

PERVERSÃO DA CULTURA, NEUROSE DO LAÇO SOCIAL*

Maria Cristina Poli

Psicanalista,
membro da
Associação
Psicanalítica de
Porto Alegre
(Apoa); professora
do Programa de
Pós-graduação em
Psicologia Clínica da
PUCRS.

RESUMO: A dispersão de interpretações sobre o sintoma social na literatura psicanalítica levou-nos a revisitar o texto freudiano “O mal-estar na cultura”, a fim de situar uma diferença entre as noções psicanalíticas de cultura e laço social. De Freud a Lacan, propusemo-nos a avançar na leitura do mal-estar pela aproximação entre perversão e cultura e neurose e laço social. Seguindo esta linha interpretativa, indagamos sobre a posição do psicanalista na crítica social, uma vez que identificamos a assunção de uma posição moral, isto é, de fetichização dos ideais, ao propor-se a defesa de um laço regulado pelo gozo fálico.

Palavras-chave: Laço social, elemento cultural, fantasma, sintoma, falo.

ABSTRACT: Perversion of culture, neurosis of the social bond. Due to the different the interpretations of the social symptom in psychoanalytical literature, we have decided to review the Freudian text “Malaise in the culture” in order to point out a difference between the psychoanalytical concept of culture and social bond. From Freud to Lacan, we have considered focusing on the reading of the malaise taking into account the relation between perversion and culture and neurosis and social bond. Following this interpretative line we inquire into the position of the psychoanalyst in social criticism. Once we can find the consideration of a bond regulated by the phallic joy, which helps us to identify the installation of a moral position, that means, to have a fetish for ideals.

Keywords: Social bond, cultural element, phantasy, symptom, phallus.

* Parte integrante da pesquisa “Alienation, séparation, exclusion: psychopathologie de l’adolescence et clinique du lien social”, desenvolvida pela autora no curso de doutorado na Université de Paris 13, com financiamento da Capes.

INTRODUÇÃO

Desde que Lacan cunhou o termo “sintoma social”, vinculando sua leitura ao trabalho empreendido por Marx, as interpretações psicanalíticas do mal-estar na cultura têm tomado preferencialmente a via do “destino trágico”. Por um lado, encontram-se análises dirigidas pela crítica, de cunho sociológico, ao “individualismo narcisista” dos tempos modernos. Segundo esta concepção, o mal-estar contemporâneo seria efeito da “queda das utopias”, perda dos ideais norteadores — “ideal do eu” — da vida em comum (Aragão et al., 1991).¹ Outros psicanalistas, mais pautados pela dinâmica dos discursos, buscam identificar mudanças de estatuto no sintoma na pós-modernidade. Assim, em tempos em que predominaria o discurso da ciência e da técnica, poder-se-ia pensar que também no social o sujeito é forcluído (LEBRUN, 1997). Ou antes, tratar-se-ia, da constituição de um laço social perverso no qual os indivíduos ficariam, na lógica capitalista, à mercê do gozo do Outro (GOLDENBERG et al., 1997). O modelo fundador desta análise é o do holocausto perpetrado na Segunda Guerra Mundial, que se produziria ainda, *subliminarmente*, sempre que os humanos são interpelados a produzir uma identidade na referência a um saber compartilhado (CALLIGARIS, 1991). Assim, paranóia ou perversão, o laço social se apresentaria, segundo esta interpretação, como manifestação sintomática de uma falta radical de suporte simbólico (MELMAN, 2002).

A profusão de análises sobre o mal-estar na cultura contemporânea — todas elas indicando um pior a mais — não pára por aí. Seus antecedentes datam de 1929, quando Freud escreveu *O mal-estar na cultura*. As preocupações do autor com os destinos da civilização vinham de par com a esperança de que um dia a psicanálise pudesse ter alguma serventia neste domínio. Ele não sabia muito bem como, sendo o mais difícil conceber um trabalho de transferência que abarcasse uma coletividade. Parecia-lhe, porém, que os analistas podiam ajudar também os grupos humanos a lidar com os impossíveis que compõem as suas diferentes formas de organização.

Propomos, neste texto, revisitarmos alguns fundamentos psicanalíticos do mal-estar na cultura, de Freud a Lacan. Nosso objetivo é que, diante da dispersão e difusão de análises do laço social, possamos encontrar alguns parâmetros que ajudem a pautar a posição ética do psicanalista neste domínio.

¹ Temos em mente a importante discussão mantida entre Jurandir Freire Costa e Octavio de Souza em torno do emprego do termo “cultura narcísica”, cunhado por C. Lasch e que, ao nosso ver, ainda não se esgotou (COSTA, 1991).

ELEMENTO CULTURAL E LAÇO SOCIAL

Partiremos, em nossa análise, dos argumentos de Freud (1930/1973) no texto “O mal-estar na cultura”. A leitura atenta deste texto nos permite vislumbrar algo que se encontra em filigranas: uma diferença sutil, mas importante, entre cultura e relações sociais. O uso do termo cultura (*Kultur*) para designar tanto o fundamento da civilização humana, nos seus primórdios, quanto a sua atualização nos diferentes momentos e formas de organização, ao longo da história da humanidade, dificulta a discriminação. Ela é proposital na medida que não interessa ao autor uma esquematização que distinga por demais os tempos e as composições sociais.

Com efeito, Freud (1927/1973) nega-se a estabelecer diferença entre cultura e civilização. Seu trabalho de investigação social busca a identificação dos invariantes da forma humana de organização que a diferencie, por exemplo, das sociedades animais. O autor vale-se, porém, já no texto de 1927 — “O futuro de uma ilusão” — da distinção entre a cultura como princípio geral de regulação e as relações sociais como um dos campos sobre o qual este princípio incide. As relações sociais, juntamente com a coerção imposta pela natureza e a mortalidade do corpo, situam as dificuldades na instalação do princípio regulador que o psicanalista se propõe a explorar.

Encontramos, portanto, uma discriminação entre as formas plurais de relações sociais, as várias composições grupais, e a cultura — o “elemento cultural” — como princípio geral de regulação. Conforme escreve Freud em “O mal-estar na cultura”:

“Como último, mas não menos importante, traço característico de uma cultura, devemos considerar a forma na qual são reguladas as relações dos homens entre si. Ou seja, as relações sociais que concernem ao indivíduo enquanto vizinho, colaborador, ou objeto sexual de outro, enquanto membro de uma família ou de um Estado. Eis um terreno no qual nos resultará particularmente difícil manter-nos à margem de certas concepções ideais e chegar a estabelecer o que se qualifica, estritamente, como cultural. Começemos por aceitar que o elemento cultural esteve implícito já na primeira tentativa de regular essas relações sociais, pois se tal tentativa houvesse sido omitida, tais relações teriam ficado ao arbítrio do indivíduo. Quer dizer, o mais forte as teria fixado segundo a conveniência de seus interesses e de suas tendências instintivas.” (p.3.036, grifo nosso)

A evocação pelo autor de um “elemento cultural” nos dá a indicação da presença de uma “constante” nas organizações sociais humanas. Ele identificará a seguir, no texto, esse elemento como sendo a instituição da “justiça” que restringe a liberdade individual a partir do estabelecimento de um princípio de equidade entre os homens. A inscrição deste elemento pressupõe uma organização em

“dois tempos”: o tempo da instalação da justiça como princípio de equivalência e o tempo de seu efeito de coerção.

Estes “dois tempos” da instalação da cultura podem ser encontrados, igualmente, na formulação freudiana do “Mito da horda primitiva” (FREUD, 1913/1973). Neste mito fundador da forma humana de organização social pode-se distinguir: um primeiro tempo, o tempo do acontecimento, no qual se dá o assassinato do pai da horda. E um segundo, no qual a organização fraterna padece dos retornos do seu ato primitivo, seja na prescrição de um ideal a ser seguido — o totem — seja pela restrição da satisfação — tabu.

O primeiro seria um momento mítico. Ele inclui o tempo no qual os efeitos do assassinato do pai se fazem sentir de forma positiva entre os irmãos. Nos diferentes textos em que Freud avança essa “ficção” originária, o espaço/tempo intermediário entre o assassinato do pai e o estabelecimento de uma ordenação social totêmica permanece obscuro. Ele situa aí a realização da festa do “banquete totêmico”, no qual a cada elemento da fratria seria dada a incorporação de “um pedaço” do pai. Nas hipóteses históricas feitas pelo autor, esse lapso de tempo corresponde também à formação de uma sociedade matriarcal ou ao “império” do herói que se apossa do trono deixado vago. O interessante é que seria um período mítico no qual a cada um dos irmãos é dado encarnar o pai em sua forma positiva; cada integrante do grupo seria um “pai da horda” em potencial.

