará ao texto de Schreber. Três vias foram tentadas: a evidenciação da homossexualidade, a função da projeção, o papel da fixação no eu. A primeira, lembra Freud, não é original: estudos de caso feitos com a participação de Jung já haviam atestado que o perseguidor do delírio paranóico é, regularmente, um ser anteriormente amado. A segunda, a projeção, não é específica da paranóia. “No que diz respeito à formação dos sintomas na paranóia, o traço mais notável é o processo que convém qualificar de projeção. Uma percepção interna é reprimida e seu conteúdo, após sofrer certa deformação, retorna ao consciente, tomando seu lugar, sob forma de percepção vinda do exterior. No delírio de perseguição, a deformação consiste numa transformação do afeto: o que deveria ser sentido internamente como amor é percebido externamente como ódio. Seríamos tentados a considerar esse curioso fenômeno como o elemento mais importante da paranóia e como absolutamente patognomônico, caso não nos lembrássemos a tempo de dois fatos. Em primeiro lugar, a projeção não desempenha o mesmo papel em todas as formas de paranóia; em segundo, ela não se manifesta unicamente no curso da paranóia, mas também em outras condições psicológicas; na verdade, um papel lhe está regularmente reservado em nossa atitude em face do mundo externo. Pois quando, em vez de buscarmos as causas de certas impressões em nós mesmos — como o fazemos para outras impressões da mesma ordem —, nós as situamos no exterior, esse processo normal merece igualmente o nome de projeção. Assim, atentos ao fato de que é preciso, se quisermos compreender a projeção, considerar problemas psicológicos mais gerais, remetemos esse estudo para outra ocasião, ao mesmo tempo que o do mecanismo dos sintomas paranóicos.”

Se é verdade que os quatro tipos de funcionamento da projeção permitem distinguir os grande tipos clínicos da paranóia — persecutória, de ciúmes, erotomaníaca e megalomaníaca, que correspondem respectivamente aos deslocamentos do verbo, do sujei-

to e do objeto do enunciado, e à totalização da enunciação implicitamente formada pelo paciente — ela não fornece, entretanto, o fundamento da afecção. Para chegar a ele, teremos de nos referir a esse aborto do desenvolvimento libidinal que é a fixação do sujeito no eu — entendido como representante do corpo.

De fato, desde 9 de dezembro de 1899, as vicissitudes da identificação foram reconhecidas como o móbil do processo paranóico. Mais profundamente, é à própria gênese da identidade que elas nos remetem, a essa matriz da identificação que é a integração, num mesmo corpo, das zonas erógenas anteriormente dispersas: “Acredito”, escrevia Freud a propósito do presidente Schreber, “que não é supérfluo nem injustificado tentar demonstrar de que maneira o conhecimento dos processos psíquicos que a psicanálise nos proporcionou permite desde já compreender o papel dos desejos homossexuais na gênese da paranóia. Investigações recentes chamaram nossa atenção para um estágio que a libido atravessa no curso de sua evolução do auto-erotismo até o amor objetal. Esse estágio foi chamado de narcisismo; pessoalmente, prefiro o termo, talvez menos correto, mas mais curto e mais eufônico de narcismo. Esse estágio consiste no seguinte: o indivíduo em desenvolvimento, para conquistar um objeto de amor, reúne numa unidade suas pulsões sexuais que, até então, agiam segundo o modo auto-erótico, e, primeiramente, toma a si mesmo, a seu próprio corpo, como objeto de amor, antes de passar à escolha objetal de uma outra pessoa. Talvez esse estágio intermediário entre o auto-erotismo e o amor objetal seja inevitável no curso do desenvolvimento normal, mas parece que certas pessoas se detêm nele de maneira insolitamente prolongada, e que muitos dos traços dessa fase persistem nessas pessoas nos estádios posteriores de seu desenvolvimento. Nesse ‘si mesmo’ tomado como objeto de amor, os órgãos genitais talvez já constituam o atrativo primordial. A etapa seguinte conduz à escolha de um objeto dotado de órgãos genitais semelhantes aos próprios, isto é, à escolha homossexual de objeto, e mais tarde, a partir dela, à heterossexualidade.”

Se é esse então o termo do processo que precede o recalçamento e sua expressão projetiva, resta assinalar o momento a partir do qual tal regressão intervém. A construção da segunda tópica dará suporte à elaboração do problema, na medida em que fixará suas diretrizes — na medida, sobretudo, em que será referida ao supereu a imagem paterna cujas vicissitudes e regressão comandam a interpretação da paranóia. A polémica travada entre Freud e Jung por volta de 1911 viria lançar uma poderosa luz sobre esse desenvolvimento.

A questão do pai

Lembremos apenas que, se Jung desenvolveu, em ruptura com Freud, a noção de uma “libido” dessexualizada — assimilada, segundo seus próprios termos, ao *elã vital* de Bergson, ou à noção mais geral de um “interesse” existencial, a qual além disso escaparia a toda determinação coercitiva do passado, uma vez que representaria a exigência de autonomia de um sujeito voltado para o futuro —, isso ocorreu em razão do deslocamento do centro da teoria da neurose para a psicose e da “radicalização” por ele implicada dos problemas e conceitos formulados por Freud, segundo o testemunho da análise da histeria trazido em 1916 por *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. De fato, na medida em que a libido freudiana é apetite de objeto, apetite de um objeto cujo gozo satisfaria ao fim da pulsão sexual, a ruptura do psicótico com a realidade — quer se manifeste pelo delírio, pela alucinação ou pelo fechamento do sujeito em sua experiência íntima — parece exigir da libido, inversamente, um novo estatuto, que, subordinado ao mundo e não mais à busca do objeto, seja, por isso mesmo, subtraído à esfera da sexualidade. Também pela mesma razão parece abolir-se a distinção, mantida por Freud, entre a energia da pulsão e a dinâmica dos processos libidinais, a libido passando a ser dotada da energia de uma tensão votada globalmente ao desabrochar do sujeito num “mundo”.

Os critérios de verificação característicos de cada um desses procedimentos podem ser

apreendidos pela comparação dos dois artigos que foram seus respectivos prelúdios — aquele publicado por Jung em 1909, “Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen” (A significação do pai para o destino do indivíduo) e a análise da demência paranóide do presidente Schreber apresentada por Freud em 1911. Uma troca de cartas entre Abraham e Freud revela o interesse que este sentiu pelo artigo de Jung. Enquanto a atenção da psicanálise, observa Freud, se concentrara particularmente no investimento libidinal da mãe, Jung era de fato o primeiro a conferir um papel essencial à paternidade e às suas vicissitudes. Cabe ainda observar — e este é o ponto essencial — que Jung entende por paternidade precisamente o modelo, herdado da linhagem ancestral, segundo o qual se determina a figura efetiva e crucial do pai. Em 1912, em “Totem e tabu”, Freud considerará essa dimensão do problema numa perspectiva filogenética. No entanto, do ponto de vista da ontogênese individual, em que a análise de Schreber nos situa, é como objeto de uma fixação homossexual que o pai intervém. E se, mais profundamente, essa relação se enraíza numa fixação narcísica, isso ocorre na medida em que esse pai foi para ele mesmo um objeto de amor, um objeto libidinal.

O indivíduo em desenvolvimento “reúne de fato numa unidade suas pulsões sexuais — que, até então, agiam segundo o modo auto-erótico —, para conquistar um objeto de amor, e, em primeiro lugar, toma a si mesmo, a seu próprio corpo, como objeto de amor”. Essa corrente libidinal arcaica, numa primeira fase de recalçamento, se fixa no inconsciente.

Numa segunda fase intervém o recalçamento, descrito com base nas neuroses como “emanando das instâncias mais altamente desenvolvidas suscetíveis de serem conscientes”. Mas “a terceira fase, a mais importante no tocante aos fenômenos patológicos, é a do fracasso do recalçamento, do retorno do recalçado. Essa irrupção tem origem no ponto onde ocorreu a fixação e implica uma regressão da libido até esse ponto preciso”. “Já fizemos alusão”, prossegue Freud, “à multiplicidade dos pontos possíveis de fixa-

ção; eles são tantos quantas são as etapas na evolução da libido.”

Essa regressão está sujeita a uma punição, que é a experiência da destruição do mundo. De fato, Schreber “se convenceu de que uma grande catástrofe, o fim do mundo, estava iminente”. Mas nesse momento o delírio se desencadeia: o paranóico reconstrói o universo, tornando-o na verdade, nas palavras de Fausto, não “mais esplêndido”, mas pelo menos “tal que possa novamente nele viver”. Nisso, “o que nos chama gritantemente a atenção é o processo de cura, que suprime o recalçamento e reconduz a libido àquelas mesmas pessoas que ela abandonara”. Não podemos dizer que, nesse caso, o sentimento recalçado dentro seja projetado fora: “devíamos dizer que aquilo que foi abolido (*aufgehoben*) dentro retorna de fora.”

O que está em jogo na oposição de Freud a Jung é exatamente, portanto, a posição atribuída ao objeto na definição da libido. A libido freudiana, que é apetite de objeto, percorre todas as posições que esse objeto é capaz de ocupar, numa série cujo primeiro momento é dado pela “primeira presença provedora”. A libido junguiana é dessexualizada na medida em que se identifica com a energia de uma existência singular que se realiza no mundo, estando excluída toda busca de objeto. Sem dúvida, no ciclo percorrido pela libido, será possível distinguir então entre a libido do eu e a libido de objeto. Essa precisão terminológica não envolve a própria essência da noção, se é verdade que, em sua posição mais arcaica, a libido do eu nos é apresentada como secundária em relação ao investimento da “presença primeira” que assegurou a satisfação nutritícia.

Na linha das sugestões de Freud, é possível ainda desfazer o equívoco terminológico do “objeto” libidinal em referência ao estado de “prematuração”; em face da carência orgânica do recém-nascido, esse objeto se vê reduzido ao pólo virtual de um “apetite”, cuja qualidade “sexual” não tem outra justificação a apresentar além de sua proveniência “de fora” e a exigência de repetição que, por isso mesmo, se prende menos à satisfação da necessidade que ao gozo de um contato precário. Assim, a noção de uma “pul-

são altruísta” assume toda a sua dimensão. Mas, se a libido do prematuro se enxerta no interesse de sobreviver, o que lhe confere um valor prospectivo, a exigência de repetição de que ela é portadora volta sua atenção para o passado; e, se no horizonte da libido se perfila o objeto, a pulsão repetitiva não pode visar senão a extinção da excitação, uma vez que ela se atribui como fim o retorno da própria satisfação, em que essa excitação se extingue.

Assim, a pulsão sexual vai se mostrar enlaçada à pulsão de morte, e o princípio de prazer, que rege o curso do processo libidinal, como subordinado ao princípio de constância. Assim também o supereu, representante da pulsão de morte, assumirá a responsabilidade pela dessexualização da pulsão — a exclusão do objeto libidinal, por meio da qual tem início o trabalho da sublimação. Uma tradução matemática dessa formulação teórica nos é proposta pela distinção entre a representação vetorial do princípio de prazer, regulando o decréscimo relativo da tensão de um valor superior para um valor menor, e da passagem ao limite para a qual tende a série trigonométrica de Fourier, na formulação do princípio de constância proposta por Gustav Theodor Fechner. Assinalaremos ainda o alcance didático da antecipação disso oferecida por “O tema dos três escrínios”, que data de 1913, isto é, seis anos antes do artigo “Mais-além do princípio de prazer”. No estilo do ensaio, Freud apresentava então a imagem de Vênus como o invólucro ilusório sob o qual se oculta a fatalidade da morte. Assim, o objeto libidinal já traía seu estatuto de ilusão, a subordinação à pulsão de morte da pulsão sexual.

Com a constituição do supereu, porém, a clínica e a teoria da paranóia se viram soldadas à gênese da experiência social. O apêndice de 1911 à interpretação do caso do presidente Schreber já se fundamenta em “Totem e tabu”. Vinte e cinco anos mais tarde, a mitologia de Schreber (sob a forma do ordálio da águia), bem como a ilustração dada às hipóteses de “Totem e tabu” pela religião totêmica, se ampliariam para o domínio geral da religião. Se é verdade que o grande homem é um substituto do pai — lemos em

“Moisés e o monoteísmo” — não nos espantemos ao vê-lo, na psicologia coletiva, desempenhar o papel do supereu — esta observação deve valer igualmente em suas relações com o templo judaico.

Ora, nessa perspectiva, emerge um marco histórico novo que é o do Nome-do-Pai: “Que é progredir na via da espiritualidade, senão relegar a segundo plano as percepções sensoriais diretas, privilegiando as lembranças, as deduções, as reflexões. todos esses processos intelectuais considerados superiores? É decidir, por exemplo, que a paternidade, ainda que os sentidos não a possam detectar, é mais importante que a maternidade. Eis por que o filho leva o nome do pai e o herda.” Mas, paralelamente ao desenvolvimento do pensamento freudiano, foi publicada (1932) a tese de J. Lacan: *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Sobre esse trabalho de juventude, o próprio autor aduziu um comentário em 1946 em seus “Propos sur la causalité psychique”, retornando ainda a ele em seu seminário de 1955-1956 sobre *As psicoses*, do qual um extrato muito bem elaborado foi publicado em 1958 no tomo IV da revista *La Psychanalyse*.

A metáfora paterna e seu fracasso

A elaboração de Lacan incidiu sobre dois pontos essenciais: o narcisismo e o Nome-do-Pai.

Freud insistia, em sua apresentação do caso Schreber, na integração das zonas erógenas numa totalidade orgânica. Essa indicação é elaborada por Lacan em torno das noções de corpo despedaçado e da identificação iterativa, ilustração do “estádio do espelho”.

Resta ainda definir: se há regressão narcísica no paranóico, a partir de que posição ela se opera e que organização ela condena à destruição? A sugestão trazida em 1938 por “Moisés e o monoteísmo” no tocante à função do “Nome-do-Pai” — no prolongamento de uma nota mais antiga ao “Homem dos Ratos”, referente à passagem do matriarcado ao patriarcado — encontra mais uma vez, sob esse aspecto, toda sua dimensão no comentário de Lacan: comentário que visa ex-

trair todas as conseqüências da hipótese da “forclusão” do Nome-do-Pai como responsável pelo furo da ordem significante, no qual o delírio se precipita.”

Sobre o fundamento do aporte freudiano, constantemente enriquecido desde as primeiras investidas atestadas pela correspondência com Fliess, a originalidade dessa tentativa consiste em atribuir à decomposição do registro simbólico a produção imaginativa do psicótico — em especial Schreber. Assim, Lacan acompanha Freud para dar a ela como origem a exclusão do Nome-do-Pai. Cabe sublinhar ainda o retoque dado aqui à sugestão de “Moisés e o monoteísmo”. Freud evocava o nome do Pai. Lacan introduz a função de uma metáfora que se efetua “em Nome-do-Pai”. Em outras palavras, Lacan confere ao pai uma certa espécie de transcendência, e é a esse título que ele é chamado a se constituir no Outro. A partir disso, a elucidação do processo paranóico fez apelo à confrontação de dois diagramas, dos quais o primeiro — diagrama da normalidade — insere o campo da realidade entre os domínios respectivos do imaginário e do simbólico e o segundo nos faz assistir à deriva das posições anteriormente fixadas em torno das hiências em que se consomem o falo imaginário e o pai simbólico.

Seria provavelmente instrutivo traçar um paralelo entre esses esquemas “que participam”, nos diz Lacan, “do excesso a que é forçada toda formalização que quer se apresentar no intuitivo”, e a encenação trágica em que o próprio vocábulo “paranóia” encontrou seu berço cultural.

► METÁFORA PATERNA; NEUROSES E PSICOSES; OUTRO, O; SUPREU.

P. KAUFMANN

PASSAGEM AO ATO ver ATO, PASSAGEM AO.

PASSE

O passe é uma invenção de Lacan, a palavra “*passé*” é uma palavra comum da língua

[francesa] para a qual Lacan forjou um sentido novo para a psicanálise. O passe é a transposição, o resultado da passagem de uma borda a outra, segundo a metáfora marítima. Em psicanálise, é a passagem que marca ao mesmo tempo o fim de uma análise e a opção feita pelo analisando de se propor a se tornar psicanalista. O passe é o ato analítico inaugural de um analista recém-surgido de uma análise: é o momento da escolha.

Evidentemente, o termo passe era totalmente inédito para a psicanálise antes de Lacan; ele não é de Freud, não é tampouco dedutível de Freud, é uma invenção que Lacan propôs em 1967 à sua escola, como solução para uma crise interna referente à articulação entre a análise “pessoal” ou análise “em intensão” e a elaboração do saber analítico, ou seja, a psicanálise “em extensão”. O passe é o achado lacaniano para tirar o grupo do impasse da didática e do reconhecimento dos analistas. Para captar a aparição dessa invenção e apreender os móveis e os escolhos que envolve, devemos fazer um recuo e seguir passo a passo as vicissitudes desse passe.

Um pouco de história

O considerável alento que Lacan trouxe à psicanálise foi a causa real das diferentes fraturas que atravessaram as sociedades psicanalíticas na França.

Em 1951, Lacan já havia modificado sua técnica para as análises didáticas, encurtando o tempo das sessões e explicara-se a respeito perante a Société Psychanalytique de Paris (SPP), a que pertencia então como titular. Essas modificações técnicas eram amplamente desaprovadas por seus colegas. No momento da criação de um Instituto consagrado ao ensino, essa sociedade foi agitada por uma crise decorrente da mudança de aliança feita por Marie Bonaparte. Ela própria, defendendo os não-médicos, havia se unido a Lacan e Lagache na oposição a Sacha Nacht, presidente da Sociedade, que propunha um diploma unicamente para os analistas médicos. Em 1952, Lacan era o homem que se impunha e ele foi então eleito para a sucessão de Nacht na presidência da

sociedade. Nesse contexto, ele havia redigido estatutos para o novo Instituto de Ensino. Em sua exposição de motivos, podemos ler: “... o Instituto se distinguirá por não participar das exigências formais de assiduidade e de exames que, ao se exercerem em nossos dias com um pouco de insistência demais nos estudos superiores, mostram suficientemente que degradam seu estilo sem lhe elevar o nível. [...] o Instituto será reconhecido antes de tudo pelo valor de seus alunos.” Lacan não tomou, entretanto, o cuidado de manter em suas funções honoríficas Marie Bonaparte, que, em razão de suas relações com a família Freud, desfrutava de uma autoridade incontestada no seio da Société de Paris e da International (IPA). Ela mudou então de campo e apoiou Nacht num inquietante fechamento autoritário das condições do ensino e do reconhecimento dos jovens psicanalistas.

Humilhados, os alunos se rebelaram espontaneamente, exigindo respeito a compromissos já firmados, explicações e possibilidade de discutir sobre procedimentos coerentes de reconhecimento de sua análise didática, de suas supervisões e de sua qualidade de analista. Suas demandas não foram ouvidas nem reconhecidas. Acusava-se Lacan de ser a causa dessa rebelião; “mesmo que Lacan não tivesse inspirado o conflito”, dizia-se, “era responsável por ele em razão de sua própria existência”.

Alguns meses mais tarde, Lacan se viu sem crédito, o que levou alguns membros titulares da fração liberal a pedir demissão e a anunciar a criação de uma nova Société Française de Psychanalyse (SFP), a que Lacan aderiu, assim como os alunos indignados. Essa nova sociedade pediu imediatamente sua filiação à International, tal como ocorrera com outros grupos dissidentes, por exemplo a Sociedade de Nova York. O novo grupo francês, no entanto, esbarrou numa recusa, decidida essencialmente por Anna Freud, sob a influência de Marie Bonaparte, contra as opiniões tolerantes de Rudolph Loewenstein, Heinz Hartmann, Michael Balint.

O móbil dissimulado mas legível dessa crise violenta e extremamente ambígua era a questão do reconhecimento da análise didá-

tica: ele tinha de ser feito de maneira unilateral e autoritária, num momento em que as modificações introduzidas por Lacan em sua técnica já haviam aberto uma brecha no edifício da hierarquia.

Foi a renovação do pedido de filiação à International em 1959 que levou a nova sociedade, SFP, que funcionava em torno de Lacan, a se dividir em 1963. Mais uma vez, era Lacan quem constituía o obstáculo a essa filiação. A condição imposta pela International, após investigação, foi que Lacan fosse barrado da lista dos analistas didatas, assim como Françoise Dolto. Para obter a filiação, Lacan havia consentido em retornar às normas, mas isso não foi suficiente, já que os investigadores duvidavam de que essa submissão aos padrões fosse efetivamente real em sua prática. Também dessa vez o grupo se cindiu em dois: entre os que estavam dispostos a renunciar a Lacan para obter sua filiação à sociedade-mãe e aqueles que estavam determinados a prosseguir com ele. Nas duas situações (1953, 1963), Lacan foi o obstáculo à normalização da IPA no tocante ao reconhecimento da didática.

A dissolução da SFP produziu a criação de dois grupos: a Association Psychanalytique de France (APF), em 1963, e a École Française de Psychanalyse (EFP), por Lacan, em 1964.

Assim, Lacan fundou a EFP segundo regras inteiramente novas. Na Escola, não há necessidade de receber consentimento prévio para dar início a uma análise “didática”, pois nada distingue esta da análise terapêutica. O que existe é a análise pessoal, que se revelará ou não didática só-depois, segundo tenha produzido um analista ou não. No último caso, essa psicanálise é dita “psicanálise pura”. Os membros da Escola têm igual direito de voto no tocante a todo o estabelecimento das estruturas que regulam as instâncias da Escola (júris, diretório...). O grupo se chama “escola”, termo “a ser considerado no sentido em que, nos tempos antigos, designava certos locais de refúgio, ou mesmo base de operação contra o que já então se podia chamar de mal-estar na civilização”. Lacan dá o tom da Escola de saída, ela orbita em torno de um ensino, o seu. Vai se chamar

de fato École Freudienne de Paris, reconhecendo em seu próprio ensino a qualidade de “freudiano”, ali onde a sociedade desejada por Freud não o reconhecia. “Paris” reata com o período (1926) do surrealismo, e também com a fundação da primeira sociedade psicanalítica francesa, “*de Paris*”.

Lacan distingue três títulos: AME, AE, AP. É membro da Escola, em primeiro lugar, qualquer pessoa que queira nela trabalhar, sejam quais forem suas atividades profissionais; esse ingresso se dá com base num trabalho em cartel (isto é, um pequeno grupo de trabalho de três a cinco pessoas, mais uma). Assim, pessoas que não eram psicanalistas, nem psicanalisandos, nem médicos, podiam pertencer a essa Escola. Isso constituía um elemento radicalmente novo. O AME, analista membro da Escola, é aquele “que deu provas nas supervisões”. O AE, analista da Escola, é aquele “que testemunhou a didática”.

Para não ferir suscetibilidades nem romper direitos adquiridos em matéria de títulos de reconhecimento, foram nomeados AE por Lacan os que já eram titulares na SPP e na SFP. Com isso, ele reintroduziu as nomeações nessa Escola. Assim se iniciou a EFP em 1964 segundo novas perspectivas.

Em 1967 a Escola experimentou uma crise: não conseguia regular as correntes e os fenômenos de grupo com as novas estruturas que a regiam. Os velhos hábitos não haviam desaparecido. François Perrier propôs então a criação de um colégio para permitir à Escola sair do atoleiro da repetição do que havia pretendido evitar, e para lidar com o escolho encontrado pela diferenciação entre as questões de ensino e de formação — questões da didática e do reconhecimento (sempre elas) — daquelas do trabalho em geral. Esse colégio deveria “... tomar a clínica como vocação e meta” (tratava-se até de tornar titulares aqueles que tivessem dado provas pela “comunicação clínica”, cf. “Projet de François Perrier”, 31 de março de 1967, in *Analytica* 7).

O passe

Foi num contexto de confusão e de crise que Lacan elaborou sua proposição, divulgada

em 9 de outubro de 1967, em que defende um procedimento destinado a dar aos que escolhem se tornar analistas no final de suas análises a possibilidade de dar testemunho disso perante a Escola, de tal modo que ela possa encontrar, graças ao saber adquirido desses testemunhos, sua renovação doutrinária. Esse procedimento inteiramente revolucionário leva o nome de “passe”. Ele repousa sobre o seguinte princípio: *o analista só se autoriza por si mesmo*, esse si mesmo é revelado em sua análise pessoal. É daí, da experiência analítica, que um analista advém. Confirmando que a análise é necessária para que alguém se torne analista, mas que a autorização não poderia ser dada antecipadamente pela demanda de uma análise didática, nem *a posteriori* por analistas confirmados, só podendo resultar dele mesmo. Não se trata de autorizar qualquer um, mas, ao contrário, de uma exigência muito maior inscrita no próprio cerne da experiência. Esse procedimento rompe radicalmente com a propensão à identificação que constitui o motor comum dos fenômenos de grupo e alimenta aquele componente do vínculo social que extrai sua consistência do narcisismo.

A invenção do passe é uma conseqüência do que Lacan trouxe de renovação doutrinária à doutrina freudiana. É o resultado lógico da reorientação que efetuou sobre o texto de Freud com sua efetividade na prática. Essa incrível revolução é coerente com uma proposta da teoria de Lacan concernente ao estatuto do objeto no amor de transferência e suas conseqüências quanto ao desejo no fim da análise, decorrências da refusão por Lacan do narcisismo freudiano com o estádio do espelho.

Uma análise que termina, por exemplo, com a identificação do analisando com uma figura ideal, ou com o analista, não conhece o passe. Ela encontrará outras saídas no grupo, e é para barrar a acolhida dessas outras saídas no grupo que Lacan tentou introduzir o dispositivo do passe. Diferentemente de Freud, para quem o término da análise permanece incerto, para Lacan há um fim da análise. Isso foi longamente discutido e precisado por ele nos seminários realizados nos anos 60, até a Proposição e mesmo depois.

O passe só diz respeito às análises que vão até o fim. Ora, sabemos que muitas análises não vão até esse fim, algumas se interrompem quando o analisando melhora, ou por toda sorte de outras razões, sempre decisivas, outras se detêm quando o analisando encontrou uma posição que oferece uma solução aos impasses de seu desejo, sem que por isso se possa falar do fim da análise.

O fim da análise, segundo Lacan, está estipulado. É o fim da análise da fantasia, pelo menos nos casos de neurose: quando a fantasia fundamental se revela, então o sujeito é destituído do suporte que encontrava na fantasia. O objeto *a* da fantasia, que estava, pela operação da transferência, encarnado do analista, separa-se então realmente. Aí está o fim da transferência. O passe ocorre quando o momento desse fim se enlaça ao momento em que o analisando se engaja na escolha, na decisão de se tornar ele próprio analista para um outro, isto é, exatamente quando decide fazer de si mesmo o objeto da fantasia de um outro.

A tese de Lacan é esta: no lugar do ato analítico inaugural, quando um analisando chegou ao momento em que seu analista se torna seu objeto, o seu, sob sua forma degradada, sua forma desligada, sua forma real, objeto que habitualmente era mascarado, velado, coberto, revestido, quando advém essa queda, no final, ele opta, por motivos que lhe escapam, ele se destina a encarnar ele mesmo aquilo que acaba de produzir no analista, a se transformar nesse objeto que ele vê cair irremediavelmente. Tendo chegado a esse ponto de derrelição, que é tão violento, tão estranho, tão passageiro, tão trans-tornado: nesse ponto do ato, esta é a tese de Lacan, reside o *único* ponto de experiência para o qual deve se voltar o grupo analítico. Esse ponto é o pivô da articulação da análise em intensão com a análise em extensão, é o foco, a motor, o coração da experiência. Dar a esse ponto sua existência (ex-sistência) é se dar a chance de que a experiência analítica não desapareça, de que ela se prolongue renovando-se, única condição aliás para que ela se prolongue, pois caso prossiga sem se renovar ela se ritualiza, se extingue.

Lacan teve muitas dificuldades em con-

seguir que sua proposição fosse aceita pela Escola. Ele a defendeu em dezembro de 1967, num inflamado discurso feito em resposta às críticas que lhe haviam sido dirigidas. Censuravam-no em particular por entregar o controle da Escola a “não-analistas”. Aí estava o escândalo, isto é, no fato de que, com o passe, eram nomeados AE jovens que ainda não tinham dado provas, nem pela experiência nem pela acumulação, do saber que um analista tarimbado pode possuir após anos de prática. Lacan respondeu a essas objeções: aceitou o repto e chegou ao ponto de retomar essa noção escandalosa do “não-analista” como a pedra angular da constituição de sua Escola. “Quero pôr não-analistas no controle do ato analítico, caso se queira entender por isso que o estado presente do estatuto do analista não somente o leva a eludir esse ato, mas degrada a produção que dele dependia para a ciência.”

Ele não quer que sua Escola seja, como as Sociedades, uma casa de retiro para veteranos, e é isso o que lhe parece ser o “presente estatuto do analista”, com uma produção “tão estagnante, tão incomedível do lado de fora, uma teoria cada vez mais regressiva se não involutiva, no sentido em que lembra a menopausa”. E acrescentou: “Por que nunca se viu invenção de jovens em psicanálise?”

O não-analista é o jovem em psicanálise. “O não-analista não implica o não-analisado, ao qual evidentemente nunca me ocorreu dar acesso [...] à função de analista da Escola. [...] Digamos que introduzo nela um não-analista em esperança, aquele que podemos capturar antes que, ao se precipitar na experiência, ele experimente, ao que parece, na regra, uma espécie de amnésia do seu próprio ato.” Em suma, a Escola deve apreendê-lo antes que a experiência encubra de amnésia a particularidade de seu ato mesmo. Não está em questão, como se imaginou, o lógico, o etnólogo ou o linguísta, que vêm trabalhar e debater questões com os analistas, estes são bem-vindos na Escola. O não-analista é aquele que levou sua análise ao ponto de seu fim, sem por isso ter escolhido fazer dela sua profissão, ou sem se ter ainda lançado na profissão.

Só o fato de Lacan ter podido dizer que

tal personagem existia foi por si mesmo um golpe subversivo na confusão mantida na época pelas sociedades analíticas, em virtude da qual ficavam coladas, confundidas, a posição do sujeito no momento do fim da análise e a escolha profissional. É preciso fazer a distinção entre o ato analítico e a escolha profissional que o recobre, este é o móbil do passe. Esse móbil é encarnado pelo “não-analista”, aquele que se encontra no momento do ato inaugural.

Essa confusão recobre a confusão entre o analisando e o analista, o analista se transformando num interminável analisando. Não, a lógica do ato exige que uma porta “... seja aberta ou fechada, quer se esteja na via psicanalisante ou no ato analítico. [...] o ato analítico se julga por sua lógica e em seus limites”. O passe deve ser situado exatamente no nível dessa porta.

Essa proposição se endereçava a uma Escola reticente, embaraçada ou hostil, na medida de sua incompreensão ou de sua recusa dos móveis do passe. Foi preciso mais de um ano de críticas (ver as cartas de Piera Aulagnier a Lacan de fevereiro de 1968, em que ela estabelece suas condições antes de aceitar o sorteio num júri; ela quer que o candidato “já seja AME”, que “possua uma experiência real” — uma carta de Jean Clavreul em *Analytica* 7 segue a mesma linha) e de debates inflamados para que a proposição fosse aceita numa versão modificada. Em janeiro de 1969, o procedimento foi votado pela Escola, ao preço da demissão dos que lhe haviam feito feroz oposição, François Perrier, Jean-Paul Valabrega e Piera Aulagnier, que fundaram o “Quatrième Groupe”. Dessa vez, não foi Lacan que se viu obrigado a se afastar, foram alguns de seus alunos que o deixaram.

A proposição

Depois desse apanhado histórico, voltemos mais precisamente aos móveis do passe, para em seguida examinar o procedimento.

Na Proposição de outubro de 1967, modificada e publicada em *Scilicet*, nº 1, podemos ler: “Há um real em jogo na própria formação do psicanalista. Sustentamos que

as sociedades existentes se fundam sobre esse real [...] esse real provoca seu próprio desconhecimento, quando não produz sua negação sistemática.” Freud assumiu o risco de uma certa suspensão, e “... talvez mais: viu nela o único abrigo possível para evitar a extinção da experiência”. Esse desconhecimento sistemático, essa negação do real sobre o qual se fundam as sociedades psicanalíticas é como “... uma sombra espessa a encobrir essa juntura [...], aquela em que o psicanalisando passa a psicanalista, é isto que a Escola pode se empenhar em dissipar”.

O procedimento do passe tem por finalidade, portanto, dissipar essa sombra espessa que recobre de recusa o real em jogo na formação do psicanalista. O real é a juntura em que o psicanalisando passa a analista, passa da psicanálise em intensão, “... isto é, a didática, na medida em que ela não faz outra coisa senão preparar operadores”, à psicanálise em extensão, “... isto é, tudo que resume a função de nossa Escola na medida em que ela presentifica a psicanálise no mundo”. Os pontos de juntura em que devem funcionar os órgãos da Escola são “o começo e o fim da psicanálise”. Pois, “... no início da psicanálise está a transferência. Ela o está por graça do psicanalisando”. A transferência por si só, escreve Lacan, constitui obstáculo para a intersubjetividade, pois, tendo associado o sujeito do inconsciente ao sujeito do *cogito* cartesiano, tendo distinguido o pequeno outro imaginário do lugar de operação da linguagem dito “grande Outro”, Lacan explicou suficientemente, no curso de seu ensino, que “nenhum sujeito é responsável por um outro sujeito”. A transferência se articula pelo “sujeito suposto saber”, pois o inconsciente freudiano é saber, saber não-sabido antes da análise, saber dos significantes no inconsciente. O sujeito é suposto, não por um outro sujeito, mas “pelo significante que o representa para um outro significante”.

Para essa proposição, Lacan produz o algoritmo da transferência, que escreve o *sujeito suposto saber*

$$\frac{S}{s(S1, S2, \dots, Sn)} \rightarrow S_q$$

com base no modelo do algoritmo sa-

suriano, invertido como o havia apresentado em “L’instance de la lettre dans l’inconscient”, os significantes estão em cima, o significado embaixo. O algoritmo da transferência é um avatar da escrita canônica da relação do sujeito com o significante $\frac{S1}{s} \rightarrow S2$. Aqui, em cima, o significante S da transferência, nomeável pelo nome próprio, o do analista, com uma implicação de um significante qualquer, S_q , aquele que se tornará o nome do analista no final da análise. Sob a barra: o sujeito s que resulta da implicação significativa, “... implicando no parêntese o saber, suposto presente, dos significantes no inconsciente”. O *sujeito suposto saber* em que consiste a transferência é uma “formação intrínseca”, como uma formação do inconsciente, “destacada do psicanalisando”.

O que qualifica o psicanalista para fazer face a essa situação que, deixemos claro, não envolve sua pessoa? Aliás, não é necessário que o analisando lhe imponha o *sujeito suposto saber*, pois do “saber suposto” o psicanalista nada sabe. De fato, Freud insistiu “... em nos recomendar que abordássemos cada novo caso como se não tivéssemos nada aprendido de suas primeiras decifrações”. O psicanalista nada sabe de antemão sobre aquilo em que consiste o inconsciente para um dado analisando. Mas isso não poderia em absoluto autorizá-lo “a se contentar em saber que nada sabe”. Que deve ele saber então? “O que ele deve saber pode ser traçado segundo a mesma relação ‘em reserva’ com que opera toda lógica digna desse nome [...] isso se articula em cadeia de letras tão rigorosas que, com a condição de não errar uma só delas, o não-sabido se ordena como o quadro do saber.” Trata-se, para o analista, de se orientar segundo o rigor lógico do agenciamento dos significantes e não segundo sua significação.

O saber em questão é antes de tudo um saber textual, o texto tomado em sua literalidade, texto do analisando e texto de Freud. Essa abordagem do saber é aquela de um desejo particular que Lacan chamou de *o desejo do psicanalista*. Lacan havia dedicado um ano de seu ensino à questão da posição do analista na transferência. Ilustrou a

posição do analista pela de Sócrates no *Banquete* de Platão. Sócrates, continente ingrato do *agalma*, maravilha que atrai o amante (*erastes*). “Mas quem, melhor que Sócrates, sabe que ele detém apenas a significação que engendra ao reter esse nada, o que lhe permite remeter Alcibíades ao destinatário presente de seu discurso, Agatão?” Alcibíades se logra ao amar Sócrates assim, não é ele que deseja, mas um outro, pois Sócrates não responde como parceiro. O *agalma* é o algoritmo. Isso quer dizer que o engate do significante S da transferência, pelo encontro com o nome do analista, desencadeia essa espécie de confiança, de fé amorosa que é a transferência, isto é, o *sujeito suposto saber*. No entanto, se o analista mantém sua posição, como Sócrates ele retém esse nada, ele não responde como parceiro. O amor por Sócrates é a atração pelo *agalma* que ele parece conter de maneira secreta.

O invólucro desse *agalma* se revela ser o que Freud chamou de o *ideal do eu*, isto é, a imagem idealizada do Outro, de onde o sujeito se vê amável, ponto de onde se preserva a base narcísica de seu eu. Mas o trabalho da análise da fantasia pela articulação dos significantes em sessão faz cair esse objeto de seu esplendor narcísico que retém o amor, para fazer emergir o objeto caído, que é antes de mais nada o objeto da fantasia, aquele que a demanda não consegue obter, depois o objeto da pulsão, objeto causa do desejo encarnado de maneira logradora na pessoa do analista. Se o analista ocupa esse lugar de semblante do objeto causa da divisão do sujeito, significante após significante a análise opera então um afastamento entre o *ideal do eu* e o objeto da pulsão que emerge do narcisismo do amor.

Por fim, no momento da análise da fantasia fundamental, o resto, o objeto *a* se destaca inegavelmente, o sujeito perde o suporte que encontrava em sua fantasia, é destituído dele, estado que Lacan chamou de a “destituição subjetiva”. “Mas eis onde nos demitimos”, diz ele. Essa destituição, fim obrigatório de uma psicanálise, está “inscrita no tíquete de entrada”. Eis o que provoca horror, pânico, indignação. “Somente”, diz ele, “interditar o que se impõe de nosso ser (a destituição subjetiva), é nos oferecer a um

retorno de destino que é maldição.” O fim da análise como identificação com o analista é da ordem da recusa da destituição subjetiva, recusa da queda do objeto que se impõe de nosso ser, recusa do que constitui o real da junção do analisando com o analista. Ora, a destituição subjetiva faz ser “antes singularmente e forte”, ao contrário do *desser* (*désêtre*) que ela produz no analista. “Para o efeito de ser, é em Jean Paulhan que isso pode ser mais bem percebido. *Le guerrier appliqué* é a destituição subjetiva em sua salubridade.”

A porta da passagem do psicanalisando é o objeto *a*, caído como resto da operação que constitui seu gozo, divisão “do sujeito do qual esse resto é a causa”. O analista caído como objeto *a* real experimenta o momento de *desser* de sua parte, “... nesse *desser* se desvela o inessencial do sujeito suposto saber, de onde o futuro psicanalista se compromete” a fazer de si aquilo em que vê se tornar seu analista, “... *agalma* da essência do desejo, prestes a pagá-lo, de se reduzir, ele e seu nome, ao significante qualquer. *Sicut palea*, como Tomás de Aquino diz de sua obra no final de sua vida — como esterco”. O saber acumulado não vale nada, é merda, *palea*: é palha! “Por isso”, diz Lacan, “seria então possível se esperar um testemunho justo sobre aquele que transpõe esse passe, a não ser de um outro que, como ele, ainda é esse passe, a saber, em quem está presente nesse momento o *desser* em que seu psicanalista guarda a essência do que lhe passou como um luto.” A destituição subjetiva, momento de báscula no passar, faz ser, *ser* esse passe, enquanto nesse momento o analista *des-é* (*dé-est*). Aquele que demanda se tornar analista da Escola, AE, falará com um psicanalisando que está no passe, como ele, que é o passe, “um passador”.

Lacan propõe portanto um dispositivo para recolher o “testemunho justo sobre aquele que transpõe esse passe”. O passante, para se fazer “autorizar como analista da Escola”, falará de sua análise a dois passadores já escolhidos por seu analista, ele próprio AE, “... e o testemunho que poderão acolher a partir do âmago mesmo de seu próprio passado será um testemunho como nenhum júri de aprovação colhe jamais. A decisão de

um tal júri seria assim elucidada por ele”. De que passado? É a partir de seu passado que os passadores acolherão o testemunho do passante, estando no mesmo passo que ele, e darão testemunho perante um júri de aprovação composto de AE. “O título de analista da Escola se obtém de um júri de aprovação” cuja “função [...] é autenticar o passe”. “Os passadores não procedem a nomeações. Ouvem o candidato sobre o que funda sua demanda e dão testemunho disso junto ao júri de aprovação; este se vê por isso mesmo questionado sobre posições teóricas que justificam a nomeação ou a recusa de um candidato. Assim, todo acesso ao título de analista da Escola é, em primeiro lugar, contribuição efetiva ao progresso da teoria psicanalítica.”

O candidato que se lança nessa experiência que consiste em produzir um dizer sobre o risco que corre nessa passagem louca, de decidir se tornar o objeto que ele está deixando cair nesse mesmo momento, se fazer o objeto de que acaba de se destacar, o objeto que vê cair em seu psicanalista atingido de *des-ser* — esse candidato, de que lhe serve tudo isso? Não seria justo dizer que alguém se submete à prova do passe por devotamento a uma contribuição efetiva ao progresso da teoria psicanalítica. Mais certo é dizer que essa experiência lhe é necessária para inscrever sua opção em seu lugar, a seu público. Ele vai forjar ele mesmo a articulação de seu testemunho dirigido a terceiros que estão no passe como ele, que não são velhos, são testemunhas, pares, pessoas de transição, “passadores”. O passante fala desse ato inaugural que já ocorreu, que como todo ato é cego, mas ele encontrará sua consistência no próprio testemunho, ele procura se fazer saber. O passante está num passo curioso, pois fala de sua passagem ao mesmo tempo em que a efetua em extensão. De certo modo, fala de si como na terceira pessoa, a outros que vão falar dele na terceira pessoa perante um júri que avaliará se esse ponto de ato atravessou, sim ou não, os passadores. passou através deles, chegou até eles. A sutileza desse procedimento está em passar pela falha constituída pela chicana da terceira pessoa (da *dritte Person*), tal como a estru-

tura do chiste. Essa estrutura visa neutralizar ao máximo o que poderia funcionar como figura de saber já dado ou de autoridade constituída (tanto para os passadores, como para o passante e os membros do júri). Importa que o ponto de real que o testemunho envolve atravesse, “passe”, de modo a chegar a seu lugar de autenticação fazendo-se saber, no sentido de se fazer conhecer e de se tornar um saber dirigido ao público que é a Escola.

É ao se autorizar por si mesmo que há analista. Esse “si mesmo” é posto em jogo assim na terceira pessoa, e se faz ouvir efetuando-se como tal através da fabricação do testemunho. O passante submete sua candidatura a essa prova porque sabe que esse dispositivo existe, que está lá precisamente para acolher seu testemunho. Aliás, o momento do passe só tem razão de ser porque há um lugar para nomeá-lo como tal. Do contrário, no fim da análise, o que se tem de fato são experiências que permanecerão em suspenso ou se mostrarão inefáveis, buscarão seus lugares de efetuação à direita ou à esquerda, a se fazer saber de maneira mais ou menos selvagem diante de não importa que público, sem com isso encontrar seu ápice. Pois o passante pode querer testar se a fulgurância do evento que o arrebatou, como o “clarão”, pode passar. Será aquilo o que ele acredita que é? Se fazer autenticar, não por alguma coisa que possua, nem por alguma coisa que já saiba, nem por alguma coisa que se trataria de mostrar, de fazer ver, de fazer ouvir? Não! Mas ele procura dar feição de saber, no próprio diálogo, a esse passe que acaba de transpor. O testemunho é um dizer que não é pré-produzido, é um dizer inédito. Isso não é mais análise, é o passe. Querer se fazer autenticar desencadeia sua própria produção. É costume fazer acontecer um saber sobre esse evento, fazê-lo acontecer com aqueles outros com os quais se trama para ele o móbil da psicanálise. Pois cada emergência de um novo analista deveria produzir um evento de saber para aqueles outros que constituem a escola em que ele se inscreve. “O AE, ou analista da Escola, a quem se imputa ser daqueles que podem testemunhar problemas cruciais nos pontos candentes em

que estes se situam para a análise, especialmente na medida em que eles próprios estão em via de resolvê-los ou pelo menos empenhados nisso”, escreve Lacan.

Esse título corresponde a uma regra do *gradus*, que se distingue da hierarquia que envolvia os efeitos de nomeação nas sociedades de antes. O *gradus* marca uma diferença na performance e não tem nenhuma consequência no nível da hierarquia. Em “L'Appendice 1” à primeira versão da Proposição de 9 de outubro de 1967, Lacan diz: “O *gradus* depende da capacidade que se mostra de fazer a Escola progredir. Não se confunde com um grau hierárquico [...] permite avaliar o poder depositado nas mãos dos que trabalham.”

Foi com base nesse aposta que o passe funcionou na École Freudienne de Paris.

1973, avaliação

Em novembro de 1973, por ocasião de um congresso em Montpellier, Lacan expressou seu ponto de vista sobre a experiência em curso. Reconheceu que a produzira com uma “prudência talvez demasiado humana”, não conseguia ver como poderia ter sido mais prudente. Sua prudência fora “ditada pelo estado de coisas reinante”, diz ele. De fato, devolvera o título de analista da Escola aos que já tinham um título em outras sociedades. Lacan confirma então que as sociedades analíticas, após Freud, “permaneceram demasiado prudentes na medida em que funcionavam segundo as leis comuns dos grupos [...] em que é absolutamente necessário que o mestre se manifeste”.

Considera essa experiência radicalmente nova porque, como específica, “o passe nada tem a ver com a análise”. De fato, como dissemos, como uma porta, se há passe é que já não há análise. O passe não é um suplemento de análise, nem o tropeção com o não-analisado, como se tendia a dizer na época, mas a transposição do fim da análise pelo ato analítico. Um júri de aprovação recrutado segundo os modos de seleção das sociedades de antes não pode, segundo Lacan, senão permanecer na “perplexidade e no embaraço” diante dos testemunhos de

passa que recebe. No entanto, Lacan acrescenta: “alguns passantes jamais poderão esquecer o que foi para eles [...] a experiência do passe. [...] foi algo como o clarão.” “O passe foi para alguns”, diz ele, “uma experiência absolutamente convulsionante. [...] Obtenho algo que não é da ordem do discurso do mestre.” Lacan quer apagar definitivamente o termo didática, “da análise desprende-se uma experiência”, diz ele, “que é inteiramente equívoco qualificar de didática. A experiência não é didática. [...] Uma análise implica sem dúvida a conquista de um saber que está ali antes que o saibamos, a saber, o inconsciente, e nela o sujeito pode certamente aprender por meio de que truque isso se produziu [...] mas isso não é grande coisa [...] é pouca coisa perto do que se desvendou para ele na experiência analítica [...] isso se desvendou para ele. Essa dimensão é inteiramente diversa do aprender. Seu primeiro movimento é não saber por onde agarrá-la”. “É nesse sentido que, definitivamente, esse passe não poderá ser julgado senão pelo efeito de apreensão daqueles que, por se terem exposto a esse passe, viveram sua experiência”, os passantes.

Lacan constata que há uma distância considerável entre os AE que não se apresentaram ao passe (são os didatas das sociedades anteriores, SPP ou SFP) e os passantes que se expuseram ao passe. Não é dos “velhos” que se pode esperar colher os resultados dessa experiência, mas dos passantes nomeados AE. Em 1973, a experiência ainda era recente; de fato, Lacan diz: “os que vieram a se oferecer a essa experiência não são velhos, e talvez se possa perguntar se é agora que eles devem propor não sei que inscrição, desenho, caricatura, ou se é preciso que a deixem amadurecer.”

Lacan especifica que ele “só opera (no seio do júri) com a mais extrema discricção”, parece ter a impressão de esperar: “de minha parte, só estou lá para esperar no que isso poderá dar, até e inclusive um modo completamente diferente de colher o testemunho.” Conclui essa avaliação dizendo: “O resultado é algo de inteiramente novo e sobre alguns que se apresentaram o passe não deixou de ter efeito. Esses efeitos talvez sejam

estragos, por que não? Todo mundo sabe que, desgraçados como somos, nós, da espécie humana, estragos é o que pode nos acontecer de melhor. E então? Bom, lá estou eu com os estragos nas minhas costas. Nem por isso a coisa é inútil, porque como alguém me fazia observar, se há alguém que passa seu tempo a passar o passe, sou justamente eu.” Que relação há entre os “estragos” produzidos pelo passe e o fato de Lacan se declarar ele próprio passante? Aí está talvez o problema, de fato ele carrega os estragos nas costas porque é ele que quer alguma coisa nessa história, ele espera resultados dessa experiência e, naquele momento (1973), era ainda o único a carregar essa tentativa nova para o grupo, ele espera alguma coisa dos AE que tinham sido nomeados no quadro do procedimento.

Lembremos que, com a aposta sobre o passe, Lacan empenhara nada menos que a sobrevivência da psicanálise. Ele desenvolveu uma luta ferrenha para tentar impor a seus alunos, àqueles de quem aprendera isso, a possibilidade de estabelecer regras que fizessem existir o passe no grupo: que esse ponto do ato analítico inaugural pudesse se dizer, ser delimitado, ter um estatuto. Trata-se, com o passe, de dar oportunidades, de favorecer o local, o lugar, para que essa experiência de um analista, novo a cada vez, que surge de uma análise, possa advir no grupo em sua singularidade. É preciso que essa experiência possa trazer ao grupo seu eco, suas luzes, seus turbilhões e até mesmo seus estragos. Que ela nutra a Escola com seus achados, suas elaborações de escrita. Em 1973, parecia que a prudência de Lacan deixara a experiência numa certa indecisão.

1974, uma tentativa

Pouco tempo depois, em 1974, Lacan fez uma nova proposição. Dessa vez, na forma de uma carta endereçada a três de seus alunos, italianos: Muriel Drazien, Armando Verdiglione e Giacomo Contri. Nela solicitava que empreendessem a criação de um novo grupo analítico, que levasse em conta a experiência que ele mesmo conduzira em sua Escola de Paris e tentassem corrigir cer-

tos erros ou dificuldades. O pivô dessa carta é a sugestão feita por Lacan de que o passe fosse utilizado, dessa vez como única chave da constituição do grupo. Cito: “O grupo italiano, se quiser me ouvir, se limitará a nomear aqueles que postularem sua entrada com base no princípio do passe, correndo o risco de não haver nenhum.” A propósito de sua prudência, ele diz: “O que o grupo italiano ganharia me seguindo é um pouco mais de seriedade que aquela a que cheguei com minha prudência. Para tanto, é preciso que ele corra um risco, isso terá um outro alcance no grupo italiano, se ele me seguir nessa questão, porque, na Escola de Paris, não há caixa para tanto.”

Ele sugere ao “trípode” italiano que empreenda uma nova experiência de grupo sem assumir o passivo das sociedades anteriores, que oneraria a inovação esperada. Essa proposição era mais radical, mais exigente e mais precisa que a de 9 de outubro de 1967. Era mais radical porque fazia do passe a única via de nomeação oferecida pelo grupo analítico, além de sancionar assim a entrada daquele que será nomeado. Esse grupo italiano deveria se constituir, portanto, apenas de pessoas nomeadas com base no passe, analistas incorporados na emergência de sua escolha. Lacan não propõe nenhuma outra denominação (ME, AME, AP), como na École Freudienne de Paris; o que interessa a esse grupo não é a função, mas a ex-sistência do analista. “Há analistas agora, é fato, mas é na medida em que funcionam. Ora, essa função torna apenas provável a ex-sistência do analista. [...] a probabilidade de as chances serem grandes para cada um as torna insuficientes para todos.”

Não basta que seja provável. Depois ele o diz de outra maneira: “se autorizar não é se auto-ritualizar.” Portanto, a ex-sistência do analista não coincide forçosamente com a função do analista. Lacan pede a esse grupo que não se contente com que analistas funcionem (com uma probabilidade), mas que distinga a ex-sistência do analista, pondo em prática o passe para “... velar para que, a se autorizar por si mesmo, não haja senão o analista”.

Como pode um grupo realizar tal exigên-

cia? “Velar para que, a se autorizar por si mesmo, não haja *senão* o analista.” Seria isso ao menos possível? Parece impossível, utópico. Foi esse, contudo, o desafio que Lacan lançou aos três italianos.

O rigor de Lacan chega a levá-lo a assinalar que o passe é a *única* necessidade para o grupo analítico; o resto não parece da ordem da necessidade. Em suma, para ter uma razão para se constituir como grupo analítico, um grupo deve se dar os meios de “... apreciar no momento do passe por que razão alguém assume esse risco louco de se tornar o que é esse objeto *a*”. Lacan diz que o grupo tem necessidade disso, que é um estimulante para ele, uma reanimação.

“O passe nada tem a ver com a análise”, Lacan pudera dizer em 1973. Assim, o repto que ele lança em 1974 ao grupo italiano é dar estrita consistência à ruptura entre psicanálise e passe. Que o novo grupo não soçobre — ao contrário do que ocorreu na École Freudienne de Paris e em muitos outros — em toda sorte de outros modos de reconhecimento e de nomeação, que atendem a outros critérios diversos do passe, por exemplo: o ensino, as publicações, os congressos, sem falar de todas as formas ocultas de nomeação que têm curso nos grupos.

Dar estrita consistência, com o passe, a essa ruptura entre psicanálise e passe é a finalidade da carta aos italianos. Mas não se tratava em absoluto da divisão do passe em dois, como o havia proposto Jacques-Alain Miller num artigo intitulado “Introduction aux paradoxes de la passe”, em que ele distinguia, de fato, o passe I, que seria o momento do passe no tratamento, marcando o fim da análise em intensão, e o passe 2, passagem pelo procedimento que acolhe o testemunho desse momento, em extensão. Ao separá-lo nesses dois momentos, põe-se o passe a perder. Miller, procurando citar Lacan, fala então de “dobramento” de um por outro, de “reduplicação”, quando de fato, como diz Lacan, trata-se não de um dobramento mas de um *redobramento*. O procedimento redobra o momento para que ele encontre sua efetuação no e pelo grupo. A efetuação se faz com a nomeação.

A articulação da intensão com a extensão

não é aquela de um dentro com o fora, mas a de um redobramento, de uma efetuação. A análise em intensão não é um bolso fechado que viria a se abrir para um fora aberto. Aliás, o momento do passe só vem a existir porque há um lugar (uma escola) para nomeá-lo como tal.

Também para o analista, sua posição na transferência a que ele se presta através das análises que conduz não deixa de ter articulação com a posição que ele tomará no grupo analítico. Há uma articulação entre o modo de inscrição de um analista na comunidade dos analistas e sua postura no próprio ato analítico. Acontece de se receber o testemunho segundo o qual a ruptura com um grupo por um analista acarreta mudanças em sua posição no ato analítico. Não há portanto dois passes, mas o passe, que vai do momento do fim da transferência à sua efetuação na nomeação.

Na carta aos italianos, Lacan propôs portanto um procedimento em que o critério da nomeação é apresentado de maneira mais precisa do que o fora na Escola de Paris. De fato, toda análise, mesmo aquela que chegou a seu fim, seu fim “lacaniano”, isto é, a queda do analista como objeto *a*, não desemboca forçosamente no ato inaugural de escolher tornar-se analista. Isso não tinha ficado completamente claro em 1967 e aqui Lacan acrescentou uma precisão suplementar concernente àqueles que escolhem se fazer o objeto *a* no final de sua análise. Pois nem todas as análises, mesmo terminadas, produzem um novo analista.

De fato, nessa carta, Lacan alterou as fórmulas que, no entanto, eram aquelas consagradas nos anos 1964-1967, sobre o fim da análise como a “revelação da fantasia fundamental”, “a queda do objeto *a*”, “a travessia da fantasia”. Disse que isso não basta para fazer com que haja analista. Se há somente isso, disse Lacan, se o objeto *a* “... é o fruto da análise — isso dá suporte às realizações as mais efetivas, e igualmente às realidades as mais interessantes” — nesse caso “... remetam o referido sujeito a seus caros estudos. Ele acrescentará alguns enfeites suplementares ao patrimônio que supostamente constitui a alegria de Deus [...] *que ele não*

se autorize a ser analista, pois não terá jamais tempo para contribuir para o saber, sem o que não há chance de a análise continuar a ser um negócio vantajoso: ou seja, de o grupo italiano não estar fadado à extinção”.

Nesse caso, quem são aqueles que optam por se tornar analistas? Que têm eles a mais? Que têm de particular, aqueles que se autorizam por si mesmos, que os distinga daqueles que encerraram uma análise? É do lado do saber que Lacan dá a resposta. “A humanidade, para quem o saber não é feito uma vez que ela não o deseja”, de fato, ela tem horror dele. “Não há analista senão sob a condição de que esse desejo lhe venha, ou seja, que já por aí ele seja o rebotalho da dita (humanidade).” “Digo isto: é essa a condição cuja marca o analista deve carregar por algum lado de suas aventuras. Cabe a seus congêneres de ‘saber’ encontrá-la, esses congêneres aqui são os passadores, isto é, o tripode que estava chamado a formar o novo grupo. A eles cabia encontrar no passe essa marca que o analista já carrega, desde antes da análise, de ser o rebotalho da humanidade. O passante [...] deve ter circunscrito a causa de seu horror de seu próprio [...] horror de saber”, “a partir de então ele sabe ser um rebotalho” (da humanidade), é daí que lhe vem esse desejo de saber mais sobre ela: “Se isso não o leva até o entusiasmo”, diz Lacan, “pode sem dúvida ter havido análise, mas de analista, nem sombra.”

Essa marca (ele se sabe ser o rebotalho da “dita” humanidade) deve portanto ser detectada através do passe e carimbada com um nome para dar ao nome desse analisando tornado analista uma inscrição localizada nesse grupo que o nomeou, com um nome de AE, analista da Escola, no sentido subjetivo e objetivo. É importante para o grupo e para o passante que o nome seja publicado preto no branco, que seja escrito com todas as letras, primeiro traço do passe, escrita do analista, escrita do nome próprio como nome de Analista da Escola.

Durante a efetuação do passe, que pode durar muito tempo, por vezes anos, o sujeito é tocado pelo impacto do nome, pelo estatuto do nome próprio na medida em que ele não nomeia o sujeito destituído da fantasia,

mas inscreve a borda de um furo particular. Esse furo real se encontra, nesse tempo do passe, a descoberto, ele é isto: "... o nome próprio é o lugar-tenente disso que falta ao Outro, o que poderia nomear o ser do sujeito." Nesse tempo de efetuação, em que o analista não está mais na posição de sujeito suposto saber, este deve contudo responder presente para acompanhar essa efetuação até seu termo, o que implica, de sua parte, uma mudança de posição na prática que comporta um modo de presença diferente em face dessa virada *a posteriori* de uma análise em que surgem descobertas particulares, construídas a partir do próprio seio dessa análise chegada a seu termo, que faz do ex-analisando um teórico ímpar, cândido. A posição daquele que então se torna o ex-analista, nesse tempo de passagem, é decisiva e delicada.

O nome próprio do analisando não é mais então um nome de família, tampouco se torna um nome de autor, mesmo que ele escreva textos. Que ele não se precipite para receber um título, uma responsabilidade, ou uma nomeação para uma função no grupo analítico — isso seria obturar o trabalho de efetuação que está em via de se fazer, que está em curso. Seria antes o caso, para ele, de tentar efetuar seu "nome de analista", como na fórmula de Marguerite Duras, "Son nom de Venise, dans Calcutta désert" (Seu nome de Veneza, em Calcutá deserto). Isso só pode ser feito se esse nome se localiza num lugar estabelecido para isso, localizado como tal. Foi o que Lacan propôs em 1974 aos italianos.

A efetuação do passe é que o nome encontra seu lugar de inscrição, uma nomeação que seja localizada de maneira correta. Emprego esta palavra "correta" porque, retornando ao seminário da mesma época, o ano de 1974, *Les non-dupes errent*, vemos que Lacan — que de fato fora à Itália — diz na sessão de 9 de abril, ao voltar de Roma: "... que o ser sexuado só se autoriza por si mesmo, ele tem a escolha." Isto equilibra bem sua fórmula, segundo a qual "o analista só se autoriza por si mesmo, o que nem por isso significa que ele o decida inteiramente sozinho". Lacan chega a dizer que, se não tivesse escrito as fórmulas quânticas da sexuação "... será que seria igualmente verda-

deiro que o ser sexuado só se autoriza por si mesmo?"

A denominação "homossexual" não é correta, diz ele, "sodomita", ao localizar geograficamente essa prática erótica, era uma nomeação mais séria que "homossexual". As fórmulas da sexuação uma vez escritas no seminário *Mais, ainda* oferecem à escolha sexuada o suporte de sua efetuação.

Para o analista, é preciso inventar alguma coisa, diz ele, pois para o grupo analítico, justamente, Lacan não o pode fazer inteiramente sozinho. Isso decorre, segundo ele, da ligação a ser produzida entre o inventado do saber e o que se escreve. O passe é a fonte da invenção de saber, o escrito será em primeiro lugar a escrita do nome bem posto em seu lugar. Outros escritos se seguirão. Aliás, a frase final dessa carta aos italianos é: "Tudo deve girar em torno dos escritos a surgirem." Podemos captar aqui uma teoria da nomeação, segundo a qual o nome enquanto nome de uma escolha do sujeito deve encontrar sua localização, seu lugar de inscrição em todas as letras a fim de que se efetue. Que o nome da escolha do sujeito se torne seu "nome de".

Essa carta "italiana" ficou em suspenso, seu lugar era a Itália, ela não encontrou sua efetuação nesse lugar, pois o trípode não se constituiu na época, não tendo inventado os meios de pôr em prática as "diretivas" de Lacan. De fato, se essas sugestões não encontravam nos destinatários uma reação que mostrasse que estavam cientes, que as tomavam para si, então aquilo não podia se realizar. Lacan, dessa vez, tomara o cuidado de não entrar em detalhes de procedimento, suas indicações deviam bastar para o encontro de soluções que inventariam a partida desse grupo por vir, emerso do trípode em posição de passadores.

Podemos pensar também que essa proposição nunca se realizou porque é utópica, de realização impossível, à vista do que já sabemos. Será que é porque essa proposição comporta a exigência da épura que é preciso renunciar a ela? Se agimos acreditando saber de antemão o que é impossível, antes de o ter posto à prova, e nos precavemos, mantendo-nos no que sabemos ser possível, en-

tão o grupo analítico não terá nenhuma chance de sobreviver, nem a psicanálise. Lacan termina essa carta assim: “O saber em jogo, emiti seu princípio como do ponto ideal que tudo permite supor quando se tem o sentido da épura: é que não há relação sexual, relação, quero dizer, que possa se pôr em escrita.

“A partir disso, inútil tentar, me dirão; certamente não vocês [...] [?] Sem tentar essa relação de escrevê-lo, de fato não há meio de chegar àquilo que, ao mesmo tempo em que afirmava sua inex-sistência, propus como fim pelo qual a psicanálise se igualaria à ciência: a saber, demonstrar que essa relação é impossível de se escrever.”

O móbil do passe é dar-se os meios de inventar um saber em que a psicanálise possa “se igualar à ciência”. Ora, esse saber acede ao real, isto é, ao impossível, se ele é o que Lacan afirma; resta demonstrá-lo como impossível de se escrever, é preciso, portanto, para isto, tentar colocá-lo em escrita, não podemos nos contentar com o que pretendíamos já saber, evitando o que supomos impossível de antemão. A experiência italiana não deveria ser tentada por quem toma a psicanálise a sério?

O fracasso da escola

Lacan disse muitas vezes: o sério é a série. Ora, lembremos que, na proposição de 9 de outubro de 1967, ele havia indicado: “esta proposição implica uma acumulação da experiência, sua compilação e elaboração, uma seriação de sua variedade, uma notação de seus graus.” Essa seriação esperada dos júnior parece não ter podido se efetuar. Além disso, Lacan esperava que o AE, ao se agregar à “comunidade dos AE”, modificaria o estilo desta, sua orientação, pelos impulsos de saber que cada novo AE aí produziria.

Lacan, ao instaurar o passe, havia querido inventar um novo modo de vínculo no grupo, uma escola, pelo retorno às fontes que a nova comunidade dos AE promoveria. Havia esperado ver se formar para os psicanalistas: “... essa espécie de república que fazia com que Pascal se correspondesse com Fermat, com Roberval [...] não sabemos o que

se produziu que fazia com que houvesse pessoas que desejavam saber mais a propósito dessas coisas inverossímeis”, como a ciclóide, o círculo etc. Seria preciso, propunha ele então em 1974, que numa escola, segundo certa redistribuição das letras, as fórmulas da sexuação fossem conectadas com as do discurso psicanalítico, para que “... se articule a escolha de se tornar analista de tal modo que, não se autorizando senão por si mesmo, ele não possa senão se autorizar também por outros”. “Que alguma coisa se invente do grupo, sem resvalar na velha trilha que forma a base do discurso universitário, que se seja nomeado (aí) a um título.” Os AE fizeram série na EFP, produziram essa “comunidade de analistas”, “... prontos a discutir a coerência das teses que regulam seu trabalho”? A resposta parece ser não.

Em 1978, o passe estava na ordem do dia da EFP, por ocasião do Simpósio que lhe foi dedicado. Cada um fez ressoar seu eco, num conjunto bastante cacofônico: o único traço comum aos diversos testemunhos era a presença lancinante da autoridade de Lacan no seio da experiência. É preciso reconhecer que Lacan ocupa um lugar de exceção, não só em razão do avanço das elaborações de seu seminário e à sua posição de analista junto a muitos de seus alunos, mas na própria experiência do passe. Porque ali ele pede, ele propõe, ele aguarda, espera algo de novo, sugere, lança iscas, anuncia os contornos do que espreita. Uma espera tão insistente não comprometeria, para os outros, as condições da invenção? Era por isso que a atitude de Lacan só podia aumentar a dificuldade de apreensão dos móveis do passe por aqueles que ele engajara nessa experiência a seu lado. Sua “extrema discricção” não se mostraria, nesse contexto, mais pesada, se não insuportável, aos que procuravam atender à sua expectativa? A situação era paradoxal, pois Lacan por um lado indicava as via de um modo novo de nomeação e, para isso, por outro lado, nomeava da maneira a mais tradicional os notáveis que deviam fazer funcionar a novidade esperada, paradoxo que devia ser simplesmente intolerável para estes últimos. Aliás, durante o Simpósio, alguns que haviam participado dos júnior ques-

tionaram a nomeação como autenticação do passe, denunciando precisamente com isso os efeitos de grupo pelos quais, segundo eles, essa nomeação era responsável, leia-se, como o sinal de um impasse.

Lacan encerrou o Simpósio assim: “A única coisa importante é o passante, e o passante é a questão que formulo, a saber, o que pode dar na veneta de alguém para ele se autorizar a ser analista. Quis ter testemunhos, naturalmente não tive nenhum [...] evidentemente esse passe foi um fracasso completo.” Se há fracasso, onde ele reside? Em primeiro lugar, os resultados do passe não foram seriados, nem, ao que parece, seriáveis, continua-se a não se saber na EFP por que alguém se autoriza a se tornar psicanalista. Depois, não estará o fracasso ligado também ao mal-entendido em razão do qual as condições de recolhimento desses testemunhos havia feito chegar ao título de passante analistas que já funcionavam havia muito tempo, que pediam talvez implicitamente o reconhecimento de sua prática de analista, quando não eram eles que podiam trazer algo de novo? (Ao que parece, os primeiros AE, que tinham sido titulares das sociedades anteriores, não haviam captado bem a diferença entre AE e AME; ora, eram eles que designavam os passadores e compunham os júris, tendo a expectativa de qualificar analistas e não de autenticar a escolha de vir a sê-lo.) “Quando vemos passantes”, diz Lacan, “que continuam ou já estão nessa profissão — é por isso que o AME não me interessa especialmente [...] o AME faz isso por hábito.”

Lacan fornece então ele próprio elementos de resposta para a pergunta que faz e refaz: “... para se constituir como analista é preciso estar incrivelmente mordido [...] por Freud, isto é, acreditar nessa coisa completamente louca que chamamos de o inconsciente e que tentei traduzir pelo ‘sujeito suposto saber’.” Estar mordido por Freud é acreditar nessa coisa louca que é o inconsciente que Lacan diz ter traduzido pelo “sujeito suposto saber”, e acreditar no inconsciente implica que existam os que se engajam na loucura da transferência. No mesmo ano, Lacan diria que “... o inconsciente é

talvez um delírio freudiano [...] isso explica tudo, [...] isso explica demais”. Em suma, esses “mordidos-crédulos” são aqueles que são aptos à transferência, dos dois lados (analisando e analista).

Lacan ata, como sempre fez, o começo e o fim da análise, a demanda de análise ao ato de se tornar analista: “Como é que há gente que acredita nos analistas?”; nova definição da transferência: “é uma história absolutamente louca”, diz ele. “Por que alguém viria pedir a um analista o abrandamento de seus sintomas? Todo mundo tem sintomas, uma vez que todo mundo é neurótico, é por isso que chamamos o sintoma de neurótico se for o caso, e quando ele não é neurótico as pessoas têm a sabedoria de não vir pedir a um analista que se ocupe dele, o que de qualquer maneira prova que só não transpõe isso, a saber, vir pedir ao analista que dê um jeito nisso, aquele que certamente deve ser chamado de psicótico.” Afirmação surpreendente. Portanto, acompanhando Lacan, aqueles que não têm sintomas neuróticos são os que têm sintomas psicóticos, e estes têm a sabedoria de não pedir ao analista que se ocupe deles; ora, já que nem todo mundo pede uma análise e como todo mundo é neurótico, então só não supera *isso*, o vir pedir uma análise, o “psicótico”? Aquele que tem a loucura de acreditar no analista, aquele que tem essa loucura aí, seria portanto o “psicótico” mas “com sintoma neurótico”.

Esta formulação só pode ser apreendida com a facilitação nova que Lacan produziu com o nó borromeano dotado de três consistências: real, simbólico, imaginário, e a necessidade em que ele se viu, para dar conta da “realidade psíquica” freudiana, de introduzir uma quarta consistência para segurar o nó do sujeito que, sem ela, não se seguraria. Essa quarta consistência, articulável ao complexo de Édipo freudiano, que suporta o Nome-do-Pai ou “pai-versão” (*père-version*), é o “sintoma”. Essa facilitação levou Lacan a modificar o sentido do termo “simbólico” e a rebatê-lo sobre o inconsciente freudiano, desdobrando o simbólico em dois: símbolo e sintoma. Isso nos introduz numa nova clínica psicanalítica, que talvez nos dê os elementos para distinguir aqueles

que fazem essa “coisa absolutamente louca” de pedir uma análise, assim como aqueles que decidem “essa coisa absolutamente louca” de se autorizar como analista, e fazer com “que o analista conheça um pouco os limites de seus recursos”.

Em julho de 1978, por ocasião do congresso da EFP sobre a transmissão, Lacan confirmou que o passe o decepcionara. Ao instaurar o passe com a proposição, ele disse “... ter confiado em alguma coisa que se chamaria transmissão, se houvesse uma transmissão da psicanálise”. E prosseguia: “... tal como chego a pensar agora a psicanálise é intransmissível, é muito aborrecido [...] que cada psicanalista seja forçado [...] a reinventar a psicanálise.”

Ora, a proposição que instaura o passe se funda, justamente, no fato de que uma psicanálise não é em si mesma didática, o que Lacan havia confirmado com muita clareza em Montpellier em 1973, como indicamos acima. Foi por essa razão que o dispositivo do passe foi inventado, para recolher um saber inédito na emergência do momento da escolha de se autorizar como analista e para confirmar assim que cada ato analítico é inédito. Essa lógica do passe é coerente com o preceito freudiano de abordar cada demanda de análise sem nada saber das análises precedentes. Há também, portanto, intransmissibilidade de uma psicanálise a outra. Ora, como a psicanálise em intensão não é o lugar da transmissão, onde situar a transmissibilidade da psicanálise com que Lacan contava para o passe e da qual ele fala no congresso? A resposta é: na escola. A autenticação do passe não nomeia o passante com um nome de “Analista”, mas com um nome de “Analista da Escola”. O saber oriundo do passe era provocado por um dispositivo de escola, dirigido a ela, ele devia alimentar a escola instaurando um novo estilo de grupo. Ora, constata-se que nem os AE conseguiram formar uma comunidade, portanto “argumentar e sustentar a coerência da elaboração de um saber que regula” seu ato, nem os júris produziram séries e acumulação de saber surgido de cada ocorrência de passe efetivo para produzir na Escola uma invenção capaz de passar para a escrita. A transmissão da psica-

nálise pelo passe na Escola não foi efetiva. E veremos que a efetuação do passe em seu lugar não impediu que se edificasse um obstáculo na pessoa de Lacan.

Lacan continua então (julho de 1978) a resposta à sua questão esboçada em janeiro de 1978: “... o sujeito suposto saber é qualquer um que sabe o truque, a maneira como se cura uma neurose. Devo dizer que no passe nada anuncia isso; devo dizer que no passe nada atesta que o sujeito sabe curar uma neurose.” “Neurose” deve ser entendido aqui como o sintoma na medida em que é neurótico. Lacan não espera uma prova de que alguém saberia *por experiência* o truque para “eliminar o sintoma”, mas “espera sempre alguma coisa que o elucide” e que *anunciaria* que um “sujeito sabe fazer outra coisa que não tagarelar”. “O significante, é por ser da ordem do sinthomem que ele opera [...] como então comunicar o vírus desse sinthomem sob a forma do significante? Foi o que tentei explicar ao longo de todos os meus seminários.”

Não cessando de passar o passe, Lacan produziu com seu seminário esse esforço de transmissão, e esperava que alguns outros o fizessem também, a fim de instaurar, como a “república” dos matemáticos da ciclóide, uma Escola em que a psicanálise continuasse a se inventar. Com o tripode italiano, fora isso que ele sugerira e que não se fizera.

Em 1980 Lacan dissolveu sua Escola por não ter conseguido, disse ele, “... produzir Analistas desta (da Escola) (AE) que estejam à altura”. Perguntam-lhe: que é um AE à altura? “Que se releia minha proposição de outubro de 1967”, responde ele, “[...] isso implica, pelo menos, *abri-la*” (a Proposição e a boca!). “A quem de meu júri de aprovação teria eu aconselhado que votasse por si mesmo se porventura tivesse se apresentado hoje ali a título de passante?” Ou ele publica em *Le Monde*: “Será que meu passê os captura tão tarde que já não tenho ali nada que valha a pena? Ou o problema foi confiá-lo ao cuidado de quem manifesta nada ter percebido da estrutura que o motiva?” (26 de janeiro de 1980).

Dado o lugar que Lacan tomou nela, o lugar também que lhe permitiram tomar, a

Escola se solidificou numa transferência sem análise sobre ele, Lacan. Aí está o fracasso. Na Escola “... não se entra em acordo a não ser quanto a isso; amam-me [...] essa Escola era sintoma, mas não o bom”, diz ele. “O efeito de grupo é contrário ao efeito de sujeito, o qual só vale para nós pela des-subjetivação necessária ao analista. O grupo se define por ser uma unidade síncrona cujos elementos são os indivíduos [...]. Isso manca no grupo psicanalítico precisamente por ele não poder ser síncrono, mas sintoma, mas isso não manca no escrito em que encerro a questão” (isto é, na proposição).

Lacan não conseguiu, portanto, fazer Escola, porque o grupo que abrigava essa Escola não era o bom sintoma. Claro, ser sintoma é inevitável para um grupo analítico, o grupo é sintoma e não síncrono, porque ele não pode encontrar sua via na sincronia que geralmente têm os grupos pela unidade dos indivíduos num mesmo movimento de identificação, como Freud o analisou. Ele não pode senão mancar, mas de que maneira? O sintoma da *École Freudienne* mancava porque a Escola se sustentava em Lacan, sem ele ela não se sustentava.

Hoje, após a dissolução da EFP e após a morte de Lacan, a situação é tal que a pessoa de Lacan não mais deveria “esmagar o que ele ensinou”. Para os que foram seus alunos, coloca-se a questão do luto de sua pessoa na relação deles com seu ensino. Os sintomas desse luto estão provavelmente ativos nos diversos grupos lacanianos que existem atualmente. De fato, diversos grupos: escolas, associações, convenção, cartéis, centros, círculos, oficinas, colégio, fundação..., se fundaram, na França e no estrangeiro, sobre o ensino de Lacan. Alguns renunciaram deliberadamente ao passe, como suposta causa de um fracasso certo, em face dos estragos inevitavelmente acarretados, segundo eles, em todo grupo, pela nomeação que autentica o passe. Outros puseram em prática um procedimento de passe, para que uma escola de psicanálise funcione por ser sintoma de outra coisa que não o de amar um que constitua exceção, porque não há *um* psicanalista, mas *psicanalista*, se houver algum. Um grupo

analítico, isso será sempre capenga, valeria a pena que fosse de uma maneira que suportasse a invenção.

Lacan havia lançado em Caracas um “cabe a vocês serem lacanianos, se quiserem; quanto a mim, eu sou freudiano”. Querer ser laciano é certamente apostar no passe, mas não sem se dar os meios de se servir do ensino de Lacan. Para isso é preciso dispor de transcrições confiáveis de seus seminários. Ora, o único método possível de decifração dos seminários falados de Lacan é o da transcrição crítica (que utiliza diversas fontes, leva em conta as próprias referências dele e deixa os traços de sua decifração). A questão espinhosa da transcrição crítica dos seminários não deixa de ter relação com a do passe, pois não se trata de fazer valer o nome de Lacan como um autor, nem como um pai, mas de autenticar pelo próprio estabelecimento a dessubjetivação de que ele deu testemunho pela invenção de saber produzida ao longo de todo o seu seminário.

J. Lacan, “La scission de 1953”, in *Bibliothèque d'Ornicar?*. Paris, Navarin, 1976 ◦ “L'excommunication”, in *Bibliothèque d'Ornicar?*. Paris, Navarin, 1977 ◦ “Proposition du 9 octobre 1967”, in *Scilicet*, 1. Paris, Seuil, 1968 ◦ “Discours à l'EFP”, in *Scilicet*, 2-3. Paris, Seuil, 1970 ◦ “Sur l'expérience de la passe”, in *Ornicar?*, 25. Paris, Navarin, 1977 ◦ “L'expérience de la passe”, in *Lettres de l'École freudienne*, 23. Paris, 1978 ◦ “La transmission”, in *Lettres de l'École freudienne*, 25. Paris, 1979 ◦ “Note italienne”, in *Ornicar?*. Paris, Navarin, 1982 ◦ *Analytica*, 7. Paris, Navarin, 1978 • J.-A. Miller, “Introduction aux paradoxes de la passe”, in *Ornicar?*, 12-13. op.cit • É. Roudinesco, *La Bataille de cent ans*, Paris, Seuil, 1986, t.II • “Congrès de la Grande Motte”, *Lettres de l'École freudienne*, 15. Paris, 1975 ◦ *Annuaire de l'École Freudienne de Paris*, 1975.

► AGALMA; PAGAMENTO; PSICANALISTA.

M.-M. CHATEL

PÊNIS, INVEJA DO

A alusão à inveja do pênis (*Penisneid*), como uma das características da sexualidade feminina, introduziu-se na obra de Freud no artigo de 1908 intitulado “Sobre as teorias sexuais das crianças”, em anexo às observações referentes ao investimento de que essa parte do corpo do menino é objeto por parte

dele próprio. “Podemos facilmente observar”, escreve ele, “que a menina partilha plenamente a avaliação do seu irmão; ela desenvolve grande interesse por essa parte do corpo do menino; mas esse interesse logo se vê dominado pela inveja. A menina se sente em desvantagem, faz tentativas para urinar na posição que é permitida ao menino pelo pênis grande que possui, e, quando ela reprime esse desejo: ‘gostaria mais de ser um menino’, sabemos a que falta esse desejo deve remediar”. O tema não tem maior desenvolvimento no mesmo artigo.

Nos anos seguintes, a importância que ele assume não decorre apenas de suas incidências clínicas no desenvolvimento da sexualidade feminina, mas sobretudo de sua função estruturante na análise das relações da menina, mais tarde da mulher, com seus pais de um e outro sexo e com seus substitutos. Ao termo da carreira de Freud, o tema se revelará decisivo na perspectiva do problema do fim da análise e na elucidação das condições mais gerais da realização humana.

A teorização própria de Lacan da distinção e das relações entre o imaginário e o simbólico renovará essas primeiras hipóteses na medida em que a inveja do pênis se verá conduzida para o centro do primeiro desses registros, ao passo que a determinação propriamente simbólica do falo consagra sua irredutibilidade ao órgão peniano. Decididamente, a inveja do pênis consagra o estatuto de uma certa falta em total oposição à negatividade fálica designada pela castração do homem e na qual se apóia a dialética da subjetividade.

► CASTRAÇÃO; DESEJO; FALO; FEMINILIDADE; METÁFORA PATERNA.

P. KAUFMANN

PENSAMENTO

Em uma advertência aos leitores de *A interpretação dos sonhos*, em 1900, Freud os convida a “não recusar ao menos à vida do sonho sua liberdade de pensamento” (*Gedankenfreiheit*). Isso não diminui sua crença no determinismo psíquico, e ele vai afirmar

que “as mais complexas atividades de pensamento podem se produzir sem que a consciência delas participe”. Trata-se de processos e de atos psíquicos de pleno direito, muitas vezes equivalentes aos do pensamento vígil ou suscetível de se tornar consciente. De fato, deixar vir as idéias que afluem subitamente (“associação livre”), como os sintomas, as lembranças, os sonhos e as fantasias, permite reconhecer uma rede de pensamentos que se entremesclam e de palavras que se entrecruzam, e portanto descobrir a existência de uma instância inconsciente formadora de pensamento. Isso se aplica aos pensamentos que substituem as percepções, ao conteúdo do sonho que remete aos pensamentos latentes, às produções da atividade fantasística inconsciente, ou ainda ao jogo com os pensamentos revelado por *Os chistes e sua relação com o inconsciente*.

Que dizer, no entanto, dessa “forma de pensamento” constituída por um sonho que se revela estranho ou absurdo? E em que isso se relaciona com o chiste ou a fantasia (*fantaisie*), nos quais o pensamento retorna ao lugar familiar do jogo com as palavras e o não-senso é liberado? Neste caso a elaboração inconsciente do pensamento resulta de um “trabalho”, sobre o qual Freud declara que ele tanto não pensa como não julga nem calcula, pois nada faz além de transformar e figurar os pensamentos em função de transferências de intensidade do desejo inconsciente. Em particular, esse trabalho não leva em conta relações entre os pensamentos ou sua articulação, e representa as relações lógicas unicamente por meio das particularidades de forma (justaposição, sucessão, inversão, repetição, equívoco, lacuna...). Freud é levado assim a distinguir dois modos do “pensar inconsciente”: um, pré-consciente, que corresponde a toda a gama da atividade de pensamento virtualmente acessível; e o outro, em que os pensamentos estão imersos no inconsciente no sentido estrito e só retornam sob a influência de processos ditos primários, isto é, pelas vias disfarçadas de tentativas de realização de desejo.

Repetidas vezes Lacan evocou essa realidade paradoxal de um “pensamento inconsciente” que escapa à representação. Assim,

numa palavra, em 1967, em “La méprise du sujet supposé savoir”, ele lembra que, segundo Freud, o inconsciente, “são pensamentos”, o que significa dizer também que se trata de um saber que se despende para o gozo. Isso pensa ali onde isso sofre e onde isso goza: mas desses pensamentos depositados num Outro lugar inconsciente ninguém dispõe, pois “eu” não os pensa. Em consequência, não se pode sustentar, com Aristóteles, que o homem pensa com sua alma; no lugar do *cogito* cartesiano, é o desejo que constitui certeza; e, a despeito de Heidegger, não haveria aqui o ser que pensa porque antes ele é falante e, como é dito em *Mais, ainda*, em 1973: “O eu não é um ser, é um suposto àquele que fala.” Pois o pensamento em questão tem por condição a linguagem e está relacionado com o gozo do corpo: substituindo a falta, ele não é conhecimento do real ou conformidade com o mundo, mas se revela antes desarmônico, repetitivo e despedaçante. E se afeta o corpo, é que este é perturbado pelo gozo quando ele é da natureza do ato impossível ou irrompe como estranho ao sujeito.

Retornemos pois a Freud para considerar os diversos destinos dos pensamentos. Recalcados, isolados, ou até mesmo renegados, eles são afastados da rememoração ou têm suas conexões rompidas. Submetidos a coação como nas obsessões, são sexualizados enquanto processos que devem substituir os atos: daí as compulsões a pensar, a duvidar, a contar etc., mas também a acreditar na onipotência do pensamento magicamente superestimado. Inibidos e limitados em sua atividade pela “proibição de pensar”, reproduzem o fracasso da investigação e não admitem a crítica. Mas podem também ser sublimados, caso em que seu componente erótico não é recalcado, ainda que o fim seja dessexualizado. Ademais, como Freud o enuncia em 1925 em “A denegação”, um conteúdo de pensamento recalcado pode ser reconhecido desde que se faça negar: “nisso eu não pensei”, mas o pensamento condenado é no entanto dito e parcialmente liberado das consequências do recalcamento. O juízo já está em ação, portanto o “trabalho do pensamento”, que procede por tentativas e adia

as descargas motoras mas é também preliminar ao agir. Vem então o tempo da decisão: tempo em que se reconhecer sujeito ao inconsciente não exclui um pensar livre que pode se efetivar.

S. Freud, *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV ◦ *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. ESB, v.VIII ◦ “A denegação”. ESB, v.XIX • J. Lacan, “La méprise du sujet supposé savoir”, in *Scilicet*, 1. Paris, Seuil, 1968 ◦ *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.

► INCONSCIENTE; REPRESENTAÇÃO; SONHO.
P. SALVAIN

PERIGO, SINAL DE

Segundo a teoria da angústia desenvolvida em 1927 em “Inibições, sintomas e angústia” e que sucedeu a uma primeira concepção contemporânea das idéias iniciais sobre a gênese da histeria, Freud recorre à noção de um sinal de perigo dado pelo eu na eventualidade da ruptura iminente da barreira de defesa que protege sua organização, opondo-se à intensificação pulsional que emana do isso.

► ANGÚSTIA; PULSÃO.

P. KAUFMANN

PERVERSÃO

A abordagem das perversões exige grande prudência clínica, tal a frequência com que vêm ainda se incluir nessa categoria manifestações bastante alheias ao campo psicopatológico. Em nossos dias, as perversões são objeto de uma abordagem semiológica e etiológica inaceitável porque fundada em critérios morais, sociais e médico-legais (*ver* artigos “Perversité” e “Perversion”, in A. Porot, *Manuel alphabétique de psychiatrie*, e H. Ey, *Études psychiatriques*). Semelhante conluio, sancionado por normas morais e ideológicas, invalida de antemão qualquer compreensão clínica do processo perverso, dando-lhe um perfil atípico sem especificidade estrutural.

Ao ir mais-além das apreciações norma-

tivas, convém definir uma etiologia psicogenética das perversões que dependa unicamente da causalidade psíquica e dos processos metapsicológicos capazes de objetivá-la. Nesse sentido, a concepção psicanalítica das perversões se revela mais econômica e rigorosa por seu caráter operatório e instrumental. A abordagem das perversões se vê mais esclarecida no plano da inteligibilidade clínica e da eficácia terapêutica precisamente na medida em que, nesse caso, é necessário circunscrever o substrato psíquico de manifestações psicopatológicas que interpelam sem tréguia a normatividade e a normalidade.

Primeira concepção freudiana das perversões

Um dos primeiros fundamentos do processo perverso pode ser localizado na noção freudiana de pulsão sexual. A noção de *pulsão*, central na metapsicologia freudiana, é um elemento pivô da economia psíquica característico das perversões.

Já nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), Freud especifica as “aberrações sexuais” segundo uma dupla determinação: seja como um *desvio relativo ao objeto* da pulsão sexual, seja como um *desvio relativo a seu fim*. Ele se afasta assim das concepções nosológicas tradicionais das perversões (cf. Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, 1869). Se por um lado a oposição clássica *inversão/perversão* parece corresponder ao par desvio quanto ao objeto/desvio quanto ao fim, por outro, o termo perversão só é introduzido explicitamente por Freud no capítulo dos desvios relacionados com o fim sexual. Além disso, Freud vê neles uma *inflação do processo sexual normal*: “No entanto, no processo sexual mais normal, já encontramos germes cujo desenvolvimento levará a desvios que são descritos sob o nome de *perversões*” (“Três ensaios”). Pressentindo o estatuto particular do objeto das pulsões sexuais, Freud arranca assim definitivamente o processo perverso do campo das discriminações que o inscrevem como um desvio em relação às normas. Com Freud, a perversão se inscreve na própria norma.

Ao situar todo o processo sexual sob a

insígnia das flutuações pulsionais, Freud pode assim estabelecer uma aproximação direta entre neurose e perversão. Os sintomas mórbidos representam uma conversão das pulsões sexuais que deveriam ser chamadas de *perversas* se pudessem encontrar uma expressão em atos imaginários ou reais (ibid.). Quando não é esse o caso, estamos em presença de *neuroses*. Ou ainda: “A neurose é por assim dizer o negativo da perversão” (ibid.). As pulsões sexuais, ao longo do desenvolvimento da sexualidade infantil, são portanto *pulsões parciais*, já que se apóiam todas num desvio quanto ao objeto da pulsão (estádio oral: sucção; sádico-anal: retenção/expulsão; fálico: masturbação). Nesse sentido, destaca-se a idéia de uma *perversidade polimorfa* da criança, instituída no próprio seio da sexualidade “dita” normal. Esses componentes parciais da sexualidade, de início autônomos, se organizarão secundariamente no momento da puberdade em torno do primado da zona genital. A sexualidade infantil é portanto necessariamente “perversa”, uma vez que impõe outros objetos e outros fins que não o objeto e o fim sexual “normal”. A organização das perversões no adulto encontra sua explicação legítima na reaparição de um ou vários componentes parciais da sexualidade infantil. Se, no adulto, as pulsões parciais podem persistir como *tendências perversas* no ato sexual normal sob a forma do “prazer preliminar”, as perversões “instaladas” resultariam portanto de uma regressão a um estágio anterior ao estágio genital da evolução libidinal do sujeito, ao qual ele permaneceria eletivamente fixado.

Nessa etapa da reflexão freudiana, a sexualidade perversa é, por conseguinte, menos uma marginalização do processo sexual que o próprio fundamento da sexualidade normal como disposição inevitável no desenvolvimento psicosssexual de todo sujeito.

Segunda concepção freudiana das perversões

Em 1915, Freud introduz um complemento de elucidação teórico-clínica a propósito das perversões. Seu estudo “As pulsões e suas

vicissitudes” (1915) dá ênfase à plasticidade dos modos de satisfação pulsional. O objeto de satisfação da pulsão aparece então como totalmente variável, em função da história do sujeito. Identificando quatro tipos de “destino pulsional” (recalcamento, sublimação, reversão no oposto e retorno sobre a própria pessoa), Freud especifica certos aspectos metapsicológicos das vicissitudes pulsionais que agem diretamente nas perversões: por um lado a reversão no oposto, que denota ao mesmo tempo um retorno da pulsão da atividade para a passividade (*sadismo-masochismo* e *voyeurismo-exibicionismo*); por outro lado, uma reversão do próprio conteúdo do processo pulsional, como o atesta a *transformação do amor em ódio*: “... a observação analítica não deixa nenhuma dúvida quanto a este ponto: o masoquista se compraz, também ele, da fúria dirigida contra sua própria pessoa, o exibicionista partilha do gozo daquele que o vê despir-se” (ibid).

Nesse estágio das elaborações freudianas, as perversões são especificadas apenas na medida em que aparecem como a “contrapartida das neuroses” (cf. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”). As perversões *atualizariam*, na realidade, modos de satisfação sexual recusados na neurose mas não obstante ativamente presentes nelas sob formas disfarçadas: os sintomas.

Outros pontos metapsicológicos essenciais para a compreensão do processo perverso serão posteriormente abordados por Freud: a *renegação da realidade*, a *renegação da castração* e a *clivagem do eu*.

Propriamente falando, não foi o estudo das perversões que levou Freud à elaboração do conceito de renegação. Num primeiro tempo, ele introduz esse conceito em relação direta com a castração (cf. “A organização genital infantil da libido”, 1923). A falta de pênis da menina é renegada como diferença e abre caminho para elaborações secundárias que as teorias sexuais infantis atestam. A renegação confirma assim uma contradição entre a observação e o preconceito.

Ao ir mais-além da sexualidade infantil, Freud estabelece uma inter-relação entre a renegação e a psicose. Durante algum tem-

po, supõe que o mecanismo da renegação é indutor dos processos psicóticos. A renegação é assim posta em paralelo com o recalcamento: “A neurose não renega a realidade, apenas não quer saber dela; a psicose a renega e tenta substituí-la” (cf. “A perda da realidade na neurose e na psicose”, 1924).

No entanto, contrariando o que acreditara de início, Freud vai rever essa discriminação. A renegação da realidade já não lhe parece específica das manifestações psicóticas, uma vez que esse mecanismo se vê ilustrado num caso exemplar de perversão como é o *fetichismo* (cf. “Fetichismo”, 1927). Nessa perversão, a renegação da realidade incide eletivamente sobre a ausência de pênis na mãe (na mulher). Essa disposição remete portanto de maneira geral à renegação da castração. Freud apresenta assim um mecanismo de defesa (a renegação) em face de uma realidade percebida (a ausência de pênis) como um processo constitutivo da organização perversa. A renegação, que no fetichismo se centra especificamente na realidade da castração, inaugura essa atitude contraditória com aquela que leva em conta a realidade. A elaboração do *objeto fetiche* é uma formação de compromisso entre duas correntes psíquicas conflitantes: uma consigna a ausência do pênis na mãe; a outra lhe atribui imaginariamente o pênis que supostamente falta na forma do objeto fetiche. Essa operação evidencia que duas representações psíquicas mutuamente incompatíveis podem perfeitamente coexistir no aparelho psíquico, sem se influenciar reciprocamente. Freud extrai disso uma conclusão favorável a uma *clivagem do eu* que vem, de maneira mais geral, reforçar a dimensão da clivagem psíquica claramente mostrada já no limiar da descoberta freudiana, a propósito dos *Estudos sobre a histeria* (1895). Contudo, mais uma vez, essa propriedade da clivagem do eu, espetacularmente posta a nu no fetichista e em todos os perversos, não poderia, de maneira alguma, ser tomada por Freud como um mecanismo operatório constitutivo das perversões. Freud generaliza imediatamente essa propriedade no nível do funcionamento psíquico de todos os sujeitos. Daí o pressentimento de uma “terceira tópica”, última

descrição do aparelho psíquico esboçada por Freud ao final de sua obra (cf. “Esboço de psicanálise”, 1939).

Da renegação da realidade da castração à clivagem do eu, tudo se passa como se, nas perversões, o sujeito conseguisse manter esse paradoxo psíquico que consiste em saber algo da castração, querendo ao mesmo tempo nada saber dela. Nesse sentido, as perversões remetem não apenas às teorias sexuais infantis mas, de maneira mais geral, à questão da diferença entre os sexos como tal. Assim esboça-se o projeto de interrogar as perversões através dos avatares do jogo fálico e, conseqüentemente, através da questão da identificação perversa, que constitui, propriamente falando, o ponto de ancoragem da estrutura das perversões, nos confins da identificação fálica.

Freud detecta o início do processo constitutivo das perversões em torno da atribuição fálica da mãe tal como ocorre durante o complexo de Édipo. Essa atribuição fálica resulta da concepção de alguma coisa que deveria ter estado lá e que é vivida como faltosa. Essa é a origem do *objeto fálico*, que é portanto um objeto estritamente imaginário, como o revelam as teorias sexuais infantis (cf. “A organização sexual infantil”, 1923). Ora, a criança não renuncia de bom grado à representação da mãe fálica. A mobilização de seu desejo em direção ao desejo da mãe apóia-se sempre nessa elaboração de um objeto imaginário que supostamente falta à mãe, o que lhe permite, ao menos num primeiro tempo, identificar-se ela própria com tal objeto que poderia preencher assim a mãe faltosa: trata-se, propriamente falando, da identificação fálica da criança.

Essa construção imaginária a conduz então inevitavelmente a apreender a diferença entre os sexos na forma de uma alternativa: ser castrado ou não ser castrado. Com razão, essa concepção fantasística da diferença dos sexos não pode ser senão angustiante, na medida em que confirma a ameaça imaginária de castração. A angústia de castração que disso resulta pode favorecer a mobilização de certas reações defensivas capazes de neutralizá-la. Tais processos defensivos, se persistem, podem, por sua vez, predeterminar e

orientar o curso da economia psíquica em modos de realização estruturalmente estereotipados. Freud identifica assim três possibilidades de saída diante da angústia de castração. Uma saída em que a criança aceita, de bom ou mau grado, o ditame da castração e da lei da interdição do incesto que esta impõe simbolicamente, correndo o risco de desenvolver mais tarde uma inesgotável nostalgia sintomática em face da perda suportada. Esse é o destino comum dos neuróticos. Dois outros tipos de saída se oferecem igualmente aos sujeitos que só aceitam a incidência da castração sob a condição de transgredi-la continuamente: essa é a peculiaridade do processo perverso.

Freud isola como tais dois processos de defesa característicos: a *fixação* (associada à regressão) e a *renegação da realidade*, que parecem intervir de maneira preponderante na organização dos dois casos típicos de perversão: a homossexualidade e o fetichismo. A homossexualidade resultaria de uma reação de defesa narcísica diante da castração. A criança fixaria eletivamente a representação de uma mulher dotada de um pênis. Essa representação persistiria depois no inconsciente e influenciaria assim todo o dinamismo libidinal anterior: “... incapaz de renunciar ao pênis em seu objeto sexual, então tal indivíduo [...] se tornará necessariamente um homossexual e buscará seus objetos sexuais entre os homens que, por outros caracteres somáticos e psíquicos, lhe lembram a mulher” (cf. “Sobre as teorias sexuais das crianças”, 1908). O fetichismo supõe a intervenção de um processo defensivo mais complexo. O sujeito se recusa a reconhecer a existência da percepção traumatizante da ausência de pênis na mãe (na mulher). Reage diante dessa ausência pela elaboração de uma formação substitutiva. Assim, à renegação da realidade (ausência de pênis), o fetichista responde por uma formação de compromisso: como a mulher não tem pênis na realidade, ele encarna o objeto que supostamente falta substituindo-o por um outro objeto da realidade, isto é, o objeto fetiche. A eleição de tal objeto lhe permite não renunciar ao falo na mulher. A angústia de castração se vê igualmente neutralizada e, em últi-

ma análise, o feticlista evita assim qualquer engajamento libidinal na via da homossexualidade.

Aporte lacaniano à compreensão das perversões

Essa evocação freudiana do processo perverso pode ser recentrada à luz da dialética do desejo na criança tal como Lacan a compreendeu em torno da noção de “ponto de ancoramento da escolha perversa” no contexto da lógica fálica e no terreno da dinâmica edipiana (cf. J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*).

A origem desse “ponto de ancoramento” deve ser buscada no nível da identificação pré-genital da criança, que é, antes de tudo, identificação fálica, ou seja, esse vivido identificatório pré-edipiano em que o desejo da criança a conduz a se instituir como único objeto possível do desejo da mãe. O desejo da criança se faz, assim, desejo do desejo de um Outro, originariamente encarnado pela mãe investida como onipotente sob uma dupla circunstância: por um lado em razão da sujeição da criança àquela que lhe satisfaz todas as necessidades; por outro, em razão do próprio fato de que ela assegura à criança um capital de gozo, mais-além da satisfação dessas necessidades. É esse duplo vivido psíquico que destina a mãe ao lugar do Outro e consigna a criança a apreender o desejo materno como suporte essencial de sua própria dimensão identificatória. Em se fazendo desejo do desejo do Outro, o desejo da criança tende a transformar o Outro onipotente em Outro faltoso. O fundamento da identificação pré-edipiana reside assim na insígnia da falta no Outro. Porque a criança está identificada com o objeto fálico suscetível de preencher essa falta, essa identificação é portanto, propriamente falando, fálica e assim permanecerá enquanto um terceiro não vier interferir nessa dialética desejante imaginária. Por outro lado, enquanto a criança adere plenamente à idéia dessa auto-suficiência materna como única dimensão legiferante, a ordem do desejo, a questão da diferença dos sexos é recusada.

No entanto, essa certeza imaginária da

identificação fálica é inevitavelmente confrontada com uma ordem de realidade que não cessará de recolocá-la em questão. Essa interrogação é induzida pela intrusão da figura paterna, com a qual se abre, propriamente falando, a dinâmica edipiana e o que ela supõe de investimentos mobilizados em torno da diferença dos sexos e da castração. De fato, toda a dinâmica edipiana se desdobra em torno da assunção dessa diferença sob a égide da função paterna como instância mediadora do desejo.

A função paterna só é operatória sob a condição de ser investida como instância simbólica. Portanto, ela não supõe somente um pai na medida em que ele está presente, mas sobretudo um pai promovido à dimensão de pai simbólico. Daí a necessidade de distinguir claramente a trilogia paterna introduzida por Lacan: pai real, pai imaginário, pai simbólico (cf. *As psicoses*, Seminário 3, 1955-56; *Les formations de l'inconscient*, seminários de 15 e 22 de janeiro de 1958, inéditos: *A transferência*, Seminário 8, 1960-61. J. Dor, *O pai e sua função em psicanálise*). A abordagem da questão do pai no complexo de Édipo exige, de fato, que se possa sempre balizar a problemática do desejo da criança segundo ela se mobilize em face de uma dessas três figuras. Não é jamais no registro da realidade — a presença *hic et nunc* do pai — que o pai intervém na dinâmica edipiana. É, em contrapartida, sob a figura do pai imaginário, isto é, tal como a criança tem interesse em representá-lo psicologicamente para si mesma na economia de seu desejo e através do discurso que a mãe pode lhe dirigir a respeito dele — lugar e pólo das projeções pessoais da criança e das projeções significantes da mãe — que ele irrompe como elemento perturbador suscetível de fazer vacilar a certeza de sua identificação fálica. Isso já é suficiente para inscrever o espaço edipiano fora do campo da realidade e a trajetória imposta que a criança segue aí quanto à diferença dos sexos, num plano essencialmente imaginário antes que seja sancionada pela simbolização da castração e da lei. Isso equivale a dizer que, no complexo de Édipo, só o pai imaginário e o pai simbólico têm consistência, na medida

mesma em que são tornados presentes pelos meios de uma exigência significativa que confronta assim a criança com o valor estruturante da função paterna.

O discurso materno é portanto o suporte de uma missão essencial: ele insiste em designar o pai como instância terceira mediadora do desejo do Outro (*Les formations de l'inconscient*, seminário de 22 de janeiro de 1958). De fato, a intrusão paterna, sob a figura do pai imaginário, só pode induzir essa vacilação da identificação fálica da criança na medida em que esta presente, no discurso materno, que a mãe se significa como um objeto potencial do desejo do pai. O pai imaginário, fantasiado pela criança, lhe aparece como um concorrente fálico, rival dela própria junto à mãe: “Nesse nível, a questão que se coloca é: ser ou não ser, *to be or not to be o falo*” (ibid.). A criança apreende portanto duas ordens de realidade que vão doravante interrogar o curso de seu desejo: por um lado, ela se dá conta de que o objeto do desejo materno não é exclusivamente dependente de sua pessoa própria; por outro, descobre que sua mãe é faltosa, em nada preenchida por ela própria identificada com o falo. Daí a importância das mensagens significantes nesse momento decisivo, as quais permitirão à criança promover o desdobramento de seu desejo, seja rumo a um outro horizonte, seja numa direção que se obstrui, por falta de significantes conseqüentes para lançar mais adiante a questão da diferença dos sexos.