É apenas em um segundo tempo que a presença positiva das insígnias paternas se “negativiza”, fazendo-se representar pelo supereu (consciência moral) e pelo “ideal do eu” que unifica as massas. Operar-se-ia aí uma “clivagem” do eu pela internalização do impulso agressivo primário que conduziu ao assassinato do pai. Freud supõe também que esse momento pode ser derivado de uma tentativa indébita de um dos irmãos de apropriar-se do lugar outrora pertencente ao pai. A esta tentativa a comunidade fraterna reagiria estabelecendo o interdito na forma de Lei. A interdição, formulada como proibição contra o incesto, impede a reedição real da horda primitiva ao mesmo tempo em que a realiza simbolicamente. Tal é a dupla face da Lei ao representar o retorno do pai da horda: estabelece a culpa coletiva como princípio de organização social pela internalização dos impulsos agressivos, e institui a figura do “ideal do eu” que mantém os membros do grupo ligados libidinalmente entre si. A culpa, supereu coletivo, é, conforme Freud, o representante psíquico da pulsão de morte e o laço libidinal o representante da pulsão de vida.

É apenas após este segundo tempo que a distinção entre o princípio da cultura — o “elemento cultural” — e os laços sociais — as relações humanas historicamente circunscritas — se faz presente. A emergência da cultura refere-se, pois, ao tempo mítico de assassinato e incorporação do pai da horda; ele funda o princípio de equidade como regulador da relação entre os irmãos; já o laço so-

cial, por sua vez, refere-se às diferentes formas que as fratrias têm de lidar, ao longo da história, com as conseqüências e os retornos deste ato primitivo.

O “elemento cultural” funda a humanidade; ele é atemporal posto que mítico. Já os laços sociais estabelecem a história, eles inscrevem ao longo do tempo as formas de enlace que os humanos constituem entre si, o que implica também nas diferentes formas de representar este ato primeiro.

UMA INSCRIÇÃO EM DOIS TEMPOS

O “elemento cultural” identificado por Freud pode ser aproximado do trabalho de Lacan sobre o “traço unário”. Esta expressão é destacada pelo psicanalista francês do texto “Psicologia das massas e análise do eu” (FREUD, 1921/1973). No seminário VIII, sobre a transferência, Lacan (1960-61/1992) analisa a expressão de Freud “*einziger Zug*” para fundamentar sua teoria do significante. E assinala o fato de que abordar o “traço unário” como fundamento da identificação consiste em pensá-la fora do registro de uma “unificação”, como seria, por exemplo, na referência à imagem especular. Para Lacan, trata-se de propor uma concepção de identificação em que os termos implicados na operação não são dois indivíduos, mas a relação de um sujeito a outro enquanto relações entre significantes. Neste contexto, ele aproxima o “traço unário” da função do “ideal do eu”, como referente identificatório de uma coletividade.

No seminário dedicado à questão da identificação (1961-62), Lacan retoma a análise do “traço unário”, deslocando sua referência direta ao significante. Ele valer-se-á do termo freudiano para torná-lo o alicerce de uma conjectura histórica sobre a gênese da escrita. Para o psicanalista, trata-se da inscrição das precondições do significante, a origem da função de representação. Originalmente, o “traço unário” é ainda signico, pois indica o objeto representado — como, por exemplo, no registro do animal abatido através de um risco na pedra. Será apenas em um segundo momento, quando da construção de uma série de traços, que a qualidade representacional do traço advirá. Sua condição primeira, de signo, se apaga. O “traço” nomeia, então, a mínima diferença entre significantes que lhes outorga, dessa forma, a sua qualidade de significantes.

É esta condição de estabelecimento de uma série significativa, no qual um sujeito se representa entre outros, que torna possível a constituição de um laço social dado. Esta hipótese conjetural de Lacan parece-nos ser decorrente do mito freudiano da horda primitiva. O assassinato do pai — como o do animal, abatido na caça — é um ato primeiro que teria por efeito a inscrição de um “traço unário”; traço este a partir do qual os demais atos se inscrevem em série.

A produção do ato e sua inscrição compõem o tempo de fundação da cultura. Eles situam um ponto de referência inicial no espaço/tempo da história. A partir de então se instaura a série, na qual o “trabalho psíquico” das massas consiste na

inscrição e apagamento, vida e morte, deste “elemento cultural”, que tem sua origem em um momento mítico, anterior ao “tempo histórico”.

No texto “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud (1921/1973) faz referência à substituição, operada pela identificação coletiva, do “ideal do eu” dos indivíduos “por um mesmo objeto”, o líder. Este será o suporte de um “ideal do eu” grupal, aglutinando as identificações dos seus membros e favorecendo o processo identificatório entre eles. Para o autor, trata-se aí de um retorno à horda primitiva. O ideal do eu encarnado no líder seria, pois, o retorno do recalcado do momento fundador da cultura. Ele apresenta o traço como ainda signico, fazendo resistência ao trabalho do significante. Neste contexto, a massa revela sua face de “horda”; ela é, como Freud a denomina, uma “massa primária”. Já o laço social propriamente dito pressupõe o estabelecimento da série significante, em que o “ideal do eu” não se encontra encarnado em alguém ou algo, mas permanece com uma capacidade de deslocamento própria à sua função de representação. Trata-se, no entanto, de uma dialética de difícil resolução: o elemento cultural persistindo e fazendo retorno nos desenvolvimentos históricos do laço social.

FETICHISMO: POSIÇÕES NO FANTASMA E NA CONSTITUIÇÃO DO “IDEAL DO EU”

Lacan, no seminário sobre “A transferência” (1960-61/1992), retoma esta distinção entre cultura e laço social. Valendo-se do banquete platônico, ele avança na análise do mal-estar na cultura fazendo a seguinte consideração:

“Se a sociedade acarreta por seu efeito de censura, uma forma de desagregação que se chama de neurose, é num sentido contrário de elaboração, de construção, de sublimação — digamos o termo — que se pode conceber a perversão quando ela é produto da cultura.” (p.38-39)

A sociedade conduz à neurose; a perversão é produto da cultura. Podemos acompanhar esta proposição a partir da referência freudiana de que “a neurose é, por assim dizer, o negativo da perversão” (FREUD, 1905/1973, p.1.190). Para Freud, trata-se de assinalar a diferença entre uma fantasia inconsciente e uma atuação consentida. Neste sentido, as posições antinômicas em que se situam a neurose e a perversão referem-se, na proposta freudiana, não ao tipo de laço pulsional que o sujeito estabelece com o objeto, mas ao lugar no qual tal posição subjetiva se inscreve no aparelho psíquico. A afirmação de Freud deve ser entendida, conforme o estudo desenvolvido por Valas (1990) sobre este tema, a partir de uma diferença no nível tópico. Assim, Valas assinala que:

“... o fantasma perverso é inconsciente na neurose, e consciente na perversão. É preciso lembrar que, quanto a isso, Freud, sem qualquer ambigüidade, não define a perversão como a manifestação mais ou menos impulsiva da pulsão sexual, mas antes como uma posição subjetiva dada a partir do fantasma. O perverso põe em jogo sua pulsão sexual em condutas agenciadas pela cena de seu fantasma.” (p.30)

Esta diferença tópica, que permite a Freud identificar o fantasma perverso comum a todo neurótico, vai ser mais desenvolvida em sua obra a partir do estudo do complexo de Édipo e da castração. Conforme Valas, é dentro da temática da mãe fálica e dos destinos da constatação da castração materna que vão girar as relações entre neurose e perversão na obra de Freud. Neste âmbito, a persistência inconsciente do fantasma perverso da mãe fálica faz seus retornos, na vida sexual do neurótico comum, no objeto-fetice. Conforme Rosolato (1969), também nas massas tal fantasma se faz presente:

“É preciso observar a proximidade que Freud sugere entre esta imagem [o pai da horda primitiva] e a forma social do matriarcado; este confirma um outro traço do Pai Idealizado: de ser uma imagem composta onde, sob a dominância do Pai, pode se revelar a imagem da mãe-com-pênis.” (p.63-64)

No texto sobre “O fetichismo”, Freud (1927/1973) destaca como tal constelação fantasmática é notória quando se trata de uma forte identificação com o pai. Processo semelhante ao descrito pelo autor na festa que une os irmãos da horda em torno do banquete totêmico. Há neste cerimonial uma ilusão compartilhada de que o pai está ali, que seu “traço” pode ser ingerido junto com o alimento. Da mesma forma, a união das massas ao redor de um líder se baseia nesta “ilusão” fetichista de que o “traço” do ideal está positivado no chefe.

Há, com efeito, neste momento, um desmentido da morte do pai que equivale à recusa da castração. Fato este indicado por Freud, em “O fetichismo”, quando analisa a produção do fetiche pela “escotomização” da morte do pai em neuróticos obsessivos. Também no líder, trata-se da encarnação de um “ideal do eu” coletivo, que só é possível pela “escotomização” fetichista da morte do pai. A referência coletiva a um “ideal do eu” compartilhado se realiza através de uma substituição do mesmo — isto é, de um traço seu, um elemento discreto — por um objeto-fetice. Isto só é possível na medida em que a composição do “ideal do eu” coletivo mantém um hibridismo representativo — entre traço e significativo — que se revela, nas massas, pelo retorno à qualidade sgnica do traço unário.

Já Freud (1905/1973) indicava, diretamente, o fetichismo presente na encarnação do “ideal do eu”:

“O substituto do objeto sexual é, em geral, uma parte do corpo muito pouco apropriada para fins sexuais (os pés ou o cabelo), ou um objeto inanimado que está em visível relação com a pessoa sexual, e especialmente com a sexualidade da mesma (roupa íntima, roupa branca). Este substituto se compara, não sem razão, com o fetiche no qual o selvagem encarna a seu deus.” (p.1.183, grifo nosso)

A assunção da posição de líder, de substituto do pai morto, baseia-se, pois, em um apagamento da perda, uma borradura no registro do “traço unário” que inscreve o ato. O líder é o pai e, ao mesmo tempo, o registro de sua morte. Tal formação fetichista se fundamenta em uma recusa da escansão que separa o objeto de sua representação. O “traço” aí é ainda sígnico, sendo recusada, justamente, a sua qualidade significante. Como assinala Lacan (1959-60/1988), tal processo pode ser encontrado, igualmente, nos efeitos sublimatórios das formações culturais, na produção do objeto de arte, por exemplo. O objeto de arte é “das Ding”, isto é, a “coisa” mesma e não sua representação. Assim, se a cultura produz perversão, como pretende Lacan, é porque o “traço” aí se apresenta positivado no objeto-fetiche.

Já na organização neurótica da sociedade, a interdição incide justamente cindindo objeto e representação. O acesso ao primeiro é perdido; no seu lugar, o representante da representação o atualiza como falta. Neste contexto, o laço social não produz unidade, ele é desagregado em unidades significantes. A referência a um “ideal do eu” é, então, individualizada, pois pressupõe um trabalho de luto do “pai ideal” do grupo. É na horizontalidade das relações entre irmãos que se situa a efetividade do trabalho de luto, o reconhecimento da castração. Com a finalização deste trabalho, cada qual pode se afirmar desde sua posição significante e sair do enlace coletivo, tal como no modelo do sofisma lacaniano dos três prisioneiros (LACAN, 1945/1998). Porém, tal conclusão é dificilmente encontrada de forma plenamente realizada na história das coletividades. Aliás, pode-se pensar que sua plena efetivação tornaria inviável a vida em comum. Geralmente, o que se observa são enlaces permanentes entre ambos os registros.

Ambos coexistindo, lado a lado, em uma dialética de impossível superação, podemos afirmar que a permanência desse elemento “perverso” da cultura — a constante reprodução do objeto — é o que torna possível a manutenção do enlace social, ao passo que a neurose só tenderia à desagregação. Mais do que isso, cabe destacar que da mesma forma que a perversão encontra-se presente na própria estrutura da neurose, no fantasma que sustenta o sintoma neurótico, o “elemento cultural” é a pedra preciosa incrustada na estrutura do laço social. Neste sentido, a referência coletiva a uma “norma” social, a um “ideal fálico” compartilhado, é sempre, em alguma medida, fruto, igualmente, de uma recusa

da morte do pai. A “normopatia” neurótica reguladora dos laços sociais representa o retorno do pai morto de forma positiva na “norma-fetichê”.

ENTRE SINTOMA E GOZO: O FANTASMA DA EXCLUSÃO

Temos proposto a análise do texto “O mal-estar na cultura” a partir da diferença entre “cultura” e “laço social” como correlativa da diferença entre perversão e neurose. Vimos, então, que se Freud afirma ser “a neurose o negativo da perversão” é bem porque a operação de recalque que realiza aquela tem por efeito o apagamento do objeto produzido por esta. Neste sentido, a neurose é segunda em relação à perversão: é efeito do recalque que, conforme Freud, a estrutura ternária do Édipo opera sobre a sexualidade infantil, perversa polimorfa.

Assim, quando falamos de perversão e neurose neste contexto, mais do que de “estruturas clínicas”, estamos tratando de momentos lógicos. Como Freud mesmo o indica, o aparelho psíquico é composto de diferentes camadas que guardam registros temporais distintos. No âmbito do inconsciente, nenhum registro se perde, nenhum traço se apaga. Eles se encontram sobrepostos, coexistindo entre si. Tal é o “peso” que a memória inconsciente tem para Freud: é a guardiã das experiências de uma pessoa, de um povo, de uma língua, de uma cultura.

Entre as expressões neuróticas desta “memória”, ressaltaremos duas que não são sem relação entre si: a fantasia e o sintoma. No texto “As vias de formação dos sintomas”, Freud (1915-17/1973) dá a seguinte definição para “fantasia”:

“... atividade psíquica, segundo a qual todas as fontes de prazer e todos os meios de adquirir prazer, aos quais se renunciou, continuam existindo sob uma forma que os põem ao abrigo das exigências da realidade e daquilo que denominamos ‘prova de realidade’. A seguir, toda tendência reveste a forma onde ela se representa como satisfeita.” (p.2.354-2.355)

Interessa-nos destacar, nesta citação, a indicação de Freud de que a fantasia seria uma atividade substitutiva a uma realização pulsional abandonada; ela vem no lugar de uma experiência de satisfação, substituindo-a. Este sentido do termo fantasia é bastante próximo da definição freudiana de sintoma como “satisfação substitutiva”. Na verdade, segundo o autor, todo sintoma pode ser lido, decifrado, como uma fantasia de desejo. Ele é uma forma de realizar a fantasia que traz junto o seu impedimento. O sintoma neurótico é, assim, formação de compromisso entre as exigências da realidade (ou do eu, ou do supereu) e os desejos inconscientes. Ele expressa como “mal-estar” aquilo que as fantasias representam, de forma figurativa, como satisfação da pulsão. Segundo Soler (1998):

“Em termos freudianos, a decifração do sintoma revela a fantasia e a satisfação libidinal que ela engendra. A noção freudiana de formação de compromisso implica que o sintoma constitui o retorno do gozo recalçado. Não é simplesmente a memória do gozo; é o gozo presente imutável em seu cerne.” (p.17)

Trata-se, pois, entre fantasia e sintoma, de uma diferença de lugar psíquico em que uma expressão de gozo se apresenta. Dito em uma palavra: se o sintoma é neurótico, a fantasia é perversa. Ambos, no entanto, compõem o campo das representações. Eles são secundários em relação à primeira experiência de satisfação e supõem uma perda de gozo que visam suplantar. Pela fantasia, produz-se a cena na qual objeto e sujeito se complementam no gozo pulsional. No sintoma, a cena se apaga, em função da interdição, e é deslocada — graças aos mecanismos simbólicos em jogo — para uma expressão substitutiva.

Poderíamos, então, falar — a propósito da distinção freudiana entre “elemento cultural” e “relações sociais” — de uma “fantasia cultural” e de um “sintoma social”? Não se trata aqui, é preciso que se diga, de uma mera aplicação de conceitos clínicos à análise social. Propor os termos “fantasia cultural” e “sintoma social” acompanha os passos de Freud e de Lacan, que conceberam a função do psicanalista como atinente a ambas as esferas, a clínica do indivíduo e a análise das coletividades. Além disso, elas são profundamente enlaçadas entre si. Como Freud (1921/1973) mesmo o indica, “a psicologia individual é, ao mesmo tempo e desde o princípio, psicologia social” (p.2.563). Lacan (1967/2003), por sua vez, denominou a incidência da psicanálise nestes dois campos de “psicanálise em intensão” e “psicanálise em extensão”, sublinhando a interdependência estrita existente entre eles (LACAN, 2003; SOUZA, 1991).

Conseqüente a esta proposição, o termo “sintoma social” foi forjado por Lacan no diálogo com Marx: “Marx, diz o psicanalista, foi o inventor do sintoma.” Isto porque, conforme observa o autor no seminário “RSI” (1974-75), ao desvelar a estrutura do capitalismo, ele teria indicado e nomeado o motor que põe a máquina social a funcionar, para além das vontades e dos desejos dos sujeitos implicados. Trata-se da “mais-valia” que Lacan renomeia em psicanálise como “mais de gozar”. Assim, no âmbito social ocorreria, conforme o psicanalista, um processo homólogo àquele que a psicanálise observa na clínica individual: o sintoma se produz ali onde um gozo se perdeu, onde o objeto da satisfação é registrado como perdido.

Lacan se vale, pois, da lógica indicada por Marx para decifrar a estrutura “social” do sintoma em psicanálise. Também na clínica individual, como no social, o sintoma é um “a mais” que possibilita o acesso, por intermédio do simbólico, ao gozo real perdido. No sintoma neurótico, o significante substitui o objeto; ele representa — de forma velada, no significante — a inclusão do sujeito na

cena fantasmática de satisfação que o recalque apagou. Tal é a proposição freudiana ao afirmar que os sintomas são a vida sexual dos neuróticos. Poderíamos, contudo, acrescentar: se no neurótico os sintomas são a vida sexual, isto acontece pelo ganho de gozo que aí se produz a partir da posição de exclusão do sujeito da vida sexual de seus pais, da cena primária. O sintoma permite que se goze de um prejuízo (ASSOUN, 2001), ou seja, que se transforme a exclusão do sujeito da cena fantasmática em um ganho.