Por trás da figura paterna se perfila, de fato, o universo de um gozo novo, ao mesmo tempo estranho e proibido, de que a criança só pode se sentir excluída. Esse pressentimento, através do qual ela adivinha a ordem irreduzível da castração, constitui o esboço de um saber novo a propósito do desejo do Outro. É porque o discurso significativo materno deixa em suspenso o questionamento da criança sobre o objeto do desejo da mãe que essa questão impele a criança a levar essa interrogação mais-além do lugar em que sua identificação fálica encontra um ponto de parada. Essa “tomada de fôlego” mobiliza assim a criança para um outro lugar que lhe permite se desprender do móbil imediato do desejo que ela negocia com a mãe

em concorrência com o pai. A partir do momento em que essa “tomada de fôlego” é interrompida, a dinâmica do desejo tende para um estado em que a entropia sobrepuja o esforço psíquico que a criança deve produzir para combatê-la. A recolocação em questão da identificação fálica pode assim se enquistar num modo particular de economia do desejo que encontra sua base graças a uma identificação perversa que induz posteriormente a organização de uma estrutura perversa propriamente dita. Assim, a identificação perversa e a organização estrutural que ela acarreta se cristalizam freqüentemente em torno de um certo número de indícios, testemunhas do desejo que encontra aí suas vias de expressão, as quais se manifestarão, mais tarde, como traços característicos da estrutura.

Do mesmo modo, se no curso da situação edipiana essa estase do desejo em torno da identificação fálica é inevitável, ela não deixa por isso de apresentar uma incidência decisiva, já que é com base nisso que o perverso joga precisamente o jogo de sua estrutura, fixado nesse ponto de balança que pode, ou não, o precipitar rumo a uma etapa posterior favorável à assunção da castração. De resto, é essa castração que o perverso não cessa de assediá-lo, sem jamais se ver como parte dela, ou seja, assumir essa parte perdedora de si mesmo que é precisamente falta a ganhar.

O perverso se fecha na representação de uma falta não simbolizável que se traduz por uma contestação psíquica inesgotável sob os auspícios do desmentido da castração da mãe. Ele recusa assim a castração simbólica, cuja única função é fazer advir o real da diferença dos sexos como causa do desejo no sujeito. O pai não pode ser despojado de sua investidura de rival fálico sem a intercessão do significativo da falta no Outro, que convida a criança a abandonar o registro do *ser* (ser o falo) em benefício do registro do *ter* (ter o falo). Ora, essa passagem do ser ao ter só se efetua na medida em que o pai aparece para a criança como aquele que supostamente detém o falo que a mãe deseja. Somente essa atribuição fálica lhe confere a autoridade de pai simbólico embaixador da lei da interdição do incesto. O pai simbólico é precisa-

mente essa instância mediadora de que o perverso nada quer saber, na medida em que ela lhe impõe reconhecer e simbolizar alguma coisa da ordem da falta no Outro.

Com esse *desmentido*, o perverso adere a essa convicção contraditória identificada por Freud: uma vez que a mãe faltante só deseja o pai porque ele tem o falo, basta provê-la imaginariamente desse objeto e manter essa atribuição para que sejam neutralizados tanto o real da diferença dos sexos como a falta que ela atualiza. Mas esse próprio fato contesta, ao mesmo tempo em que a reconhece, a lei do pai como instância decisiva que legifera o desejo. Esse engeguicimento fantasístico revela uma confusão importante. O perverso confunde renunciar ao desejo e renunciar ao objeto primordial de seu desejo. Ora, só a renúncia ao objeto primordial do desejo é a condição de salvaguarda da possibilidade do desejo. Compete justamente à função paterna induzir, por sua mediação, o direito ao desejo como desejo do desejo do outro. O perverso permanece cativo de uma economia desejante que o priva desse direito ao desejo. Ele se exaure na tentativa de demonstrar, *a contrario*, que a única lei que reconhece no desejo é a lei imperativa de seu próprio desejo, e não a do desejo do outro. Como o desmentido incide essencialmente sobre a questão do desejo da mãe pelo pai, o perverso, mais que qualquer outro, se condena a suportar os tormentos do horror da castração. Ele mantém com isso uma relação sintomaticamente estereotipada com a mãe e, mais-além dela, com as mulheres. Continuando a manter continuamente o móbil de uma possibilidade de gozo que se libertaria da diferença dos sexos como causa significativa do desejo, o perverso não tem outra saída senão aderir ao desafio da lei e à sua transgressão, que são os dois traços mais fundamentais de sua estrutura.

O drama do horror da castração, para o perverso, se realimenta permanentemente de duas séries de produções psíquicas imaginárias, relativas, ao mesmo tempo, à castração da mãe (e das mulheres) e à problemática do desejo da mãe pelo pai. Se a mãe não tem pênis, é porque foi castrada pelo pai. Este é portanto considerado responsável por uma

castração supostamente real. É, assim, o agente que forçou a mãe a se comprometer na falta do desejo, impondo-lhe essa lei iníqua que pretende que o desejo de um esteja sempre submetido à lei do desejo do outro. Ao mesmo tempo, porém, um outro elemento fantasístico entra em jogo na construção perversa. A mãe é culpada por se ter comprometido ela mesma com o pai ao desejar seu desejo: ela é portanto também cúmplice da castração. O horror da castração não existiria se a mãe não se tivesse deliberadamente comprometido com o pai na falta de seu desejo.

Esse horror da castração — sustentado por essa dupla opção fantasística — concorre para que o gozo do perverso não possa encontrar nenhuma saída senão a de um compromisso. Em reação a esse horror, o perverso lhe opõe uma construção imaginária que contribui para manter a mãe onipotente no reino do desejo. A fantasia de uma mãe *não faltosa* neutraliza assim a incidência paterna (e a diferença dos sexos) e permite a ele próprio comportar-se como substituto do único objeto do desejo que a faz gozar. Esse compromisso fantasístico, a que o perverso se agarra, predetermina inevitavelmente certos comportamentos estereotipados em face da lei (e mais-além das leis e das regras) e, conseqüentemente, em face das mulheres e dos homens junto aos quais seu desejo é interpelado.

O que conduz precocemente a criança a revestir a couraça dessa fantasia que lhe permite escapar de assumir essa castração que a horroriza? A observação clínica e o balizamento metapsicológico do processo perverso revelam a intervenção de certos fatores indutores decisivos no momento crucial em que a criança põe de novo em xeque a certeza de sua identificação fálica. É à natureza dessa ambigüidade, alimentada ao mesmo tempo pela mãe e o pai no tocante a esse questionamento, que se deve imputar a ruptura da identificação fálica em proveito da identificação perversa. A essência desse equívoco pode ser reduzida à sinergia de dois fatores favorecedores que capturam a criança na fronteira da dialética do ser e do ter: por um lado a cumplicidade libidinal da mãe; por outro a complacência silenciosa do pai.

Essa cumplicidade libidinal da mãe se desenvolve no terreno de uma sedução autenticamente cultivada junto à criança, na realidade. Identificamos clinicamente um verdadeiro apelo libidinal da mãe às solicitações eróticas de seu filho. Ele só pode então acolher as respostas da mãe como provas de reconhecimento de seu desejo e de encorajamento a seu prazer. Esse apelo sedutor da mãe se organiza tanto nos registros do dar a ver, quanto do dar a ouvir, a tocar e a sentir. Mas, ainda que a criança perceba aí uma incitação real a seu gozo, a mãe não deixa de permanecer, o mais das vezes, muda sobre o sentido da intrusão paterna e do desejo que ela supõe. O pai, que aparece sempre como um intruso, continua a sê-lo mais ainda na medida em que a mãe não confirma em nada o engajamento de seu desejo junto a ele, mas tampouco desmente sua eventualidade junto à criança. Essa ambigüidade só pode aticar a atividade libidinal da criança, que se esforçará, assim, por seduzir cada vez mais o objeto de seu gozo na esperança de suprimir essa dúvida sobre o sentido da instância paterna que essa incitação materna a convida a transformar em derrisão. Assim o *desafio*, traço característico da estrutura perversa, encontrará nesse apelo à derrisão seu ardor mais essencial. De resto, ainda que a mãe se referisse a essa instância paterna como mediadora de seu desejo, a criança não deixa jamais de perceber a inconsistência significativa que a mãe aí encerra ao lhe prodigalizar essas reservas sob o modo de uma ameaça ou de uma proibição à-toa. A criança permanece então duplamente cativa da sedução materna e da proibição inconseqüente que ela lhe significa no *faz-de-conta*. Não é preciso mais nada para que ouça aí prescrição de um verdadeiro convite à *transgressão*.

Semelhante ambigüidade materna só tem incidência determinante na medida em que recebe, em eco, certo reforço na complacência tácita de um pai que se deixa de bom grado despojar das prerrogativas simbólicas que lhe pertencem, delegando sobretudo sua própria fala à da mãe, com todo o equívoco que essa delegação supõe. Isso não quer dizer que não se faz caso algum da fala do pai, como observamos em certas constelações familiares psicotizantes. Nas perversões, a

criança permanece confrontada com um desejo materno referido ao pai simbólico, isto é, submetido à lei do desejo do outro. No máximo, é a significação que recebe dela que não é mais essencialmente transmitida pela fala do pai à qual a mãe se submete. Nessa medida, a complacência silenciosa do pai contribui para reforçar o equívoco, autorizando o discurso materno a se fazer o embaixador da interdição. O princípio dessa delegação aprisiona a criança numa alternativa insolúvel. Alternativa entre uma mãe ameaçadora e proibidora, leva-e-traz da fala simbólica do pai, e uma mãe sedutora, que encoraja o gozo da criança transformando em derrisão a significação estruturante da lei do pai.

A alienação da criança nessa ambigüidade só pode reforçar a fantasia de uma mãe onipotente, que é, propriamente falando, a mãe fálica a que ela não renunciará. A imagem dessa mãe fálica a acompanhará incessantemente em todas as suas estratégias desejantes fomentadas em direção às mulheres: mulheres fálicas a que ela não renunciará, com o risco de procurar encontrá-las por vezes na pessoa de outros homens. O perverso se condena de antemão a manter com as mulheres uma economia desejante, se não impossível, pelo menos torturante. A encarnação delas permanecerá sempre parasitada pela representação de uma feminilidade de face dupla que traduz a relação estruturalmente ambígua do desejo do perverso com o desejo do outro. Toda representação da mulher reatualizará necessariamente os vestígios de sua sujeição à dupla fantasia da mãe não-faltosa ou castrada, seja sob a imagem da virgem em odor de santidade, seja sob a da puta repulsiva.

De um lado a mulher pode representar a mãe fálica completamente idealizada, que protege assim o perverso contra a mãe como objeto de desejo. Encarnando o ideal feminino, a mulher é ao mesmo tempo investida como um ser onipotente e virgem de todo desejo. Objeto puro e perfeito, seu fulgor a situa num lugar inalcançável, tanto proibido como impossível. No melhor dos casos, o perverso não tem outro privilégio além de esperar sua benevolência e proteção.

De outro lado, a mulher pode metaforizar a mãe repulsiva e abjeta porque sexualizada. Nesse caso ela é ainda mais repugnante porque, por isso mesmo, é desejante e desejável em face do pai. Para o perverso, essa mulher/mãe não pode senão ser relegada à categoria de puta, isto é, ao lugar de um objeto imundo, oferecido ao desejo de todos, já que não está exclusivamente reservada ao desejo próprio do interessado. É esta a encarnação feminina que remete o perverso diretamente ao horror da castração e à repulsa que ele desenvolve em relação à abjeção do sexo feminino castrado e fantasiado como uma ferida hiante. De qualquer modo, a mulher desejável e desejante é uma figura perigosa. Ela representa ou bem uma criatura de que se deve fugir porque pode condená-lo à castração (fantasia castradora da “*vagina dentata*”, capaz de mutilar o pênis); ou bem uma criatura que deve ser tanto mais sadizada como objeto infame condenado aos maus-tratos quanto mais é possível gozar de seu caráter repugnante.

O insolente poder de sedução dos perversos resulta sobretudo da fascinação comumente ligada à subordinação e à depravação dos costumes que constituem o habitual de sua sanção ideológica e mediática. Não há avaria mais cega com relação a eles que essa defesa imaginária do observador ou do cronista que se deleita com a aberração perversa do outro. Queira-se ou não saber, a perversão diz respeito a todos, pelo menos em nome da dinâmica “normal” do desejo que nela se exprime a ao qual ninguém escapa: “Sobre a questão perversa, jamais poderemos dizer que ela não nos toca, seguros que estamos de que ela, de qualquer maneira, nos toca” (cf. Aulagnier, “Remarques sur la féminité et ses avatars” in *Le désir et la perversion*).

P. Aulagnier, “La perversion comme structure”, in *L'inconscient*, 2. Paris, PUF, 1967 • J. Clavreul, verbete “Perversion”, in *Encyclopaedia Universalis*, t.14. Paris, 1985 • *Le désir et la loi*. Paris, Denoël, 1987 • *Le désir et la perversion*. obra coletiva. Paris, Seuil, 1967 • J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*; t.1: *L'Inconscient structuré comme un langage*. Paris, Denoël, 1985 • *Structure et perversion*. Paris, Denoël, 1987 • *O pai e sua função em psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge

Zahar, 1991 • J. Lacan, *Kant avec Sade*, in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • R. Tostain, “Essai apologétique de la structure perverse”, in *La sexualité dans les institutions*, obra coletiva. Paris, Payot, 1978 • F. Perrier e W. Granoff, *Le désir et le féminin*. Aubier-Montaigne, Paris, 1979 • G. Lantéri-Laura, *Lecture des perversions*. Paris, Masson, 1979.

► CASTRAÇÃO; FALO; FETICHE; MASOQUISMO E SADISMO; METÁFORA PATERNA; NORMALIDADE; RENEGACÃO.

J. DOR

PRAZER

Se a atividade psíquica consiste antes de mais nada em evitar o desprazer e em buscar o prazer, é que ela visa por um lado a fugir da dor ou do terror e a descarregar a excitação, e, por outro, a repetir a experiência de satisfação primária e a suprimir assim a tensão pulsional. Essa concepção, que foi o ponto de partida de Freud, é influenciada pelo modelo do ato reflexo e se complica a partir do momento em que há desvio pela lembrança e pela representação. A vida sexual revela, de sua parte, que o prazer não se reduz à satisfação de uma necessidade: é de fato como suplemento do apoio sobre as funções vitais que surge o erotismo infantil; é toda parte do corpo e não unicamente o lugar genital que pode constituir uma zona erógena; e é o prazer preliminar que mostra que uma tensão pode ser ao mesmo tempo prazerosa e incitante, o que põe em jogo uma outra dimensão além daquela do “prazer de órgão”. Além disso, se sonhar e fantasiar levam à obtenção do prazer, é que nesse caso a utilidade é ela própria desviada para ir no sentido de uma realização de desejo.

O prazer sobrevém, assim, na confluência do gozo do corpo e da atividade representativa, o que vale aliás no campo do erógeno mas também para o prazer de agressão. Isso supõe que tenha havido um tempo de constituição de um “eu-prazer” (*Lust-Ich*) com aceitação e ligação psíquica do pulsional. Em conseqüência, esse estado dá lugar a descobertas, tanto quando o prazer acompanha o reconhecimento do conhecido como quando ele surge ao encontro do novo. Em outras palavras, quer se trate de uma

redução das tensões ou da reativação de um desejo, o prazer parece ser função das variações de intensidade das excitações, com a condição de que estas não ultrapassem certo limiar marcado pelo sinal da angústia.

No entanto, cada pulsão parcial segue seu próprio caminho rumo à satisfação, que o real está longe de garantir. Que se produz então quando persiste a pressão das pulsões reprimidas e o recalçado retorna? Ali onde o prazer seria esperado, é desprazer que o eu experimenta. Ademais, as experiências primárias de desprazer encontram também essa compulsão a se repetir que revela o pulsional agindo como agente de morte. Daí os sintomas como compromisso entre o gozo impossível e a satisfação exigida. Daí as formações do inconsciente como modo substitutivo de realização do desejo. E daí também o jogo da língua como possibilidade de reencontrar as fontes do prazer proibido, de superar o recalçamento e de ter acesso ao livre emprego das palavras e dos pensamentos.

Resta que o prazer não é sem limite e que o gozo que o excede é rejeitado em parte como estranho ao sujeito. Lacan insistiu assim sobre a maneira como a regulação do prazer refreia o gozo corporal, a falta deste último deixando lugar, no entanto, para o que causa o desejo no inconsciente.

S. Freud, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB, v.VII o *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1969 o “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”. ESB, v.XXII

► GOZO; PULSÃO; RECALCAMENTO.

P. SALVAIN

PRÉ-CONSCIENTE

O termo *Vorbewusst* (pré-consciente) tinha emprego relativamente comum na psicologia alemã anterior a Freud para designar um conteúdo ou processo psíquico cujas características internas não diferem das que reconheceríamos no estado consciente, mas que no entanto não são efetivamente dadas ao sujeito. Hartmann — cuja *Filosofia do inconsciente* domina a segunda metade do século XIX — consagra-lhe desenvolvimen-

tos substanciais em sua *Psicologia moderna*, de 1901, com referência em especial a J. H. Fichte (*Zur Seelenfrage*, 1869): “À consciência em ato”, escreve este último, “deve ser subjacente uma consciência em estado de mera potencialidade, isto é, um estado intermediário do espírito em que este, não ainda consciente, já traz contudo em si, objetivamente, o caráter específico da inteligência. É a partir das condições dessa existência pré-consciente que a consciência efetiva pode se iluminar e se desenvolver gradativamente.”

Sobre esse primeiro pano de fundo, a elaboração psicanalítica do conceito de pré-consciente efetuou-se em dois tempos: o primeiro, que é atestado pela carta a Fliess de 6 de dezembro de 1896, associa os pontos de vista genético e estrutural, em resposta às necessidades da clínica, no quadro de uma teoria geral de uma inscrição estratificada dos traços mnêmicos; o segundo, formulado no final da carreira de Freud, no fragmento — que permaneceu póstumo — do “Esboço de psicanálise” (1938), retoma o problema do inconsciente de um ponto de vista energético.

“Parto da hipótese”, escrevia Freud a Fliess em 6 de dezembro de 1896, “de que nosso mecanismo psíquico estabeleceu-se por um processo de estratificação. Os materiais presentes sob a forma de traços mnêmicos estão sujeitos a sofrer de tempo em tempo um remanejamento numa nova ordem (*Umordnung*), numa nova escrita (*Umschrift*).”

O pré-consciente, depois da percepção e do inconsciente, é “o terceiro remanejamento escritural, ligado às representações verbais, correspondendo a nosso eu oficial” (“*die dritte Umschrift, an Wortvorstellungen gebunden, unserem offizielle Ich entsprechend*”). Mais adiante, na mesma carta, Freud mostra que o recurso à noção de pré-consciente é fundamentalmente solidário da representação genética das neuroses e da perversão — a “ligação” com as representações verbais e a “correspondência” com o eu oficial ganham maior precisão.

Posteriormente, a correspondência de Freud introduz as seguintes especificações: recalçamento entre o pré-consciente e o in-

consciente (25 de maio de 1897), “defesa emanada do pré-consciente (o eu) insinuando-se no inconsciente e tornando a defesa multilocular” (31 de maio de 1897).

Três anos mais tarde, o que compete propriamente a *A interpretação dos sonhos* é constituir o pré-consciente em “sistema” (versão da “instância”, introduzida para fins de uma representação intuitiva).

“Chamaremos de pré-consciente o último dos sistemas da extremidade motora, para indicar que a partir dali os fenômenos de excitação podem chegar à consciência sem maior delonga, desde que certas condições sejam atendidas, por exemplo, certo grau de intensidade, certa distribuição da função que chamamos de atenção. Esse é, ao mesmo tempo, o sistema que contém as chaves da motilidade voluntária.

“Daremos o nome de inconsciente ao sistema situado mais atrás: ele não poderia ter acesso à consciência a não ser passando pelo pré-consciente, e durante essa passagem o processo de excitação deverá se submeter a certas modificações.”

Freud pergunta então: “Em qual desses sistemas devemos situar o impulso para formar o sonho?” Resposta: “Digamos, para simplificar, no sistema inconsciente. Veremos mais tarde que isso não é inteiramente exato, que a formação do sonho é forçada a se prender a pensamentos de sonho que pertencem ao sistema pré-consciente. Mas veremos em outro momento, quando tratarmos do desejo do sonho, que a força pulsional do sonho é fornecida pelo inconsciente e, por causa deste último elemento, admitiremos que é o sistema inconsciente que é o ponto de partida da formação do sonho. A partir dele, a excitação tenderá, como todos os outros fatos de pensamento, a se prolongar no pré-consciente e a chegar por seu intermédio à consciência.”

O conteúdo do pré-consciente, assim como suas relações com o inconsciente, é em seguida evocado: “Problemas não resolvidos, inquietações extremamente penosas, uma superabundância de impressões prolongam a atividade do pensamento que continua durante o sono, envolvendo: 1) o que não é concluído durante o dia em razão de

um obstáculo fortuito; 2) o que não é resolvido em razão de nossa fadiga psíquica; 3) o que durante o dia é repellido e reprimido; 4) o que o trabalho do pré-consciente suscitou, durante o dia, em nosso inconsciente (grupo particularmente importante); 5) as impressões do dia não descarregadas porque indiferentes.”

Prevalece contudo na análise a consideração dinâmica das “intensidades” desses restos diurnos: “Não posso indicar aqui que modificações exatas o estado de sono provoca no sistema pré-consciente; mas não há dúvida de que a característica psicológica do sono deve ser buscada essencialmente nas mudanças de investimento desse sistema, que comanda também o acesso à motilidade, paralisada durante o sono. Em contrapartida, não conheço nada na psicologia do sonho que possa nos levar a acreditar que o sono exerça sobre a natureza do sistema inconsciente mais que uma influência secundária. A excitação noturna no pré-consciente não encontra outro caminho senão aquele tomado pelos desejos (*Wunschregungen*) que vêm do inconsciente; ela tem de procurar um reforço no inconsciente; e seguir os mesmos desvios que as excitações inconscientes.”

O mesmo ponto de vista se aplica a essa emanção do pré-consciente que é o desejo de dormir, o que nos permite dizer que “o desejo de dormir secunda os desejos inconscientes”.

Dessa dinâmica do pré-consciente se desprende uma conclusão (evidentemente essencial) que afeta a própria essência da psicoterapia.

“Sua missão é proporcionar aos fenômenos inconscientes a liberação e o esquecimento. O desaparecimento das lembranças, o enfraquecimento afetivo das impressões remotas, que nos parecem inteiramente naturais e que explicamos pela influência primária do tempo sobre os traços mnêmicos, são na realidade transformações secundárias, obtidas à custa de um penoso trabalho. Trata-se do trabalho do pré-consciente, e a psicoterapia não tem outro procedimento senão submeter o inconsciente ao pré-consciente.”

Mais precisamente, “cada processo in-

consciente de excitação dispõe assim de duas saídas: ou bem, entregue a si mesmo, acaba por forçar passagem e descarrega seu excesso de excitação na motilidade, ou bem se submete à influência do pré-consciente que represa sua excitação em lugar de deixá-la se derramar. É isso que ocorre no processo do sonho. A excitação da consciência conduziu o pré-consciente a investir o sonho, transformado em percepção; o investimento represa assim a excitação inconsciente do sonho e a neutraliza”.

Essa dinâmica do pré-consciente encontrou seu fundamento energético em 1938, no prolongamento e na superação da segunda tópica. O “Esboço de psicanálise”, no espírito de Freud, estava na verdade destinado a subordinar, na definição do pré-consciente, a consideração inicial da redistribuição dos traços àquela dos dois estados, móvel e ligado, da energia.

“O interior do eu”, escreve Freud, “que compreende antes de mais nada os processos cogitativos, possui a qualidade de pré-consciência. Esta última caracteriza o eu e pertence exclusivamente a ele. Não seria justo, contudo, definir o vínculo com os traços mnêmicos da fala como condição do estado pré-consciente, este na verdade independe dessa condição, embora o fato de um processo ser condicionado pela fala permita concluir com segurança que ele é de natureza pré-consciente. O estado pré-consciente, caracterizado por um lado por sua possibilidade de acesso à consciência, por outro por sua ligação com os traços verbais, é, portanto, algo de peculiar, cuja natureza não é esgotada por esses dois caracteres. Prova disso é que grandes fragmentos do eu, e sobretudo do supereu — cujo caráter pré-consciente não poderíamos negar a ambos —, permanecem em geral inconscientes, fenomenologicamente falando.”

Introduz-se assim a referência energética: “Confessamos nada saber a respeito”, responde Freud, “e as trevas profundas de nossa ignorância mal são iluminadas por um débil vislumbre. É nesse ponto que nos aproximamos do verdadeiro enigma, ainda não decifrado, que os fenômenos psíquicos apresentam. Com base nos dados das ciên-

cias naturais, admitimos que certa energia entra em jogo na vida psíquica, mas falta qualquer indicação que nos permitiria comparar essa energia com outras. Ao que parece, a energia nervosa ou psíquica existe sob duas formas, uma facilmente móvel e a outra, ao contrário, ligada. Falamos de investimentos e de superinvestimentos dos conteúdos psíquicos e chegamos mesmo a supor que todo superinvestimento determina uma espécie de síntese de diversos processos, durante a qual a energia livre se transforma em energia ligada. Nosso saber se detém aí, mas sustentamos vigorosamente que a diferença entre o estado inconsciente e o estado pré-consciente resulta de relações dinâmicas desse gênero, o que explicaria porque, espontaneamente ou graças a nossos esforços, um estado pode se mudar no outro.”

Decididamente, o problema do pré-consciente aparece então como o problema maior de uma epistemologia da psicanálise, que, ao se examinar as coisas de perto, vem se confundir com a *démarche* mais característica da própria psicanálise: “A despeito de todas essas incertezas”, escreve Freud em seu texto inacabado, “a ciência analítica estabeleceu um fato. Ela mostrou que os processos em ação no inconsciente ou no isso obedecem a leis diversas daquelas que vigoram no eu pré-consciente. Chamamos o conjunto dessas leis de processo primário, em oposição ao processo secundário que rege os fenômenos do pré-consciente do eu. Assim, o estudo das qualidades psíquicas não terá sido, afinal de contas, de todo infrutífero.”

► EU: INCONSCIENTE; ISSO; PROCESSO PRIMÁRIO, PROCESSO SECUNDÁRIO.

P. KAUFMANN

PREMATURAÇÃO

A noção biológica de prematura — oriunda das concepções desenvolvidas por Bolk na teoria da evolução com o objetivo de inscrever a espécie humana na descendência de uma mutação animal que escape

às normas cronológicas da gestação — encontrou uma aplicação em psicanálise para dar conta da experiência de desamparo que deixa o ser humano, que ao nascer está insuficientemente equipado de capacidade instintiva, numa dependência absoluta de seu meio ambiente. Freud faz alusão a isso já em sua correspondência com Fliess, e Lacan se interessou pela noção especialmente na medida em que ela confere à noção de necessidade um alcance existencial que amplia o tema banal da homeostase.

S. Freud, *As origens da psicanálise*. ESB, v.I • G. Canguilhem, G. Lapassade, Piquemal, S. Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*. Paris, PUF, 1962 • G. Lapassade, *L'Entrée dans la vie*. Paris, Minuit, 1963 • J. Lacan, *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.

► DESENVOLVIMENTO.

P. KAUFMANN

PRINCÍPIO (DE PRAZER, DE REALIDADE)

Em 1911, ao redigir o artigo “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, Freud pretendia sem dúvida sublinhar que eles eram efetivamente dois, e que a neurose não podia ser caracterizada, como Jung tendia a sustentar, pelo não desconhecimento pelo ser humano do privilégio que lhe seria dado atribuir às tarefas para as quais a realidade o solicitaria.

O que o artigo visa mostrar, ao contrário, é que, para a psicanálise, as exigências impostas pelo princípio de prazer são imprescritíveis e que o próprio desenvolvimento de uma “função do real”, sobre a qual Pierre Janet pretendia fundar uma teoria da neurose, só adquiriria sentido se assumisse os impasses por elas gerados.

Por outro lado, as “formulações” freudianas vão desde a evocação de elementos já apresentados sobre a economia psíquica (especialmente em *A interpretação dos sonhos*) até a elucidação dos expedientes inaugurados pelas próprias carências da satisfação.

P. KAUFMANN

PRIVAÇÃO

A preciosa distinção terminológica exposta por Freud em “O futuro de uma ilusão” (1927) entre a frustração, a interdição e a privação se complica com uma indicação anterior (1916) do artigo “Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico”.

Na hipótese, escrevia Freud, de a libido querer se lançar rumo a fins ou vias condenadas pelo eu e portanto interditadas (*Verboten*) por este para sempre, e na ausência de uma satisfação ideal avalizada pelo eu, “a privação (*Entbehrung*), frustração (*Versagung*) de uma satisfação real (*reale*) torna-se a primeira condição constitutiva da neurose”. Surge aqui uma dificuldade, ligada à sucessão um tanto abrupta dos termos “privação” e “frustração”.

Retomemos portanto, para começar, as definições comparativas de “O futuro de uma ilusão”. Caracterizaremos primeiro a frustração (*Versagung*) como “fato de uma pulsão não ser satisfeita”, depois a interdição (*Verbot*) como dispositivo (*Einrichtung*) em virtude do qual a satisfação é excluída, e finalmente a privação (*Entbehrung*) como a situação (*Zustand*) resultante da interdição.

Assim, em 1916, a privação (*Entbehrung*) designava uma frustração (*Versagung*) de gênero determinado — frustração de uma satisfação real — e, em 1927, o resultado de uma interdição. Podem as duas definições se conciliar?

Prossigamos a leitura de “O futuro de uma ilusão”. Teremos de distinguir entre as privações (*Entbehrungen*) que atingem todo mundo e aquelas que só atingem certos grupos, certas classes, e mesmo certos indivíduos.

As primeiras são as mais conhecidas. Com as interdições que elas manifestam foi inaugurada a ruptura da cultura em relação ao estado animal originário. Algumas linhas depois, no entanto, intervém uma mudança terminológica. Referindo-se aos anseios pulsionais em que esse estado primitivo se perpetua, Freud evoca “essa classe de homens, os neuróticos” que reagem de maneira a-social a essa “frustração” (*Versagung*) que resulta dos desenvolvimentos da cultura.

Essa substituição do termo privação (*Entbehrung*) pelo de frustração (*Versagung*) é portanto significativa.

Na verdade, cabe observar antes de mais nada que a proximidade, sublinhada em 1916, entre a “privação” e a “frustração real” levava em conta o desenvolvimento do eu. O mesmo texto remetia ademais à especificação da frustração como “real”. Assim, somos encorajados a supor que a “privação” (*Entbehrung*) tem como marca distintiva ordenar-se correlativamente a um e a outro desses dois marcos de referência: o eu por um lado, a realidade por outro. Nessa mesma perspectiva, fixaremos a função comum atribuída à interdição em cada um desses textos: a interdição (concebida em sua mais ampla generalidade) diz respeito ao eu, entrando-o em sua relação com a realidade, de que ele é mantido afastado. De que ponto de vista, no entanto, semelhante experiência poderia ser qualificada de “frustração real”? É o que a definição da privação como “situação decorrente de toda interdição” nos permite compreender, no contexto de “O futuro de uma ilusão”.

Nessa data (1927), esse texto nos situa de fato na perspectiva da segunda tópica, num plano em que o supereu intervém, não somente enquanto camada superficial da organização do isso que é o eu, mas sobretudo na qualidade de representante da realidade. O avanço de “O futuro de uma ilusão” em relação ao artigo “Alguns tipos de caráter...” encontra aí sua justificação. É verdade que Freud não levou adiante essa elaboração. Uma formulação de Lacan nos ajudará, no entanto, a explicitar seu alcance. Segundo o texto relativamente antigo “Les formations de l’Inconscient” (1957), há de fato privação real de um objeto simbólico, ao mesmo tempo em que há castração simbólica de um objeto imaginário, e, no imaginário, de um objeto real. Tal concepção da privação prolonga a de Freud no sentido de que a interdição valoriza seu objeto como fruto de uma negação, e conseqüentemente como objeto simbólico, na acepção de Lacan: privação “real” na medida em que ela representa precisamente esse furo no ser que figura em Lacan a ex-sistência do real.

S. Freud, *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. ESB, v.XV o “O futuro de uma ilusão”. ESB, v.XXI • J. Lacan, “Les formations de l’inconscient”, in *Bulletin de Psychologie*.

➤ FRUSTRAÇÃO; TOPOLÓGICAS, SUPERFÍCIES.

P. KAUFMANN

PROCESSO PRIMÁRIO, PROCESSO SECUNDÁRIO

A distinção estabelecida por Freud entre o processo primário e o processo secundário intervém em *A interpretação dos sonhos* para dar ao sétimo capítulo seu título de “A psicologia dos processos oníricos”. Esse sétimo e último capítulo da obra pretende dar uma representação teórica da organização e do funcionamento do aparelho psíquico, própria para fazer compreender o alcance dos procedimentos interpretativos anteriormente expostos, isto é, a tradução do conteúdo latente do sonho nas tramas do conteúdo manifesto.

Revela-se assim que, no pensamento de Freud, essa distinção tinha inicialmente o interesse de permitir inferir as condições de comunicação entre as diferentes instâncias psíquicas: por outro lado o título do capítulo se completa com uma remissão ao recalçamento. Ocorre ainda que esses processos que se desenrolam em cada uma dessas instâncias encontram precisamente nas características de suas respectivas constituições as condições de sua comunicação, e essas características traduzem efetivamente a função que eles desempenham no psiquismo.

Freud insiste, em particular, sobre o papel do deslocamento das intensidades, característico da organização do conteúdo latente, na gênese do sentimento de presença quase alucinatória pela qual se realiza a função própria do desejo, que visa a reiteração da experiência originária de satisfação. O “processo primário” se define portanto como esse modo de desenrolar do curso das representações que fixa o termo do processo de regressão — sob seu tríptico aspecto tópico, temporal e formal: mais

precisamente, ele traz para as duas outras formas de regressão o selo da regressão formal, que tem por função consagrar o primado da condição da intensidade no funcionamento inconsciente do aparelho psíquico.

► RECALCAMENTO; REPRESENTAÇÃO.

P. KAUFMANN

PROJEÇÃO

A definição da projeção dada em 1904 pelo *Dicionário de conceitos filosóficos* de Rudolf Eisler como projeção da sensação (*Empfindung*) ou deslocamento para fora (*Hinausverlegung*) dos conteúdos sensíveis táteis ou visuais permite traçar o caminho pelo qual essa noção, cuja banalidade no contexto psicofilosófico da época é constatada por uma meia centena de referências, ganhou relevo na teoria psicanalítica. Desse último ponto de vista, um primeiro marco é fornecido pelo esboço de uma análise da paranóia desenvolvido na correspondência com Fliess (Manuscrito H, datado de 24 de janeiro de 1895). Apoiando-se na observação de uma perseguida que afirmava que os vizinhos tinham pena dela porque pensavam que fora abandonada por um homem com quem havia tido um contato sexual passageiro, Freud define aí uma defesa paranóica caracterizada precisamente pelo mecanismo de projeção — aliás, escreve ele, “mensagem” de um mecanismo psíquico muito comum, cuja origem e função ele relaciona com a própria constituição da expressão: de fato, “estamos acostumados a ver nossos estados internos se revelarem a outrem, o que dá lugar à idéia normal de ser observado e à projeção normal. Pois essas reações permanecem normais na medida em que nos mantemos conscientes de nossas próprias modificações internas. Se as esquecemos, se só nos damos conta no final do silogismo que termina fora, temos então uma paranóia, com seus exageros no tocante ao que os demais sabem sobre nós e o que fazem para nós, o que conhecem de nós e nós ignoramos, coisa que não podemos tolerar. Trata-

se de um abuso do mecanismo de projeção, utilizado como defesa”.

Da fixação narcísica ao estádio do espelho

Assim foram formulados os primeiros elementos teóricos da interpretação que seria desenvolvida 20 anos mais tarde, a partir da autobiografia de Schreber, cuja contribuição consistirá essencialmente na conexão estabelecida entre a projeção e a fixação narcísica. Com a elaboração do narcisismo, a teoria da projeção e a oposição entre o “dentro” e o “fora” são assim situadas na dependência da análise do eu. Já aí a concepção desse tipo particular de defesa representado pela projeção vem se formular nos seguintes termos: “o que é suprimido dentro retorna de fora.” Com isso se abre, portanto, o caminho para a explicitação de dois tipos de relação que o eu mantém com a realidade: segundo ele introduza nela “por projeção” uma parte de si mesmo que pretende considerar estranha, ou assimile, “por introjeção”, uma realidade que lhe é estranha. A interpretação psicanalítica proposta por Lacan das funções arcaicas do estádio do espelho dá a essa dialética um novo complemento.

S. Freud, *As origens da psicanálise*. ESB, v.I o “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (*Dementia paranoides*)”. ESB, v.XII.

► ESPELHO, ESTÁDIO DO, NARCISISMO; PARANÓIA.

P. KAUFMANN

PSICANALISTA

Uma abordagem do psicanalista é de saída múltipla e mobiliza imediatamente numerosos conceitos e categorias psicanalíticas. É difícil abordá-lo independentemente da concepção do tratamento, que se modificou profundamente, e da evolução da teoria das neuroses de transferência e de sua resolução pelo tratamento.

É possível, contudo, distinguir metodologicamente dois aspectos: a função do psicanalista no tratamento e, por outro lado, sua

formação e seu estatuto em relação aos campos do saber, a “psicanálise leiga”.

A função do analista

A definição das incumbências do psicanalista em Freud é evolutiva. Depende da compreensão progressiva que ele teve do tratamento analítico (o que, em termos mais atuais, chamamos de o *quadro* analítico, isto é, certo número de referenciais relativamente fixos e definidos tanto para o analista como para o analisando e que condicionam o *processo*, a própria dinâmica de um tratamento analítico). mas também da evolução da metapsicologia, determinante, por exemplo, para certo declínio da interpretação concebida como uma tarefa do analista em benefício da perlaboração concebida como uma atividade do analisando.

As tarefas do analista diferem, portanto, segundo as descobertas clínicas e as invenções metapsicológicas a que Freud recorre para pensar a novidade que tem de enfrentar. Como ele próprio explica num de seus últimos textos: “Sem especular nem teorizar — por pouco não diria fantasiar — metapsicologicamente, não se avança um passo. Infelizmente as informações da feiticeira — metapsicologia — desta vez não são nem muito claras nem muito explícitas.”

Importa aqui balizar certas etapas, seja conjunturais, seja estáveis, das tarefas e das funções do analista.

A história do sofrimento

Foi num texto de 1893, no final do caso de Elisabeth von R., que Freud definiu pela primeira vez a tarefa do analista (*der Analytiker*), que ele ainda chamava de psicoterapeuta e que, nos escritos posteriores sobre técnica analítica, designará o mais das vezes pelo termo “médico” (*der Arzt*).

Já nesse texto escrito, ao final do primeiro tratamento analítico (que se desenrolou do outono de 1892 ao verão de 1893), Freud se afasta da neuropatologia e da neuropsicologia das doenças nervosas e sublinha a relação interna e significativa entre a história subjetiva de um sofrimento e os sintomas clínicos.

“Não fui sempre um psicoterapeuta (*Psychotherapeut*), ao contrário, fui formado nos diagnósticos locais e no eletrodiagnóstico como os outros neuropatologistas, e eu mesmo me sinto ainda extremamente espantado diante da constatação de que as histórias dos doentes (*Krankengeschichten*) que escrevo podem ser lidas como romances (*Novellen*) e de que estão desprovidas, por assim dizer, do caráter sério da cientificidade (*Wissenschaftlichkeit*). Devo me consolar com o fato de que a natureza do objeto é patentemente responsável por esse resultado, e não minha escolha pessoal: o diagnóstico local e as reações elétricas não têm valia alguma para o estudo da histeria, ao passo que uma apresentação (*Darstellung*) aprofundada dos processos psíquicos (*seelischen Vorgänge*), à maneira como ela nos é dada pelos poetas (*Dichter*), me permite, com o emprego de algumas raras fórmulas psicológicas, obter uma certa compreensão do desenrolar de uma histeria. Essas histórias de doentes (*Krankengeschichte*) devem ser consideradas como psiquiátricas, mas têm sobre estas uma vantagem, precisamente a relação estreita entre a história do sofrimento (*Leidengeschichte*) e os sintomas da doença (*Krankheitssymptomen*), relação que procuramos em vão nas biografias de outras psicoses.”

Com este texto, Freud se distancia, ou mesmo se despede, da hipnose, da catarse e de uma concepção neurofisiológica da histeria. Para assinalar a novidade desse texto, basta remeter a um fragmento da sétima lição da terça-feira de Charcot, em que ele interroga uma mãe sobre sua filha histérica: “A mãe: Sim, ela fala de uma coisa, depois de outra; às vezes me chama, ou então diz que vê um homem de barba. — Sr. Charcot: Um homem? — A mãe: Sim, às vezes um homem, mas outras vezes uma mulher. O homem que ela vê é feio, medonho! — Sr. Charcot: *Pode ser que haja subjacente a isso uma história que é inútil aprofundar neste momento*” (Sapètrière, aula de terça-feira, 17 de janeiro de 1888, sublinhado por mim).

Esse interesse inicial de Freud pela história singular do paciente o leva a renunciar a procurar localizações parestésicas para, ao contrário, interrogar Elisabeth von R. sobre

a fonte representativa de suas dores, sobre a origem das representações de seu corpo, e até dos roteiros que a colocavam em cena de um modo doloroso: “De onde provêm as dores — *Woher rühren die Schmerzen* — quando a senhorita anda, quando fica de pé, quando está deitada?”

Assim a definição que ele fornece da histeria — “o histérico sofre sobretudo de reminiscências” — pode se ampliar na fórmula: o neurótico sofre de representações psíquicas inconscientes e/ou recalçadas, isto é, de fantasias ou de cenas históricas recalçadas.

A regra fundamental e seu correlato

É nos escritos técnicos redigidos para uso dos analistas sobre a condução do tratamento analítico, a partir de 1910, que Freud especifica a tarefa do analista, situando-a como correlato da regra fundamental para o analisando, que consiste em “relatar sem crítica e sem escolha tudo o que vem à mente”. O termo “associação livre”, impropriamente utilizado, implica uma posição mais ativa que a regra de passividade imposta ao analisando: relatar os pensamentos e as representações que surjam (*Einfall*) em sua mente.

O correlato que Freud propõe para o analista nesse mesmo texto “como simétrico (*Gegenstück*) da regra psicanalítica fundamental” é o seguinte: “A justa conduta que o analista manterá é de se lançar de uma posição psíquica (*psychische Einstellung*) a outra, segundo as necessidades, não especular ou ruminar enquanto analisa e não submeter o material obtido a um trabalho intelectual de síntese antes que a análise tenha terminado.”

O que Freud propõe aqui, em 1912, é verdadeiramente uma suspensão da atividade intelectual em proveito da atividade psíquica, uma *epoché* teórica e intelectual, é a busca ideal de uma comunicação “de inconsciente para inconsciente”, como ele o teorizará em 1915 em “O inconsciente”. É por isso que a função de interpretação, inicialmente reservada ao analista, passará progressivamente para o lado do analisando, e, em 1938, subsistirá apenas a “construção” como hipótese intelectual submetida à apreciação do analisando.

Essa recusa de uma posição de saber para o analista é também sublinhada e teorizada num escrito técnico do ano seguinte, 1913, “Sobre o início do tratamento”.

“Nos primórdios da técnica analítica, havíamos, é verdade, a partir de uma posição intelectualista de pensamento (*in intellektualistischer Denkeinstellung*), superestimado o saber acerca do doente e o que ele havia esquecido, e em razão disso não diferenciávamos nosso saber e o dele.”

A tarefa do analista se efetua a partir de uma posição de saber. A partir disso, não mais diferenciar o saber de um do saber do outro é, de certa maneira, realizar um *incesto psíquico*, com um único aparelho psíquico para dois corpos, como na relação mãe/filho. Por outro dado, impor um saber, introduzir um saber exterior ao paciente — *aufgedrängter ausserte Wissen* — representa uma posição hegemônica, fora da transferência, análoga ao que pode ser um *traumatismo psíquico*.

Doravante, o que prepondera é a aptidão do analista para reconhecer a transferência, para detectá-la — “deve-se começar, antes de mais nada, pela descoberta da transferência” —, de modo a poder se situar no lugar e no tempo em que o paciente revive tal cena ou tal relação, a fim de que o processo psicanalítico possa operar. Somente as qualidades psíquicas requeridas do analista podem permitir à transferência elaborar-se em neurose de transferência.

Perlaborar

Com o texto capital de 1914, “Recordar, repetir e elaborar”, abre-se um novo momento no móbil do tratamento e uma nova articulação entre transferência, repetição, atuação e resistência, na medida mesma em que elas assumem um novo sentido. É também a função do analista que se vê modificada.

A transferência é definida então como um “fragmento de repetição”. Assim, não é mais considerada como uma relação de objetos, posição que Ferenczi sustenta em 1912 em seu texto “Transferência e introjeção”, no qual a transferência não passa de uma modalidade das introjeções de um sujeito, mas na

forma de um deslocamento de representações insistentes e repetitivas de que o analista é o suporte ou de que o espaço analítico é o palco de atuação. Essa concepção da transferência privilegia a própria relação analítica em face dos dois outros pólos que são o analista e o analisando.

A essência da transferência passa a ser mais temporal que afetiva, é o deslocamento temporal de uma cena do passado, esquecida como passado, e cuja insistência em ressurgir não passa de uma forma da compulsão à repetição (o conceito aparece pela primeira vez nesse texto, segundo a *Standard Edition*, v. XII). Do lado do analisando, a compulsão à repetição no tratamento se manifesta como a tentativa de abolir esse duplo saber, marca da separação das duas psiques, para fazer coincidir o passado e o presente no espaço do tratamento.

A tarefa do analista consiste então na recondução ao passado (*Zurückführung auf die Vergangenheit*) daquilo que o paciente sente como algo de real e de atual. É isso que, em outras palavras, Freud chama de a análise das resistências, a resistência do paciente a rememorar seu passado e a não mais querer introduzi-lo na cena do presente. “Quanto maior é a resistência, mais a rememoração é substituída pela atuação (a repetição).”

Desde o início, a doença psicanalítica foi definida por Freud como o sofrimento de lembranças que não conseguem se constituir como passado e que continuam a parasitar o presente. A perlaboração é essa atividade intrapsíquica do analisando que pode levar a seu termo as repetições mantidas no domínio psíquico. E isso na medida em que o analista é o guardião do quadro analítico e da arena da transferência, na qual as repetições só podem agir sob forma de lembranças.

A transferência adquire então um novo sentido, o de “neurose de transferência”, e sobretudo o de “reino intermediário” entre a doença e a vida real, que permitirá, se for perlaborada, a desarticulação dos dois, o passado do presente. A finalidade do tratamento analítico como meta a alcançar não é, portanto, separável do meio para chegar a esse termo, curar do passado por um trabalho intrapsíquico.

Do psíquico ao somático

Em “Análise terminável e interminável”, Freud define o fim da análise nos seguintes termos: “substituir, graças ao reforço do eu, por uma resolução correta a decisão inadequada que remonta a idade precoce.” Esta formulação remete ao eu como totalidade psíquica e corporal — “O eu é o corpo” — e sobretudo como instância do presente, do atual, da possibilidade de estar presente no presente em oposição à insistência repetitiva do passado que é a neurose.

No entanto, essa concepção do fim da análise permanece intrapsíquica e, por assim dizer, deixa de lado dois tipos de realidade de certo modo externos à psique. A realidade do corpo — a cujo propósito, transpondo um adágio de Napoleão, “a geografia é o destino”, Freud escreverá “a anatomia é o destino” — e a da diferença dos sexos. Esse é o objetivo de um de seus últimos textos metapsicológicos “Análise terminável e interminável”, que relança a questão do fim da análise, como termo, como meta e também como o próprio princípio da analisabilidade.

Com o desejo do pênis na mulher e o protesto viril no homem, ou seja, a recusa da feminilidade e da bissexualidade psíquica tanto no homem quanto na mulher, Freud tem a impressão de ter atingido o rochedo de origem do inalisável, o que não pode ser analisado, sendo possível unicamente “modificar a própria posição em relação a esse fator” (biológico). O complexo de castração não seria analisável porque ele remete ao rochedo do biológico e da diferença dos sexos: estes escapariam à representação e portanto a uma inscrição psíquica, dependendo de uma realidade externa ao sujeito.

Situação da psicanálise

A dificuldade de exercício da prática da psicanálise, para o próprio analista, é ao mesmo tempo tão singular e tão específica que levou Freud a constatar que essa prática “abala todas as estruturas artificiais do analista (o que Winnicott chamou mais tarde de um ‘falso self’, espécie de carapaça teórica que serve de proteção ao sujeito), e anula eventual-

mente no analista até a sublimação” (carta a Lou Andreas-Salomé de 17 de novembro de 1924).

Esse risco, inerente à prática da psicanálise, está na origem das principais cisões do movimento psicanalítico, das reflexões e das tomadas de posição circunstanciais de Freud sobre a psicanálise e o psicanalista.

No que diz respeito à *psicanálise*, Freud interveio várias vezes, mas jamais de maneira sistemática, para especificar o lugar da psicanálise no campo do saber e das ciências. Em 1913 ele publicou em *Scientia*, uma revista científica internacional, o artigo “O interesse científico da psicanálise”, em que especifica que a psicanálise não faz parte das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaft*), expressão cuja equivalência atual seria “ciências humanas”, mas sim das “ciências da natureza”. Essa formulação é surpreendente, mas significa sobretudo para Freud que a psicanálise não é um sistema fechado de representações, como o pode ser um sistema filosófico, e sim, essencialmente, um método com destinação prática, o tratamento analítico. Desse ponto de vista, ela é construída segundo o modelo das ciências, sempre abertas e nunca terminadas ou termináveis, à maneira da concepção de sua época.

É na medida em que ela é eventualmente um espaço de interlocução e de enunciação em que as transferências, as repetições do passado, podem se organizar metodologicamente em neurose de transferência e em regressão psíquica, que a psicanálise não constitui sistema. Assim Freud utilizou várias vezes o termo bíblico *Schibboleth* como sinal de reconhecimento entre analistas, para designar menos os artigos de uma doutrina analítica que mecanismos psíquicos: o caráter dinâmico do inconsciente, o complexo de Édipo como móbil identificatório, a etiologia sexual das neuroses.

Os mecanismos psíquicos, esses princípios de modalidades de balizamento do funcionamento psíquico, são propostos para permitir a cada sujeito individualmente verificar, no espaço analítico, como se constituiu o mundo de seus pensamentos, como se construiu seu mundo interno; é nessa medida que a psicanálise não é uma nova visão de

mundo e não entra em competição ou rivalidade nem com a medicina, nem com a filosofia, nem com a religião, nem com a ética.

É assim que a regra de conduta do analista, em face do estado amoroso que surge no tratamento, deve ser tomada não segundo “ditames da moral”, mas “segundo a consideração devida à técnica psicanalítica”. Essa observação, que retorna várias vezes nos escritos de Freud, significa que a ética e a moral existem sob formas separadas, exteriores ao processo psicanalítico e que elas não coincidem com ele, sob pena de reincorporarem sub-repticiamente uma visão de mundo no campo do tratamento analítico. Em outro nível, isso é corroborado por “O mal-estar na cultura”, em cujo capítulo 7 Freud esboça uma psicogênese do sentimento de culpa, segundo a maneira como se constitui, subjetivamente, o sentimento da falta e da dívida em seu sujeito, em vez de se entregar a uma sociogênese diferencial que tomaria partido pró ou contra tal formação cultural ou religiosa.

É porque a psicanálise não é da ordem de um novo discurso, nem mesmo de um simples discurso a mais, e sim a teorização de uma prática de interlocução, que torna possível para um sujeito redescobrir a constituição de sua subjetividade através de sua história, que Freud introduziu o termo “profano”, *Laie*, para definir não o psicanalista, mas a psicanálise.

Laie na acepção freudiana se opõe a “médico” tanto quanto a “religioso”, mas também ao sábio e ao cientista.

O primeiro emprego que Freud fez do termo foi em 1914, em “O Moisés de Michelangelo”: “Não sou um especialista da arte, mas um amador” (*sonder Laie*). Foi em 1926, a propósito de um processo por exercício ilegal da medicina movido contra Theodor Reik em Viena que ele especificou seu pensamento e definiu a análise como profana em face da medicina; já na primeira frase do texto: “Portanto vou explicar: profano = não médico, e a questão é saber se deve ser permitido também aos não-médicos praticar a análise.” Mas, se opõe profano a médico no que concerne ao exercício profissional, na continuação do texto Freud toma

o cuidado de opor profano à psicologia e à religião como campo do saber.

Da própria concepção da análise como profana decorre para Freud a definição do psicanalista e de sua formação. Em contrapartida, sua definição profissional, como tem sido pouco observado, depende das circunstâncias de tempo e de país, na medida em que é a psicanálise que é profana como método e não o analista para a profissão.

Que o analista deva empreender uma análise para se tornar analista é uma necessidade que se instaurou progressivamente e, no final de sua vida, Freud chegou a sugerir que o analista refaça um pouco de análise de cinco em cinco anos. Isso quer dizer que a concepção de uma análise didática ou de formação é estranha a seu pensamento; toda análise só tem um efeito terapêutico na medida em que é uma investigação psíquica pessoal. Só existe uma forma de análise.

Quanto à formação, Freud declara firmemente: “não se trata de saber se o analista possui um diploma de médico, mas se adquiriu a formação particular de que precisa para a prática da análise.” Na verdade, tanto o interesse da medicina como seu “modo de pensar” estão “distantes da apreensão dos fenômenos psíquicos”.

Quanto à “fornação mais apropriada”, seria aquela que compreendesse: “a história da civilização, mitologia, psicologia das religiões e literaturas”, assim como “sociologia, anatomia, biologia e história da evolução”. E Freud concluía que somente os “institutos de psicanálise” já realizavam em parte esse ideal em 1926.

Essa concepção da formação analítica pode parecer demasiado extensa, ou ambiciosa; sua especificidade, contudo, provém não da extensão dos conhecimentos e da multiplicidade dos campos do saber abertos à investigação, mas da posição particular a partir da qual a psicanálise interroga o efeito ou mesmo o arrombamento produzido pela cultura sobre um sujeito particular.

Num texto contemporâneo de “A questão da análise leiga”, sobre “Os limites da interpretabilidade” (1925) (“Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo”), Freud explicita que “nin-

guém pode exercer a interpretação do sonho como uma atividade isolada”, independente de um espaço analítico e exportável para o campo social; ela “é apenas uma parte do trabalho analítico”.

Essa delimitação da atividade analítica, que lhe confere uma limitação, é prova do cuidado de Freud em analisar no singular.

S. Freud, “Análise terminável e interminável”. ESB, v.XXIII ◦ *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.II ◦ “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”. ESB, v.XII ◦ “Sobre o início do tratamento”; “Recordar, repetir e elaborar”. ESB, v.XI ◦ “A questão da análise leiga”. ESB, v.XX.

► CATÁRTICO, TRATAMENTO; PASSE; TRANSFERÊNCIA; TRATAMENTO.

J. SÉDAT

PSICOSE ALUCINATÓRIA

Num artigo de 1881, Meynert havia proposto chamar de “confusão alucinatória aguda” uma forma essencialmente alucinatória da “loucura primária” descrita em 1876 por Westphal. Em 1890, vieram a público as *Leçons cliniques* do mesmo Meynert, trazendo sua exposição sobre a *amênci*a ou confusão, da qual a espécie alucinatória anteriormente descrita passava a ser uma das formas mais comuns, mas não a única. O autor opunha a *amênci*a à *demênci*a. A confusão era apresentada como um processo deficitário, em que faltava a associação sensata e coordenada. O quadro complexo de Meynert situava em primeiro plano a ilusão: “a confusão não tem necessidade alguma de se acompanhar de alucinações. Em contrapartida, é a ilusão que está em relação muito mais estreita com o distúrbio associativo puro da confusão.” A primeira observação apresentada na longa monografia sobre a *amênci*a menciona manifestações de angústia, de extremo terror, de raiva autodestrutiva (a jovem mulher cujo caso é discutido tem todo seu corpo sacudido por tremores, lança fortes gritos, arranca os cabelos — que lhe haviam dito serem diabos —, se cobre de equimoses jogando-se contra as paredes, se lambuzava de excrementos e tenta comê-los etc.). Muitos outros traços enri-

quecem a síndrome, que impressiona pela ininteligibilidade, o furor, a agitação maníaca, os delírios de envenenamento, de perseguição, de traição. A imagem de um homem “sentado no chão, a fisionomia excessivamente ameaçadora e tensa, o olhar apavorante, procurando se tornar atemorizante por medo”, é talvez a que melhor ilustra o personagem, fixado por Meynert, do confuso alucinado que se esforça por expulsar para longe de si os perseguidores que o atormentam.

Já em 1894 Freud se apodera do conceito de *amênia* para dele fazer algo inteiramente diferente. No único exemplo clínico que menciona nessa época da confusão alucinatória (que chama também e passará doravante a chamar de “psicose alucinatória”), o autor do ensaio sobre as “psiconeuroses de defesa” relata a profunda decepção de uma moça apaixonada que havia esperado em vão, numa festa de família, a aparição do objeto de seu ardor. Tendo a defesa histérica se mostrado insuficiente, “ela cai numa confusão alucinatória. Ele chegou, ela ouviu sua voz no jardim, corre de camisola ao seu encontro. A partir desse dia, ela vive por dois meses num sonho feliz”. Embora só dispusesse na ocasião de “um número muito pequeno de análises de psicoses desse gênero”, Freud avalia que esse devia ser um tipo muito freqüente de doença mental. Raramente estudada por si mesma, a confusão é destacada por Freud do quadro sombrio e complexo pintado por Meynert e reduzida a “uma espécie muito mais enérgica e eficaz de defesa” que aquelas usuais nas neuroses. Ali onde não logrou êxito o “esquecimento” da representação incompatível, admitiremos que esta é *rejeitada* ao mesmo tempo que seu afeto. Mas, como essa representação está indissolivelmente presa a um fragmento da realidade, o eu se separa, na totalidade ou em parte, da própria realidade, que substituirá por um “sonho feliz”.

Essa idéia de uma *loucura sensata*, que visa restabelecer num modo oniróide a dor que a realidade infligiu a um amante, a perda irreparável, não está de modo algum presente em Meynert. Em contrapartida, fora claramente formulada em 1845 por Griesin-

ger, que no entanto não empregara a expressão psicose alucinatória. Ora, em suas “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, Freud escreve que “o neurótico dá as costas à realidade porque a considera intolerável, em sua totalidade ou em parte. O tipo mais extremo dessa maneira de se afastar da realidade nos é apresentado por certos casos de psicose alucinatória, em que a ocorrência que provocou a loucura tem de ser renegada (*Griesinger*)”. A menção deste autor (que traçou um paralelo entre o sonho e a loucura, ambos reparadores dos danos infligidos pela realidade) revela claramente o sentido da referência freudiana à amênia. Ela foi desviada de sua significação clínica original para servir de argumento nosológico para uma representação dos diversos graus da perda de realidade. Já no ensaio sobre o presidente Schreber (que se segue imediatamente às “Formulações” de 1911), a expressão “amênia de Meynert” é usada para designar as formas de psicose alucinatória marcadas por um desinteresse completo pelo mundo externo (em contraste com a paranóia, em que esse mundo é percebido e escrutado). A mesma expressão aparece em “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”, em que a formação da fantasia de anseio e sua regressão à alucinação são consideradas como as partes mais essenciais do trabalho do sonho, também presentes na “confusão alucinatória aguda ou *amênia* (de Meynert) e na fase alucinatória da esquizofrenia. O delírio alucinatório da amênia”, acrescenta Freud, “é uma fantasia (*fantaisie*) de anseio claramente reconhecível, com freqüência totalmente ordenada como um belo sonho diurno. Poderíamos falar, de maneira bastante geral, de uma *psicose de anseio alucinatória*, e reconhecê-la tanto no sonho como na amênia”.

Assim, o inferno da confusão descrito por Meynert se viu transformado, de acordo com o simplíssimo exemplo de 1894, num “belo devaneio diurno”... O interesse da criação desse mito nosológico é representar um caso *extremo* em que o eu retira o investimento do sistema das percepções (sistema Cs), abandonando assim a prova da realida-

de. A amênia seria a única afecção capaz de produzir, em estado de vigília, esse “interessante espetáculo de uma desunião entre o eu e um de seus órgãos, aquele que talvez o servisse mais fielmente e que lhe estava mais intimamente ligado”. Esse caso típico econômico em que são mantidos — contrariamente ao que ocorre no sonho — os investimentos dos outros sistemas (pré-consciente e inconsciente) permite completar a configuração distributiva das retiradas de investimento que caracterizam a tópica do recalca-mento. De fato, Freud conclui que “no sonho, a retirada do investimento (libido, interesse) afeta a todos os sistemas em igual medida; nas neuroses de transferência, é o investimento Pcs que é retirado; na esquizofrenia, é o do Ics e na amênia o do Cs”.

Ao dissociar a forma da amênia do conteúdo clínico que Meynert lhe dera, Freud verteu nela a “loucura do sonho”, tal como era concebida bem antes da descoberta da confusão alucinatória. A notável constância da referência freudiana a essa forma mítica se explica pela função paradigmática que lhe foi reservada, em relação tanto à realização onírica do *Wunsch* quanto a outros processos psicóticos. Vemos isso ainda em “Neurose e psicose” (1924), em que a amênia aparece de saída no primeiro plano como “a forma mais extrema e mais impressionante de psicose”, reduzida de fato à criação autocrática de um “novo mundo, externo e interno ao mesmo tempo”, construído segundo os desejos do isso, pela razão exclusiva de que “a realidade se recusou ao desejo de uma maneira grave, vista como intolerável”. Trinta anos depois de “As psiconeuroses de defesa”, a amênia nada perdeu de sua bela simplicidade, nem de sua posição ilustrativa factícia mas privilegiada. Somente no “Esboço de psicanálise” essa simplicidade se vê um tanto perturbada, a partir do instante em que a clivagem do eu se generaliza, “mesmo em estados igualmente distanciados da realidade do mundo externo”.

S. Freud, “As psiconeuroses de defesa”. ESB, v.III ◦ “Formulações sobre o dois princípios do funcionamento mental”. ESB, v.XII ◦ “Notas psicanalíticas sobre um

relato autobiográfico de um caso de paranóia (*Dementia paranoides*)”. ESB, v.XII ◦ “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”. ESB, v.XIV ◦ “Neurose e psicose”. ESB, v.XIX ◦ *Esboço de psicanálise*, ESB, v.XXIII • W. Griesinger, *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*. Braunschweig, F. Wreden, 1945 • T. Meynert, “Die akuten (halluzinatorischen) Formen des Wahnsinns und ihr Verlauf”, *Jahrbücher für Psychiatrie*. Viena, 1881 ◦ *Klinische Vorlesungen über Psychiatrie*. Viena, Braumüller, 1890 • M. Dayan, *L'Aménia*, in *Meynert-Freud*. Paris, PUF, 1983.

M. DAYAN

PSICOSES ver NEUROSES E PSICOSES.

PULSÃO

Os acréscimos sucessivamente introduzidos por Freud no texto inicial de 1905 dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” são um comentário suficiente para a reflexão um tanto desiludida que fez em 1924: “A teoria das pulsões é a parte mais significativa mas também a menos avançada (*unfertigste*) da teoria psicanalítica.”

Essa indecisão não deixa de ser um reflexo da diversidade das linhas de pensamento segundo as quais se operou a construção do conceito: legado da Antigüidade, sobretudo estóico e da termodinâmica; referência sexual da primeira teorização freudiana; repercussão da crítica junguiana e elaboração da segunda tópica; inflexão sociológica e historicista do último pensamento freudiano; articulação da pulsão com o registro do signifi-cante (Lacan).

É à elaboração estóica de uma energética geral, sob a categoria da *Ormé*, que seria preciso remontar para elucidar a confusão entre a acepção física e a acepção psicológica do termo *Trieb* no uso alemão; a dissociação dos dois sancionará a precisão técnica obtida respectivamente no domínio da termodinâmica — no qual se determina com Helmholtz a oposição entre a energia livre e a energia ligada — e no domínio psicológico, em que a noção é chamada a designar um princípio de ação independente da vontade. Foi desse último ponto de vista que se elaborou a distinção feita por Breuer entre a ener-

gia “tônica” e a energia “livre”. Essa conceituação, no entanto, não faz nenhuma referência à sexualidade. O conceito de pulsão terá por interesse, aos olhos de Freud, especificar como “pulsão sexual” a energia própria da libido, distinta da pulsão do eu ou de conservação. Essa sexualização de um tipo de pulsão encontrará na verdade seu primeiro fundamento na noção de zona erógena. De fato, de uma pulsão (*Trieb*) emanada de fontes de impulso não sexuais — simplesmente motoras — vai ser distinguida, sob a forma de pulsões parciais, a contribuição de um órgão receptivo de excitação (pele, mucosa, órgão dos sentidos); assim, escreve Freud, podemos descrever como “zona erógena” o órgão “cuja excitação confere à pulsão um caráter sexual” (*Studien aufgabe*).

A passagem para o ponto de vista explicativo se opera em seguida graças a uma ampliação do domínio de investigação: “Podemos chegar a um maior conhecimento da pulsão sexual em certos sujeitos bastante próximos do normal, estudando-os com a ajuda de um método particular. Só há um meio de chegar a conclusões úteis sobre a pulsão sexual nas psicose neuroses (histeria, neurose obsessiva, dita neurastênica), é submetê-las às investigações psicanalíticas, segundo o método praticado pela primeira vez por Breuer e por mim mesmo em 1893 e que chamávamos então de tratamento ‘catártico’.”

No centro da conceituação aparece então o problema da energia: “Diremos de início, repetindo o que publicamos em outra ocasião, que essas psicose neuroses, pelo que pude constatar, devem ser atribuídas à força das pulsões sexuais. Com isso, quero dizer não só que a energia da pulsão sexual constitui uma parte das forças que sustentam as manifestações patológicas, mas também que essa contribuição é a mais importante fonte de energia da neurose e a única constante. De tal modo que a vida sexual dos doentes se manifesta exclusivamente, ou em grande parte, ou em parte, por esses sintomas. Eles não são outra coisa, como já disse em outro lugar, que a atividade sexual do doente. A prova do que afirmo me é fornecida por observações psicanalíticas que datam de 25 anos e cujos resultados estão consignados

em outros escritos ou deverão ser ainda publicados.”

A diferenciação dos sintomas remete portanto à noção de pulsão parcial: “Dentre as causas dos sintomas das psicose neuroses é preciso atribuir um papel importante às pulsões parciais, que formam em geral pares antagonistas e que já conhecemos como capazes de constituir novos fins: como a pulsão de ver e de mostrar nos *voyeurs* e nos exibicionistas, a pulsão de crueldade em suas formas ativa e passiva. Não podemos compreender o sofrimento envolvido nos sintomas mórbidos se não levamos em conta a pulsão de crueldade; ela, quase sempre, determina uma parte da atitude social do doente. É esse elemento de crueldade presente na libido que é causa dessa transformação de ódio em amor, de emoções ternas em movimentos hostis, que encontramos na sintomatologia de grande número de neuróticos e que forma, quase por inteiro, a sintomatologia da paranóia.”

Daremos assim uma primeira idéia da pulsão mediante a caracterização do trabalho do aparelho psíquico em sua natureza e em sua relação com o corpo.

Do primeiro ponto de vista, *A interpretação dos sonhos* e *Os chistes* sugerem uma direção: esse trabalho deverá ser estudado e compreendido como redução do processo secundário ao processo primário.

Cabe ainda observar que, já nessa altura, Freud faz questão de ressaltar a relatividade de sua construção. “Propus a distinção de dois grupos dessas pulsões originárias, o das pulsões do eu ou de autoconservação e o das pulsões sexuais. Essa distinção não tem, porém, a importância de um pressuposto necessário, como, por exemplo, a hipótese concernente à tendência biológica do aparelho psíquico; ela é uma mera construção auxiliar, que só será conservada enquanto se mostrar útil e poderá ser substituída por uma outra, sem que isso acarrete grande mudança nos resultados de nosso trabalho de descrição e de ordenação dos fatos. O motivo dessa distinção reside na história do desenvolvimento da psicanálise, que tomou como primeiro objeto as psicose neuroses, ou, mais exatamente, dentre elas, o grupo que pode ser chamado de

'neuroses de transferência' (histeria e neurose obsessiva): elas permitiram compreender que, na raiz de toda afecção desse gênero, devemos encontrar um conflito entre as reivindicações da sexualidade e as do eu. Continua sendo possível que um estudo aprofundado das outras afecções neuróticas (sobretudo das psiconeuroses narcísicas: as esquizofrenias) nos obrigue a mudar essa fórmula e, ao mesmo tempo, a agrupar de outra maneira as pulsões originárias."

Mas a crítica pode assumir uma forma mais radical. "Afinal de contas, duvido que venha a ser possível um dia, com base na elaboração do material psicológico, obter indícios decisivos para separar e classificar as pulsões. O que parece necessário para elaborar esse material é antes aplicar-lhe certas hipóteses concernentes à vida pulsional, e seria desejável que pudéssemos tomar essas hipóteses de outro domínio para então transferi-las para a psicologia. Sob esse aspecto, o que a biologia nos oferece certamente não contradiz a separação entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais. A biologia nos ensina que a sexualidade não poderia ser situada no mesmo plano que as outras funções do indivíduo, pois suas tendências ultrapassam o indivíduo e têm por fim a produção de novos indivíduos, isto é, a conservação da espécie. Ela nos mostra, além disso, que duas concepções da relação entre o eu e a sexualidade vão de par, sendo igualmente justificadas; segundo uma delas, o indivíduo é o essencial: a sexualidade é considerada nesse caso como uma de suas atividades e a satisfação sexual como uma de suas necessidades; segundo a outra, o indivíduo é um apêndice temporário e passageiro do plasma germinativo, quase imortal, que lhe foi confiado pela geração."

Na verdade, o destino das pulsões, isto é, a história de seu desenvolvimento, se limitará às pulsões sexuais consideradas segundo as três polaridades: sujeito-objeto, prazer-desprazer, ativo-passivo.

Por outro lado, essa noção do destino das pulsões se verá inteiramente reformulada quando a oposição entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais for substituída pela oposição entre as pulsões de vida e as pulsões de morte.

Contribuição das afecções narcísicas

Como o próprio Freud admitiu, era à ampliação da investigação ao domínio das afecções narcísicas que se podia atribuir a crise ocorrida na concepção da pulsão. De fato, desde a época de seus primeiros trabalhos, Freud havia sublinhado o papel que cabia, na paranóia, aos deslocamentos do eu. Uma nova perspectiva se abriu, porém, a partir do momento em que a análise do eu se aprofundou de maneira decisiva, sob a égide do narcisismo: com isso, o "destino das pulsões" foi chamado a se inscrever não somente na dimensão prospectiva do desenvolvimento mas na dimensão inversa de uma "regressão narcísica".

Correlativamente, a explicitação do conflito levou a considerar, em oposição a esse tipo de pulsões sexuais, um outro grupo de pulsões, chamadas de pulsões do eu. A noção foi introduzida, ou melhor, precisada, por Freud em 1910, a propósito da análise do distúrbio psicogênico da visão.

"Se o distúrbio psicogênico da visão, como todos nós aprendemos, repousa no fato de que certas representações ligadas à visão permanecem separadas da consciência, então o modo psicanalítico de pensar obriga a admitir que essas representações sucumbem ao recalçamento por estarem em oposição a outras, que se tornaram mais fortes e para as quais empregamos o conceito coletivo de 'eu', composto a cada vez diferentemente. Mas de onde pode provir então essa oposição entre o eu e os grupos isolados de representação, que acarreta o recalçamento? Como se pode observar, esse gênero de questão não era possível antes da psicanálise, pois antes dela não se sabia nada sobre o conflito psíquico e o recalçamento. Nossas investigações nos puseram em condições de fornecer agora a resposta esperada. Tornamo-nos atentos à importância das pulsões para a vida representativa; a experiência nos ensinou que cada pulsão procura se impor, dando vida às representações de acordo com seus fins. Essas pulsões nem sempre são compatíveis entre si; entram com frequência em conflito de interesses; as oposições entre as representações nada mais são que a ex-

pressão de combates entre diferentes pulsões. A inegável oposição entre as pulsões que servem à sexualidade, à obtenção do prazer sexual, e as outras, que têm por fim a autoconservação do indivíduo, as pulsões do eu, é de importância toda especial para nossa tentativa de explicação. Todas as pulsões orgânicas que estão em ação em nossa alma podem ser classificadas, segundo as palavras do poeta, em 'fome' e 'amor'."

Além disso, essa heterogeneidade se faz acompanhar por uma estreita solidariedade entre os veículos orgânicos de que dependem esses dois grupos. "De uma maneira geral, são os mesmos órgãos e os mesmos sistemas de órgãos que estão à disposição das pulsões sexuais e das pulsões do eu. O prazer sexual não está ligado simplesmente à função dos órgãos genitais; a boca serve tanto para o beijo quanto para comer e para comunicar a fala, os olhos não percebem somente as modificações do mundo externo importantes para a conservação da vida, mas também aquelas propriedades dos objetos que os alçam à categoria de objetos da escolha amorosa, isto é, seus 'atrativos'. Confirma-se assim que não é fácil para ninguém servir a dois senhores ao mesmo tempo. Quanto mais íntima é a relação que um órgão dotado dessa função bilateral contrai com uma das grandes pulsões, mais ele se recusa à outra. Esse princípio conduz forçosamente a conseqüências patológicas, caso as duas pulsões fundamentais estejam desfusionadas, caso o eu mantenha um recalçamento contra a pulsão sexual parcial que está em jogo."

Sobre essa base constituiu-se, por volta de 1915 ("As pulsões e suas vicissitudes"), uma energética da pulsão, considerada como um "conceito fundamental" da metapsicologia.

Construção teórica, abertura crítica

Para especificar o ponto de vista propriamente psicanalítico, é preciso distinguir três aspectos da noção.

a) Aspecto fisiológico: se considerarmos a pulsão em sua generalidade, distinguiremos a excitação pulsional da excitação da área reflexa com base em três característi-

cas: tem origem interna; força constante; é impossível se lhe escapar por ações de fuga.

b) Aspecto biológico: na ausência de uma possibilidade de fuga, impõe-se a tarefa de um "controle" das excitações, cujas flutuações se manifestarão pelo automatismo das variações na série prazer-desprazer.

c) Aspecto psicológico ou biopsicológico: "Se, situando-nos de um ponto de vista biológico, considerarmos agora a vida psíquica, o conceito 'pulsão' nos aparece como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico das excitações que provêm do interior do corpo e chegam ao psiquismo, como uma medida da exigência de trabalho que é imposta ao psíquico em conseqüência de sua ligação com o corpo." Exigência de trabalho manifestada pela busca da satisfação libidinal.

Mas qual é o móbil dessa "regressão narcísica"? Devemos admitir simplesmente que o investimento do eu supera em intensidade o do objeto? Nesse caso o processo seria regido pelo princípio de prazer; ou será que o retorno a um estágio anterior do desenvolvimento põe em jogo uma relação essencial do sujeito com o tempo, a saber, a prevalência da anterioridade enquanto tal? Aos olhos de Freud, esta última hipótese se justifica pela analogia entre diferentes processos, cujo desenvolvimento parece não somente escapar à jurisdição do princípio de prazer como, muitas vezes, até contradizê-la: exemplos disso são os processos observáveis nas neuroses traumáticas, no jogo infantil e na transferência, nos quais a tendência à repetição se exerce à maneira de uma "coerção" (*Zwang*). Indo mais longe: qual seria a relação dessa "coerção" com o "pulsional", tomado em sua generalidade?

"Impõe-se a nós a idéia de que estamos em busca, aqui, de uma propriedade geral, ainda pouco conhecida, ou pelo menos ainda não formulada explicitamente, dos instintos, e talvez até da vida orgânica em seu conjunto. Um instinto nada mais seria que a expressão de uma tendência, inerente a todo organismo vivo, que o impele a reproduzir, a restabelecer um estado anterior a que tinha sido obrigado a renunciar sob a influência de forças perturbadoras externas; seria a ex-

pressão de uma espécie de elasticidade orgânica, ou, caso se prefira, da inércia da vida orgânica.”

Portanto, só estaremos de fato levando nossa hipótese ao limite ao propor que o fim (*Ziel*) de toda vida deve “ser representado por um estado antigo, um estado inicial que a vida abandonou outrora e ao qual ela tende a retornar por todos os meandros da evolução. Se admitimos, como um fato experimental que não tolera nenhuma exceção, que tudo que vive retorna ao estado inorgânico, morre por questões internas, podemos então dizer: o fim a que tende toda a vida é a morte; e, inversamente: o não-vivente é anterior ao vivente”.

Cabe ainda observar que a própria definição da pulsão não é alterada por isso. Nos termos do artigo “As pulsões e suas vicissitudes”, a pulsão é a medida do trabalho imposto ao aparelho psíquico em razão de sua dependência do corpo. Ao caracterizar de modo mais geral o processo pulsional pela “elasticidade da vida orgânica”, a concepção da pulsão de morte de 1920 afirma, assim, que a sede da tensão que o aparelho psíquico é convocado a reduzir não é mais o “corpo” — em sua dependência sobretudo da zona erógena — mas, de modo mais genérico, o “vivente orgânico” enquanto tal. Em suma, a oposição entre a pulsão sexual e o eu é sucedida pela oposição entre a pulsão de morte e a pulsão de vida, na medida em que esta última consagra a tensão oriunda do advento da organização em sua relação retrospectiva com o inanimado.

O caráter essencialmente especulativo, em última análise, da noção de pulsão de morte é algo que o próprio Freud confirma, ressaltando que nenhuma experiência nos permite apreender sua ação em estado puro, com exceção talvez da epilepsia, e também que seu alcance operatório se revela mais claramente quando ela se encontra fusionada à pulsão de vida, especialmente sob a forma da pulsão de agressão. Assim, a pulsão de morte contribui para justificar uma noção proposta por Adler, e por muito tempo recusada por Freud. Mas esta guardará, em sua nova versão, um caráter compósito. De fato, duas tendências estão em oposição no inte-

rior da agressão: tendência a se apropriar do objeto, pertencente ao registro da pulsão de vida, pois ela visa antes de mais nada unir-se a ele, e tendência a destruí-lo, que provém da pulsão de morte. Mas a pulsão de agressão, por sua vez, se compõe com a pulsão de amor: assistimos aqui à gênese e ao desenvolvimento da culpa através dos diferentes estratos da sociabilidade, desde a sociedade restrita à sociedade ampla. “O fato de matar o pai ou se abster disso não é decisivo; estamos inevitavelmente fadados a nos sentir culpados nos dois casos, pois esse sentimento é a expressão do conflito de ambivalência, da luta eterna entre o Eros e pulsão de destruição ou de morte.”

“Esse conflito se acendeu desde o instante em que se impôs aos homens a tarefa de viver em comum. Porquanto essa comunidade conhece unicamente a forma familiar, ele se manifesta necessariamente no complexo de Édipo, institui a consciência e engendra o primeiro sentimento de culpa. Quando essa comunidade tende a se ampliar, esse mesmo conflito persiste, revestindo-se de formas dependentes do passado, se intensifica e acarreta uma intensificação desse primeiro sentimento. Uma vez que a civilização obedece a um ímpeto erótico interno que visa unir os homens numa massa mantida por vínculos estreitos, ela só pode alcançar isso por um único meio, reforçando cada vez mais o sentimento de culpa.”

Construída portanto por etapas, em resposta ao desenvolvimento progressivo da experiência, a noção de pulsão encontrou o esboço de uma sistematização estrutural no pensamento de Lacan. Não que este último não tenha ele próprio evoluído desde a época em que ela intervinha como equivalente da “demanda”. Nem por isso Lacan deixa de se manter em conformidade, em seus progressos, com a interpretação da definição freudiana da pulsão — como “medida do trabalho exigido do aparelho psíquico em razão de sua ligação com o corpo”. Trata-se simplesmente, nesse caso, da assunção, pelo sujeito falante, da responsabilidade pelo organismo.

Nessa perspectiva, poderiam de fato se articular as representações freudianas da

pulsão sexual e da pulsão de morte, estando o essencial da construção assegurado pela representação da cadeia significativa como “fechada”, de maneira a contornar seu objeto *a*. Em sua noção própria, esse objeto ou causa do desejo, *a*, se perfila através dos interstícios da cadeia. A partir do momento em que a cadeia se volta sobre si mesma, o campo desse mesmo objeto ou causa de desejo torna-se representável como situado — embora não localizável — numa área interna a um círculo. Mas, em virtude da dependência em que está da fala, ele nos é remetido a partir do Outro. Assim se compreende o emparelhamento formulado por Freud em seu artigo de 1913; compreende-se também a fenomenologia do processo pulsional, por exemplo na pulsão escópica: “O que se olha é aquilo que não pode se ver. Se, graças à introdução do Outro, a estrutura da pulsão aparece, ela não se completa senão em sua forma invertida, em sua forma de retorno, que é a verdadeira pulsão ativa. No exibicionismo, o que é visado pelo sujeito é o que se realiza no Outro. O que o desejo visa verdadeiramente é o Outro, enquanto forçado, mais além de sua implicação na cena. Não é somente a vítima que está envolvida no exibicionismo, é a vítima enquanto referência a algum outro que a olha.”

Que dizer então da dependência do trabalho pulsional em face do corpo? A construção topológica de Lacan apóia-se aqui na indicação dada por Freud em “O eu e o isso”:

“O eu é antes de tudo uma entidade corporal, e não só uma entidade superficial, mas também a projeção de uma superfície. Para utilizar uma analogia anatômica, nós o compararíamos de bom grado com o ‘homúnculo cerebral’ dos anatomistas, que está situado de cabeça para baixo no córtex cere-

bral, tem os pés para cima, olha para trás e ostenta à esquerda a zona da linguagem.

“Não é apenas o que há de mais profundo em nós que pode ser inconsciente, mas também o que há de mais elevado. Temos nisso uma nova demonstração do que dissemos acima a respeito do eu consciente, a saber, que ele não representa mais que nosso corpo.”

É portanto nessa “superfície” do corpo que terão que ser figuradas as zonas erógenas. A originalidade de Lacan consiste em “abrir” as zonas erógenas — oral, anal —, de maneira a caracterizá-las como estrutura de “borda”. Entendamos por isso que a excitabilidade descrita por Freud em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” concerne ao debrum do tegumento na periferia interna de um orifício.

Fica assim finalmente estabelecida uma conexão entre os aportes respectivos da segunda e da primeira tópica à concepção da pulsão, esta tomando a zona erógena como fonte da pulsão sexual, aquela submetendo de maneira geral a pulsão ao princípio de repetição. De um registro para o outro, a estrutura de borda da zona erógena se prolonga no trajeto em círculo do processo, fadado a contornar seu objeto sem jamais com ele se satisfazer, o que exprime ainda que esse objeto pertence à esfera do Outro, em conformidade com a constituição antitética dos pares pulsionais de Freud.

S. Freud, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB, v.VII ◦ “As pulsões e suas vicissitudes”. ESB, v.XIV ◦ “O eu e o isso”. ESB, v.XIX ◦ “Esboço de psicanálise”. ESB, v.XXIII • J. Lacan, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

► ENERGIA; MOÇÃO PULSIONAL; PROCESSO PRIMÁRIO, PROCESSO SECUNDÁRIO; REPRESENTAÇÃO.

P. KAUFMANN

R

RACIONALIZAÇÃO

Quando uma sugestão feita durante a hipnose tem efeito só-depois e provoca um ato surpreendente num sujeito, ele freqüentemente alega um motivo plausível para sua conduta, a fim de lhe dar uma aparente coerência. O mesmo fenômeno se produz cada vez que uma explicação aparentemente racional é utilizada para justificar uma intenção ou um ato cuja determinação inconsciente permanece desconhecida. É isso que chamamos de racionalização, desde que Jones utilizou o termo em 1908 em seu primeiro artigo psicanalítico: “La rationalisation dans la vie quotidienne”. Trata-se, portanto, de um procedimento de camuflagem, que, tal como a elaboração secundária do sonho, resultaria de uma pressão para a unificação do eu: de fato, com ele o sujeito tenta estabelecer um controle sobre seus pensamentos e seus sintomas, o que mascara a causa inconsciente destes e institui uma lógica do semblante. Essa razão imposta se opõe, portanto, ao reconhecimento da racionalidade dos fenômenos ligados ao saber inconsciente que ultrapassa o sujeito ou lhe escapa. E, evidentemente, a construção de uma teoria é propícia à racionalização: assim, só é possível desmontá-la na elaboração analítica na medida em que esta se mostra capaz de pôr em xeque aquilo que, em si mesma, é indício dos efeitos do inconsciente.

E. Jones, “Rationalization in Everyday Life”, in *Papers on Psycho-Analysis*. Boston. Beacon Press. 5ª ed., 1961
• S. Freud, “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”. ESB, v.XXII.

P. SALVAIN

REAÇÃO TERAPÊUTICA NEGATIVA

O desenvolvimento consagrado por Freud em 1923 à reação terapêutica negativa (*negative therapeutische Reaktion*) no quinto capítulo do artigo “O eu e o isso”, que trata dos “Estados de dependência do eu” (*Die Abhängigkeiten des Ichs*), faz com que a noção então evocada pareça talvez mais importante em face de sua função operatória na economia de conjunto do pensamento freudiano, e mais precisamente da segunda tópica, que em face de sua significação prática no que podemos chamar de clínica do tratamento. Deste último ponto de vista, escreve Freud, “certas pessoas se comportam durante o trabalho analítico de uma maneira extremamente singular. Quando lhes damos esperança e lhes mostramos que estamos satisfeitos com o andamento do tratamento, elas se mostram aborrecidas e seu estado subjetivo em geral se agrava. Vemos nesse fato, antes de tudo, uma manifestação de seu espírito de contradição e o desejo de mostrar sua superioridade sobre o médico. Não tardamos a constatar, porém, que se trata de um fenômeno bem mais profundo. Percebemos não só que essas pessoas são incapazes de elogios e de reconhecimento, mas também que reagem ao progresso do tratamento de maneira oposta à esperada, em bases lógicas. Todo progresso parcial, que deveria ter por conseqüência, e de fato tem em outras pessoas, uma melhoria ou uma dissipação passageira dos sintomas, nelas se traduz por um agravamento momentâneo de seu mal, e seu estado, em vez de melhorar, se agrava ao longo do tratamento. Elas apresentam o que chamamos de reação terapêutica negativa”. As análises que se seguem elucidam então certos aspectos essenciais do funcionamento do supereu.

De fato, são sucessivamente abordadas, numa determinação conceitual progressiva do fenômeno: “a hipermoralidade” do supereu numa agressividade que retorna de fora contra o próprio sujeito; a identificação com o protótipo paterno; a dessexualização e até a sublimação concomitante. “Nossas idéias sobre o eu começam a se aclarar e suas diferentes relações começam a surgir com mais nitidez. Conhecemos agora o eu em toda a sua força e com todas as suas fraquezas. Ele tem a seu cargo funções importantes; graças às suas relações com o mundo da percepção, regula a sucessão dos processos psíquicos no tempo e os submete à prova de realidade. Ao fazer intervir os processos intelectuais, consegue um adiamento das descargas motoras e controla os acessos à motilidade. Esta última função é, no entanto, mais formal que efetiva, uma vez que o eu desempenha no tocante à ação o papel de um monarca constitucional, cuja sanção é necessária para que uma lei possa entrar em vigor, mas que hesita e reflete muito antes de apor um veto a um voto do Parlamento. O eu se enriquece em decorrência de todas as experiências que recebe de fora; mas o isso constitui seu outro mundo externo, que ele procura submeter a seu poder. Ele subtrai ao isso o mais possível de sua libido, transforma os objetos de fixação libidinal do isso em avatares do eu. Com a ajuda do supereu, o eu se alimenta, de uma maneira que para nós continua obscura, das experiências pré-históricas acumuladas no isso.”

Assim, pelo estudo da reação terapêutica negativa, abriu-se de fato o caminho para novas relações do supereu: relação com o isso, a angústia, as pulsões de morte, a castração, o masoquismo. O problema foi retomado em 1937 no artigo “Análise terminável e interminável”, com base no dualismo pulsional, sem que a reação terapêutica negativa intervisse explicitamente na formulação. De fato, era em torno da inovação preconizada por Ferenczi através do “método ativo” que se desenvolviam as discussões das quais essa noção representa uma das peças mais interessantes, sob a perspectiva da ambivalência da transferência,

► TRANSFERÊNCIA.

P. KAUFMANN

REAL

Foi a propósito da biologia que o problema da realidade emergiu em Freud, em 1895, no décimo quinto parágrafo do texto deixado inédito por ele mesmo: o “Projeto para uma psicologia científica”. Tratava-se então de caracterizar simplesmente o sinal perceptivo pelo qual o organismo teria condições de se certificar de uma situação favorável à descarga. “A força do desejo e a produção de desprazer podem ambas ter efeitos biologicamente prejudiciais quando o investimento da lembrança se renova. É isso que se produz assim que a força do desejo ultrapassa certos limites, favorecendo desse modo uma descarga. É o que se passa sempre, também, numa produção de desprazer quando o investimento da imagem mnêmica hostil emana do próprio Ψ (por associação) e não do exterior. Neste último caso, é também um sinal que deve permitir distinguir uma percepção de uma lembrança (ou de uma representação). Muito provavelmente, são os neurônios perceptivos que fornecem esse sinal: um ‘sinal de realidade’. Toda percepção externa produz sempre em ω uma certa excitação qualitativa, que não tem por si mesma nenhuma ação sobre Ψ . É preciso, portanto, acrescentar que a excitação perceptiva conduz a uma descarga perceptiva e que o anúncio desta (como de todos os outros tipos de descarga) atinge Ψ . É esse anúncio de descarga proveniente de ω que constitui para Ψ um sinal de qualidade ou de realidade. Quando o objeto desejado é plenamente investido, de maneira a assumir uma forma alucinatoria, produz-se o mesmo sinal de descarga ou de realidade que no caso de uma percepção externa. Num caso como esse, o critério falha.”

Ao ir além desse comentário biológico, o ponto de vista propriamente psicanalítico se determinará em Freud num duplo movimento: — num primeiro tempo, tendo a noção de fantasia sido incorporada como substituto da satisfação pulsional, a realidade se definirá como a vertente externa da frustração. Essa será a apresentação — já tradicional, em suma — que dela fará em 1911 o artigo “Formulações sobre os dois princípios do

funcionamento mental”, ou, mais tarde, o “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”. Nessa época, contudo, a incompleto subjetiva que essa emergência do real consagra é chamada a assumir um valor positivo no registro da negação. De fato, o real encontra sua dimensão teórica a partir do momento em que a negação é fundada em sua determinação temporal — segundo a formulação freudiana de 1924: é real não o que é encontrado, mas o que é reencontrado. Ora, se é verdade que o real tem de ser reencontrado, e que, para um sujeito histórico, o objeto de desejo é por essência o objeto perdido — a “primeira” pessoa provedora, cuja repetição está conseqüentemente vedada —, esse real se definirá precisamente como o impossível. Ainda nessa qualidade, em sua posição tópica, ele se caracterizará como existente (situado fora de todo campo demarcável). Finalmente, e na medida em que lhe é assim conferido o estatuto de um vazio, ele se articulará numa representação “borromean” com os vazios constitutivos do simbólico e do imaginário. Resta especificar os motivos de tal elaboração teórica.

Em 1958, a ex-sistência é imputada por Lacan ao desejo do sonho enquanto inscrito no Outro sob o aspecto do realizado (*erfüllt*): “O sujeito *a* encontrou a estrutura constituinte de seu desejo na mesma hiância aberta pelo efeito dos significantes naqueles que vêm representar para ele o Outro, na medida em que sua demanda lhes está sujeitada. Talvez possamos entrever aqui, de passagem, a razão desse efeito de ocultação que nos deteve no reconhecimento do desejo do sonho. O desejo do sonho não é assumido pelo sujeito que diz ‘eu’ em sua fala. Estando no entanto articulado ao lugar do Outro, ele é discurso, discurso cuja gramática Freud começou a enunciar como tal. É assim que as aspirações que ele constitui não têm flexão optativa para modificar o indicativo de sua fórmula.

“Com isso seríamos remetidos a uma referência lingüística na qual o que chamamos de o aspecto do verbo é, neste caso, o do pretérito perfeito (verdadeiro sentido da *Wunscherfüllung*). É essa ex-sistência (*Entsteltung*) do desejo no sonho que explica que

a significância do sonho mascare aí o desejo, enquanto seu móbil se desvanece por ser somente problemático.”

Cabe observar que essa *Entstellung* é precisamente característica da paranóia nos termos mais antigos da correspondência de Freud com Fliess. A isso faz eco a exterioridade do real no esquema *R* de Lacan.

Por fim, é a partir do uso que dela faz Heidegger que melhor se poderá compreender a ex-sistência do real como impossível. Essa aproximação está submetida, contudo, a uma condição imperativa: justificar-se em seu alcance no tocante à psicanálise. Ora, nesse caso, e no período em que Lacan sublinha a prevalência assumida pelo real em seu pensamento após o imaginário e o simbólico, a impossibilidade que o define é a da relação sexual, ela própria manifestada pela angústia de castração.

S. Freud, *As origens da psicanálise*. ESB, v.1 ◦ “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”. ESB, v.XII ◦ J. Lacan, *A ética da psicanálise* (Seminário 7, 1959-60). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988 ◦ *Mais, ainda* (Seminário 20, 1972-73). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982 ◦ *R.S.I.* (Seminário 22, 1974-75), *Ornicar?* ◦ *L'Angoisse* (Seminário 10, 1962-63), inédito ◦ *Le désir et son interprétation* (Seminário 6, 1958-59), in *Bulletin de Psychologie*, 1956 ◦ *A relação de objeto* (Seminário 4, 1956-57). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995 ◦ *La logique du fantasme* (Seminário 14, 1966-67), inédito ◦ *L'Objet de la psychanalyse* (Seminário 13, 1965-66), inédito ◦ *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (Seminário 18, 1970-71), inédito ◦ *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (Seminário 2, 1954-55). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.

► R.S.I.

P. KAUFMANN

RECALCAMENTO

A mutação ocorrida na concepção freudiana do recalçamento com o advento da segunda tópica foi expressa em 1925 em “Inibições, sintomas e angústia”: “Uma vez que havíamos introduzido a distinção entre o eu e o isso”, escreve Freud numa nota ao oitavo capítulo, “os problemas do recalçamento não podiam deixar de se revestir de um novo interesse a nossos olhos. Até então, bastaríamos levar em conta os aspectos do processo

que diziam respeito ao eu, a saber, a manutenção fora da consciência e da motilidade, e a formação de substitutos (de sintomas); quanto à moção pulsional, também ela recalçada, admitíamos que permanecia inalterada no inconsciente durante um tempo indeterminado. Agora nosso interesse se volta para os destinos do recalçado e pressentimos que não é evidente, e talvez não seja sequer usual, que o recalçado subsista dessa forma inalterada e inalterável. A moção pulsional originária foi, de todo modo, inibida pelo recalçamento e desviada de seu fim; mas terá seu esboço se mantido no inconsciente e se mostrado resistente em face das influências da vida capazes de modificá-la e deformá-la?” A resposta dada considerará a persistência de antigos “desejos”, na acepção do *Wunsch*. De fato, precisa Freud, “é sem dúvida necessário que os antigos desejos recalçados permaneçam ainda no inconsciente, já que encontramos seus rebentos, os sintomas, ainda ativos, ‘vivazes’”. Quer isso dizer que o destino do desejo era se esgotar nos investimentos de seus rebentos, ou que ele foi reavivado “por regressão no curso da neurose”? Freud nos remete aqui a seu estudo sobre o declínio do complexo de Édipo, em que sua atenção “foi atraída para a diferença entre o simples recalçamento e a supressão real de uma velha moção de desejo.”

Essa referência ao texto de 1923 (“A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade”), destinada a completar a exposição feita nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, nela integrando a hipótese de uma fase fálica como corolário da função atribuída à castração, nos obriga contudo a optar entre duas alternativas quanto à influência da segunda tópica sobre a concepção do recalçamento. Deveríamos sustentar que o conceito de recalçamento foi reformulado com base na segunda tópica, ou, ao contrário, que essa reformulação só se produziu, precisamente, em razão e em consequência direta do desenvolvimento ocorrido quanto à questão do recalçamento, e em total conformidade com ele, sobretudo na perspectiva da organização edípica?

Na verdade, o conceito não tinha origina-

riamente outra função além de dar uma base, na estrutura do sujeito, ao fenômeno da resistência manifestado durante a interpretação. O paciente se recusa a exprimir seu desejo — essa é a manifestação da “resistência”. Assim, a construção do conceito de recalçamento consistiu em coordenar entre si essas diferentes ocorrências. No quadro da análise “catártica”, o tratamento tinha por objeto “dar palavras” à afecção não ab-reagida. O inconsciente teria portanto atingido um representante verbal da pulsão, e seria também sobre tal representante que teria incidido o recalçamento; a tese desenvolvida em 1915 nos artigos “O inconsciente” e “Recalçamento”, integrantes do projeto global de uma metapsicologia, tem origem, de fato, na virada constituída, com a análise do presidente Schreber, pelo deslocamento do interesse da neurose para a psicose, sob a influência de Jung.

Correlativamente, emergiu o reconhecimento da importância da regressão, ressaltada pelas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, em 1916, e que já antecipavam o desenvolvimento da segunda tópica, na medida em que esta envolve sobretudo as vicissitudes do eu. Por outro lado, a análise do eu revelaria o papel do supereu no processo de recalçamento. Em última instância, este deriva portanto da organização edípica, na linha já sugerida pela remissão que Freud fazia em 1926 a seu artigo de 1924 sobre a dissolução do complexo de Édipo. Quanto às consequências teóricas e práticas de tal interpretação, a mesma nota de “Inibições, sintomas e angústia” faz delas um primeiro balanço.

P. KAUFMANN

RECUSA DA REALIDADE

ver RENEGAÇÃO.

RENEGAÇÃO

A renegação põe em jogo uma percepção imaginária traumatizante que é preciso diferenciar da denegação, que se situa no campo

simbólico e participa do recalçamento e da sua suspensão parcial. Com a renegação, trata-se de coisa totalmente diferente, em particular de uma certa relação com a realidade. Ora, Freud aborda a questão da psicose centrando-a precisamente na “perda da realidade”: “a loucura é empregada como peça que se cola ali onde inicialmente se produzira uma falha na relação do eu com o mundo externo”, escreve ele em “Neurose e psicose”. Na psicose, a realidade é renegada, ao passo que, na neurose, as exigências do isso sofrem o recalçamento. Toda a dificuldade da questão vai residir, portanto, na própria noção de realidade, pois ele diz em 1895: “A realidade não é uma realidade externa, mas uma realidade de pensamento” (“Projeto para uma psicologia científica”, in *As origens da psicanálise*). O aparelho psíquico é forçado a se adaptar “a uma realidade cogitativa”, prossegue ele. Deve adaptar-se de fato às modalidades que confrontam o sujeito com as realizações possíveis de sua satisfação, abandonando doravante o modo alucinatório pelo qual tentava sua satisfação. Na verdade, a experiência narcísica decorrente do estabelecimento do princípio de realidade vai portanto se fundar sobre a relação de objeto. É aí que a noção de renegação assume seu pleno sentido, na medida em que é articulada com a castração. Esta encontra seu fundamento em “Sobre as teorias sexuais das crianças” (de 1908, em que Freud observa que elas “consistem em atribuir um pênis a todos os humanos, inclusive aos seres femininos”). Por extensão, a renegação dirá respeito ao não-reconhecimento da diferença sexual, isto é, da ausência de pênis na mulher. Isso vai suscitar a questão da percepção, que, segundo Freud, “permanece, exigindo uma ação extremamente enérgica para manter sua renegação” (“Fetichismo”, 1927). Freud explicita esse processo com base no temor da castração: “se o outro não tem pênis, isso quer dizer que a posse pelo sujeito de seu próprio pênis fica ameaçada.” Vemos portanto perfilar-se na noção de renegação a própria idéia de um mecanismo de defesa em face da realidade externa, mecanismo fundado sobre uma percepção de ordem sexual renegada por um processo de

pensamento. Nessa medida, por estar articulada com a castração, a renegação se oferece como uma placa giratória entre neurose, psicose e perversão. A passagem para a compreensão do mecanismo psicótico é fácil; a psicose, escreve Freud, “extrai sua força de convicção de uma parte de verdade histórica do sujeito, que vem a se colocar no lugar em que a realidade é repelida” (“Construções em análise”). Esse processo se esclarece pela articulação da renegação com a falta da metáfora paterna, tal como Lacan a formulou; se o desejo materno não deixa nenhum lugar para o pai simbólico, portanto para a própria lei do desejo que se sustenta em desejar o desejo do Outro, é evidente que a diferença dos sexos assume o valor de uma impossibilidade. Por isso, a lei do pai, que repousa na castração simbólica, não tem lugar. A distinção entre real e realidade operada por Lacan permitirá então compreender que o psicótico é confrontado com uma ausência de significante, nesse lugar, do pai como portador do falo enquanto significante do desejo. A articulação entre a diferença anatômica dos sexos, em que opera o imaginário, e a ameaça da castração por intermédio do simbólico concernente ao desejo do pai enunciado pela mãe não pode de fato ser compreendida de maneira isolada. Na verdade, o imaginário não poderia funcionar sozinho. Para que uma imagem se manifeste como imagem do real é preciso que ela seja apoiada por isso que falta ao corpo próprio, isto é, a castração imaginária. Ora, esta corresponde necessariamente à castração simbólica, na medida em que esta evoca que os significantes do Outro retornaram sobre o sujeito. Assim o fato perceptivo vem igualmente num só-depois, do lado do Outro. Na psicose, a renegação estará portanto em paralelo com a forclusão do Nome-do-Pai.

Em 1927, Freud fez a renegação funcionar igualmente no quadro do fetichismo; o fetiche faz coexistir duas posições logicamente incompatíveis: o fetiche vem em lugar do pênis materno ausente. Ora, se esse é seu lugar, entendemos que a castração é ao mesmo tempo reconhecida (“em lugar de”) e renegada pela introdução do fetiche. Isso levará Lacan a dizer, em *A relação do obje-*

to, que a renegação se situa precisamente numa vertente imaginária, “mas que toma lugar de um ponto de vista simbólico” (7 de janeiro de 1957). Nos textos posteriores de Freud, “Clivagem do eu no processo de defesa” e “Esboço de psicanálise” (ambos de 1938), a noção de clivagem do eu funda a de renegação. A renegação não resulta de um conflito entre o eu e o isso, mas de dois tipos de defesa do eu. Uma dessas defesas consiste em renegar uma percepção. A distinção lacaniana entre imaginário e simbólico, de que falamos antes, permite compreender que, no centro do problema, reside de fato a questão da castração.

► CASTRAÇÃO; FETICHE; FORACLUSÃO.

M. ANDRÈS

REPETIÇÃO, COMPULSÃO À

Por que somos impelidos à repetição? Freud não deixou de perguntar isso a si mesmo um só instante. O que chamava de a *Wiederholungszwang* (compulsão à repetição) funcionou como um motor para suas reflexões mais audaciosas. Elas provocaram reviravoltas radicais na teoria psicanalítica, como podemos constatar sobretudo em seus textos intitulados “O ‘estranho’”, de 1919, e “Mais-além do princípio de prazer”, de 1920. Lacan reconhece a importância singular desse conceito, já que diz que a repetição é a novidade freudiana.