Nos termos de nossa análise de “O mal-estar na cultura”, a “fantasia perversa”, culturalmente compartilhada, consiste em uma representação coletiva da “cena primária”. Na construção freudiana, trata-se da fantasmagoria que circunda a horda primitiva: o pai tirânico que goza de todas as mulheres. Deste circuito de gozo, o sujeito é excluído. Com o assassinato do pai, os ideais culturais assumem a condição de “representantes totêmicos” do pai morto. O “representante fálico”, tomado em um dado circuito de trocas sociais, é portador de um “traço” do objeto perdido, que os integrantes da comunidade almejam e idealizam: é o “ideal do eu” coletivo, o substituto do pai morto.

Porém, a particularidade desta representação fantasmática é, justamente, que em relação a ela o sujeito está sempre em prejuízo. Ele se situa em posição de exclusão, pois quem goza aí é o Outro. A partir desta condição, podem-se situar três destinos: ou bem o sujeito se faz portador do “traço” e propõe-se a si mesmo como substituto paterno; ou bem ele porta o “traço” mas desta vez do lado do objeto, daquilo do qual o pai é suposto gozar; ou ainda, o sujeito faz suplência ao gozo perdido, isto é, faz sintoma. Esta última saída, a saída da neurose, implica na inclusão do sujeito no circuito de trocas, no “laço social”.

A MORAL SOCIAL MODERNA E O IDEAL FÁLICO

Neste ponto, chegamos a uma importante diferença nas abordagens freudianas e lacanianas do “sintoma”, que permite esclarecer melhor a nossa posição. Conforme Vanier (2002):

“Para Freud, o gozo neurótico, seu sintoma, torná-lo-ia associal; para Lacan, é o sintoma propriamente dito que se torna ao mesmo tempo condição do social e o modo particular de inscrição do sujeito no discurso, ou seja, no laço social”. (p.216)

A consideração desta diferença é importante em nossos propósitos de leitura, pois ela marca uma mudança na posição do analista. Freud assume, por vezes, uma posição moral em relação ao gozo, sobretudo no que do sintoma pode permitir a dispensa da referência paterna, ou seja, a ultrapassagem do complexo de Édipo. Tal fato é notório, como indica Lacan (1959-60/1988), no horror expresso pelo psicanalista diante do enunciado moral: “Amarás ao

próximo como a ti mesmo”, desenvolvido em “O mal-estar na cultura” (Freud, 1930/1973).

Nesse preceito moral há, segundo a análise de Freud, um conflito entre a pulsão e a sua expressão nos laços sociais. Esta tensão se apresenta na frustração decorrente da necessária inclusão de “terceiros”, quando a satisfação da pulsão exigiria a restrição a dois: sujeito e objeto. O mandamento vai de encontro à expressão direta da pulsão, pois o desejo sexual só pode ser satisfeito no recorte de um objeto específico. Assim, o “amor” referido, à medida que exige a indeterminação do objeto, só pode ser o “amor coartado de sua finalidade”. Trata-se já de uma derivação da finalidade da pulsão. Em relação a Eros, o preceito “amarás ao próximo como a ti mesmo” é coercitivo, uma vez que impede a determinação do objeto.

As considerações seguintes de Freud são decorrências desse primeiro problema. O preceito que impõe o amor ao próximo como a si mesmo, expressa igualmente o dever de querer bem ao estranho. E este, conforme a história da humanidade nos mostra, é o depositário principal de nossas pulsões agressivas; é, antes de qualquer coisa, o inimigo, o rival. *Homo homini lupus*, diz Freud repetindo Hobbes, e fazendo menção a história da crueldade dos povos entre si. Deste modo, a obediência a tal preceito moral é um excesso da evolução da cultura que constringe, de uma só vez, a expressão das duas tendências pulsionais: a de Eros, que manteria o indivíduo restrito à satisfação do exercício sexual com o parceiro, e tão somente com ele; e a pulsão de morte, pois limita a expressão de uma agressividade inata vis-à-vis com o desconhecido.

Dos argumentos do autor, podemos depreender que a “tipologia da alteridade” em causa na cultura não é de modo algum a mesma que organiza a sua expressão nas relações sociais. Enquanto na primeira temos a satisfação pulsional apresentada como possível, a segunda nos apresenta o histórico das suas formas de restrição. Se tomarmos o homem tão somente no seu “elemento cultural”, é forçoso constatar-se que o “próximo” ou bem é objeto e colaborador da satisfação sexual, ou bem é o rival, o inimigo a ser explorado. Diz o autor:

“(…) o próximo não representa unicamente um possível colaborador e objeto sexual, senão também um motivo de tentação para satisfazer nele sua agressividade, para explorar sua capacidade de trabalho sem retribuí-la, para abusar dele sexualmente sem seu consentimento, para apoderar-se de seus bens, para humilhá-lo, para ocasionar-lhe sofrimentos, martirizá-lo e matá-lo”. (p.3.046)

Estas “figuras da alteridade” são correlativas às duas tendências pulsionais básicas indicadas por Freud. Apesar das aparências, que indicariam uma bipartição bem definida entre objeto-sexual e objeto-rival, ele indica que, na maioria das

vezes, ambas as pulsões apresentam-se conjugadas. Tal fato é nítido na referência ao sadismo como expressão erótica que representa, ao mesmo tempo, o desejo de unir-se ao objeto — Eros — e destruí-lo — morte.

O que gostaríamos de enfatizar é a tese freudiana de que a expressão destas pulsões não se opõe à realização cultural. Pelo contrário, elas são a força motriz da cultura. Neste sentido, ao proceder a análise do mandamento moral, Freud mostra a presença da pulsão no seu cerne. Isto é, não há apenas oposição entre evolução cultural e expressão pulsional. O que horrorifica Freud ao decompor o mandamento é que sua estrutura gramatical revela o quanto o outro é, também aí, reduzido ao estatuto de objeto. O psicanalista, no entanto, sonha com uma moral purificada. Ele escreve:

“(...) há certas diferenças na conduta dos homens, qualificadas pela ética como ‘boas’ e ‘más’, sem levar em conta para nada suas condições de origem. Enquanto não forem superadas estas discrepâncias inegáveis, o cumprimento dos supremos preceitos éticos significará um prejuízo para os fins da cultura ao estabelecer um prêmio direto à maldade.” (p.3045)

Lacan (1959-60/1988) no seminário sobre “A ética da psicanálise” chama atenção ao que tal análise de Freud revela. De fato, Freud reproduz nesta sua interpretação do mandamento religioso o caminho já percorrido em outros contextos como, por exemplo, na obra do Marquês de Sade. Ou seja, a aproximação de um enunciado que ordena ao bem supremo com o seu avesso: a redução do outro ao estatuto do objeto de desprezo, de dejetos. A astúcia em jogo no argumento moral revela, desta forma, o objeto que aí se esconde: a falta de um suporte último que assegure ao sujeito o sentido de sua existência. É a morte de Deus — verdade primeira do estabelecimento do laço social, conforme descrito pelo mito da horda primitiva — que é recusada no ideal moral.

A referência à lei moral como ideal do eu coletivo é, como já demonstramos acima, retorno do recalcado da morte primitiva do pai. Mais do que isto: é fruto de um luto irrealizado. Ora, é justamente a referência ao ideal que constitui a cultura e o laço social. Porém, enquanto a primeira tem na recusa a forma privilegiada de defesa, o segundo tem de lidar com os seus retornos, o que implica uma certa forma de registro da perda. Neste sentido, a relação ao ideal em uma dada composição social é análoga às demais formações do inconsciente. Ela é uma composição híbrida, que guarda registros antitéticos: negação e afirmação da castração.

No seminário “O avesso da psicanálise”, Lacan (1969-70/1992) sublinha o fato que o papel central que Freud atribui ao complexo de Édipo como “normatizador” do desejo conduz a uma idealização da função fálica. Isto é,

segundo Lacan, Freud mantém em relação ao pai um discurso religioso que consiste em sustentar-se na ilusão de que não apenas ele não está morto como ordena o discurso. O significante fálico introduzido pelo complexo de Édipo seria, então, em síntese, o representante psíquico do ideal, do que se estabelece como “norma social”. Neste sentido, o falo é, ao mesmo tempo, o guardião da significância do sujeito e o operador central das relações sociais. Enquanto significante do desejo do Outro, ele produz vel no real da castração, apoiando-se no fantasma, compartilhado, do incesto proibido. Assim, a designação do ideal indica, na referência fálica, igualmente, o objeto de gozo interdito: o corpo da mãe.

Podemos, então, consentir em seguir a tese-diagnóstico da neurose do laço social, proposta por Freud e Lacan, na referência ao complexo de Édipo como compondo a cena fantasmática que atualiza, para cada sujeito, a estrutura fundadora da cultura. As relações sociais, também — da mesma forma que os neuróticos tomados individualmente —, organizam-se em torno de um fantasma que recorta seus limites na referência a um ideal fálico, que representa de modo positivo o pai morto, e um objeto de gozo interdito, o corpo materno. Sua expressão superegóica — o herdeiro do complexo de Édipo — não deixa espaço para engano: o ideal é aí designado como Lei e o gozo interdito se precipita no objeto, representando-o como dejetos.

De ambos os lados, do ideal e do objeto, temos dois registros do que pensamos poder denominar “exclusão”. Do lado do ideal, a “exclusão fálica” aponta a existência de um significante que *ek-siste* à cadeia significante, à medida que, diferente dos demais, é a-semântico. A *ek-sistencia* indica a pureza do símbolo, representante último da diferença presença-ausência. Do lado do objeto, a exclusão do “mais de gozar” que indica um além do desejo, um objeto não suportado pelo que a pulsão pode significar do desejo do Outro. O gozo é, neste sentido, a marca do impossível, a *Werbung* (expulsão) do real (Freud, 1925/1973). Porém, à medida que o gozo é situado em relação à representação superegóica do ideal fálico, ele é subsumido na representação do objeto proibido, como tentação do mal. Estes limites recortados pelo fantasma, que no seminário “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, Lacan (1964/1990) indica como “os dois muros do impossível”, desenham as bordas do laço social.

As diferentes formas de organização social revelam, assim, sua verdade como sintoma, enquanto o “elemento da cultura” permanece como “gramática pulsional” inassimilável às formas de representação organizadas pelo Ideal fálico. Tal fato é notório nas organizações sociais denominadas totalitárias, nas quais o referente fálico se confunde com o objeto de gozo — compondo um ideal do eu fetichizado —, perdendo a labilidade própria à metaforização significante. Paradoxalmente, mas de forma bastante lógica, a redução dos princípios simbólicos

ao estatuto de “coisa” pode se apresentar como decorrente de um “elevado” desenvolvimento cultural, como reação à “crueldade do superego”. Como indica Freud (1930/1973), a renúncia pulsional demandada pelo superego ao invés de apaziguar seu sadismo, reforça-o.

Porém, além da particularidade destes estados de exceção que as políticas totalitárias engendram, acreditamos poder observar em todo laço social agenciamentos discursivos desta mesma natureza. Isto é, haveria, segundo nossa hipótese, em toda forma de organização social, atualizações fantasmáticas mais resistentes ao trabalho da metáfora. Isto se deve, a nosso ver, às dificuldades, já indicadas acima, de superação do luto pela morte do pai ou, de forma mais genérica, de luto pelo ideal. Fato este igualmente presente entre muitos analistas que propõem a idealização da função fálica como reguladora das formas denominadas de “gozo perverso”. Desconhece-se, assim, nas análises dirigidas pela censura moral, a particularidade do trabalho do psicanalista: a de que o desejo ao qual se visa excede os limites do campo definido pelo laço social e reencontra o sujeito na tarefa de produção do objeto: o sujeito no seu “elemento cultural”.

Recebido em 22/10/2003. Aprovado em 10/3/2004.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Luiz Tarlei et al. (1991) *Clínica do social: ensaios*. São Paulo: Escuta.
- ASSOUN, P.L. (2001) Le préjudice inconscient et ses plus-values sociales, in ASSOUN, P.L. e ZAFIROPOULOS, M. *Les solutions sociales de l'inconscient*. Paris: Anthropos, p.13-25.
- CALLIGARIS, C. (1991) A sedução totalitária, in: ARAGÃO, L.T. et al. *Clínica do social: ensaios*. São Paulo: Escuta, p. 105-118.
- COSTA, J.F. (1991) Resposta a Octavio de Souza, in: ARAGÃO, L. T. et al. *Clínica do social: ensaios*. São Paulo: Escuta, p. 93-103.
- FREUD, S. (1973) *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- (1905) Tres ensayos para uma teoria sexual, Tomo II.
- (1913) Totem y tabu, Tomo II.
- (1915-1917) Leccion XXIII — Vías de formación de síntomas. Lecciones introductorias al psicoanálisis), Tomo II.
- (1921) Psicología de las masas y analisis del yo, Tomo III.
- (1925) La negación, Tomo III.
- (1927) El porvenir de una ilusión, Tomo III.
- (1927) Fetichismo, Tomo III.
- (1930) El malestar en la cultura, Tomo III.
- GOLDENBERG, Ricardo (org.). (1997) *Goza! Capitalismo, globalização, psicanálise*. Salvador: Ágalma.
- LACAN, J. (1988) *O seminário: livro 7 — A ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- _____. (1990) *O seminário: livro 11 — Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1992) *O seminário: livro 8 — A transferência* (1960-1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1992) *O seminário: livro 17 — O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998) “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada” [1945], in *Escritos* (1966). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2003) *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola*, in *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. *O seminário: livro 9 — A identificação* (1961-1962). Inédito.
- _____. *O seminário: livro 22 — R.S.I.* (1974-1975). Inédito.
- LEBRUN, Jean-Pierre. (1997) *Um monde sans limite: Essai pour une clinique psychanalytique du social*. Paris: Erès.
- MELMAN, Charles. (2002) *L'homme sans gravite: jouir à tout prix*. Paris: Denoël.
- ROSOLATO, Guy. (1969) *Essais sur le symbolique*. Paris: Gallimard.
- SOLER, Colette. (1998) *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- SOUZA, Octavio. (1991) Reflexões sobre a extensão dos conceitos e da prática, in: ARAGÃO, L. T. et al. *Clínica do social: ensaios*. São Paulo: Escuta, p.75-92.
- VALLAS, P. (1990) *Freud e a perversão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VANIER, Alain. (2002) O sintoma social, in *Agora*, v.V, n.2, jul /dez, p.205-217.

Maria Cristina Poli
Rua Fernandes Vieira, 569/21
90035-091 Porto Alegre RS
Tel (51) 32688728
crispoli@mageos.com

SOBRE O “DIZER VERDADEIRO” NO ESPAÇO ANALÍTICO

Margarida Tavares Cavalcanti

Doutora em Saúde
Coletiva pelo
Instituto de
Medicina Social da
Uerj. Membro do
Espaço Brasileiro de
Estudos
Psicanalíticos.

RESUMO: As noções gregas de “dizer verdadeiro” (*parrhêsia*) e “dizador do verdadeiro” (*parrhesiastes*), trazidas à luz por Michel Foucault em seu estudo sobre o cuidado e as práticas de si na Antiguidade, são utilizadas para problematizar os modos como a prática de escuta e fala pode se materializar no espaço psicanalítico, assim como seus efeitos. Para constituir-se numa prática de liberdade, a psicanálise dependerá da *maneira* como o analista exerce sua atividade de “dizador do verdadeiro”.

Palavras-chave: “Dizer verdadeiro”, *parrhêsia*, cuidado de si, espaço analítico.

ABSTRACT: On “free speech” in the analytical space. The Greek notions of “free speech” (*parrhêsia*) and “free speaker” (*parrhesiastes*), brought to light by Michel Foucault in his study on the care and practices of the self in the Antiquity, are used to problematize the way on how the practice of listening and speaking can be materialized in the psychoanalytical space, as well as its effect. The practice of psychoanalysis will be a practice of freedom, depending on how the analyst uses it to act as “parrhesiastes” — his specific speech activity.

Keywords: Free speech, *parrhêsia*, care of the self, analytical space.

CONHECIMENTO, CUIDADO E PASTORAL

Ao estudar as práticas de si na Antiguidade, Michel Foucault problematiza duas premissas caras à pastoral psicanalítica: a de que existe em cada sujeito uma verdade própria, essencial, passível de ser objetivada e conhecida, e a de que todo e qualquer processo de subjetivação se dá necessariamente sob um modo jurídico, em torno da figura da Lei (LACAN, 1988).

Para cuidar das ovelhas, o pastor precisa conhecer a verdade de cada uma (FOUCAULT, 1979). É para se contrapor às

estratégias do poder pastoral que Foucault traz à tona toda uma tradição ocidental de formas de cuidado, em que o conhecimento não tem o papel principal. Se a psicanálise pudesse encontrar lugar nessa tradição, estaria fora do campo das práticas pastorais.

A pastoral tranqüiliza e apazigua. Conhecendo cada ovelha, o pastor vela pelo animal, garantindo bem-estar, salvação e sono tranqüilo. A noção grega de cuidado de si se define, ao contrário, como um princípio de *agitação*, de *movimento* e *inquietação*, que “pica” os homens, despertando-os, para que cuidem de si. É uma *atitude* em relação a si, aos outros e ao mundo; indica ações por meio das quais uma pessoa se encarrega de si mesma e se modifica. E a tese foucaultiana é de que, na história ocidental das relações entre subjetividade e verdade, o sentido filosófico da fórmula “conhece-te a ti mesmo” surgiu *subordinado* ao princípio do “cuida de ti”, “ocupa-te de ti”, “preocupa-te contigo mesmo” (FOUCAULT, 2001a). A questão do cuidado *precede* a do conhecimento.