Freud partiu de certas observações clínicas, de algumas narrativas literárias e de certas ocorrências que pôde constatar seja em seu ambiente, seja consigo mesmo. Ele menciona, por exemplo, o caso de uma mulher que se casou três vezes e que, todas as vezes, teve de cuidar do marido em seu leito de morte. Pergunta a si mesmo, também, o que levaria seu neto a brincar de uma maneira repetitiva com um carretel, no momento em que sua mãe se ausenta (*Fort/Da*). Há ainda suas próprias experiências, como a de voltar sempre à mesma rua numa cidadezinha da Itália. Constata, não sem espanto, que se tratava de uma rua freqüentada por prostitutas. E mais, o terrível drama de Tancredo, que,

após ter matado sua bem-amada num combate, sem o saber, dá-se conta de que repete o mesmo ato ao golpear uma árvore com sua espada: ao ver correr sangue dessa árvore, descobre com horror que a alma de Clorinda nela habitava. Freud foi buscar esta história na *Jerusalém libertada*, de Torquato Tasso. Temos aqui, nesta pequeníssima amostra, exemplos de várias figuras possíveis da compulsão à repetição. Tentaremos ver qual é a lógica desse conceito.

A compulsão à repetição é um conceito essencial da teoria psicanalítica. Lacan, ao situá-la como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise em seu seminário de 1964, foi sensível à indicação do texto freudiano. A repetição, de certo modo, representa a própria pulsação da teoria, na medida em que esta está marcada pela tendência a retornar sempre ao mesmo lugar. Estamos diante de um conceito em que se cruzam várias noções psicanalíticas e lugar de passagem obrigatório de toda reflexão clínica. Se trilharmos os caminhos abertos por Freud, teremos de concluir que a repetição faz parte da própria definição do inconsciente. Lacan sublinhou que, do lado do inconsciente, só há tendência a repetir. Esses dois conceitos trouxeram à luz a idéia de um assujeitamento radical: a compulsão à repetição torna sensível esse lugar do sujeito como efeito dos significantes, pois, diante dessa *Zwang* que o obriga a repetir, o indivíduo reencontra sua impotência, seu domínio vacilante.

Nada mais interessante, para começar a desenvolver nossa reflexão, que abordá-la por um paradoxo que nos parece propriamente constitutivo da repetição no campo psicanalítico. Esse paradoxo poderia ser formulado da seguinte maneira: o que caracteriza a repetição é não ser de todo uma repetição. Isso é verdade se entendemos por repetição um movimento de reprodução do mesmo. Em outras palavras, a repetição envolve sempre o fracasso dessa tentativa de reencontrar, de fazer surgir *das Ding* (a Coisa), como dizia Freud, o traço unário, como o chama Lacan.

A repetição, no sentido estrito de fazer surgir o mesmo, está condenada ao fracasso.

Desse fracasso, contudo, o discurso psicanalítico se encarrega e quer saber suas razões. É por isso que Freud pôde ir mais longe que Kierkegaard nessa questão. Kierkegaard partiu da seguinte questão: a repetição é possível? Diante do fracasso de sua tentativa de repetir uma viagem muito agradável que fizera a Berlim, concluiu pela impossibilidade da repetição. A psicanálise lança luz precisamente sobre esse fracasso do reencontro, o que nos permite mudar a questão inicial. A psicanálise indagará antes qual repetição é possível e o que repetimos, afinal de contas.

Freud foi levado a formular a hipótese de uma lógica diversa daquela do princípio de prazer, na medida em que este já não era capaz de explicar certos fenômenos da repetição. Por que certas pessoas são compelidas a repetir infinitamente certos atos, certas cenas extremamente dolorosas, se tais repetições não lhes proporcionam prazer? — perguntava-se Freud insistentemente. O que o instigou foram sobretudo as neuroses traumáticas. Foi esse lugar de radical assujeitamento que o levou a formular certas hipóteses sobre essa força “demoníaca”, sobre a figura do destino na subjetividade humana. Foi levado até a propor o nome de compulsão de destino (*Schicksalszwang*) para exprimir esse fato psíquico. Freud identificou, portanto, uma autonomia desse mecanismo, autonomia que nosso narcisismo constitutivo tem dificuldade de aceitar.

A repetição é também um conceito que permite dar uma certa ordem, impor certos limites, conferir enfim um “sentido” a um conjunto de elementos. Em “O mal-estar na cultura”, Freud retorna a essa idéia de ordem e nos diz que ela é uma espécie de compulsão à repetição (*Die Ordnung ist eine Art Wiederholungszwangen*). Essa idéia de ordem merece especialmente ser ressaltada, porque ela indica a idéia de série como a encontramos na matemática. Isto nos abre dois caminhos de reflexão.

Antes de mais nada, a importância desse lugar de primeiro elemento da série, que poderíamos chamar de o Um, o ato inaugural, o traço unário. Para Lacan, repetir tem por fim fazer ressurgir esse unário primitivo. Esse unário primitivo é esse Um inaugural

que permite que uma ordem seja possível, que haja a possibilidade de uma contagem. É essa marca que está na origem da função de repetição. Esse Um não deve ser confundido com o Um unificante. É preciso pensá-lo como o Um contável. Evidentemente, há entre essas duas funções uma certa oscilação, que nos indica o estatuto paradoxal desse Um. O paradoxo é que, quanto mais ele reúne e mais a diversidade das aparências se apaga, mais ele sustenta e encarna a diferença como tal. Como então, nessa tensão permanente entre o mesmo e o diferente, resolver esse paradoxo que está sem dúvida alguma no próprio cerne do conceito de repetição? Lacan propõe uma distinção de função entre o que ele chama de uma *Unidade unificante (Einheit)* e uma *Unidade distintiva (Einzigkeit)*. Usa essas duas palavras, tão caras à história da filosofia, para bem acentuar o que está em jogo, pois *Einheit* é o fruto de uma tradição que vai de Platão a Kant, do Um enquanto função sintética. “A função que damos ao Um não é mais aquela do *Einheit*, mas o *Einzigkeit*, é que passamos das virtudes da norma para as virtudes da exceção que é a novidade da análise.”

O outro caminho possível de reflexão é função da própria série. Ela institui uma ordem que se incorpora em cada elemento. Nesse sentido, não podemos dizer que os elementos de uma série do tipo 1 1 1 1 1 são absolutamente idênticos, pois cada um tem um lugar único e muito preciso na cadeia. Mesmo ao repetir o mesmo, o mesmo, ao ser repetido, se inscreve como distinto. Eis por que Lacan assinala que a essência do significante é a diferença.

A compulsão à repetição se estrutura em torno de uma perda, na medida em que o que se repete não coincide com o que isso repete. Nesse sentido, a lógica de Kierkegaard não é muito diferente da de Freud. Ora, Lacan, no momento de introduzir o conceito de traço unário, tenta mostrar que esse traço que estamos sempre evocando se repete por não ser jamais o mesmo. A repetição, evidentemente, nada tem a ver com a reprodução. É por isso que podemos dizer o quanto é paradoxal a associação que Freud faz, em seu artigo “Mais-além do princípio de prazer”,

entre a repetição e a idéia de ciclo na natureza. Parece-nos que a direção dos enunciados freudianos sobre essa questão mostra bem a diferença de natureza entre os dois. Se pensarmos em termos de ciclos, teremos então de pensar um ciclo que implica o desaparecimento da vida (retorno ao inanimado). Para Freud, evidentemente, não se trata de uma repetição natural no sentido que Lacan indica, o de um retorno da necessidade. Como sabemos, é antes de uma necessidade de repetição que se trata, o que é outra coisa. É por isso que, de certa maneira, a “repetição pede o novo”. Repetir não é reencontrar a mesma coisa.

A *Wiederholungszwang* está em contradição com o princípio de prazer, o que levou Lacan a atribuir à repetição o estatuto de uma “intrusão conceitual”. A elaboração de uma outra lógica do funcionamento psíquico foi necessária para explicar essa “perturbação” do princípio de prazer. Encontramos assim um “Mais-além do princípio de prazer” e todo um desenvolvimento sobre a idéia de pulsão de morte. Essa *Zwang* torna possível, conseqüentemente, uma reflexão sobre o que é o sujeito do inconsciente para a psicanálise.

Lacan insistiu em que essa *Wiederholungszwang* deve ser pensada como insistência da cadeia significante. Segundo ele, o significante é o único suporte possível do que é para nós originalmente a experiência de repetição. Mostra-nos, em particular em seu texto inspirado em “A carta roubada” de Edgar Allan Poe, como os lugares que o sujeito pode ocupar são determinados por uma cadeia significante. Devemos portanto pensar o sujeito como produção da articulação entre dois significantes (S1/S2). Nessa relação entre dois significantes, o estatuto do sujeito seria o de um resto. Em outras palavras, é entre “os dois significantes no nível da repetição primitiva que se opera essa perda, essa função do objeto perdido”. É esse o lugar central do surgimento do sujeito. Ele é efeito de discurso. É dessa repetição inicial (S1/S2) que nasce o sujeito.

Em sua grande maioria, os textos sobre a repetição tendem a datar a entrada desse conceito na teoria psicanalítica freudiana em

1914, ano em que Freud publicou “Recordar, repetir e elaborar”. Não há dúvida de que, nesse momento, Freud conferiu um lugar mais importante ao conceito, mas não podemos fazer tábula rasa de sua elaboração anterior a 1914. Essa lógica da compulsão à repetição está presente em toda a obra de Freud. É possível, portanto, encontrar diferentes maneiras de abordá-la. O termo *Wiederholung* e também o termo *Zwang* podem ser encontrados desde os primeiros escritos psicanalíticos de Freud.

É em seu texto de 1894, “As psiconeuroses de defesa”, que Freud emprega pela primeira vez o termo *Zwangsvorstellungen* (representação coercitiva). Vemos já esboçada nesse momento a idéia de uma repetição constitutiva do funcionamento psíquico. O termo *Zwang* indica o caráter de insistência, de perseverança, de necessidade. É justamente nessas representações coercitivas que encontramos com maior freqüência os atos obsessivos e repetitivos que deram lugar ao termo *Zwangneurose* (neurose compulsiva).

O escrito de Freud de 1895 intitulado “Projeto para uma psicologia científica” apresenta uma interessante articulação sobre o conceito de *facilitação* (*Bahnung*), o qual pode nos abrir um caminho para a compreensão dessa lógica da repetição. Nesse texto, Freud desenvolve os primeiros esboços e hipóteses sobre o funcionamento do aparelho psíquico. A repetição ocupa aí um lugar absolutamente central. Lacan foi muito sensível a esse ponto teórico, pois diz que a originalidade do “Projeto” de Freud decorre da noção de facilitação. A articulação sobre a *facilitação* nos dá os primeiros bosquejos do que será mais tarde concebido como *compulsão à repetição*. É muito revelador por exemplo que, após longos anos sem fazer nenhuma alusão à *Bahnung*, Freud utilize o conceito justamente no texto de 1920, “Mais-além do princípio de prazer”, no momento em que põe em primeiro plano a idéia de compulsão à repetição. A facilitação e, igualmente, suas primeiras articulações sobre a repetição obedecem sem equívoco à lógica do princípio de prazer. O que está em jogo é a idéia de uma economia de energia psíquica. Essa idéia é fundamental em todo

o pensamento freudiano. A facilitação freudiana nos revela uma obviedade, a saber, que se tem sempre tendência a percorrer um caminho que já se percorreu. Os novos caminhos impõem uma resistência. A facilitação nada mais seria que uma diminuição permanente dessa resistência. Encontramos nisso uma espécie de memória que nos poupa do encontro permanente com o novo. O sujeito se apega a certos traços. Freud nos lembra no “Projeto” que a memória “depende de um fator que é a intensidade da impressão recebida e também da repetição (*Wiederholung*) mais ou menos freqüente desta última”. Poderíamos pensar que a noção de facilitação corresponde mais ou menos ao que chamamos comumente de hábito. Lacan mostra bem as diferenças entre ambos. “A facilitação não é em absoluto um efeito mecânico, ela é invocada como prazer da facilidade e será retomada como prazer da repetição.” Ele acrescenta que o que chamamos de repetição da necessidade deve ser pensado, no nível da psicanálise, como “necessidade de repetição”, ou, mais exatamente, como compulsão à repetição. Ora, basta articular essa lógica da facilitação com outros elementos, substituindo, por exemplo, esse termo por cadeia significativa, e lançaremos algumas luzes sobre essa relação do sujeito com a linguagem e sobre o apego do sujeito a certos significantes. Lacan indica a importância dessa articulação entre facilitação e cadeia significativa em seu seminário *A ética da psicanálise*. A compulsão à repetição é, por conseguinte, a insistência da cadeia significativa.

A que atribuir, no conceito de *Wiederholungszwang*, esse aspecto de insistência?

Como Freud o indica, trata-se de uma insistência repetitiva em reencontrar o objeto perdido. Sabemos que essa busca está destinada a um fracasso contínuo, sem que nem por isso diminua a perseverança na tentativa. Não cessamos de engendrar objetos substitutos e é justamente por essa razão que podemos pensar que a função da repetição estrutura o mundo dos objetos. Ora, nessa busca do objeto perdido e com esse encontro dos objetos substitutos, estamos no âmago dessa questão do movimento entre *das Ding*

e *die Sache*, desenvolvido por Freud. É em torno de *das Ding* que se orienta todo o percurso do sujeito. *Das Ding* deve de fato ser identificado com o *wiederzufinden*, a tendência a reencontrar que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano rumo ao objeto. A diferença entre os termos freudianos *die Sache* e *das Ding* nos esclarece quanto a um dos motores da repetição. Freud se apoiou nessa sutileza, que a língua alemã permite, de dizer “a Coisa” para sublinhar que o objeto de desejo, *das Ding*, não é conforme ao que finalmente encontramos, isto é, *die Sache*. Em “Inibições, sintomas e angústia”, Freud ilustra muito bem essa posição: “O que não aconteceu da maneira que teria sido conforme ao desejo é anulado por sua repetição sob uma outra forma, a isso se acrescentam então todos os motivos para insistir nessas repetições.” É aqui que retomamos a idéia da repetição como constitutiva do mundo dos objetos. Para pensar a repetição, é imperioso abordar todo esse mecanismo do objeto perdido e da sua busca contínua. É por isso que o termo repetição está marcado pelo signo da nostalgia.

Freud tenta articular as noções de *Wiederkehr* (retorno) e *Wiederholung* a partir de uma reflexão sobre a *Zwang*. Parte de uma experiência clínica da escuta dos doentes. É identificando as incidências que se repetem na clínica que ele deve abrir o caminho do teórico. Ora, no nível da clínica, o que insiste e se repete é o sintoma. Foi isso que instigou Freud em sua reflexão sobre a compulsão à repetição. Mas abordar a questão do sintoma é entrar no campo da linguagem, porque Freud nos indica que é nesse nível que o devemos considerar. Como ele lembra nos *Estudos sobre a histeria*, o sintoma tem *sua palavra a dizer*. O sujeito diz pelo sintoma, por não poder dizer de outra maneira. Podemos deduzir disso que o sintoma como *palavra a dizer* pede para ser ouvido. A repetição do sintoma é o signo da insistência desse “apelo”. Como Freud sublinha, encontramos nessa insistência a persistência obsedante de reminiscências cujo retorno pede uma descarga. Vemos aqui como funciona a lógica de Freud. Há retorno das reminiscências no intuito de dissolvê-las. O aparelho

psíquico busca, portanto, esse estado de homeostase.

O famoso enunciado de Freud: *Os histéricos sofrem pois, em sua maior parte, de reminiscências* data de 1893. Vemos como Freud começa a identificar o mecanismo da *Zwang*. É três anos depois, em 1896, com o artigo “Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa” que ele utiliza pela primeira vez a expressão retorno do recalcado (*Wiederkehr des Verdrängten*). Esse texto mostra bem que lugar ele atribui ao mecanismo de defesa (*Abwehr*) na estrutura da repetição. De certa forma, o que ele assinala é que a falha da defesa poderia ser considerada como aquilo que abre o campo da repetição sob a forma de um *retorno das lembranças recalçadas*. Essa falha mostra bem o fracasso do recalçamento em sua missão de manter isolados da consciência os pensamentos indesejáveis. Esse fracasso é, de certa maneira, um elemento constitutivo do recalçamento, a tal ponto que Freud nos permite pensar, em certo momento, que afinal de contas o recalçamento e o retorno do recalcado são quase a mesma coisa. Nesse texto Freud é claro sobre a impossibilidade de uma repetição do mesmo nesse movimento do retorno do recalcado, e isso em razão da estrutura do aparelho psíquico. Devemos tentar situar essa idéia de Freud segundo os termos e os conceitos que ele tinha à sua disposição nesse momento. Há sempre, necessariamente, uma diferença entre o que podemos chamar de a impressão mnêmica “original” e a lembrança que vem depois, referente a essa primeira imagem. Essa lembrança não pode ser a repetição fiel da impressão recebida outrora (*nicht die getreue Wiederholung*). Ele nos indica que *as lembranças revificadas jamais entram na consciência, contudo, sem ser modificadas*. Essa questão da repetição como repetição das diferenças também pode ser pensada como conseqüência do processo de recalçamento. As diferenças se devem, em última análise, ao caráter inabordável do recalcado. Em outras palavras, o movimento de repetição procura sempre os traços desse caminho impossível.

Há portanto uma constância insistente nesse movimento de retorno do recalcado.

Freud introduzirá, especialmente em dois textos, um outro nome para essa repetição. Propõe o termo *compulsão à ruminação* (*Grübelzwang*). Encontramos essa referência sobretudo em “Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância” e no artigo “Atos obsessivos e práticas religiosas”. Essa compulsão à ruminação deve ser pensada como insistência do significante, e é por isso que essa ruminação nunca tem fim. O texto de 1907, “Atos obsessivos e práticas religiosas” nos permite apreender bem o duplo aspecto da compulsão à repetição, pois, se ela é a própria imagem do fracasso do recalçamento, ela se apresenta ao mesmo tempo como uma medida de defesa diante desse fracasso. Como Freud ressalta nesse texto, o cerimonial religioso (os atos sagrados) se apresentam como uma medida de proteção, como algo que vem fazer face a certa falência do processo de recalçamento.

A repetição portanto, além de seu aspecto contingente que podemos detectar em alguns sintomas, se anuncia como um fato de estrutura e, como tal, é insuperável. Freud, de uma maneira mais sistemática e argumentada, dará um outro estatuto à compulsão à repetição. Ela já não se situa apenas no campo do patológico, sendo antes considerada enquanto fazendo parte da estrutura do sujeito em geral.

Como podemos perceber na trajetória teórica de Freud, as diferentes formulações sobre o conceito de repetição dão lugar a diferentes concepções sobre o tratamento psicanalítico e à idéia da cura. Esse percurso vai desde a concepção de que, pela descoberta do recalcado, a psicanálise poderia fazer cessar essa repetição, até a conclusão de que essa repetição é constituinte/constitutiva do sujeito.

Até o fim de sua vida, Freud se apegou com muita firmeza às posições que expusera em 1920 no artigo “Mais-além do princípio de prazer”. É a herança desse conceito que deve ser levada até as últimas conseqüências. De fato, ele nos revela a singularidade da experiência psicanalítica que, em nenhum caso, deve ser confundida com o ideal otimista de cura e *o furor curandis* que Freud não cessou de denunciar. A repetição nos

obriga a considerar uma outra via de trabalho, pois, como Freud o afirmava em um de seus últimos textos, “Análise terminável e interminável”, não podemos nos desembaraçar por completo dessas manifestações residuais (*Resterscheinungen*). Segundo ele, não podemos conceber o sujeito sem pensar numa *entropia psíquica*. Haverá sempre esse inevitável da repetição, constitutiva do sujeito. Podemos chamá-la, tomando emprestada uma expressão de Freud, *os dragões do tempo originário*.

S. Freud, “Projeto para uma psicologia científica”, in *As origens da psicanálise*. ESB, v.I ◦ *O mal-estar na cultura*. ESB, v.XXI ◦ “Inibições, sintomas e angústia”. ESB, v.XX ◦ *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.II ◦ “Novos comentários sobre as psiconeuroses de defesa”. ESB, v.III • J. Lacan, *La logique du fantasme* (Lição de 1.2.1967), inédito ◦ *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (Seminário 2, 1954-55). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 ◦ *L’Identification* (Lição de 21.2.1962). (Seminário 9, 1961-62), inédito ◦ *O avesso da psicanálise* (Seminário 17, 1969-70). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992 ◦ *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 ◦ *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 ◦ *R.S.I.* (Lição de 18.2.1975). (Seminário 22, 1974-75), inédito ◦ *A ética da psicanálise* (Seminário 7, 1959-60). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988 • S. Kierkegaard, *La répétition*. Paris, ed. de l’Orange, 1975.

► ACTING OUT.

E.L. ANDRÉ DE SOUSA

REPRESENTAÇÃO

Segundo a concepção filosófica clássica, a representação (*Vorstellung*) tem por ofício indicar o que representamos para nós mesmos. Assim, o dicionário *Robert* a entende como “o fato de tornar sensível (um objeto ausente ou um conceito) por meio de uma imagem, de uma figura, de um signo”; trata-se de fazer ver, de pôr diante dos olhos. O pensamento, de saída, parece ir de par com a imagem. Que é a imagem nesse caso? Ela aparece como uma reprodução e carrega consigo, portanto, a idéia de um objeto que seria seu *referente*. Ela implicará um olhar, um potencial de projeções e de associações a seu respeito, portanto, espaço reservado a algo de terceiro e, por outro lado, dentre os

muitos pensamentos que ela desperta, podemos destacar precisamente que ela é um recorte *singular* e que, nessa medida, exclui qualquer outra cena, ao mesmo tempo em que carrega em si toda sorte de cena, já que sua própria função é suscitar transferências.

Para Freud, a *Vorstellung* é mais precisamente uma noção-chave destinada a sustentar a teoria da pulsão, que sabemos, a partir do artigo sobre a pulsão, ser “um conceito-limite entre o psíquico e o somático”. Estas três indicações — pensamento, imagem, somático —, muito diferentes em suas ramificações conceituais e epistemológicas, têm um ponto em comum; a questão da presença, do presente propriamente dito como função temporal. Que é a presença, o instante, o imediato, essas instâncias em suma que dão ao sujeito a impressão de uma existência verdadeira, esses pequenos momentos justamente em que há como que uma certeza de estar ali, corpo e alma, por vezes num silêncio edificante?

Estamos habituados a considerar que o pensamento não poderia prescindir de palavras — Lacan foi mais longe, afirmando o primado da linguagem sobre o próprio inconsciente. Ora, seguindo as sugestões que precedem, a efetividade da linguagem não deixa de exigir certas reservas. De fato, que recobre o primado aparente da imagem, posta em paralelo com questões pertinentes ao corpo?

Nessa acepção, o pensamento começaria por uma extirpação do ver, o que quereria dizer que ele jamais poderia se apresentar *desde logo*, na presença a mais imediata. Assim também, uma vez que a pulsão diz respeito em grande parte ao somático, é claro que este deve igualmente se fazer representar. Num primeiro momento, *a representação indica portanto uma perda do presente ao mesmo tempo em que marca sua incidência*. Como pensamos? A perda da presença indicaria que o fazemos afastando-nos da cena do aqui e agora. Aliás, para abordar a noção de representação, alguns comentadores propõem um confronto entre a representação teatral e a representação diplomática. Seria próprio da representação teatral figurar essa presentificação que aca-

bamos de evocar. Mas, se essa “figura evocadora” torna a vida presente, ela o faz sob um duplo aspecto: por um lado, torna presentes situações significantes no que elas têm de *visível* (por exemplo, gestos, falas “que aliás nada mais fazem eles mesmos que dar uma aparência concreta a situações imaginárias”), mas também em suas significações *invisíveis*. A representação teatral, que parece a mais perfeita para enunciar pensamento, se vê assim paradoxalmente nas cercanias de ocorrências de difícil manejo teórico, como a percepção, o sentido, o ouvido... todas elas funções subjetivas que, ainda que a metáfora teatral seja representada por um personagem bem concreto, ainda assim deixam sua testemunha numa sombra *com que ela tem de operar*. Ora, como um pensamento representado (admitamos que a representação teatral consiga isso) ressoa então sobre sua testemunha? Segundo tipo de representação: no caso da representação diplomática, tratar-se-á “de uma transferência de atribuição em virtude da qual uma pessoa pode agir em nome e no lugar de outra, servir de lugar-tenente à pessoa a quem representa”. De saída, observa-se que um corpo ocorre no lugar de outro corpo, que a presença deste implica a ausência daquele.

Retomando esse raciocínio, chegamos a distinguir entre a presença efetiva, direta, de uma pessoa, de um objeto, de uma ação (representação teatral implicando visível e invisível), e a presença indireta “mediatizada pela primeira, que não pertence ao campo da apreensão direta”. Assim, a representação teatral não se exerce mais por si mesma, mas apenas de maneira instrumental. Ela empresta sua efetividade à outra presença, permite assim à realidade representada entrar na esfera da apreensão, sem deixar por isso de permanecer, como tal, na distância que a retém fora dessa esfera.

Esse duplo movimento implica o processo do conhecimento; ao termo desse processo, a representação se torna um *objeto* de conhecimento. É digno de nota, no entanto, que as duas faces que definem a representação propõem, para tentar circunscrever a questão do pensamento, metáforas corporais; nos dois casos, um corpo é proposto: no primei-

ro caso (representação teatral), ele está presente, *in situ*; no segundo (representação diplomática), está ausente, substituído por outro, portanto presente por sua ausência. Pensar seria portanto encenar com as palavras posições variadas nessa alternância de aparição e desaparecimento de dois corpos. A prova do sujeito consistiria em transpor esse entre-dois e o papel do pensamento seria apreender a qualidade do presente; podemos igualmente enunciar que essa dupla articulação de presença e de ausência do corpo equivaleria ao estabelecimento do pensamento; se aí não houvesse alternância, não haveria logicamente mais que “corpo-pensado”, ou seja, arrombamento, traumatismo, sem abertura para o terceiro, para a representação precisamente. De fato, em sua presença complexa, a representação abre assim para o tempo, a memória. “A impotência” do presente para manter a representação sem essa alternância de aparição e desaparecimento de dois corpos implica um retorno obrigatório às cenas originárias, que paradoxalmente funcionam como uma presença infalível (segundo Freud, a observação da relação sexual dos pais, sedução, castração, retorno à vida intra-uterina) (“Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica da doença”). Esses “instantes” traumáticos são perdidos e é com essa perda que a representação se vê articulada.

O par *princeps* proposto pela metapsicologia, o da pulsão e da representação, suscita igualmente uma questão de alternância entre o psíquico e o somático. Essa alternância gera em primeiro lugar questões de espaço. Ora, é precisamente essa a preocupação de Freud. Em sua articulação com a pulsão (“conceito-limite entre o psíquico e o somático”), a representação implica a distinção entre um espaço consciente e um espaço inconsciente; nos dois espaços, diz-se alguma coisa, mas sob modos diferentes; em seu artigo sobre “O inconsciente”, Freud escreve: “... a oposição entre consciente e inconsciente não se aplica à pulsão. Uma pulsão não pode jamais se tornar objeto da consciência, só é capaz disso a representação que a representa.” O termo representante designa portanto a expressão psíquica das excitações en-

dossomáticas. É nesse contexto que Freud tenta descrever o representante, especificando: “até agora, tratamos do recalçamento de um representante pulsional, *entendendo, por esta última expressão, uma representação ou um grupo de representações investidas de um quantum de energia psíquica (libido, interesse)*”. Sabendo que Freud opõe a representação ao afeto e no entanto sugere uma definição da representação pela compreensão da separação entre a representação e o afeto no recalçamento, percebemos sua dificuldade para expor essa abordagem: para apreender a questão do representante pulsional (a ser entendido como expressão psíquica das excitações endossomáticas), ele é obrigado aqui a passar pelo conceito de uma representação investida de um *quantum* de energia. Por outro lado, escreve ele mais adiante, “o representante da pulsão deve encontrar *formas de expressão*”. Reencontramos aqui a idéia latente de uma linguagem indispensável, ou pelo menos a de um suporte necessário que permita uma transmissão, no sentido de “se fazer conhecer”. Ora, também isso só pode ocorrer pela representação, pois ela “ao se apresentar” (*Vorstellung* — dar algo a conhecer) supõe precisamente que um nível superior de pensamento seja atingido. Destaquemos contudo que Freud utiliza o termo representante-representativo (*Vorstellungsrepräsentanz*) em particular para distinguir o recalçamento originário do recalçamento propriamente dito; essa “coagulação” opera em suma para estabelecer teoricamente o que funda “a própria origem” da metapsicologia: “o representante psíquico (representante-representativo) da pulsão vê recusada sua admissão no consciente.” Parece-nos que essa terminologia, na verdade complexa, sugere a idéia de uma inscrição, ou seja, que na fundação do psíquico e em sua articulação com o somático está em jogo uma questão de escrita. Em outras palavras, Freud formula implicitamente a questão de uma passagem do corpo para as palavras. As conseqüências disso são revolucionárias, particularmente no tocante às questões de alienação, que Lacan sublinha em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Reencontramos esse termo ins-

crição em “O inconsciente”, quando Freud diferencia as representações conscientes e inconscientes, “topicamente separadas de um mesmo conteúdo”: “elas são as inscrições, diferentes e topicamente separadas, de um mesmo conteúdo.”

Em suma, o representante ocupa uma função de *representância*, delegação do somático no psíquico. A representância se encontra na encruzilhada da fonte somática e da representação psíquica; há transferência do somático para o psíquico, e ele forja para si uma representação enquanto tal; ela se alimenta de certo modo de “sistemas mnêmicos”; de fato, já em suas cartas a Fliess, Freud expunha que a memória se apóia em diferentes séries associativas que estão em relação de semelhança com o objeto. A problemática da esquizofrenia levou-o a distribuir a representação psíquica em “representação de coisa” e “representação de palavra”; esse avanço, em que Freud se dá conta de que na esquizofrenia as representações de coisa são rebatidas sobre as representações de palavra, iria lhe permitir igualmente confirmar seu ponto de vista tópico: “Acreditamos agora ter descoberto de repente em que uma representação consciente se distingue de uma representação inconsciente. Essas duas representações não são, como havíamos pensado, inscrições diferentes de um mesmo conteúdo em lugares psíquicos diferentes, nem tampouco estados diferentes de investimento funcional no mesmo lugar: a representação consciente compreende a representação de coisa — mais a representação da palavra que lhe pertence; a representação inconsciente é a representação de coisa apenas. O sistema Ics contém os investimentos de coisa dos objetos, os primeiros e verdadeiros investimentos de objetos; o sistema pré-consciente aparece quando essa representação de coisa é superinvestida pelo fato de ser religada às representações de palavra que lhe correspondem. Podemos presumir que são esses superinvestimentos que introduzem uma organização psíquica mais elevada e tornam possível a substituição do processo primário pelo processo secundário que reina no pré-consciente”, escreve Freud no artigo “O

inconsciente”. E continua: “Podemos agora enunciar também com precisão aquilo que, nas neuroses de transferência, o recalca-mento recusa à representação afastada: é a tradução das palavras que devem permanecer ligadas ao objeto. A representação que não é expressa em palavras ou o ato psíqui-co não superinvestido permanecem então no fundo, recalcados, no inconsciente.”

O problema da dupla inscrição suscita ademais a questão da transferência, pois uma fala endereçada a um outro favorece ou não o eco da interpretação na representação inconsciente.

Por sua vez, o representante como exci-tação somática não recobre nenhuma ima-gem; é de certo modo um apelo do corpo e não ganha efeito a menos que se articule com uma representação de objeto: essa é a exigência do trabalho imposto ao psíquico em razão de sua ligação com o somático, escreve Freud. É nesse lapso de tempo em que o representante *procura* investir uma representação de coisa (encontrar seu modo de inscrição) que o termo representante psí- quico é utilizado por Freud. Observamos claramente, na própria dificuldade de Freud em variar seus conceitos (em fazê-los ope- rar), uma insistência latente de ordem tem- poral: é preciso tempo para que o repre- sentante se articule com uma representação de objeto, é preciso tempo para que a repre- sentação possa beber no sistema mnêmico e é preciso tempo também, sem dúvida, para que a representação se diga. O representa- te psíquico vai se articular com uma repre- sentação de coisa que lhe preexistia, e ela lhe preexiste porque registra uma experiên- cia de satisfação. É preciso observar, contu- do, que a representação de coisa consiste “senão no investimento das imagens mnê- micas diretas de coisas, pelo menos no in- vestimento de traços mnêmicos mais dis- tantes e que delas derivam”. Em 1925 (“A denegação”), Freud observaria que todas as representações derivam das percepções e por isso haverá igualmente um vínculo en- tre a percepção e a prova de realidade, que se prende a ela por um lado e à repre- sentação de coisa por outro. Para que a re- presentação de coisa se transforme em re-

presentação-meta, é preciso que seja inves- tida pelo impacto pulsional do repre- sentante psíquico. É esse movimento que vai articular representante e representação. Enquanto aguarda a satisfação, o repre- sentante psíquico procura, de certo modo como um detetive, uma representação de coisa correspondente ao “apelo” expresso pelo representante psíquico; nesse lapso de tem- po, a realização alucinatória do desejo propõe um modo de satisfação. É nessa fase “intermediária” que Freud utiliza, ao que parece, o termo representante-representa- tivo: “se a pulsão não estivesse ligada a uma representação ou não aparecesse sob forma de estado de afeto, nada poderíamos saber dela... não podemos entendê-la senão como uma moção pulsional cujo representante- representativo é inconsciente.” O repre- sentante-representativo, explicita ele, é sempre inconsciente. O representante psí- quico delegado do somático abre então duas vias: a do representante-representativo (que liga por exemplo “fome” a uma representa- ção psíquica “carne”) e aquele do *quantum* de afeto que dele resulta e que traduz a im- portância do investimento inicial. Como podemos ver, isso nos leva diretamente à articulação entre representação e sintoma: de fato, um dos eixos que Freud sustenta em seu uso da representação é o de sua distin- ção em relação ao *quantum* de afeto; nas neuroses, a separação entre representação e *quantum* de afeto está a serviço do recalca- mento. Também no inconsciente, diz ele, a pulsão só pode se manifestar quando está ligada a uma representação (inconsciente) ou sob forma de afeto (angústia). O recalca- mento faz desaparecer apenas a repre- sentação. No histérico, por exemplo, a re- presentação é recalçada e o afeto convertido. O trabalho analítico consistirá em restabele- cer a cadeia quebrada das representações inconscientes pela vertente somática. Mas a representação se presta também ao mascara- mento. Monique David-Ménard indica que a figuração seria uma forma mais arcai- ca da representação, na medida em que apresenta elementos pouco elaborados: “Uma *Darstellung*... é algo que é da ordem da apresentação figurativa, não é uma re-

apresentação”, escreve ela na obra coletiva *Les identifications*. Monique David-Ménard mostra em particular que “a ambigüidade da *Darstellung* histórica é a própria ambigüidade da noção de identificação”. “O móbil de uma análise de histórico é obter uma clarificação das identificações; as figurações (encenações históricas) contribuem para afastar as incertezas identificatórias. A figuração deve ser concebida no interior de um processo de escrita, isto é, de uma *Vorstellung*.”

Para Lacan, o que é recalcado — e ele insiste no recorte de sua enunciação — “não é o representado do desejo, a significação, mas o representante — da representação”, indica ele em *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Em razão de sua definição do significante como surgindo do campo do Outro e representando portanto o sujeito para um outro significante, o *Vorstellungsrepräsentanz* (representante-representativo) vai ser o significante — e mais precisamente o significante binário. Assim, se a figuração depende de uma escrita, o mesmo ocorre com a representação; além disso, no tocante às questões de inscrição e de escrita, é impossível — em razão das consequências da posição do inconsciente — não levar em conta a metalinguagem e a posição capital do ato de enunciação.

A nosso ver, a representação ocupa também uma posição particular na sublimação, como “reguladora narcísica”; mais que a fala (do Outro), ela acentua no sujeito uma presença para si mesmo nos entremeios silenciosos de sua vida. Ela é produtora de espaços de linguagens e ao mesmo tempo operadora nesses espaços.

S. Freud, *Contribution à la conception des aphasies*. Paris, PUF, 1983 ◦ “O inconsciente”. ESB, v.XIV • J. Lacan, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1964). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 • Le Gaufey, “Représentation freudienne et signifiant”, *Littoral*, 15. Paris, Ères, 1984 • J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan, II: La structure du sujet*. Paris, Denoël, 1992 • M. Andrès, *Lacan et la question du métalangage*. Paris, Point Hors Ligne, 1987 • M. David-Ménard et al., *Les identifications*. Paris, Denoël, 1987.

► AFETO; FIGURAÇÃO; PULSÃO.

M. ANDRÈS

RESISTÊNCIA

Na parte dos *Estudos sobre a histeria* dedicada à psicoterapia da histeria, o conceito de resistência é fruto de uma autocrítica de Freud com relação ao uso de uma técnica catártica que envolvia o exercício de uma pressão física exercida sobre o paciente: “Tendo feito assim um grande elogio”, escreve ele, “dos resultados de meu procedimento auxiliar de pressão, negligenciando muito, ao mesmo tempo, as questões de defesa ou resistência, devo ter dado ao leitor a impressão de que é possível, por meio desse pequeno artifício, superar os obstáculos psíquicos que se opõem ao tratamento catártico. Mas acreditar nisso seria um grave equívoco. Não há, que eu saiba, ganhos desse tipo em terapêutica. Aqui, como em outros campos, grandes vantagens só podem ser obtidas ao preço de grandes esforços. O procedimento por pressão não passa de um artifício como outro qualquer. Graças a ele, o eu, que pretende se defender, é atacado de improviso. Em todos os casos mais sérios, o eu se recusa a renunciar a seus intentos e persevera na sua resistência.” São então descritas as diversas formas de resistência, entre as quais uma atenção particular é dada a certos aspectos do que Freud aprenderá mais tarde a conhecer sob a designação de transferência. “Quando a doente é tomada por um temor de se apegar excessivamente a seu médico, de perder sua independência em face dele e até de ficar sexualmente dominada por ele. Esse caso é mais grave, porque menos individualmente condicionado. A razão desse obstáculo se liga à própria natureza do tratamento. A doente encontra nisso novos motivos de resistência e esta se produz não somente por ocasião de uma certa reminiscência, mas no momento de cada uma das tentativas terapêuticas. Com muita freqüência, quando se utiliza o procedimento por pressão, a doente se queixa de dores de cabeça. A maior parte do tempo, ela permanece ignorante da nova causa de sua resistência e a revela apenas por um novo sintoma histórico. A dor de cabeça traduz a aversão da doente a toda influência que se exerceria sobre ela.” Observemos

que só são evocados aqui certos exemplos de transferência negativa, ao passo que mais tarde viria a parecer essencial relacionar à resistência a transferência positiva como tal.

Por outro lado, a resistência assumirá valor operatório, a título de um indicador teórico, na medida em que os graus de resistência revelam a posição tópica das séries representativas constituídas pelo material da análise: “Indiquei que o agrupamento desses gêneros de lembranças numa pluralidade de camadas, de estratos lineares, se apresentava como um dossiê de atos, um pacote etc., e caracterizava a formação de um tema. Esses temas são agrupados ainda de uma outra maneira, que eu só poderia descrever dizendo que estão concêntricamente dispostos em torno do núcleo patógeno. Não é difícil dizer o que essa estratificação representa, nem segundo que proporção crescente ou decrescente ela se produz. Trata-se de resistências que crescem em torno de um núcleo central e, com isso, de zonas de transformação do consciente semelhantes a estratos, aos quais se estendem os temas particulares. Os estratos mais externos compreendem as lembranças (ou feixes de lembranças) que podem voltar mais facilmente à memória e são sempre claramente conscientes. À medida que penetramos mais profundamente através dessas camadas, o reconhecimento das lembranças que emergem se torna mais difícil, até o momento em que nos chocamos com o núcleo central das lembranças cuja existência o paciente continua negando, mesmo quando as reproduz.”

A noção só vai adquirir todo seu alcance, contudo, no momento em que receber uma nova dimensão a partir de sua relação com a pulsão de morte e com a segunda tópica. À primeira, ela deverá a hipótese de que uma tendência destrutiva pode intervir para contrariar o sucesso da série. À segunda, deverá o reconhecimento da possibilidade do emprego da força do eu na manutenção da defesa do sujeito.

► EU; CATÁRTICO. TRATAMENTO; PULSÃO.

P. KAUFMANN

ROMANCE FAMILIAR

O tema do romance familiar apresentou-se precocemente ao espírito de Freud, pois já o encontramos no manuscrito que acompanhou uma carta a Fliess datada de 25 de maio de 1897. O texto, em seu conjunto, trata das fantasias, consideradas em sua associação com as “cenas” recalçadas. Escreve Freud: “Não basta levar em conta o recalçamento entre o pré-consciente e o inconsciente, é preciso pensar também no recalçamento normal que se produz no próprio sistema inconsciente. Esse é um fato de grande importância, mas que ainda continua muito obscuro.” Acrescenta em seguida: “Uma de nossas mais caras esperanças é chegar a determinar o número e as espécies de fantasias, assim como já determinamos os das ‘cenas’. O romance familiar em que o sujeito se acredita um estranho em sua família (na paranóia) está presente em toda parte e serve para tornar essa família ilegítima. A agorafobia parece ligada a um romance de prostituição que decorre também desse romance familiar. Uma mulher que se recusa sair sozinha afirma com isso a infidelidade de sua mãe.”

O tema foi retomado e desenvolvido numa carta de 20 de junho de 1898, a propósito do exemplo do romance *Die Richterin* (*A Senhora Juiz*). “Todos os neuróticos”, escreve Freud a respeito, “forjam para si mesmos o que chamamos de um romance familiar (que se torna consciente na paranóia). Por um lado esse romance agrada à megalomania e, por outro, constitui uma defesa contra o incesto. Se sua irmã não é a filha de sua mãe, não há por que se recriminar (e o mesmo se aplica quando é você que é filho de outros pais).” Em seguida, é introduzida uma nota sociológica relativa à “classe inferior das criadas”.

Foi somente sob a influência de Rank, contudo, que a elaboração dessas primeiras sugestões teve prosseguimento. Os detalhes disso podem ser reconstituídos graças a uma nota introduzida por Freud em 1920 no capítulo dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” dedicado às transformações da puberdade. De fato, nela Freud remete à pu-

blicação por Rank, em 1909, de *O mito do nascimento do herói, ensaio de uma interpretação psicológica do mito*, publicado na série *Schriften zur angewandten Seelenkunde* (Escritos de psicologia aplicada) sob a direção de Freud, e ao qual ele próprio havia associado um artigo, “Romances familiares”. Neste último, há alusões também aos ensaios publicados na mesma época sobre o sonho acordado e especialmente aos prolongamentos que encontram, após o advento da puberdade, os devaneios infantis suscitados pela questão da legitimidade dos pais. O alcance operatório do tema se revelou em duas direções: uma direção clínica, na análise do “Homem dos Ratos”, e uma ilustração histórica, em “Moisés e o monoteísmo”, a propósito das vicissitudes por que passaram a figura de Moisés e as lendas que a ela se associaram.

Nesse intervalo, o artigo “Psicologia das massas e análise do eu” trouxera um enriquecimento teórico essencial tanto às sugestões de Rank quanto ao desenvolvimento dado por Freud às suas próprias antecipações.

► FANTASIA; MITO ENDOPSÍQUICO.

P. KAUFMANN

R.S.I.

Apresentadas na ordem do R.S.I., as iniciais de real, simbólico e imaginário trouxeram dificuldades a Lacan, por ocasião de um tema tratado no seminário de 1973 — “As balizas algébricas de uma escritura ‘borromeana’” — dificuldades inerentes à crítica

da epistemologia da psicanálise quanto à noção de relação. O paradoxo com que nos confrontamos é, de fato, representar essas três instâncias em sua situação de “não-relação”, e a construção “borromeana” permite isso na medida em que os nós que constituem sua trama não se associam jamais numa relação dual, mas se religam sempre em virtude de sua dependência como de um “terceiro” nó. Cada um dos nós “borromeanos” intervém portanto como furo, de maneira a dar passagem ao fio em que se sustenta, em cada um dos pares de “nós de barbante” considerados primeiramente, sua articulação com o terceiro e a possibilidade de seu “atamento”.

Mais precisamente, tratar-se-á de especificar o furo do real, o furo do simbólico, o furo do imaginário. O primeiro, o do simbólico, se definirá pela “insistência” em virtude da qual a cadeia metonímica da fala se desenvolve a partir de suas próprias lacunas; o segundo furo, o do imaginário, se caracteriza pela “consistência” que tem sua primeira ilustração na imagem espelhada de si. O furo do real se define pela “existência”, isto é a referência de todo real a um “fora de si”. A partir disso, os processos da inibição, do sintoma e da angústia poderão ser figurados como setores medianos das três instâncias do R.S.I.: a inibição, como projeção do imaginário sobre o simbólico; o sintoma como projeção do simbólico sobre o real; a angústia como projeção do real sobre o imaginário.

► BORROMEANOS, NÓS; IMAGINÁRIO; REAL; SIMBÓLICO; TOPOLÓGICAS, SUPERFÍCIES.

P. KAUFMANN

S

SADISMO ver MASOQUISMO E SADISMO.

SEDUÇÃO

O tema da sedução teria permanecido circunscrito à evocação de um dos episódios mais marcantes do desenvolvimento do pensamento psicanalítico se não tivesse sido retomado mais tarde por Ferenczi. Ele fez uma crítica da interpretação que o próprio Freud dera às alegações de seus primeiros pacientes histéricos a respeito das investidas de que teriam sido vítimas por parte de adultos de seu ambiente familiar. No tocante à apreciação feita por Freud desse pretenso testemunho, o texto de base nos é dado por sua correspondência com Fliess. Seu princípio foi enunciado em “Um estudo autobiográfico”: “Antes de abordar”, explica Freud, “a exposição da sexualidade infantil, devo mencionar um erro em que incidi durante algum tempo e que logo teria podido ser fatal a todo meu trabalho. Sob a pressão de meu procedimento técnico da época, a maioria de meus pacientes reproduzia cenas de sua infância, cenas cuja essência era a sedução por um adulto. Nas pacientes, o papel de sedutor era quase sempre reservado ao pai. Eu acreditava nessas informações, e assim supus ter descoberto, nessas seduções precoces da infância, as fontes da neurose posterior. Alguns casos, em que tais relações com o pai, o tio ou um irmão mais velho tinham sido mantidas até uma idade em que as lembranças são seguras, fortaleciam a minha crença.” Essa primeira interpretação da neurose pelo traço deixado na criança por um trauma afetivo foi substituída então pela hipótese de uma “fantasia de desejo”,

que representa como lembrança efetiva o incidente no qual se exprime na verdade o conteúdo dessa fantasia.

Quer isso dizer que, nesse caso, toda referência a um trauma infantil deve ser excluída? O problema foi retomado por Ferenczi em 1932 numa comunicação ao XII Congresso Internacional de Psicanálise, em Wiesbaden, cuja essência foi discutida por Vera Granoff em 1961 na revista *La Psychanalyse* (tomo VI). Intitulado “Die Leidenschaften der Erwachsenen und deren Einfluss auf Charakter und Sexualentwicklung der Kinder” (A paixão do adulto e sua influência sobre o caráter e o desenvolvimento sexual da criança), o texto desloca o efeito do trauma da ordem dos acontecimentos para uma mutação estrutural. Segundo Ferenczi, pode-se de fato determinar um trauma nesse caso, mas ele consiste num “arrombamento”, para retomar a apresentação de Vera Granoff, na “linguagem da ternura”, característica da experiência infantil, pela “linguagem adulta da paixão”, em que interferem amor e ódio e, conseqüentemente, culpa. Essas concepções, aliás, o autor as extraía não de uma reconstrução genética, mas dos ensinamentos da transferência, e em particular da experiência inaugurada por ele de um “método ativo” na prática do tratamento. É nesse conjunto, portanto, que essas concepções devem ser estudadas, bem como no conjunto das relações de Freud com Ferenczi, especialmente através da obra de Jones, Vida e obra de Sigmund Freud (sobretudo em seu terceiro volume).

► HISTERIA; TRANSFERÊNCIA.

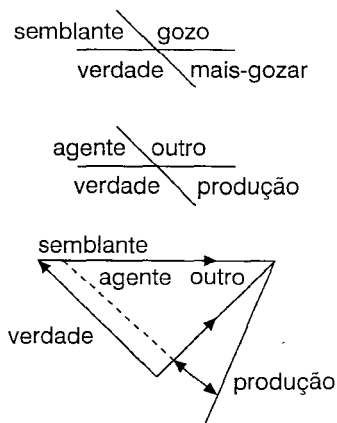
P. KAUFMANN

SEMBLANTE

Em seu Seminário 20, *Mais, ainda* (1972-73), Lacan explicita que não há nenhuma realidade pré-discursiva: “os homens, as mulheres e as crianças não são senão significantes”; portanto, o que vai particularizar o discurso analítico, em razão do estatuto do inconsciente como saber não-sabido, é a idéia de que, ao significante, daremos necessariamente uma leitura diferente do que ele significa. Essa possibilidade de alteridade afirma diretamente a própria noção de *escuta* e deixa exclusivamente ao discurso analítico o potencial de ser “um discurso que não seria semblante”. A dimensão simbólica do tratamento abre para a perlaboração do trabalho em curso a *cada instante*. A interpretação não age sobre o conteúdo patogênico explicando-o, e sim modifica o lugar simbólico do sujeito no aparelho psíquico, o que muda seu dinamismo e seu destino; nessa medida, a interpretação incide sobre o objeto do desejo, isto é, o que está do lado das intenções do sujeito, e não sobre o conteúdo significativo. De fato, a noção de semblante ocupa uma posição precisa que faz ato e veremos que ela interpela diretamente a posição do analista. É por isso que Lacan toma esse termo de Roger Callois, a propósito de sua teoria dos jogos; este elabora uma tipologia dos jogos em meio à qual se encontra o simulacro ou o “fazer semblante”, que recobre uma transformação do mundo por uma intervenção ativa.

Aliás, foi a propósito do discurso analítico que Lacan fez o que ele mesmo aponta como seu primeiro uso estrito do termo discurso (*Écrits*: “Intervention sur le transfert”): “Fundei o discurso analítico com uma articulação precisa, que se escreve no quadro com quatro letras, duas barras e cinco linhas.” O discurso se funda sobre as leis da linguagem e a relação com a fala induz lugares que inscrevem em oculto os termos oriundos dessas leis. A partir do momento em que uma fala se exprime, ela organiza um universo tal que se engendra uma relação fixa de quatro lugares: aquele que fala (agente) e aquele que recebe a fala (outro), o efeito produzido (produção ou mais-go-

zar) e o quarto é o da verdade que articula a relação dos três primeiros termos. O conjunto forma o núcleo sobre o qual repousa o sistema simbólico: “é claro que a Fala só começa com a passagem do fingimento para a ordem do significante, e que o significante exige um outro lugar, o lugar do Outro, o Outro-testemunha, a testemunha Outra que não é nenhum dos parceiros — para que a Fala que ele suporta possa mentir, isto é, se propor como verdade” (*Écrits*: “Subversion du sujet et dialectique du désir”). O semblante ocupa esse lugar que a verdade supõe; a distorção entre sujeito do enunciado e sujeito da enunciação torna impossível a coincidência entre esses dois registros. Em seu discurso, o sujeito estará tão-somente representado, e ele articula um discurso de lugar-tenente em relação à verdade de seu desejo:



A divisão do sujeito institui portanto uma falha aberta a todos os logros; o eu (*Je*) que persiste no discurso oculta o sujeito do desejo. Os muitos lugares-tenentes pelos quais o sujeito se representa se atualizam em representações imaginárias; o *moi* [eu imaginário] se toma pelo *Je*, dirá Lacan, construção que o estádio do espelho inaugura. Ele irá muito mais longe; o gozo *como* gozo sexual impede o Um da relação sexual, pois é impossível enunciar esse Um. De fato, o sujeito se encontrará então submetido a uma inscrição

que funda uma lógica ordinal. Isso levará Lacan a dizer que “em face do gozo sexual, a mulher está em condição de pontuar a equivalência do gozo e do semblante” (*D’un discours qui ne serait pas du semblant*, Seminário 18, 1970-71, inédito, 20 de janeiro de 1971). O gozo se encontra do lado da Coisa, mas o encontro faltoso com ela permite situá-lo igualmente do lado do real. A linguagem que se encontra em consequência desse processo é a língua que determina o inconsciente “como saber em construção”. Ela traduz que “o inconsciente é que o ser ao falar goze e nada mais queira saber disso” (*Mais, ainda*). De imediato, afirmará Lacan, o gozo do corpo como tal “só tem por efeito um ser assexuado”. É preciso portanto passar pela linguagem para designar as noções de homem e de mulher como valores. O modo operatório do gozo será pois a exclusão e terá por incidência a negatividade. O gozo do Outro se distingue aqui para Lacan do gozo fálico; o gozo do Outro não poderia ser deduzido do gozo sexual. O gozo fálico é precisamente solidário do semblante; se a mulher representa para o homem a verdade, é porque o gozo do Outro, como gozo do semblante, é um logro. Daí essa fórmula lacaniana para sustentar o inconsciente: “o inconsciente é que o ser ao falar goze e, acrescentado, nada mais queira saber disso” (*Mais, ainda*). O discurso lógico-positivista será então o discurso sobre o semblante: ele põe à prova “uma verdade que poderia ser decidida por um sim ou por um não” (*D’un discours...*, 17 de fevereiro de 1971).

Ora, essa não é a posição analítica. A interpretação, diz Lacan, “desencadeia a verdade como tal”; a verdade quebra a cadeia — “que o inconsciente diga sempre a verdade e que minta é de sua parte algo perfeitamente admissível”. Portanto, o único discurso que não seria semblante é precisamente o discurso analítico. Ele faz aparecer no lugar da verdade o saber inconsciente. Do discurso do analista, Lacan construiu o seguinte tetrápode: o analista é o objeto *a*; S2 é um saber sempre à prova e desse ponto de vista está no lugar da verdade (embaixo, à esquerda): o psicanalista é aquele que, ao pôr o objeto *a* no lugar do semblante, está na posição mais

conveniente para fazer o que é justo fazer interrogar, como do saber onde anda a verdade.” Nessa medida, o gozo “não se evoca, não se acossa, não se elabora, não se interpela senão a partir do semblante”. O discurso analítico implica que um saber que já se tem venha à luz, “é um saber que se sustenta no significante como tal”. Provocando no Outro a produção do significante paterno, ele faz experimentar a verdade do inconsciente em seu gozo específico. Ao mesmo tempo em que enuncia o inconsciente como saber, o discurso analítico é o único que faz ato. Produz significante novo e permite a passagem do analisando à sublimação.

► FALA; GOZO; OUTRO, O; SUJEITO.

M. ANDRÈS

SENTIDO

A emergência do sentido se realiza no quadro das necessidades; os imperativos corporais do sujeito, como a fome por exemplo, assumem o valor de signos para o Outro materno que os converte imediatamente em resposta. Na verdade, essas experiências de satisfação não têm nenhum caráter pragmático para o sujeito que as vive, mas, na medida em que são ouvidas por outrem, o sujeito vai mergulhar de saída num espaço de comunicação em que seus gritos assumem sentido para o Outro. A partir de então, ele estará ligado ao desejo do Outro, pois este lhe devolve seus próprios significantes. Às respostas do Outro, o sujeito reage com uma satisfação que também adquire valor para o Outro. Esse movimento induz um mais-além da simples satisfação da necessidade, mais-além que põe o sujeito em posição de desejar. Ora, o advento do desejo está pendente na busca do reencontro da experiência de satisfação primeira: um traço mnêmico é reinvestido pela pulsão. Assim, na reiteração da experiência de satisfação, o sujeito se vê preso nas malhas do sentido; em vista disso, Lacan levou a noção de sentido para a articulação entre o simbólico e o imaginário no nó borromeano. No entanto, se fosse preciso formular a questão de uma maneira arbitrária num pla-

no temporal, o imaginário precederia o simbólico; foi por isso que Lacan disse em *R.S.I.* (inédito, 10 de dezembro de 1974): “O sentido é aquilo pelo que alguma coisa responde que é diferente do simbólico, e essa alguma coisa, não há meio de suportá-la senão pelo imaginário de corpo.” Para ele, a emergência de sentido se realiza como nomeação, e é o imaginário que tem por papel dar consistência e antecipar o que será retomado pelos processos significantes. A particularidade do sentido não é colocar “o que isso quer dizer?” mas “o que isso quer dizer dizendo isso?”. Não há nem ser nem essência do ser, insiste Lacan; há consistência; esta é mantida pelo imaginário, pois ele reúne “momentaneamente” tudo o que é ausência de tempo, “momentaneamente” suspenso pelo simbólico. No simbólico, em contrapartida, o tempo como ocorrência lógica abrirá para funções inscritas. Ele pratica “uma formalização significante do real” (*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*). De fato, em razão do que é interpretado como demanda pelo grande Outro, o sujeito entra no universo do desejo que se inscreve entre necessidade e demanda. Nesse movimento, ele significa o que ele deseja e ao mesmo tempo a nomeação abre para uma distorção entre o que é desejado e o que é ouvido na demanda. Assim, o Outro é posto em lugar da Coisa cujo desejo o sujeito deseja. O desejo se estrutura então como desejo a partir de um objeto impossível, uma vez que a Coisa é ela própria inominável. A partir daí o desejo se verá incessantemente reativado pela falta da Coisa como ao mesmo tempo o que causa o desejo e o que ele visa; daí a noção de objeto *a* instaurada por Lacan. Não encontraremos, portanto, homogeneidade no simbólico entre o que é dito e o que é visado pelo significante; é isso que sintetiza a célebre frase de Lacan “um significante representa o sujeito junto a um outro significante”: o princípio da metáfora paterna ilustra essa tese; um segundo significante S2 substituindo um primeiro S1 faz advir o sujeito falante. A mediação pela demanda, e portanto pelo Outro do desejo que dá sentido à demanda, instaura para o sujeito uma ordem da perda e da falta.

Nessa ocasião, Lacan introduz um conceito novo a propósito do advento da significação na ordem simbólica: o ponto de basta. Ele é plenamente articulado ao registro do desejo; o desejo se funda sempre num mais-além da demanda por uma articulação significante inconsciente que o sujeito fala sem o saber. Para Lacan, não há senão um efeito retroativo da significação, “cada termo sendo antecipado na construção de todos os outros e inversamente selando seu sentido por seu efeito retroativo” (*Écrits*). A noção de sentido, mais-além daquela de significação que está circunscrita ao registro exclusivo da linguagem, implica a idéia de um caminho, de uma direção; isso dá a entender, para Lacan, que não temos *uma* linguagem, mas que, da linguagem, não temos “senão uma série de línguas encarnadas”; “o sendo marca a convergência dos tendo sido”, dirá ele também nos *Écrits*. A partir de então, Lacan anunciará como numa trovoada, em 20 de novembro de 1973 (*Les non-dupes errent*, inédito): “a linguagem está no lugar do sentido, o fim da linha do sentido é o sentido sexual, a saber, o sentido não-senso”. Essa dimensão implica a negatividade; esta recobre a idéia da introdução de um tempo imaginário no quadro do simbólico; por exemplo, ela concerne ao significante na medida em que ele introduz o significado; assim também, a negatividade da linguagem implica a relação com o corpo, com “suas imagens inconscientes” (Françoise Dolto) e pode se ler em relação com a negatividade da relação sexual: por que a relação sexual é envolvida pela negatividade? Porque “nada no sujeito pode ter o peso para afirmar a certeza que ele é de um sexo” (“Une pratique de bavardage”, *Ornicar?*, 19, 1977). O imaginário tem portanto o papel de dar uma consistência e de antecipar o que poderia ser. Lacan desenvolve essa tese em *R.S.I.*, em 1975; o nó borromeano é ele próprio da ordem do imaginário, porque é seu papel dar uma consistência. O simbólico não o pode fazer, pois, em razão da equivalência dos três campos (real, simbólico, imaginário), o sentido se encontra necessariamente no exterior do nó; nada permite situá-lo no interior, pois o que caracteriza os três nós é sua

igual eficácia; nada permite tampouco situar o sentido no real, pois ele é por definição irrepresentável: “se portanto o nó se sustenta, é que o imaginário é tomado em sua consistência própria” (*R.S.I.*, 11 de fevereiro de 1975). Assim, prossegue Lacan (11 de março de 1975), “a particularidade do sentido é que nele nomeamos alguma coisa, e isso faz surgir a diz-mansão dessa vaga coisa que chamamos as coisas e que não assumem seu fundamento senão no real, isto é, de um dos três termos dos quais fiz alguma coisa que poderíamos chamar de a emergência do sentido; isso se resume a uma monstração”. O efeito de sentido se vê a partir de então na junção do simbólico e do imaginário. Ele faz apelo ao um-do-sentido (*l'un-de-sens*, o indecente) que é o ser especificado do inconsciente; o inconsciente se torna então “o que por falar determina o sujeito enquanto ser, mas a ser riscado dessa metonímia cujo desejo eu suporte, na medida em que de todo jamais impossível de dizer como tal” (21 de janeiro de 1975). Como se produz então a passagem para o sentido? Para Lacan, a análise deve “produzir um significante novo” que faça “efeito de furo” colocando-se como “nomeação”. Para tanto, há uma aproximação entre a situação analítica e a invenção poética, pois a emergência do sentido se produz num dizer que realiza os móbeis da letra.

Alain Rey, *Théories du signe et du sens*, Paris, Klincksieck, 1976, t.1 e 2 • J. Lacan, “Vers un signifiant nouveau”, *Ornicar?*, 17-18, primavera 1979.

► COISA; METÁFORA PATERNA; R.S.I.; SIGNIFICANTE.

M. ANDRÈS

SÉRIE

Fruto dos desenvolvimentos matemáticos do século XVIII, especialmente sob a influência de Leibniz, a metodologia serial inspirou no século seguinte a psicologia teórica de Herbart, antes de comandar a construção da lógica de Drobisch. Freud, contudo, revela que ele próprio apenas atendeu às exigências de seu trabalho empírico quando deu um exemplo dessa metodologia nas

considerações teóricas dos *Estudos sobre a histeria*, ao distinguir, na ordenação do material oferecido à análise três tipos de série: linear, concêntrica e em zigzague.

“A primeira e mais intensa impressão que tal análise nos causa”, destaca ele de início, “é sem dúvida a de comprovar que os materiais psíquicos patógenos que aparentemente foram esquecidos, não se encontrando à disposição do eu nem desempenhando qualquer papel na memória e nas associações, estão apesar de tudo presentes e dispostos em perfeita ordem. É preciso apenas afastar as resistências que nos impedem de chegar até eles e esses materiais se tornam conscientes, como qualquer outro complexo de representações. Cada uma das representações tem com as demais e com outras não patógenas, muitas vezes recordadas, associações diversas que se estabeleceram a seu tempo e se conservaram na memória. Os materiais patógenos parecem pertencer a uma inteligência não necessariamente inferior à do eu normal. Frequentemente essa aparência de uma personalidade segunda chega a iludir.”

Segue-se então a apresentação dos três “estratos”, segundo os quais esse material está disposto: em primeiro lugar, “estratos lineares que se apresentam como um dossiê de documentos, um pacote, e que caracteriza a formação de um *tema*.”

“No entanto”, prossegue Freud, “esses temas se agrupam ainda de outra maneira, algo que eu só poderia descrever dizendo que *estão concêntricamente dispostos em torno de um núcleo patógeno*” (sublinhado por Freud).

Aparece então uma sugestão sobre a origem dinâmica dessa construção: “Não é difícil dizer o que representa essa estratificação, nem segundo que proporção crescente ou decrescente ela se produz. *Trata-se de resistências que crescem em torno de um núcleo central* e, com isso, de zonas de modificação da consciência semelhantes a estratos aos quais se estendem os temas particulares. Os estratos mais externos compreendem as lembranças (ou feixes de lembranças) que podem voltar mais facilmente à memória e são sempre claramente

conscientes. À medida que penetramos mais profundamente através dessas camadas, o reconhecimento das lembranças que emergem se torna mais difícil, até o momento em que nos chocamos com o núcleo central das lembranças, cuja existência o paciente continua negando mesmo quando as reproduz.”

Acrescentemos que se trata aí de uma característica propriamente psicanalítica: “É essa disposição concêntrica particular dos materiais psíquicos patógenos que, como veremos, confere ao andamento das análises seu caráter próprio.”

Existe, por fim, um terceiro tipo de arranjo (*Anordnung*). “Refiro-me”, escreve Freud, “à ordenação segundo o conteúdo mental, o encadeamento por ligações lógicas que se prolongam até o núcleo e que, em cada caso, pode seguir um caminho muito regular, uma via muito sinuosa. Essa ordenação tem um caráter dinâmico, em contraposição ao caráter morfológico das duas camadas antes mencionadas. Num esquema espacialmente traçado, estas últimas poderiam ser representadas por linhas fixas curvas e retas. Para representar o encadeamento lógico, ao contrário, representaríamos uma linha quebrada que penetraria, pelas vias mais sinuosas, desde a periferia até as camadas mais profundas e vice-versa, mas de modo mais geral do exterior para o núcleo central, se detendo em todas as estações, o que lembra o problema dos ziguezagues do cavalo nos tabuleiros do jogo de xadrez.

“Lancemos mão ainda por um momento dessa comparação para destacar um ponto em que, dessa vez, ela deixa de corresponder às particularidades do objeto comparado. O encadeamento lógico não lembra apenas uma linha em ziguezague, mas antes um sistema de linhas ramificadas e sobretudo convergentes. Esse sistema apresenta nódulos em que duas ou várias linhas se encontram. Uma vez reunidas, essas linhas seguem juntas seu caminho. Em regra, várias linhas, independentes entre si, ou às vezes ligadas, chegam ao mesmo tempo ao núcleo central. Em outras palavras, convém notar com que frequência um sintoma é *multi-* ou *sobrede-*terminado.”

A concepção tópica do aparelho psíquico

vai fornecer a essa prática metodológica da seriação o suporte de um quadro teórico, na medida em que visa constituir uma representação ordinal dos processos. Nos termos do capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*: “Basta-nos que uma sucessão constante seja estabelecida graças ao fato de que, no momento de certos processos psíquicos, a excitação percorre os sistemas psíquicos numa ordem temporal determinada. Admitamos uma possibilidade: essa sucessão poderá ser modificada segundo os processos.” Para maior brevidade, chamemos as diversas partes do aparelho de “sistema psi”. Nesse contexto, isto é, o da definição das “instâncias”, a seriação revela portanto seu interesse, que é pôr à mostra a orientação do aparelho psíquico. Por outro lado, os três tipos de série evocados nos *Estudos sobre a histeria* correspondem à estrutura respectiva do consciente, do pré-consciente e do inconsciente.

Nessa concepção, a seriação se apresenta portanto como a expressão metódica da aplicação da representação tópica à dinâmica dos processos. Uma nova dimensão lhe será contudo conferida na metapsicologia da regressão, na medida em que ela permite sua representação econômica. “Quando estudamos os estados psicológicos” — lemos em “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos” — “somos a cada vez estimulados a ressaltar o que chamamos de as *regressões temporais*, a levar em conta, para cada caso, a volta atrás na evolução que lhe é própria. Distinguimos duas regressões semelhantes: a da evolução do eu e a da evolução da libido. Esta última ocorre, durante o sono, até o restabelecimento do *narcisismo primitivo*, a outra, até o estágio da *satisfação alucinatória do desejo*.”

Podemos assim compreender que recursor estava chamada a fornecer, nesse caso, a topologia inaugurada por Lacan, como representação ordinal dos processos.

Uma contribuição notável desse ponto de vista econômico foi dada ainda em 1937 pelo artigo de Freud “Análise terminável e interminável”, destacando a importância fundamental do aspecto quantitativo dos processos e conferindo assim às expressões

“finito” e “infinito” a significação que lhes é precisamente atribuída na teoria matemática das séries. Por outro lado, desde o tempo de sua correspondência com Fliess, Freud gostava de evocar o caráter “assintótico” de certas análises, termo que, lamentavelmente, certos tradutores confundiram com o foneticamente próximo “assintomático”.

► CAMADAS; INSTÂNCIA; TOPOLÓGICAS, SUPERFÍCIES.

P. KAUFMANN

SEXUALIDADE

Final do século XIX, início do século XX — a concepção naturalista de um “instinto genital” que despertaria na puberdade, tendo uma finalidade biológica de reprodução, era consenso no mundo médico e científico. Com base nessa concepção é que eram compreendidos os comportamentos sexuais, a atividade sexual consciente, o que chamamos em geral de sexualidade.

A normalidade sexual era definida então pela sexualidade genital do adulto e esta remetida portanto à consumação do ato sexual com fins de reprodução. Em consequência, era designado como desvio e “aberração psicosssexual” todo comportamento sexual que escapasse desse quadro. Tanto a masturbação na criança quanto as perversões do adulto, que começavam a ser classificadas, ou a mera busca do prazer sexual ou sua impossibilidade no ato sexual (em certas formas de impotência, por exemplo) eram consideradas condutas anormais ou amorais. Eram, pensava-se, sinal de degenerescência, de depravação moral ou de uma excentricidade da natureza. Assim, em 1888, Sérieux escrevia a propósito da sexualidade das crianças, apoiando-se nas idéias de Tissot: “o aparecimento do apetite sexual nas crianças é por si só uma anomalia.”

No início do século XX, as concepções de Freud e sua definição revolucionária da sexualidade vieram pôr de cabeça para baixo os dados dessas questões e abrir um debate que permanece aceso até hoje. Ao inscrever o sexual ali onde até então ele era impensá-

vel — na infância e no inconsciente —, Freud afirmou a influência determinante, no ser humano, de uma ordem libidinal inconsciente, e isso não só na instauração e no exercício da sexualidade no sentido corrente do termo, como também nos diversos aspectos do que ele definiu como sexual: um conjunto de atividades, de representações, de sintomas, sem relações com a sexualidade tal como ainda é comumente concebida.

Freud: uma definição “ampliada” da sexualidade

A clínica psicanalítica elaborada a partir da experiência do tratamento com neuróticos, o estudo das perversões e da sexualidade infantil abriram caminho para a definição “ampliada” da sexualidade que Freud começa a enfatizar desde 1905, com a publicação dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. A ampliação do conceito de sexualidade, de que o final do século XIX, como já dissemos, tinha uma abordagem muito circunscrita, permitiu reconsiderações fundamentais.

A sexualidade, tal como Freud concebe seu campo, não começa na puberdade com a entrada em função dos órgãos genitais, mas desperta muito cedo após o nascimento. Como ele lembraria em 1938 no “Esboço de psicanálise”, a palavra sexual designa para a psicanálise um conjunto de atividades sem ligações com os órgãos genitais, não se devendo portanto confundir o sexual com o genital. A finalidade de satisfação do sexual assim compreendido não coincide necessariamente com uma finalidade de reprodução. O fim “originário” da sexualidade, afirma Freud, é um fim de gozo e, como o especifica Lacan, aquilo a que o gozo leva nada tem a ver com a cópula em sua finalidade de reprodução.

Estes foram avanços que revolucionaram a concepção clássica da sexualidade e, mais ainda, estilhaçaram a parede estanque que, segundo se pensava, separava os que seriam normais dos outros. Como Freud sublinha em 1925: “Separar a sexualidade dos órgãos genitais apresenta ademais a vantagem de nos permitir subsumir a atividade sexual das

crianças e dos perversos sob os mesmos pontos de vista que a dos adultos normais...” Em 1908 ele já dizia, a propósito dos “Três ensaios”: “O essencial (...) é a unificação que o livro estabelece entre a vida sexual normal, a perversão e a neurose, isto é, a hipótese de uma disposição perversa polimorfa a partir da qual se desenvolvem as diversas formas da vida sexual sob a influência dos eventos da vida” (*Minutes de Vienne*). Como Lacan observa em 1964: “Já nos ‘Três ensaios sobre a teoria da sexualidade’ Freud pôde definir a sexualidade como essencialmente polimorfa, aberrante. O encanto de uma pretensa inocência infantil foi quebrado.”

Por sua definição “ampliada” da sexualidade e a concepção do polimorfismo desta, Freud mostra que o campo do psicosssexual é irredutível a dados biológicos, tomando uma distância essencial de um instinto sexual entendido como função vital. Dessa irredutibilidade, desse afastamento essencial são prova as elaborações teóricas e metapsicológicas da teoria das pulsões sexuais e a da libido.

Pulsão sexual e realidade psíquica

Freud descobre e ressalta que a função sexual no ser humano só está representada e só se manifesta no processo da realidade psíquica por meio das “pulsões parciais” (conjunto dos componentes do que é chamado em psicanálise pelo termo genérico de pulsão sexual) e não por um instinto sexual (objeto e fim predeterminado) ou uma pulsão dita genital. Lacan explicita isso afirmando “que a sexualidade só se realiza pela operação das pulsões na medida em que são pulsões parciais, parciais quanto à finalidade biológica da sexualidade” (1964).

Freud contesta, portanto, “a opinião popular” e faz um combate sem trégua às idéias comuns de sua época sobre essas questões. De fato, ele afirma que a pulsão sexual é o efeito da relação com um outro ser humano falante e desejante, e que no investimento libidinal é visado um objeto, indiferente em si mesmo, mas subjetivamente e historicamente determinado, que satisfaz (parcial-

mente) ao fim de gozo da pulsão sexual. Fim que nada tem a ver com o ato sexual em sua finalidade biológica de reprodução. A suspeita que ele tinha de um “parentesco psíquico”, uma “relação genética” entre a satisfação sexual obtida no ato sexual e aquela obtida por sublimação dos componentes da pulsão sexual não utilizáveis para a genitalidade, sublimação pela qual considera que são em especial “realizadas as mais grandiosas obras culturais”, é um indício, entre outros, dessa constatação.

Ao desvencilhar o conceito de pulsão da confusão com uma noção de instinto, o que vai de par com a problematização da vida libidinal a que ele introduz, Freud faz consignar o fato de que, do ponto de vista psicanalítico, ou seja, do ponto de vista da articulação entre o sexual e o inconsciente, nada no plano psíquico revela um instinto sexual ou uma determinação genital que conduziriam o ser humano naturalmente para um parceiro adequado (objeto genital preestabelecido) e seriam orientados por uma finalidade de reprodução. Da mesma forma, nada atesta um processo de maturação instintiva ou pulsional que levaria o ser humano a se definir naturalmente em termos subjetivos em relação a seu sexo ou ao de um parceiro. Temos aí avanços fundamentais que Lacan reformula, observando que, se há apenas o ato sexual para estabelecer uma relação entre os dois sexos, não há relação sexual no sentido de uma conjunção natural que estabeleça uma adequação e uma completude entre homem e mulher, que não são, diz ele, “nada além de significantes”. Não há, inscrita no psiquismo, “relação sexual” entre os significantes homem e mulher que orientaria a dinâmica pulsional.

O pulsional sexual, nos termos estabelecidos por Freud, está estreitamente ligado ao encontro com a linguagem, e à constituição e à determinação da vida psíquica, à sua divisão constitutiva, que ele põe em evidência ao conceituar a hipótese do inconsciente. Lacan ressalta isso, sublinhando “que perante a instância da sexualidade, todos os sujeitos são iguais, da criança ao adulto — que eles só têm de lidar com aquilo que, da sexualidade, passa nas redes da constituição

subjetiva, nas redes do significante” (1964), e propõe, entre outras, esta definição: “A pulsão é (...) essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica de uma maneira que deve se conformar à estrutura de hiância do inconsciente” (1964).

Ao questionar o sentido dos sintomas psíquicos, explorando as fantasias que os sustentam, Freud descobre a articulação, a coexistência do sexual e do inconsciente tramada pelo desejo inconsciente, cuja realização são o sintoma, a fantasia ou o sonho. “A realidade do inconsciente é — verdade insustentável — a realidade sexual. Freud o articulou em cada oportunidade”, lembra Lacan (1964), que confere todo impacto ao que Freud problematiza com os conceitos de pulsão e de libido: “... pelo que a pulsação do inconsciente está ligada à realidade sexual. Esse ponto se chama o desejo.”

A vida libidinal ou vida sexual

A ruptura fundamental de concepção que a psicanálise opera resulta dessa relação, revelada por Freud, entre uma subjetividade dividida (*Spaltung*), porque o ser humano está capturado na linguagem, e o campo do sexual, nos termos que ele explicita. Ao fazer essa relação ele explica o conflito inerente à subjetividade do ser humano, redefine o campo do sexual, mostra que a sexualidade só está representada no psiquismo por “pulsões parciais” e elucida o que ele descobre na experiência do tratamento psicanalítico: o sentido sexual inconsciente de um conjunto de sintomas e de comportamentos que até então eram atribuídos a uma tara congênita, um fenômeno de degenerescência do sistema nervoso, ou atualmente, entre outras coisas, a distúrbios funcionais, de condicionamento, de aprendizagem. Com isso Freud formula o problema da incidência da ordem psicosssexual, da via libidinal, sobre um conjunto de distúrbios não apenas psíquicos, mas também físicos que não resultam de nenhuma etiologia orgânica, e, com isso, o dessa incidência sobre o organismo e seus processos.

A vida libidinal, isto é, o movimento e a organização do desejo pelo qual o sexual e o

inconsciente se articulam, ordena a sexualidade (no sentido corrente), mas também o investimento libidinal de funções corporais que em geral não são consideradas sexuais. Em 1938, no “Esboço de psicanálise”, Freud afirma uma última vez: “o corpo todo é uma zona erógena”, isto é, libidinalmente investida, capaz portanto de dar provas da vida sexual em manifestações que parecem nada ter a ver com ela. Assim, determinado conflito psíquico patógeno pode encontrar uma forma de solução nessa “formação de compromisso” que é o sintoma de etiologia psíquica, que traduz “numa outra língua”, por uma afonia, por acessos de tosse, uma paralisia, problemas digestivos ou de impotência sexual os desejos inconscientes que ele realiza. Compreende-se assim, em especial, que o que a semiologia médica chama de distúrbios funcionais — que não se justificam por nenhuma organicidade e cuja etiologia psíquica é reconhecida — envolve, para a psicanálise, a “vida sexual” de cada um e manifesta os impasses ou as satisfações de um sujeito quanto a seu desejo inconsciente.

Para Freud, nem tudo é apenas sexual, mas o sexual está em tudo. Ao ressaltar que “a vida sexual está organizada de tal modo que é parte de todos os processos importantes do organismo” (1908, *Minutes de Vienne*), ele leva às últimas conseqüências a problemática que defende: a participação da vida libidinal nos processos de vida e de morte do organismo. Assim, não somente manifestações físicas sem base orgânica revelam ser a expressão da “vida sexual”, mas as funções corporais e, além delas, os processos biológicos estão estreitamente ligados à organização libidinal, que participa de sua efetuação e portanto os afeta. Assim se formula por exemplo a questão das perturbações dos processos que permitem a fecundação ou, mais recentemente, a incidência do psicosssexual sobre as chamadas doenças auto-ímmunes e sobre sua evolução.

A vida sexual é parte de todos os processos importantes do organismo, como é parte de todos os aspectos da vida de um sujeito (vida corporal, portanto, mas também vida afetiva, de relações) e de suas realizações,

como “das mais grandiosas obras culturais”, segundo os termos de Freud já citados. As fantasias que agenciam a vida libidinal (inconsciente) desdobram e mostram as modalidades inconscientes segundo as quais se vêem ordenadas, na verdade, não somente as condutas sexuais de um sujeito, mas sua posição, sua existência, suas escolhas de objeto e atividades.

O sexual e o simbólico

Freud abre caminho, portanto, para a concepção de que o pulsional sexual está numa relação histórica, subjetiva e linguageira com uma finalidade inconsciente de satisfação pulsional completa, coisa cuja impossibilidade essencial ele destaca com a problematização do desejo inconsciente. “Acredito”, escreve ele em 1912, “que alguma coisa na própria natureza da pulsão sexual não é favorável à obtenção da satisfação plena.” Essa perda constitutiva da instauração, da organização e da retomada do desejo inconsciente é concebida por ele como estreitamente ligada à “voz dos pais”, às “exigências da civilização”, às leis simbólicas (proibição do incesto), que recortam um campo específico ao humano.

Não só o despertar do sexo, mas as modalidades de organização da vida libidinal e seu movimento são orientados e estruturados por esse dispositivo simbólico que Freud revela ao problematizar a experiência do Édipo e da castração. Ele mostra o campo pulsional instaurado e moldado pela relação com o outro falante e desejante, organizado pela problemática edipiana e a função da castração, que permanecem vivos no âmago da vida psíquica de cada um. O lugar que o sujeito desejante encontra no simbólico e seus modos de realização sexual dependem da consistência ou das debilidades desse dispositivo.

A constatação da subversão da função sexual pela ordem da fala e da linguagem no ser humano e a consideração do fato de que o campo do pulsional é regulado por uma função simbólica que instaura a lei sexual “natural” ao humano obrigam Freud a reconsiderar especialmente, nessa linha, não só o que ain-

da se entende em geral por sexualidade normal, como a própria constituição da identidade sexual, daquilo que faz cada um sustentar uma posição de ser sexuado.

Uma “disposição perversa polimorfa” — é esse portanto o regime normal da sexualidade infantil, de que derivam a sexualidade normal e a sexualidade perversa do adulto. Como vimos, vê-se assim subvertida a idéia de um instinto genital, de um “sentido venéreo” natural no humano, pelo qual os contemporâneos de Freud definiam a normalidade sexual. Com isso é reposta em xeque, conseqüentemente, a divisão qualitativa que se faz entre sexualidade normal e “aberrações psicosexuais”, vício e moralidade. E compreendemos então que Freud constata “a falta de limites determinados onde encerrar a vida sexual dita normal” (1905).

Do mesmo modo, Lacan observa, retomando esses pontos: “no homem, as manifestações da função sexual se caracterizam por uma desordem eminente. Não há nada que se adapte”, e questiona: “O amor genital será um processo natural? Não se trataria, ao contrário, de uma mera série de aproximações culturais que só podem ser realizadas em certos casos?” (1953-54). Ele segue aí as pegadas de Freud que, nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, sublinhava que, nos chamados normais, o desenvolvimento da vida sexual “se realiza através da mesma perversidade polimorfa e das mesmas deformações de objeto características do complexo de Édipo que nos neuróticos ou nos perversos”.

A sexualidade dita normal, para Freud, “a sexualidade que é salutar para a civilização”, não depende portanto de uma natureza, de um instinto genital, de normas biológicas, e as “perversões sexuais” não resultam de desvios desse instinto, de perturbações de esquemas pré-formados de comportamento ou de uma aprendizagem defeituosa, como afirmam hoje aqueles que, apoiados nas teorias comportamentais, contestam, explicitamente ou não, a concepção psicanalítica. Nessa contestação, o que está fundamentalmente em questão é, como vemos, o próprio cerne da descoberta freudiana: a preeminência no ser humano do fato de que ele fala; preemi-

nência que Freud expressa com a problematização dos complexos inconscientes do Édipo e da castração. Estas são questões que Lacan leva às últimas conseqüências, afirmando que o ser humano, como sujeito, “encontra seu lugar num aparelho simbólico pré-formado que instaura a lei na sexualidade” (1955), e que, para o ser humano, “a integração da sexualidade está ligada ao reconhecimento simbólico”.

A importância do simbólico na realização sexual, seja na constituição da identidade sexual (situar-se subjetivamente como homem ou mulher) ou na realização por cada um de seu sexo, de seu ser sexuado em relação a um outro sexuado ou no destino da vida erótica, é incessantemente reafirmada por Lacan que, seguindo Freud, dá todo seu peso ao Édipo, isto é, uma relação simbólica que orienta e regula o campo do pulsional e o campo do imaginário (a relação com a imagem) e, conseqüentemente, a função simbólica fálica (castração) na medida em que ela legifera o desejo e ordena a sexualidade de cada um.

No problema do transexualismo, por exemplo, atribui-se hoje à genética, como outrora à anatomia, o poder de “decidir” nos tribunais o que diz respeito menos ao sexo em si mesmo (cromossômico ou anatômico) que a uma posição subjetiva sexuada (reconhecer-se homem ou mulher), o que envolve sobretudo, para a psicanálise, a experiência do Édipo e o problema das vias e impasses da castração simbólica.

A diferença entre os sexos, no sentido biológico ou anatômico, não decide portanto necessariamente a questão da reivindicação de uma identidade sexual conforme ao sexo anatômico ou biológico e não reflete as modalidades inconscientes segundo as quais cada um, homem ou mulher, negocia a questão da diferença dos sexos e sua posição subjetiva como ser sexuado que mantém uma relação com outro ser sexuado. Estas questões foram retomadas por Lacan, especialmente com o conceito de sexuação.

Contestações ao aporte freudiano

Não poderíamos aqui fazer mais que desta-

car alguns dos pontos que, em seu conjunto, sublinham a problemática inovadora que Freud elaborou e que constituem rupturas teóricas que ainda não foram avaliadas em toda a sua dimensão, a começar por causa das reiteradas reduções e incompreensões de que são objeto os avanços conceituais da psicanálise.

A definição e a problemática radicalmente nova do campo sexual revelado por Freud foram muitas vezes mal compreendidas, quando não recusadas, o que logo lhe valeu, por exemplo, a crítica de “pansexualismo”, ou gerou a confusão com o discurso sexológico, que ele denunciou de saída. ou ainda a redução, até hoje corrente, da sexualidade à genitalidade, aos órgãos sexuais e suas funções ou disfunções, o que teve por conseqüência, como observava Dolto (1982), orientações terapêuticas que consistem em “uma ginástica com os genitais”. Ora. vimos que, para Freud, a sexualidade assim compreendida é apenas um dos aspectos e uma das manifestações do que ele chama de “vida sexual” ou “vida libidinal”, levando em conta a dimensão do inconsciente. Que a impotência, a frigidez dizem respeito menos ao sexo que às representações inconscientes que subtendem a possibilidade ou os impasses da sexualidade (atividade consciente), que o sintoma neurótico que nada parece ter a ver com o sexual seja contudo por vezes sua única manifestação e satisfação, que inúmeros de nossos atos, pensamentos, fantasias conscientes, sem relação com a sexualidade comportem um sentido sexual inconsciente — é isso, entre outras coisas, que Freud reconhece na experiência do tratamento.

Sem dúvida o uso das mesmas palavras, sexualidade, sexual, vida sexual, que não significam e não designam as mesmas realidades segundo as concepções, não só dá lugar à confusão como permite mantê-la. A abordagem da sexualidade no sentido corrente do termo, de um ponto de vista psicanalítico, precisa manter estreita relação, e não confusão, entre sexualidade (atividade consciente) e vida libidinal (inconsciente).

Mas o que a psicanálise sustenta com Freud, a saber, que a sexualidade (conscien-

te) é subtendida e ordenada pelo libidinal (inconsciente) e se enraíza no infantil, que o sujeito consciente “senhor de si”, age sem o saber segundo a determinação inconsciente radical que o anima, eis o que, ontem como hoje, provoca escândalo e é incessantemente contestado, recusado. Em 1925, Freud escreve que “poucas das descobertas da psicanálise se defrontaram com uma recusa tão geral, despertaram tal explosão de indignação, como a afirmação de que a função sexual começa desde o início da vida e se exterioriza já na infância por importantes manifestações”. Assim, o sexólogo A. Moll, em seu livro sobre *A sexualidade das crianças*, contesta as posições de Freud em termos tão violentos que este escreve a Abraham em 1909: “Várias passagens (...) teriam merecido propriamente uma abertura de processo por difamação...”

A recusa da sexualidade da infância de ontem encontra sua contrapartida na rejeição, sempre atual, do libidinal infantil, da dimensão do inconsciente. Assim, em nossos dias, o sucesso do DMS III ou a voga do discurso sexológico se explicam em grande parte pelo fato de que essas concepções, a clínica que as produz e as terapêuticas que delas decorrem descrevem, interrogam ou se dirigem ao indivíduo consciente, e ignoram a “peste do inconsciente” segundo a expressão de Freud.

Para essas abordagens, o inconsciente (no sentido psicanalítico do termo) é demais. Assim, a propósito do conceito behaviorista de ansiedade de desempenho, um médico psiquiatra e sexólogo observava num artigo de 1987: “A explicação é de fato muito similar àquela — temor da impotência — inspirada pela psicanálise. Tem, contudo, a vantagem de fazer referência apenas ao funcionamento psíquico consciente, e de ser assim mais manejável, mais aceitável pelos pacientes e os médicos.” As divergências de concepção do campo da psicosexualidade e de abordagens teóricas, clínicas e terapêuticas, sobretudo da sexualidade no sentido corrente do termo e de sua sintomatologia de etiologia psíquica encontram aí uma linha divisória radical e incontornável.

Falar até hoje de “pulsão instintiva”, ter-

mo introduzido ao que parece por Henri Ey e retomado por alguns atualmente na sexologia clínica, continua a ser prova de incompreensão e/ou anulação do que Freud problematiza com o conceito de pulsão: a inexistência ou perturbação essencial no ser humano de um programa instintivo natural, a irredutibilidade do campo do sexual a uma finalidade biológica ou a esquemas predeterminados de comportamento, e, em contrapartida, a pregnância da relação com outro humano falante e desejante na instauração e na manifestação desse campo da vida sexual.

F. Dolto, *La sexualité féminine*. Paris, Scarabée et Compagnie, 1982 • S. Freud, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. ESB, v.VII • *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. ESB, v.XV • “Um estudo autobiográfico”. ESB, v.XX • “Esboço de psicanálise”. ESB, v.XXIII • J. Lacan, *Os escritos técnicos de Freud* (Seminário I, 1953-54). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 • *As psicoses* (Seminário 3, 1955-56). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 • *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1964). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979.

► LIBIDO; PULSÃO; SIMBÓLICO.

C. DESPARTS-PÉQUIGNOT

SIGNIFICANTE

“A outra cena” freudiana declina um paradoxo: não somente o signo não é para ser lido em sua relação contextual (valor, em Saussure), como também o significado do significante não é um conceito delimitável no interior do campo lingüístico propriamente dito, ele *é* o desejo.

O significante, para Saussure, é a representação psíquica do som tal como nossos sentidos o percebem, ao passo que o significado é o conceito a que ele corresponde. As operações metáforo-metonímicas em ação na linguagem e a abordagem clínica das psicoses, em que o signo lingüístico é alterado por uma “invasão do significante” (*As psicoses*, 1955-56), levam Lacan a inverter o algoritmo saussureano para afirmar a supremacia do significante sobre o significado: o significante vai consistir na “estrutura sincrônica do material da linguagem”, ao passo que o significado o rege “historicamente” (*Écrits*).

O algoritmo é ele próprio a notação do processo do significante. Um exemplo célebre (*Écrits*) sublinha a supremacia do significante: duas crianças dentro de um trem chegam a uma estação; vêem-se as dependências dos toaletes: “Veja só”, diz um dos irmãos, “estamos em Damas!” — “Bobo!” responde a irmã, “não vê que estamos em Homens?” Lacan observa que as crianças escolhem não o significado (sanitário) mas o significante correspondente ao sexo oposto. (“Homens” para a irmã e “Damas” para o irmão); ele relaciona essa escolha à castração (presença/ausência do pênis) e ao furo do significante porque, precisamente, este é a marca da falta no Outro.

O significante é antes de tudo significante da falta no Outro; o Outro é o garante da fala com a condição de não admitir, por sua vez, que um Outro do Outro possa passar por verdade; por isso ele induzirá um afastamento entre um significante e um outro significante; será somente num outro tempo que poderemos ter acesso ao significado. Lacan escreverá por isso que “o efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito” (*Écrits*); essa causa recobre a questão da castração e, ademais, seu funcionamento é organizado pelo processo da metáfora paterna: um significante S2 representa um significante S1 recalcado e S2 o substituiu.

Reencontramos essa abordagem na construção da cadeia significante, já que, por um lado, o seu sentido só se fecha retroativamente (ponto de basta) e, por outro, o sujeito da enunciação intervém ele próprio no tocante à sua divisão originária (*fading*).

Por essa razão, o signo “é o que representa alguma coisa para alguém” (*L’Identification*, 1961-1962), mas o significante, por sua vez, só representará o pensamento do sujeito “de uma maneira alternante”: daí a fórmula freqüentemente repetida por Lacan: “o significante representa o sujeito para um outro significante”; não se trata de esquecer, no caso, que o envolvimento da fala é um ato, que este se funda sobre um dizer e que, nessa ótica, uma operação de substituição idêntica se reitera na cadeia significante, pois esta consiste num desdobramento no tempo.

De fato, a problemática deve ser tomada pela raiz no momento do engajamento do sujeito na linguagem por seu ato de enunciação, pois o desejo, tal como é desdobrado pela articulação significante, se inscreve pela negatividade; essa noção de inscrição é fundamental no pensamento de Lacan. A supremacia lacaniana do significante sobre o significado afirma duas dimensões cuja vizinhança parece surpreendente, a da escuta, do ouvir, e a da leitura, embasando uma idéia de inscrição mínima do sujeito num traço. Resaltemos o quanto esse conceito de leitura é essencial; o sujeito “só inventa” o significante a partir de “alguma coisa que já está lá para ser lida” — o traço (*L’Identification*). A descoberta de um traço na areia consiste numa identificação do sujeito com um traço negativo que faz corte (com o objeto que supostamente representa) sobre um “fundo de ausência” (Freud, “Psicologia das massas e a análise do eu”, que Freud designou como “identificação ‘parcial’, extremamente limitada e que toma um único traço”). A identificação com esse “traço unário” procura preencher o vazio deixado pela ausência de um significante original, ausência que apresenta ao mesmo tempo a questão do engendramento do significante e o do sujeito.

Essa inscrição mínima se opera sobre um fundo de negação: três tempos são indispensáveis ao engendramento de um significante. O primeiro tempo consiste num reconhecimento de um traço na areia: trata-se de um signo? Para quem? Em relação a quê? De saída, ele revela provir do Outro. Mas para abordá-lo é preciso um segundo tempo, o da vocalização, e com isso esse traço adquire um estatuto fonético; como sílaba, vai precisar de uma articulação pelo menos com uma outra sílaba para marcar sua diferença; no entanto há criação de sentido por homofonia; esse tempo é o tempo do equívoco entre o som e o sentido. Daí a necessidade de um terceiro tempo, o de um retorno ao primeiro para engendrar o significante: traço de *pas* (passo) em que o significante “*pas*” corresponde ao conceito “*pas*”. Mas o significante “*pas*” transforma no mesmo ato o traço de *pas* em letra que barra e exclui o traço inicial, ou seja, *pas de trace*, nada de traço: a

acolhida da letra se oferece na negatividade. Significante, letra e negação estão portanto fundamentalmente na origem do sujeito e abrem um caminho de sentido que lhe escapa. A negatividade afirma a função da letra como barra no momento mesmo em que o sujeito se engaja no ato de enunciação. Assim, quando o significante se engendra, a escrita já funciona como operação latente no próprio ato de enunciação do sujeito diante de um traço; esse tempo dá lugar a uma certa cifração do sujeito e a separação que ele institui para extrair o material significante (do segundo para o terceiro tempo) funda simultaneamente a escrita e a linguagem a partir das quais o sujeito vai se estruturar. Assim, dirá Lacan, “no ato de enunciação há essa nomeação latente que é concebível como sendo o primeiro núcleo do que vai depois se organizar como cadeia sinuosa... esse coração falante que chamamos de o inconsciente” (*L’Identification*).

M. Arrivé, *Linguistique et psychanalyse*. Paris, Klincksieck, 1986 • J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*: “La structure du sujet”. Paris, Denoël, 1992, t.2.

► LETRA; OUTRO, O; SUJEITO.

M. ANDRÈS

SIMBÓLICO

Num retrospecto do desenrolar de sua carreira, Lacan mostrou o privilégio sucessivamente atribuído, em sua investigação, ao imaginário, ao simbólico e ao real. Cada um desses domínios constituiu-se efetivamente em categoria na medida em que encontrou seu fundamento na estrutura originária do aparelho psíquico: o imaginário na organização do estádio do espelho, o simbólico na cadeia significante, o real na impossibilidade (lógica) da relação sexual. Cabe ainda notar que essas categorias se sobrepõem em parte umas às outras, o simbólico, em particular em posição mediana, assumindo o imaginário segundo as leis que lhe são próprias e consumando sua própria destruição na oposição da fala ao escrito.

Entre a concepção freudiana do símbolo

e essa noção do simbólico, interveio de fato a referência a Saussure e à cadeia significante, noção cujo interesse, no tocante à psicanálise, foi ilustrado em 1956 pelo seminário sobre “A carta roubada”, de Poe. Convém ainda retornar à cronologia do problema. Observamos de início que o Discurso de Roma de 1953 — “Fonction et champ de la parole et du langage” —, que constitui em suma o manifesto inaugural de Lacan, trata do símbolo num estilo clássico, na linha de Hegel (o símbolo como morte da coisa), articulando-o ao mesmo tempo com a busca de uma formulação do inconsciente (segundo o precedente de Lévi-Strauss); nenhuma referência é feita nessa época à noção de cadeia significante.

Do símbolo à cadeia significante

Para encontrar o advento desta última na perspectiva da constituição do simbólico, convém nos referirmos em primeiro lugar ao seminário de 1954-55, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Lacan começa falando de seu interesse pela teoria das máquinas, então recém-introduzida na França: “É na medida em que está engajado num jogo de símbolos, num mundo simbólico, que o homem é um sujeito descentrado.” Ora, é com esse mesmo jogo, esse mesmo mundo, que a máquina é construída. As máquinas mais complexas são feitas apenas com falas. “A máquina é a estrutura como que isolada da atividade do sujeito. O mundo simbólico é o mundo da máquina” (8 de dezembro de 1954).

O autor fala aqui, portanto, de “mundo simbólico”, não de “simbólico”. Em 9 de março de 1955, ele evocará a distinção entre simbólico, imaginário e real. Mas essas categorias, acrescentava ele, tinham sido usadas até então de maneira limitada, “sob forma de letras minúsculas e maiúsculas”: *i*S, imaginar o símbolo, pôr o discurso simbólico sob forma figurativa, *s*I, simbolizar a imagem, fazer uma interpretação do sonho. Estamos muito próximos da noção freudiana do símbolo, muito distantes ainda do que será a noção do simbólico própria de Lacan. Destaquemos esta nota: “a natureza do sim-

bólico, quero também introduzi-los nela, dizendo-lhes, para lhes servir de referencial — os símbolos nunca têm mais que o valor de símbolo.” Nem por isso a “relação simbólica” deixa de ser definida, em 9 de março, simplesmente em termos clássicos — por sua relação com o tempo.

Uma nova etapa será de fato transposta em 23 de março de 1955, a pretexto da cibernética e com a ilustração de “A carta roubada”, com a colaboração de Jacques Riguet. “Lamento que nosso bom amigo Riguet não esteja aqui hoje, pois vamos tocar em questões sobre as quais ele talvez nos pudesse esclarecer. Vamos aflorar novamente os dados do que é confusamente chamado de cibernética, que não deixa de ser algo que nos interessa ao extremo no probleminha que estamos desenvolvendo há dois seminários: que é o sujeito?, na medida em que ele é, tecnicamente, no sentido freudiano do termo, o sujeito inconsciente, e por isso, essencialmente, o sujeito que fala. Ora, descobrimos cada vez mais claramente que esse sujeito que fala está mais-além do ego.” “Ao que parece”, prossegue Lacan, “construiu-se uma máquina que joga o jogo do par-ou-ímpar. Não posso garantir nada, porque não a vi, mas prometo que daqui até o fim do seminário irei vê-la. Nosso bom amigo Riguet me disse que me confrontaria com ela. É preciso ter a experiência dessas coisas, não se pode falar de uma máquina sem tê-la experimentado um pouco, sem ter visto o que ela faz, feito descobertas, mesmo sentimentais. O mais extraordinário é que a máquina de que lhes falo consegue ganhar. Os senhores conhecem o jogo, ainda têm lembranças da escola. Pego duas ou três bolas de gude e apresento a mão fechada ao adversário, perguntando: par ou ímpar? Tenho, digamos, duas bolas, e se ele disser ímpar, tem de me dar uma. E o jogo continua.”

É nesse momento que intervém a referência à “A carta roubada”, a propósito da qual somos novamente remetidos ao testemunho dos cibernéticos: “Tratemos de considerar um instante o que quer dizer isso de uma máquina jogar o jogo do par-ou-ímpar. Não podemos reconstruir tudo por nossa própria conta, porque isso pareceria um tanto elucu-

brado para a circunstância. Um pequeno texto de Edgar Poe, que parece despertar certo interesse nos cibernéticos, vem em nosso socorro. Esse texto está em ‘A carta roubada’, novela absolutamente sensacional, que poderíamos até considerar fundamental para um psicanalista.”

E desenvolvido então um paralelo entre o jogo da máquina e o manejo intersubjetivo dos símbolos. Com a máquina, “o engraçado é que somos levados a fazer os mesmos gestos que faríamos com um parceiro. Apertando um botão, fazemos a ela uma pergunta sobre um *quod* que está ali na nossa mão: trata-se de saber o que é. Isso já lhes indica que esse *quod* talvez não seja a realidade, mas um símbolo. É sobre um símbolo que fazemos uma pergunta a uma máquina, cuja estrutura deve sem dúvida ter algum parentesco com a ordem simbólica, e é justamente isso que faz dela uma máquina de jogar, uma máquina estratégica. Mas não entremos em detalhes. A máquina é construída de tal modo que ela dá uma resposta. A pessoa tinha mais na mão. Ela dá como resposta menos. Ela perdeu. O fato de ela ter perdido consiste unicamente na dessemelhança entre o mais e o menos”.

Por fim, na sessão seguinte, o testemunho de Riguet é invocado mais uma vez, num comentário à eficácia simbólica de Lévi-Strauss: “Emprego aqui esse termo utilizado por Claude Lévi-Strauss”, diz Lacan, “a propósito de uma máquina. É possível pensar que a eficácia simbólica se deve ao homem? Todo nosso discurso aqui põe isso em questão. Essa questão só seria resolvida, aliás, se pudéssemos ter uma idéia de como a linguagem nasceu, coisa que, por muito tempo, temos de renunciar a saber. Em face dessa eficácia simbólica, trata-se hoje de pôr em evidência uma certa inércia simbólica característica do sujeito, do sujeito inconsciente. Para isso, vou lhes propor que joguem de uma maneira ordenada o jogo do par-ou-ímpar, e vamos registrar os resultados. Vou elaborá-los durante as férias e veremos se é possível tirar disso alguma coisa. Vai depender do seguinte: há ou não uma diferença entre uma lista de números deliberadamente escolhidos e uma seqüência de números escolhi-

dos ao acaso? É ao matemático, ao Sr. Riguet, aqui presente, que caberia nos explicar o que é uma seqüência de números escolhidos ao acaso. Os senhores não imaginam o quanto é difícil. Foram necessárias gerações de matemáticos para conseguir se defender bem à direita e à esquerda, e para que os números fossem de fato escolhidos ao acaso.”

A referência a Lévi-Strauss é certamente significativa: sob certos aspectos, Lacan permanece na esfera dele. Se dela se afasta, contudo, é antes de mais nada em resposta às exigências teóricas do pensamento freudiano. “Como lhes anunciei na última vez”, diz ele em 12 de maio de 1955 referindo-se ao seminário de 26 de abril, “vou tentar ligar a função da fala e a da morte — não diria da morte como tal, porque isso não quer dizer nada, mas da morte na medida em que ela é isso a que a vida resiste.”

“O mais-além do princípio de prazer é expresso no termo *Wiederholungszwang*. Esse termo é impropriamente traduzido em francês por *automatisme de répétition* (automatismo de repetição), e acredito lhes dar um equivalente melhor com a noção de insistência, de insistência repetitiva, de insistência significativa. Essa função está na própria raiz da linguagem, na medida em que esta traz uma nova dimensão, não diria ao mundo, pois é precisamente a dimensão que torna um mundo possível, na medida em que um mundo é um universo submetido à linguagem. Pois bem, qual é a relação dessa função com a noção à qual sua mediação, também ela insistente, conduz Freud, a saber, a função da morte? Pois uma conjunção se faz no mundo humano entre a fala que domina o destino do homem e a morte, que não sabemos como situar no pensamento de Freud — está ela no nível do real, do imaginário ou do simbólico?”