Aos nossos ouvidos, fórmulas como “ocupar-se de si mesmo”, “encontrar prazer em si mesmo” ou “respeitar-se” soam como afirmação de um estado de isolamento, como incapacidade de sustentar uma moral coletiva. Mas, para os antigos, “ocupar-se de si mesmo” se define como um modo de viver *com os outros*, implicando uma “intensificação das relações sociais” (FOUCAULT, 1984a, p.58-59).

Foucault propõe chamarmos de *filosofia* a forma de pensamento que tenta determinar as condições do acesso à verdade, dando o nome de *espiritualidade* à prática e à experiência por meio das quais *alguém se transforma para ter acesso à verdade*. A espiritualidade postula que a verdade não se dá ao sujeito por um ato de conhecimento, é preciso que ele se modifique para aceder a ela. Uma vez alcançada, essa verdade, por sua vez, modifica a alma, iluminando-a e tranqüilizando-a (FOUCAULT, 2001a).

A prática da espiritualidade pergunta: “Que transformações no ser do sujeito são necessárias para ele ter acesso à verdade?” E os psicanalistas perguntam: “Que transformações precisam acontecer no ser deste que me fala para que ele tenha acesso a uma verdade de si e do mundo diferente da ‘verdade’ que valia até agora para ele, e cujo desmoronamento constituiu o acontecimento que o trouxe aqui? Em que medida o fato de eu, analista, acompanhá-lo nos seus desdobramentos, participando deles, me faz correr o risco de *também* me transformar, perder certezas, sentir abaladas verdades estabelecidas?”

Nosso problema é: o que faz um analista no espaço analítico? Como se ocupa do outro e de si? Se não trabalha apoiado em verdades socialmente compartilhadas e legitimadas, em que se apoiará? E se lhe faltar esse referencial de “verdade”, faltarão também o referencial ético? A pergunta cabe na medida em que para nós, modernos, a maneira correta de agir está ligada a um suposto conhecimento de “como as coisas são” (FOUCAULT, 1966).

O "momento cartesiano" admite que o conhecimento dê acesso à verdade, sem que o ser daquele que busca precise mudar. Este tipo de relações entre subjetividade e verdade leva a uma trajetória infinita, numa busca infundável de conhecimento, e desaparece a idéia da transfiguração do sujeito pelo efeito da verdade que, quando alcançada, atravessa seu ser (FOUCAULT, 2001a). Mas, em psicanálise, postulamos que verdades *experimentadas* transfiguram. Freud inventou o conceito de "perlaboração" para dar conta de fatos da experiência clínica que mostravam que o conhecimento do esquecido não apaziguava a angústia: "Ter escutado e ter vivido são duas coisas de natureza psicológica totalmente diferente, mesmo quando têm conteúdo idêntico" (FREUD, 1915a, p.81). Afirmar a necessidade de perlaborar é afirmar que o aparelho psíquico precisa modificar-se pela abertura, à força das experiências, de caminhos novos, para tornar-se capaz de aceder ao mundo de outra maneira; para isso, não é preciso "saber". Analista e analisando desistem de rastrear, de perseguir na consciência tudo o que se passa no eu e no mundo.

Foucault pergunta se seria possível, nos termos da psicanálise, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, na medida em que, do ponto de vista da espiritualidade e do cuidado de si, essas relações *não se colocam em termos de conhecimento* (FOUCAULT, 2001a). Respondemos: é possível, se considerarmos que a dimensão *prática* da psicanálise está no centro da cena freudiana (FOUCAULT, 1966; BIRMAN, 1989, 1991), sendo, no campo psicanalítico, os efeitos de conhecimento *decorrentes* de uma prática, *secundários* a ela e *modificáveis* a partir das vicissitudes dessa prática. O terceiro descentramento freudiano da instância egóica tira irremediavelmente a psicanálise do campo dos "efeitos de conhecimento" (BIRMAN, 1991, p.208).

O SI E O CUIDADO

A questão do cuidado de si surge como condição para o bom governo da cidade: para Sócrates, só pode governar bem os outros quem cuidou bem de si mesmo. Esse "si", ao mesmo tempo sujeito e objeto do cuidado, é a alma que "usa" o corpo, uma "alma-sujeito" de ação instrumental, de relações consigo e com outrem, de comportamentos e atitudes (FOUCAULT, 2001a).

O poder pastoral pede que cada um entregue ao pastor a gestão de sua vida. A ovelha não é dona de sua vontade; não tem autonomia para se relacionar consigo mesma, nem com o mundo (FOUCAULT, 1979). Mas, diferente do pastor, o mestre do cuidado de si não cuida do discípulo; cuida do cuidado que o discípulo deve ter consigo mesmo, para bem usar o que o mundo põe à sua disposição. No *Alcíbiades*, Platão diz que o cuidado que o discípulo deve ter consigo é o de conhecer a si mesmo. A alma se vê e se conhece no saber, elemento divino; conhecendo o divino, a alma se conhecerá e poderá distinguir o bem do mal, o

verdadeiro do falso, governar-se e governar a cidade (FOUCAULT, 2001a). Aqui o cuidado de si é recoberto pelo conhecimento de si, eles são identificados um com o outro: cuidar é conhecer.

Mas nos séculos I e II da nossa era o cuidado de si já não é descrito dessa forma. Seu objetivo é construir um equipamento protetor para a vida, corrigir erros, reformar-se. Sêneca afirma a necessidade de um educador que ensine verdades, sem ser um mestre de memória nem de conhecimento. Como? “Estendendo a mão”, “conduzindo para fora”, numa ação que tira o indivíduo do modo de ser em que ele está. Para realizá-lo, Filodemo, num texto chamado “Sobre a *parrhêsia*”, diz serem indispensáveis, entre diretor e dirigido, uma relação de amizade e uma certa “maneira de dizer”, uma “ética da palavra”, na qual os parceiros não escondem o que pensam, falam sempre francamente: é o “dizer verdadeiro”. (FOUCAULT, 2001a, p.132)

As descrições do dizer verdadeiro helenístico e romano que chegaram até nós indicam um modo de exercer a *atividade de dizer* que se diferencia radicalmente tanto da maneira como o pastor e o diretor de consciência se dirigem ao discípulo quanto da maneira como a ovelha-discípula se dirige ao pastor: define-se como a liberdade que permite ao mestre usar tudo que considerar eficaz para a melhora do discípulo, no caminho da transformação. É um discurso no qual se diz *o que é verdade* e *o que é preciso fazer*. O sujeito não é o *objeto* de um discurso verdadeiro: estas práticas de si não são preliminares do autodecifrando da consciência, que surgirá mais tarde, com o monasticismo cristão dos séculos III e IV.

O cuidado de si helenístico e romano se metaforiza na navegação e na pilotagem: o percurso da vida pede um saber teórico, prático e “conjectural”, pois acontece no campo do imprevisível. No modelo platônico, a reminiscência unia o cuidado e o conhecimento de si. No modelo monástico cristão, o conhecimento de si, purificador, exige conhecer a verdade dada pelo Texto, pela Revelação, e é praticado por meio de técnicas para reconhecer as tentações a que a alma está exposta, decifrando seus movimentos, numa *exegese* de si. Esta *exegese* permite que se descubra o *mal* na alma e, uma vez descoberto este mal, impõe-se a *renúncia* a ele. O modelo helenístico se distingue de ambos, constituindo o si como *objetivo* a alcançar. Implica *ação*, e liga o sujeito à verdade, perguntando: “Como é que o sujeito pode agir e ser como deve, à medida que *diz, pratica e exerce* o verdadeiro?” (FOUCAULT, 2001a, p.304). Estão em jogo modificações no próprio ser, pois “como se age” se liga a “como se é”. Assim em psicanálise: a “perlaboração” (FREUD, 1914a) diz respeito ao ser de alguém e a mudanças neste ser; não se trata de ensinar a alguém a agir como deve, submetê-lo à lei que indica como agir e que estaria, por definição, “contra” o seu ser, lei à qual deveríamos nos *conformar*, pois nos ordenaria fazer coisas diferentes das que o nosso ser pede.

O modelo helenístico do cuidado de si não visa o conhecimento da verdade preexistente de um si, mas a *constituição* de si. O si será construído na liberdade de uma "prática da verdade" entre mestre e discípulo: imbricam-se verdade, liberdade e franqueza. Liberdade frente à idéia de uma lei dada, diante da qual um si já "pronto" só teria duas alternativas: conformar-se, renunciando a uma parte de si, ou transgredir.