Sua resposta virá no dia 29 de junho do mesmo ano, sem que os termos do problema tenham sido modificados: “O eu se inscreve no imaginário. Tudo que é do eu se inscreve nas tensões imaginárias, como o resto das tensões libidinais. Libido e eu estão do mesmo lado. O narcisismo é libidinal. O eu não é uma potência superior, nem um puro espírito, nem uma instância autônoma, nem uma

esfera sem conflitos — como se ousa escrever — sobre a qual teríamos de nos apoiar. É aqui que desembocamos na ordem simbólica, que não é a ordem libidinal em que se inscrevem tanto o eu quanto todas as pulsões. Ela tende para mais-além do princípio de prazer, para fora dos limites da vida, e é por isso que Freud a identifica com o instinto de morte. Os senhores vão reler o texto, e verão se ele lhes parece digno de ser aprovado. A ordem simbólica é rejeitada da ordem libidinal, que inclui todo o domínio do imaginário, inclusive a estrutura do eu. E o instinto de morte nada mais é que a máscara da ordem simbólica, na medida — escreve Freud — em que é mudo, isto é, em que não se realizou. Enquanto o reconhecimento simbólico não é estabelecido, por definição, a ordem simbólica é muda.”

Ora, se comparamos a reescrita do texto do seminário de 26 de abril de 1955 — data por Lacan de maio-agosto de 1956 e publicada no mesmo ano na revista *La Psychanalyse* — com o texto inicial, não podemos deixar de nos impressionar, no tocante a nosso problema, por uma mudança decisiva, que aliás o próprio autor mencionou: “Poe, como bom precursor que é das investigações de estratégia combinatória que estão renovando a ordem das ciências, havia sido guiado em sua ficção por uma intenção parecida com a nossa. Pelo menos podemos dizer que o modo como a fizemos sentir na exposição que dela fizemos tocou nossos ouvintes o suficiente para que seja a seu pedido que publicamos aqui uma versão dele. Ao remanejá-lo segundo as exigências do escrito, diferentes daquelas da fala, não pudemos deixar de avançar um pouco na elaboração posterior que fizemos das noções ali introduzidas. Assim, a ênfase com que sempre ressaltamos a noção de significante no símbolo exerceu-se aqui retroativamente. Encontrar os traços disso por uma espécie de simulação histórica teria, a nosso ver, parecido artificial aos que nos acompanham. Esperemos não desapontar suas lembranças por nos termos dispensado disso.”

Em suma, assistimos a uma renovação da interpretação do símbolo, doravante compreendido como significante; igualmente,

nos primeiros parágrafos, vemos a emergência na psicanálise da noção de cadeia significativa, munida de todas as determinações de que ela não mais se separará.

“Nossa investigação”, escreve Lacan, “nos trouxe a este ponto de reconhecer que o automatismo de repetição (*Wiederholungszwang*) tem seu princípio no que chamamos de a insistência da cadeia significativa. Essa noção foi ela própria apreendida por nós como correlativa da ex-sistência (isto é, do lugar excêntrico) em que devemos situar o sujeito do inconsciente, se quisermos levar a sério a descoberta de Freud. É na experiência inaugurada pela psicanálise, como sabemos, que podemos compreender por que viés do imaginário vem a se exercer, até o mais íntimo do organismo humano, essa tomada do simbólico. O ensino deste seminário é feito para sustentar que essas incidências imaginárias, longe de representar o essencial de nossa experiência, nada fornecem dela que não seja inconsistente, a menos que sejam referidas à cadeia simbólica que as liga e as orienta. Sem dúvida sabemos da importância das impregnações imaginárias (*Prägungen*) nessas parcializações da alternativa simbólica que dão à cadeia significativa seu aspecto. Mas afirmamos que é a lei própria dessa cadeia que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito: tais como a forclusão (*Verwerfung*), o recalçamento (*Verdrängung*), a própria denegação (*Verneinung*) — especificando com a devida ênfase que esses efeitos acompanham tão fielmente o deslocamento (*Entstellung*) do significante que os fatores imaginários, apesar de seus méritos, só fazem figura aí de sombras e de reflexos.”

Posição da insistência

Se podemos doravante falar do simbólico como de uma categoria, é em virtude “da lei proposta para essa cadeia”, para retomar a expressão de Lacan. Quer isso dizer que essa inflexão de alcance longínquo emana de uma exigência interna à psicanálise? Certamente não poderíamos negligenciar neste caso a influência de Jakobson, cujos *Fundamentals of Language* foram publicados precisamente em 1956, isto é, no período inter-

mediário entre o seminário sobre “A carta roubada” e sua reescrita. A noção de cadeia significativa, que deu fundamento à categoria do simbólico, situa-se em sua esfera; e é na medida em que lhe são atribuídos os efeitos de “in-sistência” e de “ex-sistência”, característicos da experiência psicanalítica, que Lacan se afasta então de sua concepção anterior de uma combinatória simbólica do inconsciente, derivada de Lévi-Strauss.

No ano seguinte, a conferência retomada sob o título de “L’instance de la Lettre dans l’inconscient” associará a isso a “consistência”. Aliás, em uma nota ao mesmo texto, a propósito da metonímia, Lacan faz questão de prestar homenagem a Jakobson, sublinhando que um psicanalista “encontra a todo instante em seus trabalhos com que estruturar sua experiência”. Novamente em 1960: “O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que, em algum lugar (numa outra cena, escreve ele) se repete e insiste em interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e a cogitação a que ele dá forma.”

Nessa fórmula, que só é nossa por estar em conformidade tanto com o texto freudiano quanto com a experiência que ele inaugurou, o termo crucial é o significante, restaurado da retórica antiga pela lingüística moderna, numa doutrina cujas etapas só podemos aqui marcar, mas da qual os nomes de Ferdinand de Saussure e de Roman Jakobson indicarão a aurora e a culminação atual, lembrando que a ciência-piloto do estruturalismo no Ocidente tem suas raízes na Rússia, onde floresceu o formalismo. Genebra 1910, Petrogrado 1920 explicam o suficiente porque esse instrumento faltou a Freud. Mas essa falha da história só torna mais instrutivo o fato de que os mecanismos descritos por Freud, como os do processo primário, em que o inconsciente encontra seu regime, recobrem exatamente as funções, que segundo essa escola, determinam as vertentes mais radicais dos efeitos da linguagem, sobretudo a metáfora e a metonímia, em outras palavras, os efeitos de substituição e de combinação do significante nas dimensões respectivamente sincrônica e diacrônica em que aparecem no discurso.

Ao termos reconhecido a estrutura da linguagem no inconsciente, que tipo de sujeito podemos conceber para ele? Podemos tentar partir aqui, em atenção ao método, de uma definição estritamente lingüística do eu (Je) como significante: na qual ele não é nada além do *shifter* ou indicativo que, no sujeito do enunciado, designa o sujeito na medida em que ele fala nesse momento. Isto é, designa o sujeito da enunciação, mas não o significa. Isso fica evidente no fato de que pode faltar no enunciado todo e qualquer significante do sujeito da enunciação, além de haver significantes do sujeito que diferem do eu (Je), e não somente no que chamamos imprecisamente de o caso da primeira pessoa do singular, a isso deve se acrescentar sua morada na invocação plural, e mesmo no Si da auto-sugestão.

Em conseqüência desse deslocamento da perspectiva do símbolo para a cadeia significativa, o tema hegeliano da “morte da coisa” enquanto vertente negativa do advento do símbolo, manifestamente retomado por Lacan em 1956, perderá muito de seu interesse. Tomarão seu lugar, numa função análoga mas em registros epistemológicos diferentes, a dialética do significante e do Outro, o “vazio interno” na topologia das superfícies, e por fim a representação “borromeana” do simbólico.

M. Darmon, *Essais sur la topologie lacanienne*. Paris, Point hors ligne, 1990 • Jeanne Granon-Lafont, *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990 • *Topologie lacanienne et clinique psychanalytique*. Paris, Point hors ligne, 1990 • J. Lacan, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (Seminário 2, 1954-55). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985 • “Les formations de l’inconscient”, *Bulletin de Psychologie*, Paris, 1937.

► REAL; SIGNIFICANTE.

P. KAUFMANN

SINTOMA

A sorte de Freud foi ter começado pelo sintoma e portanto do que vai mal. Não se tratava para ele de medi-lo pelo estalão de uma saúde mental cujo caráter de ideal é em si mesmo problemático, já que de conceituação impos-

sível; não se tratava tampouco de especular a seu respeito, à maneira do filósofo.

O que o orienta, na verdade, é uma prática: a correção, vinda do real, é nesse caso permanente.

Também por felicidade esse sintoma era, como sabemos, histérico. Ora, o que se dá a ouvir na histeria senão o sujeito quando ele está em pane ou incapaz de expressão? Quer o tenha querido ou não, Freud se viu assim diante do enigma moderno por excelência, o dos limites do poder da fala e portanto da captação de si mesmo e do objeto. Serão esses limites contingentes — historicamente, culturalmente determinados, ou mesmo reservados a um sexo —, ou serão necessários, e, nesse caso, de que necessidade resultariam? Estava assim aberto um debate entre “doença” e “cura”, já que esta implica — ver o complexo de Édipo — um reconhecimento do limite imperioso desse poder. A “cura” parece assim resultar fatalmente do sintoma, se ela necessita da renúncia ao objeto de eleição e, ao mesmo tempo, ao ser. A “doença”, em contrapartida, parece ligada à tentativa de evitar tal limitação, aquela que o mito edipiano vai fazer chamar de “castração” uma vez que o acesso ao exercício sexual passa por uma renúncia ao desejo originário.

O sintoma neurótico, propriamente falando, é assim produzido pela recusa da coerção exigida pelo acesso à vida sexual, da penosa renúncia que ela impõe. Ao mesmo tempo em que causa inibição ou angústia, ele alimenta um gozo dito pré-genital, centrado em todo caso pelos orifícios do corpo e cuja fixação pode constituir obstáculo à cura. Por que a “cura” passaria pela perda de um objeto essencialmente ligado ao corpo e cuja recepção parece valer mais que o hipotético e desajeitado gozo sexual prometido?

Em “O mal-estar na cultura”, Freud destaca essa incapacidade do homem, animal desnaturado, de ter acesso a uma sexualidade que seja menos incerta, ambígua, conflituosa. O lugar do sintoma se vê assim deslocado para dizer respeito às condições gerais de nosso acesso ao sexo. E se é verdade que o inconsciente é efeito de linguagem e que o tratamento não dispõe de outro meio além dos da fala, se a formação neurótica se deixa

decifrar como uma concreção literal e se a própria pulsão resulta de uma montagem gramatical, convém reconhecer às propriedades físicas da língua o poder de determinar nosso destino, sintomático em todos os casos.

A língua não marca nossas relações sociais com uma falha comparável, se é verdade que ela cava o lugar do explorador ávido por capitalizar o excesso (*mehrwert*) que falta em toda retribuição “justa” do trabalho? Marx havia contestado a mais-valia que está no princípio de nosso funcionamento social, como sintoma que o organiza.

A questão que, para Lacan, encerra seu percurso interroga a plausibilidade dessa falha, o que ela deve a nosso amor do Pai. O nó borromeano, figura topológica notável por solidarizar três nós, tornados separáveis pela ruptura de apenas um deles, ilustra para ele a possibilidade que detêm juntas as três categorias: real, simbólico e imaginário, sem que venha se insinuar entre elas um quarto, o do Nome-do-Pai e também do sintoma. Viveremos um dia essa nova e exclusiva trindade? Lacan, em todo caso, não fez disso uma mensagem nem uma boa nova e faleceu, sem condições de melhor concluir.

S. Freud, *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF, 1954 ◦ *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. ESB, v.XV ◦ “O mal-estar na cultura”. ESB, v.XXI • J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 ◦ *O avesso da psicanálise* (Seminário 17, 1969-70). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1972 ◦ *Le sinthome* (Seminário 23, 1975-76), inédito • M. Mannoni, *Le symptôme et le savoir*. Paris, Seuil, 1983.

► HISTERIA.

C. MELMAN

SISTEMA

Ao apresentar a organização “tópica” do aparelho psíquico no sétimo capítulo de *A interpretação dos sonhos*, Freud propõe o termo sistema como equivalente ao termo instância sob uma justificação cuja tradução clássica de Meyerson é a seguinte: “*Représentons-nous donc l'appareil psychique comme un instrument dont nous appellerons les parties composantes 'instances' ou pour*

plus de clarté 'systèmes'. Imaginons ensuite que ces systèmes ont une orientation spatiale constante les uns à l'égard de autres.” (Imaginemos pois o aparelho psíquico como um instrumento cujas partes componentes chamaremos de “instâncias” ou, para maior clareza, de “sistemas”. Imaginemos em seguida que esses sistemas têm uma ordenação espacial constante uns em relação aos outros.) Reportemo-nos contudo ao texto: ao francês “pour plus de clarté” corresponde em alemão: *der Anschaulichkeit zuliebe*. Talvez conviesse devolver ao original toda a sua força, supondo que Freud pretende responder “à exigência de uma representação intuitiva”. A “instância” é de fato uma capacidade de seleção, que não constitui imagem. A noção de sistema, ao contrário, permite situar tal organização num espaço fictício, e é precisamente essa, como ele explica, a intenção de Freud, uma vez que tal representação espacial fornece a possibilidade de figurar uma ordem.

► INSTÂNCIA.

P. KAUFMANN

SONHO

Uma frase simples introduz a maioria dos relatos de episódios oníricos: “Tive um sonho” (quando o teor do relato é condensado em algumas frases — ou mesmo numa só —, ela é substituída pela locução “sonhei que...”). A expressão é sempre empregada no passado para designar esses sonhos que “tivemos” e de que “fazemos” (no presente) o relato. Esse pretérito perfeito é essencial para o anúncio do episódio psíquico que se produziu durante o sono. Dizer que sonhamos (no presente) é nos referirmos a coisa inteiramente diferente: à fantasia (*fantaisie*) própria do estado de vigília, ou ainda a um desejo consciente, por vezes a uma “utopia”. O mesmo termo — sonhar — continua apropriado a essas outras formações: extensão semântica que, por si só, evoca as proximidades correntemente admitidas entre o sonho, o devaneio, a fantasia, o desejo, a utopia, a ilusão.

O sonho do ser adormecido é necessariamente designado, *hic et nunc*, por esse preterito perfeito que o situa como objeto de relato e o distingue nitidamente, na fala endereçada ao outro, desses vários fenômenos do imaginário vígil que, de perto ou de longe, lhe são aparentados. Trata-se de uma experiência singular e, como tal, irreproduzível — ainda que certos roteiros ou conteúdos oníricos se repitam no curso de um longo período, ou mesmo ao longo de uma vida. Tivemos sonhos como tivemos experiências reais de toda sorte — mais ou menos ricas, mais ou menos banais. E, à maneira dessas experiências que se teve na vida “real”, os sonhos podem ser contados, esquecidos, reconstituídos. Eles aconteceram ao sonhador como aconteceram ao indivíduo desperto múltiplos eventos que o impressionaram, que o abalaram, e que modificaram mais ou menos o curso de sua existência. Podemos ter a tentação de interromper aí o paralelo e de opor, quanto ao resto, a irrealidade dos episódios oníricos à realidade das experiências que se ordenam numa história individual, material e socialmente situada. Os únicos pontos comuns se resumiriam então no caráter singular, memorável e relatável desses acontecimentos passados. No entanto, é preciso ir mais longe, a partir desses mesmos pontos comuns: se o conteúdo do sonho é geralmente considerado irreal — essa generalidade adverbial foi ressaltada por filósofos, que dela extraíram graves consequências, embora não seja em absoluto idêntica a uma necessidade —, o fato de se ter sonhado não deixa por isso de ser considerado, de maneira igualmente geral, como um evento real, que ocorreu ao ser adormecido certa noite (ou certo dia), em circunstâncias que este pode muitas vezes especificar. Assim, a efetividade da experiência, abstração feita de seu conteúdo, é tão irrecusável quanto a dos inúmeros segmentos evocáveis da vida real. E trata-se de uma efetividade do acontecido, bem diferente daquela do pensamento ou do sentimento presente, daquela da fala viva que evolui ao se endereçar ao outro, e mesmo daquela que reconhecemos nessas cenas íntimas, imprecisamente chamadas de sonhos ou fantasias

diurnas (*Tagestraum*, *Tagesphantasie*, na terminologia de Freud). O sonho propriamente dito, o sonho que se tem no sono, ao se impor a um indivíduo quase paralisado e retirado do mundo externo, pode parecer bem mais confuso e evanescente que esses devaneios insistentes e metuculosos a que se entregam certas imaginações: isso não o impede de ser um fato consumado, um evento que irrompeu na passividade do ser adormecido e que, apenas por isso, convence a memória desse mesmo ser, de volta ao estado de vigília, de que alguma coisa se passou nele (ou em sua “alma”), coisa que ele não pode explicar, como também não a provocou.

O sonho advindo ao ser adormecido

Essa atividade na passividade do sono suscitou intenso interesse nos melhores espíritos desde a Antigüidade. Aristóteles, que definia o sonho como um ato da faculdade sensitiva — pertencendo a essa faculdade enquanto imaginativa —, sublinhava também que a essência do sonho é “a imagem nascida do movimento das impressões sensíveis, quando elas se apresentam no seio do sono, do sono no sentido próprio”. Os fisiologistas evidentemente não tardaram, desde o início do século XIX, a considerar o processo onírico sob o ângulo de sua função ou funções biológicas no estado de sono. Mas foi somente após a descoberta dos movimentos oculares rápidos, por Aserinsky e Kleitman, e após a associação desses movimentos a um estado de sono muito profundo — caracterizado segundo Jouvet por uma atividade elétrica cerebral paradoxalmente semelhante à da vigília e pelo total desaparecimento do tônus muscular — que a neurobiologia do sonho pôde atribuir a esse “comportamento” seu lugar nos estados de sono.

A expressão “comportamento onírico” pode ela mesma parecer paradoxal. No entanto, tendo mostrado que a destruição bilateral dos *locus coeruleus* acarretava a supressão desse “terceiro estado de vigília” que é o sono paradoxal, Jouvet pôde demonstrar, quando esse estado reaparecia no animal operado, a ocorrência de uma forma

alucinatória patente de atividade onírica, que lembrava o medo ou a ira na luta encarnada contra inimigos imaginários. O animal participaria “assim, com sua esfera motora, dos eventos cerebrais que se traduzem normalmente pela produção de imagens oníricas”.

Esse modo de abordagem do sono já foi contraposto a uma tradição clássica, que conheceria apenas o aspecto representativo dessa “produção de imagens oníricas” considerada “normal”. No entanto, a comportamentalidade esboçada dos sonhos de animais é conhecida pelo menos desde Lucrécio; e no plano humano, a idéia comum e amplamente desenvolvida por Freud de que o sonho substitui a ação, sendo ao mesmo tempo incompatível com ela e destinado a suprir sua falta ou sua indigência, evidentemente não está em contradição com a abordagem neurofisiológica contemporânea. Esta endossa experimentalmente a idéia de que estruturas — como o *locus coeruleus* — exercem funções de controle e de regulação cuja suspensão libera comportamentos pré-formados, que deixam então de ser bloqueados pela inibição ativa do tônus muscular no animal adormecido.

Não cabia à psicanálise situar com precisão os episódios oníricos no curso do sono. Mas dessa incompetência de princípio não resulta que esse método de interpretação tenha se desinteressado pelo corpo, ao qual compete regularmente emprestar seu concurso à formação do sono. Não apenas este último é considerado, segundo Freud, o “guardião do sono” e a expressão (por vezes incompleta) de um desejo de dormir que habita o sonhador, como também a condição somática desse sonhador é caracterizada como uma forma de reativação da permanência fetal no corpo materno. Além da postura, o calor e o afastamento das excitações contribuem para essa reativação, correspondendo a um estado marcado “por um isolamento quase total do mundo ambiente e pela suspensão de todo interesse por ele”. Preparando a chegada desse estado, o despir-se de todos os invólucros com que o homem reveste sua pele (até os acessórios substitutos que camuflam deficiências corporais) é

acompanhado da renúncia à maioria de suas aquisições psíquicas: instaura-se assim “uma extraordinária aproximação com a situação que foi o início do desenvolvimento de sua vida”.

Postular essa regressão temporal, que supostamente reconduziria a libido a um narcisismo primitivo e o eu a um estágio original correlativo de satisfação alucinatória, certamente não é fazer uma análise objetiva do adormecimento e menos ainda do corpo adormecido. Essas concepções freudianas, que encontramos no início de “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”, não pertencem a uma biologia especulativa, mas sim a uma teoria dos processos pulsionais que condicionam o sonho. Estamos aqui no limite entre o psíquico e o somático, numa região cotidianamente atravessada, em que se efetua a retirada dos investimentos (pré-conscientes e inconscientes) de todas as representações de objeto, *para que se bloqueie* o sistema de aferências e eferências que, no estado de vigília, põe em conexão o corpo vivo e o mundo ambiente. Esse conceito de um “narcisismo do estado de sono” (introduzido já numa página de 1914) é essencial à teoria psicanalítica do sonho, que, por uma reciprocidade dialética, nos dá uma idéia do que pode ser o sono do ponto de vista metapsicológico. “É verdade”, observa Freud, “que o sonho nos mostra o homem na medida em que ele não dorme, mas apesar disso ele não pode deixar de nos revelar, ao mesmo tempo, características do próprio sono.” Curiosa, aparentemente, essa idéia de um sonhador que não dorme, quando precisa justamente dormir para sonhar e quando se supõe que seu eu deseja antes de tudo prolongar seu sono, servindo-se do sonho como guardião contra os assaltos pulsionais que o poderiam interromper. Mas é um fato, sem dúvida paradoxal, que, se o ser humano só pode sonhar quando dorme — principalmente quando dorme o sono paradoxal —, sonhar e dormir permanecem, biológica e psicologicamente, atividades muito diferentes, cujas propriedades, não obstante, se esclarecem mutuamente.

Assim, é ao narcisismo do estado de sono que convém referir essa característica do so-

nho, identificada por autores bem antes de Freud, que é a de ser absolutamente egoísta; a pessoa que nele desempenha o papel principal sendo sempre, afinal das contas, o próprio sonhador. “Complemento libidinal do egoísmo”, o narcisismo de quem dorme não é simplesmente autoconservador, não é apenas cuidado consigo mesmo, mas amor a si mesmo e busca de prazer para si mesmo. Essa busca torna-se no entanto ambígua em razão da retirada de todo investimento da realidade externa. O recolhimento sobre o *Ich* é na verdade identicamente um recolhimento sobre o corpo próprio. Ainda que, na época da introdução do narcisismo, não tenha podido formular a idéia de que esse *Ich* é originalmente corporal, que ele é a “projeção de uma superfície”, Freud percebeu bem que a retirada dos investimentos pertencentes ao mundo e aos objetos pulsionais que foram excluídos, assume — como na psicose e até mais — uma significação imediatamente corporal. Portanto, não é apenas do prazer que se trata, mas, pelo menos na mesma medida, do desprazer e da dor. Assim como a alma do poeta acometido de uma intensa dor de dente, segundo W. Busch, “se aperta no buraco estreito do molar”, assim também a alma daquele que dorme expande desmesuradamente sua capacidade “diagnóstica” em face das dores incipientes “muitas vezes sentidas mais cedo e com mais nitidez que na vigília”, porque ela vê sobreviver, “aumentadas até o gigantesco”, todas as sensações corporais. Essa ampliação, lemos ainda no “Suplemento”, é de natureza hipocondríaca; ela torna possível o reconhecimento precoce de modificações corporais que, em estado de vigília, teriam permanecido algum tempo despercebidas.

Certas propriedades do sonho podem portanto ser compreendidas a partir do narcisismo do dormente: o que não aconteceu na primeira edição de *A interpretação dos sonhos*, em que Freud se limitou a tratar o sono negativamente, como a condição de um rebaixamento notável da censura entre o pré-consciente e o inconsciente (condição externa, ligada ao bloqueio do acesso à motilidade). Esse tratamento negativo teve uma outra conseqüência — vantagem ou incon-

veniente, segundo o ponto de vista —, que foi a de fazer coexistir, sem contradição aparente, três espécies de anseio: 1) o de dormir; 2) o desejo formado a partir de restos diurnos e pensamentos latentes do pré-consciente (mas que é bastante distinto de uns e de outros); 3) a moção ou as moções infantis inconscientes às quais o precedente oferece uma possibilidade de expressão, que de outro modo não existiria, em troca do decisivo reforço pulsional que dela ou delas recebe: é a famosa colaboração entre o empresário e o capitalista. Mas, a partir do momento em que apoiamos o anseio por dormir numa regressão rumo ao narcisismo primário e que o estado de sono é interpretado como o *retorno de todos os investimentos pré-conscientes e inconscientes ao eu*, as energias que, não obstante, são atribuídas pela teoria aos restos das excitações diurnas e sobretudo às moções inconscientes devem ser consideradas como paradoxalmente subtraídas a esse “narcisismo absoluto” que o dormente pretenderia instaurar. A possibilidade de sonhar é, portanto, coextensiva a essa subtração de investimentos, principalmente em proveito do recalco profundamente recalcitrante, mesmo no estado de sono, no reino do eu.

A realização do anseio

“*Accomplissement de souhait*” (realização de anseio) é a tradução menos má que se propôs em francês para *Wunsch*. O *Wunsch* não é o *désir* (desejo), como o observava Lacan em 1958, e “a última coisa que evoca é a concupiscência”. Antes de voltar a empregar esse termo *désir* (a que corresponde o alemão *Begierde*), Lacan dizia ainda sobre esses *Wünsche* de que trata *A interpretação dos sonhos*: “São *vœux* (votos, aspirações). Esses votos podem ser piedosos, nostálgicos, queixosos, brincalhões. Uma senhora pode ter um sonho inspirado exclusivamente pelo desejo de fornecer a Freud, que lhe expôs a teoria de que o sonho é um desejo, a prova de que ele não o é.” Então por que não dizer *vœux*? É que é preciso também poder traduzir o verbo *wünschen*, que pode ser exatamente expresso por *souhaiter* (como o

indicaram os autores de *Traduire Freud*). E sobretudo, a *Wunscherfüllung* é a representação do anseio como realizado; não é em absoluto o movimento do desejo rumo ao real que resiste ou se furta.

Isto dito, esse conceito não foi inventado por Freud *ex nihilo*. Ele próprio citou, no final do primeiro capítulo da *Die Traumdeutung*, uma passagem de um livro de P. Radestock que resumia um “desenvolvimento sutil” de W. Griesinger. Essa adjetivação, excepcionalmente elogiosa no exame freudiano da literatura anterior a 1900, refere-se a uma análise feita no primeiro tratado das doenças mentais digno desse nome (1845). Griesinger retoma aí, seguindo muitos autores antigos e modernos, a grande analogia entre a loucura e o sonho. Tanto um processo quanto o outro se consagram a “levar para o exterior e a dramatizar, em imagens (alucinações) relativas a todos os sentidos, o que há de mais subjetivo (*das Subjektivste*)”. E cita como exemplo os sonhos em que nos vemos caindo num precipício ou amarrados e supliciados, num momento em que cochilamos de braços cruzados ou que alguma coisa nos pesa sobre o peito; aqueles em que o calor sentido nos pés dá lugar a uma cena de marcha forçada (e alguns outros que lembram as célebres experiências de Maury). Ora, “tudo isso se aproxima muito do sonho desperto dos melancólicos”. Nas duas espécies de estado, o eu está enfraquecido e não pode exercer uma vigilância crítica eficaz; aceita as coisas mais estranhas ou mais absurdas como perfeitamente possíveis. Mas, sobretudo, representações reprimidas em estado de vigília “forçam caminho para cima em imagens dominantes do sonho”. Ao infeliz que sofre física e moralmente, “o sonho proporciona o que a realidade recusava (*was die Wirklichkeit versagte*): bem-estar e felicidade. Trenk, faminto em sua prisão, sonhava muitas vezes com esplêndidas refeições; o mendigo sonha que é rico; aquele a quem a morte levou um ser querido sonha de bom grado que lhe está íntima e eternamente unido etc. [...] Assim é que vemos, em particular, a pretensa posse de bens e a realização imaginária de anseios, cuja recusa ou anulação constituiu precisamente uma base psí-

quica da loucura, constituir com tanta frequência a substância do delírio dos doentes mentais”.

É este, em essência, o desenvolvimento sutil que, segundo as próprias palavras de Freud, “revela com toda clareza que a *realização do anseio* é uma característica do representar comum ao sonho e à psicose” — e ele acrescenta que suas próprias investigações lhe ensinaram que aí se encontra a chave de uma teoria psicológica do sonho e das psicoses. Nenhuma referência histórica, em *Die Traumdeutung*, é mais própria para situar as origens dessa teoria: origens ao mesmo tempo populares e psiquiátricas, a que veio se acrescentar a experiência auto-analítica, de maneira muito mais decisiva do que a clínica “psicanalítica” dos anos 1890. O terceiro capítulo da obra-mestra de Freud é muito eloquente a esse respeito. Seguindo-se à longa análise do sonho sobre Irma, ele toma de saída como estabelecida a proposição que lhe serve de título: o sonho é uma realização de anseio. São então chamados a corroborar essa proposição, por um lado, os sonhos ditos de comodidade (que tão bem exprimem o caráter egoísta do processo onírico) e alguns outros sonhos simples de adultos “sãos”; por outro lado, os sonhos de crianças pequenas, segundo o princípio de que a psicologia da criança está destinada a prestar à psicologia do adulto os mesmos serviços que as investigações sobre a organização ou o desenvolvimento dos animais inferiores prestam ao estudo da estrutura dos animais superiores.

Esses últimos sonhos, pouco interessantes em si mesmos por nada terem de enigmático, são naturalmente insuperáveis como prova de que, em sua essência, o sonho nada mais significa senão uma realização de anseio. A criança, admitirá Freud durante a análise do pequeno Hans, vários anos após a primeira edição de *Die Traumdeutung*, pode no entanto ter sonhos mais complicados que aqueles que atribuímos ao ganso (o milho) ou à galinha (o milhete). Isso não o impedirá contudo de fazer uma afirmação desconcertante e provocante no final desse curto capítulo: toda a teoria segundo a qual o sonho é uma *Wunscherfüllung* está contida nesse pa-

radigma do sonho do ganso. O que é uma maneira de dizer: seja qual for a natureza do *Wunsch*, que pode ser a expressão tanto de uma necessidade elementar satisfeita anteriormente de certa forma quanto de uma concupiscência sexual, de uma sede de vingança ou de um desejo de reconhecimento intelectual; seja qual for também seu estatuto (pré-consciente ou inconsciente), relativo no ser humano à ação de uma censura e à partição tópica que a sustenta e a torna possível — o que conta essencialmente é a função da *realização* em imagens e por imagens, o que não deve ser confundido com uma satisfação real da pulsão, pois “o sonho substitui a ação”. Como Freud leu numa tradução alemã de Plotino (feita por C. du Prel), “tão logo o desejo (*die Begierde*) desperta, vem a fantasia, que nos oferece igualmente seu objeto”. Citada numa nota no início do capítulo sobre a deformação no sonho, esta frase sóbria e soberana é ao mesmo tempo a mais antiga sobre a questão e a mais próxima do conceito freudiano do imaginário que está em ação na montagem onírica. Ela enuncia a essencial *desejância* (*désirance*) da fantasia no ser humano, ao mesmo tempo em que revela a inelutabilidade recíproca de uma expressão fantasística do desejo sexual, seja qual for o modo dessa expressão.

No entanto, a expressividade onírica (o que por vezes é chamado de a linguagem do sonho) é privilegiada em relação à encenação desse tipo de desejo e de sua aptidão para produzir objetos em imagem. É por isso que o paradigma do sonho do ganso — bípede mais inocente e tranqüilo, impossível — não pode sustentar, ainda que Freud o diga, a teoria da *Wunsch Erfüllung* própria do sonho humano. Isso implica que a força pulsional capaz de perturbar o sono e de nele introduzir a fantasia e o drama, suscitando a crença do dormente, é sempre, através de inúmeros disfarces, de natureza sexual. “Não há outra pulsão”, escreve Freud a propósito do trabalho do sonho, “que tenha tido de sofrer desde a infância tanta repressão quanto a pulsão sexual em seus múltiplos componentes, nenhuma outra que propicie tantos e tão poderosos anseios inconscien-

tes, os quais agem no estado de sono sob forma onírica. Não se deve jamais esquecer, durante a interpretação, essa importância dos complexos sexuais; naturalmente, não se deve tampouco exagerá-la ao ponto da exclusividade.”

Estas duas últimas recomendações procedem menos de uma ambigüidade do freudismo — que uma crítica leviana e certa preguiça de ler denunciam facilmente — que da necessidade de dar lugar à pluralidade das moções e dos anseios que pode ser desvendada na fonte do processo onírico. Pluralidade desigual, sem dúvida, mas de que só daríamos uma idéia insuficiente se a identificássemos, sem outra precaução, com uma ordem hierárquica que seria determinada *sob todos os aspectos* pelas pulsões sexuais infantis, elas próprias representadas pelos anseios inconscientes do adulto. Estes últimos têm uma preponderância econômica que nunca deixamos de constatar, sempre que deles nos aproximamos. Um desejo pré-consciente (ou consciente no estado de vigília) não tem, por si só, *força* para produzir um evento psíquico involuntário como o sonho. Ele deve ser capaz, como o explica o último capítulo de *Die Traumdeutung*, de despertar um anseio inconsciente de teor semelhante ao seu próprio. À falta de tal similitude, podem se estabelecer conexões entre os pensamentos de sonho pré-conscientes e anseios infantis recalcados, pelo viés de substituições feitas nos elementos (por exemplo, o sonhador Freud se faz representar por um personagem importante, de modo que sua megalomania infantil consegue se exprimir num sonho em que um temor sentido na véspera em relação a um amigo se acompanha de pensamentos maldosos a respeito dele, que não teriam sido tolerados durante o dia). Mas, se não houvesse nem restos diurnos — restos de impressões que podem perfeitamente não ter sido desejadas e até ter sido francamente desagradáveis — nem pensamentos pré-conscientes orientando um certo curso de excitação noturna, o conteúdo do sonho não poderia ser *a priori* determinado pela atividade inconsciente.

Nesse parágrafo do capítulo final, consagrado à psicologia do sonho, em que Freud volta a tratar da realização do anseio, uma

distinção tripartite precede a afirmação de que este tem necessariamente origem infantil: 1) Um desejo suscitado durante o dia e que permaneceu insatisfeito se manifesta à noite no modo pré-consciente. 2) Um desejo surgido ainda durante o dia mas atingido então pela rejeição (*Verwerfung*) se vê recalçado do pré-consciente para o inconsciente. 3) Um desejo sem relação com a vida diurna e que se exprime somente à noite pertence exclusivamente ao inconsciente. A essas três categorias, bem distintas do ponto de vista tópico, convém acrescentar as moções de desejo atuais que se produzem no curso do sono: por exemplo, a sede ou a necessidade sexual (*das sexuelle Bedürfnis*). Essa repartição dá lugar a muitas questões que não podemos examinar aqui em detalhe. Mas apresenta, antes de tudo, o interesse de proceder a uma distribuição do *Wunsch* que não exclui nenhuma das significações que o termo conota: anseio, desejo e até necessidade; e, sobretudo, nenhuma das origens possíveis e nenhum dos destinos tópicos desse *Wunsch*.

A análise não pode desconhecer essa diversidade, que é ainda acentuada pela atividade dos restos diurnos que não têm o caráter do anseio (ou do passível de ser ansiado). Acontece que essa atividade domine o conteúdo do sonho, ou que provoque certos sonhos que não se formariam sem ela. O caso mais freqüente é de todo modo, segundo Freud, aquele em que a vida diurna se limita a fornecer o pré-texto ao despertar dos *Wünsche* infantis indestrutíveis que, como as sombras dos infernos da *Odisséia*, são chamados a uma nova vida tão logo beberam sangue. Mesmo nesse caso, porém, quando a dominância dessas sombras se revela tanto na força quanto no conteúdo do sonho, sua restauração não teria tido lugar sem excitações vindas do consciente, a que puderam se aliar, transferindo-lhe sua grande intensidade.

Transferência, trabalho de sonho

Essa necessidade da *transferência interna* surge na constatação de que nenhum sonho se produz sem ligação com uma impressão do estado de vigília, e muitas vezes com a

mais anódina que se possa imaginar. Ora, o estudo das neuroses mostrou que a representação inconsciente é, como tal, incapaz de penetrar no pré-consciente e que só pode agir graças a uma ligação com uma representação sem importância que já se encontre ali, à qual ela transfere sua intensidade e pela qual ela se deixa encobrir (um pouco como o dentista americano, que só podia exercer seu ofício na Europa como professor, e sob o disfarce de um doutor em medicina regularmente diplomado mas não excessivamente ocupado). O inconsciente tece portanto seus liames em torno das impressões e das representações do pré-consciente que, sendo indiferentes, permaneceram fora do campo da atenção ou logo foram abandonadas por esta. “Se admitimos que essa mesma necessidade de transferência (*Bedürfnis zur Übertragung*) emanada das representações recalçadas, que a análise das neuroses nos fez conhecer, exerce também seu poder sobre o sonho, resolvem-se então de uma só vez dois enigmas, a saber: por que toda análise de sonho atesta uma ligação estreita com uma impressão recente e por que esse elemento recente é com freqüência dos mais indiferentes.” Freud insiste: só a “necessidade de transferência” pode explicar a presença constante desse gênero de elemento; e, correlativamente, somente esses restos da véspera proporcionam ao inconsciente o ponto de inserção necessário à transferência (*die notwendige Anheftung zur Übertragung*).

A importância dessa relação é tal que uma definição do processo onírico proposta anteriormente, no centro do capítulo terminal de *A interpretação dos sonhos*, a inclui essencialmente: “O sonho pode ser descrito como *o substituto modificado, por transferência sobre algo de recente, de uma cena infantil*” (palavras sublinhadas por Freud). Esta definição encontrou seu lugar no parágrafo sobre a regressão (anterior ao que trata da realização de anseio). Como a regressão é definida, por sua vez, pelo retorno da representação à imagem sensorial da qual supostamente se originou (esse é o tributo do pensamento freudiano ao empirismo), o sonho tem a particularidade de submeter os pensamentos que contribuem para formá-lo

no pré-consciente a uma desagregação regressiva que o reconduz a uma matéria-prima aquém das imagens mnêmicas, isto é, as imagens de percepção. Essa *regressão tópica e formal* confere à formação onírica seu caráter alucinatório (patente em certos sonhos, mas não em todos). Ela é um efeito conjunto da resistência que se opõe ao acesso dos pensamentos latentes ao consciente e da atração (*die Anziehung*) exercida sobre esses mesmos pensamentos por lembranças que guardaram grande vivacidade sensorial. Essas lembranças de cenas infantis que procuram recobrar vida se apoderando dos pensamentos de sonho para transformá-los em imagens visuais, tirando partido assim da inaptidão desses pensamentos para transpor, sob seu aspecto discursivo inicial, a barreira da censura. As cenas infantis, que de sua parte não podem conseguir a reprodução a que aspiram, têm de se contentar com um retorno sob forma onírica. Como o dirá brevemente Freud na análise do “Homem dos Lobos”: *sonhar é também um lembrar-se*. É uma maneira de se lembrar que corresponde à impossibilidade de uma rememoração consciente. Por isso o ato de sonhar acrescenta necessariamente uma *regressão temporal* à regressão tópica e formal: ele é “um fragmento de regressão rumo aos comportamentos mais precoces do dormente, uma revivescência de sua infância, das moções pulsionais que o dominaram no passado e dos modos de expressão que ele encontrou então”.

Essa revivescência nada mais é que a seqüência natural do narcisismo do sono, concebido mais tarde por Freud como o verdadeiro fundamento do processo onírico. Nesse retorno noturno às origens, o sonho reconduz o próprio pensamento à condição primeira do *anseio alucinatório*, em que a *identidade de percepção* — ou seja, a repetição da percepção ligada à satisfação da necessidade — é buscada e provisoriamente obtida sem nenhuma mediação. Que o sonho seja realização de anseio, isso é evidente por si mesmo, acrescenta Freud, pois nada senão um anseio pode empurrar nosso aparelho psíquico para o trabalho. No texto em questão, isso deve ser entendido no sentido de

que um aparelho como esse não pode ele próprio ser *instituído* senão a partir de um anseio alucinatório, cuja inadequação radical à realidade do modo de trabalho primário que ele engendra a experiência torna patente. O pensamento, portanto, “nada mais é que o substituto de um anseio alucinatório”, um desvio complicado para tentar — em vão — reconstituir “a intensidade de percepção” que esse *Wunsch* original queria fazer reviver, investindo o traço de satisfação. Mas a vida noturna retoma o que dominou a vida infantil no estado de vigília, ela retoma o atalho regressivo de uma realização que se faria sem esforço nem entrave. Isso leva Freud a dizer ainda, em mais uma fórmula que ele grifa, que “*o sonho é um fragmento de vida infantil superada*”: trata-se menos, portanto, do conteúdo da experiência, das “cenas” não evocáveis no estado vígil, que da forma ou do modo de trabalho que supostamente precedeu o processo secundário.

É a partir dessa posição infantil a que o sonho reconduz primeiramente os pensamentos de que procede que vai se efetuar “a transferência sobre o recente”, a *substituição-modificação* que repete o infantil, submetendo à sua matriz pulsional e a seu modo de trabalho primário as idéias pré-conscientes, os votos inexprimidos e os temores do adulto. Essa transferência *temporal e tópica* implica uma *transferência de energia ou de intensidade* que pode ser empregada, em especial, na condensação de uma seqüência de pensamentos num único elemento representativo. Ela explica portanto a entrada em jogo de operações primárias que participam no trabalho do sonho. É também a partir dessa transferência interna que podemos compreender a conjunção dos dois processos de natureza diferente que participam da formação do sonho (*Traumbildung*): 1) a criação de pensamentos de sonho “inteiramente corretos” e semelhantes aos “pensamentos normais” do estado vígil. 2) “um procedimento incorreto, estranho no mais alto grau”, que é propriamente o trabalho do sonho. É da doutrina da histeria que Freud diz ter tomado a proposição segundo a qual “tal elaboração psíquica anormal de um curso de pensamento normal só ocorre quando

se produziu sobre este a transferência de um anseio inconsciente proveniente do infantil e que se vira submetido ao recalçamento”. É em face desta proposição fundamental que a teoria do sonho foi edificada a partir da hipótese — não provada em sua universalidade, mas tampouco refutada — de que o anseio do sonho que tem força pulsional (*der treibende Traumwunsch*) provém sempre do inconsciente.

Problemática da interpretabilidade

Nenhuma elaboração teórica se revelou tão estável quanto a doutrina do sonho (*Traumlehre*). Ao longo das três décadas que se seguiram à publicação de *A interpretação dos sonhos*, seu autor se dedicou a enriquecê-la, a defendê-la contra objeções de valor desigual, a modificá-la e mesmo a revê-la em alguns pontos importantes. Mas a economia de conjunto foi mantida com rigor e convicção, as teses essenciais não foram rediscutidas, nenhuma das revisões consideradas necessárias foi dilacerante. A concepção do sonho sustentou-se imperturbavelmente sob as duas tópicas e através das sucessivas reviravoltas da doutrina das pulsões. Não foi mais afetada pela evolução da técnica analítica, embora esta estivesse em seus primórdios em 1900 e muitas surpresas estivessem reservadas à sua aplicação nos muitos anos de expansão do movimento freudiano. Ao mesmo tempo em que não temeu mudar de idéia e adotar novas concepções a propósito de questões de interesse central para sua obra — como a libido, a organização do eu, a suspensão do recalçamento, a compulsão à repetição —, correndo o risco de desconcertar seus mais fiéis discípulos, o fundador da psicanálise se limitou a incorporar à edição *princeps* de sua obra fundamental sobre o sonho vários desenvolvimentos posteriores, que raras vezes julgou necessário assinalar como tais.

Essa constância na afirmação de uma teoria primeira não decorre apenas de sua coerência nem da adesão da maioria dos psicanalistas. Coerência e adesão não impediram Freud de mudar de doutrina quando se tratava da etiologia das neuroses, das pulsões de

autoconservação e do narcisismo, da angústia ou da morte (psíquica).

Certamente esse primeiro livro, tão pouco lido na primeira década do século e tão mal compreendido, foi — como Jones o revelou — a obra predileta de Freud, aquela que soube desde logo que sobreviveria a ele. Não há dúvida também de que essa preferência se justificava suficientemente pela amplitude do esforço, pela profundidade e pela extraordinária abundância dessa composição inspirada. Isto dito, não poderíamos desconhecer a alquimia singular que mesclou nessa inspiração elementos que podemos ordenar facilmente, mas que não deixam por isso de ser heterogêneos em parte:

— A tese, de origem pré-analítica, da *Wunsch-erfüllung*.

— A idéia, igualmente antiga, do texto ou do rébus a decifrar.

— A concepção do método de análise por decomposição e associações subseqüentes.

— A intuição absolutamente original do trabalho do sonho (compreendendo a *condensação*, que produz a sobredeterminação e as formações compósitas; o *deslocamento* ou transvalorização dos valores psíquicos, que implica a transposição do potencial de afeto de certos pensamentos para vivacidade sensorial e sobretudo transferências de intensidade; a expressão *figural* ou reformulação no sentido da figurabilidade e da visualização; a *elaboração secundária*, ainda chamada de “pequena contribuição variável de um tratamento interpretativo” creditada ao sonhador).

— A derivação desse mesmo trabalho a partir de uma conjunção de processos: pensamentos latentes, censura, regressão, transferência do infantil para a atividade pré-consciente.

Como esse conjunto se sustentou e se sustenta ainda no pensamento e na prática analíticos, quando tudo mais evoluiu sensivelmente no curso de quase um século? Não é possível responder aqui de maneira exaustiva a essa questão, mas podemos isolar dois aspectos, sob os quais ela se apresenta de maneira particularmente instrutiva:

— a técnica e o lugar da interpretação do sonho nas análises;

— a relação da *Wunscherfüllung* com as pulsões de vida e de morte.

Para começar pelo problema técnico, convém distingui-lo daquilo que funda o método. O princípio deste consiste em desmembrar o relato — que supostamente expressa com certa fidelidade pelo menos parte do conteúdo manifesto — para submeter seus elementos a procedimentos associativos disjuntos e não ordenados *a priori*, de modo a desfazer o que foi feito pelo trabalho de sonho e a fazer aparecer outras conexões que desenhem uma configuração que Freud chamava de o *sentido*. Mas já é um problema técnico — e não dos menores — saber se e quando o método é aplicado. Um outro é imaginar de que modo essa aplicação se dá e a partir do que (de que espécie de momento analítico e de que forma de relato). E um terceiro diz respeito à finalidade com que o método é aplicado, quando se optou efetivamente por fazê-lo. A técnica assim concebida não se limita portanto a um estudo dos procedimentos, ela inclui, ao contrário, tudo que se refere ao uso do método no curso de uma psicanálise, e não simplesmente na interpretação desse ou daquele sonho.

O método, que devia abrir a “via régia” para o acesso ao conhecimento do inconsciente, é usado em nossos dias o mais das vezes com circunspeção e parcimônia (para alguns, que se calam quase sempre, ele há muito tempo está *de facto* obsoleto). Esse relativo desinteresse, que atinge eletivamente — mas não exclusivamente — a interpretação do sonho, não é de hoje. Basta reler a primeira das “Novas conferências” para nos certificarmos disso. Estamos em 1932. Ao empreender um reexame de conjunto da psicanálise, Freud começa pela doutrina do sonho, graças à qual a psicanálise passou da categoria de procedimento psicoterapêutico à de psicologia das profundezas. Que fizeram então os psicanalistas dessa doutrina que é a mais marcante, a mais original, a mais incomparável de tudo que a jovem ciência produziu, seu próprio *Schibboleth*? Se folhearmos a *Internationale Zeitschrift für (ärztliche) Psychoanalyse* (Revista Internacional de Psicanálise (médica)) desde 1913, assistimos a uma diminuição progres-

siva e depois ao desaparecimento da rubrica de início ricamente fornida, que esse periódico central dedicava à interpretação do sonho. “Os analistas se comportam como se nada mais tivessem a dizer sobre o sonho, como se a doutrina do sonho estivesse encerrada (*abgeschlossen*).” Lastima então o que se guardou dessa teoria e dessa prática — por exemplo, a afirmação de que todos os sonhos são de natureza sexual, que Freud nega jamais ter feito (no que formalmente tem razão, gostem ou não os leitores apressados) — e sobretudo o que dela se continua a ignorar após 30 anos: coisas tão importantes quanto a distinção entre conteúdo manifesto e pensamentos latentes do sonho, a idéia de que a função da realização de anseio não é contraditada pelos sonhos de angústia; a impossibilidade de interpretar o sonho quando não se dispõe das associações do sonhador; e, acima de tudo, a noção de que o essencial quanto ao sonho (*das Wesentliche am Traum*) é o processo de seu trabalho.

Se estes quatro pontos cardeais (sendo que o terceiro deles, é preciso dizê-lo, nem sempre aparece em *Die Traumdeutung*) ainda continuam estranhos à “consciência geral”, esta parece sem dúvida incluir a consciência (e o pré-consciente) dos analistas. Durante as décadas de 1910 e 1920, Freud nunca deixou de se chocar com a incompreensão de bom número deles. São prova disso, além do amargo prefácio à sexta edição de *A interpretação dos sonhos*, várias passagens em que a impaciência e a reprimenda transparecem sob a verve crítica. Assim, em 1920, ao falar dos sonhos “mentirosos ou hipócritas” da jovem homossexual, que antecipavam a cura de sua inversão e confessavam o desejo nostálgico de ser amada por um homem e ter filhos, Freud sente necessidade de interromper sua análise clínica: ele imagina que, ao apontar a existência de tais *sonhos de complacência* mentirosos, vá desencadear “em mais de um dos que se intitulam psicanalistas uma verdadeira tempestade de indignação e de perplexidade”. A esses novos adeptos de uma mística decididamente inextirpável, ele lembra que não poderia se tratar de “despir de sua dignidade o inconsciente” (que supostamente não pode

mentir); pois simplesmente “o sonho não é o ‘inconsciente’, ele é a forma em que um pensamento residual vindo do pré-consciente ou mesmo do consciente da vida desperta pode ser refundido graças ao estado de sono. No estado de sono, esse pensamento recebeu o apoio de moções de anseio inconscientes e nessa ocasião sofreu a deformação operada pelo ‘trabalho do sonho’, o qual é determinado pelos mecanismos que valem para o inconsciente”. No caso, duas intenções, enganar o pai e lhe ser agradável, provêm de um mesmo complexo; mas “a primeira brotou do recalçamento da segunda, a segunda é reduzida à primeira pelo trabalho do sonho”.

A mesma correção aparece em “Observações sobre a teoria e a prática da interpretação de sonhos” (1923), onde podemos ler que “a prática analítica nem sempre evitou os erros e a superestimação” e isso em parte por um respeito excessivo pelo “misterioso inconsciente”. Os *sonhos de cura*, freqüentes quando uma fase penosa da transferência analítica se aproxima, mostram, do mesmo modo que os sonhos de comodidade, “que o processo onírico não passa de uma deformação de um pensamento, como outra qualquer”, devida à ação da censura e ao trabalho efetuado desde então pelo inconsciente. Mas há também *sonhos de confirmação*, “que se aproveitam da análise”, porque têm por característica reproduzir experiências infantis somente depois que estas foram construídas pelo analista, a partir de sintomas, associações e alusões. Esses sonhos despertam, mais que os outros, a suspeita de terem sido pura e simplesmente sugeridos, nada devendo ao inconsciente do sonhador. De fato, sua *utilização* é bem mais delicada que sua “tradução”. Mas também nesse caso, apesar da notável resistência revelada por esse gênero de sonho (que em muitos pacientes pode excluir qualquer outra experiência onírica evocável), a embaraçosa docilidade que eles revelam pode afetar apenas os pensamentos latentes, não o trabalho do sonho, sobre o qual “não chegamos jamais a exercer uma influência”.

As dificuldades, contudo, não param aí. Se Freud denuncia a idéia ingênua de um sonho fundamentalmente idêntico ao in-

consciente, ele precisa também prevenir os analistas contra um outro erro, complementar ao anterior, que leva a tomar o conteúdo latente do sonho como sua essência. Agora — diz ele em substância numa nota de 1925 (acrescentada ao fim do capítulo VI da *Die Traumdeutung*) — os analistas ao menos estão habituados a substituir o conteúdo manifesto pelo sentido encontrado pela interpretação; muitos deles, porém, incorrem numa outra confusão, que consiste em passar por cima (*übersehen*) da distinção entre os pensamentos latentes e o trabalho do sonho. É este último que produz essa forma particular de pensar que torna possível o estado de sono; é apenas ele que é “essencial quanto ao sonho” e explica sua particularidade.

Assim, os analistas se enganam tanto ao tomar o sonho pelo inconsciente como ao procurar sua essência no conteúdo latente tal como a interpretação o torna acessível. As duas confusões podem evidentemente se unir, mas convém considerá-las separadamente (aliás, Freud não as... confundiu). A primeira equivale a ignorar que pensamentos do sonho oriundos do pré-consciente não são *parte do* infantil inconsciente; a segunda significa reduzir a esses pensamentos o próprio sonho, que é um processo bem mais complexo, para cuja elaboração moções inconscientes contribuem de maneira necessária e decisiva.

Mas não seria o caso de perguntar por que os analistas contemporâneos de Freud entravam nesse duplo desvio, ora exaltando (ou rebaixando, caso se prefira) o sonho à altura do inconsciente, ora reduzindo-o aos meros pensamentos latentes, e o mais das vezes fazendo as duas coisas ao mesmo tempo? Lembremo-nos do contraste e do encontro entre os dois processos de natureza diferente que, segundo o capítulo VII, participam da *Traumbildung*: criação de pensamentos do sonho “inteiramente corretos” e “procedimento incorreto, estranho no mais alto grau”, que chamamos de trabalho do sonho. Com toda a evidência, o problema técnico central da interpretação — o de sua finalidade e também de seu alcance — fica posto com essa dualidade irredutível da atividade interpretativa. Ora, longe de ter explicitado

essa bipolaridade, Freud a escamoteou em teoria (embora não em sua prática atestada). De fato, ele atribuiu como *único* objetivo à interpretação a restituição dos pensamentos latentes, dados como inteiramente semelhantes aos pensamentos “normais” da vigília. Para tanto, faz-se necessário desfazer o trabalho do sonho, de modo a eliminar retrospectivamente a influência indutiva e seletiva exercida “desde o mais remoto princípio” sobre os pensamentos iniciais pela instância crítica. Ainda em 1933, Freud enuncia que a tarefa de conjunto se resume em transformar o manifesto no latente — a comunicação feita com meios inadequados, e sem a menor intenção de comunicar (como é especificado em um outro texto de 1925), numa “comunicação normal”; e também em explicar como se produziu, na vida psíquica do sonhador, a transformação inversa, a elaboração do manifesto a partir do latente. E Freud indica, para que tudo fique claro, que a primeira parte é uma tarefa prática, que usa de uma técnica e compete à *interpretação*; ao passo que a segunda, que deve explicar o processo de trabalho do sonho, “pode ser somente uma teoria”.

Como vemos abundantemente em *A interpretação dos sonhos*, a busca interpretativa dos pensamentos corretos, bem formados e devidamente enunciáveis, pode muito bem passar por cima das zonas obscuras, das formações densas e indizíveis do sonho, para atingir um objetivo aparentemente racional. Nessas condições, não podemos ficar muito espantados ao ver um Ferenczi sublinhar, numa conferência de 1909 sobre “a interpretação científica dos sonhos”, que o conteúdo patente dissimula um latente, “do que se pode deduzir a existência de pensamentos oníricos perfeitamente lógicos”. A mensagem freudiana era precisamente a restituição de uma lógica inicial dos pensamentos do sonho, graças à decifração do rébus (do que a produção onírica da criança pequena nos dispensa). Mas se nos ativermos a essa mensagem, acabaremos inevitavelmente no paradoxo de que *o essencial do sonho não constitui objeto de interpretação*, mas apenas de teoria.

Vale a pena confrontar esta conclusão

com a resposta negativa que Freud dá à pergunta: pode todo sonho ser submetido à interpretação? “Nos sonhos mais bem interpretados”, escreve ele após essa resposta (argumentada), “temos com frequência de deixar na sombra um lugar onde percebemos, ao interpretar, um novelo de pensamentos de sonho que não se desembaraça, mas que não forneceria tampouco novas contribuições ao conteúdo onírico. Esse é o umbigo do sonho, o lugar onde ele encontra o não-reconhecido.” E acrescenta que os pensamentos do sonho atingidos pela interpretação em geral não terminam, e que se ramificam em todos os sentidos. “De um lugar mais denso desse entrelaçado se ergue então o anseio do sonho, como o cogumelo de seu micélio.”

Esta descrição, célebre mas nada cristalina, chama a atenção aqui, particularmente na medida em que o umbigo não é reputado capaz de enriquecer o conteúdo do sonho, objeto da interpretação. Seu vínculo com o não-reconhecido designa em negativo o *Traumwunsch*, cujo surgimento não significa necessariamente a transparência. Mais tarde (no mesmo capítulo VII, imediatamente antes do desenvolvimento sobre a transferência evocado há pouco), Freud retomará a idéia, proposta antes, de que a maioria dos sonhos tem um centro reconhecível por sua intensidade sensorial particular: trata-se em geral da figuração direta da realização de anseio. A força de figuração (*die darstellende Kraft*) deste se difunde sobre certa esfera de conexão, em cujo interior todos os elementos pertinentes estão presentes, inclusive rebentos de pensamentos penosos que contrariam o anseio. O fato dessa nova análise ser imediatamente seguida pelo desenvolvimento sobre a necessidade de transferência imputável à representação inconsciente confirma que o anseio em questão comporta sempre um núcleo infantil recalçado. O que Freud não diz expressamente é que *esse núcleo figurado não figura* entre os pensamentos de sonho interpretados.

A ambigüidade do discurso freudiano — especialmente a propósito do umbigo e de sua relação com o anseio nodal do sonho — decorre do paradoxo que identificamos: c

interpretável proposto à análise por anulação (*rückgängig machen*) dos deslocamentos devidos ao trabalho do sonho não é o essencial do processo onírico, como tampouco é a expressão do inconsciente, mas somente o pretexto para esta. Se quisermos captar alguma coisa dessa expressão, é necessário procurá-la à margem desse interpretável constituído de “pensamentos corretos”, surpreendê-la na incorreção inerente ao trabalho do sonho, ali onde o processo primário opera sobre imagens e sobre incongruências de linguagem tratadas elas mesmas como imagens (como bem viu Paul Valéry, “a fala no sonho é da *mesma ordem* que as imagens”). Mas já não estaremos recorrendo, nesse caso, à interpretação no sentido freudiano “oficial”: bem aquém desses pensamentos latentes de adulto que se organizam em discurso, a atividade pulsional infantil¹ se deixa apenas adivinhar; e talvez já seja traí-la encerrá-la na conjectura de um anseio definido, por mais precoce que o imaginemos.

O destino das pulsões no sonho

Chegamos assim ao segundo problema, que se apresenta no prolongamento teórico do precedente: o da relação da *Wunscherfüllung* com as pulsões. A teoria da realização de anseio situou o sonho sob a égide do princípio de prazer, que por sua vez governa as pulsões de vida. As objeções feitas a essa teoria foram refutadas por seu autor com base no pressuposto de que o conteúdo latente do sonho, mesmo quando não é sexual, está subordinado ao prazer do sonhador, sejam quais forem os valores de desagrado que possa transmitir. Numa primeira abordagem dos sonhos contrários ao anseio (*Gegenwünschträume*), Freud invocou dois gêneros de explicação, muito heterogêneos: um consiste em alegar o anseio de provar que ele está errado, curiosamente considerado como força pulsional (*Triebkraft*); o outro atribui o sonho desagradável a um componente masoquista da constituição sexual. A realização do anseio masoquista (concebido então não como originário, mas como efeito da reversão do sadismo em seu contrário e do retor-

no sobre a própria pessoa numa só e mesma operação) tem de ser disfarçada em razão de uma vontade de recalçamento. É esse o argumento que encontramos no capítulo sobre a deformação onírica.

Ao voltar aos sonhos de desprazer (*Unlustträume*) — num parágrafo acrescentado em 1919 (na parte do capítulo VII que retoma o problema da realização de anseio) —, Freud procede de outra maneira para reduzi-los ao princípio da *Wunscherfüllung*. O essencial é que a realização do anseio *recalcado* proporciona uma satisfação que provoca ela própria um desprazer no eu. Se essa satisfação for grande o bastante para contrabalançar os efeitos penosos dos restos diurnos graças aos quais se estabeleceu essa relação de antagonismo entre o recalçado e o eu. o tom afetivo (*Gefühlston*) do sonho é indiferente. Se o eu que dorme tiver uma participação mais importante na formação do sonho e se insurgir violentamente contra a satisfação do recalçado, a angústia pode pôr fim ao sonho. Essa análise do conflito tópico era, para Freud, suficiente para compatibilizar os sonhos de desprazer e os sonhos de angústia com a teoria da realização de anseio. Um terceiro caso é constituído pelos *sonhos de castigo*, cujo reconhecimento “introduz num certo sentido algo de novo na teoria do sonho”. Dessa vez, de fato, o anseio inconsciente não pertence ao domínio do recalçado, mas ao do eu. Esses sonhos, que não decorrem dos restos diurnos penosos, mas sim das satisfações proibidas (*unerlaubte*), mostram uma participação mais intensa do eu na formação onírica. No entanto, nessa mesma passagem, Freud especifica que o anseio inconsciente de castigo que se opõe ao *Wunsch* recalçado é de fato pré-consciente (uma nota acrescentada a outra passagem em 1925 e mais uma de 1930 o atribuem finalmente ao supereu).

Revela-se assim que os recursos conceituais da segunda tópica permitem resolver com menos dificuldade os problemas apresentados por essas três categorias de sonhos desagradáveis: na verdade, é sempre o eu que sonha e é ele que tem de sofrer, nas encenações oníricas, os efeitos de seus conflitos com o isso e o supereu. Em sua “revi-

são” de 1933, Freud vai considerar que “li-
quidou por completo a objeção inevitável,
sempre retomada pelos leigos, de que há
muitos sonhos de angústia”. Uma distribui-
ção simplificada em três grupos — sonhos
de anseio, de angústia e de punição — per-
mitiu-lhe manter sua doutrina, que elucida
os dois últimos grupos a partir do primeiro.

Restam, contudo, duas dificuldades sé-
rias, “cuja discussão leva muito longe”, e
que ainda não encontraram “uma solução
plenamente satisfatória”. A primeira se liga
aos sonhos de pessoas que sofreram uma
experiência de choque (*Schockerlebnis*), de
trauma psíquico grave, como ocorreu tão
frequentemente durante a guerra e como en-
contramos “também no fundamento de uma
histeria traumática” (o “também” é impor-
tante). A segunda se apresenta no trabalho
psicanalítico cotidiano: este mostra que as
impressões dolorosas de angústia, proibição,
decepção e punição que estão ligadas às pri-
meiras experiências sexuais da criança — e
que foram recalçadas — encontram amplo
acesso à vida do sonho, fornecendo o mode-
lo de muitas fantasias oníricas (*Traumphan-
tasien*), e que os sonhos estão repletos de
reproduções dessas cenas infantis e de alu-
sões a elas.

É interessante comparar a abordagem
dessas duas dificuldades em 1933 com a que
foi feita em 1920, em “Mais-além do princí-
pio de prazer”. Os sonhos da neurose tra-
umática revelam, segundo este ensaio, a inca-
pacidade do indivíduo para ligar as quanti-
dades de excitação que penetraram à força
para levá-las em seguida à descarga. Se eles
não estão subordinados à *Wunscherfüllung* é
porque, através de seu caráter repetitivo, eles
têm por fim “o controle retroativo da excita-
ção pelo desenvolvimento da angústia, essa
angústia cuja omissão (*Unterlassung*) foi a
causa da neurose traumática”. Assim, esses
sonhos dependem não do princípio de praz-
er, mas de um princípio “mais originário”,
na medida exata em que tentam, só-depois,
atenuar a falta de preparação por meio da
angústia, preparação que “representa a últi-
ma linha de defesa do pára-excitações”.

Percebemos aqui que o caso particular,
considerado excepcional, se deixa explicar

por considerações econômicas que pode-
riam muito bem valer para outros casos. De
fato, a definição do trauma, que o opõe sim-
plesmente a um “afastamento, em geral efi-
caz, das excitações”, leva a uma ampliação
do conceito de sonho de origem traumática.
Essa ampliação se produz algumas páginas
depois, graças a uma progressão no interior
de uma mesma frase: “os sonhos da neurose
de acidente referidos acima não se deixam
reduzir ao ponto de vista da realização de
anseio, assim como os sonhos que vemos se
produzirem nas psicanálises e que nos traz-
em a lembrança dos traumas psíquicos da
infância. Temos aí sonhos que obedecem an-
tes à compulsão à repetição, que aliás encon-
tra reforço, durante a análise, no desejo, es-
timulado pela ‘sugestão’, de fazer ressurgir
o esquecido e o recalçado.”

Assistimos aqui a uma subversão dentro
do discurso freudiano, que faz ressurgir o
esquecido da teoria do sonho, a saber, esses
traumas psíquicos da infância como fontes
dos sonhos que vemos se produzirem nas
psicanálises. “Se há um ‘mais-além do prin-
cípio de prazer’, é lógico admitir, mesmo no
tocante à tendência do sonho à realização de
anseio, a existência de um tempo que a teria
precedido. Isso não contraria a função pos-
terior do sonho.” Sem dúvida, mas subordina
essa função à da repetição. Se sonhar é uma
maneira de se lembrar que escapa à rememo-
ração consciente, é antes de tudo uma ma-
neira de repetir anterior a toda tentativa de
realização de anseio. No final de sua confe-
rência de 1933, Freud se esforça por reduzir
a importância da segunda das “sérias dificul-
dades” que reconheceu, abstendo-se de falar
da compulsão à repetição. Mas seu embaraço
é visível: “se quiserem levar em conta as
últimas objeções, digam *pelo menos (im-
merhin)* que o sonho é a tentativa de uma
realização de anseio.”

Mas é preciso avançar mais um pouco,
retomando a leitura do ensaio de 1920 (muito
mais audacioso e lúcido que os textos pos-
teriores). Algumas páginas depois do desen-
volvimento sobre o sonho, Freud escreve
que “a compulsão a repetir na transferência
os eventos da infância se situa de todo modo
fora e acima do princípio de prazer. O pa-

ciente se conduz aí de uma maneira inteiramente infantil e nos mostra que os traços mnêmicos recalçados de suas experiências vividas originárias não estão presentes nele no estado ligado e são de fato, em certa medida, inaptos ao processo secundário”. Depois do que dissemos acima sobre as relações essenciais entre o sonho e a transferência, o paralelismo entre os dois tipos de observação clínica não pode surpreender. Trata-se no fundo do mesmo processo, que força o sonhador e o analisando a repetir-transferir o recalçado, seja este da ordem do voto edípiano, da pulsão parcial ignorada, de uma ameaça persecutória ou de uma outra injúria mortífera.

Podemos então compreender que se produza tantas vezes uma influência mútua entre a área da relação analítica e o campo narcísico onde se desdobra a expressão, a auto-expressão onírica, que é também uma forma de auto-afeição. Essas freqüentes passagens de um para o outro, que se fazem nos dois sentidos, sobretudo quando os sonhos são interpretados, não se efetuam apenas nem de imediato sob a égide do princípio de prazer. Assim como a transferência em estado de vigília, o sonho pode estar em grande parte dedicado à tentativa de ligar as excitações, a que uma liberação de angústia não foi capaz de fazer face na infância. É por isso, aliás, que a distinção entre sonho de angústia e sonho de origem traumática (no sentido amplo do trauma psíquico infantil) deve ser rigorosamente mantida. Os sonhos mais perturbadores não são os sonhos de angústia em que se desenrola, como Freud mostrou, um conflito edípiano entre a instância desejante e seu censor. A inquietude onírica não pode ser medida por aquela angústia patente que o sonhador, de volta ao estado de vigília, diz tê-lo tomado. Ela está mais radicalmente ancorada na atividade estranha de uma vida pulsional polimorfa da qual o ser adormecido nada sabe, mas que pode fazê-lo saber por meios obscuros que alguma coisa de funesto está prestes a lhe acontecer, ou que um gozo indizível lhe é somente figurado.

Seria uma redução, contudo, encerrar essa inquietude da noite no quadro concei-

tual exclusivo do trauma (como o fez A. Garma, que afirmou, em 1968, que “são as situações traumáticas e não as realizações de desejos que estão na origem dos sonhos”). É bem verdade que, na vida onírica, como em certos sintomas, a satisfação maníaca pode mascarar a destrutividade sob a aparência do que é agradável; ou ainda que os sonhos de comodidade encobrem com freqüência o trabalho mudo da pulsão de morte (seria o caso, segundo Garma, do sonho, apresentado como anódino, em que Freud vê sua mulher lhe dar para beber uma água muito suja numa urna cinerária etrusca trazida de uma viagem à Itália). No entanto, os aspectos inegavelmente mortíferos de muitos sonhos (aparentemente isentos de angústia) não reconduzem necessariamente ao traumatismo; e este, afinal de contas, não é sempre nem de todo contrário ao movimento da vida.

Na realidade, é o conjunto da atividade pulsional que se exprime nos sonhos, através de toda sorte de relações transferenciais que vão desde o mais remoto passado (inclusive o do estado fetal, se admitirmos por exemplo o estudo apresentado por C.W. Morgan em 1991) até os diferentes estratos do presente do indivíduo. Certos episódios oníricos se prestam muito particularmente à análise das realizações de anseios, outros deixam aparecer sobretudo um retorno violento de algum traumatismo enquistado na história infantil, outros ainda põem em cena um conflito identificatório aparentemente insuperável — e estes não são os mais raros entre os que vêm à escuta do analista e que participam da interrogação latente, sempre reiterada, sobre a mudança psíquica. Anseios realizados, morte fascinante através da vida, incerteza quanto ao sexo e quanto ao ser, todas essas dimensões da vida onírica estão co-presentes em sua participação variável na expressão pulsional, ocultando-se muitas vezes umas às outras e se imbricando, cada vez de um modo inédito, próprio para confundir a atividade interpretativa e para deslocar seus eixos. Assim vai o sonho, espelho deformador e móvel, circulando entre a aparente clareza das palavras ditas ao outro e a inesgotável obscuridade das imagens em que se refaz uma estranha intimidade consigo mesmo.

Aristóteles, *Parva naturalia*. Paris, Vrin, 1951 • E. Aserinsky e N. Kleitman, "Regularly Occurring Periods of Eye Motility, and Concomitant Phenomena, during Sleep", in *Science*, 118, 1953 • "Two Types of Ocular Motility Occurring in Sleep", in *Journal of Applied Physiology*, 8, 1955 • A. Bourguignon, P. Cotet, J. Lapanche, F. Robert, *Traduire Freud*. Paris, PUF, 1989 • C. Debru, *Neurophilosophie du rêve*. Paris, Hermann, 1990 • S. Ferenczi, "L'interprétation scientifique des rêves", in *Psychanalyse I*. Paris, Payot • S. Freud, *A interpretação dos sonhos*. ESB, v.IV • "O manejo da interpretação de sonhos na psicanálise". ESB, v.XII • "Sobre os sonhos". ESB, v.V • "Análise de uma fobia em um menino de cinco anos" (O pequeno Hans). ESB, v.X • "Sobre o narcisismo: uma introdução". ESB, v.XIV • "Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos". ESB, v.XIV • "História de uma neurose infantil". ESB, v.XVII • "A psicogênese de um caso de homossexualidade numa mulher". ESB, v.XVIII • "Mais além do princípio de prazer". ESB, v.XVIII • "O eu e o isso". ESB, v.XIX • "Observações sobre a teoria e a prática da interpretação de sonhos". ESB, v.XIX • "Algumas notas adicionais sobre a interpretação dos sonhos como um todo". ESB, v.XIX • "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise". ESB, v.XXII • A. Garma, *Le rêve, traumatisme et hallucination*. Paris, PUF • Griesinger, *Die Pathologie und Therapie des psychischen Krankheiten*. Brunswick, F. Wreden, 1845 • E. Jones, *A vida e a obra de Sigmund Freud*, t.1. Rio de Janeiro, Imago, 1989 • M. Jouvet e F. Delorme, "Locus coeruleus et sommeil paradoxal", in *Comptes rendus des séances de la Société de Biologie*. 159, 1965 (cit. por Debru, op.cit.) • J. Lacan, "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • A. Maury, *Le sommeil et les rêves*. Paris, 1878 • C.W. Morgan, "Dream in the Fetus and the Newborn", comunicação ao Los Angeles Institute and Society for Psychoanalytic Studies em 7 de fevereiro de 1991 • Plotino, *Ennéades*. Paris, Les Belles Lettres, 1954 • P. Radestock, *Schlaf und Traum*. Leipzig, 1878 • P. Valéry, *Cahiers P. Valéry*, 3. Paris, Gallimard, 1979.

► CONDENSAÇÃO; DESLOCAMENTO; INCONSCIENTE; INTERPRETAÇÃO.

M. DAYAN

SUBLIMAÇÃO

A sublimação designa um tipo particular de destino pulsional, cujo papel fundamental no domínio cultural Freud ressalta, ao mesmo tempo em que confessa seu fracasso quando se trata de explicar seu mecanismo. Na verdade, se as alusões à sublimação são freqüentes em sua obra, ele não procurou elaborar-lhe o conceito num tratado específico. Não só isso: a definição que deu dela

em 1905 não sofreu reformulações essenciais, por muito que tenha se beneficiado de complementos posteriores.

Que significa a sublimação e em que tradições Freud foi buscar seu conceito? A sublimação é, antes de mais nada, um movimento de ascensão ou de elevação. Notemos que Freud usa um termo de origem latina, *Sublimierung*, e não o termo *Aufhebung*, que designa em Hegel o móbil da dialética, em outras palavras, o "poder mágico" que tem o espírito "de converter o negativo em ser". *Sub* não designa apenas, em latim, uma relação de inferioridade, de vizinhança ou de submissão: é vinculado também a *super*, como em grego ὑπο a ὑπερ, para explicar a idéia de deslocamento para o alto à qual remete. *Sublimis* significa, segundo A. Ernout e A. Meillet, "o que vai se elevando, o que se sustenta no ar". Deriva do adjetivo *limus* ou *limis*, "oblíquo, que olha de lado ou de través, que sobe em linha oblíqua ou em declive" e, segundo Festus, de *limen*, limite, de tal modo que estaria aí presente a idéia de transposição de um limiar, e até de transgressão. A associação quase inevitável com "subliminar", termo que J. A. Ward introduziu no século XIX em inglês para traduzir o título de uma obra de J. F. Herbart, *Unter der Schwelle*, sugere a idéia de elementos latentes e, eventualmente, de uma força oculta de ação ou de pensamento.

A sublimação recebeu seus títulos de nobreza da alquimia, na qual ela veio a caracterizar certo tipo de mutação rápida e admirável, como a passagem do estado sólido para o estado gasoso sem fase líquida intermediária. A particularidade do corpo sublimado é conservar intactas as suas propriedades, a tal ponto que a operação se manifesta de início como um procedimento de *purificação*, destinado a liberar o corpo de suas partes heterogêneas. Toda a ambição dos alquimistas estava ligada a engenhosas e longas sublimações que deviam lhes permitir descobrir a "pedra filosofal", decantar "o ouro do tempo" e coroar a grande obra.

O termo estava, portanto, predestinado a uma transposição para o registro moral. A iniciativa coube ao poeta e comerciante hamburguês Brockes, que escreveu, na pri-

meira metade do século XVIII, uma suma poética ao mesmo tempo que uma teodicéia da vida cotidiana, *Irdisches Vergnügen in Gott* (Os prazeres profanos em Deus), em que se inspiraram os românticos alemães. Goethe foi o primeiro, porém, a saber superar esse uso inteiramente metafórico para caracterizar a criação poética. Os estados d'alma, os sentimentos, os acontecimentos não deveriam ser expressos com seu natural originário: devem ser "trabalhados, acomodados, sublimados" (*erarbeitet, zubereitet, sublimiert*).

Victor Hugo se vale, também ele, da origem química do termo para invocar em *La bouche d'ombre*:

"A sublimação do ser pela chama, do homem pelo amor."

No final do século XIX e em pleno período cientificista, a sublimação tornou-se uma noção múltipla, que conjugava à idéia de manipulações dos corpos químicos a das transformações psíquicas cujo segredo se acreditava ser possível penetrar. O declínio do sublime, que é esvaziado de seu conteúdo preciso para ser assimilado ao grandiloquente ou ao abstrato, conduz à busca dos "sublimados" e à elaboração de receitas que permitirão fabricá-los.

É digno de nota, no entanto, que Freud tenha ido buscar sua inspiração menos nas ciências propriamente ditas que nas obras mais sublimes da literatura e das artes plásticas. E não poderíamos compreender a elaboração do conceito de sublimação no domínio psicanalítico se não levássemos em conta o quanto Freud apreciava o contato com as maiores obras-primas da humanidade, chegando ao ponto de considerar que a intensidade de seus efeitos era proporcional ao desmoronamento da inteligência ("O Moisés de Michelangelo", 1914). Isso o levou, portanto, a dedicar uma atenção toda especial à catarse de Aristóteles, essa conversão dos afetos de piedade e de temor que a grande tragédia consegue operar. E, especialmente graças aos trabalhos de seu tio por afinidade, o erudito Jakob Bernays, ele pôde estudar a função que a catarse desempenhava nas cerimônias orgiásticas, mas também, de maneira mais geral, na doutrina neoplatônica da purificação das paixões.

Nem perversão, nem recalçamento

Freud não precisou de mais de quatro momentos para construir seu conceito de sublimação nos meandros das duas primeiras partes dos "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", mas sobretudo em sua conclusão geral.

A ação da sublimação seria meramente atualizar nossas tendências originárias à perversão? Afinal, que demonstra a perversão, senão que as pulsões são desprovidas de qualidade própria, sendo basicamente independentes de todo fim e todo objeto determinado?

Na verdade, a sublimação é inicialmente apresentada no quadro das fixações a um fim sexual primitivo e da insistência num prazer que deveria normalmente apenas preparar o ato sexual. Ela se inscreve num registro sensorial, o do tato, porém mais especialmente desse tato a distância que é a visão. "A impressão visual continua sendo a via pela qual a excitação da libido é com mais frequência despertada e a seleção natural (se é que posso usar noções teleológicas) conta com esse meio quando deixa o objeto sexual se desenvolver rumo à beleza" ("Três ensaios sobre a teoria da sexualidade").

Ora a pulsão escópica se põe a serviço da espécie, cuja reprodução assegura, ora ela constitui o germe dos diferentes tipos de sublimação estética. O ocultamento do corpo que a civilização exige tem por função reacender o desejo. Nesse caso, ou bem a curiosidade tenta "completar o objeto sexual, desvelando suas partes escondidas", ou bem ela é "desviada (sublimada) no sentido da arte".

Uma nota, acrescentada em 1915, apresenta o problema da gênese do interesse estético, em ligação com um eventual recalçamento: "Parece-me indubitável que o conceito de 'belo' tem suas raízes na excitação sexual e significa originariamente o que excita sexualmente (as iscas). É nesse contexto que não podemos jamais achar realmente 'belos' os órgãos sexuais, cuja visão desperta no entanto a mais forte excitação sexual." Que quer dizer isto? A curiosidade estética repousaria sobre um recalçamento concomitante do objeto sexual, considerado indigno

do olhar artístico, e dos fins primitivos, abandonados a uma normalidade um tanto plebéia?

Por outro lado, o segundo capítulo distingue a sublimação do recalçamento, sem chegar ainda a isolar sua especificidade em relação a uma simples formação reativa.

O objetivo geral é demonstrar a existência de uma sexualidade própria da criança, concebida como perversa polimorfa, e explicar as razões que a fazem ser desconhecida. A sublimação se desenvolve no período de latência e se funda sobre a constituição de “potências psíquicas” (*seelische Mächte*) capazes de inibir as pulsões, e que Freud compara a “diques” que conteriam uma espécie de maremoto sexual. Quais são essas potências coercitivas? Freud põe no mesmo plano a repugnância, o sentimento de vergonha e a exigência de ideal estético e moral. De onde vêm elas? Os três fatores têm idêntica gênese: seu aparecimento é “condicionado pelo organismo e fixado pela hereditariedade”, de tal modo que ela pode se produzir sem a ajuda da educação.

Qual é sua finalidade? Assegurar o desenvolvimento geral das sociedades ao longo da história, perpetuando-o e prolongando-o no seio de cada indivíduo particular: “Os historiadores da civilização parecem unânimes em pensar que o processo que desvia as forças pulsionais sexuais de seus fins sexuais e as orienta para novos fins, processo que merece o nome de sublimação, é uma poderosa aquisição para o trabalho da civilização.”

De fato, observa Freud, a sexualidade infantil, por sua ausência de emprego e por sua perversidade inerente, deve suscitar impressões de desprazer. Assim, as contraforças psíquicas ou as moções reativas lhe são da maior valia; e a sublimação dificilmente pode ser distinguida de uma simples formação reativa.

Na verdade, como diferenciar a sublimação de um simples processo de normalização da sexualidade na criança, num momento do desenvolvimento em que a integração genital ainda não é possível? Freud responderá a esta pergunta em dois tempos: primeiro pela análise geral das fontes de excitação e das zonas erógenas, depois pela formulação de uma hipótese referente ao caráter

“anormal” de certas constituições e o “excesso” de excitações que elas estão por isso fadadas a receber. A sublimação virá finalmente a se definir como uma das únicas saídas possíveis em face de um perigo pulsional intensificado; nesse caso, porém, a dificuldade passa a ser explicar a relação que ela mantém com a simples e inevitável repressão, sobre a qual se funda.

A heterogeneidade dos objetos e dos fins pulsionais revelada pelo estudo das perversões encontra seu fundamento genético graças à identificação de uma tríplice fonte da excitação sexual: a repetição, que conduz à erogenização das funções não sexuais; a excitação violenta, mecânica ou não; e enfim as diferentes formas de atração e de concentração das forças pulsionais que se seguem a seu funcionamento auto-erótico. De fato. Freud desenvolve três teorias essenciais: as do apoio, da independência relativa das zonas erógenas e da mobilização (*Heranziehung*) das pulsões sexuais sob uma bandeira não sexual. O final do segundo capítulo dos “Três ensaios” insiste, de fato, sobre a espantosa reversibilidade dos elementos sexuais e não sexuais.

Freud havia mostrado como o interesse estético derivava da excitação visual; mas onde fica a pulsão de saber? Não poderíamos “nem incluí-la entre os componentes pulsionais elementares, nem atribuí-la exclusivamente à sexualidade”. Ela constitui em si mesma “uma modalidade sublimada da pulsão de domínio (*eine sublimierte Weise der Bemächtigung*)”, mas utiliza a energia própria da função escópica e corresponde a um “interesse prático” essencial no desenvolvimento da sexualidade: a criança sente como uma ameaça a chegada real ou suposta de um irmãozinho ou de uma irmãzinha e teme perder parte do amor e dos cuidados que a envolvem. Sua sede de saber aumenta com a dúvida e a inquietude.

Podemos assim reconhecer na sexualidade infantil muitos dos traços que caracterizam a experiência do sublime, no sentido em que esta tem por vocação manter a distância o terrível, despertando no ser comovido forças que lhe permitem enfrentar o perigo e dele extrair uma energia adicional.

É essa, em última análise, a tese sugerida por Freud, pois ele evoca a vitória que a sublimação representa ao sublinhar, na conclusão dos “Três ensaios”, que, sob efeito dela, “um aumento não desprezível da capacidade de realização psíquica (*psychische Leistungsfähigkeit*) resulta de disposições em si mesmas perigosas”.

A primeira vantagem da sublimação é permitir uma atividade de tipo original, algo sempre excluído pela perversão, que se define geneticamente por uma deficiência de integração genital que conduz à *manutenção* e ao reforço das moções sexuais infantis. A segunda vantagem da sublimação é permitir escapar à neurose, que substitui a perversão, quando, após um obstáculo psíquico, as excitações são desviadas de seu fim e recalçadas, mas não suprimidas, de tal modo que já não conseguem chegar à expressão senão na forma de sintomas. A neurose faz pensar no adágio “moça assanhada, velha beata”. Mas, acrescenta Freud, “no caso da neurose a mocidade é bem curta!”

Em suma, em face do perigo pulsional, a sublimação constitui sem dúvida alguma a via régia, mas ela supõe dons especiais, permanece muitas vezes instável e não resulta da vontade consciente. Seus domínios privilegiados são a criação artística, da qual no entanto é apenas “uma das fontes”, e a ação moral, campo em que é preciso atribuir-lhe origem de “uma série de virtudes”.

Dessexualização

Resumamo-nos. A sublimação se define, em primeiro lugar, como um processo de dessexualização. Trata-se de um caso particular de apoio das pulsões não sexuais sobre as pulsões sexuais, como Freud o ressalta nas *Conferências introdutórias sobre psicanálise* de 1916 (cap. XXII), uma maneira socialmente valorizada de excluir determinadas tendências sexuais, ou ainda “certas modificações de fim e certas mudanças de objeto, em que a avaliação social entra em consideração”, segundo a fórmula condensada de 1932 (“Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”, cap. IV).

Assim, se o móbil da sublimação se en-

contra na força da pulsão sexual, todo o problema será compreender como lhe é possível dessexualizar-se, abandonando fins e objetos que a definem. Ora, se é verdade que a pulsão é concebida a partir da excitação sexual, da qual ela é o representante, Freud opõe-lhe desde a origem outras pulsões perinentes à esfera do eu, em especial aquela de domínio, cujo papel na pulsão de saber vimos acima. Apenas a libido é apresentada com o equivalente da “fome” no registro da sexualidade e definida em relação a um objeto diverso do eu.

Temos aqui algo que pode parecer contraditório com a teoria do auto-erotismo infantil, mas Freud insiste em que este não é primitivo. Assim, na seção dos “Três ensaios” dedicada à “descoberta do objeto”, ele declara que “na época em que a satisfação sexual estava ligada à absorção dos alimentos, a pulsão encontrava seu objeto fora”; e descreve o apego arcaico do lactente ao seio materno como objeto sexual. “Não foi à toa que a criança ao seio da mãe tornou-se o protótipo de toda relação amorosa. Encontrar o objeto sexual nada mais é, afinal, que reencontrá-lo.”

Desde “Sobre o narcisismo: uma introdução”, de 1914, Freud colocava em oposição à libido de objeto uma libido do eu: “quanto mais uma absorve, mais a outra se empobrece.” Apenas o investimento de objeto permite distinguir com segurança a energia sexual (libido) da energia própria das pulsões do eu, mas não poderíamos por isso confundir os dois tipos de energia, assim como não poderíamos esquecer que o eu é uma unidade que se constitui tardiamente na ontogênese: a libido do eu é sempre secundária em relação ao investimento da “primeira presença”, a da mãe nutrícia.

Por que Freud reconhece dois tipos de energia, e não um só? Vendo-se forçado a responder a esta pergunta, ele não consegue se impedir de confessar seu “mal-estar” (“Sobre o narcisismo: uma introdução”, cap. 1): a psicanálise não é uma teoria puramente especulativa, ela se funda na interpretação da empiria e deve se contentar provisoriamente com “conceitos fundamentais nebulosos, evanescentes e de difícil repre-

sentação”, desde que eles lhe sejam de alguma utilidade na análise das psiconeuroses. É forçoso constatar que o indivíduo leva uma “dupla existência”, na medida em que ele é ao mesmo tempo seu próprio fim e o instrumento da reprodução da espécie. Provavelmente se demonstrará um dia a existência de “bases orgânicas” (substâncias químicas ou processos determinados, pouco importa) que produzem os efeitos da sexualidade. Mas que a teoria das pulsões se apóie na biologia não é a única questão que conta: o essencial é chegar a analisar, com conceitos tão pouco elaborados como as pulsões e a sublimação, certos tipos de conflitos e seus destinos.

O monismo de Jung corresponde a uma prática em que se passa ao largo da sublimação no desejo de chegar a ela de maneira demasiado direta: nada é mais perigoso que reforçar o ideal do eu fazendo apelo à noção de “missão vital”. Jung e seu movimento compreenderam sem dúvida o papel desempenhado pelas representações sexuais nascidas do complexo familiar e da escolha incestuosa de objeto na manifestação dos mais elevados interesses morais e religiosos do homem. Mas, querendo a todo preço que a moral e a religião tivessem uma origem “superior”, eles deram ao complexo de Édipo um sentido apenas analógico, como Freud lhes censura em “A história do movimento psicanalítico”, de 1914, para permitir sua conciliação com os ideais da moral e da religião: a libido é então substituída por uma noção abstrata e a exigência pulsional é esquecida, em proveito de uma “missão vital” que encontra como único obstáculo a inércia psíquica originária.

Ora, se as condições dinâmicas da sublimação freudiana se vêem presentes em todos os homens, as condições econômicas não podem deixar de estar igualmente presentes: “Tudo depende” — escreve Freud no final do capítulo XXIII de *Conferências introdutórias sobre psicanálise* — “do montante (*Betrag*) de libido não empregada que uma pessoa é capaz de manter em suspensão, e da fração mais ou menos grande dessa libido que ela é capaz de desviar da via sexual para orientá-la para a sublimação.”

Freud não considera a teleologia de um ponto de vista filosófico abstrato, ele a enraíza num hedonismo natural, isto é, numa tendência a obter prazer e a evitar a dor, mais igualmente numa economia, isto é, numa espécie de racionalização dos investimentos, o problema estando em saber que massas de excitação o sujeito é capaz de suportar e de dominar em seu aparelho psíquico.

Que fazer, no entanto, do ideal, e será mesmo preciso negar a existência de uma tendência à perfeição? Seria preciso, evidentemente, acompanhar Freud em seu esforço para derivar as mais elevadas aspirações de uma insatisfação essencial com a vida, quando não de uma angústia que resulta de diferentes tipos de conflitos pulsionais. Mas temos de nos contentar aqui com alguns marcos, ligados, na reviravolta decisiva dos anos 1920, à elaboração da segunda teoria pulsional e à descoberta do supereu.

A impossibilidade da satisfação

O sublime é antes de mais nada a pulsão: “A doutrina das pulsões é por assim dizer nossa mitologia”, declara Freud nas “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”. “As pulsões são seres míticos, grandiosos (*grossartig*) em sua indeterminação. No curso de nosso trabalho, não podemos desviar delas nosso olhar por um só instante, mas jamais estamos seguros de vê-las nitidamente.”

Ora, incontestavelmente, a definição mais chocante da pulsão se encontra em “Mais-além do princípio de prazer” (cap. V), onde ela é apresentada como “uma pressão inerente a todo organismo vivo, que tende a restabelecer um estado anterior ao qual esse organismo vivo teve de renunciar sob a influência de forças perturbadoras externas”, isto é, como “uma espécie de elasticidade orgânica, ou, caso se prefira, como a expressão da inércia da vida orgânica”. Eis algo que parece contraditório com a concepção corrente, segundo a qual a pulsão seria uma força de improvisação e de desenvolvimento. Mas é preciso evitar confundir duas coisas: o fim último da pulsão — que Freud só levará em consideração em sua última teoria das pulsões — e, por outro lado, a origem e

a missão da pulsão, que é de representar a excitação.

Se a tendência à evolução só se manifesta, segundo Freud, “sob o látigo de excitações externas”, a pulsão assume a dupla missão de representá-las e reabsorvê-las. Sua sublimidade sempre evanescente repousa sobre o desafio permanente que ela lança para si mesma sem o querer. Quanto mais excitações recebe, mais o ser está, de certo modo, condenado ao sublime, para escapar ao duplo perigo da alienação mental e de uma perversão, enfadonha por seus estereótipos e socialmente condenada.

A plasticidade das pulsões se deve a uma quantidade excepcional de libido ou a uma aptidão particular não só para se desligar dos objetos e fins sexuais como para conter o próprio eu? Sem dúvida ela é favorecida por uma capacidade de esquecimento, que permita ao ser que sublima não se enrijecer na lembrança, à maneira dos histéricos, que sofrem de reminiscências. Freud insiste, porém, na transformação da libido de objeto em libido narcísica, para mostrar que a sublimação só pode se efetuar “pela mediação do eu” (“O eu e o isso”, fim do cap. IV), que toma o lugar do isso em seus investimentos de objetos e faz suas as exigências de Eros. Eros aparece então como o agulhão invencível e o eterno desmancha-prazer, aquele que, impedindo toda satisfação de ser plena e inteira, e com isso portadora de morte, não cessa de introduzir novas tensões, retardando assim a marcha da vida para seu fim último, o retorno ao inorgânico. É preciso reconhecer nele o “fator essencial da civilização”, aquele que desvia do egoísmo sexual para os diferentes tipos de identificação, para o altruísmo do amor, para o trabalho e a obra.

Não é preciso, portanto, procurar fora das pulsões de Eros a fonte da exigência de sublimação. Por que postular uma “pulsão rumo à perfeição, que teria conduzido o homem a seu nível atual de realização espiritual e de sublimação ética”? Por que acreditar numa pulsão específica, a que cada um de nós deveria a “preocupação de se transformar em super-homem”? Se a vida é marcada pela tendência à regressão, só a volta atrás

proporcionaria a satisfação completa; mas, uma vez que essa via está barrada, não resta ao indivíduo outra solução que seguir na direção ainda desimpedida: em frente.

“A diferença entre a satisfação obtida e a satisfação buscada” é, portanto, mais do que suficiente para explicar o estado de insatisfação e tensão permanentes em que se encontra o ser humano. Nossa alma é de essência faustiana, e

“Nem o que está próximo, nem o que está distante,

Aquieta o coração profundamente conturbado.”

(Goethe, *Fausto*, prólogo.)

Em Freud, nada seria mais delicioso no fundo que a morte, concebida como apaziguamento último das tensões. O ato sexual a evoca, por vezes tão perigosamente que a linguagem popular não hesita em assimilá-lo a uma “*petite mort*” (“pequena morte”). Por que milagre sobrevivemos a nossos mais intensos prazeres? “Gozar? terá esse destino sido feito para o homem?”, esta é a questão que reiteramos com Rousseau. Sem dúvida a sublimação permite enganar provisoriamente a morte e “o destino passa então a ter pouco poder sobre nós”, como o declara Freud em “O mal-estar na cultura”. Mas a que preço? Os novos gozos são de intensidade inferior aos primitivos, tanto que o gênio da civilização parece sobretudo prolongar os preliminares.

Mas isso não é o mais grave. A sublimação deveria constituir um meio ideal de luta contra Eros e suas estimulações, o eu aliviando o isso em sua luta contra a libido, ao sublimá-la em parte. No entanto, que se passa? Ela tende pelo mesmo movimento a aumentar a excitação, aumentando a subjugação do homem a seus ideais, historicamente constituídos, ao mesmo tempo em que sua dependência em relação a outrem, realmente existente, se reduz. “Menos o homem se torna agressivo em relação ao exterior”, escreve Freud, “mais ele se torna severo, isto é, agressivo, em seu eu ideal.” Se a sublimação supõe certa forma de intricação pulsional, ela aumenta o risco de uma dissociação entre as forças eróticas que permanecem no isso e, por outro lado, as exigências emanadas de

outrem, que contribuem para formar o que Freud chama de o “ideal do eu”. Quando os elementos eróticos não são fortes o bastante para ligar e imobilizar as pulsões destrutivas, a agressividade desligada do mundo externo retorna sobre o eu, o qual forma a partir de então o mais ambivalente dos objetos de amor.

É forçoso constatar: se a satisfação permanece impossível, *somente parcial e sempre ameaçada*, é que o eu nada mais faz que trocar um estado de dependência por outro, eventualmente mais valorizado pela sociedade. Munidos desse fio condutor, tentemos identificar os diferentes mecanismos que entram em jogo no nascimento das pseudo-satisfações sublimatórias e de seus gozos substitutos.

Rumo a uma tipologia

Para isso, dispomos de uma indicação de Freud, fornecida já em “Totem e tabu”, e segundo a qual a histeria constituiria a caricatura (*Zerrbild*) da obra de arte, a neurose obsessiva a caricatura da religião e a paranóia a caricatura do sistema filosófico. O que nos impressiona em primeiro lugar nessa fórmula é o apagamento do sujeito que sublima diante do que Freud chama de os “produtos de sublimação”: não são o artista, o fundador de religião ou o filósofo que nos fascinam, é a própria obra que atesta a passagem do gênio humano. Admiramos depois a originalidade do método que consiste em atacar os problemas pela “outra ponta”: por que as psiconeuroses fracassam ali onde os monumentos da civilização continuam a nos desafiar? Somos, por fim, estimulados pelo programa de pesquisas que é assim imposto a quem quer que pretenda ter acesso à compreensão do desenvolvimento da civilização. Desde 1912, Freud compreendera isso: “as neuroses são formações associativas”, elas buscam antes de tudo a satisfação privada e “se esforçam por realizar com meios particulares o que se realiza na sociedade mediante um trabalho coletivo”.

O sucesso da sublimação repousa, portanto, na possibilidade de inverter a tendência, de bloquear os processos de recalcamen-

to, de regressão e de foraclusão, a fim de encontrar uma saída que permita *universalizar* o tipo de satisfação encontrada. Mas, uma vez que o apelo a uma “capacidade de sublimação”, sempre problemática, é pouco esclarecedor, não seríamos tentados pela hipótese segundo a qual o sucesso da sublimação seria *proporcional à magnitude do risco enfrentado*?

A religião seria capaz de isentar de culpa, inventar ritos comuns e promover o amor a Deus ali onde a neurose obsessiva permanece marcada por uma insuportável ambivalência e só consegue escapar da angústia por atos e pensamentos compulsivos, geralmente mal tolerados. A filosofia, por sua vez, seria capaz de estabelecer sistemas de racionalização de alcance universal, produzindo uma série de passagens ao limite, ali onde a paranóia, mantendo sua identificação com o pai absoluto, projeta num discurso delirante a satisfação narcísica do sujeito.

Mas é sem dúvida no seio da arte que encontramos o grau mais elevado de sucesso, já que o verdadeiro artista sabe dar uma forma tão aceitável a essas mesmas fantasias a cuja força e excentricidade os neuróticos sucumbem, e conferir a elas um valor tão universal, que se torna capaz assim de aliviar os outros homens da carga de suas próprias fantasias. De fato, que têm em comum o neurótico e o criador, senão uma extraordinária aptidão para se desligar de um mundo triste e frustrante para “sonhar”, mesmo em estado de vigília, uma realidade mais conforme a seus desejos, como os famosos castelos de Espanha em que floresceria “Sua Majestade o eu”? Mas, ali onde o neurótico só confessa suas fantasias premido pela severa necessidade, ali onde o homem comum nos constrange ou nos aborrece com suas confissões desajeitadas, é um deus que permite ao criador exprimi-las de maneira tal a nos permitir usufruir das nossas próprias.

Como é possível esse passe de mágica? Se o segredo da criação permanece impenetrável, podemos contudo afirmar que ele reside numa certa relação da fantasia com sua técnica de apresentação, em que a atenuação e a deformação desempenham relevante papel. Importa antes de tudo dissimular o

egoísmo dos pensamentos do sonho e a tendência natural do eu a neles atribuir a si mesmo o papel de herói, atraindo o leitor ou o espectador através de um prazer que parece puramente formal e que Freud chama de “prêmio de sedução”. Como o criador dá a impressão de que está se entregando a um simples jogo, que parece exemplarmente lícito, a testemunha pode esquecer a que ponto esse jogo pode ser sério, isto é, a que ponto está carregado de afetos.

Seria inútil tentar marginalizar a estética: o verdadeiro *opus* se impõe a nós graças a um logro e nos revela um móbil cuja gravidade nos choca. Pois o momento em que a obra fascina é também aquele em que a mesquinhez de nosso próprio eu se torna evidente para nós.

Apresenta-se então, porém, o eterno problema de saber se pertence ao sublime governar a sublimação, ou se é a própria sublimação que produz o sublime. Estarão as fontes ali onde nossos desejos as fazem correr, ou terão nossos desejos força bastante para fazer brotar do solo os gêiseres de seus sonhos? Lembremos a solução de Freud: “Somente na arte ocorre que um homem devorado por desejos faça *algo que se assemelha a uma satisfação* e que, graças à ilusão artística, esse jogo produza uma ação sobre os afetos, como se fosse algo de real” (“Totem e tabu”). De fato, quem, senão o artista, poderia tomar o lugar do Deus e pronunciar com Goethe o grito de Prometeu:

“Não fizeste tudo por ti mesmo,

Coração onde arde um fogo sagrado?”

Se, nos casos de maior êxito, a sublimação do artista nos força a sublimar, também nós, e a perfazer graças ao *medium* da obra uma parte do caminho de sua criação, outras sublimações mais solitárias não cessam sem dúvida de se realizar. Mas, como não sabemos renunciar a nada, nenhuma delas chega a nos dar o grau de gozo que a criação artística nos faz atingir, na medida em que ela nos parece emanar da própria fonte da vida.

Seria necessário, no entanto, por um lado alargar o conceito de criação, de maneira a incluir nele a atividade filosófica e toda verdadeira forma de investigação, e por outro lado, ressaltar, seguindo Hannah Arendt, a

diferença fundamental entre a obra e o trabalho simplesmente utilitário: enquanto se pode obter um ganha-pão sem se envolver pessoalmente, o *opus* deriva sua grandeza dos riscos enfrentados. A sublimação não poderia ser compreendida fora de uma dupla exigência: a da “normalização”, ou ainda de adaptação social, e a da criação. Mas o mero trabalho permanece um pouco periférico em relação à segunda.

O tronco comum às diferentes formas de sublimação aparecerá então como o esforço do gênio humano para pôr o eu em perspectiva, a fim de se compreender e desfrutar dele mesmo em suas obras. A angústia que acompanha esse esforço de superação seria então a única prova da resistência do eu, sempre dividido entre o prazer de uma morte antecipada e o terror que lhe inspira seu próprio desaparecimento.

C. Baudouin, “Sublimation et synthèse”, *Revue de Théologie et Philosophie*, 1935 • O. Flournoy, “La Sublimation”, *Revue Française de Psychanalyse*, I, 1967 • S. Freud, *Gesammelte Werke*, v.XVIII: *Gesamregister*. • E. Glover, “Sublimation, Substitution and Social Anxiety”, in *On the Early Development of Mind*. Nova York, 1956 • A. Grinstein, *Index of Psychoanalytic Writings*, 5 vols. Nova York, 1956-66 • P. Kaufmann, *Psychanalyse et théorie de la culture*. Paris, Denoël, 1985 • J. Lacan, *A ética da psicanálise* (Seminário 7, 1959-60). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988 • F. Pasche, “La sublimation”, *Les Temps Modernes*. Paris, 1986 • J. Sandler e W.G. Joffre, “À propos de la sublimation”, *Revue Française de Psychanalyse*, I, 1967.

► PERVERSÃO; PULSÃO; RECALCAMENTO.

B. SAINT GIRONS

SUJEITO

No momento em que expôs sua “hipótese do inconsciente”, Freud formulou uma pergunta que podia ser repetida como objeção: “como chegar ao conhecimento do inconsciente? Evidentemente, só o conhecemos como consciente depois que sofreu uma transposição ou tradução em consciente” (“O inconsciente”). Só teríamos escolha, então, entre pensar o inconsciente em termos de uma segunda consciência ou permanecer condenados a nada dizer que o pudesse designar como tal?

Sabemos que, para responder à objeção que ele mesmo levantou para si, Freud forjou a noção de metapsicologia, que consiste em descrever um processo psíquico sob os três pontos de vista dinâmico, tópico e econômico. O caminho assim aberto mostrou-se sem dúvida fecundo. Mas tem também seus limites. De fato, a própria distinção de dois sistemas, um dos quais é chamado de Ics, não é da ordem de um pensamento consciente? Em outras palavras, não retornamos à objeção inicial, a saber, que o pensamento consciente dá uma resposta, o inconsciente, que é de fato tomada no molde do conhecimento consciente? Mesmo sabendo que Freud se dava conta da fragilidade do valor da separação dos dois sistemas, para nós o problema permanece.

O termo sujeito, introduzido por Lacan na psicanálise, está aí para tornar possível operar com a hipótese do inconsciente sem aniquilar sua dimensão fundamental de não-sabido (*insu, Unbewusste*). “Qual é então esse outro a quem estou mais ligado que a mim, pois, no âmago mais assentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?”, pergunta Lacan, que prossegue: “Sua presença só pode ser compreendida num segundo grau da alteridade, que já o situa, ele mesmo, em posição de mediação em relação à minha própria dissociação de mim mesmo como de um semelhante” (*Écrits*). Esse outro é o sujeito do inconsciente em sua excentricidade de si para si mesmo; o sujeito do inconsciente eleva à condição absoluta (sem relação) esse segundo grau da alteridade. Ele não é sujeito no inconsciente, imaginado como um reservatório das pulsões, ele é essa pulsação, essa fenda por onde algo de não-sabido — de inconsciente — se abre e se fecha assim que é apreendido pela consciência. O sujeito não é nada de substancial, ele é momento de eclipse que se manifesta num equívoco (*bévue, Unbewusste*)

Dizer “sujeito” é também dizer que a experiência que será feita desse engano o será por um ser falante, que se interroga no campo da linguagem sobre a existência de seu “eu”. Dizemos “sujeito” do inconsciente e não “eu” do inconsciente. Para o “eu” que

fala, o sujeito do inconsciente é um “ele” e não um “eu”. Dizer sujeito do inconsciente é se dar os meios de falar do inconsciente com o inconsciente, sem contradizer o caráter fundamentalmente elíptico e surpreendente do inconsciente; sujeito é esse “ele” de que fala o “eu” quando quer se designar como inconsciente, um inconsciente que não seja um outro “eu”. Ou melhor, o sujeito é a própria divisão entre esse “eu” e esse “ele”. O sujeito é a própria hipótese. Poderíamos dizer que Lacan retoma literalmente a expressão “hipótese do inconsciente” e substitui “hipótese” por “sujeito”.

O “agrafo” (agraphage) do significante

Em 1945, em *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée*, Lacan indica de maneira definitiva os fundamentos lógicos do sujeito da certeza na pressa de concluir. A certeza é antecipada para depois ter de ser verificada no curso de duas escansões (para três sujeitos). O que Lacan chamará de “meu sofismazinho pessoal” lhe servirá de referencial ao longo de todo o seu ensino e, a partir desse ponto inaugural, ele retomará a cada ano, em seu seminário, a questão da estrutura em psicanálise no nível do sujeito.

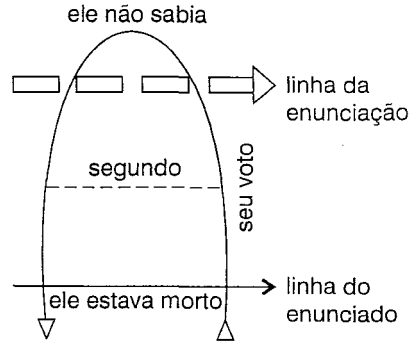
No seminário *Os escritos técnicos de Freud* (1953) o sujeito é ao mesmo tempo agente (da fala) e suporte (da estrutura). Depois, em *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954), Lacan se prende à experiência do sujeito que tem lugar na junção do imaginário e do simbólico, nesse momento de surgimento do símbolo em relação ao imaginário, e analisa nesse sentido o sonho de Freud chamado de a injeção de Irma. É precisamente no momento em que o sujeito não tem mais ego, em que está radicalmente descentrado, acéfalo, que surge a fórmula da trimetilamina. É aí que está nesse momento o eu do sujeito, quando da voz de ninguém surge a fórmula que não quer dizer nada a não ser que ela é uma palavra. “Eu” advém quando não há ninguém para dizer “eu”, apagado sob a palavra que diz o poder do símbolo. O sujeito tem de descobrir a que Outro, isto é, um mundo de símbolos, ele se dirige verdadeiramente ainda que não o sai-

ba, e Lacan supõe, respondendo por detrás do muro da linguagem, “verdadeiros Outros, verdadeiros sujeitos”, com os quais há relações “autenticamente intersubjetivas”.

O recurso ao termo significante (em lugar de “símbolo”), tomado de Saussure, leva Lacan a renunciar à noção de “relações intersubjetivas”. É no seminário *Les structures freudiennes dans les psychoses* (1955) que Lacan introduz esse termo, definindo-o como “um signo que remete a um outro signo” ausente. Exemplo: o dia e a noite. “Os significantes estão realmente encarnados, materializados; são palavras que passeiam e é como tais que desempenham suas funções de agrafa (*agraphage*)”. Lacan faz a topologia desse grampeamento, desse agrafa, no que ele chamou de o grafo (*le graphe*) (daí o termo “*agraphage*”, “agrafo”, que propomos), que construiu linha a linha a partir das *Formations de l'inconscient* (1957). Esse grafo baliza as vias da divisão, ou *Spaltung* do sujeito, que pela primeira vez Lacan escreve \mathcal{S} : a barra sobre o S representa a ação do significante sobre o sujeito.

Em *Le désir et son interprétation* (1958), Lacan comenta longamente a fórmula da fantasia ($\mathcal{S}\Delta a$). Uma proliferação de termos, vários dos quais estrangeiros, dizem \mathcal{S} , a divisão do sujeito *Spaltung*, *fading*, refenda, *aphanisis*, eclipse, desvanecimento, abolição, *Verwerfung*, corte, como se nenhum fosse suficientemente adequado, por serem demasiado figurativos, para designar o sujeito, que não tem outra existência senão a própria divisão, senão o apagamento do significante. É por isso que mesmo a escrita \mathcal{S} deve ser completada por uma topologia. Depois do sonho da injeção de Irma, é mais uma vez um sonho, aquele contado por Freud nas “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental” (1911), que constitui para Lacan um paradigma do que ele chama agora de divisão do sujeito. Um homem que cuidou do pai durante uma longa doença fatal sonha repetidamente, nos meses que se seguem à morte, que seu pai está novamente vivo e lhe fala como outrora. Ao mesmo tempo, o sonhador tem a dolorosa impressão de que o pai na verdade já estava morto, mas que ele não sabia. Freud interpreta o sonho, acrescentan-

do “segundo seu voto” após “estava morto”. Lacan lê esse sonho (10 de dezembro de 1958) e a interpretação de Freud, pontuando o texto com o grafo:



É no nível do “ele não sabia” que o sujeito como tal se situa e se constitui. Ele se constitui como não sabendo, na linha na enunciação. O mais profundo da estrutura do desejo decorre do fato de o recalçamento incidir unicamente sobre a elisão de um significante (“segundo”), elisão que assinala o desacordo entre enunciado e enunciação e o efeito de sujeito que disso resulta. O sujeito é aquele de quem só podemos dizer “ele não sabia”. O quê? Não o voto de castração do pai, mas que sua *sub-sistência* de sujeito da enunciação depende somente desse significante “segundo” elidido. “Ele não sabia”, como tal, não diz respeito a nada de factual, mas ao ser do sujeito. “Não há outro signo do sujeito senão o signo de sua abolição de sujeito”, diz Lacan (7 de janeiro de 1959). A abolição do sujeito é uma abolição que se situa no saber cada vez que ele quer nomear seu desejo. O objeto *a* vem, nesse momento, do imaginário, para ajudar a sustentar essa nomeação desfalecente. É isso que escreve $\mathcal{S}\Delta a$, a fórmula da fantasia, cuja estrutura sustenta o desejo. No momento em que o sujeito se desvanece ante a carência do significante que assegura seu lugar no nível do Outro, pois nenhum significante garante a autenticidade da seqüência dos significantes, ele encontra seu suporte no objeto *a*, que supre a carência do Outro (20 de maio de 1959).

Do sujeito desejante ao sujeito suposto saber

O reconhecimento por Lacan do desejo de Sócrates no *Banquete* prepara uma nova designação do sujeito nos seminários, a do “sujeito suposto saber”, e isso na medida em que Lacan situa o desejo de Sócrates em referência ao saber. Em *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, Lacan mostra o caráter exemplar de Sócrates (no *Banquete*) quanto à posição do analista. Ele se apresenta como nada sabendo a não ser as coisas do amor, e quando é sua vez de falar disso, não consegue fazer outra coisa senão citar as palavras de um outro, Diotima. Ele manifesta com isso sua divisão de sujeito: não pode falar do que sabe a menos que permaneça na zona do “ele não sabia”. Não pode dizer nada de si como desejante, ali onde é desejado, sob pena de se abolir como desejante e passar para o registro da demanda. Lacan reconhece assim (o que não ocorria no início de seu ensino) a impossibilidade em que está o sujeito de nomear seu desejo, e isso a partir da noção de desejo do analista.

Como Sócrates, o analista é interrogado como alguém que sabe, e “é no lugar mesmo em que *nós somos suposto saber* (grifado por nós) que somos chamados a ser e a não ser nada além, nada que não seja a presença real e justamente na medida em que ela é inconsciente”.

A fórmula “o sujeito suposto saber” só aparece nos dois primeiros seminários *L'identification*, imediatamente após o fim de *A transferência*. Lacan se apóia numa denúncia do sujeito suposto saber como coroamento do preconceito filosófico (que se desenvolveu a partir de Descartes), para melhor opor a ela o ato cartesiano da certeza do sujeito do *cogito*. É, segundo Lacan, um sujeito desvanecente, dividido entre “eu sou” de sentido e “eu sou” de existência, que ele retoma na definição que permanecerá canônica: “O significante, ao inverso do signo, não é o que representa alguma coisa para alguém, é o que representa precisamente o sujeito para um outro significante.” O signifi-

ficante representa o sujeito cuja essência, como veremos, é o corte.

Não é de espantar que, nessas condições, a definição do significante como representante do sujeito se faça acompanhar nesse momento de um último remanejamento: “O Outro não é um sujeito, é um lugar para o qual tentamos, diz Aristóteles, transferir o saber do sujeito.” Ao denunciar a ilusão do sujeito suposto saber, a concepção do Outro como sujeito, que havia prevalecido, cai. O Outro como sujeito é a ilusão do sujeito que supostamente sabe. O sujeito do inconsciente, o sujeito dividido, desvanecente... é o sujeito representado por um significante para um outro significante. Algo que se assemelha provisoriamente a uma bipartição do sujeito sustenta nesse momento a *démarche* de Lacan. É apenas num segundo tempo, em 1964, que ele colocará os efeitos de transferência na dependência do sujeito suposto saber.

O corte do sujeito

É no final do *Désir et son interprétation*, que, pela primeira vez, Lacan identifica o sujeito com o corte. O advento do sujeito no nível do corte tem alguma coisa, diz Lacan, que devemos chamar precisamente de um real, simbolizado por nada. Logicamente o sujeito identificado com o corte é *Verwerfung*. É portanto ali mesmo onde há corte real, forclusão do sujeito, que Lacan situa o ser do sujeito, seu ser puro (24 de junho de 1959).

A afirmação de que o Outro não é um sujeito (ao qual o sujeito se dirigiria), mas um lugar, constitui um passo decisivo no avanço lacaniano. Se é em termos de lugar que as relações do sujeito com o Outro devem ser tratadas, isso pede uma topologia. *L'identification* é o primeiro seminário em que Lacan liga de maneira concreta os termos de seu discurso (desejo, demanda...) a uma prática dos objetos topológicos, nesse caso o toro e o *cross-cap*. Os termos Outro, desejo, demanda, esvaziados de referência a uma substância, tornam-se termos operatórios lógicos. Eles se identificam com as operações de contagem.

e de corte que engendram superfícies, identificando-as.

A segunda volta do corte de uma banda de Moebius não *completa* o um para fazer dois, mas deve *repetir* o um para fazê-lo existir. A segunda volta é idêntica à primeira e, ao se repetir, pelo fato de modificar a superfície (ela se torna bilateral), suporta a diferença do idêntico. É por isso que ela é menos segunda que, como Lacan a chamou, *a-mais*. Seu traço é o que Lacan chama de o traço unário.

Essa volta a-mais designa a repetição do significante num “sujeito que é representado por um significante para um outro significante”, a repetição do significante na medida em que ele não é idêntico a si mesmo. Como o sujeito não é representado nem por um primeiro significante (ou a primeira volta do significante), nem pelo segundo (pois o que conta é apenas a distância de sua diferença, o sujeito está no “por” e no “para”), a volta a mais, ou o a-mais, torna-se a maneira única, inaugural, elementar — no apagamento da coisa pelo significante — de identificar o sujeito. A única maneira de identificá-lo é contá-lo, a mais.

Essa axiomática se assemelha muito à experiência a mais fenomenal. Chatterton narra em suas notas de explorador que seus companheiros e ele se contavam sempre um a mais do que eram; estavam sempre se perguntando onde teria se enfiado o faltante; “o faltante que não faltava senão pelo fato de que toda tentativa de conta lhes sugeria sempre que havia um a mais, portanto um a menos. Afloramos aqui a aparição em estado nu do sujeito que nada mais é que isso, que a possibilidade de um significante a mais, de um a mais graças ao qual ele próprio constata que há um que falta” (28 de março de 1962).

Nada corresponde melhor ao corte que a banda de Moebius: “A banda de Moebius em sua essência é o próprio corte. Eis por que a banda de Moebius pode ser para nós o suporte estrutural da constituição do sujeito como divisível” (15 de dezembro de 1965). De fato, a banda de Moebius não tem nenhuma superfície, é apenas uma (única) borda e, se a refendemos pelo meio, isso não engen-

dra duas novas bandas semelhantes; continua havendo uma só e mesma banda, mas não semelhante, pois lhe falta a propriedade moebiana; a banda de Moebius é esse corte pelo qual, querendo se capturar, ela desaparece e deixa o intervalo do corte. Se o corte é precisamente o real, o impossível de ser simbolizado do sujeito, então é legítimo dizer que a banda de Moebius não figura ou metaforiza o sujeito, e sim que é o sujeito, ou antes, o corte, constituindo de fato o que ela efetua em ato.

A banda de Moebius permite situar o sujeito com um rigor que a linguagem comum, que tende a substantificar o sujeito, não alcança. “Cada vez que falamos de alguma coisa que se chama o sujeito, fazemos dele um ‘um’. Ora, o que se trata de conceber é justamente isto, é que o nome do sujeito é este: falta o um para designá-lo” (15 de dezembro de 1965). O objeto *a* e o nome próprio preenchem a função desse um e, nessa medida, desempenham uma função de sutura ou de aparência de sutura.

A matematização do saber

Até o fim de seu ensino, Lacan se ateu à definição axiomática do significante de 1961, que na época chamou “fórmula ovo”, “única certeza da análise”. De imediato, é possível levantar várias questões. A fórmula deixa o sujeito correr de mão em mão na remissão de significante a significante: qual é o limite dessa metonímia? Que vai unificar o sujeito de todo um discurso? O que diferencia o sujeito assim definido do sujeito suposto saber? A topologia transforma esse axioma do sujeito?

As respostas que Lacan fornece são função de escritas da fórmula. O primeiro passo na escrita consiste em indexar os dois termos “significante” contidos na fórmula, em S_1 e S_2 (S_2 é chamado “binário” em 1964). O segundo passo consiste em chamar S_2 de saber. Lacan afirmou que o sujeito se institui na certeza de ser falta de saber, e esse pólo do saber retorna de maneira particularmente insistente a partir do momento em que Lacan fez do sujeito suposto saber a razão da transferência. É preciso esperar 1969 para

que Lacan dê a S_2 o nome de saber, e isso em termos quase calcados sobre os de 1964: "... O saber é esse termo opaco onde, por assim dizer, o próprio sujeito vem se perder, ou ainda se extinguir, se preferirem, e é isso que representa desde sempre a noção que sublinhei com o emprego do termo *fading* [...]. É esse o sentido do que Freud denomina o *Urverdrängung*" (*D'un Autre à l'autre*, 27 de novembro de 1968).

Se Lacan pode se permitir nomear um significante, "o outro" significante, de saber, é na medida em que esse significante S_2 é ao mesmo tempo o outro significante e também a conexão do primeiro com o segundo. O que fará com que S_2 seja lido: *S dois* ou *S deles* (*S deux* ou *S d'eux*). É por isso que S_2 pode de fato ser dito binário e, como Lacan sublinha, representa a alteridade do significante como tal, pois está incluída af a relação de alteridade. Ele não é apenas, portanto, um segundo significante, mas também o significante da alteridade do significante.

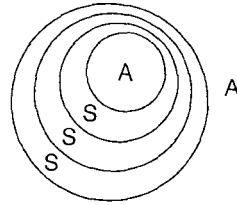
A conexão do significante 1 com o significante 2 assim formulada encontra seu suporte já pronto no que a teoria dos conjuntos chama de par ordenado, que se escreve: (S_1, S_2) . Trata-se de um conjunto de dois elementos que estão arranjados segundo uma ordem. Para demonstrar essa ordem, escrevemos a fórmula do par ordenado inscrevendo no conjunto um primeiro subconjunto (formado pelo primeiro elemento do par) e um segundo subconjunto (formado pelos dois elementos do par): $(S_1, S_2) = \{\{S_1\} \{S_1, S_2\}\}$. Esta escrita põe em jogo a propriedade de *inclusão*: como o conjunto $\{S_1\}$ está contido no conjunto $\{S_1, S_2\}$, podemos dizer que S_1 é o primeiro elemento; existe portanto uma ordem de arranjo.

O Outro não encerra nenhum saber que poderíamos supor que seja um dia absoluto. Um jogo de escrita que toma de maneira ao mesmo tempo literal e imajada a inclusão de um conjunto, desenha uma repetição de círculos, sem que possamos deter o recuo de A como lugar de uma totalização do saber, definido como a conexão de S_1 e S_2 . Essa conexão não se inscreve toda em A.

De fato, escrevamos a definição do sujeito representado por um significante

para um outro significante: $(S \rightarrow A)$ e ao mesmo tempo a alteridade desse outro significante $(A = (S \rightarrow A))$. Disso resulta que $(S \rightarrow A)$ pode ser representado sob a forma circular seguinte:

$S \rightarrow (S \rightarrow A)$; $S \rightarrow (S \rightarrow (S \rightarrow A))$ ou



O caráter inapreensível de A faz dele o lugar do *Urverdrängung* (recalcamento originário). A notação revela que o círculo "exterior" se conjuga com o círculo "interior", que "é em seu interior mesmo que um invólucro encontra seu lado de fora".

Isso sugere a topologia do toro e do *cross-cap* e constitui o limite do sujeito suposto saber, no sentido de um saber absoluto. A topologia do par ordenado revela que o outro significante, onde se saberia o sujeito, não está inscrito no campo do Outro, nem mesmo a título de significante que não se significa a si mesmo, como é o caso de S_2 . Mas não se trata de uma exterioridade de fronteira. É uma exterioridade topológica, íntima, inerente à estrutura do saber (S_2), ao mesmo tempo outro significante e significante da conexão significativa cujo conjunto é esperado como todo saber.

Lacan lança mão de um estratagema suplementar, dando ao conjunto dessa estrutura topológica furada o nome de objeto *a* (27 de novembro de 1968). Daí a expressão de "em forma do A" para designar o objeto *a*, que fura A; "fórmula destinada a mostrar onde se situa verdadeiramente o *a*, a saber, a estrutura topológica do próprio A, do que faz com que o A não seja completo, não seja identificável a um *um*, de maneira alguma a um todo" (14 de maio de 1969).

A topologia do nó borromeano, a partir de 1972, dá ao termo de "nó" de S_1 e S_2 um

estatuto não apenas metafórico. O buraco de A, de que *a* é o “em forma”, encontra o suporte de uma consistência de nó em que participam o imaginário, o simbólico e o real numa dependência tal entre si que, se uma das dimensões falta, as outras se desprendem. Cada um das três rodas é um S_1 (*Mais, ainda*). E o Outro? O Outro, diz Lacan em *Mais, ainda*, é o um-a-menos. No nó borromeano sua função pode ser encarnada pelo fato de que, se cortarmos qualquer das rodas (o um a menos), as outras ficarão soltas, não estarão mais enlaçadas entre si: não há mais nó. Essa função não pode ser atribuída a nenhuma das rodas em particular, ela é propriedade do nó como tal, pois qualquer uma das rodas tem esse efeito; é por isso que o nó borromeano permite contar o a-mais do sujeito.

Essa nova topologia tem efeitos retroativos sobre a maneira de se considerar a conexão dos significantes, mas sem que isso responda em questão o axioma do significante. Lacan reconhece ter feito um “erro” em “Fonction et champ de la parole et du langage” (“O saber é a consequência do fato de haver nele um outro (significante). Assim, isso faz aparentemente dois, pois esse segundo deriva seu estatuto justamente do fato de não ter nenhuma relação com o primeiro, de não fazerem cadeia”, 11 de dezembro de 1973). Ele sustenta que o saber “se enfiou na conexão de dois significantes e que é só isso” (11 de junho de 1974), mas modifica sua fórmula do vínculo de S_1 a S_2 num ponto capital: é só aparentemente que isso faz dois, o “segundo” deriva seu estatuto do fato de ser preciso contar três, pois é preciso contar com a decifração. Trata-se de um três cardinal, primeiro. Em outras palavras, S_2 não está mais “ordenado” em relação a S_1 . A ordenação (primeiro, segundo) é uma relação entre os dois elementos. Ora, entre esses dois elementos, diz Lacan, não há relação alguma. É justamente por não haver nenhuma relação (no sentido de uma relação complementar de cadeia) entre os dois significantes que é preciso um terceiro para mantê-los unidos e que o terceiro é primeiro. É precisamente isso que realiza o nó borromeano, em que nenhuma das rodas passa

pelo furo da outra (caso da cadeia), em que nenhuma está ligada à outra, senão pelo fato de ser preciso ao menos três para que elas se mantenham juntas *dessa maneira*.

O sujeito do sexo

Poderíamos supor que a partir daí Lacan abandona a idéia de parelha, de par ordenado na conexão dos significantes, em que consiste o saber. Ora, a noção de parelha a propósito do saber reaparece em 1975 em *Le sinthome*, com a adição de uma quarta roda ao nó borromeano a três, quarta roda que Lacan chama de o sintoma. Embora essa quarta roda seja equivalente às outras no tocante ao efeito de ruptura (basta que qualquer delas seja rompida para que as outras se desprendam), as coisas não se passam com ela, do ponto de vista das permutações, como no caso do nó a três. Sua permutação só é equivalente numa relação de parelha com uma outra roda, que Lacan chama de símbolo.

Com isso se reintroduz algo do dois irredutível no nó borromeano, uma forma de ordenação e o que Lacan chama de “a duplicidade do símbolo e do sintoma”. Por que essa quarta roda acrescentada ao nó borromeano? Por que chamá-la de sintoma? Tudo que podemos fazer aqui é indicar alguns elementos de nossa versão. Pelo menos dois caminhos se apresentam: a consideração da nomeação e a intromissão, na problemática do sujeito, da especificidade da questão do ser sexuado. No tocante ao primeiro ponto, destacaremos apenas que, a partir do momento em que, no nó borromeano a três, as três dimensões R, S, I são equivalentes, apresenta-se o problema de sua diferenciação, de como reconhecer cada uma. É necessário o ato de uma nomeação. A quarta roda é a consumação desse ato como constituinte do nó borromeano. De fato, como dissemos, com uma quarta roda introduz-se a não-equivalência entre as rodas.

No que diz respeito ao segundo ponto, a intromissão do ser sexuado, a origem de seu cruzamento lógico com a problemática do sujeito deve ser buscada em 1965, ou seja, desde o tempo que se seguiu à recolocação em jogo do sujeito suposto saber. A realidade

de sexual já havia sido amplamente levada em conta por Lacan, mas só a partir dos *Problèmes cruciaux de la psychanalyse* ela foi chamada por Lacan a desempenhar o papel lógico de um terceiro. Por quê? Em resumo: se o inconsciente é um saber, se um saber é uma conexão de significantes, se o significante representa um sujeito (do inconsciente) para um outro significante e o sujeito é por definição suposto, que distingue então o sujeito do inconsciente do sujeito suposto saber?

Como diz Lacan nos *Problèmes cruciaux* (19 de maio de 1955): "... o saber do inconsciente é inconsciente na medida em que, do lado do sujeito, ele se situa como indeterminação do sujeito; não sabemos em que ponto do significante se instala esse sujeito presumido saber". Ora, lembra Lacan, ele tenta fazer de tal modo que a análise redunde em algo que não seja uma identificação do sujeito indeterminado (o sujeito do inconsciente) "com o sujeito suposto saber, isto é, com o sujeito do engano". Em que medida isso é possível? Na medida em que há "o terceiro jogador, que se chama a realidade da diferença sexual". É daí que "o sujeito adquire sua nova certeza, a de fazer sua morada na pura falta do sexo". Nesse terceiro pólo, da realidade da diferença sexual, há não uma falta de saber, mas uma proibição de saber, "tudo resulta de um 'não se quer saber nada disso'". Ora, a isso se acrescenta que a verdade desse terceiro pólo retorna no sintoma. Retorna porque, desde que Descartes instituiu o sujeito da ciência, a garantia da verdade foi rejeitada para fora da dialética do sujeito e do saber. O gozo do sintoma (que não constitui o objeto de uma demanda) favorece esse retorno. O desejo, suportado pelo objeto *a* que "vem tomar o lugar da hiância que se designa no impasse da relação sexual" (4 de junho de 1969), impõe limite a esse gozo.

A renovação da problemática do ser sexuado conduz ao nó borromeano: a não-relação (a equivalência) entre as rodas encarna a não-relação sexual, o que não poderia ser realizado apenas pelo par ordenado de S_1 e S_2 , porque basta haver ordem aí para que isto constitua relação (nesse caso, de inclusão). A quarta roda que reduplica S_2 provém do fato

de que o sexo cria para o sujeito uma divisão entre símbolo e sintoma, em que se reflete sua divisão de sujeito; isto cria relação (ela existe possivelmente no nó borromeano a quatro pela evidenciação da não-equivalência entre as rodas), mas trata-se de uma relação *intersintomática* (9 de julho de 1978).

O sujeito da ciência, sobre o qual operamos em psicanálise

Lacan toma um caminho, apoiando-se no *Banquete* e na figura de Sócrates para falar da transferência, que o conduzirá, de 1961 a 1966, a duas afirmações histórica e logicamente correlativas: a transferência se faz para o sujeito suposto saber (*Os quatro conceitos*, 1964) e "O sujeito sobre o qual operamos em psicanálise não pode ser senão o sujeito da ciência" (*Écrits*). Segundo Lacan, Sócrates é o iniciador da lei de coerência do significante, que procede por pares de opostos; um saber pode se afirmar unicamente pela coerência do discurso, mas trata-se de um saber transparente para si mesmo. A partir disso, Freud descobriu que há um saber que não se sabe a si mesmo, que há um sujeito em eclipse do saber. Por que Sócrates, tendo dado um primeiro passo, não descobriu o inconsciente? Lacan responde: porque ainda não havia o sujeito da ciência, cujo ato inaugural é o *cogito* de Descartes. Como pode o *cogito* ao mesmo tempo estar na origem do sujeito suposto saber, de que devemos prescindir, e ser o sujeito sobre o qual opera a psicanálise?

Segundo Descartes, a ciência tem necessidade de uma metafísica e, sublinha Koyré (em que Lacan se inspirou amplamente), deve começar por ela. Ao longo de todos os seus *Études*, Koyré demonstra como as revoluções científicas foram apoiadas e subtendidas por revoluções espirituais (Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, 1966). Nesse sentido, pode-se considerar que Descartes fundou o sujeito da ciência com seu "método", que Koyré resume assim: "Para conhecer o real devemos começar por fechar os olhos, tapar os ouvidos, renunciar ao tato, devemos, ao contrário, nos voltar para nós mesmos e procurar em nosso entendimento idéias que sejam claras para ele. É as-

sim que encontramos os fundamentos da ciência natural e descobrimos a linguagem que a natureza fala. E é nessa linguagem — a da matemática — que a natureza responderá às questões que, em suas experiências, a ciência poderá lhe fazer. Não há algo de estranho nisso? E até de extremamente pouco crível e paradoxal?” (Koyré, *Entretiens sur Descartes*). Paradoxal porque isso acaba por levar (Koyré foi o primeiro a dizê-lo) a definir o real pelo impossível. Assim “acreditamos que a lei de inércia deriva da experiência e da observação, embora, evidentemente, ninguém jamais tenha podido observar um movimento de inércia, pela simples razão de que tal movimento é inteira e absolutamente impossível” (*Études d’histoire de la pensée scientifique*). O *cogito* é o ponto de partida lógico da explicação do real pelo impossível, ele liga o fundamento de uma ciência à certeza de um sujeito. É nisso que o sujeito do *cogito*, correlato da ciência, é também o sujeito sobre o qual operam os psicanalistas.

A divisão do sujeito da enunciação e do enunciado do *cogito* é dobrada por uma outra divisão, aquela entre saber e verdade, que corresponde ao tempo (segundo) da demonstração do Deus veraz de Descartes nas *Meditações*. O *cogito* só é verdadeiro enquanto o sujeito o pensa. Sua existência é frágil, instável. Ele precisa, no procedimento de Descartes, ser garantido pela prova da existência de Deus. Somente então o *cogito* adquire uma certeza que faz dele um fundamento científico. Descartes põe nas mãos do arbitrário divino, figura do sujeito suposto saber, a tarefa de garantir as verdades eternas. “É na rejeição da verdade para fora da dialética do sujeito e do saber que reside o nervo da fecundidade do procedimento cartesiano” (Lacan, 9 de junho de 1965). Na brecha aberta por Descartes, a ciência progride instituindo um saber que não tem mais que se preocupar com seus fundamentos de verdade. A partir de Descartes, é saber aquilo que pode servir para aumentar o saber, e a verdade é uma outra questão, bem diferente. A divisão entre saber e verdade é o que Lacan chama de o sujeito da ciência, “fazendo-o acompanhar-se de um modelo topológico, a banda de Moebius, que permite entender

que não é de uma distinção de origem que deve provir a divisão em que esses dois termos vêm se conjugar” (*Écrits*).

O ato separador de Descartes, correlativo da marcha da ciência moderna, instaura, segundo nossa retomada lacaniana, uma divisão do sujeito — da ciência — que redobra aquela ligada à natureza linguageira do *cogito*. Na retomada do *cogito* que operamos, sujeito do inconsciente e sujeito suposto saber não são, portanto, dois termos que delimitam uma fronteira visível, mas dois termos que redobram a fundamental divisão do sujeito e formam uma banda de Moebius. Fazendo alusão ao teorema de Gödel, Lacan pode dizer que o sujeito continua sendo um correlato antinômico da ciência, “pois a ciência se revela definida pela irresolução do esforço para suturá-lo”. Essa irresolução do esforço para suturar o sujeito da ciência faz dele um impossível, ou seja, um real. Para encontrar esse real é preciso, portanto, levar o esforço de sutura até seu impossível.

É com isso que se defronta a psicanálise, por uma via diferente daquela do enfrentamento com o saber acumulado: pela via do sintoma, do engano, do lapso em que a verdade retorna. “A divisão do sujeito e do sintoma é a encarnação desse nível em que a verdade recobra seus direitos, e sob a forma desse real não sabido, desse real exaustivamente impossível que é esse real do sexo” (Lacan, *Les problèmes cruciaux de la psychanalyse*, 9 de junho de 1965). A confrontação da psicanálise com a ciência não resulta de uma escolha voluntarista nem de um espírito cientificista. Ela decorre do fato de que o sujeito sobre o qual operamos é o sujeito correlato da ciência, é o sujeito da divisão do saber e da verdade. Ao mesmo tempo, porém, a psicanálise não pode ser uma ciência no sentido em que esta acumula saber e confia a garantia da verdade a um sujeito suposto saber. Pois, ali mesmo onde o sujeito do inconsciente se revela um correlato do sujeito da ciência, o psicanalista deve não deixar fora do campo do saber a verdade que retorna com o sintoma.

Como “sutar” ou, mais exatamente, atar a divisão do sujeito com a verdade do saber? Lacan se aplicou a isso com a topolo-

gia. Contrariamente à geometrização do espaço (que coincidiu com a introdução do sujeito e do real como impossível), a topologia é uma matematização do qualitativo, de objetos finitos e furados. Por essa via, Lacan tenta fundar um *savoir-faire* da nodulação e da sutura do sujeito — representado por um significante para um outro significante —, seja com a verdade de *a*, objeto da fantasia, suporte do desejo (é o nó da fantasia), seja com a verdade do sintoma (nó com quatro consistências), seja com o nome próprio. No caso do nó borromeano, trata-se de uma nodulação em que “... o sujeito é o que é determinado pela figura em questão: não de modo algum a ser seu duplo, é antes dos cerramentos do nó, do que no nó determina pontos triplos em razão do aperto do nó, que o sujeito se condiciona” (*R.S.I.*, 18 de março de 1975). Essa nodulação determina uma lógica do cerramento e do *erre* (tomado em seu sentido marítimo de *erre* (velocidade adquirida) mas também para entender *R* como real) que, segundo Lacan, é “nossa única chance de fixar o nó verdadeiramente na sua existência” (5 de abril de 1975). Terá Lacan conseguido *se-errar* o real da irresolução do esforço de sutura e de nodulação do saber e da verdade, do sujeito e do sintoma? Ele não era muito otimista, pelo menos quanto à prática: a psicanálise “é um delírio científico e espera-se que produza uma ciência: mas isso não quer dizer que a prática psicanalítica produzirá jamais essa ciência” (Lacan, *L'Insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, 11 de janeiro de 1977). Jamais?

R. Descartes, *Méditations métaphysiques*. Paris, Garnier-Flammarion, 1979 • S. Freud, “O inconsciente”. ESB, v.XIV • J. Lacan, “Subversion du sujet et dialectique du désir”, “La science et la vérité”, in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • *Le sinthome* (1975-76), inédito • “Le clivage du sujet”, *Scilicet*, 2/3. Paris, Seuil, 1970 • “Il court il court, le sujet”, *Littoral* 5, abril de 1988, Toulouse, Èrès.

► AGALMA; GRAFO; OUTRO, O.

É. PORGE

SUPEREU

Nada parece mais surpreendente que a afirmação de Freud em “O mal-estar na cultu-

ra”: “O supereu é uma instância descoberta por nós.” De fato, que há de mais banal que a consciência moral, a proibição, a culpa e até mesmo o imperativo categórico? No entanto, a originalidade da posição freudiana resulta destas duas teses: por um lado, o supereu é constituído “como uma *relação estrutural* (*Strukturverhältnis*) que não personifica simplesmente uma abstração, como a consciência moral” (“Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”); de outro, essa relação não é dada de saída, estando seu estabelecimento na dependência “das vicissitudes da relação de alteridade”. Em outras palavras, “não é a consciência moral que produz a renúncia às pulsões, mas antes a renúncia às pulsões (induzida por essas vicissitudes) que engendra a consciência moral e a reforça”. Por isso mesmo, nessa relação estrutural se inscreve a dimensão histórica do sujeito, tanto seu desenvolvimento individual como sua inserção no processo de cultura e de civilização. O “supereu” tal como Freud o compreende, em sua reflexão incessante ao longo de quase 30 anos, desde “Sobre o narcisismo, uma introdução” e “Totem e tabu” até “O mal-estar na cultura” e “Moisés e o monoteísmo”, integra nessas perspectivas as diversas instâncias da psique (eu, isso, ideal do eu) e o mundo externo, o indivíduo e a cultura, os vivos e os mortos, a filogênese e a ontogênese, o consciente e o inconsciente, Eros e Tânatos.

De um outro ponto de vista, o da prática, o supereu constituirá, como tal, um modelo ideal para o eu (“Neurose e psicose”) e deverá ser levado em consideração em todas as formas de doença psíquica. Muito mais que isso, a angústia diante dessa instância, sendo a única de que se pode formar um conceito analítico, estará no centro do tratamento (“O eu e o isso”). O supereu aparece assim no centro da reflexão freudiana, tanto teórica quanto prática. A figurabilidade fácil do supereu, as metáforas e as imagens que o descrevem não devem iludir. Cabe compreendê-las como tentativas que nos levam, ao superá-las, à compreensão dessa relação estrutural psíquica, relação que não pode ser reduzir, de fato, a nenhuma de suas metáforas. No próprio seio do movimento analítico se ergue-

ram críticas acerbas, não contra a própria existência de tal instância, mas contra o modo de sua gênese, o momento de sua aparição na história, se não na pré-história do sujeito (Melanie Klein *et alii*). Apesar de sua importância, não levaremos em conta essas críticas nesta apresentação, que destacará os traços essenciais do supereu seguindo a ordem cronológica dos textos freudianos.

Narcisismo, ideal do eu e faculdade de auto-observação

O supereu se constitui, no pensamento freudiano, na confluência de dois temas que surgem explicitamente no meio dos anos 1910-1920, sob a pressão da clínica: o ideal do eu e uma faculdade de observação, de comparação e de crítica.

Assim, em 1914, quando quer justificar a introdução do narcisismo, Freud postula o par ideal do eu — instância que observa e avalia. “O que vem primeiro, então, é o eu ideal, na medida em que ele é o destinatário do amor-próprio, da auto-estima de que gozava na infância o eu real. Não podendo renunciar à satisfação de que desfrutou outrora, o homem não quer prescindir da perfeição narcísica de sua infância... Procura readquiri-la sob a nova forma do ideal do eu. O que projeta diante de si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância: nessa época ele mesmo era seu próprio ideal.” Ao mesmo tempo, Freud introduz uma instância garante dessa satisfação narcísica, que provém do ideal do eu, e observa incessantemente o eu atual, comparando-o com o ideal. Não era essa instância que já tinha sido reconhecida no passado sob as feições da consciência moral? É ela que está na origem dos delírios de observação. Sua soberania se manifesta através das vozes que falam do doente e para o doente na terceira pessoa. Já aflora aqui o conflito, no sujeito, entre as pulsões individuais e as representações culturais e éticas, que agem primeiramente através dos pais, depois dos outros (*Mitmenschen*) outrem.

Em 1917, em “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”, a consciência moral será apresentada como o “núcleo do eu”.

Concepção que será rejeitada mais tarde, sendo sem dúvida incompatível com a “clivagem” que essa consciência moral, depois o supereu, introduz no eu.

Em 1921, porém, em “Psicologia das massas e análise do eu”, vai se constituir novamente, sob o título de ideal do eu, uma instância única — já antecipando um relação estrutural — de múltiplas funções, dissociada do eu e em conflito com ele. Essas funções são a auto-observação, a consciência moral, a censura onífrica e o exercício da influência essencial por ocasião do recalçamento. Herdeira do narcisismo, essa instância se revela necessária para explicar os distúrbios desse narcisismo (presidente Schreber), da melancolia e dos delírios de observação.

O supereu e o complexo de Édipo

Em 1923, em “O eu e o isso”, Freud retoma a questão com esforços renovados, no interior da segunda tópica, tentando ao mesmo tempo fazer um certo balanço dos avanços de “Totem e tabu” (Freud se refere pela primeira vez, no prefácio e no próprio texto, ao imperativo categórico kantiano). A instância continua possuindo as mesmas funções, com a diferença de que a prova de realidade lhe é retirada para ser novamente atribuída ao eu. Ela recebe um nome duplo: supereu/ideal do eu. Por outro lado, e isso é extremamente importante, essa parte do eu está numa relação menos estreita com a consciência (*Bewusstsein*). Para justificar esse novo equilíbrio dos elementos, Freud apresentará uma primeira concepção da gênese desse supereu, levando em conta as oposições (ou pares contrastados) real/psíquico, ontogênese/filogênese, indivíduo/espécie humana. Essa apresentação se apoiará, como é frequente em Freud (ver o presidente Schreber), sobre um jogo de linguagem que exprime aqui os dois momentos, afirmativo e negativo, do mandamento: “Tu deves (fazer como teu pai); tu não deves (fazer como teu pai).” Ao primeiro momento está associada uma genealogia das identificações do sujeito, sejam elas originárias, anteriores a todo investimento de objeto, ou “resíduos” das primeiras escolhas de objeto do isso; ao

segundo momento, “uma formação reativa enérgica contra esses investimentos de objeto, proibição, sentimento de culpa, angústia”. O complexo de Édipo em sua forma mais completa se torna o pivô da formação do supereu na medida em que ele se exprime como conflito entre o “tu deves” e o “tu não deves”. O supereu é então o herdeiro do complexo de Édipo (tese desenvolvida em “A dissolução do complexo de Édipo”). Estabelece-se portanto um equilíbrio entre os dois aspectos do *super* (*Über*): a superioridade se manifesta, ao mesmo tempo, na aspiração a “ser como” e na consciência moral como instância judicativa.

O ideal está subordinado à instância crítica e proibidora. Esse fato, sem dúvida alguma, está ligado à introdução da nova teoria das pulsões, que põe em jogo Eros e as pulsões agressivas e de destruição (*Tânatos*). A crueldade do supereu em relação ao eu é sublinhada em sua ligação com a pulsão de morte, já que, na melancolia, o supereu é igualmente “por assim dizer a pura cultura do instinto de morte”. É somente em “O mal-estar na cultura”, referindo a origem do supereu ao recalçamento da agressividade própria — seguindo nisso as intuições de Melanie Klein e outros e integrando-as às próprias perspectivas —, que Freud vai justificar indiretamente essa báscula do ideal do eu ao supereu. Nas “Novas conferências” o supereu se tornará o “portador do ideal do eu”.

O supereu é portanto o herdeiro do complexo de Édipo. Por meio dele se inscrevem na psique do sujeito as marcas de suas relações objetais, e conseqüentemente as marcas da influência do mundo externo, as vicissitudes da alteridade. Esses objetos são, em primeiro lugar, os pais, mas estes são dissociados por Freud de um familiarismo simplista. Por um lado, as marcas em questão são resultado de transformações complexas por identificação, projeção, formação reativa etc. Por outro lado, o sujeito pertence à espécie humana e esse pertencimento se exprime em Freud pela hipótese filogenética. Finalmente, os pais não devem ser considerados apenas, e certamente nem em primeiro lugar, em sua individualidade mais superfi-

cial, como no caso do soldado de Schiller (*O campo de Wallenstein*), mas em seu pertencimento à espécie humana e à cultura, à civilização de que são parte, portanto à história dessa espécie. Esse pertencimento pode ser reconhecido pelo fato de que o surgimento do supereu está ligado, de um lado, ao longo estado de desamparo e de dependência infantil do ser humano, de outro, à instauração difásica de sua vida sexual. Efetivamente, por meio desses dois fatos “biológicos” são instauradas as condições duradouras da inter-relação necessária do indivíduo e de seu meio humano, favorecendo tanto o nascimento de sentimentos morais quanto a ação do Édipo e de seu recalçamento. Não devemos nos enganar quanto à aceção em que Freud concebe as incidências dessa prematuração biológica. “A função cultural da prematuração biológica não implica somente a derrelição biológica do ser humano e a assistência do adulto — mesmo que dada com o concurso da linguagem —, mas a emergência conjunta das posições do sujeito e de outrem através das vicissitudes de uma comunicação de que depende a credibilidade de outrem e a segurança interna: destino da pulsão, destinação da pulsão em sua dependência da morte” (Pierre Kaufmann).

Dependência do eu em face do supereu e sentimento de culpa

É em razão dessa origem no complexo paterno (identificação originária com o Pai, herdeiro do complexo de Édipo) que o supereu conserva a capacidade de se opor ao eu e dominá-lo. “Memorial da fraqueza e da dependência que eram outrora as do eu, ele justifica seu domínio, mesmo sobre o eu adulto. A coerção externa exercida pelos pais é sucedida pela coerção exercida pelo imperativo categórico do supereu.”

Há, porém, no caráter coercitivo do supereu (*Zwang*), algo de mais profundo. A relação do supereu com o complexo paterno resulta da transformação dos investimentos de objeto do isso em identificações. “O supereu permanece assim continuamente próximo do isso e poderá representá-lo perante o eu.

Está profundamente mergulhado no isso e se encontra por essa razão mais distante da consciência que o eu.” Podemos acrescentar: revelará portanto toda a violência coercitiva do caos pulsional que é o isso.

Se a dependência do eu em face do supereu se manifesta de maneira evidente no sentimento de culpa consciente, não é isso, com base no que acabamos de dizer, que constitui o essencial dessa dependência. No trabalho analítico, nos diz Freud, há pessoas que se comportam de maneira muito estranha. Sua situação no tratamento se agrava quando lhes damos mostras de estar satisfeitos com a evolução do processo. Mais-além dos benefícios da doença a que a pessoa se aferra, da inacessibilidade narcísica, da atitude negativa diante do médico, ele mostra que está em ação, nesse caso, um *sentimento inconsciente de culpa*. Essa expressão é imprópria, pois como poderia um sentimento ser inconsciente? Freud proporrá mais tarde “necessidade de punição”. O paciente, aliás, não se “sente” culpado, e sim doente. O sentimento de culpa se manifesta apenas sob a forma de uma resistência à cura difícil de debelar. Contra essa necessidade de punição, insiste Freud, nada se pode fazer diretamente. Indiretamente, é preciso pôr lentamente à mostra as bases inconscientes dessa culpa, de tal modo que ela se transforme pouco a pouco em sentimento consciente de culpa.

Esse sentimento inconsciente de culpa está presente, em maior ou menor grau, em toda afecção neurótica e determina sua gravidade de maneira decisiva. Em “O problema econômico do masoquismo”, Freud dará a esse sentimento seu verdadeiro lugar, ligando-o ao masoquismo “moral”, isto é, ao desejo inconsciente de ser punido, surrado, pelo pai, desejo muito próximo daquele outro, de ter relações sexuais passivas (“femininas”) com ele. Enquanto no sentimento consciente de culpa o complexo de Édipo é superado, dessexualizado e a moral emerge, na necessidade de punição inconsciente há, por causa do masoquismo, ressexualização da moral, ressexualização que não se efetua em proveito nem da moral, nem do indivíduo.

Sentimento de culpa e angústia de castração

A angústia do eu perante o supereu é a manifestação desse masoquismo do eu, que vai exigir a punição para dela se libertar. Essa angústia está estreitamente vinculada à angústia de castração, mais ainda porque a parte do masoquismo é mais forte e ressexualiza a moral. Caso contrário, ela se exprime por um mal-estar social, indeterminado: “Assim como no supereu o pai tornou-se impessoal, a angústia de castração pelo pai se transformou em angústia social ou em angústia moral, indeterminada.”

A angústia de morte deve ser considerada uma elaboração da angústia de castração através da angústia diante do supereu. Freud escreve em “Inibições, sintomas e angústia”: “Com base em tudo que sabemos da estrutura das neuroses da vida cotidiana relativamente simples, é muito pouco provável que uma neurose possa ser causada unicamente pela exposição objetiva ao perigo, sem que estejam implicadas as camadas inconscientes mais profundas do aparelho psíquico. Mas no inconsciente não há nada que possa dar um conteúdo a nossa concepção de destruição da vida. Poderíamos dizer que a experiência cotidiana da separação do conteúdo intestinal e a perda do seio materno experimentada por ocasião do desmame permitem dar alguma idéia da castração, mas uma experiência semelhante à morte jamais foi vivida, ou não deixou nenhuma marca discernível, como no caso do desmaio. É por isso que me apego firmemente à idéia de que a angústia de morte deve ser concebida como o análogo da angústia de castração, e de que a situação a que o eu reage é o abandono pelo supereu protetor — pelas forças do destino —, abandono que o deixa sem defesa diante de todos os perigos.”

Supereu, modelo ideal do eu enquanto relação estrutural

O supereu, na medida em que ele está em relação estrutural ligando as diversas instâncias do aparelho psíquico e o mundo externo em face do eu, é um modelo ideal para a

unidade dinâmica do eu: “Uma complicação é introduzida nessa situação aparentemente simples (a do conflito ‘direto’ entre o eu e o isso, entre o eu e o mundo externo) pela existência do supereu, o qual reúne em si, segundo um encadeamento ainda por elucidar, influências que vêm tanto do isso quanto do mundo externo e que, de certo modo, é *um modelo ideal para aquilo a que visam todas as tendências do eu, a saber, a reconciliação de suas múltiplas vinculações*” (“Neurose e psicose”). Ao mesmo tempo, o supereu é um ponto de passagem obrigatório para todo tratamento. Se o conflito entre o eu e o supereu caracteriza as neuroses narcísicas, não há neurose ou psicose, não há conflito entre o eu e o isso, nem conflito entre o eu e o mundo externo em que o supereu não esteja envolvido.

Supereu, agressividade e assassínio do chefe da horda

No período compreendido entre “O mal-estar na cultura” (1929) e “Moisés e o mono-teísmo” (1938), Freud levou a cabo sua reflexão sobre o supereu. Nela, reuniu e desenvolveu os avanços feitos na segunda tópica e em “Totem e tabu”, enraizando no assassínio do chefe da horda a origem do supereu e do sentimento de culpa. Estabeleceu um vínculo necessário entre agressividade e sentimento de culpa e surgimento da linguagem e do pensamento.

Para Freud, a idéia de que existiria uma faculdade, por assim dizer natural, de distinguir entre o bem e o mal é inconcebível. É necessário supor uma fonte externa que arbitra o que devemos chamar de o bem e o mal. Qual será então a motivação do ser humano para se submeter a esse ditame? Que mais, senão o medo de perder o amor daquele que enuncia a lei? Não é este último, ao mesmo tempo, aquele que pode vir em socorro desse ser humano que se percebe no abandono e na completa dependência de outrem? O sentimento de culpa nada mais é, portanto, que a angústia diante dessa perda de amor, angústia “social”. Essa é a atitude da criança pequena, e não poderia ser outra no seu caso. Será também a atitude de muitos adultos,

para quem a sociedade ampla substituirá o casal parental. Nessa perspectiva, não cabe distinguir ação e intenção, uma vez que só conta o fato de que as coisas sejam sabidas pela autoridade; a renúncia às pulsões resultará dessa angústia ante a perda do amor dos que estipulam o bem e o mal, a angústia diante da agressividade que estes podem manifestar ao culpado. Para Freud, não cabe falar, nesse estágio, nem de consciência moral nem de supereu. Poderíamos dizer, a rigor, que a angústia é a primeira forma da consciência moral.

Uma grande mudança intervém a partir do momento em que a autoridade *se interioriza* em virtude da instauração de um supereu. Por que e de que maneira ocorre essa instauração? Em “O mal-estar”, através de um texto atormentado, Freud pôs a derivação do sentimento de culpa e do supereu na dependência *da repressão unicamente das pulsões agressivas e, antes de tudo, aquelas do próprio sujeito*. Pulsões agressivas que nascem do complexo de Édipo: “O impedimento da satisfação erótica acarreta uma certa agressividade contra a pessoa que impede essa satisfação, e é preciso que essa agressividade seja por sua vez reprimida.” O meio mais poderoso de repressão é o duplo mecanismo de projeção e de identificação. O resultado disso é o supereu. Seu rigor não é, ou não é tanto, aquele que experimentamos da parte da autoridade externa e que considerávamos pertencente a ela, mas sim nossa própria agressividade voltada contra esse supereu. A consciência (moral) e o sentimento de culpa são uma mesma realidade. O sentimento de culpa é a percepção concedida ao eu dessa severidade, da vigilância da qual ele é objeto. Nessa perspectiva, interpretaremos a tese da consciência moral como remanescência da severidade da autoridade externa, observando que “a agressividade vingativa da criança tomará como medida a agressão primitiva que esperava da parte do pai”.

Por outro lado, em cada um de nós, o estágio infantil da consciência (moral), aquele da angústia social, não é nunca totalmente integrado ao supereu. Permanece sempre uma angústia perante a autoridade externa. Diante dos golpes do destino, da

adversidade, “recusas” que o mundo externo nos impõe, nós nos submetemos de novo às exigências do supereu, exigências que, na “felicidade”, negligenciamos.

Se o supereu resulta da interiorização da agressividade, ele não ignorará nada de nossas intenções; para ele, a intenção vale pelo ato, e por isso reprime uma coisa e outra com igual ferocidade. Por fim, se o supereu resulta do retorno de nossa própria agressividade contra nós mesmos, podemos compreender que toda repressão dessa agressividade conduzirá a uma repressão cada vez mais forte, a uma virtude cada vez mais exigente, uma vez que toda renúncia à agressividade se torna uma fonte de novas energias para o supereu.

Mas não haveria lugar nessa gênese do supereu para o amor, para Eros? O amor à mãe, como objeto erótico, intervém indiretamente na formação do supereu somente através da reação suscitada por esse amor da parte da autoridade. Mas que acontece com o amor da criança por essa autoridade? Para compreendê-lo, é preciso restituir o desenvolvimento do indivíduo no seio do desenvolvimento da espécie e voltar à ambivalência dos sentimentos, ao conflito entre Eros e Tãnatos.

Freud postula no princípio de tudo, na linha direta de “Totem e tabu”, um assassinio coletivo efetivo do “pai” pelo “filho”, os “irmãos” da horda. Nessa efetuação do ódio ressurgem o conflito com o amor. “Os filhos odeiam o pai, mas também o amam.” Uma vez que o ódio foi aplacado pela violência exercida, o amor reaparece *no remorso ligado ao crime*. É o amor o motor mais profundo da constituição do supereu, por identificação com o pai morto, devorando-o (banquete sacrificial, sacrifício de comunhão, eucaristia cristã etc.), encarregando o supereu de punir o ato de violência e de impedir o retorno desse ato. Como diz Freud, uma vez que a agressividade, o desejo de violência, se renova incessantemente ao longo das gerações, o sentimento de culpa se mantém e se reforça pela transferência para o supereu da energia própria de cada nova agressão reprimida. A força da repressão é extraída não só do medo do castigo possível como também do amor, sob a forma do remorso.

“Podemos então compreender que o fato de matar o pai ou deixar de fazê-lo não é decisivo, pois o sentimento de culpa é a expressão do conflito de ambivalência, a eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou de morte”, conflito que domina toda a vida psíquica do homem.

A fórmula do “Esboço”: “a impotência original do ser humano converte-se na fonte primordial de todos os motivos morais” corresponde, em “Reflexões para os tempos de guerra e morte”: “Junto ao cadáver da pessoa amada não nasceram apenas a doutrina da alma, a crença na imortalidade e uma das vigorosas raízes da consciência e da culpa no homem, nasceram também os primeiros mandamentos éticos. A primeira e a mais importante das interdições da consciência nascente enunciou: Não matarás. Ela foi conquistada junto ao morto amado, em reação contra a satisfação de ódio dissimulada sob o luto e se estendeu progressivamente ao estranho não amado e finalmente ao inimigo.” Como Freud o sublinha profundamente (e como bem sabe todo historiador): “É precisamente a ênfase posta sobre o mandamento ‘não matarás’ que nos dá a certeza de que descendemos de uma linhagem infinitamente longa de assassinos que tinham no sangue o prazer do assassinio, como talvez ainda tenhamos.”

Como diz ainda Freud: “Nosso inconsciente é inacessível à representação da nossa própria morte, se enche de prazer ante o assassinio do estranho, fica dividido (ambivalente) em relação à pessoa amada.”

Supereu individual e supereu coletivo

A civilização encontra na pulsão agressiva seu mais temível entrave. Mas essa situação exige um estudo especial. As reflexões feitas a propósito do supereu individual não bastam para isso. De fato, a civilização é um processo à parte, que se desenrola acima da humanidade. Ao lado desse supereu e correlativamente à culpa individual, Freud instaura um supereu coletivo (*Kulturüberich*). Sem aprofundar as relações entre a psicanálise e a teoria da cultura, devemos evocar pelo menos alguns de seus elementos. Esse processo está

a serviço de Eros: as massas humanas têm que se unir libidinalmente entre si: a necessidade por si só, as vantagens do trabalho comum, não lhes dariam a coesão pretendida. Mas o impulso agressivo natural aos homens, a hostilidade de um contra todos e de todos contra um se opõem a esse programa da civilização. Essa pulsão agressiva é a descendente e a principal representante da pulsão de morte que vimos em ação ao lado de Eros e que divide com ele o domínio do mundo. A evolução da civilização revela a luta entre Eros e a morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se desenrola na espécie humana.

É preciso distinguir três planos nesse combate: o processo cultural que se desenrola acima da humanidade; o desenvolvimento do indivíduo; o mistério da vida orgânica em geral. Examinemos aqui as relações entre os dois primeiros. Por um lado, esses dois processos, embora se aplicando a objetos diferentes, são de natureza muito semelhante. O desenvolvimento do indivíduo busca sua agregação à massa humana, o processo da cultura visa a constituição de uma unidade coletiva. Haverá, portanto, homogeneidade dos meios empregados e dos fenômenos realizados. Por outro lado, há *um traço distintivo* entre esses dois processos:

— No desenvolvimento do homem isolado, o programa do princípio de prazer, ou seja, a busca da felicidade, é mantido como fim principal. A agregação ou a adaptação a uma comunidade humana aparece somente como uma condição inevitável a que devemos atender precisamente em razão de nossa busca da felicidade.

— Nos processos de civilização as coisas estão invertidas: o que era condição no primeiro caso torna-se agora fim principal; o que era fim principal é relegado a segundo plano. Temos até a impressão, insiste Freud, de que a criação de uma grande comunidade humana seria mais bem-sucedida se não tivéssemos que cuidar da felicidade individual.

Haverá então *conflito entre o processo de cultura e o desenvolvimento do indivíduo*. Esse conflito não se confunde com aquele que opõe Eros a Tãtatos, consistindo antes

numa discórdia intestina na economia da libido, comparável à luta pela distribuição dessa libido entre o eu e os objetos.

A posição de Freud tem diversas nuances. Como Kaufmann observa: “A estrutura edipiana não é um estalão universal, mas um sistema singular de referências, como o será, na diversidade de suas formas, a sociedade ampliada.” “O conflito entre Eros e Tãtatos”, explica Freud, “ecloidiu desde o instante em que se impôs aos homens a missão de viver em comum. Enquanto essa comunidade conhece apenas a forma familiar, ele se manifesta necessariamente no complexo de Édipo, institui a consciência e engendra o primeiro sentimento de culpa. Quando essa comunidade tende a se ampliar, esse mesmo conflito persiste, revestindo formas dependentes do passado, se intensifica e acarreta uma acentuação do primeiro sentimento. Como a civilização obedece a um impulso erótico interno que visa a unir os homens numa massa estreitamente ligada, ela só pode conseguir isso por um único meio: *reforçando cada vez mais o sentimento de culpa*. O que começou com o pai se conclui com a massa. Se a civilização é a via indispensável para a evolução da família para a humanidade, esse reforço está então indissolúvelmente ligado a seu curso, como consequência do conflito de ambivalência com que nascemos e da eterna querela entre o amor e o desejo de morte. E talvez um dia, graças à civilização, essa tensão do sentimento de culpa venha a alcançar um nível tão elevado que parecerá ao indivíduo difícil suportá-lo.” Freud alimenta, contudo, a esperança de que o conflito entre civilização e indivíduo encontrará um ponto de equilíbrio, como ocorre no caso do indivíduo com o conflito entre libido do eu e libido de objeto.

Mas a analogia entre o processo de civilização e a via seguida pelo desenvolvimento individual pode ser levada muito mais longe. A comunidade desenvolve, também ela, um supereu, cuja influência rege a evolução cultural e um sentimento de culpa correlativo.

Dois pontos de semelhança e duas diferenças:

— Assim como o supereu individual se fun-

da na marca deixada pelos genitores, pelo pai, pelos traços filogenéticos do assassínio do chefe da horda, assim também o supereu coletivo se enraíza na marca deixada por grandes personagens: Mas aí já se instaura uma diferença. Enquanto o mais das vezes os pais não são maltratados, os grandes homens conhecem com freqüência um destino terrível, sendo escarnecidos, repelidos ou mesmo eliminados. Em “O mal-estar”, Freud cita Jesus Cristo; em “Moisés e o monoteísmo”, levanta a hipótese do assassínio de Moisés pelo povo hebreu. Mas a diferença nesse plano leva a uma aproximação entre esses homens excepcionais e o chefe da horda. Tal como este, e aliás com muita freqüência, esses homens são exaltados após sua morte violenta: “A figura do Cristo não é precisamente o exemplo mais impressionante desse encadeamento regido pelo destino, se é que não pertence ao mito que o gerou, como lembrança confusa desse assassínio primitivo?”

— Um segundo ponto concordante é que esse supereu coletivo, esse supereu da comunidade civilizada, assim como o supereu individual, impõe exigências ideais severas cuja não-observância encontra também sua punição numa angústia de consciência social. Mas também aqui há uma diferença em relação ao processo do supereu individual. “No indivíduo”, observa Freud, “as agressões do supereu só erguem a voz de maneira ruidosa, sob a forma de recriminações, em caso de tensão psíquica, ao passo que as próprias exigências do supereu permanecem em segundo plano e permanecem com freqüência inconscientes.” Para o supereu coletivo, essas exigências ideais são explícitas ou de fácil explicitação. Basta lembrar aquelas que regulam as relações dos homens entre si e que resumimos sob o nome de ética.

Em “Moisés e o monoteísmo”, Freud vai discriminar claramente as exigências éticas desse supereu coletivo, a renúncia a elas correspondente e a elevação da consciência de si associada ao progresso da vida do espírito, em outras palavras, associada à aparição e aos progressos da linguagem e do pensamento. Ao mesmo tempo em que, como acabamos de ver, Freud percebe uma analogia

possível entre as exigências éticas do supereu individual e as do supereu coletivo, a passagem da vida sensorial para a vida intelectual, o orgulho que o homem extrai disso, lhe parecem inexplicáveis. A dificuldade que Freud encontra aqui não teria origem no fato de assassínio do chefe da horda, advento do “pai” e advento do pensamento e da linguagem serem correlativos? Como escreve Kaufmann: “A evicção do onipotente (o chefe da horda) aparecerá como a condição originária do desenvolvimento da linguagem humana e o motivo de sua ligação constitutiva com a culpa, em que se perpetua a constante inquietação do sujeito com a dependência amorosa que o liga à sua vítima. Em outras palavras: o que é a intensidade da quase-presença alucinatoria no sonho, é o monopólio expressivo do guia soberano da horda para a articulação significante — e o grupo humano entrou na linguagem no dia em que arrancou seu privilégio do onipotente, na embriaguez da onipotência dos pensamentos.” Com isso fica profundamente marcada a diferença entre a culpa individual e a culpa coletiva: “Diferentemente da culpa individual, que se dedica incansavelmente à anulação de uma falta inimputável, a culpa coletiva se revela como *a condição da conversão da pulsão destrutiva em atividade de civilização*.” Além disso, em ligação com o caráter explícito das exigências do supereu coletivo e da efetivação da agressividade da comunidade humana pelo assassínio, acrescenta-se: “assim subtraída à subjetividade individual, a falta que motiva em consequência a culpa deve pertencer à esfera da realidade, e sem dúvida, na medida em que sua realidade se inscreve no tempo, a um estatuto histórico. Em outras palavras, a culpa não nos remete apenas a uma representação, mas à experiência de um ato coletivo” (Kaufmann).

Supereu e sublimação

Para concluir esse percurso da invenção do supereu, é preciso dizer uma palavra sobre a relação da sublimação com o supereu. Na leitura de “O mal-estar na cultura”, o que domina, de fato, é a inquietude de Freud diante da

tendência inexorável da civilização e da cultura a restringir a vida sexual, a aumentar portanto a penúria sexual do homem. A propósito da sublimação, Freud escreve: “Outras pulsões instintivas serão levadas a modificar, deslocando-as, as condições necessárias à sua satisfação e a lhes atribuir outras vias, o que, na maior parte dos casos, corresponde a um mecanismo que nos é bem conhecido: a *sublimação* (do fim das pulsões), mas que, em outros casos, se separa dele. A sublimação dos instintos constitui uma das características mais destacadas do desenvolvimento cultural; é ela que permite às atividades psíquicas elevadas, científicas, artísticas ou ideológicas, desempenhar um papel tão importante na vida dos seres civilizados. À primeira vista, seríamos tentados a ver nisso, essencialmente, o próprio destino que a civilização impõe aos instintos. Mas conviria refletir mais detidamente a esse respeito.” De fato, a sublimação, mesmo que diga respeito à sexualidade inversa, não escapa à dura lei comum da civilização. Supõe uma renúncia pelo menos parcial às pulsões (*Kulturversagung*) e, conseqüentemente, se funda sobre o sentimento de culpa coletivo. “O supereu assegura indefinidamente a perpetuação de uma culpa não menos necessária para o trabalho da cultura, pela coerção que impõe às pulsões, do que o foi, em seu surgimento, o ato de morte do qual ela procede” (Kaufmann). Essa coerção, derivada da pulsão de morte, funda a renúncia do sujeito, sem a qual nenhuma obra é possível. Pela leitura da análise do presidente Schreber, podemos avaliar as dificuldades da tarefa, já que, nesse caso, “a soma de regressão que caracteriza a paranóia é medida pelo caminho que a libido teve de percorrer para retornar da homossexualidade sublimada ao narcisismo”. A catástrofe interna de Schreber, para a qual seu

mundo é arrastado, e a desinserção de seus investimentos do campo da exterioridade consagram a ruptura da mediação entre sublimação e processo de cultura, mediação sempre precária, reservada talvez a poucos, pelo menos aos olhos de Freud. Nessa perspectiva, a arte permanece para ele uma via privilegiada da sublimação, na medida em que é por si mesma produtora de obra, mas também porque, na presença/ausência dessa obra, se estabelece uma relação com outrem. “Enquanto realidade aceita por convenção, e na qual, em virtude da ilusão artística, símbolos e formações substitutivas podem provocar afetos verdadeiros, a arte constitui um reino intermediário entre a realidade que interdita o desejo e o mundo imaginário que realiza o desejo, e no qual as aspirações à onipotência da humanidade primitiva permaneceram em vigor.”

J.-L. Donnet et alii, *Le surmoi*, Monografia da *Revue Française de Psychanalyse*, 5. Paris, PUF • S. Freud, “Sobre o narcisismo: uma introdução”. ESB, v.XIV • “Reflexões para os tempos de guerra e morte”. ESB, v.XIV • “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”. ESB, v.XVII • “A psicologia das massas e a análise do ego”. ESB, v.XVIII • “A dissolução do complexo de Édipo”. ESB, v.XIX • “Neurose e psicose”. ESB, v.XIX • “O problema econômico do masoquismo”. ESB, v.XIX • “A perda de realidade na neurose e na psicose”. ESB, v.XIX • *Inibições, sintomas e angústia*. ESB, v.XX • “O mal-estar na cultura”. ESB, v.XXI • “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”. ESB, v.XXII • “Moisés e o monoteísmo”. ESB, v.XXIII • J. Gillibert, *Guérir en psychanalyse*. Toulouse, Privat, 1988 • J. Lacan, *A ética da psicanálise* (Seminário 7. 1959-60). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988 • P. Kaufmann, *L’Inconscient du politique*. Paris, PUF, 1974 • *Psychanalyse et théorie de la culture*. 2ª ed. Paris, Denoël, 1985 • M. Klein, *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1968 • *La psychanalyse des enfants*. 2ª ed. Paris, PUF, 1969.

► CASTRAÇÃO; CULPA; EU; IDEAL DO EU; ISSO; MASOQUISMO E SADISMO.

B. LEMAIGRE

T

TEMPO

A afirmação de Freud segundo a qual “os processos do sistema Ics são *intemporais*” foi uma fonte de mal-entendidos. Reforçou a concepção falaciosa da unidimensionalidade do tempo, mensurável em duração, que justifica a prática das sessões de duração fixada de antemão e impede o acesso à apreensão sincrônica do inconsciente que se manifesta como corte do sujeito, na batida de uma escansão, no eclipse da consciência, no relâmpago do não-sabido (*Un-bewusste*).

Com essa afirmação, Freud quer dizer que os processos inconscientes não sofrem o desgaste do tempo, que o desejo é indestrutível (conclusão da *Traumdeutung*). Mas como alguma coisa pode ser chamada de indestrutível e, ao mesmo tempo, em nome dessa indestrutibilidade, escapar ao tempo da duração? Para responder a esta pergunta e chegar a uma definição da estrutura temporal da indestrutibilidade do desejo, convém distinguir, ao lado da duração, outras dimensões do tempo. Ninguém desbravou esse caminho como Lacan.

Estrutura temporal dos sintomas

Não é partindo de uma fenomenologia do tempo vivido (Minkovski), mas definindo que o sintoma como tal exprime mais ou menos diretamente uma relação do sujeito com várias coordenadas temporais objetiváveis, que podemos apreciar o valor do caminho aberto por Lacan.

Pensemos, por exemplo, nos sintomas de “*déjà vu*” e “*déjà dit*”: o “*déjà*” lembra que o problema vem do fato de o sujeito não ter dito no momento em que tinha de fazê-lo. Em toda fala que engaja o sujeito há uma

dimensão temporal muito importante a considerar; essa dimensão temporal é inerente à ação do simbólico.

O caso de feticchismo do brilho sobre o nariz (*Glanz auf der Nase*), narrado por Freud, representa à sua maneira uma falha da realização da função temporal. O “*auf der Nase*” ((posto) sobre o nariz) é uma transformação espacial cristalizada de um dado temporal da ordem do instante de ver, pois provém de um “*glance auf die Nase*” (olhadela sobre o (no) nariz).

O desmentido mais explícito do enunciado de que os processos Ics “não têm absolutamente nenhuma relação com o tempo” é fornecido pelo próprio Freud com a noção de só-depois (*Nachträglichkeit*), que lhe serve para explicar a formação dos sintomas histéricos. Não são os acontecimentos em si mesmos que têm uma ação traumática, mas o segundo tempo constituído por sua revivescência sob forma de fantasia, depois que o sujeito atingiu a maturidade sexual.

Lacan retomou e generalizou o esquema freudiano do só-depois. Em primeiro lugar, homogeneizou em termos de significantes os dois tempos de Freud: de fato, havia nele uma disparidade entre o primeiro tempo, designado ora como experiência, ora como traço mnêmico, impressão ou percepção, e o segundo, designado pelo termo representação. Ao formalizar o esquema do só-depois com o grafo, Lacan faz do só-depois um tempo de retroação de um significante sobre outro. Esse passo é decisivo porque separa a ordem lógica da linguagem, na qual se situa a retroação, da ordem das coisas. Por outro lado, isso elimina a prevalência da função diacrônica da filogênese, pois, como sabemos, Freud tendeu a fazer remontar o primeiro tempo do traumatismo à orla da

história da humanidade, consagrando assim de direito uma prioridade ao primeiro tempo do só-depois. Formulá-lo em termos de significantes permite, ao contrário, conservar a originalidade do só-depois, a saber, a sincronia de seu funcionamento na retroação do tempo dois, que faz existir um tempo um (o que é uma definição da repetição). Finalmente, ao generalizar esse esquema temporal, Lacan não o reserva mais à formação do sintoma histórico, mas o converte em esquema explicativo da significação. O início de uma frase só encontra sua significação quando ela se encerra.

Os fundamentos da estruturação temporal da experiência subjetiva não se limitam em Lacan à retomada do esquema do só-depois. Lacan traçou também o plano das coordenadas temporais do campo do Outro, nas quais funciona esse esquema, e que são o instante de ver, o tempo para compreender e o momento de concluir.

“O Homem dos Lobos” é um caso que Lacan tomou muitas vezes como exemplo para mostrar de que maneira essas três dimensões foram distorcidas. “O Homem dos Lobos”, que no final de sua vida continuava a pintar cartões-postais com o sonho que lhe deu seu nome de caso, se fixou de algum modo num instante de ver que não encontrou seu tempo para compreender, e isso porque o momento de concluir foi antecipado pelo analista e ele permaneceu na “alienação de sua verdade” (*Écrits*). Se o sintoma tem sem dúvida a significação de um retorno da verdade do sujeito, é porque há uma *hora* de verdade para o sujeito. Hamlet está preso à hora de verdade do outro. Não mata Cláudio porque não é sua hora.

O tempo lógico

Uma vez que a lógica se ocupa dos valores de verdade, essa relação da verdade com o tempo justifica que Lacan tenha procurado unir lógica e tempo. Ele o fez a partir de 1945, em “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée”, em que confere um lugar decisivo a uma dimensão temporal nova, a *pressa*, que se acrescenta àquelas já reperiadas, a sucessão e a sincronia.

A conclusão do sofisma tem o rigor de uma solução lógica desde que, diz Lacan, seja integrado aí o valor de duas escansões suspensivas em que os prisioneiros põem em dúvida a validade da solução e repetem a cada vez a conclusão. Essas escansões têm valor de significantes (Lacan, 1966), elas verificam a precipitação do sujeito em concluir na *pressa*, num momento de eclipse em que, percebendo um tempo de atraso de seu raciocínio em relação ao dos outros, ele tem medo, caso não conclua imediatamente, caso se deixe ultrapassar pelos outros, de não mais poder ter certeza de que não é preto. A certeza do sujeito — que se confunde nesse caso com o sujeito da certeza — é impelida por um ato de asserção de certeza *antecipada*. É no só-depois das escansões que o sujeito sabe que sua asserção terá sido a boa. A verificação só-depois verifica a justiça de alguma coisa que é atingida como verdade antes mesmo de poder ser verificada: é a verificação da antecipação da verdade. Há um hiato irredutível entre a verdade e sua verificação, hiato que se reduz à dimensão temporal da *pressa*.

O tempo se modula segundo três formas de subjetivação (sujeito impessoal para o instante de ver, sujeito indefinido recíproco para o tempo para compreender, sujeito da asserção para o momento de concluir) que representam, todos eles, transformações dos dados espaciais, visíveis (mas não vistos) de imediato, do estado de combinação das rodas (2 pretas, 1 branca = instante de ver; 1 preta, 2 brancas = tempo para compreender; 3 brancas = momento de concluir). Só uma topologia de objetos não visíveis de uma só vez, como a da garrafa de Klein, pode suportar imaginariamente a falta a ver desses tempos, que produzem furo (Kojève) na representação. O objeto topológico serve de suporte para a nomeação da falta em que desemboca a lógica desses tempos, pois não é porque se vê branco (nem mesmo porque um outro o vê branco) que o sujeito se declara como tal.

“O tempo lógico” acompanha Lacan ao longo de todo o seu ensino (“Meu pequeno sofisma pessoal”, como ele o chama) e tem um valor paradigmático de múltiplas aplica-

ções. Ele não constitui uma lógica do tempo — cujos impasses foram denunciados por Gardiès, por exemplo —, mas uma lógica da ação e da deliberação (ligada ao tempo desde o exemplo da batalha naval segundo Aristóteles), que se apóia em três tempos. Essa lógica dá à repetição de duas escansões um valor que não é o de situar o sujeito *no* tempo, mas de engendrar o sujeito da asserção *pelos* tempos dessas escansões, isolando pela mesma ação a função específica da pressa. No momento de concluir, o tempo de adiantamento possível do outro se constitui como objeto de uma competição temporal; o sujeito se precipita em concluir para “compensar” seu atraso eventual, se apoderar desse objeto temporal de competição, esse objeto apressado, *h(a)té* como diz Lacan. Nesse momento, esse objeto *h(a)té* toma o lugar do objeto *a* olhar, do qual o sujeito dependia (“cada um só intervém nesse ternário a título justamente desse objeto *a* que ele é ao olhar dos outros”, Lacan, *Mais, ainda*, 1973) e que cai na falha entre o que é supostamente visto pelo outro e o que o sujeito afirma despreendendo-se dessa suposição.

Assim, na identificação pela imagem no espelho, em que o sujeito antecipa aquele que ele designa como eu, e no fundo da resposta fantasística, em que há uma relação do sujeito com o tempo que se enuncia no futuro do presente composto (“ele terá querido”) do lugar do Outro, a função da pressa é decisiva.

A escansão das sessões

Dentre múltiplas conseqüências desse texto capital, consideraremos apenas aquelas que se referem ao manejo da transferência e, muito especialmente, a prática das sessões escandidas, que até hoje causa escândalo.

Em “Position de l’inconscient”, Lacan diz que “a transferência é uma relação essencialmente ligada ao tempo e a seu manejo” (*Écrits*). Sob esse aspecto, a sessão escandida representa “o modo mais eficaz da intervenção e da interpretação analítica” (seminário de 1^o de julho de 1959). Lacan prescreve que o desejo do analista deve se limitar ao vazio, ao corte, a esse lugar que deixamos ao desejo para que ele nele se situe. O que se

produz ao final de cada sessão escandida é imanente a toda a situação em si mesma. A escansão não ocorrerá forçosamente ao final de uma sessão, ela pode se dar no início ou fim de várias sessões. Por esse ato o analista se engaja fisicamente numa operação que presentifica o corte como tal e como dimensão temporal plena (só há um único tempo), para ele e para o analisando. Ele se recusa a se abrigar por trás de um pretenso contrato de duração, que logra o analisando quanto à obtenção de um direito. Com esse modo de intervenção, o analista mostra sua disponibilidade para a fala e aposta na enunciação, ele se regula pelo afastamento entre o dizer e o dito. A escansão da sessão, tal como a do tempo lógico, toma o tempo como evento significativo e não como ocasião de duração mensurável que contém enunciados. Esse manejo do tempo da sessão liga a repetição à rememoração; o atual da fala que reinscreve no lugar do Outro a não-identidade consigo mesma das palavras da história do sujeito lhe permite ter acesso ao que constitui a indestrutibilidade de seu desejo.

Se é verdade que existe uma estruturação temporal da verdade do sintoma, o analista deve possuir os meios para agir sobre os tempos segundo a lógica que preside essa estruturação. Com isso ele dá ao analisando uma chance de transpor o plano da identificação com o sujeito suposto saber. Pois, ao escandir as sessões, o analista se põe em posição de recusa de todo saber, priva a si mesmo do ideal da acumulação do saber. Faz funcionar seu desejo de analista no hiato entre o ideal do eu e o objeto *a*, segundo a operação que Lacan chama de separação. Ele introduz o analisando na via de cair de sua fantasia. A escansão da sessão é como um ato falho que libera significantes. Uma pessoa precisou esquecer as chaves de seu apartamento para se dar conta de que “apartamento” (“*appartement*”) remetia, para ela, a “pertencimento” (“*appartenance*”). A anulação da coisa, a chave — pelo ato de esquecimento —, fez surgir a sua natureza significante e a da palavra “apartamento”. No corte de sessão, há essa dimensão de ato falho que, rompendo o vínculo da linguagem com a coisa, conecta as palavras com outras pala-

vas, para produzir um efeito de sujeito. É por isso que é muitas vezes no só-depois da sessão que ocorre o achado, latente enquanto ela durou, e que o sujeito sente pressa de voltar à sua sessão para fazer a conexão com os significantes da sessão anterior.

S. Freud, "O inconsciente". ESB, v.XIV "Projeto para uma psicologia científica", in *As origens da psicanálise*. ESB, v.1 • J. Lacan, "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée", "Intervention sur le transfert", in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • *Les non-dupes errent* (Seminário 21, 1973-74) • É. Porge, *Se compter trois*. Toulouse, Erès, 1989 • J.-L. Gardies, *La logique du temps*. Paris, PUF, 1975 • J. Schneider, "La logique de l'auto-différence", in *DARC, Observatoire de Meudon*, 1991.

► LÓGICA; TOPOLÓGICAS, SUPERFÍCIES; TRATAMENTO.

É. PORGE

TÓPICA

A representação "tópica" exposta no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* fixa a ordem de coexistência das diferentes regiões do aparelho psíquico, entre cujas extremidades — sensível e motora — se desenrolam os processos.

No entanto, em nota introduzida numa edição posterior, Freud ressalta a insuficiência do esquema anteriormente construído. "O desenvolvimento posterior deste esquema desdobrado linearmente," escreve ele então, "deverá levar em conta esta suposição de que o sistema que sucede ao pré-consciente é aquele a que devemos atribuir a *consciência* (sublinhado por Freud) e que, assim, $P = C$."

"Daremos o nome de inconsciente", escrevia ele em 1900, "ao sistema situado mais atrás; ele não poderia ter acesso à consciência, a não ser passando pelo pré-consciente, e durante essa passagem o processo de excitação deverá se submeter a certas modificações."

Qualquer que seja esse retoque, o princípio de representação constitutivo da tópica permanece sendo aquele exposto pelo texto original de *A interpretação dos sonhos*.

Como ponto de partida, uma sugestão de Fechner: "O grande Fechner, em sua *Psicofí-*

sica, formula, após algumas considerações sobre o sonho, a hipótese de que a cena em que o sonho se move talvez seja completamente diversa daquela da vida de representação desperta; nenhuma outra suposição permite compreender as particularidades do sonho."

A construção tópica se efetua então a partir da recusa da localização anatômica: "Eliminemos desde logo a noção de localização anatômica. Permanecemos no terreno psicológico e tentemos apenas imaginar o instrumento que serve às produções psíquicas como uma espécie de microscópio complexo, de aparelho fotográfico etc. O lugar psíquico corresponderá a um ponto desse aparelho onde a imagem se forma.

"Do ponto de vista epistemológico, a construção tópica terá portanto o estatuto de uma 'construção auxiliar'. Penso ser inútil desculpar-me pelas possíveis imperfeições de minha comparação. Só a utilizo para tornar claro o agenciamento do mecanismo psíquico, decompondo-o e determinando a função de cada uma de suas partes. Não creio que ninguém jamais tenha tentado reconstruir assim o aparelho psíquico. A tentativa não envolve riscos. Quero dizer com isso que podemos dar livre curso a nossas hipóteses, desde que conservemos nosso senso crítico e não tomemos os andaimes pelo próprio edifício. Precisamos apenas de representações auxiliares para nos aproximar de um fato desconhecido e, quanto mais simples e tangíveis elas forem, tanto melhor."

Em suma, o essencial da construção tópica será figurar essa característica do aparelho psíquico: ser dotado de uma direção.

"De início nos impressiona o fato de que o aparelho composto por esses sistemas tem uma direção. Toda nossa atividade psíquica parte de estímulos (internos ou externos) e culmina em inervações. O aparelho terá portanto uma extremidade sensitiva e uma extremidade motora; na extremidade sensitiva, encontra-se um sistema que recebe as percepções, na extremidade motora encontra-se um outro, que abre as eclusas da motricidade. O processo psíquico vai em geral da extremidade perceptiva para a extremidade motora."

Essa primeira tópica, inspirada pela aná-

lise do sonho e da histeria, será sucedida, após 1920, por uma segunda tópic, elaborada em resposta aos problemas da psicose, que abrange o isso, o eu e o supereu. Da primeira, Freud dizia que tinha um valor descritivo, ao passo que na segunda reconhecemos um valor sistemático.

P. KAUFMANN

TOPOLOGIA, INTRODUÇÃO À

Conjuntos

A referência de Lacan à teoria dos conjuntos foi exigida pela formalização progressiva da noção do Outro e pelo estatuto paradoxal desse Outro, que poderia, enquanto tesouro do significante, ser considerado como um conjunto. Convém ainda ressaltar a relação, não menos paradoxal, do sujeito com esse Outro do significante, e indicar de que modo se faz sua articulação, em Lacan, mediante o recurso a noções como a de conjunto vazio. Tudo isso exige a recordação de algumas noções elementares da teoria dos conjuntos, cujas definições damos aqui, sem comentário.

Vamos nos contentar aqui com a exposição ingênua de algumas noções da teoria dos conjuntos.

A noção de conjunto é uma noção primária que evoca a idéia de coleção, de reunião de objetos de qualquer natureza (pontos do plano, números, funções etc.) que são, por definição, os elementos do conjunto.

Um conjunto E pode ser determinado por recenseamento, mas também por uma propriedade de seus elementos.

Se x é um elemento do conjunto E, notamos: $x \in E$, caso contrário: $x \notin E$. O símbolo “ \in ” é o do pertencimento do elemento ao conjunto. “ \notin ” é o símbolo do não-pertencimento.

— Dois conjuntos E e F são iguais se comportam os mesmos elementos. Escrevemos:

$$(E = F) \Leftrightarrow (x \in E \Leftrightarrow x \in F).$$

— E e F sendo dois conjuntos, dizemos que

F é um subconjunto de E (ou parte de E) se $x \in F$ implica $x \in E$; notamos:

$$F \subseteq E \Leftrightarrow (x \in F \rightarrow x \in E).$$

Observações

1) Demonstraremos que o conjunto vazio (notado: \emptyset) é uma parte de todo conjunto E. Notamos $\emptyset \subseteq E$.

2) O símbolo \subseteq é o símbolo da inclusão (no sentido amplo). O símbolo \Leftrightarrow , chamado de implicação recíproca (ou equivalência lógica), se lê “se e somente se...”.

3) Utilizaremos ainda, para obter enunciados fechados (ou asserções), dois outros signos chamados quantificadores:

— O signo \forall , dito quantificador universal, se lê: “seja qual for...”;

— O signo \exists , dito quantificador existencial, se lê “existe pelo menos um...”

Assim, a escrita $\forall x \emptyset x$ é a asserção: “Seja qual for x de E, a propriedade ou o predicado $\emptyset(x)$ é verdadeira”, e a escrita $\exists x \emptyset(x)$ é a asserção: “Existe pelo menos um elemento de E tal que $\emptyset(x)$ é verdadeira.”

A) OPERAÇÕES ELEMENTARES

1) Interseção de dois conjuntos

Chamamos interseção de dois conjuntos E e F o conjunto, notado $E \cap F$, dos elementos que pertencem ao mesmo tempo a E e a F. Escrevemos: $E \cap F = \{x; x \in E \text{ e } x \in F\}$.

Se $E \cap F = \emptyset$, dizemos que E e F são disjuntos.

2) Reunião de dois conjuntos

Chamamos reunião de dois conjuntos E e F o conjunto, notado $E \cup F$, dos elementos que pertencem a E ou a F (o “ou” não sendo exclusivo).

3) Complementar de um conjunto

Seja F um subconjunto de E: $F \subseteq E$. Chamamos complementar de F em E o conjunto, notado \mathbb{C}_E^F , que é o conjunto dos elementos de E que não pertencem a F.

Escrevemos:

$$\mathbb{C}_E^F = \{x; x \in E \text{ e } x \notin F\}.$$

Observemos que o complementar do complementar equivale a:

$$(\mathbb{C}_E^{\mathbb{C}_E^F} = F) \Leftrightarrow (\text{não } p) \Leftrightarrow p).$$

Consideremos os casos em que $F = \emptyset$ e $F = E$. Verificaremos facilmente que:

$$\mathbb{C}_E^{\emptyset} = E \text{ e } \mathbb{C}_E^E = \emptyset.$$

4) *Relações entre reunião, interseção e complementar*

Sejam quais forem os subconjuntos A, B, C de um conjunto E, demonstraremos que:

a) $A \cap (A \cup B) = A$ e $A \cup (A \cap B) = A$

Estas duas fórmulas são chamadas de leis de absorção (ou Leis de *Boole*) em razão do desaparecimento, no resultado, do conjunto B.

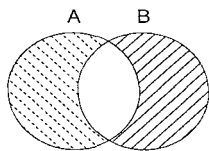
b) $A \cap \overline{C}_E^A = \emptyset$ e $A \cup \overline{C}_E^A = E$

A conjunção destas duas asserções é a tradução, nos termos da teoria dos conjuntos, do princípio do terceiro excluído

c)

$$\overline{C}_E^{(A \cap B)} = \overline{C}_E^A \cup \overline{C}_E^B$$

$$\overline{C}_E^{(A \cup B)} = \overline{C}_E^A \cap \overline{C}_E^B$$



$$\overline{A \cap B} = \overline{A} \cup \overline{B}$$

$$\overline{A \cup B} = \overline{A} \cap \overline{B}$$

Estas duas fórmulas, chamadas fórmulas de *De Morgan*, são a tradução das escritas lógicas:

não $(p \wedge q) \leftrightarrow (\text{não } p \vee \text{não } q)$

não $(p \vee q) \leftrightarrow (\text{não } p \wedge \text{não } q)$

Os símbolos \vee e \wedge sendo os da conjunção e da disjunção lógicas.

Essas fórmulas serão utilmente evocadas na consideração da lógica da fantasia, ou ainda no funcionamento do *Vel da alienação*: “ou não penso, ou não sou.”

B) CONJUNTO DAS PARTES DE UM CONJUNTO

Em vez de falar do conjunto de todos os conjuntos, admitiremos que, se E é um conjunto qualquer, os subconjuntos de E formam um conjunto chamado conjunto das partes de E. Nós o notamos $\wp(E)$, de modo que se $x \in E$ e se $X \subseteq E$, temos: $X \subseteq E \Leftrightarrow X \in \wp(E)$.

Mas, como o conjunto vazio \emptyset e o conjunto E são duas partes de E, a saber: $\emptyset \subseteq E$ e $E \subseteq E$, então \emptyset e E são elementos de $\wp(E)$:

$\emptyset \in \wp(E)$ e $E \in \wp(E)$.

Observações

a) $\emptyset \in \wp(E)$ implica que $\wp(E)$ jamais é

vazio. Temos: $\wp(E) \neq \emptyset$. Isto é verdadeiro mesmo que $E = \emptyset$. Neste caso \emptyset é o único subconjunto de E. Daí $\wp(\emptyset) \neq \emptyset$ já que $\wp(\emptyset) = \{\emptyset\}$.

b) Poderíamos refazer a partir de $\wp(E)$ o mesmo raciocínio que desenvolvemos a parte de E, isto é, considerar o conjunto das partes de $\wp(E)$ notando: $\wp \wp(E)$...

c) Demonstraremos que, se E comporta n elementos, o conjunto $\wp(E)$ comporta então: 2^n elementos.

C) CONJUNTOS INFINITOS, ENUMERÁVEIS E INFINITOS CONTÍNUOS

Consideremos dois conjuntos finitos ou infinitos. Se existe entre eles uma correspondência biunívoca, dizemos que E e F têm o mesmo número de elementos, ou a mesma potência, ou ainda que são equipotentes. Notamos: $E \sim F$ ou $\text{Card } E = \text{Card } F$.

Admitiremos a seguinte propriedade: um conjunto E é infinito se e somente se for equipotente a uma de suas próprias partes. Assim, para $\forall n \in \mathbb{N}$, a aplicação $n \rightarrow 2n$ é uma bijeção de \mathbb{N} sobre a parte P constituída pelo conjunto dos inteiros pares, de modo que podemos ter ao mesmo tempo: $P \subset \mathbb{N}$ e $P \sim \mathbb{N}$.

Se um conjunto E tem a mesma potência que o conjunto $\mathbb{N} = \{0, 1, 2, \dots\}$ dos inteiros naturais, dizemos que é enumerável; se E tem a mesma potência que o conjunto: $[0, 1]$ dos números reais compreendidos entre 0 e 1, dizemos que ele é infinito contínuo ou que tem a potência do contínuo.

Estendemos a noção de número cardeal aos conjuntos infinitos. Nesse caso, falamos de *números cardiais transfinitos*. O número cardeal dos conjuntos enumeráveis é designado por \aleph_0 (alef zero), e o dos conjuntos infinitos contínuos é designado por \aleph_1 .

Notamos: $\text{Card } \mathbb{N} = \aleph_0$; e, aplicando as operações da aritmética elementar (+ e \times), temos:

$\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$

$\aleph_0 \times \aleph_0 = \aleph_0^2 = \aleph_0$

Do mesmo modo, designando por \aleph_1 o número cardeal dos conjuntos infinitos contínuos, mostraremos que o conjunto $\wp(\mathbb{N})$ das partes de \mathbb{N} tem como cardeal \aleph_1 (potência do contínuo) com $\aleph_0 < \aleph_1$, e que se

designarmos por \aleph_2 o número cardinal de $\wp([0,1])$, teremos então:

$$\aleph_0 < \aleph_1 < \aleph_2 \dots$$

Grupos

1) *Leis de composição*

Uma lei de composição interna definida sobre um conjunto E é uma operação que faz corresponder a todo par (x, y) de elementos, distintos ou não, de E, um elemento bem determinado de E, chamado o composto de x e de y pela lei notada: \star . Notamos: $x \star y \in E$.

2) *Grupo*

Chamamos grupo (noção introduzida pelo matemático francês Evariste Galois, 1811-1832) todo conjunto G, não vazio, munido de uma lei de composição interna, \star , associativa, com um elemento neutro, e tal que cada um de seus elementos x possui um simétrico x^{-1} .

Em outras palavras, uma estrutura de grupo é regida pelos quatro axiomas seguintes:

Sejam x, y, z elementos quaisquer de G; temos:

- a) axioma da lei de composição: $(\forall x)(\forall y)(\forall z)(\exists x \star y): x \star y \in G$
- b) axioma da associatividade: $(\forall x)(\forall y)(\forall z): (x \star y) \star z = x \star (y \star z)$
- c) axioma do elemento neutro: $(\exists e \in G)(\forall x \in G): e \star x = x \star e = x$
- d) axioma do elemento simétrico $(\forall x \in G)(\exists x^{-1} \in G): x \star x^{-1} = x^{-1} \star x = e$

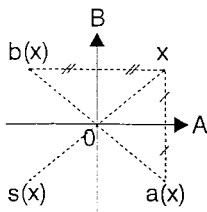
Se a lei \star é comutativa, o grupo é dito *abeliano*.

3) *Exemplos de grupos*

Vamos nos limitar a mencionar o grupo de Klein, a que Lacan se refere em seus seminários sobre *La logique du fantasme* e *L'Acte analytique*.

Sejam, no plano afim euclidiano, duas retas perpendiculares A e B que se cortam em O. Chamemos respectivamente I, s, a, b as *isometrias* seguintes:

- I : aplicação idêntica
- s : simetria em relação a (O)
- a : simetria em relação a (A)
- b : simetria em relação a (B).



Para o complexo das isometrias, o conjunto (I, s, a, b) constitui um grupo chamado de Klein, cuja tabela é a seguinte:

	I	s	a	b
I	I	s	a	b
s	s	I	b	a
a	a	b	I	s
b	b	a	s	I

Algumas noções de topologia

A noção de cadeia significativa, em Lacan, implica que o corte constitui a própria estrutura do significativo. Se esta comporta ao mesmo tempo descontinuidade e diferença, a necessidade de sua inscrição induz uma topologia onde convém indagar sobre o espaço simbólico que isso requer. Daí a questão de saber que tipo de partição a castração pode efetuar no campo do simbólico (supondo-se que ele seja um espaço conexo) e em que medida podemos dizer que essa partição não é simétrica: ela propicia de fato ao gozo fálico um espaço fechado (limitado pelo falo), mas relega o gozo Outro a um espaço aberto, de modo que a divisão sexual dos falantes entre o campo do UM e o campo do OUTRO vem atestar a falta da relação sexual, isto é, a impossibilidade de delimitar, com um TODO, o campo do simbólico.

Essas noções topológicas, assim como algumas outras que encontramos no texto de Lacan, só podem elucidá-lo se receberem uma definição explícita.

1) *Espaços métricos*

Chamamos espaço métrico um conjunto E munido de uma função-distância, isto é, de uma aplicação "d" de E x E na semi-reta R_+ , $= \{x; x \in R \text{ e } x \geq 0\}$, que, ao par (x, y) de E x E faz corresponder um número $d(x, y) \geq 0$, chamado distância entre x e y. Essa distância deve possuir as três propriedades seguintes:

- 1) simetria: $d(x, y) = d(y, x)$;
- 2) positividade: $d(x, y) > 0$ se $x \neq y$ e $d(x, x) = 0$;
- 3) desigualdade triangular: $d(x, z) \leq d(x, y) + d(y, z)$.

a) *Esferas-Bolas*

Chamamos esfera de centro x_0 e de raio R

finito > 0 , o conjunto dos x de E tais que $d(x_0, x) = R$; notamos $S_R(x_0) = \{x / d(x_0, x) = R\}$. Chamamos Bola de centro x_0 e de raio R o conjunto: $B_R(x_0) = \{x / d(x_0, x) \leq R\}$.

b) Partes abertas

Seja E um espaço métrico. Uma parte A de E é chamada *aberta* se, todas as vezes que ela contém um ponto de E , ela contém ao menos uma Bola aberta (de raio $r > 0$) tendo por centro esse ponto. Em outras palavras, A é aberta se:

($\forall x \in A$) ($\exists r > 0$): $B_0(x, r) \subset A$.

As partes abertas de E possuem as seguintes propriedades:

— O próprio E e a parte vazia \emptyset são abertos;

— toda interseção de um número finito de conjuntos abertos é um aberto;

— toda reunião de uma família finita ou infinita de conjuntos abertos é um aberto.

c) Parte fechada

Chamamos parte fechada de E toda parte de E cujo complementar é aberto.

d) Vizinhança

Chamamos vizinhança de um ponto a de E toda parte de E que contenha ao menos um aberto que contenha ele próprio o ponto a .

As vizinhanças de um ponto a possuem as seguintes propriedades:

— toda parte que contém uma vizinhança de a é uma vizinhança de a ;

— toda interseção de um número finito de vizinhanças de a é vizinhança de a ;

— axioma de separação de *Hausdorff*: sejam quais forem os pontos distintos a e b de E , existe uma vizinhança de a e uma vizinhança de b que são disjuntas.

Teorema: para que uma parte A de E seja aberta, é necessário e suficiente que ela seja uma vizinhança de cada um de seus pontos.

e) Interior

Seja A uma parte de um espaço métrico E , chamamos interior de A , e notamos $\overset{\circ}{A}$, a reunião de todos os abertos de E contidos em A .

f) Exterior

Chamamos exterior de A o interior de seu complementar.

g) Fronteira

Chamamos fronteira de A , e notamos $\overset{\cdot}{A}$, o conjunto dos pontos de E que não pertencem nem a seu interior, nem a seu exterior.

Isso implica que, para que um ponto a pertença à fronteira $\overset{\cdot}{A}$ de A , é necessário e suficiente que toda vizinhança de a contenha ao mesmo tempo pontos de A e de seu complementar.

h) Aderência

Chamamos aderência de A , e notamos \overline{A} , o interior de todas as partes fechadas de E que contêm A .

Disso resulta que:

— a aderência de A é a reunião de seu interior e de sua fronteira;

para que uma parte A de E seja aberta (resp. fechada), é necessário e suficiente que ela seja idêntica a seu interior (resp. a sua aderência).

i) Conjunto denso

Uma parte A de um espaço métrico E é dita "*densa*" em E se todo ponto de E lhe é aderente, isto é, se sua aderência é o próprio E .

2) Continuidade. Homeomorfismo

1) Seja f uma aplicação de um espaço métrico E num espaço métrico F . Dizemos que f é contínua num ponto a de E se, seja qual for $\varepsilon > 0$, existe $\eta > 0$ tal que $d(a, x) \leq \eta$ acarrete $d(f(a), f(x)) \leq \varepsilon$. Uma aplicação de E em F é dita contínua se for contínua em todo ponto a de E .

2) Chamamos *homeomorfismo* de um espaço E sobre um espaço F toda bijeção de E sobre F que seja contínua, assim como a bijeção recíproca.

— Cabe observar a distinção entre as propriedades métricas, que dependem explicitamente da própria métrica (como a distância entre dois pontos), e as propriedades topológicas, que não dependem da métrica, mas apenas do conjunto das partes abertas (fechadas). de tal modo que é possível conceber uma topologia sem passar pela mediação de uma métrica: é disso que a psicanálise poderia se valer

— Quando dois espaços topológicos são *homeomorfos*, toda propriedade válida para um também é válida para o outro: podemos considerá-los dois representantes de um mesmo ser matemático.

Assim, quando um conjunto E é munido de várias estruturas (algébrica, métrica... entre as quais uma estrutura topológica, dizemos que uma propriedade de E é topológica

ca se ela for válida para todo espaço topológico homeomorfo a E. Uma propriedade é topológica quando se enuncia em termos de abertos e de noções derivadas (vizinhança, densidade...).

Alguns exemplos para elucidar o conteúdo intuitivo do HOMEOMORFISMO:

a) Em cada uma das linhas, figuram objetos homeomorfos entre si (fig. 1).

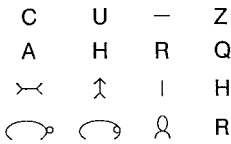


fig. 1

b) A superfície lateral de um tronco de cone é homeomorfa a uma coroa circular (fig. 2)

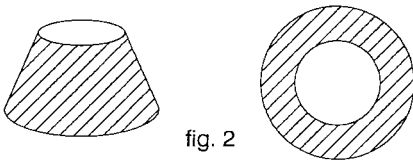


fig. 2

c) Em \mathbb{R}^3 podemos verificar de uma maneira intuitiva se duas superfícies A e B são conjuntos homeomorfos. Isso ocorre quando, deformando A à maneira de uma lâmina de borracha perfeitamente elástica (sem rasgos nem emendas) pode-se obter a superfície B. Assim, a Esfera é homeomorfa ao Cubo, mas não ao Toro. O cilindro e a banda de Moebius pertencem a classes de equivalência topológica diferentes (fig. 3).



fig. 3

Espaço compacto

a) Seja E um espaço topológico; chamamos *cobertura* de E um conjunto de partes de E tal que todo ponto de E pertence ao menos a uma delas. Uma cobertura de E é

dita aberta se todas as partes pertencentes a essa cobertura são abertas de E.

b) Propriedade Borel-Lebesgue

Um espaço topológico E é dito *compacto* se toda cobertura aberta de E admite ao menos uma subcobertura finita (ex.: um intervalo fechado, limitado $[a, b]$ da reta real \mathbb{R} é um espaço compacto). Para a psicanálise, nesse caso, trata-se de saber em que medida essa noção de compactificação permite articular as discordâncias entre o campo do Um e o campo do Outro, não em termos de complementares, mas, como diz Lacan, de suplementares.

Espaço conexo

Um espaço topológico E é conexo se não admitir partição formada por duas partes abertas, ou se não existirem em E outras partes que sejam ao mesmo tempo abertas e fechadas além de E e \emptyset . (O conjunto Q dos racionais não é conexo.)

— Dizemos que um espaço E é completo se toda série de Cauchy de E for convergente.

Teorema do ponto fixo

Seja E um espaço métrico e f uma aplicação de E em E. Dizemos que F é uma *contração* se houver uma constante positiva $k < 1$ tal que tenhamos, para todo par (x, y) de elementos de E, a desigualdade:

$$d(f(x), f(y)) \leq k \cdot d(x, y),$$

Isso acarreta que f seja uniformemente contínuo. Dizemos então que a é um ponto fixo para uma aplicação f se temos: $f(a) = a$.

Daí o teorema: toda contração de um espaço métrico completo E em si mesmo admite um ponto fixo e apenas um.

E. DOUMIT

TOPOLÓGICAS, SUPERFÍCIES

No curso de seu ensino, Lacan foi levado a recorrer a certo número de superfícies topológicas para explicar o que implica para o sujeito humano ser um sujeito falante: na qualidade de falante, ele se constitui no lugar do Outro, e é preciso portanto explicitar as conseqüências, para o sujeito, de sua dependência radical da cadeia significante: convém aprofundar a natureza da cadeia sig-

nificante e compreender o que resulta dela para o sujeito do inconsciente (§).

A topologia combinatória é um ramo da matemática que teve origem com Desargues e Leibniz e se desenvolveu com Moebius, Félix Klein e Henri Poincaré. Bourbaki fez dela o terceiro ramo da matemática, “no limite do campo matemático”. Lacan tomou dessa topologia diferentes superfícies — banda de Moebius, toro, *cross-cap*, garrafa de Klein — para explicitar certo número de termos centrais da experiência psicanalítica — desejo, demanda, objeto *a*, falo, identificação, e mais tarde, transferência e, é claro, repetição e pulsão de morte. Tratava-se de construir uma estética diversa da de Kant, que teria, segundo Lacan, permanecido na falsa evidência da geometria euclidiana e, paralelamente, de elaborar uma nova lógica, que fosse fundamentalmente uma lógica da falta.

O problema da terceira dimensão

Por que uma superfície? Lacan responde que uma superfície com duas dimensões é suficiente para inscrever toda nossa experiência, excluindo a referência à terceira dimensão que permanece um ponto enigmático. Nada garante que o espaço tem três dimensões. Vamos portanto considerar que o problema é resolvido pelas formas de revolução de uma superfície. Somente as duas dimensões estão bem asseguradas para o sujeito humano; mais tarde, Lacan indicou que, a seu ver, o sujeito tinha dificuldade em ter acesso ao três e que vacilava, hesitava, entre o dois e o três.