"Nós (...) ouvimos 'assujeitamento do sujeito à ordem da lei' onde os antigos ouviam 'constituição do sujeito como fim último para si mesmo, por meio do exercício da verdade'. (...) Quem quisesse fazer a história da subjetividade, ou melhor, a história das relações entre sujeito e verdade, deveria tentar encontrar a (...) lenta transformação de um dispositivo de subjetividade definido pela espiritualidade do saber e a prática da verdade (...) neste outro dispositivo de subjetividade que é o nosso, comandado, creio, pela questão do conhecimento do sujeito por si mesmo e pela questão da obediência do sujeito à lei." (FOUCAULT, 2001a, p.304-305)

No modelo cristão, o dizer verdadeiro está na Palavra Revelada, na relação de fé que se estabelece com ela e no sacrifício de partes de si mesmo em função dela. Todo o valor de verdade é atribuído a um Texto, a uma Palavra que não vêm do si — daí a exigência de que o si renuncie a partes de si mesmo. Não é possível dar qualquer valor de verdade às forças que o atravessam. Esse valor vem da identificação com uma Palavra Outra e da função de porta-voz. Na confissão cristã, o sujeito faz de si mesmo o *objeto* de um discurso verdadeiro para, em seguida, renunciar a si: "...é um ato verbal pelo qual o sujeito, numa afirmação sobre o que ele é, se liga a essa verdade, se coloca numa relação de dependência em relação a outrem e modifica (...) a relação que tem consigo mesmo" (FOUCAULT, 2001a, p.353).

No aparelho psíquico, a instância do eu "objetiva" o restante do aparelho. Separando-se e objetivando, o eu imagina dominar soberanamente o espaço psíquico, ser capaz de *excluir*, de *neutralizar* partes que lhe pareçam "incompatíveis". Mas podemos imaginar uma prática psicanalítica que permita a alguém, por enunciar a verdade, pelo próprio fato de dizer verdadeiro, transfigurar-se. Dizer verdadeiro da insuficiência dos esquemas identitários, das certezas que tinha. Dizer o fato de ter sido "tomado" por algo, de estar "apaixonado", agir para viabilizar paixões à medida que o outro permita, isto é, *levando o outro em conta*. Aí poderia estar nossa arte da existência: dar lugar às moções pulsionais que aparecem como angústia-de-real (FREUD, 1926), deixá-las "dizer", dar valor de verdade ao que dizem. Legitimar, na intimidade, estranhezas.

“PONHA-SE NO SEU LUGAR!”

Aparentemente, “dizer verdadeiro” é uma qualidade pedida a qualquer um que fale. Como deixar de impor a quem toma a palavra esse pacto fundamental? Mas, na prática de si, o sentido da palavra *parrhêsia* tem uma *significação técnica precisa*, pois se define no contexto do conflito grego entre filosofia e retórica. O *logos* filosófico precisa de um corpo de linguagem capaz de produzir efeitos na alma, mas seu princípio de regulação não deve ser a técnica da retórica, e sim o dizer verdadeiro, que é técnica e ética, arte e moral ao mesmo tempo. O discurso não deve ser artificial, fingido, visando apenas efeitos patéticos na alma do discípulo; não pode ser um discurso de sedução.

O objetivo da retórica é agir sobre os outros em benefício daquele que fala, para levá-los a fazer coisas *segundo os desígnios daquele que fala*. O objetivo do dizer verdadeiro é, ao contrário, agir sobre os outros para que constituam consigo mesmos uma relação de soberania “característica do sujeito sábio, virtuoso, que alcançou toda a felicidade possível de alcançar neste mundo... O exercício do dizer verdadeiro deve ser essencialmente comandado pela generosidade” (FOUCAULT, 2001a, p.368-369). É uma arte conjectural que, usando argumentos prováveis e plausíveis, mas sem certeza, abre a possibilidade de não seguir uma regra única e tentar alcançar a verdade *provável* por meio de argumentos que se justapõem, sem uma ordem necessária. Em contraposição, a arte metódica quer chegar a uma verdade certa e estabelecida, por um caminho único.

O dizer verdadeiro é falar ao outro de maneira que ele possa constituir uma relação autônoma, independente e satisfatória consigo mesmo. Seu objetivo é fazer de modo que aquele a quem se fala *acabe não precisando mais ouvir esse discurso, porque ele foi verdadeiro*. Quando um discurso verdadeiro é transmitido, é possível, interiorizando-o, subjetivando-o, dispensar a relação ao outro. A verdade garante a autonomia daquele que ouviu as palavras em relação àquele que as pronunciou.

A liberdade grega se opõe ao abuso de poder, que consiste em alguém exceder seu exercício legítimo e impor aos outros suas fantasias, apetites e desejos. Mas o poderoso que procede assim está escravizado a seus apetites; o exercício do poder sobre si mesmo regula o poder que se exerce sobre os outros. Quando se sabe o que se é, do que se é capaz, o que temer, o que esperar, não há perigo de abusar dos outros (FOUCAULT, 1984b). Estamos longe da idéia de que, para não abusar dos outros, precisamos ser contidos por uma instância exterior e terceira. O outro é interlocutor, enunciador de verdades, parceiro na aquisição de *logos*-equipamentos; não está ali para conter ou proibir. A contenção que resulta da presença do outro decorre *da própria interlocução*, isto é, do dizer verdadeiro *dele*, do fato de os “dizeres verdadeiros” de cada um, postos para jogar, afetarem-se e limitarem-se mutuamente. O dizer verdadeiro é *poroso*, é sensível ao dizer verda-

deiro do outro. O abuso de poder decorreria da *hybris*, de ignorar a "parede" que o eu/outro nos impõe *pelo seu dizer verdadeiro*.

Se, neste sentido, toda soberania é exercida por procuração, Freud "pôs-se no seu lugar", reconhecendo que a paixão de suas pacientes não se devia às suas qualidades pessoais, mas a algum outro fenômeno. O analisando dá uma procuração ao analista, quando transfere, quando investe sua figura com o poder de afetá-lo — delegação de poder da qual não convém abusar:

"Não identificar a vida à função, não se tomar por César, saber que se é titular de uma missão precisa e provisória. (...) A relação a si não desliga o indivíduo da atividade na ordem da cidade, da família, da amizade; abre (...) um intervalo entre essas atividades (...) e aquilo que o constitui como sujeito dessas atividades; esta 'distância ética' é o que lhe permite não se sentir privado de coisas que as circunstâncias lhe retirariam; é o que lhe permite também nada fazer além daquilo que está contido na definição da função." (FOUCAULT, 2001a, p.520)

É preciso que o analista mantenha esta distância em relação ao seu papel de suporte da transferência. É uma delegação que o paciente lhe faz, ele não é "dono" da posição, sua identidade não está nela e o poder que lhe é conferido por um paciente é contingente. Sua subjetividade é irredutível ao papel de analista. "Ser analista" não é uma identidade, é um papel a ser exercido, sempre provisório e deflagrado pelo pedido de aliança que alguém, num outro, lhe endereça.

O PACTO ENTRE O SUJEITO DA ENUNCIÇÃO E O SUJEITO DA CONDUTA

Sêneca assim descreve a *parrhêsia*:

"Eu gostaria de deixar ver meus pensamentos, em vez de traduzi-los pela linguagem. (...) Acima de tudo, eu gostaria de te fazer compreender que tudo que me acontecer de dizer, eu o penso, e não apenas penso, mas amo. (...) O essencial é dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta." (FOUCAULT, 2001a, p.384-385)

No dizer verdadeiro, a função das palavras é mostrar o que se está experimentando, mostrar o pensamento. Isto implica transmitir o pensamento em sua transparência, e mostrar que aqueles pensamentos são os pensamentos de quem os exprime e transmite. Não basta dizer que algo é verdade. *É preciso dizer que sou eu, que falo, quem avalia serem estes pensamentos verdadeiros; eu sou aquele para quem eles são verdadeiros. É preciso fazer compreender que efetivamente experimento como verdadeiras as coisas que digo.* E não somente que as experimento e considero verdadeiras, mas que as amo, sou ligado a elas e minha vida é comandada por elas. Para garantir a franqueza de um

discurso, é preciso que seja sensível à presença daquele que fala naquilo que diz, e a verdade do que ele diz precisa ser selada pela maneira como vive. O fundo da *parrhêsia* helenística é a adequação entre o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz de acordo com esta verdade; é essa adequação do sujeito da enunciação ao sujeito da conduta que dá o direito e a possibilidade de falar fora das formas tradicionais, sem os recursos da retórica. Essa palavra vale um compromisso em quem a pronuncia, constitui um pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. “Eu digo verdadeiro e te digo verdadeiro; o que autentica isto é o fato de eu ser, como sujeito de minha conduta, idêntico ao sujeito de enunciação que sou, quando te digo o que te digo” (FOUCAULT, 2001a, p.389).

Na confissão cristã, o sujeito guiado está presente como objeto do seu próprio discurso verdadeiro: o sujeito da enunciação é o referente do enunciado. Na filosofia helenística, quem deve estar presente no discurso verdadeiro é o guia, não como referência do enunciado (pois não tem de falar dele mesmo, não tem de dizer “eis o que sou”); ele está presente na coincidência entre o sujeito da enunciação e o sujeito dos próprios atos. “Esta verdade que digo, tu a vês em mim” (FOUCAULT, 2001a, p.391).