Essa nova lógica comportará portanto duas dimensões, acrescidas contudo de uma terceira, que é uma dimensão temporal de ordem das operações: essas três dimensões representam para Lacan a transformação topológica das coordenadas cartesianas.

O significante aparece de início como traçado numa superfície: Freud atestava isso com suas redes de facilitações no “Projeto para uma psicologia científica”: o significante está originariamente sempre já ali, escrito numa superfície, e é objeto de uma leitura primeira.

O sujeito é ele próprio uma superfície sobre a qual opera o significante. Num certo momento, Lacan passa do traçado sobre uma superfície à noção de um corte na superfície: o sujeito é uma superfície tal que ela resulta de um certo tipo de corte.

As diferentes superfícies utilizadas vão aparecer como desenhos numa folha de papel: com isso, elas fazem apelo à intuição comum, que supõe a terceira dimensão, mas trata-se na realidade da imersão dessas superfícies em nosso espaço cotidiano (e lográntico), permitindo mostrar certos trajetos ou o efeito de certos cortes: esses traçados estão aí para dar suporte à intuição, mas podemos observar que seria possível fazer a economia de cada caso e escrever matematicamente o trajeto em questão, utilizando o algoritmo de cada uma das superfícies junto de um certo número de vetores.

Em vez de descrever essas superfícies uma a uma, ou de tentar arrolar o conjunto das operações topológicas utilizadas por Lacan ao longo de todo seu ensino, vamos incluir sua apresentação em dois percursos inteiramente clínicos.

O primeiro diz respeito à identificação e a sua relação com a demanda, o desejo, o objeto *a* e o falo — ele utiliza o toro e o *cross-cap*.

O segundo, que pretende mostrar a estrutura do sujeito do inconsciente na medida em que ele é capaz de detectar alguma coisa de seu próprio percurso, apóia-se essencialmente na garrafa de Klein.

A identificação (toro, cross-cap)

Orientando-se pelo termo identificação, essencial mas com frequência um tanto fluido, Lacan escolhe, por motivos de método, partir da segunda identificação descrita por Freud no capítulo 7 de “Psicologia das massas e análise do eu”, dedicado à identificação; trata-se da identificação com o traço único do Outro, identificação regressiva, pela qual o sujeito se consola da perda de um objeto amado, conservando em si um de seus traços. Freud se exprime assim: “O eu toma a si, por assim dizer, as propriedades do objeto. Cabe notar que,

nessas identificações, o eu copia ora a pessoa não amada, ora a pessoa amada. E constatamos que, nos dois casos, a identificação é apenas parcial, claramente limitada (*höchste beschränkte*), que o eu se limita a tomar do objeto um único de seus traços (*ein einziger Zug*).”

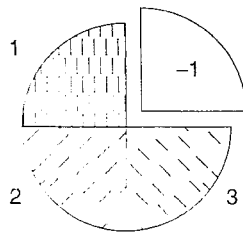
Não é indiferente ver surgir sob a pena de Freud, nas linhas anteriores a estas, quando ele põe em questão a primeira identificação, a expressão “o sujeito do objeto”. Esta é uma das quatro ocorrências relevantes do emprego por Freud da expressão sujeito falante do inconsciente. A referência é, portanto, no tocante ao traço unário, *Gesammeltewerke*, volume XIII.

Nesse traço único, que ele transpõe rapidamente em traço unário (alusão à teoria dos conjuntos) para evitar toda referência direta ao unificante, Lacan vê a própria essência do significante em sua insistência repetitiva. *////* : o traço se repete tanto mais identificável quanto cada reaparição sua comporta diferenças qualitativas.

Partamos do aporte saussuriano, segundo o qual o significante só se estabelece em sua diferença em relação a todos os demais significantes (um fonema é definido pelos traços que o distinguem de outros fonemas): o significante se constitui de sua pura autodiferença, ele não pode se significar a si mesmo. A afirmação clássica “a é a” ou “a = a” repousa, portanto, sobre o desconhecimento da própria natureza do significante: radicalmente, “a não é a”, e é preciso escrever “a ≠ a”, o que permite resolver imediatamente o paradoxo russelliano dos catálogos que não contêm a si mesmos.

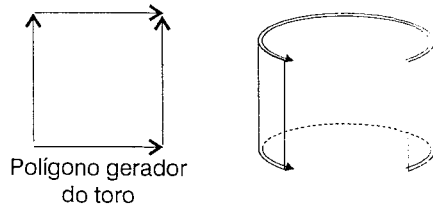
Se, em sua própria dependência em relação ao significante, o sujeito não pode ser identificado senão por um significante, vemos desde já que esse significante, ao se repetir, vai excluir o sujeito: Lacan atribui ao sujeito o número imaginário $\sqrt{-1}$, pois multiplicado por si mesmo ele dá um -1: o sujeito é constituído de saída como falta.

No quadrante de Peirce, o sujeito ocupa o lugar vazio e a universal afirmativa se vê fundada pela reunião da casa 1 (todos os traços são verticais) e da casa 4: absolutamente nenhum traço.



O vazio de que se trata é aquele da demanda na estrutura neurótica: a demanda rodeia um vazio, e isso aparecerá melhor num toro.

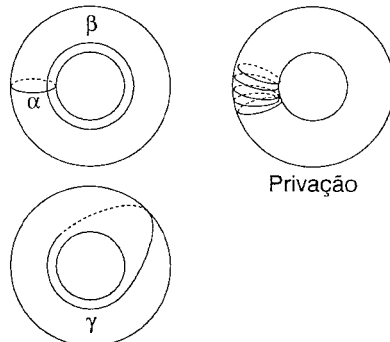
O toro é uma superfície sem borda, superfície fechada de uma única face, engendrada pela rotação de um círculo gerador.



Polígono gerador do toro

Ele se constrói em dois tempos. É um cilindro cujas duas extremidades se unem; a ordem dos dois tempos não é indiferente: o toro será diferente segundo a ordem de construção.

O toro comporta dois vazios, o vazio central e o vazio “interior”, ou gerador, que permite traçar dois tipos de trajeto irredutíveis (ao contrário do que ocorreria com uma esfera ou um plano infinito, eles não são redutíveis a um ponto, não são nulificáveis).



Privação

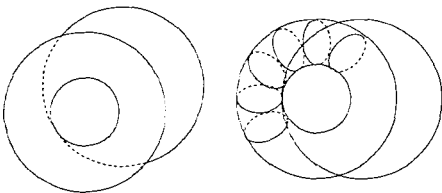
Um deles, o trajeto α , rodeia o círculo gerador, o outro, o trajeto β , rodeia o vazio central. O primeiro se presta a figurar a demanda, a integrar a série estruturada, privação, frustração, castração.

Privação (um agente como imaginário afeta o sujeito como real de uma perda simbólica). A demanda rodeia o toro, só capta um vazio (a demanda não capta nada do objeto do desejo) e se repete diferente de si mesma: ao se repetir, acaba por fazer toda a volta do toro e se fechar de novo sobre si mesma; ela rodeia assim o vazio central que é a , o objeto metonímico das demandas, mas só possui dele o contorno. Fato essencial, do ponto de vista da demanda, o círculo β que encerra a não é contado e o toro figura aqui o erro de conta em que o sujeito se constitui no nível da privação.

Esse ponto é ainda mais sensível se fazemos o traçado γ : o sujeito acredita ter feito uma volta quando fez duas (a volta central β mais a do vazio interior α) ($\gamma = \alpha + \beta$). Se o sujeito deve ser situado como contando as vezes, vemos aqui a origem da vez que falta em sua conta: -1 .

A privação se elucida na seqüência, mas cabe notar desde já que o sujeito que parte em busca de seu desejo como primeiro passo rodeia um vazio, isto é, inscreve-se a si mesmo na demanda primeira como nada.

Frustração (um agente como simbólico priva o sujeito como imaginário de um objeto real). Desenhamos aqui dois toros enlaçados, presos um no outro.



A demanda do sujeito, ao se repetir sobre o toro 1 sob a forma de uma série de trajetos α , rodeia o vazio central β do toro 2 que figura o desejo: o objeto se revela aqui como detido, raptado pelo outro da rivalidade: ao demandar

o objeto de seu desejo, sobre o qual nenhuma resposta é possível, o sujeito acaba por fazer surgir o objeto do desejo do Outro enquanto inacessível. Essa inversão da demanda e do desejo é típica da situação neurótica: o sujeito demanda seu desejo, mas sua demanda incide sobre o desejo do Outro; o desejo de um é a demanda do Outro, e vice-versa.

Finalmente, no tempo da *castração* (um agente x afeta o sujeito como simbólico de uma perda imaginária), o sujeito se constitui como o que falta na conta, em relação com o que falta do objeto a que é sempre um $-a$.

Correlativamente, o Outro mostra aqui seu limite inscrevendo-se como A : $S(A)$ é o significante do Outro na medida em que ele próprio está marcado pelo significante (cf. “c nada pode ser e o pode-ser nada”, diz Lacan no artigo sobre o Grafo).

“Somente o sujeito se identifica” e no nível da segunda identificação freudiana “ele é capturável pela abordagem do significante puro” (o traço unário).

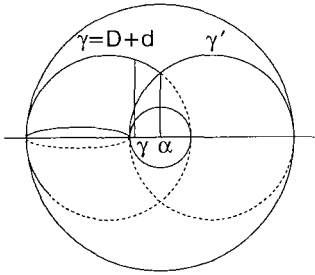
“O sujeito está afinal destinado à Coisa, mas esse caminho lhe impõe passar pelo Outro, na medida em que ele próprio está marcado pelo significante (A).”

O desejo só pode se constituir na “tensão criada por essa relação com o Outro”, “a qual se origina do surgimento do traço unário na medida em que primeiramente da Coisa ele apaga tudo — qualquer outra coisa que não esse um insubstituível que ela foi”.

Lacan traduz, ou melhor, transcreve isto nestes termos: “Ali onde isso era, a Coisa, ali pelo um enquanto traço unário advirá o ‘eu’ — ‘*Wo es war, da durch das eins werde Ich*’”, escrevia Freud.

O dois toros enlaçados sugerem por sua topologia que o desejo do sujeito não tem medida comum com o desejo do Outro: de fato, “nenhum acordo, nenhum contrato é possível no plano do desejo”. Mas o desejo inclui necessariamente o x da demanda do Outro e é eventualmente o ponto de angústia: olhando o espelho do Outro no qual não vejo mais minhas insígnias (não especulares), encontro sua demanda sob a forma: que pode ele então querer?

Aqui aparece a função do falo como mediação entre desejo e demanda.



O falo, diâmetro do trajeto γ , tem sua perpendicular que cai no círculo vazio para o sujeito; o mesmo ocorre com a , mas de uma maneira diferente.

“O falo dá a medida desse campo a definir no interior da demanda que é o desejo.”

Não conheço nada do desejo do Outro, mas conheço seu instrumento, o falo: o que supõe a castração simbólica e seu paradoxo para o menino: o pênis é algo que ele tem de pedir. “Esse pedaço de carne vai se tornar o penhor pelo qual ele poderá se designar no lugar onde tem que se situar no interior da demanda”, ponto posteriormente desenvolvido por Lacan como extração do gozo do órgão.

Se essa passagem não é feita, podemos então nos ver diante dessas demandas eternizadas, reivindicativas, de que Freud fala em “Análise terminável e interminável” — que Lacan prefere traduzir por “A análise com fim ou a análise sem fim” — na forma da angústia de castração no homem e do *Penisneid* na mulher.

Ora, a topologia do toro vai nos servir para mostrar que há um outro caminho possível. De fato, sabemos que Lacan não admite que a análise se veja entravada pelo rochedo da castração, como afirmava Freud (cf. Freud “A dissolução do complexo de Édipo”).

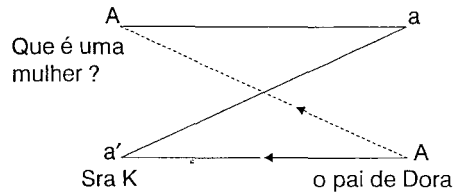
Antes de indicar essa outra via, podemos esboçar, no ponto em que estamos, a posição típica de três neuroses de transferência no tocante à demanda e o desejo, o objeto e o Outro.

A histérica

O desejo da histérica é desejo de desejo, portanto desejo do Outro: a histérica se situa

ao substituir o Outro nessa função do desejo: ela “esvazia sua relação com o objeto fomentando o desejo do Outro por esse objeto: empenha-se em sustentar o amor desse ou daquele outro que é seu objeto verdadeiro” — situação bastante ambígua, pois poderia ser compreendida ao inverso, e a ambigüidade designa aqui a função do falo que pode sempre passar de um para outro dos parceiros da histérica.

Dora sustenta o desejo de seu pai pela Sra K (desejo do Outro) e mascara seu objeto: a Sra K, portadora de sua questão: que é uma mulher? O objeto é homossexual na histérica. Este é um lembrete do Seminário 4 (*A relação de objeto*), no qual Lacan situa a posição da Sra K no esquema L:



O obsessivo

O obsessivo enfrenta diretamente o desejo do Outro — ora, esse campo de desejo é constituído — no caso do “Homem dos Ratos”, por exemplo — pela demanda paterna “na medida em que é ela que define o campo do desejo ao interdita-lo”. Quem está encarregado de sustentar o desejo em relação ao objeto na neurose obsessiva “é a falta como tal: o sujeito tem o falo, e até o exhibe, mas é a falta que é chamada a se servir dele”. (Lacan faz alusão à encenação do “Homem dos Ratos”, ao se aprontar diante do espelho enquanto fantasia que a porta se abriria e o fantasma do pai, aparecendo, o veria se masturbar: tudo está pronto para o ato narcísico supremo que é, para o obsessivo, o seu desejo) — retomaremos adiante a dimensão fundamentalmente destrutiva desse desejo no obsessivo.

“Com tais meios, a angústia aflora pouco” nessas duas neuroses, embora o obsessivo esteja mais exposto, pois “sua construção complexa, que comporta um morto, não se mantém facilmente”.

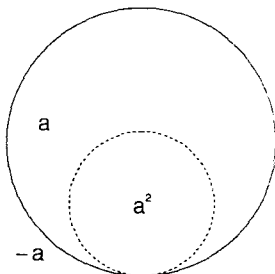
Fobia

Aquém dessas duas estruturações, a fobia marcaria o primeiro passo nessa tentativa do neurótico para resolver o problema do desejo do Outro: esse primeiro passo é precário, uma vez que a angústia é controlada por intermédio de um objeto ambíguo que oscila entre a função do objeto de desejo a e a função fálica. A função do falo se revela, portanto, um ponto central para as três neuroses.

Podemos indicar assim a solução neurótica da relação do sujeito com o desejo: em se tratando da demanda e em se tratando de se situar em relação ao desejo, a fórmula geral do neurótico seria “o sujeito demanda o falo e é o falo quem deseja”. A partir daí se modela a relação do sujeito com o falo enquanto identificatória, e o surgimento da angústia ligada a uma perda não é um medo da afanise do desejo (erro de Jones): a angústia está sempre ligada ao temor de perder o falo, que, somente ele, dá ao desejo seu campo próprio.

Para especificar esse outro caminho possível, Lacan observa que os dois círculos demandam mais desejo do sujeito (traçado γ) e do Outro (traçado γ') apresentam uma espécie de interseção: Lacan se refere aqui a De Morgan, que mostrou que é possível extrair o campo de interseção, campo que define a diferença simétrica ou o “ou” de exclusão lógica (Vel alienante).

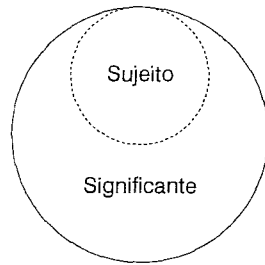
Um círculo de Euler \bigcirc cria um interior e um exterior, mas Lacan transforma esse traçado em anel duplo ou oito interior: o anel se retoma a si mesmo e parece até se duplicar, mas de fato “ele homogeneiza o que encerra com o campo exterior”.



Ao traçar os dois círculos de interseção no toro, vemos que a diferença simétrica certamente existe aí, mas sem fazer aparecer campo de interseção: no toro, dois campos podem definir sua diferença simétrica sem se recobrir, sua interseção é idêntica à sua exclusão de si mesmos, a saber, um não-campo.

O anel duplo pode igualmente ser traçado: um círculo se duplica e se refaz, “simbolizando o limite e sua função de eversão”: há autodiferença do desejo em relação a si mesmo, ou ainda, o objeto a se duplica num aí que se prova idêntico a não- a .

Ou ainda: o sujeito resulta do fato de haver o significante, mas ele não pode se afirmar senão como excluído do significante que o determina, a saber, o traço unário, já que abordamos a questão da identificação: sob esse ângulo.

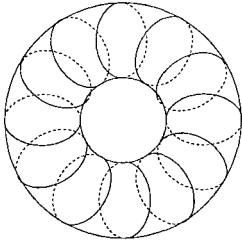


O anel duplo é aqui para Lacan a forma mínima a dar ao próprio significante, na medida em que ele se repete diferente de si mesmo.

Entremo-nos no sujeito e seu desejo: é preciso passar aí por um desvio de constituição, pois a demanda, sua articulação significante, me condiciona, me determina como desejo. “O desejo se institui como transgressão e a lei depende do significante”: é a partir de alguma coisa que é um desejo original que “pôde se formar o nó em que se fundam juntos a lei como limite e o desejo na sua forma”.

Se consideramos o algoritmo da fantasia, $\$ \diamond a$, cabe dizer que a emergência do objeto na fantasia é correlativa de um *fading* do sujeito, isto é, de uma exclusão do sujeito determinada por sua dependência para com a ordem significante.

O desejo inconsciente motiva a repetição da demanda em busca da vez única designada pelo traço unário. Ao se repetir sob forma do trajeto α , ela se encontra a si mesma, definindo um outro anel β , que se conclui nessa repetição e desenha o objeto do desejo:



“O seio real”, enuncia Lacan, “torna-se objeto do desejo, seio erótico, e essa transmutação é o fato da função do falo”, a qual vamos dar um suporte topológico: no ponto em que estamos, porém, a demanda quer dizer que o significante tenta se duplicar, se significar a si mesmo, e vai dar num campo de exclusão que arremessa o sujeito no campo exterior (o falo é o único significante que pode significar a si mesmo, é por isso que ele é indizível: ele aboliria todas as significações; cf. Lacan, “La signification du phallus”, *Écrits*). O analista é o falo: é esta a posição transferencial última.

Se recortarmos com uma tesoura o traçado em oito interior numa folha de papel, veremos que no ponto δ , em que o recorte se encontra consigo mesmo, ele destaca um fragmento x , isto é, ele delimita um campo e o que está fora deste. O ponto δ é o que, na topologia, é efetivamente capaz de definir um ponto: encontro de dois cortes feitos numa superfície. O fragmento x tem a ver com o objeto do desejo e aparece aqui como uma queda. Veremos que não é isso que acontece quando deixamos a topologia do toro para abordar, como faremos agora, a do *cross-cap*.

O *cross-cap*, ou mitra de bispo, é uma superfície fechada sem borda, com uma só face.

Podemos “intuí-lo” como formado em baixo por uma semi-esfera. No alto, é figurada uma “linha de penetração” graças à qual a parede da frente passa por penetração pela parede oposta e retorna à frente. A linha

de autopenetração permite um trajeto privilegiado: o ser infinitamente plano passa de 1, do “exterior” da superfície fechada, para o “interior” 2, repassa em 3 pelo “exterior”, em 4 pelo “interior” e se une a si mesma (trajeto γ).

A intuição manda que mostremos assim a linha de cruzamento, mas ela pode se deslocar sobre a superfície e deve ser considerada, a rigor, nula e não ocorrida.

O *cross-cap* apresenta dois pontos que organizam sua estrutura, o “buraco central” α e o “buraco de penetração” β , aos quais voltaremos.

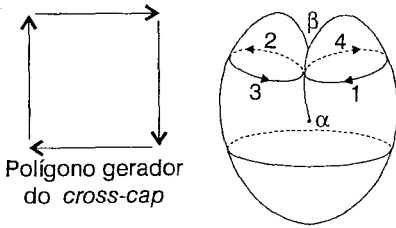
Mais tarde Lacan foi levado a apontar no *cross-cap* o suporte do objeto a olhar, e na garrafa de Klein o suporte da voz.

Foi então que Lacan introduziu de maneira operatória a função do corte — corte operado com tesoura numa superfície de borracha: “o sujeito deve ser concebido como prolongado por uma tesoura.”

O significante se define essencialmente por operar um corte numa superfície, transformando a superfície (sabemos que Lacan deu esse estatuto à interpretação em psicanálise). A cadeia significante já é descontínua em sua emissão vocal, “comportando as escansões que nela introduz a pressa do tempo lógico” (a cadeia é ela própria um corte). Trata-se aqui de atar a descontinuidade com a diferença como essência do significante. A diferença está ligada à existência da bateria diferencial dos significantes que “diferenciam sincronia e simultaneidade”: embora reaparecendo, é como distinto do que ele repete que o significante reaparece.

O corte só ganha seu pleno alcance com as superfícies topológicas. O traço unário inscreve a vez e a memória orgânica mesmo-oriza (*même-orise*) o que não é em absoluto o caso do sujeito inconsciente quando ele atribui o valor “mesmo” ao que se repete como diferente (no *Fort-da*, o carretel não reaparece o mesmo: se o sujeito assume a mesmice de seu retorno, é porque ele se identificou com a ausência da bola-a).

No trajeto γ sobre o *cross-cap*, o sujeito retorna ao mesmo ponto sem encontrar borda: pode ser demonstrado que, quando ele passa “por trás”, seu relógio gira sempre no

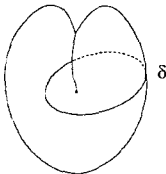


mesmo sentido: o sentido dos ponteiros não é invertido. O *cross-cap* é, portanto, uma superfície não orientável, ainda que seja muito orientada (assim como o desejo é articulado, ainda que não seja articulável).

A banda de Moebius, superfície com uma única face e uma única borda, é transformada por um corte feito em seu meio (corte em forma de 8 interior) numa superfície de Jordan, banda com duas faces e quatro semitorções: a superfície permanece inteira, mas perdeu as propriedades da banda de Moebius.

Encaminhamo-nos assim para um corte que é possível fazer no *cross-cap* e que vai nos dar o sentido do algoritmo da fantasia $\$ \diamond a$: o sujeito como marcado pelo significante é precisamente o corte de a .

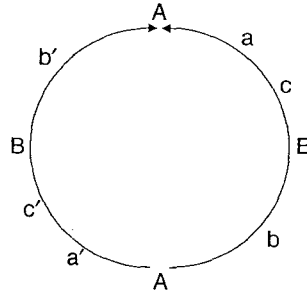
De passagem, Lacan observa que, uma vez que o significante se repete diferente, se alguma coisa da ordem do semelhante se apresenta, há probabilidade de estarmos diante do real, e descobrimos sua fórmula: o real é o que retorna sempre ao mesmo lugar. A topologia nos permitirá designar o objeto a como real, isto é, impossível.



O *cross-cap* permite o traçado δ , círculo privilegiado que rodeia o furo, o qual suporta as propriedades intrínsecas do *cross-cap* (podemos operar um corte segundo esse trajeto: ele abre o *cross-cap* sem o dividir).

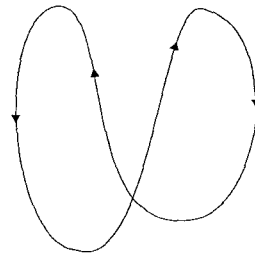
O termo furo vai se revelar essencial para nosso progresso. Numa esfera, um corte em forma de furo abre a superfície e determina um interior e um exterior. No toro, o buraco

central está em pleno exterior, é um “buraco corrente de ar”. O buraco central do *cross-cap* pode ser representado por dois vetores orientados:



Trata-se de um entrecruzamento radiado, que liga um ponto a um ponto oposto do outro lado (a está ligado a a' , b a b') de uma maneira não métrica, o que quer dizer que os segmentos conservam seu correspondente de um vetor para outro, mas são deformáveis — só sendo possível representar o conjunto por artifício.

A “linha de penetração” poderia ser escrita assim:



lembrando que ela é deslocável, deformável e, finalmente, impossível de ser representada (exceto por uma escrita matemática).

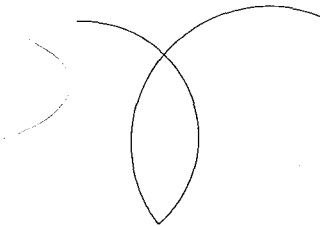
Trata-se de simbolizar o que pode introduzir um objeto a qualquer no lugar do furo: admitamos que o furo do *cross-cap* é o falo e que é por ele que um objeto a pode ser posto no lugar em que, no toro, apreendemos apenas seu contorno: “o objeto está lá desde sempre e trata-se de compreender como ele pode ser tomado na função significante e com isso apenas reencontrar sua destinação original”: o significante (corte) determina o sujeito como uma superfície (que é ela mes-

ma um corte, pois o sujeito vai se revelar ser suportado por uma banda de Moebius).

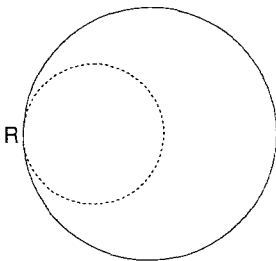
Em razão do que o determina como sujeito, o significante, o sujeito se imagina suportar o objeto que vem para lhe preencher o furo, a falta do Outro (é isto a fantasia) — mas o corte no *cross-cap* vai constituir-lo como banido em razão de uma determinação não subjetiva (que vai do sujeito para o objeto) mas objetiva, por causa da função do *a* enquanto ele ocupa esse furo central.

Retornemos à dimensão da demanda para bem explicitar o progresso permitido pelo *cross-cap* com relação ao toro no tocante à estrutura da neurose e à função da alienação primordial que põe em jogo a identificação especular.

No nível de um puro sujeito de corte, o sujeito só pode saber que o corte se fecha em anel e repassa por si mesmo porque o real como distinto do significante é o mesmo: só o real fecha o anel.

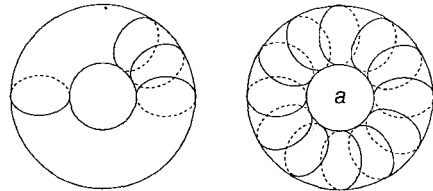


Imediatamente após o traço unário I, o significante toma a forma do oito interior: o ponto de cruzamento deve poder capturar o real:

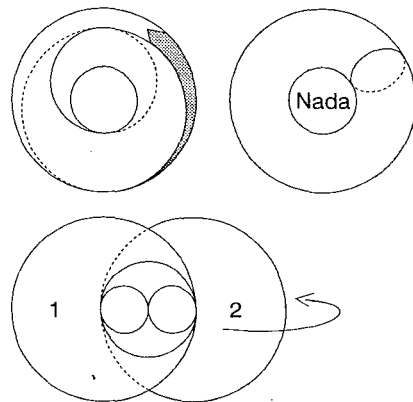


Essa repetição mínima é a da demanda com sua escansão: mas a demanda por estrutura não consegue atingir o objeto do desejo, ela se repete diferente a cada vez: pode-se

dizer, portanto, que não haveria significante se a demanda não se repetisse (não haveria demanda se o significante não tivesse entrado na partida: não haveria Polônia sem polonês e vice-versa — Lacan se refere ao oito interior como “significante polonês”).



No toro, a demanda rodeia um vazio (o círculo gerador) e não captura nada: ela se repete e acaba por se fechar sobre si mesma: na medida em que apenas rodeou o vazio central e se uniu a si mesma, só capturando o contorno do objeto, mas sem o saber. O toro permite diferenciar bem a demanda e o objeto do desejo: a demanda e o objeto *a* não estão jamais conjugados.



Se damos agora à demanda a forma do oito interior, vemos que o corte não cruza a si mesmo em parte alguma, não captura nada. Esse corte no toro modifica a superfície, que permanece no entanto de uma só peça: a demanda se repete porque malogra necessariamente.

O toro mostra ainda que o vazio que a demanda encerra não é o nada fundamental do furo central do toro.

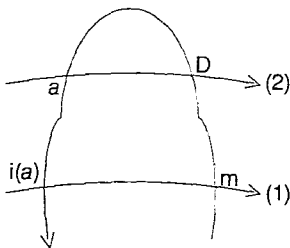
Mostra finalmente, no atamento de dois toros, que uma rotação completa do segundo toro com relação ao primeiro é possível: há retorno à posição inicial, sem que a torsão se inscreva de alguma maneira.

Isso ilustra a inversão da demanda e do objeto a no nível do Outro (segundo toro): a demanda do sujeito corresponde ao objeto a do Outro (a demanda se repete para atingir o objeto do desejo, mas é o objeto do desejo do Outro) e o objeto a se torna a demanda do Outro (o neurótico imagina que o Outro lhe demanda seu desejo — ou ele “demanda ao Outro que chegue a desejar adequadamente, o que é a própria formulação do supereu”): é esta a topologia própria do neurótico: ele visa como objeto a demanda do Outro, e o que ele demanda quando tenta capturar o objeto a de seu desejo (incapturável na topologia tórica), é o objeto a do Outro.

A ênfase deve ser diferenciada segundo as duas vertentes da neurose: na neurose obsessiva, ela recai sobre a demanda do Outro tomada como objeto do desejo — na neurose histérica, ela incide sobre o objeto do Outro tomado como suporte de sua demanda.

Retomemos agora a relação de a com $i(a)$ para abordar a questão dos dois níveis do imaginário ou dos dois imaginários.

O algoritmo da fantasia se escreve $\mathfrak{S}\hat{\Delta}a$ e a não possui imagem especular. O neurótico que parte em busca de seu desejo encontra numa alienação primitiva $i(a)$, sua imagem especular, alienação que sustenta todos os logros e ilusões, mas que constitui um erro fundamental, porque o sujeito diante do espelho inverte sua direita e sua esquerda e se identifica com sua própria imagem invertida: no nível do eu, o sujeito des-conhece (*mé-connaît*).



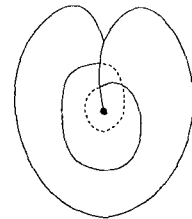
Entre o eu e sua imagem se coloca uma dissimetria alienante (1) que explica a função do eu na neurose. Mas, se o desconhecimento é tão tenaz, é porque ele se funda na dissimetria radical (2) que consiste, para o sujeito, na possibilidade de identificar sua demanda com o objeto do desejo do Outro ou seu objeto com a demanda do Outro: o neurótico procura — não sem fundamento — encontrar a passando por $i(a)$, fatos de estrutura sempre encontrados nesse ou naquele momento da análise de sua fantasia. A fantasia do obsessivo comporta uma visada de destruição do Outro, fantasia mortífera, mas ele se vê impotente para tanto porque atribui a culpa a $i(a)$, sua própria imagem, e, na fantasia, é $i(a)$ que ele tenta destruir.

O *cross-cap* vai mostrar uma saída para esses impasses, indicando para o sujeito a possibilidade que ele tem de se tornar o próprio corte de a .

Cross-cap e fantasia fundamental

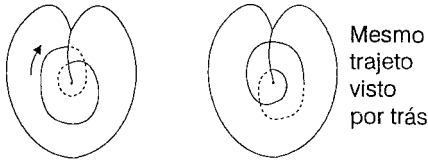
O *cross-cap* permite formalizar a função da fantasia e da estrutura do desejo em sua função organizadora. O *cross-cap* permite definir a relação do sujeito com o objeto do desejo dando suporte a tudo que pode se articular na experiência psicanalítica; isto é, fornece a estrutura da fantasia fundamental.

O furo central do *cross-cap*, que lhe confere suas propriedades intrínsecas como superfície, assegura ao traçado em anel duplo um estatuto inteiramente particular:

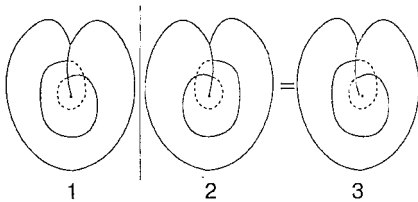


o corte em oito interior, ao rodear duas vezes o furo central, divide a superfície em duas superfícies separadas: a parte central se desprende, superfície entrecruzada que suporta a função do objeto a , e resta uma banda de

Moebius, suporte último do último do sujeito: a banda de Moebius pode ser descrita como um corte e o sujeito torna-se portanto corte do objeto *a*.



Espelho plano



O corte privilegiado isola uma superfície levógiara orientada que é no entanto, fato essencial, não especularizável: pode-se mostrar assim que o objeto do desejo *a* é orientável e mesmo muito orientado, e no entanto não especular. Lacan conclui disso que, nesse nível radical que constitui o sujeito em sua dependência em relação ao objeto, a função especular $i(a)$ perde sua pega e é excluída do jogo.

O corte faz aparecer então:

1) Uma parte central *a* que carrega a verdadeira estrutura do *cross-cap*, superfície de dupla volta em torno de um furo que lhe confere suas propriedades topológicas.

2) Um resto que é uma banda de Moebius, superfície que conserva apenas uma parte das propriedades do *cross-cap*: é unilateral e estruturada por uma dissimetria fundamental (sua imagem no espelho não lhe pode ser superposta).

A relação com a imagem do corpo, que Lacan chama de narcisismo secundário, só assume todo seu peso por estar ligada à relação com o objeto que caracteriza a fantasia fundamental, e há portanto dois imaginários:

— um falso, que suporta as miragens do “des-conhecer”;

— um verdadeiro, efeito da relação do sujeito com o Outro como fundamento do sujeito do discurso.

A fantasia se situa no ponto de deficiência fundamental do Outro como lugar da fala que se revela nesse ponto *A*, desfalecimento último da testemunha universal. O objeto *a* se situa nesse ponto de desfalecimento, de carência do Outro, que é também o ponto em que o sujeito recebe do Outro o traço unário, ponto giratório de sua exclusão de toda realização significativa.

A função fálica, identificável com o furo do *cross-cap*, se revela como ponto comum de emergência:

— no nível do sujeito que ele torna *S*;

— no nível do *a* que, para o desejo, ele autentica, dando-lhe a propriedade da superfície entrecruzada.

A fantasia é o que o sujeito fomenta no ponto cego do desejo do Outro, sempre recoberto de um velamento máximo por $i(a)$.

Finalmente, a neurose se revela ser uma das faces da estrutura tal como a implica a cadeia significativa (para o neurótico, é com o Outro que ele tem de se haver), assim como para o perverso é o falo que está no centro de seu problema, do mesmo modo, enfim, como o psicótico é normal em sua psicose, na medida em que é a relação com o corpo próprio que está em jogo.

Toro e *cross-cap* se prestam mal à retomada explícita das três identificações descritas por Freud: nós os evocamos para descrever o efeito da cadeia significativa sobre o sujeito. A referência à garrafa de Klein vai permitir agora precisar a topologia do ponto de vista do sujeito.

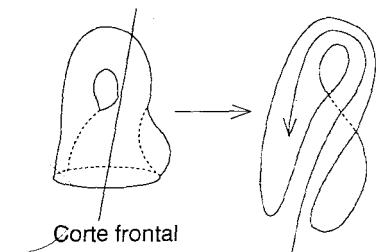
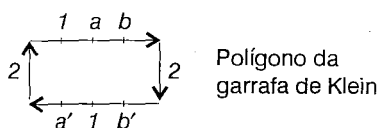
Garrafa de Klein

Diferentemente do que podemos ilustrar a partir do toro e do *cross-cap*, a topologia da garrafa de Klein vai nos mostrar como o sujeito pode detectar alguma coisa de sua própria posição no percurso ou no corte de uma superfície.

A garrafa de Klein vai permitir articular entre eles os três termos da demanda, da identificação e da transferência e fará surgir um quarto termo que é o do desejo como

impossível. Essa monstração faz intervir um traçado na garrafa de Klein e dois tipos diferentes de corte nessa superfície. O sujeito é identificável à *res extensa* de Descartes: como as superfícies anteriores, a garrafa de Klein se constrói em duas operações sucessivas e supõe portanto duas dimensões da superfície mais uma ordem temporal da construção: é assim que Lacan repensa as três coordenadas do espaço cartesiano.

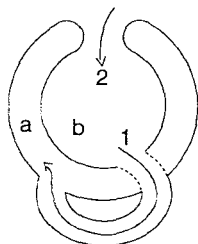
A garrafa de Klein é construída, como os sólidos anteriores, de uma maneira simples e combinatória, a partir de uma figura de quatro lados vetorializados:



O gargalo atravessa a parede lateral, entra na garrafa e se sutura no fundo; a inserção abre a garrafa, criando nela um círculo de reversão que confere à superfície suas propriedades intrínsecas.

Trata-se portanto de uma superfície fechada com uma única face (unilateral, em que o interior se comunica sem borda com o exterior, o “dentro” está em continuidade com o “fora”).

Eis como ela difere da esfera:



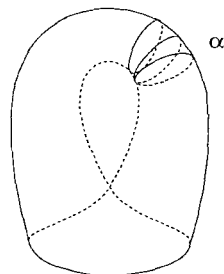
Ao seguir o trajeto 1, o sujeito se encontra em “a” do outro lado do forro, no entre-dois. O ponto “a” simboliza a Outra Cena de Freud: em “a” está o verdadeiro do sonho, nesse ponto o *Heimlich* é o *Unheimlich* (O Homem de areia do conto de Hoffmann cai por acaso numa ilha privilegiada de si mesmo, em que se reconhece de repente na inquietante estranheza de alguma coisa que já estava lá desde sempre).

Desse ponto a, o sujeito vê o mundo como um cenário, isto é, apreende-se a si mesmo como o avesso do cenário que efetivamente é.

Para ser possível, esse trajeto “a”, nessa apresentação da garrafa de Klein, requer o trajeto 2 figurando o furo feito na esfera supostamente primitiva: a abertura 2 põe em continuidade o interior e o exterior, ou seja, assegura o acosmismo da superfície, que Lacan comenta assim: “a linguagem entra no real e cria aí a estrutura em que estou incluído, isto é, uma topologia.”

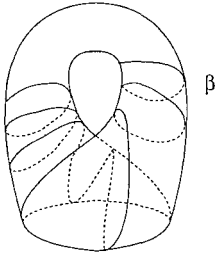
A experiência analítica implica a dimensão da verdade: o sujeito está implicado no significante de uma maneira que lhe permite ver como está aí implicado.

1) A garrafa de Klein se apresenta como um cilindro truncado que se ata a si mesmo, ou um toro cortado que se auto-atraversa e se fecha sobre si mesmo, invertendo os círculos geradores, o que lhe dá um orifício muito particular, anel de falta que dá a estrutura da superfície.



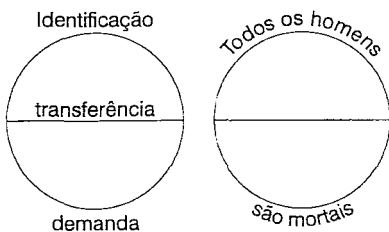
Os trajetos α inscrevem a demanda exatamente como num toro. Mas, por causa da inversão dos círculos, quando a demanda penetra no círculo do retorno, de recruzamento ou reversão da superfície, ela se reflete sobre esse círculo, passa sob o falso furo invertido

e, do outro lado da garrafa de Klein, se vira ao avesso: a demanda se reflete de uma borda à outra para continuar no mesmo campo de superfície, percorre um número ímpar de semicírculos e reaparece sob o outro lado tórico da garrafa de Klein, num giro em sentido contrário.



A garrafa de Klein é uma superfície orientável: o percurso pode portanto ser levogiro ou dextrogiro, sem por isso ter imagem em espelho. O ser infinitamente plano que se desloca segundo o trajeto β pode se dar conta da orientação de seu percurso. Assim ilustramos alguma coisa da identificação do sujeito, em conexão, como veremos, com a reversibilidade essencial da demanda (do sujeito em relação ao Outro) bem como a da fantasia: toda fantasia implica em algum momento a possibilidade de sua inversão: a fantasia de ser devorado pode se inverter em fantasia de devorar etc.

2) Veremos agora como a garrafa de Klein e a propriedade do círculo de reversão permitem articular entre si três termos da experiência que são a *demanda*, a *identificação* e a *transferência*, que podem ser ilustradas no círculo de reversão da garrafa de Klein:

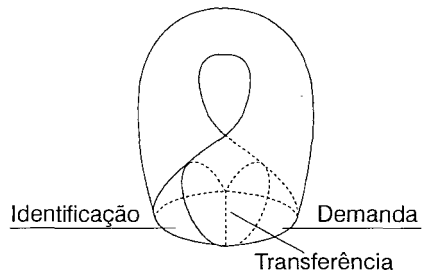


Toda identificação se faz segundo os três tempos do tempo lógico, dos quais conside-

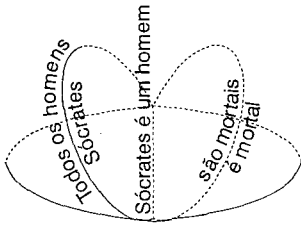
raremos o último: na pressa, saio da demanda para concluir "sou um homem".

Será possível escrever no círculo a proposição predicativa típica: "todos os homens são mortais"? É fácil notar que as duas metades desse círculo não são equivalentes: a identificação "ser um homem" é heterogênea em relação ao atributo "mortal": há uma relação particular do homem com a morte, que Freud abordou sob o nome de pulsão de morte; por outro lado, a conclusão do silogismo clássico, "Sócrates é mortal", não faz parte da lógica aristotélica: data dos estóicos, que cometeram esse erro lógico em razão de uma evolução lingüística que afetou o termo que designa o nome próprio: no tempo de Aristóteles, dizia-se $\sigma\omega\kappa\rho\alpha\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ (nome por excelência) e no tempo dos estóicos ele se tornou $\sigma\omega\kappa\rho\alpha\ \iota\delta\iota\omicron\upsilon$: esse nome que pertence em particular a Sócrates: mesmo que Sócrates seja o homem que se diz Sócrates, ele é com isso designado como diferente de si mesmo e esta é uma dimensão heterogênea que deixa intacta a questão de seu desejo ou não da morte: o silogismo satisfaz um desejo de redução, de escamoteação da função do "quem fala"?

Há portanto ligação entre demanda e identificação, os dois semicírculos se articulam, mas são disjuntos pelo círculo de reversão que os faz aparecer em dois campos distintos articulados por uma linha virtual não traçável que suporta a menor: "Sócrates é um homem", é esta a linha da transferência.



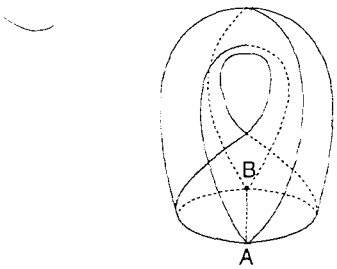
Há interseção logrante entre dois planos heterogêneos que são de fato furos; o círculo comporta dois semicírculos distintos: se um suporta a demanda, o outro suporta a identificação e vice-versa — a ilusão de interseção



sendo suportada pelo diâmetro em pontilhado forte que não existe em lugar algum: ele simboliza aqui a função da transferência como ligada ao embuste (o Outro enganador ou enganado, equivalente à função de Deus no *cogito*, na medida em que Descartes remete à sua vontade a garantia de sua verdade, isto é, que o traço unário é precisamente o traço unário idêntico a si mesmo).

Esse anel que une a demanda à identificação é o campo no qual se joga a partida analítica. O desejo é figurado pelo anel da garrafa de Klein, a parte pela qual podemos pegá-la, agarrá-la: é o *Begriff*, o conceito, que vai se mostrar tomado por um vazio: trata-se agora de cortar a garrafa de Klein para fazer falar seu interior, o que vai revelar a dimensão do desejo na medida em que ela determina no real a captação do impossível.

3) Imergindo a garrafa de Klein no espaço comum de três dimensões, veremos o traçado de um corte: o desejo deve ser formulado nesse corte como abertura que fala, caracterizando a escansão da linguagem: o desejo é esse corte pelo qual se revela uma superfície acósmica.



Trata-se do corte em oito interior na garrafa de Klein (comportando o diâmetro virtual da transferência). Ele corta a garrafa de Klein em duas bandas de Moebius, o que deixa intacta uma parte de suas característi-

cas: a banda de Moebius é uma superfície não orientável e esse corte pode portanto figurar o ato do analista, na medida em que é ele mesmo que sofre uma refenda no término do tratamento.

Em outras palavras: o círculo de reversão da garrafa de Klein suporta o atamento e a torção de duas seções tóricas: o desejo do Outro é o campo radical em que o desejo do sujeito lhe é irredutivelmente atado por essa torção onde se revela que a demanda do sujeito está sempre disjunta do objeto do desejo. Faz-se necessária aqui uma mediação, que é a da Lei suportada pelo Nome-do-Pai.

Na análise, a transferência é aquilo pelo que as identificações sucessivas do analisando suprem esse problema fundamental da ligação do desejo com o desejo do Outro, e se revelarão que a falta pode ser circunscrita como habitando algum lugar no interior do objeto *a*.

Topologia do fim da análise

4) As quatro identificações freudianas podem portanto ser separadas agora segundo a série estruturada privação, frustração, castração.

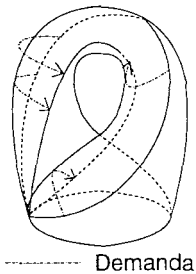
	O agente é o A como A	O Sujeito é afetado ao nível sujeito	O objeto é
Castração	(R?)	S	I
Frustração	A (ou S)	I	R
Privação	I	R	S

1) Privação: a primeira identificação freudiana, identificação com o pai sob forma de uma pulsão oral devoradora, deve ser pensada antes de toda subjetividade: ela incide sobre o ser do Outro e remete à essência ausente do corpo.

2) Frustração: a segunda identificação (conflito com o pai no tocante ao objeto) se faz segundo a dialética da demanda e da frustração e termina numa identificação com o objeto de amor, ou seja, uma regressão ao traço unário do objeto amado: o sujeito e o objeto estão em equilíbrio aqui.

3) Castração: há finalmente identificação direta com o desejo do Outro, implicando para o sujeito uma dialética entre o objeto que ele pode ter e o objeto que ele pode ser. Ora, o sujeito não se esgota na dimensão do Outro, na operação de divisão do sujeito pelo Outro (cf. Seminário 9), há esse resto que se chama o objeto *a*. Nem o ser nem o ter poderiam saciar o desejo do sujeito.

Esse efeito de resto se revela num último corte feito na garrafa de Klein.



Esse outro corte em oito interior desenrola a garrafa de Klein numa única banda de Moebius mais um resto, um resíduo em que se encarna, mais-além da demanda e da transferência, o caráter dividido do sujeito: é o objeto *a* do qual o sujeito é o corte, resíduo que escapa à dialética.

Essa formulação do fim da análise vai ao encontro do que Lacan dizia a respeito desde o Seminário I: a análise dever terminar por oferecer ao sujeito a descoberta do *a*, causa de sua divisão.

Somente a topologia não apenas mostra mas dá realmente suporte a essas sucessivas operações: Lacan vê na topologia o que pode reunir e articular a lógica, a lingüística e a psicanálise em ato.

Lacan retorna de maneira surpreendente ao conjunto dessas superfícies, a partir do toro: lemos em "L'Étourdit" (*Scilicet*, nº4) como ele opera a monstração de que a banda de Moebius é ela mesma puro corte, permitindo construir o *cross-cap* e a garrafa de Klein. Essa referência "nada tem de metafórica... é do estofado que se trata, do estofado"... do discurso analítico.

O livro de Jeanne Granon-Lafont, citado na bibliografia, fornece uma boa descrição

dessas superfícies e das operações que elas permitem. Ali podemos ver especificada a "subversão" a que Lacan submete a topologia por sua utilização do corte. Um capítulo é dedicado à passagem posteriormente efetuada por Lacan das superfícies topológicas para as cadeias borromeanas, em função mesmo da prática de cortes sobre superfícies.

Finalmente, observaremos que o caráter inapreensível do objeto *a* levará Lacan a falar não da topologia do sujeito, mas de sua atopologia.

S. Freud, "Projeto para uma psicologia científica", in *As origens da psicanálise*. ESB, v.I o "Sobre o narcisismo: uma introdução". ESB, v.XIV o "Mais-além do princípio de prazer". ESB, v.XVIII o "A dissolução do complexo de Édipo". ESB, v.XIX o "O 'estranho'". ESB, v.XVII o "Psicologia das massas e análise do eu". ESB, v.XVIII • J. Lacan, *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 o "L'Étourdit", *Scilicet*, 4. Paris, Seuil, 1973 o *Os escritos técnicos de Freud* (Seminário 1, 1953-54). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 o *L'Identification* (Seminário 9, 1961-62), inédito o *Problèmes cruciaux par la psychanalyse* (Seminário 12, 1964-65). • C. Conté, "Le clivage du sujet et son identification", in *Scilicet*, 2/3. Paris, Seuil, 1970 • J. Granon-Lafont, *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990 • M. Darmon, *Essai sur la topologie lacanienne*. Paris, Point Hors Ligne, 1990 • Guillebaud, Curso de 1972-73.

► IDENTIFICAÇÃO; OUTRO, O; SUJEITO; UNÁRIO, TRAÇO.

C. CONTÉ

TOXICOMANIAS

A influência da psicanálise sobre a compreensão das manifestações toxicomânicas revelou-se totalmente equivocada. Por força de circunstâncias históricas ou ideológicas, ela pôde de fato contribuir para cristalizar uma entidade autônoma da toxicomania, herdada de um modelo médico do pensamento sobre o tóxico e de um imperativo social de representação do "drogado". Simultaneamente, porém, a força de derivação dos conceitos analíticos e a compreensão interna dos modelos metapsicológicos permitiam renovar a abordagem das toxicomânicas e desmontar as armadilhas de um pensamento normativo e comportamentalista.

Os primeiros discípulos de Freud — em especial Gross, Glover e Ferenczi — haviam elaborado hipóteses originais no tocante à abordagem psicanalítica das toxicomanias. Esses trabalhos, contudo, caíram no esquecimento quando do nascimento da psicofarmacologia moderna, nos anos 50. De fato, as propriedades químicas das substâncias tóxicas exerceram um verdadeiro fascínio e, a partir do seu conhecimento, foi possível conferir às toxicomanias uma nova racionalidade. Tal isolamento e consagração dessa entidade, “a toxicomania”, se viram ainda reforçados nos anos 70 pela ressurgência de um discurso sobre o “flagelo social” da droga, que veio alimentar a figura escandalosa e impressionante do “toxicômano”.

Na trilha desse duplo trabalho de medicalização e de ideologização das toxicomanias, estudos de inspiração psicanalítica vieram então se enxertar nesses novos discursos, amplificando-os. Condenando-se assim a ilustrar estereótipos, certas reflexões não deixavam de confundir clichês sobre a droga (a “falta”, o “*flash*” etc.) com dados clínicos e produziam de certo modo retratos de toxicômanos. A “toxicomania” representa de fato um tema muito sensível como termômetro do uso dogmático que pode ser feito dos conceitos psicanalíticos, que sofrem uma instrumentalização e uma psicologização secundária quando são diretamente aplicados a comportamentos.

Além disso, ao longo das últimas décadas, a própria fisionomia dos toxicômanos não cessou de se transformar, graças às mudanças sociais, sobretudo porque a “toxicomania” se constituiu, entre outras coisas, na marca deixada pelos discursos que desenhavam sua racionalidade. Uma vez que existem leis e saberes que definem uma margem, não se pode desconhecer a relação privilegiada que os “marginais” em questão estabelecem com seu próprio conceito médico-legal, e devemos pôr em questão o modo como os discursos e as práticas de inspiração pseudopsicanalítica se insinuam nessa operação.

É preciso, portanto, definir de saída que, a rigor, a psicanálise não poderia fornecer uma explicação da “toxicomania”; em contrapartida, a potência ficcional da teoria ana-

lítica permite abordar realidades singulares atravessadas pela lógica do tóxico. Ainda que Freud tenha falado muito pouco das toxicomanias, podemos deixar a experiência clínica ressoar ao contato do que ele propôs com relação ao narcisismo e suas considerações mais gerais sobre o sexual e o tóxico. Os preconceitos relativos à “toxicomania” se vêem então invertidos de várias maneiras. E, por sua vez, as toxicomanias interrogam assim a psicanálise atraindo-a para os limites de sua prática.

Um dos primeiros preconceitos que a escuta analítica derruba diz respeito à intenção autodestrutiva. Pois, conforme a ambigüidade e a reversibilidade postas em jogo pelo *phármakon* (esse outro nome do tóxico na “Farmácia de Platão”), o “veneno” se vira contra si mesmo e se assimila a um “remédio”. A aparente autodestruição praticada através das toxicomanias é assim entendida como uma forma de automedicação, ou mesmo uma tentativa de autoconservação paradoxal. É preciso diferenciar aqui os simples usos de estupefacientes (esses “quebra-inquietação”, segundo a expressão de Freud) de um imperativo de tratamento do organismo por um tóxico, quando este se torna o único meio de conservar, a cada dia, um corpo ao abrigo de uma dor intolerável. E devemos pôr em questão a função dessa condição dolorosa do corpo, especialmente quando sabemos que a ação das drogas não obedece sempre a um princípio racional de causalidade: a ingestão de um simples placebo pode engendrar um estado de dependência toxicomaníaca e, paralelamente, a interrupção do uso de drogas “pesadas” pode, em certas condições, não produzir nenhuma “síndrome de abstinência”.

Assim como, na dor de dente, “a alma se aperta na cavidade estreita do molar” (segundo a fórmula que Freud pediu emprestada ao poeta), essas dependências parecem paralisar o corpo num tratamento da dor que realiza uma forma de “fechamento narcísico”. Mas imaginemos aqui uma dor de dente generalizada, uma “dor de corpo” que ao mesmo tempo provoca e anestesia sua própria dor por meio do tóxico. Assim o mundo se aperta em torno dessa hemorragia, en-

quanto o indivíduo se torna o relojoeiro de seu próprio corpo e assegura dessa maneira as condições de sua normalidade. Esse corpo parece então entregue a um imperativo de auto-engendramento cotidiano, que implica a criação e a ação de uma nova “função de órgão”. Tal reorganização do mundo, correlativa da invenção dessa montagem do corpo, deve sem dúvida encerrar suas razões. E, de um ponto de vista psicanalítico, podemos situar essas formações, de uma maneira geral, no quadro dos “superinvestimentos narcísicos” de funções de órgão que, na urgência, permitem ligar as quantidades de excitação. Freud indica, por outro lado, que tal orientação da libido (cujos protótipos seriam os surgimentos de afecções orgânicas e a hipocondria) neutraliza momentaneamente os sofrimentos neuróticos, e até os sintomas melancólicos. E, mais precisamente, o superinvestimento narcísico de uma função de órgão pode, segundo Freud, proteger contra a ação de um trauma sexual. Uma observação de Lacan faz, aliás, um eco interessante a essas proposições freudianas: “Tudo que sabemos é que há lesões do corpo dito vivente que nós causamos, e que suspendem a memória, ou, pelo menos, não permitem que nos fiemos nos traços que lhe atribuímos quando se trata da memória do discurso” (“Vers un signifiant nouveau”, seminário de 19 de abril de 1977, in *Ornicar?*).

A experiência clínica com pacientes toxicômanos não desmente essas hipóteses: verifica-se de fato que, em muitos casos, a angústia e as formações de sintoma desaparecem quando a “montagem” da toxicomania exerce suas funções, para ressurgir assim que ela é posta em xeque. Realiza-se aí por certo uma forma de suspensão da dinâmica dos conflitos psíquicos no contexto de uma organização neurótica da realidade psíquica. Mas essa “supressão tóxica” da memória e da angústia pela invenção de uma formação narcísica pode igualmente agir de uma maneira mais radical, como uma última tentativa de reunir e conservar um corpo ameaçado de invasão. A “montagem” da toxicomania constitui, nessas condições, uma verdadeira suplência narcísica. De maneira mais geral, revela-se que esses dispositivos de autoconservação

paradoxal podem vir se enxertar em organizações psíquicas bem diferentes. No entanto, todas essas configurações demonstram de algum modo que a droga não é o verdadeiro tóxico. Este seria o segundo preconceito que a escuta psicanalítica derruba.

Os primeiros trabalhos de Freud já deixavam pressentir essa realidade: pouco tempo depois de seus estudos sobre a cocaína, ele passou a situar a dependência, o hábito ou a adicção não na relação com uma substância, mas no quadro do vínculo entre um hipnotizador e um hipnotizado! E, em 1921, Freud especificou que uma relação hipnótica deve ser entendida como uma “formação de multidão de dois”, em que o eu se abandonou a um objeto único. Esse esboço freudiano de um novo pensamento sobre o tóxico se revela especialmente notável na medida em que faz eco a essa condição de muitos toxicômanos, cujo corpo parece ter-se elaborado numa “formação de multidão de dois” desse tipo; a toxicomania propriamente dita só intervém aí, portanto, num segundo tempo, para prolongar e limitar simultaneamente essa dependência. De fato, a adicção às drogas e o fechamento narcísico que ela promove seriam, em muitos casos, tentativas de organizar um circuito auto-erótico que arranque o corpo de uma dependência muito mais radical. De fato, o verdadeiro tóxico, nesse caso, não é a droga, mas antes um excesso que situa o corpo “sob uma influência”. E na perspectiva freudiana esse excesso é entendido como uma manifestação particular do sexual.

É preciso lembrar que Freud incluía as intoxicações no quadro das “neuroses atuais”, isto é, essas manifestações que não podem se deixar decompor analiticamente como formações do inconsciente, porque nelas o sexual se encontra finalmente reduzido a um tóxico ou se comporta como um puro tóxico! Tal proposição pode sem dúvida parecer disparatada, mas os avanços freudianos concernentes às neuroses atuais são de fato ricos em paradoxos e devem ser confrontados com a clínica. Mais particularmente, o ato toxicômano torna-se em parte inteligível — só-depois — quando pacientes ex-dependentes de heroína evocam a ameaça

ça e o horror de uma relação sexual que é encarada apenas sob a forma de uma “descarga” radical, total, na qual o ser inteiro se engolfaria. O sexual aparece então ele próprio como o verdadeiro tóxico, que teria o poder de dissolver os corpos repletos ou esvaziados. A partir disso, o ato sexual só pode ser encarado “sob anestesia”, ou sob a condição de o corpo poder permanecer alheio, graças ao poder de um filtro. Somente a “cobertura” da droga — na expressão de um paciente — permitiria que a “descarga” não fosse completa. Assim, o ato toxicômano parece realizar uma forma de autoconservação paradoxal em face do sexual reduzido a um tóxico, como se essa “cobertura” pudesse garantir que ter ou dar uma satisfação não levaria o ser inteiro a ser sugado no gozo, a ponto de se tornar pura e simplesmente o gozo. Como se o sexual não mais fosse pego nas redes da linguagem, mas se manifestasse sob a forma de um puro convite a desaparecer, um tratamento real do corpo parece ter de entrar em ação aqui para limitar o gozo.

Esse impasse evocado faz eco ao paradoxo do narcisismo: de uma maneira muito primitiva, o eu representa bem essa superfície repleta de amor que se elabora, entre outras coisas, como o objeto da satisfação de um outro e que não pode significar sua existência em seu próprio terreno. De fato, o eu se torna esse corpo que, engolindo, expulsando, escutando, responde à demanda de uma outra pessoa e preenche sua expectativa. Incessantemente, ele se torna o que se transforma em satisfação e em saber do outro, a tal ponto que só pode se inflar se apropriando. Quanto mais quer se afirmar (como idêntico a essa imagem de si mesmo), mais se faz paradoxalmente desaparecer, pois nenhuma subjetivação poderia se produzir nessa captura narcísica e pulsional de um corpo que continuamente satisfaz e preenche o outro querendo seu próprio “bem” e atendendo às suas necessidades. Por uma operação lógica que ultrapassa os atores, essa superfície só poderia se manifestar se retirando: quanto mais ela é — enquanto amada — mais ela se vê saqueada, reduzida ao objeto do outro e à mercê do movimento de um “puro devir”. Ora, apenas

um símbolo poderia fixar a existência do que se desvanece ao vir a ser. E esse corpo só poderia salvar sua aposta atando no conflito esse gozo à sua própria interdição.

Nesse ponto pode se cristalizar a figura de um impasse: a de um corpo aberto a toda instrumentalização pela demanda de um outro. Assim como, do ponto de vista de uma construção analítica retroativa, “o anoréxico” tentar dizer “não” a essa instrumentalização de seu corpo por aquele que “quer seu bem” (esse bem que, sempre devorado na lógica narcísica, continua sendo o do outro ao se dizer o meu), as toxicomanias podem muitas vezes ser entendidas como tentativas de fazer de si mesmo um corpo estranho, graças a uma operação auto-erótica. Assim como “o anoréxico” manifesta sua recusa a engolir a fim de preservar na própria existência pulsional e de resistir a seu desaparecimento nesse fluxo de amor alimentar, as toxicomanias esboçam o auto-engendramento de um corpo que desejaria recompor suas próprias bordas. O caráter transgressor das toxicomanias revela especialmente em que medida esses sujeitos se vêem na necessidade de afirmar um desejo próprio sob a forma de uma aspiração ao negativo, a fim de resistir à subjugação ao “bem” de tipo materno. “Tornar-se o bem do outro”, no duplo sentido do termo, pode ser entendido de fato como uma ameaça de desaparecimento que a toxicomania poderia tentar reduzir ao agenciar uma suplência narcísica. Em especial, constata-se que pacientes que interromperam todo uso de droga “recaem” na toxicomania no momento em que se manifesta, sob diversas formas, um apelo a satisfazer o outro. É preciso especificar, aliás, que essas práticas toxicomaniacas com muita frequência só surgem a partir da adolescência, quando substituem outras manifestações que envolviam igualmente perturbações corporais, formando estranhas “respostas” (bulimias, acidentes repetidos ou doenças perigosas...).

As toxicomanias realizam no entanto um jogo particularmente insólito, pois inventam um método de fazer de si mesmo um corpo estranho graças à incorporação de um tóxico: aquele que incorpora a cada dia, na urgência, tal corpo estranho parece exercer as-

sim uma curiosa tentativa de “ser” um corpo estranho. Essa identificação visaria então a elaboração de um corpo circular: tornar-se ininterruptamente o que se incorpora, para que o eu tenha enfim a ilusão de se fechar sobre suas próprias bordas e resistir a uma abertura mortal. No entanto, essa operação fracassa a maior parte das vezes, pois traz de volta de fato a alienação que queria derrotar: investindo sempre diretamente a superfície corporal para tentar circunscrever o gozo, ela atualiza ainda um enlace impossível com o eu, pondo em ação uma nova coincidência entre o corpo e o que tenta significá-lo. A invenção toxicômana se desgasta ao longo do tempo e não consegue separar verdadeiramente os corpos; é por isso que frequentemente ela se conjuga com o exercício de uma violência que leva muitos toxicômanos para o hospital ou para a prisão. Psicopatia? Delinqüência? Tendências suicidas? Nenhum destes termos tem o poder de expressar a lógica desses atos. Importa antes entender a maneira como eles se constituem como respostas maciças e imediatas a uma questão informulável, a própria questão do “puro devir”: “Devo desaparecer para que meu lugar seja conservado? Como produzir o que me apaga?” Roubar um carro e correr de olhos fechados na estrada do contorno, mergulhar em comas repetitivos, fraturar-se... Todos estes atos representam diferentes respostas à urgência da questão evocada e todos atestam o impasse em que se esmaga um corpo que se impôs a doação do impossível e que só pode subsistir desaparecendo.

Essas inversões de perspectiva que o aporte freudiano permite operar têm evidentemente conseqüências consideráveis sobre a prática clínica. Se não confundimos a droga com o tóxico, o estilo de intervenção junto aos pacientes se vê inteiramente modificado. A partir das demandas singulares que lhes são dirigidas, os clínicos são levados a construir a relação analítica como o lugar onde se decompõe o estereótipo da droga, enquanto dúvidas, questões e dizeres novos abrem um outro lugar do sujeito. E finalmente, no espaço analítico como nos outros, uma toxicomania é estruturada como uma resposta que varia segundo a questão que lhe

é endereçada. Em especial, se o terapeuta manifesta de algum modo que quer o “bem” de seu paciente (querendo curá-lo da droga), este último só poderá recusar e desafiar essa nova sedução de um amor materno alienante que já o levou a se entrincheirar na transgressão. A partir do momento em que a posição do terapeuta vem duplicar um oferecimento de tipo materno, se repetirá com muita freqüência o mesmo roteiro, em que o terapeuta se vê por fim com aquele que demanda, no lugar do paciente, enquanto este se refaz como o objeto do outro antes de desaparecer. Em outras palavras, nesse caso é precisamente “a abstinência” do terapeuta que opera antes da do paciente, pois é ela que funda em primeiro lugar a possibilidade de um espaço de fala, impedindo que o terapeuta se constitua como rival da droga ou como o destinatário dessa prática.

Isso não significa que a psicanálise se apresenta como uma “indicação” no tratamento das toxicomanias. Pois, como vimos, simplesmente não se tem que “tratar” psicanaliticamente da “toxicomania”. Por outro lado, uma demanda de análise supõe uma escolha singular e uma posição subjetiva que devem ser entendidas por si mesmas, e não em função de um consumo de substâncias.... Resta que, quando ela pode ocorrer, essa experiência obriga a prática analítica a pôr de novo em questão seus próprios fundamentos, pois toda atitude dogmática ou ideológica (que portanto não esgotaria seus recursos na atenção dedicada à dinâmica dos processos psíquicos) se vê rapidamente repelida.

Uma das primeiras dificuldades, nesses casos, seria levar o analisando a elaborar uma nova queixa, uma fonte enigmática de sofrimento que seria precisamente a sua, e não a do “toxicômano”. Aliás, é pondo em perspectiva o desconhecido e pondo em ação um enigma que é possível abrir uma outra temporalidade, ali onde a imediatez das respostas do corpo anulava sempre o tempo articulado da questão. Parece igualmente essencial interrogar esse tempo em que a elaboração fantasística se cristalizou para dar lugar a um “fechamento narcísico” (com freqüência muito antes de qualquer

uso de droga), pois esse balizamento lógico, mais que histórico, permite despertar todos os “por quê?” da criança no adulto, isto é, todas as questões fundamentais que ficaram em suspenso. Essa experiência não significa em absoluto que “os toxicômanos não fantasiam”, segundo a fórmula simplista que foi por vezes proposta, mas, ao contrário, que o trabalho da fantasia muitas vezes se sedimentou, não desencadeando mais a elaboração de um questionamento e de um saber que venha acomodar a perda do objeto. E é mais precisamente o enigma do desejo do Outro que deve se ver despertado e posto em movimento no tratamento, através da retomada das indagações e das construções, quando esse enigma parecia antes obturado por uma certeza que evocava sempre a mesma resposta do corpo. O vínculo transferencial se organizará necessariamente em torno da retomada desse questionamento fundamental que dá ao sujeito o seu lugar: “Que quer o Outro de mim?” ou “Que sou para o Outro?” E as provocações ou as atuações no tratamento poderão muitas vezes ser entendidas como novas maneiras de formular essa questão, especialmente sob a forma de um “Você pode me perder?” que se traduz por uma falta às sessões.

Em lugar de tentar “curar a toxicomania”, somos levados, portanto, a fazer surgir novas formações que figuram as questões fundamentais do sujeito. Isso envolve precisamente, num primeiro tempo, suscitar a transformação de uma montagem narcísica em formações de sintomas no tratamento. De fato, é a constituição de sintomas (ainda que sob a forma de uma queixa) que engendra uma distância entre o sujeito e o gozo, instaurando o lugar do enigma e de um terceiro saber. A criação do sintoma no tratamento supõe que o sofrimento do analisando se organiza ou se elabora simbolicamente como uma interpretação do desejo do Outro, fazendo ressurgir a fabricação de “teorias” e de “romances”. É exatamente essa nova configuração que torna praticável a análise, a partir do momento em que o analisando suscita o lugar do Outro no tratamento como o lugar de onde seu sofrimento vai receber um sentido.

Precisamente, antes de entrar no campo da transferência, a toxicomania o mais das vezes não está estruturada como um sintoma; ela realiza antes um tratamento do corpo que não possui sentido em si mesmo, mas que suspende o tempo e o desejo. Será preciso então atribuir a esse excesso a figura de uma transferência? Sim, mas antes... com muita frequência não há ninguém na sessão, em todos os sentidos do termo, pois estar lá equivale a não estar. Ou ainda, a fala “sob cobertura” se faz absolutamente “não particular”, não se mostra capaz de distinguir o verdadeiro do falso, o que pertence ao outro ou a si. Paralelamente, exerce-se a compulsão de não ser nem homem nem mulher, de não realizar uma escolha particular nem ocupar um lugar social determinado, como se isto traísse um certo vínculo de pertencimento, um pacto de não-existência particular... Contra toda identidade, um princípio de reversibilidade se vê assim incessantemente posto em jogo no encontro com o analista até... até que, “pouco a pouco ainda que no mesmo instante”, um ato de fala dê por vezes uma parada e mergulhe dessa vez o corpo numa questão sem resposta. Uma parada que nem sempre corresponde imediatamente a uma parada da droga, mas, de modo mais essencial, à interrupção parcial de uma hipnose — o lugar mesmo do tóxico segundo Freud —, da qual a montagem de toxicomania não passa de uma forma de substituto. De fato, esta última não poderia fazer outra coisa senão congelar ou circunscrever a cena de um rapto, de uma letargia ou de uma dissolução que já aconteceu e que tornou uma identidade sexual impossível. Imaginemos um corpo que tivesse caído há anos no abismo temporal de uma formação hipnótica, pertencendo a uma relação de “massa” narcísica. Trata-se nesse caso de “neurose atual”, de fato, pois as condições de uma transferência estão precisamente abolidas, quando “tudo é atribuído a uma Outra pessoa” cujo desejo não é interpretado mas rebatido na dimensão de uma demanda imperativa. É exatamente para uma ficção assim que convida a prática clínica com pacientes toxicômanos, em que uma certeza desencadeia incessantemente, em atos, uma resposta

maciça do corpo, sonâmbulo e sem mediação. O tratamento analítico deve ser entendido então como trabalho de (re)acionamento de um recalçamento que torne finalmente inacessível esse lugar enigmático do saber inconsciente em que o corpo se converte quando se altera na transferência: trabalho de urdidura do gozo com sua própria interdição graças à construção de “teorias” e de “romances” em que o sexual encontre seu lugar de elaboração fantasística.

J. Derrida, “La pharmacie de Platon”, in *Tel Quel*, 32, 1968 • S. Ferenczi: “L'alcool et les névroses”, in *Œuvres Complètes*. Paris, Payot, 1968, v.I • S. Freud, “Tratamento psíquico (ou mental)”. ESB, v.VII • “Contribuições a um debate sobre a masturbação”. ESB, v.XII • “Sobre o narcisismo: uma introdução”. ESB, v.XIV • “Mais-além do princípio de prazer”. ESB, v.XVIII • “Psicologia das massas e análise do eu”. ESB, v.XVIII • E. Glover, “On the Ætiology of Drug-addiction”, in *International Journal of Psychoanalysis*, v.XIII, 1932 • A. Gros, “The Psychic Effects of Toxic and Toxoid Substances”, in *International Journal of Psychoanalysis*, v.XIV, 1935 • S. Le Poulichet, *Toxicomanie et psychanalyse. Les narcoses du désir*. Paris, PUF, 1987.

► EU; GOZO; NARCISISMO; TOPOLÓGICAS, SUPERFÍCIES.

S. LE POULICHET

TRAÇO

Um “traço mnêmico” (*Erinnerungsspur*) é antes de mais nada um resto ou um resíduo de percepção. Após seus trabalhos sobre as afasias (1891) e as indicações de Breuer nos *Estudos sobre a histeria* (1895), Freud elaborou uma concepção da memória que apresentou já em 1896 em seu “Projeto para uma psicologia científica” e na carta 52 a Fliess, antes de desenvolvê-la em *A interpretação dos sonhos*, em 1900. A memória é concebida aí em termos de “facilitações” (*Bahnungen*) entre os neurônios e “sinais de percepção” (*Wahrnehmungszeichen*) que dariam lugar a várias inscrições. Entre a percepção e a ação motora existiria assim uma série de sistemas mnêmicos estratificados. No entanto, se o acúmulo de impressões fosse consciente, o psiquismo logo ficaria saturado e incapaz de receber novas excitações: assim, segundo Freud, a memória e a cons-

ciência são incompatíveis. Disso se segue que um traço, isto é, uma modificação de um sistema mnêmico, só é durável, ou mesmo inalterável, na medida em que é inconsciente. Mas que acontece com ele quando consegue se tornar consciente? À hipótese funcional ou dinâmica de uma mudança de estado, Freud preferiu, em seus artigos sobre metapsicologia de 1915, o ponto de vista tópico, em que se trata de investimentos que se efetuam em outros lugares psíquicos. Mais tarde, em “Mais-além do princípio de prazer”, de 1920, ele sugeriu que há percepção acompanhada de consciência quando esta “aparece no lugar do traço mnêmico”. E em 1925, em “Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’”, propôs considerar que, inversamente, a consciência desaparece quando o investimento é retirado dela e os traços duráveis se inscrevem no inconsciente.

Assim se constitui o tesouro das lembranças, entreposto da memória, depósito de sentimentos, em que residem traços de acontecimentos, cenas e sensações, coisas vividas e ouvidas, experiências de satisfação assim como de dor ou de pavor, mas também os representantes da atividade pulsional, os efeitos da percepção da falta (desamparo ligado à falta da presença provedora, angústia do encontro com a ausência do falo), e até mesmo os elementos originários herdados das gerações precedentes, ou mesmo, segundo Freud, da pré-história humana (ver, em particular, “Moisés e o monoteísmo”). De todo modo, quer sejam acessíveis ou subsistam no estado recalçado, esses traços — principalmente visuais e auditivos — podem ser reativados. Assim, na língua figurada do sonho, é com a ajuda deles que os restos diurnos e os pensamentos de desejo se vêem representados e transpostos. Na rememoração, é o ponto de contato entre o traço mnêmico e o conteúdo da fantasia que permite o deslocamento para as “lembranças encobridoras” (Freud, 1899) de acontecimentos ou pensamentos que remontam a épocas anteriores ou posteriores. Lembranças deformadas ou fantasias disfarçadas, essas formações do inconsciente correspondem a uma investida do recalçado rumo à consciência. Freud situa também aí o fenô-

meno da crença: de fato, a atualização do recalado pelo viés do retorno dos traços mnêmicos à percepção é o que faz com que uma convicção se imponha, ou mesmo que uma ilusão mereça crédito.

Finalmente cabe sublinhar, com Freud (“O eu e o isso”, 1923), que as palavras são os restos mnêmicos das palavras ouvidas e que “por seu intermédio, os processos internos de pensamento são transformados em percepções”, o que torna possível reconhecê-los. Pois a articulação linguageira, que intervieria no nível dos traços mnêmicos e condiciona a passagem da fala na cena da transferência, é nada menos que aquilo que justifica a existência da psicanálise.

S. Freud, *As origens da psicanálise*. ESB, v.I o “A interpretação dos sonhos”. ESB, v.IV o “Artigos sobre metapsicologia”. ESB, v.XIV o “Mais-além do princípio de prazer”. ESB, v.XVIII o “O eu e o isso”. ESB, v.XIX o “Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’”. ESB, v.XIX o “Construções em análise”. ESB, v.XXIII o “Moisés e o monoteísmo”. ESB, v.XXIII.

P. SALVAIN

TRAÇO UNÁRIO *ver* UNÁRIO, TRAÇO.

TRANSFERÊNCIA

Freud utilizou pela primeira vez o termo transferência em francês, em 1888, em seu artigo sobre a histeria para o dicionário médico de Villaret: designava então com ele a mudança do sintoma histérico de um lado para outro do corpo. Foi nos *Estudos sobre a histeria* (1895), porém, que a transferência (*Übertragung*), comparada a uma falsa ligação, assumiu a acepção que mantém hoje, a de envolver o analista na psicanálise de um sujeito. Freud reconheceu de imediato o caráter perturbador da transferência, a saber, o surgimento na análise do amor que se volta (*tragen*) para o analista, desempenhando um papel ao mesmo tempo revelador do passado (catalisador, diria Ferenczi) mas também de resistência ao relato desse passado.

Em “Observações sobre o amor transfe-rencial” (1915), Freud se debate com a ques-

tão que não deixa de surgir em seguida: o amor de transferência não será a cópia de um amor antigo? Mas ele é sem dúvida obrigado a admitir que é próprio de todo enamoramento repetir modelos infantis. Assim, ele conclui: “... não temos nenhum direito de negar ao enamoramento que aparece no tratamento analítico o caráter de um amor ‘autêntico’.” Nesse caso, porém, que é que vale pôr um termo, sobretudo se o analista se caracteriza, como o diz Freud em “Análise terminável e interminável”, por amar a verdade?

Mesmo que a resposta de Freud sobre esse ponto permaneça como que em suspenso, sua orientação permanece decisiva na medida em que nos ensina que o analista não é uma simples efigie — ninguém pode ser morto *in absentia* ou *in effigie* — e que não poderia se contentar em remeter ao passado analisando as manifestações da transferência de que é objeto. Mas é por sua pessoa que o analista está envolvido na história. Que dizer de uma disparidade entre analista e analisando? Como o amor atual se articula com uma repetição?

O imaginário e o simbólico da transferência

Em sua primeira publicação dedicada explicitamente à transferência, “Intervention sur le transfert” (1951), Lacan desenvolveu uma análise da transferência de Dora em termos de inversões dialéticas. “A transferência não é nada de real no sujeito, senão a aparição, num momento da estagnação da dialética analítica, dos modos permanentes segundo os quais ele constitui seus objetos” (*Écrits*). A relação com o tempo permanecerá um dado discreto, mas efetivo, da teoria lacaniana da transferência; assim em 1964 ele continuava a afirmar que “a transferência é uma relação essencialmente ligada ao tempo e a seu manejo” (*Écrits*). Lacan levou adiante em seus seminários o estudo da transferência em função dos três registros, real, simbólico e imaginário, dos quais fez a pedra angular de sua teoria a partir de 1953. Em *Os escritos técnicos de Freud* Lacan insistiu na dimensão simbólica da transferência, lem-

brando em especial que Freud, na *Die Traumdeutung* designa com o nome de transferência o deslocamento dos elementos inconscientes do sonho que fazem parte do “elemento central da realização de desejo” para restos diurnos. Lacan comparou esses restos diurnos, em si mesmos desinvestidos de desejo, a um alfabeto, a “formas destituídas de seu sentido próprio e retomadas numa organização nova através da qual um sentido consegue se exprimir” e, pela primeira vez, a propósito deles, falou de “material significante”.

A partir de *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Lacan enfatizou cada vez mais a importância do Outro, garante da boa-fé da fala, mais-além do eu e do outro a quem se dirige também o sujeito quando fala a um outro. É no lugar desse Outro que existem furos (recalcamento, foraclusão) no encadeamento significativo dos termos da história do sujeito. Trata-se, na análise, de que o sujeito descubra a que Outro ele se dirige, ainda que não o saiba, e de que assuma progressivamente as relações de transferência em que está e em que de início não sabia estar (*Wo Es war, soll Ich werden*). A transferência se passa entre o Outro e o eu tais como Lacan os situou no esquema L e na medida em que o eu do analista, em *a*, falta. O eu do sujeito aprende a se pôr de acordo com o discurso fundamental do Outro. A análise revela ao sujeito uma significação que é função da fala que vem do Outro simbólico. Na linha S — A o imaginário a-a’ desempenha ao mesmo tempo um papel de filtro, de obstáculo, mas também um papel constituinte, na medida em que do engano e do embuste pode surgir a verdade.

A distinção dos planos imaginário e simbólico da transferência se mostra decisiva para a condução do tratamento. Tomemos por exemplo o caso dito de homossexualidade feminina tratado por Freud. Num momento dado, a jovem produziu uma série de sonhos que, segundo Freud, antecipavam a cura da inversão e exprimiam o desejo de ser amada por um homem e de ter filhos. Com razão, Freud sublinha a dimensão transferencial desses sonhos, a saber, que se destinam a agradar-lhe. Mas, em vez de denun-

ciar isso como uma mentira, reforçando assim sua consistência imaginária, é preciso reconhecer que a dimensão de embuste (que emerge nesses sonhos e lhes dá um valor transferencial) define o analista como lugar de articulação simbólica e isso *antes mesmo* que o sujeito o tenha assumido.

Ao contrário, no caso de Dora, Freud atribui um lugar simbólico à relação com o Sr K, quando de fato se confirma que ele representa o eu de Dora e que o objeto de seu desejo é a Sra K.

No seminário *Les formations de l'inconscient* (1957), Lacan diferenciou a transferência e a sugestão graças à distinção entre o desejo e a demanda que se articulam em função da topologia do grafo. O desejo se insere *entre* a dimensão da demanda, no horizonte da sugestão, e a da transferência. No ano seguinte, no seminário *Le désir et son interprétation* (1958), Lacan eliminou as referências vagas aos sentimentos positivos ou negativos e formulou a questão da transferência em sua relação com o desejo que, desejo de desejo, se abre para o enigma do Outro como tal e mais precisamente do desejo do analista.

A transferência se ajusta segundo o desejo do analista

Em “*Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*” (1960), Lacan não hesitou em apresentar *O banquet* como “uma espécie de relato de sessões analíticas”, em que Sócrates encarna o lugar do analista. Sócrates encarna *o que deve ser o desejo do analista*, para que possa se elucidar a verdade do amor de transferência.

A transferência está na fronteira entre o desejo e o amor. Isso permite compreender melhor em que medida a complexidade do amor de transferência num sujeito não se limita ao que se passa em seu nível, mas envolve o que se passa no analista e, mais precisamente, com o desejo do analista. Amor e desejo se articulam a partir do que Lacan chama de a metáfora do amor, escrita *eron* (amante, desejante)/*eromenos* (amado/desejado). Aquele que está na posição de

amado substitui essa posição pela de amante. É então que se produz a significação do amor: se, desejante, quero acreditar que o outro, desejante, passou a me desejar, se nas achas que se inflamam por meu desejo percebo uma mão que se estende para mim. É certamente isso que se produz em análise, pois o analista, amado, é virtualmente amante, ainda que apenas por escutar o analisando. Mas, uma vez que a posição do sujeito desejante é fundamentalmente a da falta, o tempo de eclosão do amor de transferência pode conduzir o analisando à verdade de seu desejo, que não é um bem, que é, por definição, aquilo que lhe falta, na medida em que o analista, posto nesse lugar de desejante, souber fazer valer sua falta fundamental.

Sócrates, segundo Lacan, efetua a tensão da metáfora do amor em sua remissão à função da falta (*ouden*) inerente ao desejo, pois, no que lhe concerne, ele significa que é desejante na medida em que nada pode dizer de si mesmo como desejante, ali onde é desejado, senão se aboliria como desejante, passaria ao registro da demanda. É ao sustentar uma posição de desejante que Sócrates remete Alcibíades, além de sua demanda de amor, para uma encarnação, Agatão, do objeto de seu desejo, pondo-o assim na via da verdade de sua transferência, mesmo que esta ainda permaneça presa num imaginário especular, pois se trata sobretudo de uma pessoa.

Ao tomar Sócrates como figura exemplar, Lacan inverteu de maneira definitiva o sentido da transferência. Pôs a transferência e seu desfecho (a saber, revelar ao sujeito o objeto de seu desejo a partir da demanda de amor) na dependência do desejo do analista. É somente a partir do lugar do desejo do analista que se pode interrogar a transferência, pois é somente desse desejo que virá ou não um sentido verídico para a transferência do sujeito.

Cabe notar, aliás, que o termo “desejo do analista” se refere a uma disparidade subjetiva que constitui um obstáculo à intersubjetividade (no sentido em que um sujeito suporia um outro sujeito), à qual a noção de contratransferência faz apelo.

O desejo de Sócrates se articula em fun-

ção de uma posição subjetiva em face do saber que antecipa a do analista. Ele se apresenta como *não sabendo nada* senão as coisas do amor, mas quando é sua vez de falar, cita Diotima, manifestando assim sua divisão de sujeito e mostrando que não pode falar do que sabe senão permanecendo na zona do “ele não sabia”. A partir de *A transferência*, vemos surgir como essencial não só a referência ao saber, mas, sobretudo, a de suposição do saber. Como Sócrates, o analista é interrogado na qualidade de quem sabe e “... é precisamente nesse lugar em que somos supostos saber que somos chamados a ser, e a não ser nada mais, a não ser outra coisa, senão a presença real e isso justamente na medida em que ela é inconsciente”.

O sujeito suposto saber

Lacan introduziu a fórmula do sujeito suposto saber nos dois primeiros seminários de *L'Identification* (1961) que se seguem a *A transferência*. A figura do sujeito suposto saber se teria desenvolvido como preconceito filosófico a partir do cogito de Descartes. De maneira notável, Lacan utiliza essa fórmula com “ironia” e para superá-la: “É preciso que aprendamos a prescindir dela em todos os momentos”, “é uma suposição indevida.”

Ao denunciar o sujeito suposto saber, Lacan, ao mesmo tempo, renuncia à sua própria concepção do Outro como sujeito: “O Outro não é um sujeito, é um lugar para o qual nos esforçamos, diz Aristóteles, por *transferir* o saber do sujeito” (15 de novembro de 1961). O sujeito suposto saber ocorre no lugar do que Lacan chamava anteriormente o Outro enquanto sujeito. Ao mesmo tempo que o Outro se torna um lugar de significantes, que não é sujeito, Lacan enuncia pela primeira vez sua definição do significante como representando o sujeito para um outro significante, definição que permanecerá axiomática: “O significante, ao contrário do signo, não é o que representa alguma coisa para alguém, é o que representa precisamente o sujeito para um outro significante” (6 de dezembro de 1961).

Nesses primeiros seminários de *L'Identi-*

fiction a transferência não é associada ao sujeito suposto saber. Isso só aconteceria dois anos mais tarde, em 1964 (nesse ínterim, houve o seminário *L'Angoisse*), no final de *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, num retorno que novamente se apóia em Descartes. Após ter designado o Deus de Descartes como sujeito suposto saber, Lacan diz que, na análise, o sujeito suposto saber (que não é forçosamente como Deus) é o analista, e que, onde quer que haja o sujeito suposto saber, há transferência, mesmo que o analisando esteja muitas vezes longe de atribuir esse lugar ao analista quando entra em análise. O vínculo entre transferência e sujeito suposto saber já se anunciava quando Lacan dizia (*L'Identification*) que o Outro é um lugar para o qual se transfere o saber do sujeito. Isso permite supor que o elo intermediário — não confessado por Lacan — para ligar a transferência ao sujeito suposto saber seria a idéia de uma transferência de Descartes para Deus, Outro, garante das verdades eternas.

A afirmação de que o Outro não é um sujeito (ao qual o sujeito se dirigiria), mas *um lugar*, constituiu um passo decisivo no desenvolvimento lacaniano. Se é em termos de lugar que as relações do sujeito com o Outro devem ser tratadas, isso requer uma topologia. *L'Identification* foi o primeiro seminário em que Lacan iria ligar, de maneira efetiva e concreta, os termos de seu discurso (desejo, demanda...) a uma prática dos objetos topológicos, no caso, para começar, o toro e o *cross-cap*. Os termos Outro, desejo, demanda, esvaziados de referência a uma substância, se tornam termos operatórios lógicos. Identificam-se com as operações de contagem e de corte que engendram a superfície.

Transferência e repetição

A relação entre transferência e repetição constituiu objeto de múltiplos debates desde Freud. A maior parte das vezes, esses debates permaneceram prisioneiros da idéia de repetição como sinônimo mais ou menos aproximado de reprodução de alguma coisa passada. Essa idéia decorre sem dúvida de

certo número de textos de Freud. Ele admite, contudo, que as repetições possam ser edições revistas e corrigidas, e não simples reimpressões. Mas, mesmo quando Freud destaca a especificidade da repetição em “Recordar, repetir e elaborar”, esta não deixa de permanecer subordinada à rememoração do que é repetido no agir da transferência. É preciso esperar “Mais-além do princípio de prazer” para que Freud considere uma compulsão à repetição independente do princípio de prazer, e sabemos que Lacan a interpretará precisamente como a compulsão do simbólico. Mas, mesmo aí, em Freud, isso não basta para isolar o conceito de repetição do de rememoração e, por conseguinte, privilegia a análise do ponto de vista diacrônico. Por outro lado, surge a tentação de identificar repetição e transferência, coisa que muitos analistas não deixaram de fazer.

Essa não é a posição de Lacan, que, a partir do período que consideramos, distinguiu repetição e transferência e introduziu aí a sincronia como dimensão com plenos direitos. O sujeito suposto saber é correlativo de uma nova definição da repetição que sublinha seu valor sincrônico e atual, em que o passado se funda só-depois. A temporalidade do só-depois, retomada de Freud por Lacan, inverte o sentido passado-presente no qual se desloca a repetição e, com ela, a transferência.

Esse resultado provém de uma constatação simples: o passado do sujeito é um passado falado no presente com palavras que, por seus equívocos, suas conexões imprevistas, ou muito simplesmente por serem palavras do passado repetidas no presente e dirigidas a outrem, inscrevem o discurso sobre o passado no lugar do Outro. Essa reinscrição — a repetição é isso. No Outro se inscreve o que Freud chamava de a senha (*Password*) da repetição. O “Homem dos Ratos” faz tudo para emagrecer, para não ser gordo, *dick*, como seu primo da América, Dick, a quem odeia. Esse “*dick*”, que Freud chama de “senha”, é exatamente o que Lacan chama de um significante.

A natureza significativa da repetição se desnuda na repetição de um mesmo termo quando esta revela seu caráter de não identi-

dade consigo mesma. Um traço, que Lacan chama de *traço unário*, fixa essa “essência” de não-identidade consigo mesmo do significante. O traço unário é ao mesmo tempo um e dois; o que constitui um paradoxo para a linguagem deixa de sê-lo a partir do momento em que encontra seu suporte, por assim dizer, na estrutura topológica do anel duplo (em oito interior) do corte moebiano: trata-se de um mesmo corte — ele se corta uma segunda vez — mas que engendra uma outra superfície com propriedades diferenciadas (ela se torna bilátera). O segundo recorte não *completa* o um para fazer dois, mas deve *repetir* o um para fazê-lo existir. A repetição não repete um para fazer dois, e sim repete um para fazer existir um. O segundo recorte é idêntico ao primeiro e, ao se repetir, pelo fato de modificar a superfície, suporta a diferença do idêntico. A repetição é portanto, nesse sentido, uma propriedade intrínseca do significante na sua relação com o sujeito. Ao situar no princípio da transferência o sujeito suposto saber, Lacan inscreve a transferência numa dependência do significante.

Non entanto, ainda que a definição do significante implique o sujeito, o sujeito não é completamente determinado por essa definição. Também devem ser considerados na determinação do sujeito o imaginário (o que imagina do objeto *a* a fantasia $\$ \diamond a$) e o real (o sujeito como corte). Mas, seja qual for a dimensão (imaginária, real, simbólica) à qual a transferência é referida — inclusive, portanto, em sua articulação com o sujeito suposto saber —, só podemos vinculá-la à repetição se levarmos em conta a sincronia desta. A repetição na transferência não tem o sentido de um retorno do passado que dissolveria a efetividade das dimensões presentes. Na repetição o passado é uma realidade topológica.

No intervalo (o tempo em que se realizou o seminário *L'Angoisse*) entre *A transferência* e *Os quatro conceitos*, que precedeu o retorno do sujeito suposto saber, Lacan fez um enorme avanço na questão do objeto *a*, que contribuiria também para a elucidação do problema da transferência. *L'Identification* consagrou a passagem de uma metáforização do objeto *a* pelo *agalma* para sua

formalização topológica. Munido do objeto *a*, Lacan estava em condições de interpretar o que para Freud, em “Análise terminável e interminável”, constituía impasse no fim da análise: “O limite de Freud foi a não-apercepção do que havia propriamente a analisar na relação sincrônica [de transferência] do analisado com o analista no tocante a essa função do objeto parcial” (9 de janeiro de 1963). Freud apontara na angústia de castração o limite da análise; segundo Lacan, na medida em que Freud continuava sendo para seu analisado a sede desse objeto parcial, esse não é um limite absoluto.

Os objetos *a* assumem uma função normativa — do desejo — surgindo só-depois no lugar ocupado pela falta fálica. A importância do desenvolvimento operado por Lacan quanto ao objeto *a* no curso desses anos intermediários o levou a dizer até que o objeto *a* é o único objeto a ser proposto à transferência (12 de junho de 1963). Será esse enunciado compatível com a função do sujeito suposto saber introduzida por Lacan imediatamente depois? Veremos este ponto mais adiante, pois ele seria resolvido por Lacan em seminários posteriores.

Transferência e amor

Sejam quais forem as formulações mais ou menos felizes sobre as relações entre a transferência e o amor, não há como fugir da constatação de que a transferência põe o amor na berlinda.

Lacan salienta o paradoxo que é dizer que a transferência é uma resistência que interrompe a comunicação do inconsciente (as associações se calam para se fixar na pessoa do analista) e, ao mesmo tempo, dizer que ela é o momento em que a interpretação do analista, que visa o inconsciente, pode assumir todo seu alcance. É nisso que a transferência é um nó (*Quatro conceitos*). Lacan apresenta o amor como um modo de capturação, de embuste do desejo do analista. Ao persuadir o analista de que ele tem o que pode completá-lo, o analisando desconhece o que lhe falta. Mas, na medida em que ele é a presença que serve de suporte a um desejo velado, o analista é um *che vuoi?* encarnado.

O sujeito, enquanto assujeitado ao desejo do analista, deseja enganá-lo com essa sujeição, propondo-lhe “essa falsidade essencial que é o amor”. A transferência não é sombra de alguma coisa vivida outrora, nem dos antigos ardis do amor; é o isolamento, no presente, de seu funcionamento puro de embuste. É menos um amor verdadeiro que a verdade do amor. O embuste instala a verdade no lugar do Outro e “... por trás do amor de transferência há uma afirmação do vínculo do desejo do analista com o desejo do paciente” (*Quatro conceitos*) no lugar do Outro. Ao querer se fazer amável o sujeito apresenta o analista no lugar do Outro como ideal do eu, com base num traço distintivo a partir do qual o sujeito se posiciona para se ver amável. O silêncio do analista sobre esse ponto faz surgir a dimensão da falta: a do objeto faltoso do desejo, a saber, aquilo que falta ao sujeito e com o que ele ama o outro, aquilo que ele está prestes a dar ao outro, mas também a dimensão da falta do Outro, que o sujeito procura preencher pelo objeto de seu desejo, por sua demanda. O objeto *a* é o primeiro suporte da subjetivação na relação com o outro. A manobra da transferência deve ser regulada de maneira a manter a distância entre o ponto de onde o sujeito se vê amável e esse outro ponto em que o sujeito se vê sem se ver, causado como falta por *a* que veio tapar a hiância constituída pela divisão inaugural do sujeito.

Na medida em que é demanda de amor, a transferência reduz a demanda à identificação (vínculo primordial de amor) e ao poder da sugestão, mas, na medida em que essa demanda se articula com o desejo do analista (enigmático) — e não com a contratransferência —, torna-se possível uma superação do plano da identificação, especialmente para o analista.

O paradoxo da transferência, ao mesmo tempo resistência e condição da interpretação, revela assim sua função nodal, que é remediar, por meio de alguma identificação, o problema da ligação do desejo do sujeito com o desejo do Outro. Não é o Outro que é desejado, mas o desejo do Outro. Alcibíades quer se tornar amável junto a Sócrates para lhe roubar seu desejo. E o desejo é a falta.

O Outro é um lugar onde se desdobra o embuste, mas a transferência não se detém aí. No horizonte da demanda (de amor), e em razão da sua reversibilidade (comer/ser comido/se fazer comer, ver/ser visto/se fazer ver...), à qual Lacan dá como suporte o círculo de reversão sobre a garrafa de Klein, há a estrutura do desejo do Outro. Encontrando seu bem-estar no Outro e querendo captar seu desejo, o sujeito reencontra a falta onde habita esse desejo, ou sgfdeja, o objeto *a*. O que está em jogo no embuste do amor de transferência é alguma coisa que, sem que o sujeito o saiba, procura captar de alguma maneira imaginária ou atuada esse objeto *a* no desejo do analista.

No entanto, apesar de sua importância e de sua constância, essas proposições sobre o amor só exprimem parcialmente o lugar do amor no ensino de Lacan. Em *Les non-dupes errent* (1973), ele afirma que se a psicanálise é um *meio*, ela está no mesmo lugar que o imaginário do belo como *meio*, no nó borromeano, entre real (a morte) e simbólico (a fala de amor que suporta o gozo). Nesse lugar do imaginário como “meio”, surge o amor e mais precisamente o amor cortês. Parece que, no próprio exercício da psicanálise, segundo Lacan, é preciso distinguir entre diversos tipos de amor, ou pelo menos dois. Por um lado, há o que Lacan chama, precisamente no final de *Les non-dupes errent*, “o amor corrente”, “o amor no sentido comum”, “o amor tal como o imaginamos” e que é a transferência. Esse amor revela sua verdade de embuste e se volta para o sujeito suposto saber. Mas haveria um outro amor, de feição “cortês”, que excederia a transferência, com uma função de atamento entre real e simbólico. Excederia a transferência porque excederia o sujeito suposto saber na medida em que apareceria precisamente ali onde há encontro com a impossibilidade de um saber inscritível sobre a relação sexual.

Será que isso marca o momento de emergência do desejo do analista? “O desejo do analista não é um desejo puro, é um desejo de obter a diferença absoluta” (*Quatro conceitos*). “Diferença absoluta” deveria então ser entendida como “diferença sexual”. “Abso-

luta” porque não instaura nenhuma relação entre os sexos.

Os equívocos gramaticais da fórmula “sujeito suposto saber”

A partir de 1964, esta fórmula constitui o eixo em torno do qual gira a noção de transferência, e isso até o último seminário (*Dis-solution*). Trata-se, no entanto, de uma fórmula sutil o bastante para admitir interpretações que a modulam, principalmente em função da evolução da relação de Lacan com o saber do analista. Sua equivocidade gramatical dá lugar a inversões de sentido, autorizando por isso uma inversão da posição do sujeito na transferência e tornando assim “pensável” desde o início um fim para esta. O verbo “saber” pode ser entendido no sentido de um verbo transitivo, ativo, com um sujeito agente, dotando o saber de um complemento de objeto: o sujeito é suposto saber alguma coisa, e o interesse recai então sobre essa alguma coisa a ser sabida. Ao contrário, “saber” pode também ser entendido como verbo intransitivo, sem complemento de objeto; o que se entende então é antes o questionamento da existência de um sujeito suposto no saber: se ele é suposto (pelo quê?) como poderia, ele, saber?

Essa dupla polaridade da fórmula implica a existência de um sujeito dividido, latente nesse estádio mas que, a seu tempo, pode ser engendrado pelo ato analítico. É uma fórmula de dois gumes, que põe em questão aquilo mesmo que ela autoriza. Na seqüência de seus seminários, Lacan fez, na interpretação dessa fórmula, variações que são função dessa equivocidade. Após 1969, ou seja, após ter nomeado o significante S_2 de saber, Lacan privilegiou a interpretação intransitiva da fórmula.

Em 1972 (10 de maio) Lacan diz que “sujeito suposto” é um pleonasma, pois um sujeito nunca pode ser senão suposto, *hypokeimenon*, apropriando-se aí (e não pela primeira vez) do termo de Aristóteles. Em *Mais, ainda*, podemos ler esta frase que resume bem a vertente “intransitiva” da fórmula do sujeito suposto saber: “Dizer que há sujeito nada mais é que dizer que há hipótese.” Em

1978, em “Le moment de conclure” (10 de janeiro), Lacan especifica o que seria o saber a esperar do analista em posição de sujeito suposto saber: seria um saber ler Diferentemente (*Autrement*): “Diferentemente designa uma falta. É de faltar Diferentemente que se trata.”

A emergência desse saber ler Diferentemente não corresponderia justamente a uma inversão da fórmula, a uma dessuposição de um sujeito agente de um (suposto) saber dotado de um complemento de objeto direto, isto é, à emergência, a partir do próprio sujeito suposto saber, portanto não sem ele, do sujeito do inconsciente? É isto que podemos deduzir de certas passagens de *Mais, ainda*: “Vocês supõem no discurso analítico de vocês”, diz Lacan, “que o sujeito do inconsciente sabe ler.”

Por outro lado, se “sujeito” e “suposto” são pleonásticos, que é que se supõe no sujeito suposto saber? Supõe-se um saber num sujeito ele próprio suposto. A coisa já era legível no algoritmo da transferência que figura na *Proposition du 9 octobre 1967* — e apenas aí —, em que sujeito e saber são ambos postos sob a barra. O sujeito suposto no saber e o sujeito do inconsciente são ambos atribuições, suposições, coisas que estão em baixo. Eles se assemelham um ao outro como consciência e inconsciente num equívoco (*Unbewusste*): “Equívoco é o único sentido que nos resta para essa consciência. Isso é bastante inquietante, porque essa consciência se assemelha muito ao inconsciente” (10 de maio de 1977).

O recobrimento do sujeito suposto saber pelo sujeito do inconsciente foi evocado pelas declarações de Lacan em 1978, por ocasião das jornadas de estudo sobre o passe: “Para se constituir como analista, é preciso estar incrivelmente apaixonado; apaixonado por Freud principalmente, isto é, acreditar nessa coisa completamente louca que chamamos de o inconsciente e que tentei traduzir pelo ‘sujeito suposto saber’” (*Lettres de l'ÉFP*, nº23).

O equívoco gramatical da fórmula “*sujete supposé savoir*”, de que partimos, corresponde, ao que parece, ao recobrimento do sujeito suposto saber pelo sujeito do incons-

ciente. Existe um momento, associado a um lugar lógico, em que eles são indiscerníveis, indiferenciados. Se o inconsciente é um saber, se um saber é uma conexão de significantes, o significante representando um sujeito (do inconsciente) para um outro significante e o sujeito sendo por definição suposto, então não distinguimos mais logicamente o sujeito do inconsciente do sujeito suposto saber. O problema que essa indiferenciação coloca é nada menos que o do desfecho da transferência. O encontro de um nível de indiferenciação entre o sujeito suposto saber e o sujeito do inconsciente não envolveria o risco de que o sujeito prolongue o amor corrente de transferência em amor por seu inconsciente? E de tornar o fim da análise impossível? Ora, que nos seja possível, pela primeira vez na história, nos recusar a amar nosso inconsciente — é precisamente nestes termos que Lacan defende a aposta do real (do *erre*, o *R*) no final dos *non-dupes errent*.

Para poder superar a indiferenciação possível desses dois sujeitos, é preciso um terceiro termo. Imediatamente após ter vinculado a transferência ao sujeito suposto saber, em 1964, Lacan se deu conta de que havia um problema ligado à indeterminação do sujeito e falou a esse respeito em *Les problèmes cruciaux* (1965). Diz que deseja que a análise culmine em algo diverso de uma identificação do sujeito indeterminado (o sujeito do inconsciente) “com o sujeito suposto saber, isto é, com o sujeito do embuste” (19 de maio de 1965). Em que medida isso é possível? Na medida em que há o “terceiro jogador, que se chama a realidade da diferença sexual”. É a partir disso que “o sujeito adquire sua nova certeza, a de fazer sua morada na pura falta do sexo”. Nesse terceiro pólo, a realidade da diferença sexual, há não uma falta de saber, mas uma proibição de saber, “tudo decorre de um ‘não se quer saber nada disso’” (ainda não chegamos, em 1965, ao “não há relação sexual”). A isso se acrescenta que a verdade desse terceiro pólo retorna no sintoma. A esse respeito, Lacan foi levado, já em 1965, a falar de uma outra divisão além daquela entre sujeito e saber, a divisão entre sujeito e sinto-

ma: “A divisão do sujeito e do sintoma é a encarnação desse nível em que a verdade recobra seus direitos e sob a forma desse real não sabido, desse real exaustivamente impossível que é esse real do sexo” (9 de junho de 1965). Na perspectiva que desenvolvemos, o real, como impossível saber da relação sexual, seria o que permite à transferência se voltar para outra coisa que não a identificação com o sujeito suposto saber, ainda que sob a máscara do sujeito do inconsciente.

Sujeito suposto saber e objeto a

Considerando-se que Lacan fez a questão da transferência girar em torno do objeto *a* (em *A transferência e L'Angoisse*), podemos perguntar como se articulam sujeito suposto saber e objeto *a* na transferência. A partir do que diz Lacan, objeto *a* e sujeito suposto saber podem ser considerados como duas modalidades lógicas de abordagem da transferência. O objeto *a* se situaria no plano do possível (“Esse objeto *a* é situado por cada um e por todos no campo do Outro e é isto que chamamos de possibilidade de transferência”, 3 de julho de 1963), o sujeito suposto saber no plano do necessário (“A transferência é impensável, a menos que se origine no sujeito suposto saber”, *Os quatro conceitos*). Com estes termos, sujeito suposto saber e objeto *a*, Lacan tentou articular o plano da determinação científica, significante, do sujeito e o da realização efetiva, contingente, com um analista.

A manobra da transferência está submetida às eventualidades da prática, ela depende do desejo do analista e de seu *savoir-faire*. “O sujeito suposto saber é alguém que sabe, ele conhece o truque, a maneira como se cura uma neurose” (julho de 1978, *Lettres de l'ÉFP*, nº25). O desfecho da análise não se apresenta segundo o modo do necessário e não é determinável de antemão. Essa operação não é necessária, ela é possível, se dermos chance ao objeto *a*.

O sujeito suposto saber permite situar a transferência em relação ao sujeito da ciência, sobre o qual operamos em psicanálise, e cuja origem lógica vem do ato significante do *cogito*. A ele se refere a transferência nas

diferentes estruturas clínicas, inclusive as psicoses. Como no caso das neuroses e das perversões, há o que Lacan chama de uma “coalescência” (*D'un Autre à l'autre*, 1969) da estrutura clínica com uma modulação do sujeito suposto saber.

Há sujeito suposto saber no começo e no fim da análise. “Essa suposição é bastante útil para se engajar na tarefa analítica” (7 de fevereiro de 1968), mas também, diz Lacan em *L'Acte psychanalytique*, o sujeito suposto saber é o objeto de um encontro marcado para mais tarde: “O psicanalisando, no início, pega seu cajado, enche seu embornal, para ir ao encontro marcado com o sujeito suposto saber” (24 de janeiro de 1968). De certo modo, porém, só chegará a esse encontro no final, justamente quando a ilusão do sujeito suposto saber bascula: “A operação do ato psicanalítico deve reduzir esse sujeito suposto saber à função do objeto *a*; é isso que, numa análise, aquele que fundou essa análise, num ato, a saber, seu próprio psicanalista, se tornou” (24 de janeiro de 1968).

O sujeito suposto saber é encontrado quando o analista passa a sê-lo, ao término da análise, “por hipótese”. Ele passa a sê-lo por hipótese no momento em que o sujeito suposto saber é “eliminada”, em que ele “cai”. O analista *terá sido* o sujeito suposto saber quando sua função se reduz à do objeto *a*, esse dejetivo, esse resíduo do saber. A operação de des-ser que sofre o sujeito suposto saber — e que representa o ato analítico — consiste na repartição entre os dois parceiros, analista e analisando, dos dois termos da fantasia, *§* e *a*; o analisando não é “todo-sujeito” pois, dividido, ele é “não-todo”, e está não-sem esse objeto expulso para o lugar preparado pela presença do psicanalista para que ele se situe nessa relação de causa de sua divisão de sujeito; toda a verdade do sintoma não se tornou saber, há um resto que se chama objeto *a*. O saber obtido é uma “realização significante ligada a uma revelação da fantasia” (20 de março de 1968).

No final da análise, há de um lado o *§* “simbolizado por esse momento fulminante do entre-dois mundos de um despertar do sono hipnótico” (21 de fevereiro de 1968), e o *a* em torno do qual se instauraram os

revestimentos narcísicos em que se apóia o amor. O sujeito que advém não é o sujeito do saber, mas o sujeito da certeza; uma *certeza antecipada* (cf. *Le temps logique*) na pressa de concluir e verificada só-depois por escansões. Ele não é sujeito suposto saber, pois não é todo saber, mas tampouco é sem saber.

Para toda pessoa, o malogro em totalizar um saber do fim da análise exatamente quando se encontra nesse tempo é uma das razões que justificam o testemunho indireto do procedimento do passe, em que é posto na berlinda o desejo do analista, esse desejo que nada mais é que o de “levar o paciente à sua fantasia original; não é lhe ensinar nada; é aprender dele como fazer” (*Les problèmes cruciaux de la psychanalyse*, 12 de maio de 1965).

S. Freud e J. Breuer, *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.I • S. Freud, “Fragmento da análise de um caso de histeria” (Caso Dora). ESB, v.VII • “Recordar, repetir e elaborar”. ESB, v.XII • “A dinâmica da transferência”. ESB, v.XII • “Análise terminável e interminável”. ESB, v.XXIII • J. Lacan, “Intervention sur le transfert”. in *Écrits*. Paris, Seuil, 1966 • *A transferência* (Seminário 8, 1960-61). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992 • *Le transfert dans tous ses errata*. EPEL, 1991 • “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École”. *Scilicet*, 1. Paris, Seuil, 1969 • *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Seminário 11, 1963-64). Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1979 • *Les non-dupes errant* (Seminário 21, 1973-74). • S. Ferenczi, *Journal clinique*. Paris, Payot, 1985 • “Transfert et introjection”, in *Œuvres complètes*. Paris, Payot, 1975, v.I • M. Safouan, *Le transfert et le désir de l'analyste*. Paris, Seuil, 1988 • D. Lagache, “Le problème du transfert”. *Œuvres*. Paris, PUF, 1980, t.3.

► AMOR; OUTRO, O; REPETIÇÃO, COMPULSÃO; SIGNIFICANTE; SUJEITO.

É. PORGE

TRATAMENTO

No uso francês mais corrente, a palavra “cure” (tratamento) é definida como “*le traitement d'une maladie, d'une blessure, qui en produit la guérison*” (“tratamento de uma doença, de uma ferida, que produz sua cura” (Littré).

É digno de nota, contudo, que a crítica exercida pela psicanálise sobre a noção te-

nha incidido sobre o essencial dessa definição: o problema, na leitura que dele propôs Lacan, diz respeito à obrigação que lhe é imposta de se caracterizar de um ponto de vista inteiramente diverso daquele de seus efeitos terapêuticos: a *guérison*, a cura ou restabelecimento, como muitas vezes ele afirmou, só deveria intervir então “por acréscimo”. Tal formulação ganhará todo seu relevo se conservamos seu valor polêmico com relação à concepção americana da “psicanálise do eu”. Caberia ao tratamento, segundo essa tendência, representada principalmente por Hartmann, Kris e Loewenstein, assegurar o domínio da pulsão pelo reforço do eu, o fim buscado se resumindo na adaptação do indivíduo à realidade. A escola francesa endossou essa visão no quadro do Instituto de Psicanálise, estreitamente solidário com as teses da Internacional, inspirada por essas correntes. Podemos lembrar, por exemplo, a exposição feita por Bouvet do “tratamento padrão” no tratado de psiquiatria da *Encyclopédie médico-chirurgicale*, ainda que certas atenuantes tenham sido introduzidas nela pela publicação, sob a direção de S. Nacht, das coletâneas de *La psychanalyse d'aujourd'hui*. P.C. Racamier, em particular, recomenda aí uma atenção sistemática às diferentes variantes da organização do eu, de modo a pôr o terapeuta de sobreaviso contra os riscos incorridos por uma personalidade de caráter masoquista ou muito fortemente narcísico.

Aos olhos de Lacan, contudo, era uma crítica radical do próprio conceito de força do eu que a teoria e a prática deveriam exigir, uma vez que a direção do tratamento e os princípios de seu poder — para retomar o título do artigo publicado em 1961 no volume VI da revista *La Psychanalyse* — se fundam igualmente na estrutura de um sujeito que, enquanto sujeito da fala, se constitui de sua própria carência. Por outro lado, esse artigo integra à definição do tratamento o conjunto dos temas próprios de Lacan relativos à função castradora da fala. Temas inovadores, sem dúvida, mas que permitem situar problemas técnicos já evocados por Freud, em particular no tocante ao fim da análise. O artigo fundamental de 1937,

“Análise terminável e interminável” (*Endliche und unendliche Analyse*), escrito à guisa de comentário às investigações de Ferenczi ligadas a uma abreviação do tratamento, aponta como obstáculo à conclusão do tratamento a castração no homem e a inveja do pênis na mulher. Ambas essas carências estruturais excluem de fato toda concepção do tratamento que levaria a compreendê-lo, à maneira da psicanálise do ego da escola americana, como busca de um domínio do eu destinado a satisfazer às normas da adaptação à realidade. Em suma, a terminologia de Lacan permitiu formular uma crítica do tratamento, caracterizando-o como o desenvolvimento de uma relação dialética entre a visada narcísica do objeto *a* e o pólo da fala representada pelo A.

Desse ponto de vista, caberia a toda teoria do tratamento afirmar-se como a realização de um sujeito que, ao contrário do eu caracterizado como exigência de domínio, se constitui da hiância aberta na experiência pela referência do ser falante ao Outro, compreendido como o vínculo da fala. O tratamento não tem como finalidade, portanto, preencher essa hiância, mas expô-la, e exprimi-la eventualmente pelas vias da sublimação. O artigo fundamental de Lacan sobre “La direction de la cure et les principes de son pouvoir”, publicado em 1961 no volume VI da revista *La Psychanalyse*, órgão da Sociedade Francesa de Psicanálise dedicado às “Perspectivas estruturais”, dá assim seu fundamento, no registro da prática, ao esboço apresentado duas vezes por Freud em termos vizinhos à gênese da obra de arte: por um lado no artigo “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, por outro no capítulo das *Conferências introdutórias sobre psicanálise* sobre a regressão. “Na origem”, dizia o primeiro desses textos, “o artista é um homem que, não podendo se acomodar à renúncia à satisfação pulsional que a realidade exige inicialmente, se desvia desta e dá livre curso, em sua vida de fantasia, a seus desejos eróticos e ambiciosos. Mas ele encontra a via que reconduz desse mundo de fantasia para a realidade: graças a seus dons particulares, dá forma a suas fantasias para

torná-las efetividades de um novo tipo, que são reconhecidas pelos outros homens como imagens muito preciosas da realidade. É assim que, de certa maneira, ele se torna realmente o herói, o rei, o criador, o bem-amado que desejaria ser, sem ter de passar pelo enorme desvio que consiste em transformar realmente o mundo externo. Só pode conseguir isso, porém, porque os outros homens sentem a mesma insatisfação que ele em face da renúncia exigida no real e porque essa insatisfação, que resulta da substituição do princípio de realidade pelo princípio de prazer, é ela própria um fragmento da realidade”.

Revela-se assim que a sublimação artística tem por função exprimir, sob o sinete da comunidade dos sujeitos, a carência em virtude da qual o sujeito se constitui nessa hiância da experiência que a realidade nos aponta como lei da insatisfação pulsional.

Desse debate derivam ainda as interpretações divergentes da organização do tratamento, assinaladas pela intervenção, em Lacan, de uma teoria e de uma prática da “sessão curta”, caracterizada pelo ritmo de sucessão das sessões, e não mais por sua duração, mantida no intuito de reforçar o eu no domínio da pulsão e na adaptação a uma “realidade” concebida como dada, e não como lei da carência subjetiva. Essa realidade era designada por Freud com o termo *Realität*, ao passo que a *Wirklichkeit* designa a efetividade do dado.

► CATÁRTICO, TRATAMENTO; DIDÁTICA, PSICANÁLISE; PSICANALISTA; SUBLIMAÇÃO.

P. KAUFMANN

TRAUMA

Antes de mais nada, uma observação importante: em Freud só se trata de *trauma*, não de traumatismo. Poderíamos, portanto, admitir uma distinção: *traumatismo* se aplica à ocorrência externa que atinge o sujeito, *trauma*, ao efeito produzido por essa ocorrência no sujeito, e mais especificamente no domínio psíquico.

O trauma ocupa um lugar historicamente

fundamental em psicanálise, em especial o trauma de ordem sexual, como ele aparece nos *Estudos sobre a histeria*, de Freud: agressão de filhas por pais — ou substitutos — incestuosos. Freud fundou sobre o que então julgava serem fatos sua primeira teoria da sedução (sua *neurotica*), abandonada a partir de 1897, quando se deu conta da importância da fantasia incestuosa em pacientes histéricos. Estão ligadas ao trauma as noções capitais da amnésia e do recalçamento, do só-depois, do latente e do manifesto. A ênfase é posta sobre o aspecto energético, econômico do processo: as experiências traumáticas devem sua força patogênica ao fato de produzirem quantidades de excitação grandes demais para serem processadas pelo aparelho psíquico. Tudo se funda sobre o princípio de constância.

A terapêutica utilizou de início a idéia de uma “evacuação” possível do trauma, lembrado e revivido por ocasião das sessões de hipnose: a catarse. Foi em face das insuficiências e fracassos desse método que Freud inaugurou um novo modo de tratamento: a *psicanálise*.

Posteriormente, e ao mesmo tempo em que crescia a importância atribuída à atividade da fantasia, os traumas identificados se diversificaram. Assim os encontramos, por exemplo, a propósito das neuroses de guerra, que o conflito mundial de 1914-1918 permitiu observar, ou de situações de perigo inevitável que são vividas pelo ser humano: a imaturidade neonatal, entre outras. Seja como for, Freud continua enfatizando, e isso até “Inibições, sintomas e angústia”, o fato de o trauma estar ligado ao estado de impotência ou de desamparo do organismo receptor. O fator individual ou subjetivo estava portanto em primeiro plano e explica a diferença de reação dos sujeitos a uma mesma situação catastrófica.

Isso não impediu que, no tocante ao trauma, à medida que a psicanálise se desenvolveu, a atenção tenha se concentrado preferencialmente, segundo as épocas e os autores, seja nas acontecimentos particulares da história pessoal, seja nos acontecimentos universais, seja ainda em eventos coletivos da história com suas repercussões indivi-

duais e sua transmissão através das gerações. O que importa para o estudo da psicanálise é situar em seu devido lugar a eventual abordagem do efeito *trauma* com as considerações terapêuticas implícitas.

Assim, se atualmente é inadmissível considerar a patologia psicanalítica do trauma sem evocar, entre outras coisas, o genocídio judaico e suas repercussões sobre os sobreviventes, tendemos também a enfatizar o trauma, inevitável e de ordem inteiramente diversa, que constitui para cada ser humano o separar-se da mãe, trauma “arquioriginário” para o qual Ferenczi já chamou atenção, trauma de marcas indelévelis e que não é alheio ao desenvolvimento do pensamento.

O trauma não cessou de atrair a atenção dos autores, ao longo de toda a história da psicanálise (desde Freud, depois Rank e Ferenczi), e a noção foi retomada sob ângulos diferentes. Duas grandes tendências podem ser identificadas nessas investigações: por um lado a atenção conferida ao evento traumático, à sua “realidade” e a seu reconhecimento pelo terapeuta; por outro, a preferência dada à atividade fantasística, na ordem da realidade psíquica, em torno do evento em questão.

Considerações de natureza terapêutica deveriam permitir encontrar um meio-termo entre essas duas atitudes: é que de fato a *repetição* desempenha um papel funda-

mental no trabalho psíquico do trauma; ainda que, na personalidade, se operem clivagens que preservem setores sadios, há fixações que persistem, que reenviam o sujeito ao evento traumatizante e entravam seu desenvolvimento ou determinam sintomas. O objetivo será portanto não só *recordar* e *repetir* para levar à consciência um fato patogênico recalçado, mas também *elaborar* (*durcharbeiten*) a lembrança assim reconstituída (ver o artigo de Freud que tem por título estas três palavras). A situação psicanalítica, com a *transferência* que nela se desenvolve, parece ser um dos únicos quadros em que esse processo pode se efetuar, se consideramos a transferência como uma relação que não apenas repete antigos vínculos mas introduz, graças à análise da contratransferência, um indicador de *novidade* em que o trajeto neurótico tropeçará. Assim pode ser realizada a subjetivação pela qual, na própria atividade de seu relato, o sujeito se apropria de sua história.

S. Freud, *Estudos sobre a histeria*. ESB, v.I. ◦ “Recordar, repetir e elaborar”. ESB, v.XII ◦ “Inibições, sintomas e angústia”. ESB, v.XX • O. Rank, *Le traumatisme de la naissance*. Paris, Payot, 1968 • S. Ferenczi, *Œuvres complètes e Journal clinique*. Paris, Payot, 1982 • M. Bertrand, *La pensée et le trauma. Entre psychanalyse et philosophie*. Paris, L'Harmattan, 1990.

► FANTASIA; REPETIÇÃO, COMPULSÃO À.

J. ROUSSEAU-DUJARDIN

U

UNÁRIO, TRAÇO

Para Freud, a identificação é o mais precoce vínculo afetivo com outrem; o termo “traço unário” (*einzigiger Zug*, que, traduzido literalmente, significa “traço único”) constitui a relação mais mínima entre o eu e seu objeto. Em “Psicologia das massas e a análise do eu” (1923), Freud mostrou que, na formação do sintoma, “a identificação constitui a mais primitiva forma do apego afetivo a um objeto”; por exemplo, quando Dora imita a tosse do pai, “O eu absorve, por assim dizer, as propriedades do objeto”. Freud acrescenta que “o eu copia ora a pessoa amada, ora a pessoa não amada”; nos dois casos, a identificação é apenas “parcial, claramente limitada, o eu se limitando a tomar do objeto apenas um de seus traços”. Sente-se que esse traço “único” tem o valor de uma assinatura onde pode ser lida, para o sujeito, alguma coisa de sua identidade; esta está necessariamente articulada com um objeto que, em virtude de seu apagamento por intermédio da marcação do traço, conta através de sua ausência.

Lacan toma esse processo para elevar a noção de traço unário a uma pertinência estrutural; traduziu o *einzig* (unicidade) de Freud pelo termo “unário” porque, para ele, essa identificação fundada num único traço tem menos uma função unificadora que uma função distintiva. Se, na origem, há por certo identificação do eu com um objeto por intermédio de um traço, esse movimento não marca simplesmente uma operação reflexiva em relação a um objeto. É verdade que esse processo “originário” é incontornável, uma vez que mostra que o sujeito é forçado a passar por um outro sujeito para se singularizar; mas as conseqüências teóricas são da mais alta importância, porque o que é posto

em jogo é o próprio surgimento do sujeito, na medida em que só a diferença de si mesmo inscrita pelo traço é capaz de engendrar um possível em relação à noção de identidade. Assim, por exemplo, o nome próprio funciona como traço porque importa uma diferença pura: ele se transmite, mas não se traduz. No surgimento do sujeito, há igualmente a marcação de uma função numérica, na medida em que o sujeito encontra por meio de sua subjetividade um objeto por definição impossível: o traço unário é, portanto, o “significante, não de uma presença, mas de uma ausência apagada”, diz Lacan em *L'Identification* (Seminário 9, 1961-1962); trata-se portanto de uma marca que, passando obrigatoriamente por esse ponto de apagamento, sublinha a diferença a cada reiteração. De fato, o traço unário estará no centro da repetição. Esta se funda, segundo a expressão de Lacan no mesmo seminário, num “erro de conta”. Quando consideramos a seqüência dos números inteiros naturais, é evidente que o zero é notado como zero, mas só pode ser contado como um, do contrário a sucessão é impossível. Trata-se portanto de compreender a marcação de um “um” em relação à subjetividade do sujeito, de maneira que ele possa (se) contar: o que é buscado pelo sujeito na repetição “é sua unicidade significante, na medida em que uma das voltas da repetição, por assim dizer, marcou o sujeito que se põe a repetir o que certamente ele não poderia senão repetir, já que isso jamais passaria de uma repetição, mas com a finalidade de fazer ressurgir o unário primitivo de uma das voltas” (*L'Identification*). A repetição pressupõe o fundamento de um Um primordial constituído no lugar de uma falta, de um apagamento originário; e é isso que Lacan, em outros textos, chama de “a

Coisa” ou o “real impossível”. O traço unário introduz uma relação de exclusão numa relação de inclusão: é a partir do traço unário enquanto excluído que o zoólogo pode decretar que há uma classe “na qual universalmente não pode haver ausência de mama: menos menos 1... seria possível que não houvesse mama aí?”. Nessa medida, afirma Lacan, o sujeito como tal é menos um. É por isso que a cadeia significante recobre para ele “a estrutura da estrutura”. A passagem do real impossível para o simbólico se funda necessariamente sobre a negatividade. A conceituação por Lacan do traço unário freudiano passa de uma identificação imaginária para uma identificação propriamente simbólica porque a relação da falta com o traço institui a própria lógica do significante, cujo papel é marcar, a cada uma de suas voltas, uma diferença. A questão da existência surge dessa alternância entre repetição e ausência, e é somente assim que é possível formular a noção de representação do sujeito no tempo: o traço unário, nessa medida, é uma “escansão em que se manifesta a presença no mundo” e pressupõe necessariamente a presença de outros Um. Em suma, alguma coisa é contada para o sujeito antes que ele se ponha a contar; mais ainda, a questão do sujeito falante repousa originalmente sobre um erro de conta. Podemos sem dúvida entender por isso que o inconsciente freudiano demole toda esperança de acossar a verdade num discurso positivista qualquer.

► IDENTIFICAÇÃO; NÚMERO.

M. ANDRÈS

UNIVERSITÁRIO, DISCURSO DO

A fórmula do discurso universitário (ou discurso “da” universidade) intervém no Seminário 17 de Lacan, *O avesso da psicanálise* (1969-1970) em contraponto ao discurso da ciência, na medida em que supostamente manifesta aquilo de que este último se certifica.

O saber S2 ocupa nela o lugar dominante — o do semblante —, lugar da ordem, do comando, lugar primeiramente ocupado pelo mestre.

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

“Como pode ser”, pergunta Lacan, “que não se encontre nada de diferente no nível de sua verdade senão o significante mestre S1, na medida em que ele opera para transmitir a ordem do mestre?”

A razão é que apareceu como dominante — no lugar do semblante — “um saber desnaturado de sua localização primitiva no nível do escravo, por ter se tornado puro saber do mestre, e regido por seu comando”.

Na segunda vertente do diagrama, no lugar que no discurso do mestre é ocupado pelo escravo, se situa, no discurso da ciência, a causa do desejo, *a*, o estudante; quanto à produção desse discurso da universidade, Lacan lhe dá como determinação (nas circunstâncias da época, em 1969) as “unidades de valor” então concedidas aos estudantes.

► DISCURSO.

P. KAUFMANN

V

VERDADE HISTÓRICA

Se foi definida por Freud apenas no final de sua carreira — em particular dando título, em 1938, a um dos parágrafos da segunda parte de “Moisés e o monoteísmo” —, a noção de verdade histórica emergiu em etapas, em função das diretrizes da doutrina. Em sua elaboração final, ela visou de fato uma interpretação da personalidade histórica de Moisés com base numa analogia entre o desenvolvimento individual e a evolução religiosa. Nessa perspectiva, a ênfase é posta, por um lado, sobre o período de latência e, por outro, sobre a tradição oral através da qual se transmite a marca de um traumatismo coletivo, no caso o assassinio de Moisés, depositário junto aos judeus da religião mono-teísta de Akhenaton. Resta ainda demarcar em que terreno a psicanálise concorreu efetivamente para sugerir essa analogia.

De fato, uma virada decisiva teve lugar após os primeiros trabalhos sobre o narcisismo, na medida em que eles promoveram, com a investigação da psicose, a exploração psicanalítica do desenvolvimento do eu. Graças a essa ampliação do domínio de investigação, pôde-se medir a distância entre o investimento libidinal do eu e a exigência de verdade do sujeito, cujo modelo tornou-se então transportável para a ordem social. Anteriormente, e desde o comentário analítico do caso do pequeno Hans (1905), Freud havia reconhecido a analogia entre as “teorias” infantis e os mitos relativos à concepção. Daí a hipótese de trabalho de estabele-

cer um paralelo entre a série das organizações ontogenéticas e a série das figuras de pensamento que emergem nas diferentes épocas do desenvolvimento filogenético. Ora, a investigação das psicoses deu uma contribuição essencial para essa empreitada, na medida em que conduziu a investigação para o cerne da estrutura dos delírios, fazendo-nos assim assistir à construção de equivalentes subjetivos dos mitos e outras criações coletivas.

Será que isso tornaria necessário recorrer, como o fez Jung, à hipótese de um inconsciente coletivo? É sem dúvida significativo que Freud tenha se referido a ela em “Moisés”, para neutralizá-la: prova de que, se de fato ele rejeitava tal solução, não deixava por isso de admitir o problema entrevisto por Jung. Sua intenção foi simplesmente enriquecer a construção histórica com os ensinamentos que a psicanálise do sujeito individual efetivamente lhe fornecia no tocante à estrutura do tempo humano: e, em especial, a importância do período de latência no processo do recalçamento. Assim, a modelagem concebida por Jung se viu invertida: a ontogênese, a única sobre a qual a verificação empírica pode operar, deve nos servir de guia no nível filogenético, ao passo que, aos olhos de Jung, se impunha de saída o modelo filogenético sob a capa do inconsciente coletivo.

► FILOGÊNESE; MITO CIENTÍFICO.

P. KAUFMANN

ÍNDICE GERAL

Estão arrolados, abaixo, os conceitos e os nomes próprios citados ao longo desta obra. Os temas que mereceram verbetes ou artigos específicos estão destacados em **negrito**, bem como o número das páginas em que se encontram. Além disso foram incluídas aqui pequenas biografias dos principais psicanalistas já falecidos. Essas biografias são de autoria de Jacky Chemouni, exceto a de Françoise Dolto, elaborada por Jacqueline Rosseau-Dujardin.

A

Å: 23

a: 23, 25, 85, 196, 198, 199, 200, 261, 263, 264,
379, 507, 536

A: 261, 263, 507

a-mais: 505

a-social: 427

ab-reação: 12, 82, 216, 734

ABRAHAM, Karl (1877-1925)

Karl Abraham nasceu em Bremen em 1877, numa família judaica. Estudou hebraico e história judaica, conhecimentos que utilizou em alguns de seus escritos (*Limitações e modificações do voyeurismo nos neuróticos. Observações relativas às manifestações similares na psicologia coletiva*, 1913). Desejou então dedicar-se ao estudo das línguas — conhecia grego, latim, francês, inglês —, mas, como a carreira de professor não o atraía, ingressou no curso de medicina. apaixonando-se por histologia e embriologia. Adepto de Haeckel, para quem a ontogênese recapitula a filogênese, Abraham refere-se a isso em seus artigos quando, à maneira de Ferenczi, estabelece um paralelo entre o desenvolvimento dos estádios psicosssexuais descobertos por Freud e a embriologia.

Tendo terminado o curso de medicina, ingressou em 1904 no célebre Burghölzli, em Zurique, dirigido por Bleuler. Aí conheceu Jung e vários futuros discípulos de Freud. Nesse período, descobriu a obra de Freud, a quem fez uma visita em 1907, data em que iniciou seu trabalho psicanalítico. Um ano mais tarde, com Ivan Bloch, Hirschfeld, Juliusburger e Körber, criou a Associação Psicanalítica de Berlim, da qual foi presidente até a morte. Em 1920, em companhia de Eitington, inaugurou a primeira clínica psicanalítica. Um ano antes de sua morte, tornou-se presidente da Associação Internacional de Psicanálise.

Freud julgou “extraordinária” sua primeira contribuição psicanalítica: “Significação dos traumatismos sexuais juvenis para a sintomatologia da de-

mência precoce” (1907). Em 1924, Abraham publicou seu estudo mais original: “Esboço de uma história do desenvolvimento da libido baseada na psicanálise dos distúrbios mentais”. Distinguiu no seio do estágio oral duas subfases: a primeira, estágio precoce de sucção; a segunda, que surge por ocasião do nascimento dos dentes, chamada de estágio sádico-oral, é dominada pelo prazer de morder, de devorar. A idéia de que os estádios pré-genitais estão ligados ao desenvolvimento corporal foi retomada por Melanie Klein. Abraham subdividiu igualmente o estágio anal em duas subfases: primitiva, em que o erotismo anal está ligado à evacuação e a libido aspira à destruição e à perda; mais tardia, durante a qual o erotismo está ligado à retenção e a libido aspira à dominação.

Abraham abordou os temas da demência precoce, da melancolia, do luto e da depressão. Em 1912, dedicou-se longamente às “Preliminares à investigação e ao tratamento psicanalítico da loucura maníaco-depressiva e dos estados semelhantes, artigo em que mostra a eficácia da psicoterapia psicanalítica para esses estados patológicos. Anteriormente, em 1907, em “Os traumatismos sexuais como forma de atividade sexual infantil”, havia introduzido o conceito de traumatofilia: “tendência a sofrer traumatismos continuamente”. Dedicou-se também a escrever ensaios de psicanálise dita aplicada. “Sonho e mito. Contribuições ao estudo da psicologia coletiva” (1909) mostra que as teorias freudianas, principalmente a do sonho, permitem-nos compreender a psicologia do mito e das lendas. Como o sonho, o mito exprime a realização de um desejo, e seus símbolos, cuja dimensão sexual é essencial, requerem um trabalho de decifração. Os mecanismos mentais que Freud descobriu no sonho — condensação, deslocamento, elaboração secundária, figurabilidade — estruturam igualmente o mito.

Em seu estudo sobre o pintor Segantini: *Giovanni Segantini, Ensaio psicanalítico* (1911), Abraham tentou, com a ajuda de referências biográficas, explicar a obra do pintor e elucidar sua personalidade neurótica. Para ele, a escolha dos temas não era fruto

do acaso, respondendo a uma necessidade psíquica particular.

Em 1912 publicou um artigo extremamente interessante, “Contribuição psicanalítica ao estudo da personalidade e do culto monoteísta de Aton”. Esse texto trata dos mesmos assuntos que Freud abordaria mais tarde em seu último livro, *Moisés e o monoteísmo* (1939), “esquecendo-se” de citar Abraham. A relação entre os dois homens, que podemos avaliar a partir da apaixonante correspondência por eles mantida, foi marcada pelo respeito mútuo e a amizade (S. Freud-K. Abraham, 1907-1926, Paris, Gallimard, 1969). De fato, Abraham permaneceu toda a sua vida fiel à psicanálise e a Freud. Antes deste, percebeu a “regressão científica” constituída pela obra de Rank *O traumatismo do nascimento* (1924), que abalou o movimento psicanalítico. Freud teve por vezes dificuldade em admitir a correção das análises de Abraham, verdadeiro guardião da ortodoxia freudiana. Em 1974, H.C. Abraham consagrou ao pai uma biografia: *Karl Abraham. Biographie inachevée*, Paris, PUF, 1976. A obra completa de Abraham está reunida, em sua versão francesa, em dois volumes: *Œuvres complètes, tome 1: 1907-1914, Rêve et mythe*, Paris, Payot, 1965; *tome 2: 1913-1925, Développement de la libido, Formation du caractère*, Paris, Payot, 1966.
18, 25, 26, 31, 80, 122, 171, 255, 292, 319, 327, 339, 380, 396, 610, 656, 729

Abraham, N.: 149

abstinência: 3, 384, 545

abstração lírica: 704

abutre: 272

ação: 436; – compulsiva: 90, 358; – diferida: 288

aceitação: 447

acting out: 4

aculturação: 644

adaptação: 110, 209

adição: 543

ADLER, Alfred (1870-1937)

Nascido numa família judaica assimilada, Alfred Adler viveu em Viena, onde estudou medicina, tendo concluído o curso em 1895. Nessa época interessou-se pelas idéias socialistas, lia Marx e freqüentava um círculo de estudantes socialistas em que conheceu sua futura mulher, Raïssa Timofeievna Epsteim, amiga da mulher de Trotski, com quem se casou em 1897 na comunidade judaica de Smolensk.

Um ano mais tarde publicou seu primeiro livro: *Manual de saúde para o ofício de alfaiate*. Propôs aí que as condições sociais podem estar na origem das doenças. Em 1899, instalou-se como clínico geral em Viena e escreveu vários artigos sobre medicina

social. Em 1904, com suas duas filhas, converteu-se ao protestantismo.

Em 1902 conheceu Freud, passando a freqüentar sua casa, com Stekel, Kahane e Reitler, para estudar psicanálise: nascia a primeira sociedade de psicanálise. Em 1910 Adler assumiu a presidência da Sociedade Vienense de Psicanálise e dirigiu também, com Steker, a *Zentralblatt für Psychoanalyse*.

Como a leitura dos quatro volumes das *Minutas da Sociedade Psicanalítica de Viena* revela, as idéias que, a partir de 1910, pareceriam divergentes a Freud e a seus discípulos fiéis e que levariam à ruptura, já eram nitidamente expressas por Adler desde 1906. Entre 1906 e 1910, ele expôs suas teorias sobre a pulsão de agressão, sobre a inferioridade de órgão, etc, sem no entanto mencionar claramente sua divergência com Freud.

Em 1907 Adler publicou *Estudo sobre a inferioridade de órgão*, tema que já abordara anteriormente numa conferência à sociedade. Defendeu a idéia de que a inferioridade sexual seria resultado de uma inferioridade de órgãos. Já mencionava aí sua concepção de uma supercompensação destinada a remediar o órgão deficiente. Em 1909 e 1910, as divergências com os freudianos se acentuaram. Em 20 de fevereiro de 1910, Adler expôs suas idéias sobre “O hermafroditismo psíquico”, em que sua visão biológica da inferioridade é substituída por uma abordagem psicológica. O caminho para a cisão com Freud estava traçado. Em 1911, Adler deu o último passo: pôs em dúvida o papel da sexualidade na neurose e, em “O protesto masculino como um problema central da neurose” (sessão de 1º de fevereiro de 1911), atribuiu a causa das neuroses ao protesto viril e ao sentimento de inferioridade. Freud considerou então suas idéias incompatíveis com a psicanálise, criticando-o por anti-sexualismo e por uma abordagem superficial que não levava em conta a dimensão do inconsciente. Essas discordâncias com Freud levaram Adler a se retirar da Sociedade de Psicanálise; levou consigo Carl Furtmüller, David Ernst Oppenheim, Margarete Hilferding etc., discípulos com quem criou a Associação para a Livre Pesquisa Psicanalítica, rebatizada em 1913 Associação para a Psicologia Individual. Em 1912 foi publicada uma de suas obras mais conhecidas, *O temperamento nervoso*, em que são claramente expostas as linhas gerais da psicologia individual.

Em 1916 Adler foi convocado para o serviço militar. Partidário da guerra em 1914, tornou-se depois seu opositor. Durante esse período, retomou suas atividades políticas. A “Viena Vermelha”, dirigida sobretudo por sociais-democratas, permitiu a Adler, que nessa época ensinava no Instituto Pedagógico da cidade de Viena, pôr suas idéias em prática. Vários de seus discípulos, alguns deles investidos

de responsabilidades políticas, tentaram concretizar suas idéias. No início dos anos 1930, foi criada uma escola experimental inspirada em suas concepções pedagógicas. Em 1926 Adler fez uma turnê pelos Estados Unidos, a primeira de uma longa série de viagens por todo o mundo. Um ano mais tarde, abandonou seu consultório em Viena, atividade liberal que retomaria em Nova York. Em 1932 obteve uma cátedra de psicologia médica no Long Island College of Medicine. Adler publicou nos Estados Unidos várias obras em inglês; impregnadas de filosofia, elas insistem na necessidade de uma adaptação social: *Problems of Neurosis* (1929), *The Science of Living* (1929), *The Pattern of Life* (1930), *What Life Should Mean to You* (1931). Em 1934, diante da escalada do nazismo, radicou-se definitivamente em Nova York. De volta à Inglaterra, ali morreu de uma crise cardíaca em 28 de maio de 1937.

M. SPERBER, *Alfred Adler*. Paris, Gallimard, 1972 • G. MOSMÉN e R. VIGUIERS, *Adler et l'adlerisme*. Paris, P.U.F. col. "Que sais-je?". 1990 • H. ELLENBERGER, *À la découverte de l'inconscient*. Villeurbanne, SIMEP, 1974.

18, 19, 20, 88, 136, 324

adolescente, psicopatologia do: 4-10

Adorno, T.-W.: 699

adulto: 102, 291

afânise: 10, 532

afasia: 74, 277

afeto: 11-5, 53, 86, 179, 287, 359, 360, 361, 455, 736

agalma: 15-8, 32, 403, 404, 552

Agamenon: 742

Agatão: 550

agente: 131, 331

agir: 551

agorafobia: 458

agressão: 18, 19, 705; – sexual: 89

agressividade: 18-20, 158, 272, 324, 499, 514-5, 707

AICHHORN, August (1878-1949)

Nascido em Viena, August Aichhorn estudou primeiro engenharia mecânica, campo que abandonou para se dedicar à pedagogia. Em 1909, tornou-se diretor de um abrigo de meninos em Viena. Interessou-se nessa época pelo problema das crianças abandonadas e pela psicopatologia juvenil. Após a Primeira Guerra Mundial, criou com seus colaboradores um abrigo para crianças abandonadas que dirigiu até em 1922. Implantou ali uma educação terapêutica, que expôs em sua célebre obra *Juventude abandonada*, publicada em 1925 (tradução francesa, Privat, 1973). Aichhorn defendeu a idéia de que as dificuldades de relacionamento do adolescente ou

do adulto resultam de suas más relações com os próprios pais. O livro ganhou uma prefácio elogioso de Freud, que expôs suas idéias sobre as relações entre a terapia psicanalítica e a educação especializada, reconhecendo ao educador o direito de utilizar a técnica psicanalítica.

Analisado por Paul Federn, Aichhorn tornou-se membro da Sociedade Psicanalítica de Viena em 1922. De 1931 a 1933, foi co-diretor da revista de pedagogia psicanalítica: *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*. Na Áustria nazista, Aichhorn permaneceu em Viena, continuando suas atividades de análise. Entre 1938 e 1944, supervisionou a formação psicanalítica no Instituto Göring. A prisão de seu filho em Dachau explica sem dúvida a presença e o trabalho de Aichhorn junto aos nazistas.

Depois da Segunda Guerra Mundial, ele contribuiu para o renascimento da Sociedade Psicanalítica de Viena. Em 1946, tornou-se co-diretor do *International Journal of Psychoanalysis*. Como Siegfried Bernfeld, August Aichhorn foi um dos pioneiros da pedagogia psicanalítica.

J. MOLL, *La pédagogie psychanalytique: origine et histoire*. Paris, Dunod, 1989 • G. COCKS, *La psychotérapie sous le III^e Reich: l'Institut Göring*. Paris, Les Belles Lettres, 1987.

610, 629

Ajuriaguerra, J. de: 101

Akhenaton: 563

Alberti, L.B.: 580, 581, 582

Alcibíades: 16, 28, 31, 32, 120, 550

Alchinsky, P.: 634

ALEXANDER, Franz (1891-1964)

De origem húngara, Alexander começou pelos estudos de arqueologia, que logo abandonou; depois frequentou os cursos de Husserl e de Heidegger na Alemanha. Resolveu então voltar para Budapeste e formar-se médico. Depois da guerra, trabalhou como neuropsiquiatra, mas, decepcionado com essa disciplina, voltou-se para o estudo da psicanálise; foi então o primeiro aluno do Instituto Psicanalítico de Berlim. Fez sua análise com Hans Sachs, de quem logo se tornou assistente. Nos anos 1930, foi analista de Charles Odier, de Raymond de Saussure, de Marianne Kris e de um dos filhos de Freud.

Um de seus primeiros trabalhos psicanalíticos "Complexo de castração e caráter" (1922) valeu-lhe o prêmio Freud de melhor ensaio clínico. Três anos mais tarde, publicou uma coletânea de suas conferências no Instituto de Berlim, *Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit*.

Em 1929, Alexander foi convidado para lecionar na Universidade de Chicago. Dois anos depois criou a Sociedade Psicanalítica de Chicago e, em 1932,

inaugurou o Instituto de Formação de Chicago, que dirigiu durante um quarto de século. Em torno dele constituiu-se o que passaria a ser chamado de a Escola Psicanalítica de Chicago, a que se agregariam K. Horney, E. Weiss e outros.

Essa escola tornou-se conhecida sobretudo por suas pesquisas em medicina psicossomática. Alexander distinguia os sintomas histéricos — expressões somáticas de conflitos psíquicos simbolizados — dos sintomas psicossomáticos, consequência de uma “lógica de emoções”. É a ele que devemos, nesse domínio, as expressões “neurose vegetativa” e “neurose de órgão”, que seriam perturbações funcionais decorrentes de tensões emocionais crônicas. Alexander estabeleceu também uma classificação das “personalidades psicossomáticas” que alcançou grande sucesso na época.

Outro grande interesse de Alexander foi a técnica psicanalítica. *Psychoanalytic Therapy* (1946) distingue dois tipos de regressão: defensiva e terapêutica. A primeira se situa no desenvolvimento na neurose, a segunda se exprime no tratamento e permite a superação dos traumatismos. Propôs também “psicoterapias breves” e admitia que a psicanálise fosse uma “experiência emocional corretiva”.

F. ALEXANDER, *La médecine psychosomatique*. Paris, Payot, 1967. ◦ *Histoire de la psychiatrie*. Paris, Armand Colin, 1972. • M. GROT JAHN, “Franz Alexander. The Western Mind in Transition”, in *Psychoanalytic Pioneers*. Nova York, Basic Books, 1963. 1.

álgebra de Boole: 297

algoritmo: 336

aliança: 592

alienação: 102, 118, 145, 158, 252, 718, 719

alienação (separação, falta): 20-5

“alíngua”: 667

Almeida e Souza, B. de: 712

alquimia: 494

alteridade: 131, 145, 208, 277

altruísmo: 291, 293

alucinação: 115, 179, 292, 738

alucinatório: 69, 115, 217

ambição: 75, 77, 78

ambivalência: 25-6, 28, 40, 96, 140, 171, 255, 279, 440

amnésia: 13, 26-7: – histórica: 111

amor: 19, 27-35, 93, 115, 117, 255, 263, 272, 362,

363, 439, 548, 549, 550, 627, 628, 700;

– cortês: 553; – a si mesmo: 182; – de

transferência: 15, 16; – ao próximo: 29

anagógica, interpretação: 35, 344

anagrama: 640

anal: 121, 201, 288, 289

analisando: 96

análise *ver* psicanálise

analista *ver* psicanalista

analista, discurso do: 36

anamnese: 589

anamorfose: 633-4

Ancl. M.: 609

Andere, (das) ver Outro, o

Anderson, S.: 675

ANDREAS-SALOMÉ, Lou (1862-1930)

Nascida na Rússia, Lou Andreas-Salomé viveu uma infância animada pela fé religiosa. Deixou a Rússia por Zurique, onde estudou teologia, filosofia e história da arte e freqüentou os meios intelectuais e a elite revolucionária russa. Em 1882 tornou-se amiga de Nietzsche. Foi após o período de desespero consecutivo à partida de Lou para se encontrar com seu amigo comum, Rée, que Nietzsche se lançou na redação da primeira parte de *Zarathustra* (1882-1883).

Lou Salomé se casou com Friedrich Carl Andreas, grande especialista nas línguas persa e turca, professor do Instituto de Línguas Orientais de Berlim, mais tarde titular da cátedra de línguas asiáticas ocidentais na Universidade de Göttingen. O casamento nunca se consumou. Lou, embora mantendo-se casada, levava sua vida como bem queria. Travou relações com o jovem poeta Rainer Maria Rilke, a quem orientou em seu trabalho. Em 1912 Lou conheceu Freud através de Poul Bjerre, psicanalista suco. Instalou-se então em Viena e iniciou longa amizade com Freud. Teve ainda, com Tausk, uma breve mas intensa ligação amorosa. Por iniciativa de Freud, tornou-se psicanalista.

Sua obra, de múltiplas facetas, inaugurou-se aos seus 23 anos com a publicação de um romance psicológico: *Uma luta por Deus*, início de uma longa obra de ficção que parece se concluir com *A hora sem Deus* (1922), marcada por suas preocupações freudianas.

Na obra psicanalítica de Lou Andreas-Salomé, dois artigos se destacam: “Anal e sexual” (1915) e “O narcisismo como dupla direção” (1921). Freud considerou o primeiro ensaio “esplêndido”. Nele, a autora ressalta a importância do desenvolvimento anal, lugar de representação simbólica da morte em que o recalçamento encontra sua origem. O “sexual”, por sua vez, permitiria dirigir a vida e enfrentar a morte. No segundo texto, ela desenvolve a idéia de que o narcisismo deve designar não uma pulsão egoísta, mas um amor benéfico.

L. ANDREAS-SALOMÉ, *Frédéric Nietzsche*. Paris, Gordon and Breach, 1970. ◦ *L'Amour du narcissisme*, Paris, Gallimard, 1980. ◦ *Carnets intimes des dernières années*. Paris, Hachette, 1983. ◦ *Correspondance: Rainer Maria Rilke et Lou Andreas-Salomé*. Paris, Gallimard, 1985. ◦ *Correspondance 1912-1936*. ◦ *Le Journal d'une année 1912-1913*. ◦ *Lou Andreas-*

Salomé, Sigmund Freud. Paris, Gallimard, 1970 ◦
Eros. Paris, Minuit. 1984 ◦ *Ma vie*, Paris, PUF, 1979
◦ *Lettre ouverte à Freud*. Paris, Lieu commun, 1983
◦ Rainer Maria Rilke. Sell M., 1989 • H.F. PETERS,
Lou: minha irmã, minha esposa. Rio de Janeiro,
Jorge Zahar. 1986 • ANGELA LIVINGSTONE, *Lou An-
dreas-Salomé, sa vie et ses écrits*, Paris, PUF, 1990.
157, 339, 598

andrógino: 293
anel (duplo): 535, 552
Anerkennung: 214
angústia: 3, 9, 11, 14, 15, 18, **36-44**, 112, 183, 209,
237, 261, 273, 291, 336, 358, 361, 384, 491,
493, 498, 501, 687, 732; – de castração: 209,
418, 513, 531, 552
animismo: 435
anonimato: 186
Anordnung: 466
antagonismo pulsional: 705
anti-semitismo: 586
antropologia: 87; – social: 643
anulação: 44-5, 364
Anzieu, D.: 64, 640, 696
aparelho psíquico: 45-52, 132, 144, 175, 255,
275, 343, 437, 652, 697; – genital: 569;
– óptico: 274
aperto: 70
apetite: 286, 291, 292, 296
apoio: 423
apresentação plástica: 594
aquém: 146
arcaico: 75, 124, 634
ardil: 640
Arendt, H.: 501
Aristófanes: 28
Aristóteles: 81, 82, 116, 259, 297, 330, 331, 357,
480, 495, 504, 550, 554, 694, 734
Arman, P. Fernandez, dito: 641
Arp, H.: 704
arqueologia: 655
arqueológico: 105
arquitetura: 567-84
arrepender-se: 214
arrombamento: 461
Artaud, A.: 738
arte: 296; – bruta: 704; – conceitual: 704;
– minimalista: 704
Artemidoro: 116
Artemidoro de Dáldis: 689
articulação: 88
artista: 692
assassínio: 334, 514, 692
assassínio do pai: 209, 586, 691
assimilação: 259
associação cultural: 712

associação livre: 52-3, 117, 266, 736
Associação Psicanalítica Internacional *ver*
International Psychoanalytic Association
associações tonais: 52
atenção: 53-4, 425
atenienses: 575
atividade-passividade: 54-5, 89
Atkinson, d': 209
Atkinson, J.J.: 642
ato: 153, 197, 215, 507
ato de linguagem: 663
ato falho: 55, 87, 96, 207, 264, 272
ato sintomático: 88
ato, passagem ao: 55
ator: 738
atração: 179
atrativo: 439
atuação: 587
“aucun”: 214
audiovisual: 721
Audry-Roudinesco, J.: 147
Aufbau: 175
Aufgehoben: 293
Aufhebung: 331
Aulagnier, P.: 423
ausência: 335
ausência de pênis: 207, 417, 418, 447
autismo: **163**, 243; – **infantil: 56-63**
auto-análise: 63-5, 136, 289
auto-engendramento: 243, 543
auto-erótico: 181, 192, 290, 291, 293
auto-erotismo: 192, 195, 243, 291, 347, 368, 394
auto-observação: 344, 511; – compulsiva: 240
autoconservação: 178, 437, 439
autoconservação paradoxal: 542
autocrítica: 708
autodestruição: 542
automatismo: 86
autonomia: 255, 278, 292
autopercepção: 129, 219, 343
autoridade: 184, 255, 384
Aymé, J.: 711

B

Bach, J.S.: 700
Bacon, F. 274, 635, 701
Bainton, R.H.: 657
Balier, C.: 612

BALINT, Michaël (1896-1970)

Nascido em Budapeste, Michaël Balint foi educado na religião judaica. Fez excelentes estudos secundários e desejou tornar-se médico, como o pai. Após diplomar-se em 1920, instalou-se na Alemanha de

1921 a 1924, trabalhando como pesquisador em bioquímica, e apresentou uma tese de doutorado em ciências. Deu início então a uma análise com Sachs, que prosseguiu em Budapeste com Ferenczi. Em 1926, começou a exercer a psicanálise e tornou-se membro da Sociedade Psicanalítica Húngara. Em 1933, sucedeu a Ferenczi na direção do Instituto de Psicanálise e da policlínica a este associada. Nessa policlínica, Balint fez experiências com “seminários” que viriam a se tornar mais tarde os “grupos Balint”, em que médicos se reuniam em torno de um psicanalista para discutir sua prática cotidiana e as dificuldades que encontravam na relação com seus pacientes. Trata-se de uma experiência de “controle” analítico em que as relações transferenciais e contra-transferenciais constituem os pólos essenciais do trabalho. Essa experiência levou Balint a elaborar, nos anos 1950, uma formação específica para os médicos generalistas. Balint já escrevia sobre o assunto desde 1926, com *Psicoterapia para os médicos clínicos*, e em 1930 publicou *Crise da clínica médica*.

Aos 21 anos, Balint se uniu a Alice Székely-Kovacs, que tornou-se também uma psicanalista de renome, analisada por Ferenczi, membro associado da Sociedade Psicanalítica Alemã a partir de 1924 e da Sociedade Psicanalítica Húngara em 1926, ingressou na Sociedade Psicanalítica Inglesa após sua emigração para Londres.

Os acontecimentos políticos obrigaram os Balint a fugir da Hungria e a emigrar para a Grã-Bretanha; instalaram-se em Manchester em 1939. Nesse mesmo ano Alice Balint morreu tragicamente.

Em Manchester, Balint obteve um diploma de psicologia. Em 1945, instalou-se em Londres e dirigiu um centro de orientação infantil. Passou então a participar ativamente da vida da Sociedade Britânica de Psicanálise. Em 1949, iniciou na Tavistock Clinic um trabalho que desenvolveria até aposentar-se em 1960. Durante esse período, Balint publicou abundantemente: em 1957, *O médico, seu paciente e a doença*; em 1959, *A responsabilidade do médico*; em 1960, *O exame do doente por ele mesmo*; em 1961, *Técnicas psicoterápicas em medicina*.

Em 1961, Balint iniciou uma carreira universitária em Londres, passou também a viajar muito, dando conferências e participando de muitos congressos.

Se a obra de Balint é conhecida sobretudo por seus estudos sobre a relação médico-paciente, ela não se limita a isso. Balint abordou muitos outros domínios de investigação psicanalítica e propôs uma reflexão teórica muitas vezes original. Alguns autores o consideram o pioneiro da prática da psicossomática. Um de seus analisandos, A. Misterlicht, ocupou aliás a primeira cátedra de medicina psicossomática da Universidade de Heidelberg, na Alemanha.

O tratamento das psicoses levou Balint a desenvolver a idéia da existência, em certos pacientes, de um *defeito básico*, zona de angústias primitivas anteriores à constituição edípica. Para “trabalhar” essa zona, impor-se-ia uma adaptação técnica essencial. Balint estabeleceu uma distinção entre as regressões “benignas” e “malignas”; estas últimas seriam irreversíveis. Devemos também a ele os conceitos de *ocnofilia* (“agarrar-se” aos objetos) e de *filobatia* (fugir dos objetos).

Na linha de Ferenczi, Balint propôs inovações técnicas conhecidas sob o nome de psicoterapia focal: após cada consulta o analista repertoria os problemas do paciente e os “objetivos imediatos” a atingir.

M. BALINT, *O médico, seu paciente e a doença*, Rio de Janeiro, Atheneu, 1975 • *Les voies de la régression*, Paris Payot, 1972 • *Amour primaire et technique psychanalytique*, Paris, Payot, 1972 • *Le défaut fondamental: aspects thérapeutiques de la régression*, Paris, Payot 1971 • *Techniques psychothérapeutiques en médecine*, Paris, Payot, 1966 • Em colaboração com Enid Bala e P.H. Orstein, *La psychothérapie focale*, Paris, Payot, 1975 • F. FAURE, *La doctrine de Michaël Balint*, Paris, Payot, 1978 • MOREAU-RICAUD, “Portrait de Michaël Balint”, in *Frénésie* n^{os} 4, 5, 6, 1987-8.

680

Bally, C.: 664
 Baltrusaitis, J.: 633, 634
 Balvet, P.: 710-1
 Balzac, H. de: 633
 banda de Möbius: 338, 505, 509, 528, 535, 540
 banquete: 209
 barra: 336
 barreira: 291, 415
 barroco: 578
 Barthes, R.: 585
 Bataille, G.: 636
 bateria significativa: 131
 Baudelaire, C.: 735
 Baudry, J.-L.: 598
 Beard, G.: 359
 Beckett, S.: 735
Bedeutung: 195, 281
Befriedigt: 216
Begierde: 286
Behagt: 286
Bejahung: 165
 beleza: 381
 Bellemin-Noël, J.: 666
 Bellmer, H.: 640
 Bellow, S.: 677
 belo: 553
 bem: 130, 259

Benedict, R.: 105, 643

benefício secundário: 67-8

Benqué, C.: 613

Benveniste, E.: 267, 333, 662

Bergson, H.: 292

Bernard, C.: 271

Bernays, J.: 81, 191, 495

BERNFELD, Siegfried (1882-1953)

Figura original do movimento psicanalítico, mais homem de ação que teórico, primeiro biógrafo de Freud, Bernfeld está entre esses pioneiros esquecidos pela história. Dedicou sua vida ao movimento psicanalítico e ao movimento judaico, sobretudo nas associações de jovens, de que foi um brilhante organizador.

Após estudos universitários em Friburg, instalou-se em 1920 em Viena, mudando-se para Berlim em 1926. Diante da vitória eleitoral de Hitler, em 1932, voltou para Viena e de lá foi para o sul da França, onde residiu até 1936. Emigrou então para os Estados Unidos, onde viveu até a morte. Bernfeld casou-se três vezes. Sua primeira mulher, Suzanne Casirer Paret, filósofa e psicanalista de formação, analisada por Hans Sachs e por Freud, foi sua colaboradora em várias investigações.

Bernfeld também se analisou com Hans Sachs. As 22 anos, publicou *The New Youth and the Women* e, seis anos mais tarde, *Kinderheim Baumgarten*. Em 1925 lançou *A psicologia da criança e Sísifo ou Os limites da educação* (sua única obra traduzida para o francês. Payot, 1975), em que aborda o problema da educação segundo à luz da psicologia, da história, da sociologia e da filosofia. Com Aichhorn e Pfister, foi um dos primeiros psicanalistas a se interessar pela abordagem psicanalítica da educação. Seus escritos abordam vários domínios: a teoria psicanalítica, a educação, o problema judaico, a pré-história da psicanálise, a questão das relações entre a psicanálise e a biologia etc.

Aos 23 anos, Bernfeld começou a participar das sessões da Sociedade Psicanalítica de Viena. Frequentava a casa de Freud, que o apreciava muito. Quando expressou o desejo de se submeter a uma análise didática antes de começar a praticar, Freud lhe respondeu que não tinha nenhuma necessidade disso. Bernfeld foi também muito ligado a Anna Freud, com quem colaborou durante sua temporada em Viena.

Consagrou também muito de sua energia à causa judaica. Após a Primeira Guerra Mundial, publicou vários estudos sobre o assunto, entre os quais *O movimento da juventude judaica. O povo judeu e sua juventude*. Organizou na Áustria um movimento sionista de jovens. Sensível à condição social dos judeus, inaugurou um abrigo para crianças judias

em Baumgarten.

Bernini: 383

Besançon, A.: 655

Bettelheim, B.: 57

Bick, E.: 62

Bidault, R.: 711

Bigeault, J.-P.: 631

Binswanger, L.: 163, 275, 317, 328, 653

biologia: 438

biológico: 118

biologismo: 122

BION, Wilfred Ruprecht (1897-1979)

Nascido na Índia, onde passou a infância, Bion começou por estudar história na Universidade de Oxford, onde obteve sua licenciatura em 1921. Dois anos depois, iniciou o curso de medicina, entendendo em seguida uma formação psicanalítica pessoal que interrompeu quando a Segunda Guerra Mundial foi declarada. Fim do conflito, continuou sua análise com Melanie Klein, cuja obra influenciou consideravelmente suas investigações.

A experiência de Bion como médico militar durante a guerra levou-o a se interessar pela psicologia dos grupos. Em 1943, em colaboração com Rickman, publicou em *The Lancet* seu primeiro estudo: "Inter-gruppe Tensions in Therapy: their Study as a Task of the Group".

Seus primeiros trabalhos foram dedicados à compreensão dos fenômenos de grupo. Desenvolveu a idéia de uma mentalidade grupal compreendida como uma unidade que se opõe por vezes aos desejos individuais. Essa mentalidade grupal representa um continente para os indivíduos que a compõem. Seus conteúdos são "pressupostos de base", intensas emoções fundamentais.

Bion formulou a hipótese de uma parte psicótica da personalidade, aspecto da personalidade que conviveria com os outros. Vários fatores essenciais distinguiriam a personalidade psicótica da não psicótica: a importância das identificações projetivas, a clivagem e a destruição do eu. O psicótico, incapaz de formar símbolos, está portanto impossibilitado de sonhar.

Bion desenvolveu também uma teoria original do pensamento. Classificou os pensamentos em pré-concepções, cujo modelo seria a expectativa do seio, e em concepções, que resultariam de experiências satisfatórias. Quanto ao pensamento, ele emanaria da conjunção entre pré-concepções e frustrações. Essa experiência permitiria a constituição de um aparelho de pensar. Se a frustração não for tolerável, disto decorreria a impossibilidade da constituição de um pensamento e de um aparelho de pensar.

A originalidade de Bion está associada também

à elaboração de uma grade que, ao mesmo tempo em que seria produto da observação, ajudaria o psicanalista em seu trabalho. Essa grade compreende um eixo vertical composto de colunas de A a H e de um eixo horizontal numerado de 1 a 6, mas que pode ser prolongado indefinidamente. O eixo horizontal se refere ao conteúdo, à comunicação entre o analista e seu paciente; o eixo vertical, por sua vez, registra o grau de complexidade do enunciado.

De uma riqueza espantosa, a obra de Bion dificilmente poderia ser resumida em algumas linhas. Ela constitui um dos pensamentos psicanalíticos mais originais desses últimos 50 anos.

W.R. BION, *Recherches sur les petits groupes et autres articles*, Paris, PUF, 1972 ◦ *Aux sources de l'expérience*, Paris, PUF, 1979 ◦ *Éléments de psychanalyse*, Paris, PUF, 1979 ◦ *Transformations. Passage de l'apprentissage à la croissance*, Paris, PUF, 1982 ◦ *Réflexion faite*, Paris, PUF, 1983 ◦ *Entretiens psychanalytiques*, Paris, Gallimard, 1980 • L. GRINBERG, D. SOR, E. TABAK DE BIANCHEDI, *Introduction aux idées psychanalytiques de Bion*, Paris, Dunod, 1976 • W.R. Bion, *une théorie pour l'avenir*, colóquio organizado pela Associação Francesa de Psiquiatria, Paris, Métailié, 1991.
62, 122

Blankenburg: 163
Bleuler, E.: 25, 26, 56, 59, 88, 161, 162, 163, 168
Bloch, M.: 657
bloco mágico: 47, 547
Blondel, C.: 648
boca: 288, 289, 439, 635
bócio exoftálmico: 286
Bonaparte, Marie: 87, 398, 399
Bonaparte-Marty: 87
Bonnafé, L.: 710, 711, 712
Boole, G.: 177, 297, 298, 524
borda: 264, 270, 294
borromeana: 196, 260, 263, 273
borromeanos, nós: 68-71, 196, 264, 270, 378, 379, 506, 510, 552, 553
Borromini: 578, 579, 582, 583
Bosch, J.: 638
Boulez, P.: 694, 698
Bouvet, M.: 557
Bowlby, J.: 611
Braid, J.: 247
Brecht, B.: 737, 738
Brentano, F.: 214
Breton, A.: 703
Breuer, J.: 11, 63, 143-4, 173, 216, 248, 437, 547, 567, 708
Brill, A.A.: 682
brincadeira *ver* jogo
Brion, F.: 272

Broca, P.P.: 46
Brown-Séquart: 271
Brücke, von: 75
Bryen, C.: 701, 704
Bullitt, W.: 658, 705
buraco: 69, 507; – central: 533; – de penetração: 533
Burckhardt, J.: 655
Burroughs, W.: 671, 677

C

cadeia: 69, 337
cadeia dos significantes: 120
cadeia significante: 73-4, 127, 227, 263, 295, 331, 333, 450, 473, 474, 525, 527, 533, 562
Cage, J.: 699
Caïn, J. e A.: 693
camadas: 74-5, 173, 272, 458
campo social: 711
canibal: 193
capacidade de representação: 597
caráter: **75-8**; – anal: 77
Cardinal, M.: 677
carência: 127, 194, 216, 272, 273, 295
cartel: 78-9
castigo: 384
castração: 7, 38, 54, 79-81, 135, 137, 186, 191, 193, 194, 204, 228, 229, 260, 295, 334, 337, 356, 387, 414, 417, 447, 470, 473, 530, 700; – imaginária: 205; – materna: 83; – simbólica: 205, 206, 419, 428
catarse: 191, 495, 558, 694, 734
catártico, tratamento: 11, 64, 74, 81-2, 288, 290, 389, 457, 650, 708
catástrofe: 293
categoria de Vitruvius: 575
categoria: 90, 277, 716
caturra: 76
causa: 129, 263
causalidade: 651
Céfali, M.: 630
cena: 92, 458, 737; – analítica: 725; – primária: 277, 380; – traumática: 11
censura: 15, 82, 126, 143, 180, 181, 183, 265, 271, 275, 489, 687
Certeau, M. de: 658
certeza: 520
Chaigneau, H.: 712, 715
Charcot, J.-M.: 97, 115, 245, 247, 359, 430, 708
Charles, D.: 697
Chaurand, A.: 710, 711
Chirico, G. de: 703
chiste: 86, 221, 261, 330
Chomsky, N.: 665

Chopin, F.: 699
 ciclo energético: 297
 ciência: 649
 ciências da natureza: 90
ciências das religiões: 584-93
 ciências humanas: 728
cinema: 593-600, 738
 circuncisão: 230
 cisão: 129, 264
 ciúme: 31
 civilização: 18, 137, 216, 277, 383, 655, 705, 730
 civilização industrial: 707
 Clair, R.: 595
 Claparède: 278
 classe: 183, 207, 215, 357, 427
 Claude, prof.: 657
 Claudel, P.: 737
 Claudio: 520
 Clavreul, J.: 129
 Clitemnestra: 742
 clitóris: 194, 271, 286
clivagem: 11, 83-4, 331, 370, 573
 clivagem do eu: 417
 clivagem do objeto: 112
 clivagem primordial: 167
 Cocteau, J.: 743
 coerção: 226, 255
cogito: 504, 550
 cognitivo: 93
 Cohn, N.: 659
coisa: 16, 142, 174, 222, 240, **282-3**, 332, 356
 coito: 292
 Collomb, H.: 644
 Colmin, J.: 711
 Colombo, C.: 259
 combinatória: 262
 comédia: 82, 191
cômico: 76, 85-7, 252, 253
complexo: 87-9, 193; – de castração: 193, 202;
 – de masculinidade: 202
 complexo de Édipo *ver* Édipo, complexo de
compromisso: 89-90, 112, 289
 compulsão: 174, 288, 449, 492
 compulsão à repetição: 78, 551
 compulsivo: 208
comunicação: 130, 601-5, 735
 concatenação: 225, 230
 conceito: 282, 290; – dinâmico: 290; – energético:
 290; – limite: 144
conceito fundamental: 90-1, 135, 290, 339, 341
 concentração: 13, 192, 290
condensação: 47, 91-2, 144, 225, 265, 267, 332,
 487
 conexão: 227
 configuração estratificada: 175
conflito: 92-3, 178, 271, 272, 438, 731
 conhecimento: 130
 conjectura: 91
 conjunto: 523; vazio: 369
 conquista: 722
consciência: 48, 53, 93-6, 180, 382, 522;
 – moral: 182, 183
 consciência pesada: 384
consciente: 181, 185, 274, 501
 conservação: 19, 181
 consistência: 70, 307
 constância: 293
 constelação: 714
construção: 75, 96, 124, 129, 175, 216, 277, 280,
 297, 437, 602, 672, 740; – auxiliar: 437;
 – protetora: 289; – tópica: 522
 contato: 52, 293
 conteúdo manifesto: 343
 continência: 286
 contingência: 262
 continuidade: 526
 contra-investimento: 186
 contradição: 93, 271
 contrário: 93
 contrato: 389
contratransferência: 96-7, 550, 680
 controle: 14
 conversão: 115, 245, 359
 convicção: 382
 corpo: 12, 185, 263, 331, 454, 544, 704
 corpo estranho: 544
 corte: 80, 81, 129, 260, 263, 338, 343, 504, 528,
 533, 536, 551, 573
 cortical: 13
 cortina: 641
 Cotard, J.: 97, 239, 329
Cotard, síndrome de: 97-9, 239
 crédito: 181
 crença: 207, 259, 585
 criação: 75, 271, 272, 273
 criança: 99, 103, 259, 334
criança, psicopatologia da: 99-104
criminologia: 87, 605-14
 criminoso: 382
 crise: 70
 cristianismo: 110
 critério: 112, 389
 Cronos: 685, 687
cross-cap: 160, 197, 198, 338, 506, 528, 533, 551
 crueldade: 381, 437
 Cruz Marinha: 712
 Culioli, A.: 670
culpa: 42, 104-10, 115, 117, 137, 183, 185, 198,
 208, 255, 324, 360, 362, 382, 383, 512, 588,
 590, 646
 cultura: 115, 140, 427, 585, 643, 648
 cultural: 277, 290

culturalismo: 642
Cunningham, M.: 616
Cupido: 294
cura: 162, 293, 556

D

da Vinci, L.: 272, 363, 702, 704
dado: 214
Dahrendorf, R.: 732
Dali, S.: 702, 703
Damisch, H.: 640
Damourette, J.: 213, 263
Danan, A.: 608
dança: 614-8
dano: 219
Darmesteter, A.: 126
Darstellung: 207
Darwin, C.: 208, 209
Daumezon, G.: 709
debilidade: 101
decepção: 96
declínio: 184
deduzir: 143
defecação: 75, 362
defesa: 9, 12, 89, 92, **111**, 178, 180, 181, 186, 253, 392, 425, 457, 458; – esquizoparanóide: 242; – secundária: 90, 383; – social: 608
deformação: 125
deiscência: 260
Deleuze, G.: 599, 649, 706
delinqüente: 630
Delion, P.: 712
delírio: 10, 97, **111-2**, 130, 208, 293, 303, 332, 344, 368, 382, 390, 677; – de observação: 183; – de perseguição: 394; – de negações: 97, 98; – hipocondríaco: 97, 98; – paranóico: 130, 394
demanda: 31, 87, 114, 118, 186, 226, 264, 335, 528, 550, 553, 645
demoníaco: 91
denegação: 143, 356, 446, 591
dentro: 91, 293
dependência: 384, 542
depressiva, posição: 112-4, 257
Derrida, J.: 634, 654
desafio: 421
desamparo: 205, 332, 384
desaparição: 10, 80
desaprovação: 215
Desargues, G.: 528
descarga: 11, 14, 48, 86, 143, 180, 185, 272, 288, 289, 364
Descartes, R.: 504, 508, 509
desconfiança: 89
desconhecido: 91

descrever: 216
desejo: 55, 101, **114-20**, 121, 179, 198, 207, 211, 217, 248, 258, 263, 295, 308, 332, 335, 377, 378, 380, 384, 389, 425, 463, 471, 483, 485, 528, 530, 549, 552, 649, 650, 654, 655, 656, 698, 702, 721, 728, 739; – de analista: 97, 403, 552; – do Outro: 419; – infantil: 117
desenvolvimento: 15, 74, 111, **120-5**, 178, 181, 216, 272, 296
desintegração: 168
desintricamento: 20
desinvestimento: 256
desligamento da libido: 164, 367
deslocamento: 47, 91, **125-6**, 144, 226, 265, 267, 278, 332, 342, 428, 438, 487
desmaio: 67
desmoronamento narcísico: 112
despedaçamento: 171
despersonalização: 3, 239
despertar: 343
déspota: 209
despótico: 209, 331
desprazer: 182, 381, 739
desrecalcamento: 170
dessexualização: 77, 256, 278, 497
dessexualizado: 81, 185, 278, 292, 293
destino: 80, 124, 139, 145, 217, 255, 438, 449, 491
destino pulsional: 112, 145, 277, 281, 295
destituição: 96
destruição: 20, 77, 215, 293, 296
desvio: 252, 416, 425, 637
Detienne, M.: 640
deturpação-desfiguração: 597
Deus: 130, 178, 208, 263, 551, 572, 608
deuterofalicismo: 203

DEUTSCH, Helen (1884-1955)

Nascida numa família judaica em Przemsl, na Polônia, que na época pertencia ao Império Austro-Húngaro, Helen Deutsch se inscreveu em 1907 na Universidade de Viena. Por identificação com o pai, pretendia de início fazer o curso de direito, mas este não era acessível às mulheres. Com duas *sufragistas*, Helen Deutsch organizou uma petição coroada de sucesso pela admissão de mulheres, mas acabou optando por cursar medicina. Em 1912, durante seus estudos, casou-se com Félix Deutsch, que se tornaria igualmente psicanalista, além de médico de Freud. Continuou a militar pelos direitos das mulheres e participou de encontros socialistas, em que conheceu Rosa Luxemburgo. De 1912 a 1918 trabalhou na clínica psiquiátrica de Wagner-Jauregg, adversário da psicanálise. Pretendia então dedicar-se à psiquiatria.

Helen Deutsch leu Freud pela primeira vez em 1907. Em 1918, procurou-o para uma formação psicanalítica pessoal que durou cerca de um ano, tor-

nando-se depois, por algum tempo, uma amiga da família Freud. Nessa época, participou ativamente da Sociedade Psicanalítica de Viena, de que Hermine von Hug Hellmuth era o único membro feminino. Helen Deutsch fez também uma análise com Abraham, no mesmo período que Melanie Klein. Tornou-se amiga de Anna Freud, cuja obra admirava. Teve um papel ativo no movimento psicanalítico de Viena, onde fez múltiplas investigações e lecionou no Instituto Psicanalítico de Viena. Em 1924, assumiu a direção do Instituto Pedagógico da Sociedade Psicanalítica de Viena. Em 1930 fez uma viagem de estudos aos Estados Unidos, para onde emigrou em 1934 quando da ascensão do nazismo. Stanley Cobb, que acabava de fundar um centro de pesquisa psicossomática convidou-a para ir para Boston, onde já estavam instalados ou iriam chegar muitos psicanalistas europeus.

A contribuição mais importante de Helen Deutsch diz respeito à feminilidade, domínio em que manteve grande fidelidade às concepções freudianas. Em 1944 e 1945 ela publicou os dois volumes de *A psicologia da mulher*, que obteriam renome mundial. Defendeu a idéia de que o ato sexual não é equivalente para os dois sexos. “O ato sexual”, escreve ela, “assume para a mulher uma significação imensa, dramática e profundamente catártica, mas isto somente quando é vivido de maneira feminina, dinâmica, quando não é transformado em ato de jogo erótico ou de ‘igualdade sexual’.”

H. DEUTSCH, *La psychologie de la femme*, tomo 1: *Enfance et adolescence*; tomo 2: *Maternité*, Paris, PUF, 1949 ◦ *Problèmes de l'adolescence*, Paris, Payot, 1979 ◦ *Autobiographie*, Paris, Mercure de France, 1986.
203, 321

DEVEREUX, Georges (1908-1985)

György Dobo, que é seu verdadeiro nome, nasceu em 1908 em Lugos, na Hungria. Desejava de início tornar-se um pianista virtuose, mas uma exostose da mão direita e as dificuldades financeiras a superar antes de chegar a poder suprir suas necessidades o dissuadiram de levar adiante a carreira de músico. Aos 18 anos Georges Devereux foi para Paris, onde estudou física e química com Marie Curie e Jean Perrin. Frequentou na época diversos escritores, como Yvan e Claire Gall, Klaus Mann etc., e publicou escritos literários, principalmente poemas. Inscreveu-se também no curso de malaio do Instituto das Línguas Orientais e acompanhou os cursos de etnologia de Mauss e de Lévi-Bruhl. Em 1932, redigiu seus primeiros trabalhos de etnologia. Nesse mesmo ano, Devereux, de origem judaica (fato que escondeu cuidadosamente durante toda a sua vida),

se converteu ao catolicismo e mudou seu nome. Um ano mais tarde começou seus trabalhos de campo: entre os mohavos no Arizona e os sedang moi na Indochina, e deu início a uma tese de doutorado na companhia de Kroeber, a quem ajudou em seus primeiros contatos com os mohavos.

Tendo empreendido sua formação, tornou-se psicanalista e trabalhou durante vários anos, de 1946 a 1956, no célebre Jopeka Institute for Psychoanalysis e na Menninger Clinic. Graças à intervenção de Lévi-Strauss, foi nomeado para a École Pratique des Hautes Études onde terminou sua carreira.

Sua obra se subdivide em duas partes: uma originada de sua experiência etnológica diz respeito à etnopsiquiatria, disciplina que ele próprio criou; a outra trata da história, particularmente da Antigüidade grega, o que o levou a estudar o grego antigo aos 40 anos. Esse segundo domínio, esquecido nos escritos que lhe foram dedicados, foi o principal alvo de sua atenção nos seus 15 últimos anos de vida e representa cerca da metade de sua obra.

O princípio da complementaridade guiou toda a obra de Devereux: a psique individual contém os itens culturais da coletividade cultural a que o indivíduo pertence: este pode ser estudado seja de um ponto de vista psicológico, seja de um ponto de vista sociológico, as duas abordagens não podendo ser estudadas simultaneamente.

Devereux concebe a existência de dois inconscientes, um étnico, que o indivíduo possui em comum com os membros de sua cultura, o outro idiossincrático, constituído dos elementos recalçados pela vivência individual. Assim, concebe três tipos de psicoterapia etnopsiquiátrica: intracultural, em que o terapeuta e o paciente pertencem à mesma cultura; intercultural, em que cada um pertence a uma cultura diferente mas o terapeuta conhece a cultura de seu paciente; metacultural, em que paciente e terapeuta pertencem a culturas diferentes e o terapeuta não conhece a de seu paciente.

Devereux dedicou nada menos que seis obras e várias dezenas de artigos a uma compreensão psicanalítica da história. Em *Tragédia e poesia gregas*, procura, por meio da interpretação dos sonhos em Ésquilo, fragmentos de versos de Sófocles, Eurípides, Píndaro etc., compreender psicanaliticamente a identidade grega e apreender nela o núcleo universal. O sonho ocupou magistralmente sua atenção em *Sonhos na tragédia grega. Um estudo etno-psicanalítico*. Em *Mulher e mito*, ele analisa uma série de mitos gregos concernentes ao sexo, à bissexualidade, à interdição do incesto. *Baubo. A vulva mítica* estuda através do mito grego da Baubo/lambé, o simbolismo dos órgãos sexuais da mulher. A última obra que Devereux publicou antes de sua morte foi dedicada ao “segundo” *Hipólito* de Eurípides: *O ca-*

ráter do *Hipólito euripidiano*. Um trabalho inédito, escrito em colaboração com W.G. Forrest, tem por tema a loucura de Cleômenes: *O rei louco: Cleômenes II de Esparta*.

G. DEVEREUX, *Psychothérapie d'un Indien des plaines*, Paris, J.C. Godefroy, 1982 • *A Study of Abortion in Primitive Societies*, Nova York, International Universities Press • *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1962 • *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972 • *Tragédie et poésie grecques*, Paris, Flammarion, 1975 • *Dreams in Greek Tragedy*, Oxford, Blackwell, 1976 • *Femme et mythe*, Paris, Flammarion, 1982 • J. CHEMOUNI, "Histoire et psychanalyse: à partir de l'œuvre de Georges Devereux". *Psychanalyse à l'Université*, tomo 17, nº 65, p.51-83, janeiro de 1991 • M.-C. BECK, "La jeunesse de Georges Devereux. Un chemin peu habituel vers la psychanalyse", in *Revue Internationale d'Histoire de la Psychanalyse*, nº 4, p.581-603, 1991.

dever: 125, 297

diacronia: 131

dialética: 126-7, 131, 194, 263, 295

Diatkine, G.: 611

Dick: 551

didática, psicanálise: 127-9, 398

Diderot, D.: 738

Didier-Weill, A.: 699

difásico: 192

diferença: 4, 70

diferença entre os sexos: 54, 135, 196, 418, 432

diferenciação: 70

Dijk, T. Van: 723

dilema do prisioneiro: 622

dinâmica: 75, 89, 92, 129, 145, 216, 292, 297, 339, 340, 708

dinâmica de grupo: 709

Ding, das: 16, 222, 282, 448, 451

dinheiro: 75

Diotima: 504, 550

direção: 275

discordância: 169, 213

discurso: 53, 86, 129-32, 169, 249, 268, 462, 662:
– analítico: 70; – do analista: 250; – do mestre:
250; – da histórica: 250; – do universitário: 562

disjunção: 169

dispêndio psíquico: 86

dispositivo: 427

dissimulação: 125

dissociação: 171

distinção: 144

distribuição: 13

distúrbio do "com", do "estar-com-o-outro": 714

dívida: 104, 110, 335, 365

divisão do sujeito: 16, 269, 553

Dodds, E.R.: 105

doenças mentais: 626

DOLTO, Françoise

Françoise Dolto foi uma das figuras mais marcantes da psicanálise na França no momento em que a descoberta freudiana, acolhida de início com reserva, conheceu seu desenvolvimento nesse país.

Françoise Murette (seu nome de solteira) iniciou em 1934, com René Laforgue, uma análise que, embora sem dúvida motivada por razões pessoais (em particular, um conflito com a mãe), dava também continuidade, em certo sentido, a seu projeto de criança: tornar-se "médica da educação".

A vida inteira, e ao longo de toda a sua prática, ela se situou na fronteira entre a pediatria e a psicanálise, tanto em sua atividade liberal como no "ambulatório" do Hospital Trousseau, onde deu consultas durante 40 anos e onde logo passaram a ir ouvi-la.

Seu carisma pessoal — que lhe valeu a atenção dos meios de comunicação e uma verdadeira celebridade após uma série de transmissões radiofônicas pela France Inter — sua notável intuição clínica e a perspicácia de sua interpretação — dir-se-ia que em ligação direta com o inconsciente — lhe permitiram intervenções terapêuticas pontuais espetaculares, o que não a impediu de praticar tratamentos de longa duração, em que dizia se esforçar por permanecer fiel ao método psicanalítico, noção a que atribuía grande importância.

Seja como for, foi às crianças, à infância e às suas dificuldades, seus conflitos, seus sintomas, que Dolto consagrou sempre o melhor de sua atenção. Manteve durante muitos anos um seminário de psicanálise de crianças, aberto a psicanalistas e a psicoterapeutas, em que tentou estabelecer a especificidade dessa disciplina. Suas elaborações, que atestam sua enorme experiência, permaneceram sempre ligadas ao concreto da situação de consulta ou de tratamento, à pessoa singular do pequeno paciente, cujo "léxico de base" é preciso aprender para relançá-la na dinâmica de seu desenvolvimento. "o indo-tornando-se" rumo ao estado adulto constituindo a perspectiva do trabalho analítico.

Estas são as preocupações que encontramos na maior parte de sua obra publicada, tenha esta sido redigida por ela própria ou consista de colóquios com diversos interlocutores. Encontramos aí, contudo, outro assunto abordado com insistência: o das relações entre a fé religiosa e a psicanálise. Para Dolto, "Jesus ensina o desejo e a ele conduz". Os Evangelhos "não estão em contradição com o inconsciente dos homens de hoje", mas "ilustram e esclarecem as leis do inconsciente descobertas no século passado".

Dolto encarava as instituições psicanalíticas com certo ceticismo, embora julgasse necessário delas

participar. Assim, inscreveu-se primeiro na Sociedade Psicanalítica de Paris, de que foi eleito membro titular em 1939; desligou-se em 1959, no momento da primeira cisão, para fundar, com Lagache, Lacan e Favez, entre outros, a Sociedade Francesa de Psicanálise. Excluída pela comissão de investigação da Associação Internacional de Psicanálise, tal como Lacan, juntou-se a este na École Freudienne, mantendo ao mesmo tempo uma total independência em relação a ele, no tocante tanto à sua prática quando a suas concepções teóricas.

Françoise Marette casou-se em 1942 com Boris Dolto, um fisioterapeuta renomado. Teve três filhos: Jean-Chrysostome (o cantor Carlos), Grégoire e Catherine Dolto-Tolitch.

F. DOLTO: *L'Éveil de l'esprit de l'enfant*, em colaboração com Antoinette Huel, Paris, Aubier, 1977 ◦ *La difficulté de vivre*, Paris, Vertiges-Carrère, 1986 ◦ *Sexualidade feminina*, São Paulo, Martins Fontes, 2ª ed., 1989 ◦ *O caso Dominique*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985 ◦ *Psicanálise e pediatria*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981 ◦ *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, em colaboração com Gérard Sévérin, Paris, Minuit, 1980 ◦ *L'Image inconsciente du corps*, Paris, Minuit, 1984 • Y. FRANÇOIS, *Françoise Dolto. De l'éthique à la pratique de la psychanalyse d'enfants*, Paris, Bayard, 1990 • LEDOUX, *Introduction à l'œuvre de Françoise Dolto*, Paris, Rivages, 1990 ◦ *Le Coq-Héron* nºs 111 e 112, 1989, Paris, 101, 124, 147, 153

dom: 334

Dominguez, O.: 704

domínio: 185, 243

Dor, J.: 419

dor: 15, 132-3, 185, 253, 381

Dora, caso: 28, 67, 144, 248, 252, 280, 459, 531, 548, 549, 568, 722

Dreyfus, D.K.: 148

Drobisch, H.N.: 465

dualidade: 276

Dubois d'Amiens: 237

Dubuffet, J.: 633, 640, 704

Duchamp, M.: 46, 703, 704

duelo agressivo: 337

Duncan, I.: 615

Dupront, A.: 658, 660

Duras, M.: 155

Durkheim, E.: 606, 608, 729, 733

dúvida: 363

E

École Freudienne de Paris: 78, 128, 398

economia: 11, 75, 77, 111, 646

economia política: 618-23

economia psíquica: 15, 67

econômico: 10, 129, 145, 252, 265, 339, 340, 498

EDER, David (1866-1936)

David Eder escreveu o primeiro artigo psicanalítico em língua inglesa: "Um caso de obsessão e de histeria tratado pelo método psicanalítico de Freud", publicado no *British Medical Journal* em 1911. Com Jones, organizou o nascimento do movimento psicanalítico na Inglaterra.

Após ter exercido a medicina, Eder se apaixonou pela psicanálise desde 1909 e a exerceu a partir de 1912. Sua família conta vários psicanalistas, como Barbara Low (1877-1955), de quem Freud tomou o conceito de nirvana.

Em 1913 Eder foi para Viena para se submeter a uma análise com Freud que, não tendo disponibilidade de horário, o enviou a Tausk. Continuou sua análise com Jones em 1914 e depois em 1922 com Ferenczi.

Traduziu Freud e Jung para o inglês, na época da cisão entre ambos, ocasião em que tomou o partido do segundo. Retornou ao movimento freudiano em 1922.

Suas contribuições escritas à psicanálise não tiveram muito eco, embora sua obra aborde vários temas interessantes, como o mostrou Glover em "Eder as psychoanalist" (in *David Eder. Memoirs of a Modern Pioneer*, organizado por J.B. Hobman e Victor Gollancz, Londres).

Paralelamente à sua participação no movimento psicanalítico, Eder foi um importante dirigente do movimento sionista. Num emocionante prefácio a um livro de homenagem a ele, só publicado em 1945, *David Eder. Memoirs of a Modern Pioneer*, Freud escreveu: "Eder era um desses homens que se distinguem por uma rara mistura de amor absoluto pela verdade e uma coragem intrépida, ao mesmo tempo que pela tolerância e uma grande capacidade de amar. Acredito que foram estas qualidades que despertaram seu interesse pela psicanálise em seus primórdios. Ele foi assim o primeiro médico, e durante algum tempo o único, a praticar essa nova terapia na Inglaterra. Quando o encontrei pela primeira vez, senti-me orgulhoso por contá-lo no número de meus discípulos."

Édipo, complexo de: 5, 64, 80, 106, 107, 135-42,

184, 198, 201, 228, 258, 262, 277, 334, 340,

390, 471, 511, 643, 646, 685, 691, 705, 723,

742

Édipo Rei: 673, 734

educação: 226, 623-31

efeito contratransferencial: 719

efetividade: 259

ego: 502, 644, 652
Ehrenfels, von: 707

Einrichtung: 427

Einzelnen: 292

Eirgomenai: 82

Eissler, R.: 252, 259, 429, 610, 693

EITINGON, Max (1881-1943)

Nascido na Rússia numa família judia ortodoxa muito abastada, Max Eitingon fez a maior parte de seus estudos na Alemanha. Na universidade, estudou filosofia com o neokantiano Hermann Cohen, fazendo depois o curso de medicina que terminou em 1909. Trabalhou em seguida como assistente na célebre clínica psiquiátrica de Zurique. Ali conheceu Jung e sobretudo Abraham, a quem se uniu por uma sincera amizade.

Como Freud costumava lembrar-lhe, foi o primeiro estrangeiro a lhe fazer uma visita. Freud, que apreciava muito a amizade de Eitingon e seu devotamento à causa psicanalítica, empreendeu com ele a primeira análise didática. Foi uma análise muito especial, que se desenrolava por ocasião de longos passeios a pé por Viena. Em 1919, com a morte de Anton von Freund, Eitingon se tornou, por sugestão de Abraham, o sexto membro do famoso comitê fiador da fidelidade a Freud. Quando Abraham morreu, ele assumiu a presidência da Associação Internacional de Psicanálise.

Germanófilo ardoroso, só abriu mão de seu amor pela Alemanha em 1933, com a chegada dos nazistas ao poder. Decidiu então emigrar para a Palestina e, em 1933, criou a Sociedade Psicanalítica da Palestina. Um ano mais tarde, segundo o modelo do Instituto de Berlim, inaugurou o Instituto Psicanalítico de Jerusalém, que presidiu até sua morte. Na Palestina, pôs sua experiência a serviço do movimento de educação e colaborou com o serviço de imigração dos jovens.

Eitingon desempenhou um papel essencial na história do movimento psicanalítico. Mecenas da psicanálise, dedicou-se a ela até o sacrifício, preocupando-se sobretudo com seu desenvolvimento prático. Em 1919, apresentou à Sociedade Alemã de Psicanálise o projeto de uma policlínica psicanalítica. Um ano mais tarde, a policlínica iniciou suas atividades e Eitingon contribuiu de maneira eficaz para seu desenvolvimento (*On forme des psychanalystes. Rapport: original sur les dix ans de l'Institut psychoanalytique de Berlin 1920-1930*, prefácio de Sigmund Freud, apresentação de Fanny Colonamas, Denöel, Paris, 1985).

Sua obra escrita permaneceu limitada e já não encontra eco atualmente. Eitingon abordou vários assuntos, principalmente com Ernst Simmel. Quando de sua morte, a Sociedade Psicanalítica de Israel lhe dedicou um livro de homenagens, com os teste-

munhos de A. Zweig, E. Simmel, M. Woolf, etc. (*Max Eitingon. In Memoriam*, 1950).

S.L. POMER, M. EITINGON (1881-1943). "The Organization of Psychoanalytic Training", in M. Grotjahn, F. Alexander, S. Eisenstein (orgs.), *Psychoanalytic Pioneers*, Nova York, Basic Books, 1963.

eixo paradigmático: 333

eixo sintagmático: 333, 342

elaboração: 287, 490

elaboração secundária: 143, 487

Electra: 685

Elias, N.: 658

Elisabeth, von R.: 114, 230, 430

Ellis, H.: 290

emanação: 425

emasculação: 81

embriaguez: 253

embriologia: 207

embuste: 553

emergência: 719

emoção: 297

Empédocles: 33

Empfindung: 15, 146

encadeamento: 126

encenação: 208

endógeno: 129, 179, 288, 345

endopsíquico: 130

energético: 296, 297, 439

energia: 11, 15, 92, 115, 127, 129, 143-7, 171,

180, 185, 215, 256, 278, 292, 293, 295, 384,

426, 436, 455, 496

ênfase psíquica: 125

enganar: 131

engodo: 119, 131

Enstasis: 274

Entbehrung: 216

entrecruzamento: 20

entropia psíquica: 453

Entstellung: 125, 225

Entwicklungsstimmung: 272

enunciação: 194, 195, 262, 356, 473, 503, 665, 724

enunciado: 194, 195, 262

epilepsias: 147-56

epistemologia: 90, 103

epithuma: 286

equilíbrio: 81

érasôs: 32

ereção: 292

erétil: 195

Erikson, E.E.: 657, 659

Ernout, A.: 494

Ernst, M.: 634, 701, 702

erogeneidade: 380

erogeneização: 240

erógeno: 75, 192

êrômenos: 31
Eros: 19, 27, 185, 215, 294, 296, 383, 499, 512
Eróstrato: 77
erótico: 77, 297
erótico-anal: 192
erótico-obsessivo-narcísico: 77
erotismo: 118; – anal: 77, 175, 362; – infantil:
423; – uretral: 77
erotização: 240
Erregungsgrößen: 344
erro: 88, 259
escansão: 519, 520, 522, 556
escavação: 74, 75
Escola de Dakar: 645
escolha da neurose: 393
escolha de objeto: 192, 193
escotofilia: 380
escotomização: 214
escravo: 330
escrita: 49, 87, 334, 455, 457
escrito: 156-7
escrupulosidade: 89
escuta flutuante: 736
esfera: 294
esfinge: 193
esforço: 67, 220
espaço: 275
espaço do dizer: 719
espaço-tempo relativista: 708
espécie: 207, 383, 438
espelho, estádio do: 101, 142, **157-61**, 229, 260,
262, 328, 351, 429, 617, 696
espírito: 86
esquecimento: 55, 87, 224, 264, 425
esquema I: 304
esquema L: 261, 301, 385, 386, 549
esquema R: 303, 386
Êsquilo: 742
Esquirol. J.-E.: 359
esquizofrenia: 161-73, 438, 455
estádio: 122, 141, **173-4**, 272, 278; – inicial: 381;
– fático: 138, 141
estádio do espelho *ver* espelho. estádio do
Estado: 271, 659, 707
estereotipia: 3
estética: 259. 631-42
estilística: 664
estima: 182, 183
estimulação: 214; – externa: 48, 214; – interna: 214
estímulos: 522
estranha: 180
estranheza: 173-4, 671
estratificação: 49, 74, 272, 287, 289, 342, 424, 465
estrato: 440, 465
estrutura: 5, 129. 174-8, 189, 194, 263, 276, 562,
651, 729

estrutura anal retentiva: 239
ética: 109, 256
etiologia: 289
etnografia: 176
etnologia: 642-7
etnopsiquiatria: 642
eu: 5, 12, 19, 36, 53, 67, 96, 111, 121, 145,
178-87, 189, 239, 255, 256, 261, 266, 277,
282, 317, 342, 347, 380, 391, 424, 425, 426,
427, 443, 473, 481, 482, 491, 548, 561, 625,
644, 659, 676, 696, 732
eu (*Je*): 228, 462, 502
eu ideal: 77, 172, 182, 184, 266, 328, 353
eu primário: 181
eu secundário: 181
eu-prazer: 181, 182, 423
eu-realidade: 181
eu-sujeito: 181, 182
eventos: 382, 719; – traumático: 64, 288
evitadas: 215
evolução palcontológica: 208
ex-sistência: 261, 428
excesso: 426
excitabilidade: 13
excitação: 48, 75, 91, 144, 145, 179, 180, 186,
187, 288, 291, 380, 425, 426; – do pênis: 80;
– endocerebral: 13; – endógena: 286
exclusão: 129, 532
excreção: 377
excremento: 295
exibição: 271
exibicionismo: 54, 380
exigência: 144, 216, 439; – ética: 707
existência: 186, 262, 293, 710
existencial: 262, 710
Exner, S. von: 13
exogamia: 209
experiência interna: 216
experiência traumática: 316
explicação: 90, 274
expressão: 292
expressão gráfica: 264
êxtase: 253
extensão periférica: 277
exterior: 20, 181
exterioridade: 130
Ey, Henry: 166, 237, 238, 239, 472

F

facilitação: 48, 528
fading: 84, 263, 506, 532
fala: 87, 130, **189-91**, 270, 276, 426, 491, 699;
– externa: 276; – interna: 276; – plena: 268
falante: 268, 527, 666, 667

falha: 462
falha temporal: 55
fálica, atribuição: 418
falicismo: 203
fálico: 121, 201, 334, 335
falo: 80, 81, 119, 142, **191-5**, 198, 199, 206, 248, 303, 335, 342, 398, 414, 525, 528, 531; – degradado: 241
Falret, J.: 97
falsa ligação: 548
falta: 23, 54, 118, 189, 195, 263, 273, 295, 335, 343, 384, 414, 418, 505, 528, 531, 547, 550, 552, 554, 590
família: 183
fantasia: 5, 9, 64, 140, 180, 194, **195-200**, 230, 260, 272, 288, 289, 303, 458, 469, 532, 536, 547, 558, 671, 677, 718, 721; – de gravidez: 240; – do desejo: 461; – originária: 169
faringeana: 288
Farruch, C.: 613
fascismo: 648
fase fálica: 202
fase genital: 19
fator-emoldurante: 289
fatores externos: 67
Faulkner, W.: 671, 675
Fausto: 293
Favard, A.M.: 609
Febvre, L.: 657
fechamento: 253
Fechner, G.T.: 48, 294, 397
Federn: 18
feiticeira: 246, 341, 430
fêmea: 286
feminilidade: **200-6**, 248, 255, 295
feminino: 80, 135, 138, 140, 289, 295
Fenichel, O.: 242
fenômeno: 162, 738; – funcional: 183, 343, 573, 738
fenomenologia: 294, 519, 652

FERENCZI, SANDOR (1873-1933)

A amizade íntima com Freud, a originalidade de seu pensamento e o papel que desempenhou no nascimento do movimento psicanalítico húngaro e internacional fazem de Sandor Ferenczi uma das figuras mais eminentes e mais originais da psicanálise.

Nascido na Hungria de pais judeus, Freud estudou medicina em Viena, onde permaneceu aproximadamente até 1896. Retornou a Budapeste e trabalhou como psiquiatra. Sua primeira leitura de Freud o fez rejeitar a psicanálise. Em 1907, contudo, entusiasmou-se pela obra de Freud, que conheceu em 1908. Seguiu-se uma volumosa e apaixonante correspondência entre os dois homens.

Em 1908 Ferenczi já participou do I Congresso de Psicanálise em Salzburgo e fez uma conferência

sobre *Psicanálise e pedagogia*. Um ano mais tarde, acompanhou Freud em sua célebre viagem aos Estados Unidos, juntamente com Jung, e publicou seu primeiro grande trabalho teórico *Transferência e introjeção*. Nele, introduziu o termo introjeção, que Freud retomaria e aprofundaria. Ferenczi voltou várias vezes a esse tema: *O conceito de introjeção* (1912), *Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade* (1924). Em 1913, ele criou com Sandor Rado, Istvan Hollos, Lajos Levy e Hugo Ignotus a Associação Psicanalítica Húngara. Publicou nessa época vários artigos importantes, entre os quais “Ontogênese dos símbolos”, “Desenvolvimento do sentido das realidades e seus estágios”. Redigiu também uma crítica de “Metamorfoses e símbolos da libido”, de Jung, expondo publicamente sua posição no tocante ao conflito Jung-Freud. Sem ambigüidade, Ferenczi tomou o partido deste último.

Ao mesmo tempo em que levava adiante uma formação pessoal com Freud, Ferenczi analisou em 1914 duas grandes figuras do movimento psicanalítico: Geza Roheim e Melanie Klein. Analisou também Ernest Jones, cuja atitude em relação a seu analista seria marcada pela ambivalência.

A república dos Conselhos de Bela Kuhn permitiu a Ferenczi obter uma cátedra de psicanálise, mas a contra-revolução e o anti-semitismo que a ela se seguiram o obrigaram a viver algum tempo escondido; foi também expulso da Sociedade Médica de Budapeste.

Em 1919 Ferenczi publicou *A técnica psicanalítica*, ponto de partida de uma reflexão aventurosa, original e que o conduziu a uma ruptura com Freud e o movimento psicanalítico. Até o fim de sua vida, ele não cessou de tentar elaborar novas técnicas mais eficazes que o tratamento clássico, a fim de proporcionar uma melhor ajuda aos pacientes. Sua experiência e sua reflexão o levaram a inventar uma técnica dita ativa, que convida o paciente, por injunções e proibições, a uma “atividade” destinada a arrancá-lo da repetição (“Prolongamentos da ‘técnica ativa’ em psicanálise”, 1921; “Contra-indicações da técnica ativa”, 1926).

Posteriormente Ferenczi reviu sua técnica ativa e elaborou uma nova, dita de relaxamento e indulgência: “Elasticidade da técnica ativa” (1928), “Princípio de relaxamento e neocatarse” (1930), “Confusão de língua entre os adultos e a criança” (1933). Julgava que, com os pacientes difíceis, sobretudo os neuróticos de caráter, era necessário favorecer momentos regressivos indispensáveis ao trabalho, aceitando entre o analista e paciente um “jogo de perguntas e respostas”. Este último ponto o conduziu a conceber a possibilidade de uma análise mútua, como a que descreveu em seu comvente *Diário clínico*, redigido em 1932.

As experiências técnicas de Ferenczi não foram aceitas por Freud e culminaram na ruptura entre os dois homens em 1933, o próprio ano da morte de Ferenczi.

Em contrapartida, a exploração psicanalítica do domínio da filogênese deu lugar a uma intensa colaboração entre Freud e Ferenczi. Já em 1917, mestre e discípulo pretendiam escrever um estudo sobre Lamarck. O projeto gorou, mas levou a um importante estudo de Ferenczi, publicado em 1924: *Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade*, em que ele tentou traçar um paralelo entre a evolução ontogenética, a evolução filogenética e a evolução da projeção embrionária, ou perigênese.

S. FERENCZI, *Obras completas*, tomo I: 1908-1912, São Paulo, Martins Fontes, 1991 — tomo II: 1913-1919, São Paulo, Martins Fontes, 1992 — tomo III: 1919-1926, São Paulo, Martins Fontes, 1993 — tomo IV: 1927-1933, São Paulo, Martins Fontes, 1994 ◦ *Diário clínico*, São Paulo, Martins Fontes, 1990 ◦ *Correspondance Ferenczi-Groddeck, 1921-1933*, Paris, Payot, 1982 • I. BARANDE, *Sandor Ferenczi*, Paris, Payot, 1972 • P. SABOURIN, *Ferenczi, paladin et grand vizir secret*, Paris, Éditions Universitaires, 1985 • C. LORIN, *Le jeune Ferenczi*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983.

3, 75, 76, 120, 136, 139, 148, 154, 178, 182, 239, 248, 280, 339, 461, 490, 548, 559, 680

fetichismo: 206-7, 211, 370, 447

fetichismo: 83, 206, 211, 417, 447, 519

fezes: 194

FGERI (Fédération des groupes d'Études et de Recherches Institutionnelles): 712

Fichte, J.-H.: 116, 424

Ficreus-Gevaert. H.: 581

figura: 5, 737

figurabilidade: 60, 143

figurabilidade do pensamento: 600

figuração: 207, 274, 456, 490, 599; – em imagens: 600; – intuitiva: 274; – verbal: 596

filogênese: 109, 122, 137, 207-9, 519, 586, 656, 733

filogenético: 15, 277, 278, 292, 396, 563

filogenia: 208

filosofia: 11, 500, 647-55

filosófico: 143, 277

fim: 216, 265, 291, 292

Fink, E.: 652

fisiologia: 180

Fiszlewicz, P.: 147

Fitzgerald, F.S.: 676

fixação: 76, 78, 121, 292, 418; – narcísica: 75, 429; – no traumatismo: 78

Flavigny, H.: 611

Fliess, W.: 47, 64, 94, 104, 136, 286, 287, 338, 342, 395, 427, 429, 461, 547, 573, 724

fobia: 3, 8, 19, 40, 78, 179, 209-13, 336, 359, 381, 532

fóbico: 213, 278

fogo: 78

fome: 290, 291, 439

Fonagy, I.: 663

fonologia: 176

fonte: 265, 291, 345

fora: 91, 130, 293

foraclusão: 165, 169, 171, 177, 213-5, 262, 371, 395

força: 133, 143, 215-6, 292, 447

forças de oposição: 75

formações reativas: 192

forma: 213

formação: 64, 127; – de compromisso: 55, 586;

– dos sintomas: 367, 546; – hipnótica: 546;

– reativa: 75, 78, 496

formação ideativa: 111, 186

fórmula predominante: 68

Fort/Da: 448

fortuito: 88

Fourier, J.: 294

fracasso: 193, 293

fragmentação: 239

France, A.: 116

Fränkel, B.: 148

Frazer, J.G.: 642

Frege, G.: 297, 374

Freson, B.: 87

Freud, A.: 100, 242, 624

Freud, Sigmund *ver cronologia* xv-xx

freudo-marxismo: 107, 648

Friedländer, P.: 657

Friedländer, S.: 660

Fromm, E.: 656

frustração: 3, 216-9, 260, 335, 427, 530, 705, 707

fuga para a doença: 67, 219-20

função: 143, 427, 715; – castradora: 557;

– diacrítica: 717; – foraclusiva: 166; – paterna:

335, 419; – secundária: 67, 179

furo: 335, 428, 459, 507

G

Galeno, C.: 237

Gall, F.J.: 46

Galois, E.: 525

Gardiner, M.: 372

Garofalo: 606

garrafa de Klein: 520, 553

Gay, P.: 660

Gefüllt: 286

Geier: 272

Geilheit: 286

Genet, J.: 735, 737, 744

genético: 122, 341
genitalidade: 121, 122
genitor: 256
Gentis, R.: 711
Genuss: 221, 259
geração: 191, 438
germinativo: 438
Gernet, L.: 16
Giacometti, A.: 703
glandular: 13
Gödel, K.: 509
Goethe, J.W. von: 70, 272, 495, 499, 501, 744
górgone: 635
gozo: 80, 120, 142, 190, 194, 195, 199, 200, 212, 221-4, 237, 250, 252, 253, 263, 279, 294, 304, 309, 331, 375, 379, 423, 462, 467, 499, 525, 545, 554, 698, 723, 732; – metafísico: 239; – suplementar: 205
grafo: 224-35, 309, 338, 503, 519, 549
grafo do desejo: 308-9
Graham, M.: 615
gramática: 24, 332, 651
Granoff, V.: 461
Green, A.: 612
Griesinger, W.: 97, 391, 435, 483
grito: 635

GRODDECK, Georg (1866-1934)

Walter Georg Groddeck nasceu em 1866 em Bad Kösen, na Alemanha. Era filho Carl Theodor Groddeck, cuja tese de medicina *Sobre a doença democrática, nova espécie de loucura*, publicada em 1850, teve grande repercussão e provavelmente influenciou as idéias democráticas de Nietzsche.

Depois de cursar medicina, Georg Groddeck conheceu Schweninger, que marcaria profundamente tanto sua prática médica quanto sua teoria e prática psicanalíticas.

Em 1896, casou-se com Else Groltz-Neumann; divorciou-se em 1914 e casou-se de novo em 1923 com Emmy von Voigt (1874-1961), que se tornaria tradutora de Freud em sueco.

Antes de se interessar favoravelmente pela psicanálise, em 1915, Groddeck publicou várias obras. Em *Um problema de mulher* (1903), já abordava dois temas que estariam no cerne de seu pensamento psicanalítico: a mulher e a criança. *O pastor de Langewiesche* manifesta um dos *leitmotiv* de sua obra: a palavra do *infans* como fonte de verdade. Em 1913 publicou *Nasamecu* (*Natura Sanat, Medicus Curat: a natureza cura e o médico cuida*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980), em que ataca ferozmente a psicanálise e expressa também idéias racistas.

Sua carreira psicanalítica começou com suas *Conférences psychanalytiques à l'usage des malades, prononcées au sanatorium de Baden-Baden:*

1916-1919 (3 vol., Paris, Éditions Champ Libre, 1978, 1979, 1981). Em 1917, escreveu a Freud pela primeira vez, perguntando-lhe se podia se considerar um psicanalista. Freud lhe respondeu que ele era “um esplêndido analista, que captou a essência da coisa e não mais pode perdê-la” (*Cartas a Freud, Ferenczi et al*). Foi só em 1920, porém, que Groddeck aderiu a uma sociedade de psicanálise. Definiasse, aliás, como “psicanalista selvagem”, expressão que não deve ser tomada no sentido pejorativo que Freud lhe deu, traduzindo antes a maneira toda pessoal de Groddeck de praticar e teorizar a psicanálise: a importância atribuída aos processos associativos, ao livre pensamento, à “compulsão interna de simbolização”, ao imaginário, à criatividade, a recusa de uma codificação e de uma conceituação extremas da psicanálise. Groddeck não deixava indiferentes os seus colegas: alguns o rejeitavam por completo ou não o apreciavam (Pfister, Jones), outros o admiravam e captavam sua originalidade criativa (Ferenczi, Lou Andreas-Salomé, Freud).

Groddeck foi o inventor do termo “Isso”, que Freud tomou emprestado para constituir sua segunda tópica. A expressão groddeckiana, porém, difere da de Freud: o Isso constitui para ele a unidade corpo-psique, é onipresente e onipotente e rege todo o destino humano. O sujeito não pensa, é Isso que pensa nele.

Groddeck é considerado o verdadeiro fundador da medicina psicossomática. Segundo ele, nem a noção de conversão, nem a expressão “salto misterioso” da psique para o soma explicavam a doença psicossomática. Toda doença, a seu ver, era essencialmente psicossomática, possuía um anverso psíquico e um reverso somático, ou vice-versa. Ao contrário de Freud, não concebia o corpo e a psique como duas entidades distintas, mas como profundamente unidos. Freud via nesse monismo um misticismo. Groddeck concebia a doença psicossomática mais do ponto de vista das pulsões de vida que das pulsões de morte, como uma criação que possui uma origem e se orienta para um fim. Se não aceitava a concepção freudiana da doença psicossomática, sua própria teoria é diretamente inspirada nela; retoma, sobretudo, o processo essencial da simbolização, tal como Freud o elaborou no tocante à histeria. Via também a doença como uma gestação, um símbolo de gravidez, de maternidade. Sobre a concepção psicossomática de Groddeck, Freud disse que ela lhe parecia conter quatro quintos de verdade; e quanto ao último quinto... não tinha certeza de que fosse falso.

No fim de sua vida, Groddeck desenvolveu uma teoria da bissexualidade que considerou contrária aos fundamentos da psicanálise freudiana. Essa contestação da teoria da sexualidade de Freud o levou a

dar o último passo para elaborar sua própria psicanálise, embora sempre se recusando a fazer escola.

Groddeck alcançou o sucesso com a publicação, em 1923, do *Das Buch vom Es* (O livro d'Isso), que inaugurou um estilo psicanalítico. Em 1921 lançou *O pesquisador da alma*, que pode ser considerado o primeiro romance psicanalítico. No final de sua vida, escreveu uma autobiografia. *Lebenserinnerungen* (Lembranças de minha vida, 1920-1929). Groddeck morreu em Zurique aos 47 anos.

J. CHEMOUNI, *Georg Groddeck, psychanalyste de l'imaginaire*, Paris, Payot, 1984.
146, 184, 282, 680

Grundbegriffe: 90, 290

grupo: 78, 161, 288, 427, 525, 649

grupo de Brignac: 712

grupo de Sèvres: 712

grupo precário: 716

grupo sexual: 287

guardar: 214

Guattari, F.: 649, 706, 712

Guilbaud, M.: 68, 69

H

Habermas, J.: 658

Haeckel, E.: 173, 207

Hamlet: 137, 261, 520, 673, 734

Hans: 18, 209, 278, 324, 335, 336, 381, 563

Hanslick, E.: 695

harmonia ideal: 77

HARTMANN, Heinz (1894-1970)

Com E. Kris e R. Lowenstein. Hartmann é considerado um dos principais expoentes da *psicologia do ego*. Após concluir seus estudos médicos em Viena, em 1920, Hartmann empreendeu uma análise de formação com Sandor Rado em Berlim e publicou, em 1927, *Os fundamentos da psicanálise*. A partir de 1932, foi um dos diretos da *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Posteriormente, criou e dirigiu com Anna Freud e Ernst Kris *The Psychoanalytic Study of the Child*. Continuou sua análise didática com Freud, a convite deste.

Foi em 1937, numa preleção que fez à Sociedade Psicanalítica de Viena sobre "A psicologia do eu e o problema da adaptação" que Hartmann apresentou suas primeiras idéias sobre a *ego psychology*, que atribui grande importância à adaptação. Formulou a hipótese da existência de uma esfera psíquica não conflituosa, o que o levou a atribuir uma importância cada vez maior às funções do eu. Rejeitou a teoria freudiana da pulsão de morte, atribuindo à agressividade e à libido um papel essencial no de-

envolvimento da personalidade, ambas devendo se pôr a serviço da adaptação.

H. HARTMANN, *La psychologie du Moi et le problème de l'adaptation*, Paris, PUF.

122, 341, 424, 557

Hawel, Van: 608

Hawthorne, N.: 671

Hegel, G.W.F.: 132, 330, 494, 474, 608

Heidegger, M.: 16, 84, 652

Heimann, P.: 96, 241

Heine, H.: 224

Hellbrunn, R.: 613

Helmholtz, M.: 436

Heráclito: 192

Herbart, J.F.: 93, 465, 494

hereditariedade: 208

herói: 255, 343

Hesíodo: 575

Hesnard, A.: 703

heterogeneidade: 713, 715

hiância: 48, 260, 262, 270, 294, 553

Hildebrandt, F.-W.: 116

Hilflosigkeit: 29

hipnóide: 11, 144

hipnose: 13, 74, 177, 179, 247, 605

hipocondria: 237-45, 246

Hipócrates: 237, 390

hipótese: 11, 77, 274, 286, 288, 437, 556

Hippolyte, J.: 356

histeria: 67, 77, 92, 96, 144, 179, 186, 206,

245-52, 272, 287, 289, 292, 359, 393, 438, 500, 548, 558, 568, 734

histérica, discurso da: 252

histórico: 11, 115, 132, 179, 456, 499, 531, 548

história: 123, 177, 260, 438, 585, 655-60, 686

historicidade: 177

histórico: 215

Hitler, A.: 705

Hitschmann, E.: 18

Hoffmann, E.T.A.: 639, 698, 743

Holbein, H.: 634

Homem dos Lobos: 44, 116, 123, 146, 166, 277, 371, 520

Homem dos Ratos: 28, 44, 104, 105, 109, 114, 175, 272, 324, 358, 364, 366, 381, 382, 397, 531, 551

homeomorfismo: 526

homogeneizar: 70

homossexual: 183, 278, 292, 395, 531

homossexualidade: 175, 419, 549

horda: 182, 208, 334, 343, 572

Horkheimer, M.: 658

Horney, K.: 139, 203, 644

hospital: 716

hostil: 182

HUG-HELLMUTH, Hermine (1971-1924)

Hermine Hug-Hellmuth viveu em Viena. Abandonou a profissão de professora, que exercia havia vários anos, para fazer o curso superior de física, tendo se doutorado em 1909. Por intermédio de Isidor Sadger, foi das primeiras mulheres a aderir à Sociedade Psicanalítica de Viena. Freud apreciou seu primeiro estudo sobre a “Audição das cores”. Hermine se interessou sobretudo pela psicanálise da criança, disciplina em que foi a pioneira. Em 1913 publicou seu primeiro livro, *Aus dem Seelenleben des Kindes*. Sua obra anunciava os trabalhos de Anna Freud, bem como os de Melanie Klein. Em 1919, a publicação anônima do *Journal d'une petite fille* (tradução francesa, 1925) alcançou grande sucesso. Em seu prefácio, Freud qualificou a obra de pequena jóia.

Hermine Hug-Hellmuth teve um fim trágico, assassinada pelo sobrinho de 18 anos, filho ilegítimo de sua irmã. Desde a morte desta, que ela o educara e o submetera à psicoterapia, experiência que usou como exemplo em seu livro de 1913. Após ter cumprido sua pena, o sobrinho exigiu indenização em dinheiro da Sociedade Psicanalítica de Viena na qualidade de vítima da psicanálise.

100

Hugo, V.: 495

humanidade: 207, 383

humor: 86, 252-3

humor fundamental: 168

Humphrey, D.: 615

Husserl, E.: 294, 652

Huston, J.: 597

I

lâmblico: 191

Ibsen, H.: 106

Ich: 266, 282

ideal: 498

ideal do eu: 86, 172, 182, 229, 255-6, 258, 260, 262, 266, 318, 328, 336, 403, 498, 511, 521, 732*Ideal ich*: 182

idealização: 113, 256

idealizado: 255

idéia: 89, 155, 184, 255, 381; – delirante: 97, 259; – incidental: 78

identidade: 256, 298, 643

identificação: 5, 77, 158, 180, 215, 255, 256-9,

374, 395, 459, 528, 532, 533; – perversa: 418, 420; – fállica: 418, 420

ideogênico: 13

ideografia: 298

ideologia: 3

Ihwel, J.: 723

ilogicidade: 181

ilusão: 129, 259-60, 343

imagem: 30, 158, 326, 447, 459; – mnêmica: 342; – fragmentada do corpo: 260; – especular: 262; – verbal: 596, 703

imagem cinematográfica: 596

imaginação: 259, 382

imaginário: 21, 70, 81, 130, 160, 260-4, 269, 280, 334, 379, 385, 448, 459, 471, 536, 549, 552, 553

imago: 158

imaturidade: 558

imersão: 528

imortalidade: 343, 574; – infantil: 89

impasse estrutural: 81

impedimento: 214

impossibilidade: 81, 263

impossível: 355, 509, 555

impotência: 252

impressão: 15

impulso: 182, 215, 289, 290, 726

incerteza: 619

incesto: 9, 106, 108, 136, 137, 291, 458, 592, 691

incitação: 287

incompletude: 263

inconsciência: 216

inconsciente: 4, 14, 22, 51, 125, 128, 143, 146, 147, 152, 194, 214, 216, 264-71, 278, 282, 287, 340, 344, 431, 456, 469, 489, 501, 519, 552, 554, 562, 626, 651, 709, 727, 728

inconsciente coletivo: 278

incorporação: 257

indestrutibilidade: 117, 519

indício: 216

indiferença: 182

indistinação dos lugares tópicos: 369

indivíduo: 18, 19, 334, 643, 728

inércia: 127

inervação: 179, 522

infância: 182, 655

infantil: 180, 182, 272, 288, 291

inferência regressiva: 15

inferioridade: 271

infidelidade: 458

infinitude: 195

influência: 272, 389

inibição: 14, 18, 40, 52, 179, 271-3, 326, 363, 459

inorganizado: 283

insatisfação: 18, 183, 272, 335

inscrição: 272

insistência: 264

instância: 50, 179, 181, 182, 273-7, 278, 425**instinto**: 18, 19, 147, 277-8, 644; – de vida: 383;

– de destruição: 383

Instituto de Psicanálise: 557

insu ver não-sabido

integradora, função: 389

integral: 129
 intelectual: 143, 185
 inteligência: 424
 intenção: 55, 88, 115, 271
 intensidade: 180, 291, 425, 428
 intensificação pulsional: 415
 interdição: 3, 80, 108, 115, 198, 216, 427, 428
interesse: 18, 88, 89, 178, 181, 194, **278-9**, 414, 428, 707, 728
 interferência: 271
 interior: 166, 181, 257, 289, 291
 interioridade: 130
 interiorização: 383
 International Psychoanalytic Association (IPA): 399, 557
 interno: 67, 181, 182, 194, 220
interpretação: 21, 96, 129, 166, 180, 189, 216, 272, 275, **279-81**, 297, 343, 487, 488, 490, 552, 602, 649, 693
 interpretação adicional: 344
 interrompido: 286
 intersubjetividade: 208, 550
 intoxicação: 286
 intricamento: 18, 19
 intrigante: 76
 introjecção: 112, 181, 256, 257, 319
 introjettato: 80, 181, 327, 383
 introspecção: 63
 introversão: 217
 intrusão: 239
 invariante: 717
 inveja: 413, 414
 inveja do pênis *ver* pênis, inveja do
 invencibilidade: 253
 inversão: 96, 416
 investigação: 14, 74, 193, 194, 255
 investimento: 14, 53, 88, 144, 145, 179, 256, 257, 278, 316, 344, 413, 426, 547, 733
 invulnerabilidade: 253
 Irigaray, L.: 670
 Irma: 117, 503
isolamento: **281-2**, 364
 isso: 22, 76, 77, 96, 146, 196, 266, **282-3**, 426, 675

J

Jackson, J.H.: 275, 333
 Jakobson, R.: 126, 195, 261, 262, 267, 334, 477
 James, H.: 674
 Janet, P.: 11, 115, 359, 427, 651, 708
 Jaspers, K.: 317, 653

JELLIFFE, Smith Ely (1866-1945)

Jelliffe nasceu em Nova York, onde morou toda sua vida. Após cursar medicina foi estudar na Euro-

pa. De volta aos Estados Unidos, instalou-se como clínico geral e, de 1904 a 1915, interessou-se pela neurologia e a psiquiatria.

Em 1907 conheceu Jung no Congresso Internacional de Psiquiatria e Neurologia de Amsterdam, mas só aderiu de fato à psicanálise em 1913. Visitou Freud pela primeira vez em 1921, numa de suas viagens à Áustria. Nessa ocasião, encontrou-se também com Jung, Bleuler, Stekel, Rank etc. Freud o considerava um dos pioneiros, com Deutsch e Groddeck, da medicina psicossomática psicanalítica. Jelliffe desempenhou também um papel essencial na introdução da psicanálise nos Estados Unidos. Esteve na origem do convite feito a Jung pela Universidade Fordham em 1912, quando este anunciou publicamente suas divergências com Freud. Jelliffe permaneceu fiel a Freud toda a sua vida.

Discípulo de Darwin, ele acreditava poder compreender a psique com métodos naturalistas. Era igualmente adepto da lei biogenética de Haeckel, segundo a qual a ontogênese repete a filogênese. Inventou o conceito de “paleopsicologia”, espécie de monismo corpo-psique, e se lançou numa teoria filogenética, como Ferenczi o fizera em *Thalassa*. Seus primeiros trabalhos de medicina psicossomática tratam da psoríase, dos distúrbios respiratórios, da esclerose, da tuberculose etc. Nesse campo, permaneceu próximo de Groddeck, que pôs a noção da simbolização no centro de sua teoria psicossomática.

Jelliffe produziu uma obra abundante, que abor- da tanto a psicanálise como a psicologia, a neurologia e a psiquiatria quanto a farmacologia, a botânica e outros temas. Publicou também vários diários de viagem. Traduziu para o inglês obras alemãs, italianas e francesas. Com White, fundou em 1907 a coleção *Nervous and Mental Disease Monograph Series*.

LEWIS, N.D.C., “Smith Ely Jelliffe. Psychosomatic Medicine in America”, in M. Grotjahn, F. Alexander, S. Eisenstein (orgs.), *Psychoanalytic Pioneers*, Nova York, Basic Books, 1963 • J. C. BURNHAM-JELLIFFE. *American Psychoanalyst and Physician*, The University of Chicago Press, 1983.

Jensen, W.: 633

Jocasta: 139, 742

jogo: 216, 626, 739

jogos: 621; – dos *quanta*: 90; – do recalamento: 367

JONES, Ernest (1879-1958)

Nascido no País de Gales, Jones estudou medicina e se especializou em neurologia. Já em 1903, começou a ler Freud e aprendeu alemão estudando *A interpretação dos sonhos*. De início praticou a hipnose, passando para a psicanálise já em 1905. Conheceu Freud em 1908 e, no I Congresso Psica-

nalítico de Salzburgo, fez sua primeira preleção psicanalítica, intitulada "A racionalização da vida cotidiana". Mudou-se então para o Canadá, onde trabalhou durante quatro anos. Em 1913 submeteu-se a uma análise com Ferenczi e, de volta a Londres, fundou, no mesmo ano, a Sociedade Psicanalítica de Londres, que dissolveu após os conflitos com os junguianos. Em 1919 criou a Sociedade Britânica de Psicanálise, que dirigiu até 1944. Teve também um papel essencial no seio da Associação Psicanalítica Internacional, de que foi presidente em diversos períodos. Com Putman e M. Prince, participou da fundação da Associação Americana de Psicopatologia e do *Journal of Abnormal Psychology* (1910). Continuou esse trabalho de criação de instituições fundando, em 1911, a Associação Psicanalítica Americana. A história lhe deve a formação do comitê secreto para a defesa da obra de Freud, de que participaram Abraham, Ferenczi, Rank, Eitingon e A. von Freund.

Quando os nazistas chegaram ao poder, Jones ajudou muito psicanalistas a fugir da Alemanha e da Áustria e a se instalar nos Estados Unidos ou na Inglaterra. Apesar das reticências de Freud, apoiou ativamente o trabalho de Melanie Klein, a quem levou para Londres.

A obra de Jones aborda diversos domínios. A partir de 1947 ele empreendeu a redação da biografia de Freud, em três volumes. Interessava-se muito pela ligações entre a antropologia e a psicanálise, opondo-se às teses culturalistas de Malinowski, que rejeitava a idéia da universalidade do complexo de Édipo. Dedicou vários estudos ao folclore, aos contos e à mitologia (*Essays de psychanalyse appliquée*, tomos 1 e 2. *Psychanalyse, folklore et religion*, Paris, Payot, 1973).

Um de seus principais trabalhos trata do pesadelo (*Le cauchemar*, Paris, Payot). Jones define o pesadelo pela angústia, a sensação de opressão torácica, a incapacidade de criar e a sensação de estar paralisado, sem força. O pesadelo resultaria de conflitos ligados ao desejo incestuoso. Em 1949 ele publicou *Hamlet et Œdipe* (Paris, Gallimard, 1967); propôs uma interpretação de Hamlet em função de problemas inconscientes de origem infantil em Shakespeare.

Seu trabalho mais original foi provavelmente o estudo de 1916 sobre "A teoria do simbolismo", publicado numa coletânea intitulada, em francês, *Théorie et pratique de la psychanalyse*. (Paris, Payot, 1969).

Jones interessou-se muito também pelo estudo da sexualidade, sobretudo a sexualidade feminina, tema que lhe permitiu introduzir o termo afânise ("O desenvolvimento precoce da sexualidade feminina", 1927) que significa o desaparecimento do desejo sexual ligado ao complexo de castração.

No fim da vida, Jones escreveu uma autobiografia, *Memoirs of a Psychoanalyst* (Nova York, Basic Books, 1959). Publicado postumamente, o livro lança uma luz interessante sobre o movimento psicanalítico.

C. GIRARD, *Ernest Jones*, Paris, Payot, 1972 • V. BROME, *Ernest Jones, Freud's Alter Ego*, Londres, Cabiban Books, 1982.

10, 141, 203, 339, 532, 643

Jouvet, L.: 738

Joyce, J.: 671, 673

judáismo: 109, 586

juízo: 215

JUNG, Carl Gustav (1875-1961)

Nascido na Suíça, filho de um pastor protestante, Jung cursou medicina na Universidade de Basileia e ingressou em 1900 no célebre hospital psiquiátrico do Burghölzli, dirigido na época por Eugen Bleuler. Em 1902 publicou sua tese de medicina, dedicada às experiências de espiritismo de uma de suas primas. Em seguida passou um semestre em Paris (1902-3), estudando junto a Janet. De volta ao Burghölzli, empreendeu experiências com associações verbais. Em 1906 entrou em contato epistolar com Freud, a quem fez uma visita um ano depois em Viena, início de uma fecunda colaboração, apaixonante e passional. Em 1907 foi publicado *Psychologie der Dementia praecox*, que estuda esta psicose com a ajuda da "psicologia da profundidade".

Com Freud, Jung foi aos Estados Unidos e fez conferências na Universidade Clark, em Worcester. Envolvia-se cada vez mais com a psicanálise, embora sua atitude em face da concepção freudiana da sexualidade fosse ambígua, como o atesta sua correspondência com Freud, o que culminou na ruptura entre ambos. Seu envolvimento na causa psicanalítica se estendeu de 1907 a 1913: tornou-se presidente da Associação Internacional de Psicanálise e redator-chefe da primeira revista de psicanálise: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*.

A publicação por Jung de *Metamorphose e símbolos da libido* (1911-1913), obra reeditada em 1953 sob o título *Metamorfoses da alma e seus símbolos*, marca a ruptura com Freud, que na mesma época se dedicava à redação de *Totem e tabu*, cujas idéias se opõem nitidamente às de seu discípulo suíço. Jung pediu demissão de todas as suas funções no âmbito do movimento psicanalítico e começou a organizar seu próprio movimento. Sua obra evoluiu numa direção completamente oposta da de Freud, sendo difícil, senão impossível, encontrar algum parentesco ou complementaridade entre a psicanálise e a psicologia junguiana, apesar do desejo de certos junguianos.

Jung passou então a viajar muito pela Europa e a África. Em 1921, publicou *Os tipos psicológicos*. Além de uma apresentação dos tipos psicológicos de personalidade, conjunto de traços característicos e habituais, Jung distinguiu tipos baseados nas funções fundamentais: tipo “pensamento”, tipo “sentimento”, tipo “intuição”, tipo “sensação”, os quais se dividiriam por sua vez em tipos racionais ou irracionais. Introduziu duas funções psicológicas fundamentais: a introversão e a extroversão.

Jung granjeou uma audiência internacional. Fez viagens aos Estados Unidos em 1924 e 1925 e, em 1926, viveu várias semanas numa tribo africana do Quênia. Em 1933, tornou-se redator-chefe do *Zentralblatt für Psychotherapie*, dirigido pelo professor Goering, ativo simpatizante nazista. Jung publicou nessa época textos que alguns qualificam de anti-semitas e racistas.

Em *A energia psíquica* (1928), Jung desenvolveu sua própria concepção de energia psíquica, que não seria essencialmente sexual mas antes “neutra”, com suas orientações, suas transformações e seus fins.

Sua teoria do inconsciente difere profundamente daquela proposta por Freud. O inconsciente para Jung era complementar do consciente e composto de imagens que ele chamou de arquétipos. Distinguiu um inconsciente pessoal, que reuniria conteúdos adquiridos e recalçados pelo indivíduo, e um inconsciente coletivo, que resultaria de conteúdos herdados que exprimiriam uma necessidade sobre a qual o inconsciente pessoal não tem controle. Instintos e arquétipos constituiriam o conjunto do inconsciente coletivo. O arquétipo, cuja expressão seria evidente nos mitos, nos contos, na literatura, circunscreve um tema que apareceria sempre e em toda parte; seu número seria ilimitado. Entre os arquétipos referidos por Jung podemos citar dois essenciais: a *anima*, que personifica a natureza feminina do inconsciente do homem e o *animus*, que personifica a natureza masculina do inconsciente da mulher. Essa bissexualidade psíquica era para a Jung a tradução de uma realidade biológica. Ele mostrou também grande interesse pela religião, a alquimia e o misticismo. Sua obra, aliás, ficaria profundamente marcada por este último aspecto, que assinala a impossibilidade de um acordo entre freudianos e junguianos.

C.G. JUNG, *Métamorphoses et symboles de la libido*, Paris, Ed. Montaigne, 1927 ◦ *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genebra, Georg et cie, 1973 ◦ *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1964 ◦ *Mémoires, sonhos, reflexões*, compilado por A. Joffé, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975 ◦ *Le mythe moderne*, Paris, Gallimard, 1961 ◦ *Essai d'exploration de l'inconscient*, Paris, Gont-hier, 1974 ◦ *L'Homme a la découverte de son âme*,

Albin Michel, Paris, 1987 ◦ *Aspects du drame contemporain*, Paris, Éditions de la Colonne Vendôme, 1948 ◦ *Types psychologiques*, Genebra, Librairie de l'Université, Georg, 1968 ◦ *Freud/Jung: correspondência completa*, Rio de Janeiro, Imago, 1976 ◦ *Psychologie et alchimie*, Paris, Buchet-Chastel, 1970 • V. BROME, *Carl Gustav Jung: l'Homme et le mythe*, Paris, Hachette, 1986.
76, 80, 90, 136, 178, 184, 216, 255, 278, 292, 293, 394, 396, 446, 498, 563

justificação: 289
juvenil: 287

K

Kafka, F.: 211, 678
Kahlbaum: 391
Kanner, L.: 56
Kant, E.: 84, 282, 296, 449, 528, 574, 608

KARDINER, Abraham (1891-1981)

Nascido em Nova York, Abraham Kardiner estudou medicina e se especializou em psiquiatria. Tornou-se um dos mais eminentes representantes da escola dita culturalista, ou Cultura e Personalidade, que teve entre seus membros muitos antropólogos de qualidade como Margareth Mead, Ralph Linton, Ruth Benedict etc. Para os culturalistas, a cultura devia ser psicologicamente compreendida como uma totalidade específica. Diferindo de Freud e de Rohém — para quem o desenvolvimento psicológico individual permanece idêntico para todos, seja qual for o meio cultural —, o culturalismo postula a existência de uma estruturação psíquica particular para os membros de uma mesma cultura.

Tendo participado de uma experiência direta da psicanálise, Kardiner foi levado a criar, em 1955, sua própria clínica psicanalítica. Fez uma análise pessoal em Viena com Freud e em seguida começou a trabalhar como psicanalista. Em 1922, aderiu ao Instituto Psicanalítico de Nova York. Não tardou a se opor às idéias de Freud, considerando que este atribuía à pulsão e à sexualidade um lugar exagerado. Em 1939 publicou seu livro mais conhecido, *The Individual and his Society*, que se pretende uma obra de psicanálise quando, sob muitos aspectos, e não dos menos irrelevantes, várias das idéias expressas se afastam da psicanálise freudiana. Em 1949 foi publicado *The Psychological Frontiers of Society*; com a ajuda de testes projetivos, principalmente o Rorschach, aplicados a diversas etnias, Kardiner confirmou as hipóteses expostas em sua obra anterior, principalmente seu célebre conceito de personalidade de base: conjunto de traços psicológicos

característicos de uma sociedade e partilhado por todos os seus membros.

A especificidade da obra de Kardiner despertou mais interesse entre psicólogos, antropólogos e filósofos que entre os psicanalistas.

A. KARDINER, *L'Individu dans la société*, Paris, Gallimard, 1979 ◦ Em colaboração com E. Prebbe: *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Gallimard, 1966 ◦ *Mon analyse avec Freud*, Paris, Belfond, 1978 • S. CLAPIER VALLADON, *Panorama du culturalisme*, Paris, Epí, 1976.
643

Kaufmann, P.: xi, 109

Kestenberg, E.: 613

Keynes, J.M.: 619, 620

Khora: 669

Klein, F.: 528

KLEIN, Melanie (1882-1960)

Nascida numa família judia, Melanie Klein desejava cursar medicina. Aos 19 anos ficou noiva de Arthur Stefan Klein, que por força de suas atividades profissionais era obrigado a muitos deslocamentos. Estudou de início arte e história na Universidade de Viena, mas durante toda a vida lamentou não ter formação médica. Casou-se aos 21 anos, viajou e aprendeu línguas estrangeiras. Em 1907 nasceu seu filho Hans e em 1910 Melitta, que viria a se tornar psicanalista e a se opor às idéias da mãe.

Em 1910 o casal Klein se fixou em Budapeste; Melanie descobriu então a obra de Freud e começou uma análise com Ferenczi, ao mesmo tempo em que analisava os próprios filhos. Em 1917 teve seu primeiro encontro com Freud. Em 1919 apresentou seu primeiro artigo, intitulado "O desenvolvimento de uma criança" à Sociedade Húngara de Psicanálise. No congresso psicanalítico de Haia, em 1920, conheceu Abraham, que a convidou a se mudar para Berlim, onde ela se instalou como psicanalista, continuando com ele sua análise pessoal. Quando Abraham morreu, Melanie Klein deixou Berlim, cujo meio psicanalítico aderira às idéias de Anna Freud, julgando as suas pouco ortodoxas. Em 1925, no congresso de Salzburgo, leu seu primeiro artigo sobre a técnica da análise de crianças. Impressionado com esse trabalho, Jones a convidou para dar conferências na Inglaterra, país onde Melanie Klein se instalou definitivamente em 1926. Em 1922 se divorciara do marido, de que já estava separada havia algum tempo.

As idéias de Melanie Klein suscitaram fortes oposições, que tomaram uma amplitude considerável com a chegada na Inglaterra dos psicanalistas expulsos pelo nazismo, entre os quais A. Freud e E. Glover, que consideravam suas idéias metapsicoló-

gicas uma heresia idêntica às de Jung e Rank. A cisão no seio da sociedade britânica foi evitada e Glover, não tendo conseguido excluir os kleinianos, se desligou.

Diferentemente de A. Freud, Melanie Klein considerava o brincar como um material suscetível de interpretação no quadro da situação transferencial. As brincadeiras eram a seu ver equivalentes às fantasias, dando acesso à sexualidade infantil e à agressividade: em torno delas podia se instaurar uma relação transferencial-contratransferencial entre a criança e o analista.

Melanie Klein conferiu lugar capital à pulsão de morte, conceito que no entanto estava longe de gozar de unanimidade no seio do mundo psicanalítico. Radicalizando a posição de Freud, fez da angústia a consequência direta da ação da pulsão de morte no seio do organismo. Essas considerações estavam também presentes em sua concepção das fases ou posições por que a criança passava: a posição esquizoparanóide, que traduziria o modo de relação dos quatro primeiros meses da existência, seria caracterizada por uma união entre as pulsões sexuais e as pulsões agressivas, por um objeto vivido como parcial e clivado em "bom" (gratificador) e "mau" (frustrador). "Na posição paranóide-esquizóide", escreve Hana Segal, "a angústia dominante provém do temor de que o objeto ou os objetos persecutórios penetrem no eu, esmagando ou aniquilando o objeto ideal e o *self*." Dois mecanismos psíquicos seriam dominantes nessa fase: a introjeção e a projeção. Instalando-se por volta dos quatro meses, a posição depressiva se seguiria à posição paranóide, sendo por sua vez superada por volta do final do primeiro ano. O objeto já não é parcial, podendo ser apreendido pela criança como total, a clivagem "bom"- "mau" já não é tão categórica como outrora, a angústia é de natureza depressiva e está ligada ao temor de perder e de destruir a mãe. Em face de suas angústias, a criança desenvolve vários tipos de defesa e de atividades reparatórias, que constituem a primeira fonte da criatividade e da sublimação. A posição esquizoparanóide e a posição depressiva voltam a se fazer presentes posteriormente na vida, em especial no adulto acometido de paranóia, de esquizofrenia ou de estados depressivos.

M. KLEIN, *Psicanálise da criança*, São Paulo, 1975 ◦ *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1967 ◦ *Inveja e gratidão*, Rio de Janeiro, Imago, 1974 ◦ *Amor, ódio e reparação*, Rio de Janeiro, Imago, 1975 ◦ *La Psychanalyse d'un enfant*, Paris, Tchou, 1973 • Em colaboração com P. Heimann, S. Isaacs e J. Rivière: *Développement de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1966 • H. SEGAL, *Melanie Klein, développement d'une pensée*. • J. M. PETOT, *Melanie Klein, premières découvertes et premier système 1919-1922*, tomo 1;

Mélanie Klein, Le Moi et le bon objet 1932-1960; tomo 2, Paris, Dunot • P. GROSSKURTH, *Mélanie Klein, son monde et son œuvre*, Paris, PUF, 1990. 60, 61, 100, 108, 112, 122, 136, 139, 167, 203, 229, 239, 324, 511, 611, 632, 743

Kleinpaul, W.: 126, 573

Koechlin, Ph.: 710

Kohut, H.: 611

Kojève, A.: 520

Kooning, W. de: 635

Koyré, A.: 508, 509

Kraepelin, E.: 317, 325, 391

Krafft-Ebing, R. von: 322, 391, 416

Kramnick, I.: 657

Krankheitsgewin: 67

Kraus, L.A.: 286, 391

KRIS, Ernst (1900-1957)

Nascido em Viena de uma família da burguesia judaica, Kris se apaixonou muito cedo pela arte, a tal ponto que passou a acompanhar os cursos de história da arte da Universidade de Viena antes mesmo de ter atingido a idade regulamentar para neles se inscrever. Aos 22 anos obteve seu doutorado de filosofia em história da arte. Especialista nos séculos XV, XVI e XVII, foi nomeado curador do Departamento de Escultura e Artes Aplicadas do Kunsthistorisches Museum de Viena. Publicou nessa época vários livros e artigos sobre arte que levaram seu renome além das fronteiras austríacas. Noivo de Marianne Rie, filha de Oskar Rie, pediatra amigo de Freud, foi à casa deste para examinar sua coleção de camafeus e entalhos. Os dois tornaram-se amigos.

Interessado pela psicanálise, Kris analisou-se com A. Deutsch e, em 1927, tornou-se membro do Instituto Psicanalítico de Viena. Dedicou-se então a investigações de psicanálise dita aplicada, tentando analisar a compreensão das obras de arte e o processo criativo à luz da psicanálise. Desenvolveu também uma atividade clínica pessoal.

A invasão da Áustria pelos nazistas levou Kris e os seus emigrarem para a Inglaterra com a família Freud. Em seguida foi para Nova York, onde ensinou psicanálise e fundou o *Psychoanalytic Study of the Child*. Foi um dos principais teóricos da psicologia do ego, que insiste mais na capacidade de adaptação do eu que nos conflitos intrapsíquicos. Kris dedicou-se também a investigações interdisciplinares sobre a primeira infância e sobre a adolescência.

E. KRIS, *Psychanalyse de l'art*, Paris, PUF, 1978 • Em colaboração com H. Hartmann e R. Lowenstein, *Éléments de psychologie psychanalytique*, Paris, PUF, 1975 • Em colaboração com O. Kurtz, *L'image de l'artiste, légende, mythe et magie: un essai histo-*

rique, Rivage, 1987 • E.H. GOMBRICH, "Souvenirs de collaboration avec Ernst Kris", in *Vienne 1880-1938. L'Apocalypse joyeuse*, Éd. du Centre Pompidou, Paris, 1986 • S. c. L.B. RITVO, "Ernst Kris. Twentieth Century Uomo Universale", M. Grotjahn, F. Alexander, S. Eisenstein (orgs.), in *Psychoanalytic Pioneers*, Nova York, Basic Books, 1963 341, 557

Kristeva, J.: 245, 667-9, 723

Kunstler: 18, 20

L

labirinto: 636

Lacan, Jacques *ver* artigo p. xxi-xxii

Lacassagne, A.: 606

lactente: 291

Laforgue, R.: 207, 214, 660

Lagache, D.: 610

lâmina: 294, 295

Lang, F.: 597

Lang: 101

Langer, W.C.: 705

Langer, W.L.: 657

Langlois, H.: 600

Laplanche, J.: 196

lapso: 52, 55, 87, 224, 261, 264

Lascoumes, P.: 609

latência: 75, 81, 291, 563

latente: 428, 671

lavagem: 192

Le Bon, G.: 731

Le Guillant, G.: 712

Lebovici, S.: 612, 629

Leclaire, S.: 648

Legendre, P.: 617

Legrand du Saulle: 359

lei: 81, 135, 141, 195, 228, 334, 358, 532

lei simbólica: 334

Leibnitz, G.W.: 465, 528

Leistungsfähigkeit: 272

leitura: 279, 671

Lemay, M.: 611

lembança: 3, 180, 186, 458

lembança encobridora: 547, 600

lenda: 80

letra: 279, **285-6**, 304, 372, 473

Lévi-Strauss, C.: 108, 141, 176, 475, 476, 644, 723

Lewin, K.: 708

liberação: 425

liberdade: 53

liberdade de circulação: 714

liber: 286

libidinal: 76, 121, 180, 181, 295, 395, 396

libido: 18, 27, 90, 121, 145, 164, 178, 183, 184, 185, 186, 256, 278, 280, **286-97**, 323, 344, 347, 363, 367, 395, 396, 468, 481, 616

Liebe: 27, 28

Liebesübertragung:

ligação: 68, 144, 287, 294, 296, 424

ligar: 80, 185

limite: 275

linear: 290

língua: 266, 279

linguagem: 46, 55, 114, 189, 208, 214, 275, 298, 330, 379, 451, 464, 519, 572, 585, 661, 695, 699; – de imagem: 598

lingüística: 279, 336, **661-70**

Linton, R.: 643

Lipps, T.: 94, 145

Liszt, F.: 695

Liszt, von: 608

literatura: **671-8**

Little, M.I.: 96

livre: 144, 296

localidade: 275

localização: 130

localização anatômica: 522

localização cerebral: 46

locutor: 189, 214

Loewenstein, R.: 341, 557

lógica: 81, 92, 207, **297-315**, 358, 490

logicismo: 299

lógica do vago: 717

Lohmann, J.: 369

Lombroso, C.: 606

Lopez-Ibor, J.J.: 166

loucura: 9, 253, 344, 483, 646, 676

lousa mágica: 46

lugar: 181, 195, 274, 550, 551; – psíquico: 274, 551; – do Outro: 380, 527

lugar-tenente: 462

Lutero, M.: 657, 659

luto: **315-6**, 319, 326

M

mãe: 19, 80, 96, 135, 184, 227, 255, 291, 312; – fálica: 418

Möbius *ver* banda de Möbius

macrocosmo: 577

magia: 381

Mahler, M.: 57

mais-além: 335, 343

“mais-gozar”: 131, 223, 331, 462

“mais-um”: 79

mal-estar: **317**

mal: 130, 381

maldição: 381

Malinowski, B.: 643, 644

Mallarmé, S.: 735

mania: **317-22**

manfaco: 257

manifesto: 671

Mannoni, M.: 101, 147

Mannoni, O.: 65

máquina abstrata: 719

marca: 230, 561

Marcuse, H.: 109, 649, 658, 707

Martinson, R.: 609

Marty, D.: 609

Marx, K.: 222, 223, 330, 649

máscara: 369, 640

masculino: 54, 80, 295

masoquismo e sadismo: 19, 20, 54, 106, 107, 119, **322-5**

Massin: 632

Masson, A.: 595, 636, 704

masturbação compulsiva: 289

materialismo: 648

matriz: 208

maturação: 89, 120

maturidade: 193, 287, 288

Maurel, H.: 237

Mause, L. de: 660

Mauss, M.: 16

Mazlish, B.: 657

Mead, M.: 643

mecanismo: 367, 451; – de defesa: 452;

– alucinatorio: 366; – interpretativo: 366;

– psíquico: 433; – esquizoparanóide: 167

medicina: 645, **678-85**, 694

megalomania: 367, 382, 458

Meillet, A.: 494

melancolia: 76, 107, 133, 271, 272, 287, 317, **325-30**

Meltzer, D.: 60

Melville, H.: 673

memória: 47, 49, 51, 124, 288, 455, 547, 677

menina: 229

menino: 193, 206, 337

mensagem: 429

mentalidade: 658

mentir: 131, 261

Merleau-Ponty, M.: 645, 649, 653, 654

Mesmer, F.A.: 247

mesmo: 70

mestre: 131, 168, 184, 330

mestre, discurso do: **330-1**

metafísica: 130

metáfora: 91, 131, 142, 225, 267, 279, **331-3**, 334, 342, 671

metáfora paterna: 268, **334-8**, 342, 386, 397, 447, 473

metamorfose: 278

metapsicologia: 91, 100, 130, 144, 145, 264,
338-41, 439, 502, 574, 683, 729, 735
método experimental: 708
metonímia: 36, 91, 126, 224, 264, 267, 331, 335,
342-3
Metz, C.: 599
Metz, F.A. de: 608
Meynert, Th.: 46, 181
micção: 78
Michaux, H.: 639
Michelangelo: 287, 637
milhafre: 272
Mill, J.-S.: 274
Miller, J.-A.: 374, 375
Millot, C.: 631
Milner, J.-C.: 666
Milner, M.: 62
Minkowski, H.: 162
Miró, J.: 704
místico: 146
mitema: 176
Mitgenuss: 82
mítico: 147
mito: 80, 124, 130, 136, 176, 208, 294, 331, 563,
574, 585, 656, 686, 687, 721
mito científico: 137, 255, **343**, 572, 573, 588, 592
mito endopsíquico: 130, **343-4**, 573, 584, 697
mito especulativo: 129
mitologia: 130, 498, 651, **685-92**
mitra de bispo: 533
mobilidade: 294
Moby Dick: 673
moção: 182, 186, 265
moção de desejo: 265
moção pulsional: **344-5**
modalidade: 260, 264
modelo: 45, 75, 215, 292; – de ligação: 296
Moisés: 495, 563, 586, 587
Molière: 238
Moll, A.: 290
Moll, J.: 630
monoteísmo: 587
monstração: 71
moral: 3, 75, 184, 323, 363, 625
Moreno, J.L.: 743
morfológico: 207
morte: 19, 262, 295, 381, 512, 591, 742
motilidade: 14, 180, 185, 425, 426
motivação: 180, 389
motivo: 67
Mozart, W.A.: 693
mulher: 76, 138, 141, 271
Müller, M.: 332
multicelular: 20
multiclivagem: 171
multidão: 182, 343

multidimensional: 713
multilocal: 181
multilocular: 180, 425
Mund: 571
mundo: 182, 184, 292, 741, 742
musculatura: 20
música: **692-700**
Musil, R.: 673
mutação: 297

N

não-sabido: 502
não-senso: 225
Nabokov, V.: **676**
nação: 183, 383
Nacht, S.: 557
nacionalidade: 259
nada (*rien*): 214
narcísico: 77, 181, 255, 262, 263, 272, 278, 293,
297, 318, 328
narcisismo: 67, 107, 145, 181, 253, 260, 273, 294,
318, 328, **347-55**, 383, 395, 449, 482, 510,
586, 739; – originário patológico: 239;
– primário: 616, 739; secundário: 184
narcose: 177
narração: 722
narrativas arcaicas: 689
nascimento: 194
ne-jamais: 213
ne-pax: 213
ne-rien: 213
Nebenmensch: 30, 84
necessidade: 114, 118, 334, 389, 463
necessidades naturais: 282
necessidades vitais: 118
negação: 143, 168, 214, 215, 256, **356-8**, 371,
428, 473; – do nome: 371
negatividade: 127
negativismo: 168, 215
Negrier-Dormont, L.: 609
nervo vago: 271
nervosismo comum: 67
neurastenia: 286, 325
neurônios: 74, 145
neurose: 15, 67, 75, 100, 112, 209, 253, 272, 278,
289, 650, 729; – de angústia: 286; – de órgão:
239; – de transferência: 145, 438, 456;
– infantil: 587; – narcísica: 318, 325
neurose e psicose: **366-71**, 438, 447
neurose obsessiva: 89, 105, 111, 115, 186, 238,
272, 289, **358-66**, 392, 438
neurose traumática: 449
neutralização: 53
nibbio: 272

Nietzsche, F.: 18, 255, 282, 607, 673, 695
nirvana: 585
nó: 459, 552
noção de objeto: 81
noção de relação: 459
nome: 332, 342
nome próprio: 307, 333, **372-3**, 505, 561

Nome-do-Pai: 142, 189, 215, 228, 262, 268, 303,
310, 314, 337, 356, 372, 386, 397, 447

normal: 14, 93, 290, 643

normalidade: **373-4**

normalização: 501

nós borromeanos *ver* borromeanos, nós

nosografia: 391

nostalgia: 273, 287

Novalis, F.: 116

Novo Romance: 676

núcleo explicativo: 90

número: **374-5**

O

Objektiv: 259

objetal: 259

objetivamente: 259

objeto: 4, 76, 91, 113, 120, 130, 132, 193, 196,
197, 221, 224, 230, 261, 265, 272, 290, 292,
293, 356, 372, **377-80**, 447, 548, 561, 704;
– fetiche: 417; – imaginário: 428; – parcial: 16,
552; – perdido: 193, 294, 377, 450;
– fálico: 418

objeto *a*: 15, 22, 23, 174, 190, 222, 269, 294, 377,
463, 505, 528, 533, 552, 721

obra de arte: 500

obsceno: 191

observar: 183

obsessão: 12, 179, 192

obsessivo: 23, 40, 77, 107, 110, 179, 297, 391

obstinação: 75, 77

oceânico: 605

ódio: 33, 93, 255, 272, 363

oferecimento: 264

oito interior: 535

olhar: 159, 196, 295, 377, **380-1**, 453

olho: 381

olhos: 439

onanismo: 272

onipotência: 81, 174, 198, 257, 260, **381-5**, 572

onipotente (poder): 137

ontofilogenético: 207, 209

ontogênese: 292, 733

ontogenia: 207, 208

ontologia: 653

oportunidade de contatos: 715

oral: 77, 121, 193, 387

ordem: 75, 77, 175, 562; – simbólica: 644
órgão: 18, 294; – dos sentidos: 18, 380; – visual:
381

organização: 89, 186, 415; – arcaica: 287;
– genital: 201; – oral: 19

órganon: 126

orgiaco: 81

orientação: 129, 274, 297

origem: 332

original: 295

Ormé: 436

Ortígues, E.: 644

oscilação: 93

Oury, J.: 167, 171, 711, 712

outra cena: 267, 472

outrem: 191

outro gozo: 205, 206

Outro, o: 5, 7, 20, 21, 54, 79, 81, 89, 117, 127,
128, 129, 131, 145, 146, 172, 173, 189, 190,
195, 200, 211, 224, 226, 227, 248, 261, 281,
295, 301, 331, 332, 333, 336, 337, 365, 366,
368, 378, **385-7**, 397, 447, 457, 463, 473, 502,
503, 506, 523, 550, 551, 557, 617, 632, 698,
700, 721

Ovídio: 286

ovo: 294

P

Pabst, G.W.: 593

pagamento: **389**

pai: 19, 80, 81, 135, 184, 206, 255, 268, 278, 334,
336, 344, 395, 419, 646, 648, 655

paixão: 184, 191, 297, **389-90**, 735

palavra: 385

palavra-estímulo: 87

paleontológico: 208

Panissa, O.: 614

Pankow, G.: 171, 240, 712

pansexualismo: 294

papel: 715

paradigma: 722

paradigma-crise: 149

paradoxo do narcisismo: 544

parafrenia: 193

paraíso: 130, 574

paralogismo: 282

paranóia: 90, 130, 179, 183, 255, 278, 289, 344,
346, **390-8**, 429, 437, 458, 499, 573, 574

paranóico: 112, 130, 573

paranóide: 183, 292

parcial: 193, 194

parcimônia: 75

Pareto, V.: 733

parlêtre ver falente

parricídio: 106, 108
 partida: 344
 Pasche, F.: 644
 passado: 124, 214
 passagem ao ato *ver* ato, passagem ao
passo: 280, **398-413**, 554
 apaixonado: 88
 passiva: 19, 282
 passividade *ver* atividade-passividade
 passivo: 145
 paternidade: 292, 305
 patológico: 92, 708
 patoplastia: 718
 patrimônio: 277; – instintivo: 146
 patronímico: 215
 Paumelle, P.: 713
 pavor: 80
 pecado: 130; – original: 130, 574
 pedagogia: 629
 Peeters, T.: 58
 Peirce, C.S.: 717
 penetração: 277
pênis, inveja do: 135, 138, 140, 193, 195, 202,
 207, 209, 271, 294, 334, **413-4**, 531, 557
pensamento: 143, 257, 274, 282, **414-5**, 487
 percepção: 49, 53, 184, 282, 288, 447, 448, 519;
 – endopsíquica: 697; – interna: 282
 perda: 87
perda da realidade: 367
 perda: 55, 111, 119, 287, 335; – simbólica: 531
 père-version (pai-versão): 411
 perfeição: 498
 periferia: 288
 perigo: 15
perigo, sinal de: **415**
 período: 96
 perlaboração: 431, 462
 permutação: 112
 Perrotti, N.: 699
 perseguição interna: 241
 perseguido-perseguidor: 243
 personalidade: 178, 708; – básica: 645
 personificado: 255
 persuasão: 191
 perturbação fundamental: 162
perversão: 19, 54, 75, 119, 200, **415-23**, 495, 626
 pesadelo: 649
 pessoa: 214, 296, 548, 550
 Pfeifer, S.: 699
 Pfister, O.: 629, 702
 Picasso, P.: 701
 Picca, G.: 609
 Pichon, E.: 213, 214, 263
 Pinatel, J.: 609
 Pinel, P.: 247
pintura: **701-5**
 pintura informal: 704
 Place, J.-L.: 237
 placenta: 294
 plasticidade: 216
 Platão: 16, 28, 120, 246, 330, 647, 678, 739
 poder: 721
 poder gerador: 191
 Poe, E.A.: 450, 474, 475, 671, 743
 poesia: 332
 Poincaré, H.: 528
 polaridade: 127, 145, 215, 276, 295
política: **705-7**, 718
 Politzer, G.: 648
 Pontalis, J.-B.: 196, 648, 682
 ponto de basta: 473
 pontos tríplex: 70
 Popper, K.: 648
 posição: 70, 130, 256; – depressiva: 112, 140;
 – infantil: 112, 486; – esquizoparanóide: 112,
 113
 posicionamento: 214
 possibilidade: 214, 424
 potência: 237, 239
 potencialidade: 424
 poupar: 67
 povo: 383
prazer: 86, 146, 181, 182, 226, 380, **423-4**,
 591, 672
 prazer preliminar: 423, 735
pré-consciente: 51, 144, 180, 181, 185, 265,
 266, 274, 288, **424-6**
 pré-genital: 19, 175, 192, 193
 pré-história: 93, 96
 pré-puberdade: 288
 precaução: 214
 precipitado psíquico: 589
prematuração: 260, 262, 293, 396, **426-7**
 prematuro: 293
 presciência: 146, 277
 presença: 207, 293, 335
 presença provedora: 207, 293
 pressão: 216, 265, 457
 prensa: 520
 primado do falo: 193
 primado genital: 193
 primário: 20, 126, 215
 primeira tópica: 52, 111, 265, 266, 273, 322
 primitivo: 146, 260, 382
princípio (de prazer, de realidade): **427**; – de
 prazer: 48, 145, 185, 215, 266, 293, 322, 450,
 492, 551; – de realidade: 3, 169, 265, 368,
 558, 625
 princípio de constância: 146
 princípio de não-contradição: 169
 Prins, A.: 608
 Prinzhorn, E.: 699

privação: 3, 216, 228, 260, 335, 384, **427-8**, 530
procedimento: 274
processo: 14, 91, 214, 274, 290; – de
 institucionalização: 715; – de organização: 96;
 – de defesa: 92; – libidinal: 296;
 – regressivo: 676
processo primário, secundário: 428-9;
 – primário: 48, 53, 90, 91, 144, 170, 437;
 – secundário: 48, 92, 265, 437
Proclo: 82
procriação: 193, 262
produção: 131, 252
produto: 89, 331, 721; – de sublimação: 499
progresso: 127
proibir: 214
projeção: 113, 129, 130, 158, 185, 241, 256, 366,
 393, 394, **429**, 459; – narcísica: 240;
 – malograda: 241
Prometeu: 501
pronomine impessoal: 282
proposição: 130
proteção: 90, 111, 186
protótipo: 316
Proust, M.: 45, 673
proveito primário: 67
pseudópode retrátil: 294
psicanálise: 88, **127-9**, 135, 144, 189, 190, 265, 340,
 377, 379, 426, 472, 487, 665, 708, 727, 743; – de
 crianças: 100, 624; – da cultura: 109, 359;
 – do ego: 557
psicanalista: 96, 127, 132, 389, **429-34**, 463, 488,
 519, 532, 628, 708; – AE: 400; – AME: 400
psico-crítica: 665
psicodrama: 734, 743
psicologia: 130, 143, 338, 656, **707-9**; – clínica:
 708; – coletiva: 182, 729; – experimental: 88;
 – projetada: 130; – social: 709;
 – transcendental: 282
psicologismo: 300
psicomitologia: 343, 573
psiconeurose: 178, 366
psicopatologia antropológica: 163
psicose: 77, 112, 145, 214, 219, 255, 261, 292, 303,
 304, 366, 380, 472; – **psicose alucinatória:**
 434-6; – maníaco-depressiva: 317;
 – narcísica: 181
psicoterapia: 102, 457, 646
psicoterapia institucional: 172, **709-20**
psicótico: 215
psiquiatria: 112, 259, 390
psiquiatria e psicoterapia institucionais: 709-20
psiquismo: 67, 121, 143, 145, 391, 573
puderdade: 75, 230, 290, 381, 458, 623, 727
publicidade: 721-2
pulsão: 4, 11, 14, 18, 19, 75, 112, 116, 118, 139,
 144, 180, 192, 196, 204, 216, 256, 265, 272,

277, 290, 291, 294, 323, 348, 377, 416,
436-41, 453, 454, 468, 484, 498, 623, 660,
728, 729, 730, 735; – de vida: 121, 140, 705;
– de morte: 3, 15, 19, 29, 48, 77, 121, 140,
145, 168, 243, 256, 265, 278, 293, 323, 324,
383, 397, 528, 705, 735; – de autoconservação:
265-6; – de concentração: 290; – de
detumescência: 290; – de saber: 496;
– do eu: 76, 437
pulsão escópica: 495
pulsão parcial: 19, 217, 291, 377, 378, 424, 437
pulsional: 439
punção: 196
punição: 383, 492
pureza: 192
purificado: 81, 182
Putnam, J.-J.: 682

Q

quadrado lógico: 312
qualidade: 144
qualificação: 128
quantidade: 145, 132, 143
quantitativo: 145, 292, 708
quantum: 11, 12
quase-presença: 207
Quatremère de Quincy: 5
queda: 295, 533
Quelle (fonte): 345
quietude: 255
Quine, W.O.: 300

R

R.S.I.: 273, 335, **459**, 464
Rabelais: 110
rabugenta: 76
Racamier, P.C.: 711
Racine, J.: 711
racionalização: 443
Rahmenmotive: 289
Rameau, J.-P.: 694

RANK, Otto (1884-1939)

Otto Rosenfeld — era esse seu nome verdadeiro — nasceu em Viena num meio judaico que pouco seguia os preceitos do judaísmo. Defendeu em 1912 sua tese de doutorado em filosofia, intitulada “O tema do incesto na literatura e na lenda”, publicada sob o título *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Ein Beitrag zu ihrer Motiv-Gestaltung und Deutung*. Apaixonado pela literatura e a história, de uma cultura prodigiosa, Rank se dedicou sobretudo ao domínio da psicanálise

dita aplicada. Aos 20 anos já lera *A interpretação dos sonhos*. Seu encontro com Freud, em 1905, marcou o início de uma longa e frutífera colaboração. Freud, que várias vezes o ajudou pecuniariamente, nomeou-o secretário assalariado da sociedade psicológica das quartas-feiras. Rank ocupou esse posto por cerca de 20 anos, redigindo as *Minutas* da Sociedade Psicanalítica de Viena.

Em 1907 Rank publicou *Der Künstler* (O artista) e começou a redação do *Der Mythos der Geburt des Helden* (O mito do nascimento do herói), lançado em 1909. Nessa obra, interpreta o mito como resultado de fantasias regressivas. Três anos mais tarde, fundou a revista *Imago* com Hans Sachs, com quem publicou em 1913 *Psicanálise e ciências humanas*. Com Jones e Ferenczi, criou em 1913 a *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*.

No final na Primeira Guerra Mundial, que passou na Polônia, Rank se casou com Tola, que se tornou psicanalista e exerceu nos Estados Unidos (ver Paul Roazen, “Tola Rank”, *Revue Internationale d’Histoire de la Psychanalyse*, nº 3, Paris, PUF, 1990). Rank só se estabeleceu como psicanalista em 1920.

Em 1924, publicou *O traumatismo do nascimento*, que esteve na origem de seu desentendimento com Freud. Desenvolveu aí uma nova teoria da angústia, que faz do nascimento o protótipo de toda angústia. Embora tivesse reconhecido anteriormente que o nascimento constitui a primeira experiência de ansiedade, Freud se recusou a atribuir ao feto e ao recém-nascido uma organização psíquica elaborada e uma capacidade de perceber a angústia e capitalizá-la. Num primeiro tempo, Freud não recusou completamente as idéias de Rank: só mais tarde, após críticas de certos discípulos, em particular Abraham, ele a rejeitou. Criticou Rank sobretudo em 1926, em *Inibições, sintomas e angústia*. Nesse mesmo ano, Rank se desligou da Sociedade Psicanalítica de Viena, o que marcou uma completa ruptura com a psicanálise freudiana.

Em 1924-5, Rank foi convidado para fazer conferências nos Estados Unidos, onde passou seis meses. Começou então uma vida de viajante, ou “errante”, que o levou a Paris, onde residiu de 1924 a 1934, freqüentando sobretudo os meios literários. Tornou-se amigo de Anaïs Nin, que fala longamente dessa relação em seu diário. Em 1934 Rank transferiu-se definitivamente para os Estados Unidos. Como não-médico, dissidente de Freud, encontrou em Nova York a hostilidade do grupo freudiano, optando assim por se fixar na Filadélfia.

De 1926 a 1931 escreveu textos sobre técnica psicanalítica reunidos em 1931 em *Technik der Psychoanalyse*. Propõe aí terapias breves, com término fixado de antemão, e faz a apologia da vontade, fonte de toda expressão criadora.

As publicações de Rank passaram então a se distanciar cada vez mais da psicanálise freudiana. Iniciou vários estudos — sobre o humor, o judaísmo, a psicologia social etc. — que abandonava rapidamente. Apesar disso, publicou seis livros entre 1926 a 1932, entre os quais, em 1928, *Psicologia genética*; 1930: *A crença na alma*; 1932: *A educação moderna e a alma e o artista*.

O. RANK, *L’Art et l’artiste: créativité et développement de la personnalité*, Paris, Payot, 1984 • *Le mythe de la naissance du héros: la légende de Lohengrin*, Paris, Payot, 1983 • *Volonté et psychothérapie*, Paris, Payot, 1976 • *Le traumatisme de la naissance*, Paris, Payot, 1968 • *Don Juan et le double. Études psychanalytiques*, Paris, Payot, 1983 • Em colaboração com Hans Sachs: *Psychanalyse et sciences humaines*, Paris, PUF, 1980 • LIBERMAN, E. JAMES, *La volonté en acte. La vie et L’œuvre de Otto Rank*, Paris, PUF, 1991 • B. KLEIN DENNIS, *Jewish origins of the psychoanalytic movement*, Nova York, Praeger, 1981.

18, 20, 37, 139, 343, 458, 559, 573, 656, 728

Rappard, P.: 712

razão: 147

reação: 87, 214; — de defesa: 78

reação terapêutica negativa: 107, 324, **443-4**

real: 81, 130, 142, 196, 198, 260, 269, 334, 356, 374, 379, **444-5**, 509, 548, 562, 710, 718

realidade: 111, 112, 181, 214, 216, 229, 256, 273, 274, 428, 557; — externa: 171, 368, 382;

— psíquica: 171, 368; — social: 718

realismo: 300

realista: 216

realização: 272, 482, 484

recalcado: 3, 267, 452

recalcamento: 14, 18, 76, 93, 96, 123, 182, 186,

214, 265, 272, 278, 288, 293, 356, 367, 393,

424, 438, **445-6**, 452, 455, 549, 595, 626, 730,

732; — originário: 266, 268, 367

recapitulação: 208

recém-nascido: 293

recepção: 291

reciprocidade: 389

recíproco: 129

recompensa: 255

reconhecer: 70

reconstrução: 96, 112, 130, 182, 288

recriação: 89, 360

recusar: 264

redistribuição: 175

referente: 342, 453

reflexo: 216, 439

refração: 275

Régis: 97, 703

registro: 74, 154, 288

regressão: 51, 75, 76, 96, 121, 173, 186, 214, 275,
293, 438, 446, 466, 485; – oral-sádica: 239
regressivo: 207, 208, 289
regulador: 296

REICH, Wilhelm (1897-1957)

Nascido numa família judia do Império Austro-Húngaro, Reich começou por cursar direito, após o fim da guerra, orientando-se depois para uma formação em medicina. Logo se entusiasmou pelas teses de Freud e, em 1919, aos 21 anos, foi admitido na Sociedade Psicanalítica de Viena. Em 1920 leu ali uma comunicação sobre “Conflito da libido e formações delirantes em *Peter Gynt* d’Ibsen”. Em 1922 obteve seu diploma de médico.

Publicou sua primeira grande obra em 1927: *A função do orgasmo*. Nela, desenvolveu a idéia de uma “energia orgástica” e da necessidade de uma realização completa do ato sexual. As idéias de Reich a este respeito foram profundamente marcadas pela concepção de neuroses atuais de Freud.

Nesse período, Reich participou ativamente da política, militando no partido comunista, experiência que relata em *Os homens no Estado*. Reich é considerado o primeiro e o mais importante representante do freudomarxismo, tema que culminou na publicação, em 1929, de *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalytique* (Ed. de la Pensée Molle, Paris, 1970).

Em 1930 Reich deixou Viena por Berlim. Um ano mais tarde, fundou a Associação Alemã para uma Política Sexual Proletária (SEXPOL), a fim de lutar contra a repressão sexual. Várias obras atestam o período de engajamento de Reich, como *Ir-ruption de la morale sexuelle* (Paris, Payot, 1972) e *Psychologie de masse du fascisme*. Este último foi lançado em 1933, no mesmo ano que *L’Analyse caracterielle* (Paris, Payot, 1976), onde ele demonstra que é o caráter em sua totalidade que constitui uma resistência.

Em razão da situação política, Reich deixou a Alemanha em 1934. Seguiu para a Suécia, de onde mais tarde foi expulso para a Noruega. Já excluído do partido comunista alemão, foi também excluído da Sociedade Internacional de Psicanálise por volta de 1934.

Na Suécia, onde passou cerca de cinco anos, afastou-se da psicanálise clássica e desenvolveu suas próprias idéias sobre a economia sexual. Em 1937 publicou *Reflexo orgástico, atitude muscular e expressão corporal*, em que relata seus trabalhos sobre a detecção direta das atividades sexuais, com a ajuda de aparelhos construídos por ele mesmo. Suas pesquisas o levaram à publicação, em 1938, de *Bions*; estes seriam, segundo suas próprias palavras, “os portadores de certa quantidade de energia bioló-

gica; representam uma fase de transição entre o não-vivo e o vivo” (citado por R. Dadoun, *Cent fleurs pour Wilhelm Reich*).

Reich prosseguiu seus trabalhos nos Estados Unidos, para onde emigrou em 1938. Em 1948 publicou *La biopathie du cancer* (Paris, Payot, 1975), em que não propôs uma terapia do câncer, mas pretendeu estudar, a partir da emoção, da energia, os *bions* presentes na matéria orgânica ou mineral. Em seguida passou a se dedicar ao estudo do *orgônio*, energia onipresente no universo, que julgava possível captar. Com esse objetivo, criou acumuladores de orgônio e, em 1941, teve um encontro, para falar sobre isso, com Einstein, que parece ter ficado muito interessado nesses trabalhos. Se muitas pessoas se juntaram a Reich para aprofundar suas pesquisas, outras em contrapartida o denunciaram como impostor. Reich foi objeto de uma comissão de inquérito. Em 1951 criou *Oramur*, cuja tarefa seria inventar uma defesa contra as radiações atômicas. No mesmo ano publicou *L’Éther, Dieu et le diable* (Paris, Payot, 1973).

A justiça norte-americana o incriminou uma primeira vez e ordenou a destruição dos acumuladores de orgônio. Foi novamente incriminado e intimado a comparecer a julgamento. Diante de sua recusa a se apresentar, foi detido em 1º de maio de 1956, condenado e preso. Continuou suas pesquisas na prisão, onde morreu aos 60 anos.

R. DADOUN, *Cent fleurs pour Wilhelm Reich*, Paris, Payot, 1975 • M. SHARAF, *Fury on Earth. A Biography of Wilhelm Reich*. Nova York, St. Martin’s Press, 1983.

602, 648, 706

REIK, Theodor (1888-1969)

Nascido na Boêmia em uma família judia culta e de origem húngara, Reik, um apaixonado pela literatura, estudou filosofia na Universidade de Viena. Enviou seu primeiro estudo sobre Flaubert a Freud, que o acolheu favoravelmente e o introduziu na Sociedade Psicanalítica de Viena em 1910. Um ano depois obteve seu doutorado com uma tese, a primeira dedicada à psicanálise, intitulada *A psicanálise da criação artística: a Tentação de santo Antônio de Gustave Flaubert*. Em seguida, em 1913-1914, fez com Abraham, em Berlim, uma análise de formação que relatou em 1949 em seu tocante *Fragment d’une grande confession* (Paris, Donoël, 1973).

Durante vários meses, Freud o ajudou financeiramente, pagando-lhe uma mesada. Em 1918 Reik recebeu o prêmio da Sociedade de Psicanálise pelo melhor trabalho científico. Estabeleceu-se então como psicanalista. Em 1924, substituindo Rank, tornou-se secretário da Sociedade Psicanalítica de Vie-

na. Dois anos mais tarde, foi vítima de um processo por exercício ilegal da medicina, o que levou Freud a escrever “A questão da análise leiga”. Em 1934 Reik emigrou para a Holanda, onde ensinou na Universidade de Leiden. Quatro anos depois instalou-se em Nova York. Não sendo médico, não conseguiu ser aceito por uma associação de psicanalistas. Fundou então, em 1948, a National Psychological Association for Psychoanalysis.

O essencial dos trabalhos de Reik versa sobre psicanálise aplicada. Além da literatura e da arte, dedicou vários estudos à antropologia, principalmente ao rito da puberdade e ao rito da *couvade*. Em 1919, publicou *Le Rituel. Psychanalyse des rites religieux*, com prefácio de Freud (Paris, Denoël, 1974). Apaixonado por música, escreveu muito sobre o assunto (*Écrits sur la musique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984), e principalmente sobre Gustav Mahler (*Variations psychanalytiques sur Gustav Mahler* (1953), Paris, Denoël, 1972).

Fora do campo da psicanálise aplicada, interessou-se também pelo estudo do masoquismo, tema sobre o qual escreveu um importante estudo em 1949 (*Le masochisme*, Paris, Payot, 1971). 433, 602, 603, 678, 682, 693, 695

reivindicação: 274

rejeição: 180

relação com a realidade: 368

relação complementar: 715

relação de objeto: 334

relação sexual: 81, 357, 377, 379, 464, 553

relações deformáveis: 68

relações não métricas: 68

relato: 722-6

religião: 109, 130, 184, 260, 332, 500,

584-92, 659

remanejamento: 424

“remédios”: 192

rememoração: 96, 521, 547, 551

reminiscência: 451, 457

Rémond, R.: 721

renegação: 9, 83, 207, 271, 380, 370, 371, 392, 446-8

reordenamento: 289, 291

repetição: 4, 15, 123, 174, 208, 217, 221, 293,

378, 380, 520, 521, 533, 548, 561, 674, 739

repetição, compulsão à: 448-53

repouso: 11, 144

representação: 6, 13, 32, 45, 47, 50, 115, 133, 143, 207, 257, 359, 453-7, 485, 674, 693, 735, 737; – auxiliar: 12; – de coisas: 267; – de palavras: 265, 267; – de significados: 267; – intermediária: 87; – pulsional: 13

representação teatral: 453

representante: 14, 144, 292, 294, 383, 673

representante representativo: 344

representar: 131

repressão: 380, 624, 625

reprodução: 186, 291

repugnância: 75, 289, 496

reputação: 719

reservatório: 184

resgate: 209

resíduo: 131, 733

resistência: 67, 103, 179, 214, 266, 277, 281, 457-8, 735

responsabilização: 715

resto: 182, 198, 263, 331, 378, 733

resto diurno: 249, 485, 676

retardo: 99

retenção: 12

retorno: 19, 278, 293, 343

retorno do recalçado: 76, 137, 266, 293, 396

retrocesso: 277

retrogressão: 275

revolução: 626, 659

ridículo: 225

Riguet, J.: 475

rito: 230

rito religioso: 115

rodela: 69, 70

ROHEIM, Géza (1891-1953)

Géza Roheim, nascido na Hungria de pais comerciantes abastados, é considerado o fundador da antropologia psicanalítica. Estudou geografia na Universidade de Budapeste, que deixou para ir estudar etnologia e história das religiões em Berlim. Em 1911, aos 20 anos, publicou na *Ethnographia*, revista da Sociedade Húngara de Etnologia, um trabalho sobre “Os dragões e os matadores de dragões” em que utiliza, em suas explicações, a concepção freudiana do complexo de Édipo. Três anos mais tarde, tornou-se membro da Sociedade Etnográfica. Nos anos 1915 e 1916, analisou-se com Ferenczi, continuando com Vilma Kovacs. Conheceu Freud por ocasião do V Congresso de Psicanálise, que se realizou em Budapeste em 1918. Um ano depois, publicou seu primeiro livro *Spiegelzauber* (Magia do espelho). A publicação de diversos estudos sobre o “isso” na *Imago* lhe valeram, em 1921, juntamente com um outro trabalho sobre o totemismo australiano, o prêmio Freud de psicanálise aplicada.

Sob o governo de Károlyi, Roheim obteve uma cátedra de antropologia, que foi obrigado a abandonar quando o almirante Horthy tomou o poder.

O estudo de Malinowski, *Família matriarcal e complexo de Édipo*, publicado em 1924, pondo em questão a existência do complexo de Édipo nas sociedades matrilineares estimulou Roheim a verificar em campo a pertinência das alegações do et-

nólogo inglês. Em 1928 partiu para a Austrália. Essa viagem dos diversas regiões resultou na publicação, em 1932, de *Psychoanalysis of Primitive Cultural Types*. Outra obra, *L'Énigme du Sphinx ou les origines de l'homme* (Paris, Payot, 1976), editada em 1934, confere um lugar essencial à cena primária. Roheim desenvolve também aí sua concepção do trauma ontogenético: toda criança é submetida a um vivido determinante, imposto pelos pais e pela cultura, e que condiciona a formação da personalidade.

Em 1938, em razão dos acontecimentos políticos, Roheim se viu obrigado a se exilar nos Estados Unidos, onde desenvolveu sua obra até a morte. Um de suas principais livros é *Origine et fonction de la culture* (Paris, Gallimard, 1972), publicado em 1948. Nela, influenciado pelas idéias de Melanie Klein e divergindo de Freud, ele atribui uma importância capital, traumatizante, à separação da criança da mãe, bem mais que à fantasia do assassinio do pai. Desenvolve aí suas idéias sobre a sublimação ("uma neurose isola, uma sublimação une", escreve ele) e sobre a importância das fantasias arcaicas referentes ao corpo materno no desenvolvimento da agricultura ou do comércio.

Roheim se opôs à concepção filogenética da cultura proposta em *Totem e tabu*. Em 1943, num artigo sintético, expôs brilhantemente suas idéias sobre "L'Interprétation psychanalytique de la culture" (tradução francesa, W. Muensterberger, in *L'Anthropologie psychanalytique depuis "Totem et tabou"*, Paris, Payot, 1976). Propõe aí a idéia de que a cultura humana é a consequência da infância prolongada da espécie humana e que "as áreas culturais decorrem da situação infantil típica que reina em cada uma delas".

Psychanalyse et anthropologie (Paris, Gallimard, 1967), publicado em 1947, resume suas principais idéias e refuta as concepções da antropologia culturalista.

Um ano antes de sua morte, Roheim publicou um volumoso estudo sobre *Les portes du rêve* (Paris, Payot, 1973), em que mostra a riqueza e a importância da função onírica para a vida individual e social.

643

romance: 671

romance familiar: 458-9

Rosenfeld, C.: 239, 244

roteiro: 196

Roth, P.: 677-8

Rousseau, J.-J.: 731, 738

Rousseau, Le Douanier: 634

Roussel, R.: 46

Russell, B.: 297

Ruth Saint-Denis: 615

S

S barrado: 131, 250, 304, 503

S: 261, 268, 304

S1: 131, 250, 252

S2: 36, 131, 250, 252

saber: 36, 46, 146, 193, 252, 277, 304, 505,

550, 553, 556, 723

saber instintivo: 146

Sache: 451; *ver* Coisa

Sacher-Masoch: 322, 323, 324

Sade, marquês de: 322

sádico: 19, 192, 201; – componente: 19

sádico-anal: 76, 193, 416

sadismo: 18, 54, 119, 322-5, 363, 417

Safouan, M.: 129

sagrado: 660

Saint-Alban: 712

Saint-Paul Roux: 735

santa-Sofia de Edessa: 576

santo Agostinho: 31, 246

Sartre, J.-P.: 597, 652, 654

satirista: 76

satisfação: 112, 118, 179, 195, 216, 272, 291, 427,

456, 463, 697; – alucinatória: 466; – nutricional:

293; – primária: 423; – real: 427;

– substitutiva: 3

Saussure, F. de: 267, 333, 336, 472, 503

Schaeffer, P.: 698

Schapiro, M.: 272

Scherner, K.A.: 568

Schicksal: 292

SCHILDER, Paul (1891-1953)

Nascido em Viena. Schilder cursou ao mesmo tempo filosofia e medicina. Especializou-se em psiquiatria, leu uma primeira vez a obra de Freud, mas, como muitos futuros adeptos da psicanálise (Ferenczi, Balint etc.), de início rejeitou-a. Doutor em medicina em 1909, encaminhou-se para a neurologia e se tornou assistente de Gabriel Anton em Halle, depois de Flechsig em Leipzig. Publicou então suas pesquisas neurológicas, entre as quais a *Encefalite perixial difusa*, afecção que ficou conhecida como "doença de Schilder".

Após uma segunda leitura de Freud, tornou-se um fervoroso adepto da psicanálise. Em 1914 publicou, em colaboração com Weidner, um estudo sobre o simbolismo na esquizofrenia. Depois da guerra, estudou filosofia, interessou-se pela teoria husserliana e, em 1922, tornou doutor em filosofia da Universidade de Viena.

De 1918 a 1922, trabalhou com Julius von Wag-

ner-Jauregg na clínica da Universidade de Viena. Em 1925 tornou-se professor.

Embora não tivesse recebido formação psicanalítica pessoal, Schilder tornou-se membro da Sociedade Psicanalítica de Viena em 1919. Em 1930, aceitou um posto de *clinical director* no Bellevue Hospital, tornando-se depois professor de psiquiatria em Nova York. Em 1937 casou-se com Lauretta Bender, ela própria psicanalista.

Schilder deve sua notoriedade a seu magistral trabalho, *A imagem do corpo*, publicado em 1935. A imagem do corpo é estudada segundo três eixos: fisiológico, libidinal e sociológico. Todos os trabalhos posteriores sobre a imagem corporal permaneceram, direta ou indiretamente, impregnados por essa obra fundamental, que os estudos recentes não tornaram obsoleta. Schilder não se afirmava por uma estrita obediência à psicanálise, elaborando por vezes concepções bem distantes das de Freud. Estava tão imbuído da psicanálise quando da psicologia da *Gestalt* ou da fenomenologia de Husserl.

Como o sublinha François Gantheret, Schilder perseguiu ao longo de toda sua vida a “formulação de uma articulação entre o biológico, o psicológico e o social”. Prova disso são suas publicações posteriores a 1935: “A análise das ideologias como método terapêutico” (1936); “Psicanálise da geometria, da aritmética e da física” (1936); “Observações sobre a psicofisiologia da pele” (1936); “Relação entre as desorganizações sociais e individuais” (1937); “A neurose social” (1938); “Psicanálise da economia política” (1940).

F. GANTHERET, “Prefácio” a *L’Image du corps* de Paul Schilder, Paris, Gallimard, 1968.
239

Schloezer, B. de: 700

Schmidt, V.: 627

Schneider, K.: 166

Schopenhauer, A.: 391

Schotte, J.: 712

Schreber, D.P.: 69, 80, 112, 130, 177, 255, 262,

278, 281, 292, 332, 392, 435, 573, 582, 722

secundário: 181, 289, 426

sedes libidinis: 286

sedimentos: 111

sedução: 11, 124, 136, 204, 389, **461**; – sexual: 89

segunda censura: 265

segunda tópica: 15, 52, 74, 80, 96, 111, 178, 253,

266, 272, 274, 278, 296, 721

Sehnsucht: 287

Sehtrieb: 18

seio: 112, 194, 381, 533

Selbstbewusstsein: 331

Selbsttäuschung: 259

seletivo: 274

Selosse, J.: 609

semanálise: 667

semblante: 263, 309, 331, **462-3**

semelhante: 70, 263

semi-dizer: 268

semiologia: 667, 668

semiótica: 668

sensação: 335, 344

sensações internas: 288

senso comum: 281

sentido: 21, 225, 279, 280, 281, 332, **463-5**,

675, 693; – oculto: 88, 281

sentimento: 11, 96, 112, 344

separação: 23, 344

ser: 420

seriação: 126, 466

série: **465-7**; – associativa: 74; – concêntrica: 275;

– longitudinal: 275

sessão: 389, 519; – curta: 558; – escandida: 521

sexo: 262, 294, 471

sexologia: **726-8**

sexuação: 471

sexual: 114, 115, 166, 256, 263, 287, 288, 437, 654

sexualidade: 114, 178, 248, 255, **467-72**, 623,

625, 645, 688

sexualidade infantil: 116, 135, 248, 340, 461, 623

sexualização: 380

Shakespeare, W.: 137, 156, 673, 737

Sharpe, E.: 157

Shichtung: 288

shifter: 194, 262

significação: 195, 332, 336, 338, 343,

457, 520, 654

significado: 130, 194, 334, 336, 342, 357, 654

significância: 68

significante: 87, 131, 251, 255, 267, 268, 281,

300, 332, 334, 336, 342, 357, 369, 372, 385,

450, 457, 465, **472-3**, 503, 504, 525, 528, 550,

551, 648; – da falta no Outro: 268, 420, 535;

– “polonês”: 535; – significante-mestre: 331

signo: 74, 167, 288, 308, 472, 504, 550, 654, 697

Silberer, H.: 183, 343

silogismo: 130

simbólica da soleira: 343

simbólico: 21, 69, 81, 131, 141, 160, 190, 194,

263, 267, 269, 278, 311, 332, 357, 375, 386,

414, 447, 459, 470, **474-8**, 507, 519, 525, 548,

551, 562, 567, 588, 604, 644, 668, 691, 731

simbolismo cultural: 573

simbolização: 296

símbolo: 123, 191, 278, 292, 478, 507, 691

similitudes fonéticas: 88

Simmel, G.: 242, 733

Simon, H.: 710, 711

simulacro: 194, 462

Sinn: 281

sintoma: 5, 67, 90, 102, 162, 169, 177, 178, 209, 215, 245, 264, 273, 286, 364, 373, 382, 411, 424, 451, 456, 459, 478-9, 507, 519, 561, 650; – de compromisso: 90; – primário: 162; – de defesa: 89

sistema: 13, 45, 144, 340, 425, 466, 479; – consciente: 265; – pré-consciente: 265

“sítio”: 131

situação: 180, 275

Smith, A.: 621

Smith, R.: 208, 642

só depois: 123, 519, 522, 556

sobrevivência: 293

sociabilidade: 440

sociedade: 733; – extensa: 256, 279, 294, 385, 440, 706; – restrita: 256, 279, 294, 385, 440

Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP): 399, 557

Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP): 398

sociologia: 216, 655, 728-34

sociológico: 279, 623

Sócrates: 16, 17, 120, 504, 508, 549, 550

Sófocles: 136, 137, 673, 688

sofrimento: 18, 67, 179, 237, 253, 430, 437

solidão: 69

soma: 12

somático: 144, 179, 246

sondagem: 275

sonho: 11, 52, 88, 91, 92, 115, 116, 143, 156, 230, 264, 271, 274, 342, 425, 479-93, 574, 625, 671, 686, 691, 737

sono: 180, 183, 316, 480

sono paradoxal: 480

sonolência: 343

Soulages, P.: 701, 704

Soulié, F.: 226

Soury, P.: 70

Spaltung: 263

Spielrein, S.: 20, 380

Spinoza, B.: 230

Spitz, R.: 243, 610

Spitzer, L.: 664

Sr. K.: 549

Sra. K.: 531, 549

Stanton, A.: 711

Stärke, A.: 20

Starobinski, J.: 136

Stein, C.: 65

STEKEL, Wilhelm (1868-1940)

Discípulo muito chegado a Freud de 1902, personagem esquecido, Stekel desempenhou um papel essencial na história do movimento psicanalítico nascente. Oriundo de uma família judaica, estudou medicina e se tornou clínico geral. Por volta de 1901, consultou Freud por razões pessoais. Esteve

na origem da sociedade psicológica das quartas-feiras. É a ele que Freud se refere em “Sobre a história do movimento psicanalítico” quando escreve: “em 1902 formou-se em tornou de mim um grupo de jovens médicos, com o objetivo expresso de aprender a psicanálise para depois exercê-la e difundi-la. A iniciativa desse grupo pertenceu a um colega que havia experimentado pessoalmente os bons efeitos do tratamento analítico.”

Ao que parece, as razões pessoais que levaram Stekel a Freud eram de ordem sexual, o que certamente estava relacionado a seu interesse pelas neuroses atuais, domínio em que seria o interlocutor privilegiado de Freud. Em 1902 Stekel publicou em *Neuer Wiener Tagblatt* uma resenha elogiosa de *A interpretação dos sonhos*. A seguir, por cerca de uma década, manteve com Freud relações de amizade e uma fecunda colaboração científica. Em 1910, assumiu, juntamente com Adler, a direção da *Zentralblatt für Psychoanalyse*. Dois anos mais tarde teve início a ruptura com Freud. Stekel se manteve na direção da *Zentralblatt*, que, por falta de leitores, deixou de circular em 1913. Freud substituiu a *Zentralblatt* pela *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, dirigida por Ferenczi, Rank e Jones.

Muitas vezes se atribuiu a ruptura de Stekel com Freud a razões científicas, com nos casos de Jung ou de Adler. É verdade que Stekel tinha pretensões à originalidade, mas, como Freud lembrou ao próprio Stekel numa carta que lhe escreveu em 13 de janeiro de 1924, 12 anos depois da separação, esta se deveria unicamente a razões de comportamento: “Nego também sua afirmação, tantas vezes repetida, de que me separei do senhor em consequência de divergências científicas.” Foi só depois de sua ruptura com Freud que Stekel passou a preconizar um método breve de psicoterapia. Após a Primeira Guerra Mundial, ele trabalhou em Viena, onde inaugurou um *Ambulatorium* para a “análise ativa”, experiência que abandonou rapidamente em razão da escassez de pacientes. Em seguida viajou pela Europa e a América. A chegada dos nazistas o obrigou a se refugiar na Suíça, depois de Londres. Suicidou-se em 25 de junho de 1940.

Stekel fez mais de 350 publicações. No domínio psicanalítico, interessou-se muitas vezes pelo sonho e pela sexualidade. Freud qualificou suas contribuições ao simbolismo do sonho de intuição geniais. Em 1911 ele publicou um volumoso estudo sobre o sonho, *Die Sprache des Traumes*, a que Freud se refletiu na reedição de *A interpretação dos sonhos*. Em 1930 voltou ao tema, publicando *Sonho e telepatia*.

Em 1908, Stekel lançou *Os estados de angústias neuróticas e seu tratamento*, com prefácio de Freud.

Constatando a existência de histeria de origem ansiôgena, distinta da neurose de angústia, Stekel, por sugestão de Freud, introduziu a expressão histeria de angústia.

Stekel publicou vários estudos sobre a sexualidade, sobretudo o onanismo e o homossexualidade, a frigidez, a impotência: *Onanisme et homosexualité: La parapathe homosexuelle* (Paris, Gallimard, 1952), alentada obra de 700 páginas; *La femme frigide* (Paris, Gallimard, 1973); *L'Homme impuissant* (Paris, Gallimard, 1950). O tema da sexualidade despertou o interesse de Stekel muito cedo. Sua primeira contribuição sobre o assunto, em 1895, já tratava das experiências sexuais da criança.

Stekel escreveu uma autobiografia, publicada após sua morte, *The Autobiography of W. Stekel, the Life Story of a Pioneer Psychoanalyst*, Nova York, Liveright, 1950.
18, 240, 363

Stelle: 146

Stellung: 130, 207

Sterba, R.: 570, 697

Stern, A.L.: 147

Stevenson, R.L.: 671

subconsciente: 276

subjetivação: 4

subjetividade: 123

sublimação: 18, 53, 75, 77, 82, 213, 253, 289, 293, 295, 457, 468, **494-501**, 517, 558, 626

substituição: 336; – significativa: 268

substituto: 206

subversão: 263

sucção: 192, 377

sufocamento: 12

sugestionabilidade: 389

sujeito: 5, 20, 36, 70, 127, 130, 145, 190, 197, 249, 266, 302, 331, 332, 333, 355, 372, 392, 473, **501-10**, 520, 550, 551, 553, 555, 556, 561, 644, 648, 699, 723, 729, 731; – do inconsciente: 196, 266, 270; – dividido: 268; – suposto saber: 403, 504, 505, 508; – transcendental: 282

Sullivan, H.S.: 711

super-homem: 255

superreu: 42, 80, 86, 107, 108, 135, 139, 140, 202, 246, 250, 253, 255, 266, 318, 327, 364, 383, 395, 444, **510-8**, 611, 675, 731

superfície: 185, 294, 527

superinvestimento: 426

supersticioso: 130, 382

supra-sensível: 130

surrealistas: 677, 701

suspensão: 272

Sutherland, G.: 609

sutura: 509

Sydenham, T.: 247

“*sympatheia*”: 82

Szabo, D.: 609

Szasz, T.: 242

T

tabu: 292, 643; – do toque: 364

Tânatos: 512, 516

Tapiès, T.: 701, 704

Tarde, G.: 606, 729, 731, 732

Tatossian, A.: 162

Tausk, Victor (1879-1919)

Nascido na Croácia, então província do Império Austro-Húngaro, em 1897, Tausk foi cursar direito em Viena. Após seu casamento, em 1900, continuou os estudos em Sarajevo. Separado da mulher, como quem teve dois filhos, Tausk estabeleceu-se em 1905 em Berlim, onde viveu com dificuldade, tanto no plano material quanto afetivo. A leitura de um artigo de Freud e suas dificuldades pessoais o conduziram a escrever para Freud, que o estimulou a ir para Viena e estudar psicanálise. Em 1908 Tausk emigrou para Viena, decidindo estudar medicina e se especializar em psiquiatria.

No início da década de 1910, teve por pouco mais de um ano uma ligação amorosa com Lou Andreas-Salomé. 18 anos mais velha que ele, que o considerava o mais notável discípulo de Freud. Terminada sua formação médica, Tausk decide clinicar. Declarada a guerra, foi mobilizado em 1915 em Lublin como psiquiatra. Terminada a guerra, de volta a Viena, Tausk pediu a Freud que o analisasse. Freud se recusou e o encaminhou a uma de suas alunas, Helen Deutsch, também psiquiatra, que começara ela própria a se analisar com Freud pouco antes. Tausk parece ter reagido mal a essa proposta, tanto mais que Freud se recusou também a analisar o filho dele. A análise com Deutsch durou apenas três meses, interrompida pela analista.

Tausk ligou-se então a uma jovem pianista, 16 anos mais nova que ele, que fora sua paciente. Em 3 de julho de 1919, pouco antes da data prevista de seu novo casamento, Tausk se suicidou atando uma corda ao pescoço e dando um tiro de pistola na têmpora.

Antes de morrer, Tausk escreveu uma carta a Freud, explicando-lhe seu suicídio e reiterando sua admiração pela grandeza de sua obra. Freud redigiu um eloqüente necrológico, em que qualificou Tausk de homem excepcionalmente dotado, louvando a alta qualidade de seu trabalho psicanalítico e filosófico.

A história de Tausk gerou muitas controvérsias no mundo psicanalítico, fazendo dele ora a vítima

direta de Freud (Roazen), ao contrário, uma vítima de si mesmo (Eissler).

O mais notável trabalho psicanalítico de Tausk é incontestavelmente o brilhante e original “Sobre a gênese do aparelho psíquico de influenciar no curso da esquizofrenia”, publicado em 1919 na *Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*. O “aparelho de influenciar” a esquizofrenia é de natureza mística; ele apresenta ao doente imagens que produzem ações motoras do corpo e sugere pensamentos e sentimentos que emanam de forças ocultas. Esse aparelho é resultado de sentimentos de transformação consecutivas a uma representação dos órgãos genitais do doente. A evolução do aparelho de influenciar passa por três fases: sentimento de alteração devido a uma estase libidinal, sentimento de alienação provocado por uma recusa pelo Eu do órgão doente e sentimento de perseguição, decorrente, como na paranóia, de projeções. Tausk conclui que “a forma de máquina assumida pelo aparelho de influenciar se deve portanto a uma projeção do corpo próprio, considerado em sua totalidade como órgão genital”.

V. TAUSK, *Œuvres psychanalytiques*, Paris, Payot, 1975 • P. ROAZEN, *Animal mon frère toi: l'histoire de Freud e Tausk*, Paris, Payot, 1971 • K.R. EISSLER, *Le suicide de Victor Tausk. Avec les commentaires du Professeur Marius Tausk*, Paris, PUF, 1988.

teatro: 734-44

técnica: 74; – ativa: 3

telepática: 604

Teller, F.: 694

tema: 136, 465

temor: 214, 381

tempo: 575

tempo: 123, 128, 456, 519-22, 548,

655, 697, 736

tempo escatológico: 129

temporalização: 244

tendência: 21, 216; – hostil: 19; – suicida: 545

tensão: 125, 216, 286, 287, 292, 381, 706

tentativa de restauração: 368

teologia: 286

teoria: 136, 275, 340, 651; – da relatividade: 90;

– dos conjuntos: 506; – dos jogos: 621; – dos

quantas: 90; – do recalçamento: 367

teorias sexuais: 80, 436

ter: 420, 421

terapia: 277, 545, 714

terapia: 651

terceiro: 320, 335

terrosos: 131

ternário: 262

ternura: 19, 291, 461

Terrier, G.: 631

tétano intercelular: 13

tétrade: 68

tetrápode: 463

texto: 181, 665

texto transmodal: 726

therapeia: 678

tipo: 77, 287; – libidinal: 77, 296

tique: 3

Tirésias: 635

tônica: 13

Tönnies, F.: 733

tópica: 74, 89, 145, 181, 183, 184, 265, 297,

339, 340, 383, 436, 522-3

topologia: 68, 132, 160, 196, 275, 312, 503, 505,

507, 527, 533, 552; – combinatória: 528

topologia, introdução à: 523-7

topológicas, superfícies: 527-41

toque: 381

toro: 506, 527, 528, 533, 535

Torrubia, H.: 710, 711

Tosquelles, F.: 165, 709, 711, 714

totem: 137, 208, 255, 292

Tower, L.: 96

toxicomanias: 9, 541-7

trabalho: 126, 129, 145, 216, 272, 275, 287, 425,

439; – delirante: 164; – do luto: 113;

– do sonho: 487, 488, 672

traço unário *ver* unário, traço

traços: 9, 74, 86, 208, 227, 230, 272, 291, 426,

456, 473, 547-8; – mnêmico: 9, 14, 74, 179,

282, 288, 421, 424, 456, 519, 547, 587, 656,

699; – traços filogenéticos: 278; – vestígios:

14, 591, 697

tragédia: 81

trajeto: 277

transcendental: 300

transferência: 117, 125, 174, 183, 190, 271, 280,

431, 432, 458, 485, 492, 493, 505, 521, 528,

540, 548-56, 559, 627, 629, 723, 734; – de

trabalho: 65; – dissociada: 171, 713;

– narcísica: 242; – negativa: 28, 149;

– positiva: 28; – catástrofe: 149, 150

transformação: 181

“transformação”: 287

transgressão: 421, 545, 703, 734

translingüístico: 666

transmodalização: 725

transposição: 179, 272

transversalidade: 715

tratamento: 53, 117, 124, 265, 389, 394,

452, 556-8

“tratar”: 88

trauma: 81, 279, 492, 588-9, 624, 708

traumatismo: 12, 54, 100, 136, 147, 454,

492, 519, 558

tribos: 383
Trieb: 145, 277, 436; *ver* pulsão
trimetilamina: 502
tristeza: 287
troca: 226, 279, 389, 644
tropos: 126
Troubetzkoy, N.S.: 176
Tustin, F.: 59, 243
Tylor, E.B.: 572

U

Übertragungsliebe: 28
Uhland: 568
Ulisses: 149
um: 69, 449, 505
Umarbeitung: 175
Umschrift: 424
unário, traço: 190, 372, 449, 473, 505,
529, 552, **561-2**
Unheimliche: 639
união: 296
unidade: 185
universitário, discurso do: **562**
universo do discurso: 166, 369
Unruhig: 18
Unterdrückung: 336
urdido: 155
Urvater: 221, 250
Urverdrängt: 331
Urverdrängung: 222, 506
usura (desgaste): 13

V

valor: 259, 293, 472
Vasari, G.: 287
Vasse, D.: 696
Vaudene, D.: 379
vazio: 378, 529
“Vel”*: 20, 524
Vênus: 294
ver: 193
Veränderung: 146
Verarbeitung: 287
verbal: 185
verbo: 81, 112, 130
Verbot: 216
verdade: 79, 131, 177, 190, 208, 251, 312, 331,
344, 377, 462, 520, 548, 549, 553
verdade histórica: 131, 447, **563**, 588
Verdichtung: 225
vergonha: 75, 89, 361, 496
Verlangen: 286

Verleugnung: 207, 271
Verliebtheit: 27
Verlust: 287
Vernant, J.-P.: 640
Versagung: 216, 427
Verschänkung: 18
Verschiebung: 125
Verstellung: 125
vertebrados: 208
Verwerfung: 165, 214
vetorial: 293, 297
via de descarga: 290
via psíquica: 145
vias de associação: 145
vida coletiva: 294
vínculo: 126, 719; – social: 718; – intersubjetivo:
719; – transferencial: 546
virgem: 286
visão: 18, 144, 438
vista: 18
vivido: 282, 288, 289
vontade: 12, 52, 185, 271, 436
Vorbewusst: 424
Vorgang: 14
Vorstellung: 207, 344
Vorstellungrepresentanz: 344
voyeurismo: 43, 54, 380; – exibicionismo:
417, 437
voyeurs perversos: 380
voz: 295, 377, 695

W

Wagner, R.: 693, 695
Waldberg, P.: 703
Wallon, H.: 157
Walras, A.: 621
Wandlungen: 292
Ward, J.A.: 494
Weber, M.: 271, 733

WEISS, Edoardo (1889-1970)

Nascido numa família judia, Weiss estudou no liceu austríaco de Trieste. Coursou medicina em Viena, onde conheceu Tausk. Sofrendo de agorafobia, procurou Freud que o encaminhou a Federn, com quem fez análise. Em 1913, foi recebido na Sociedade Psicanalítica de Viena. Depois da guerra, instalou-se como médico em Trieste, que se tornara uma cidade italiana. Abriu um consultório de psicanálise e tratou de muitos intelectuais, como Sabato Saba. Esteve na origem do interesse pela psicanálise de Italo Svevo, o autor de *A consciência de Zeno*.

Em 1931, para fugir do isolamento intelectual, transferiu-se para Roma. Um ano depois, criou a

Revista Italiana di Psicoanalisi, que foi publicada apenas durante dois anos.

Em 1939, as leis raciais decretadas pela Itália fascista o levaram a emigrar para Chicago, onde permaneceu até sua morte. Associou-se ao grupo dirigido por Alexander. Sua obra, abundante, só alcançou um sucesso limitado, embora algumas de suas idéias não deixem de ter relação com o pensamento kleiniano. Ela trata sobretudo da agorafobia, das psicoses e da relação de objeto.

E. WEISS, *Lettres sur la pratique analytique*, Paris, Privat, 1975 • D. MICHEL, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, 3ª ed. rev. e ampl., Bollati Boringhieri, 1990.

Weltanschauung: 585

Wernicke, K.: 46

Werr: 259

Widerspruch: 271

Wiener, N.: 176

Wigman, M.: 615, 616, 617

Wilson, W.: 658, 705

WINNICOTT, Donald Woods (1896-1971)

Winnicott pode ser considerado um dos raros psicanalistas depois de Freud a ter dado uma dimensão original à psicanálise. Nascido na Inglaterra, estudou medicina e se especializou em pediatria. Em 1923 passou a atender no Queen's Hospital for Children, depois no Paddington Green Children's Hospital, onde trabalhou por cerca de 40 anos. Nessa época, por necessidade pessoal, começou com James Strachey uma análise que se prolongaria por dez anos. Prosseguiu-a ainda com Joan Riviere, discípula de Melanie Klein. Por ocasião do conflito que opôs Anna Freud e Melanie Klein, Winnicott foi o mais importante representante do "Middle Group", sem que isso o tenha levado a fundar uma escola.

Publicou seu primeiro livro em 1931: *Clinical Notes on Disorders of Childhood*. De imediato esboçou-se um dos temas essenciais de sua obra, a interação entre o indivíduo e o ambiente, principalmente a mãe. Sua concepção da psicose ilustra claramente esse tema. A psicose é definida como um fracasso da função materna, que não permitiu à criança o desenvolvimento de uma organização do eu sadia e estável. Para Winnicott, o eu se caracteriza por três tendências: a integração que o *holding* (sustentação) da mãe proporciona à personalização, ao sentimento do próprio corpo, que depende do *handling* (a maneira de cuidar) da mãe, e à instauração de uma relação de objeto favorecida pela capacidade da mãe de satisfazer as necessidades da criança.

Se a mãe não proporciona do eu da criança um suporte adequado, diz Winnicott, as conseqüências

são graves. Se a mãe ou seu substituto faltam à criança, instala-se o que ele chama de "depressão psicótica", angústia impensável, sentida fisicamente como a perda de uma parte do corpo. O ambiente tem também um lugar importante em sua compreensão da tendência anti-social que resulta de uma privação depois que a criança viveu anteriormente "boas" experiências. "A tendência anti-social" (1956), como o roubo ou a mentira, é, na criança ou no adolescente, uma tentativa de encontrar a boa mãe.

Devemos a Winnicott as noções de verdadeiro *self* e falso *self*. É sobre o verdadeiro *self* que repousa o sentimento da própria identidade, a continuidade do ser que só existe se a mãe for "suficientemente boa". Uma mãe que não é "suficientemente boa", que não se adapta às necessidades de seu filho, favorecerá o desenvolvimento do falso *self*.

Em 1951 Winnicott propôs a existência de objetos transicionais e de fenômenos transicionais, isto é, "uma área de experiência que se situa entre o polegar e o ursinho de pelúcia, entre o erotismo oral e a verdadeira relação de objeto, entre a atividade criativa primária e a projeção do que foi introjetado, entre a ignorância primária da dívida e o reconhecimento desta". Trata-se de um primeiro estágio do desenvolvimento, que permite à criança a passagem do não-Eu ao Eu.

O pensamento de Winnicott é um pensamento do paradoxo, pois o paradoxo, segundo ele, está presente no próprio processo de maturação. Em *A capacidade de ser sozinho*, ele mostrou com sua habitual clareza e uma notável sensibilidade de clínico que a capacidade de ficar só resulta da experiência da criança de estar só em presença da mãe. "O medo do desmoroamento" é o medo de um desmoroamento que já aconteceu.

D.W. WINNICOTT, *O ambiente e os processos de maturação*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1983 • *Consultas terapêuticas em psiquiatria infantil*, Rio de Janeiro, Imago, 1984 • *O brincar e a realidade*, Rio de Janeiro, Imago, 1979 • *Conversations ordinaires*, Paris, Gallimard, 1988 • *Fragments d'une analyse*, Paris, Payot, 1983 • *Lettres vives*, Paris, Gallimard, 1989 • *The Piggle: Relato do tratamento psicanalítico de uma menina*, Rio de Janeiro, Imago, 1979 • *Da pediatria à psicanálise*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988 • A. CLANCIER e J. KALMANOVITCH, *Le paradoxe de Winnicott*, Paris, Payot, 1984. 148, 168, 432, 611, 680

Wirklichkeit: 259

Wirkung: 344

Wittels, F.: 18

Wittgenstein, L.: 650, 651, 652

Witz: 224

Wollust: 286

Wundt, W.: 11, 52, 87, 259

Wunsch: 114, 116

Wyrsch, J.: 162, 165

X

Xenakis: 699

Y

Ypres: 581

Z

Zack, L.: 705

Zeichen: 74, 288

Zeus: 687

zigzag: 126, 275

zona: 287; – erógena: 121, 201, 217, 287, 290,
294, 437; – erótico-anal: 75; – obscura: 722

Zurückdrängen: 82

Zurückerschliessen: 15

Zustand: 427

Zwang: 448, 450, 451

Zweig, A.: 724

Pela primeira vez um dicionário reúne, em forma enciclopédica, os conceitos essenciais da psicanálise, desde as teses fundadoras estabelecidas por Sigmund Freud até formulações mais recentes, propostas a partir de Jacques Lacan.

Este DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DE PSICANÁLISE é estruturado em duas seções, ambas classificadas alfabeticamente:

- A primeira, denominada "Os Conceitos", abrange desde termos e expressões já integrados ao vocabulário corrente da psicanálise – como *fantasia*, *inconsciente* e *princípio de prazer* – a outros mais complexos e desconhecidos – como *agalma*, *grafo* e *topologia*. Inclui também verbetes que expõem a perspectiva psicanalítica sobre distúrbios como a *adicação*, o *autismo* e a *depressão*.
- A segunda seção, "Os Campos de Investigação", faz um histórico do intercâmbio da psicanálise com os demais domínios do saber, tais como arte, etnologia, lingüística, lógica, mitologia, música, entre muitos outros.

O dicionário também compreende:

- cronologias da vida e da obra de Freud e Lacan,
- listas de leituras sugeridas sobre os temas abordados,
- minucioso índice remissivo, temático e onomástico, que inclui pequenas biografias.

Colaboraram para este dicionário mais de cinquenta especialistas, entre psicanalistas e professores universitários, dentre os quais Joël Dor, Julia Kristeva, Philippe Julien, Pierre Fédida, Charles Melman, Giulia Sissa e Catherine Millot, sob a coordenação de Pierre Kaufmann, professor emérito da Universidade de Paris-X.

"Este é o primeiro grande dicionário lacaniano ... Uma obra de referência que se deixará de se impor como privilegiada via de acesso à psicanálise em geral e à obra de Lacan em particular."

F. Ewald, *Le Magazine Littéraire*

"Este é um trabalho de grande importância intelectual."

Le Figaro Littéraire

J·Z·E

Jorge Zahar Editor

ISBN 85-7110



9 788571 103603