Se este critério define um dizedor do verdadeiro, Freud foi um: disse e escreveu o que experimentou. Acreditou que precisava validar as verdades que via com modelos no céu das idéias; tentou fazê-lo; corrigiu sucessivamente os modelos que criava à medida que aquilo em que acreditara deixava de admitir crença, posto à prova da experiência da transferência.

A PROBLEMATIZAÇÃO DO PAPEL DO “DIZEDOR DO VERDADEIRO”

Quem fala a verdade? Quem é o personagem encarregado de dizer a verdade, de quem se espera a verdade? Qual a importância de a verdade ser dita, e qual a importância de existir alguém que diga a verdade? A deriva histórica destas questões foi o tema das últimas conferências de Foucault, proferidas em Berkeley em outubro de 1983. Surge uma ligação entre a verdade e sua enunciação livre e corajosa, em palavras e atos.

Está em jogo a noção de uma liberdade intransitiva que exige tomar forma enquanto verdade. Nos termos do ponto de vista econômico da metapsicologia: liberdade incoercível de uma tensão crescente, impossível de absorver e neutralizar pelo corpo, no pólo fantasístico/lingueiro, organizado, encadeado e “logificado” do aparelho psíquico.

O termo *parrhêsia* aparece desde Eurípides (484-407 a.C.) e aparece nos escritos até o quinto século da era cristã, um período de 800 anos. Traduz-se em inglês como *free speech*, em francês como *franc parler* e em alemão como *Freimütigkeit*. O *parthesiastes* (ou “parresiasista”) é aquele que usa *parrhêsia*, isto é, diz verdadeiro. Etimologicamente, *parthesiazesthai* significa “dizer tudo” — de *pan* (tudo) e *rhema*

(o que é dito). É parresiasta alguém que diz tudo que tem em mente, abrindo seu coração pelo discurso. Supõe-se que dê uma explanação completa e exata do que tem em mente, que a audiência compreenda exatamente o que pensa. A palavra se refere, antes de tudo, a um tipo de relação entre o palestrante e aquilo que ele diz: o palestrante deixa claro que *aquilo que diz é sua própria opinião*. Para isto, evita qualquer forma retórica, usa as formas de expressão mais diretas que encontra. A retórica oferece artifícios para ajudar quem fala a prevalecer nas mentes da audiência, *independentemente da opinião que tem sobre o que está dizendo*, mas o parresiasta age sobre outras pessoas mostrando-lhes o mais diretamente possível aquilo em que realmente acredita (FOUCAULT, 2001b).

Se distinguirmos entre o sujeito que fala (o sujeito da enunciação) e o sujeito gramatical do enunciado, podemos dizer que há também o sujeito do *enunciandum* — que se refere à crença ou opinião do orador sobre o que ele próprio diz. Na *parrhêsia* o orador enfatiza que ele é ao mesmo tempo o sujeito da enunciação e o sujeito do *enunciandum* — que é ele o sujeito da opinião que está emitindo. A “atividade de fala” específica da enunciação parresiástica é: “Eu sou aquele que pensa isto, e isto, e isto.” E, ao falar, o parresiasta diz algo perigoso para si mesmo: arrisca-se.

Mas o parresiasta diz o que *ele pensa ser verdadeiro* ou o que é realmente verdadeiro? Foucault entende que ele diz o que é verdadeiro porque *sabe* que é verdadeiro; e *sabe* que é verdadeiro porque é realmente verdadeiro. Não está apenas sendo sincero, ao dizer sua opinião; mais que isso, sua opinião é a verdade. Ele diz o que *sabe* que é verdadeiro; *há sempre uma coincidência exata entre a crença e a verdade*. A pergunta: “como saber se um indivíduo é um dizedor do verdadeiro?”, na sociedade greco-romana, cabia, e foi muito discutida. Mas a pergunta: “como o alegado dizedor do verdadeiro pode ter certeza de que aquilo em que acredita é, de fato, verdade?” Esta, diz Foucault, é uma pergunta moderna, “estranha aos gregos” (FOUCAULT, 2001b, p.14).

Comparando a *parrhêsia* grega com a concepção moderna, cartesiana, de *evidência*, vemos que, desde Descartes, obtemos a coincidência entre *crença* e *verdade* numa experiência de *evidência mental*. Mas, para os gregos, a coincidência entre *crença* e *verdade* não acontece numa experiência mental, e sim na *atividade verbal* da *parrhêsia*. Foucault observa que a *parrhêsia*, nesse sentido grego, não tem possibilidade de ocorrer na nossa grade epistemológica moderna. O parresiasta grego nunca parece ter qualquer dúvida sobre o fato de possuir a verdade; é a diferença entre o problema cartesiano e a atitude parresiástica. Descartes, antes de obter *evidência* indubitavelmente distinta e clara, não tem certeza de que aquilo em que *crê* seja, de fato, verdadeiro. Mas na concepção grega do dizer verdadeiro não parece haver problema a respeito da obtenção da verdade, porque sua posse é garantida pela posse de certas qualidades *mórais*: quando alguém tem essas qualidades, isto

prova que ele tem acesso à verdade, e vice-versa. O que pode “provar” a sinceridade do parresiasta é sua coragem, o fato de dizer algo perigoso, diferente do que a maioria acredita. Só usa o dizer verdadeiro quem corre risco ao dizer a verdade: de perder um amigo, ao lhe dizer que ele agiu errado; de perder a popularidade, ao expor opiniões contrárias às da maioria. Um rei, devido à posição que ocupa, nunca corre esses riscos, e por isso não tem como usar o dizer verdadeiro. Quem aceita o jogo parresiástico e expõe a própria vida entra numa relação consigo mesmo que consiste em correr o risco de morrer para dizer a verdade, em vez de descansar numa vida em que ela fica sem ser dita (FOUCAULT, 2001b).

INSUBMISSÃO E RISCO NO ESPAÇO ANALÍTICO

A *parrhêsia* se liga à insubmissão de algo que exige ser dito, ou agido, que insiste em lutar, quer impor-se como verdade, apesar dos riscos. Algo que se nega a recuar diante dos sinais de perigo figurados na “angústia-sinal” (FREUD, 1926).

O analista corre riscos quando diz ao seu analisando o que acredita ser verdadeiro. O que ele dirá diz respeito ao apaixonamento, ao amor e ao ódio de transferência. Ele se expõe, quando sua fala não está referida a nenhum Texto Revelado, a nenhuma instância superior à qual possa delegar a responsabilidade pelo que pensa; se existisse, essa instância assumiria os riscos pelo analista, em seu lugar.

No dizer verdadeiro, o perigo vem do fato de que a verdade dita pode ferir o interlocutor; é uma forma de crítica, numa situação em que aquele que fala está em posição de inferioridade diante do interlocutor. O esforço de institucionalização da psicanálise visava condensar nas instituições psicanalíticas um prestígio que diminuísse os riscos dos analistas. Enquanto esse prestígio existiu, os analistas não podiam dizer verdadeiro. Sua posição era a mesma dos tiranos: o poder da verdade que enunciavam reduzia ao mínimo o risco de se verem contestados ou abandonados pelos analisandos. A referência ao Texto de Freud, ou dos autores que vieram sucessivamente substituí-lo, à medida que a obra freudiana mostrava suas fissuras protegia o analista, enquanto a crença do analisando no Texto, no Autor ou na Instituição era forte. “A *parrhêsia* vem ‘de baixo’ e é dirigida ‘para cima’; um professor ou pai que critica uma criança não usa *parrhêsia*.” (FOUCAULT, 2001b, p.18). Ou um analista que se dirige a um analisando submisso. Não é o que ocorre hoje; assim, são as condições atuais do exercício de nossa prática que nos põem diante da questão do dizer verdadeiro no espaço analítico.

Num campo juridificado, a ação contrária que pode pôr alguém em perigo por ter dito a verdade vem de uma instância terceira, *não vem diretamente do interlocutor*. Por isso o campo jurídico não é um campo de jogos parresiásticos. Foucault descreve o processo de “juridificação” do Ocidente, a justiça inicialmente feita entre duas partes, a ofensora e a ofendida, e o momento histórico em que uma

terceira instância entra, soberana, para fazer justiça em nome de princípios que transcendem às partes em conflito (FOUCAULT, 1973).

O analista-parresiasista lida com a loucura narcísica do analisando dizendo-lhe (dizendo ao seu eu narcísico) a verdade desagradável de que não é tão sedutor, maravilhoso e poderoso quanto pensa ser. Isto já foi "dito" ao analisando fora da situação analítica — os cães não estão *dormindo*, senão ele não teria buscado o espaço analítico (FREUD, 1937). Mas o analisando resiste, querendo restabelecer o estado anterior de onipotência aparente — quer pôr os cães de novo para dormir. O analista "diz" ao analisando que isso é impossível quando não se apresenta, ele, analista, como maravilhoso, poderoso e conhecedor da verdade; faz isso deixando ver a maneira como nascem, nele analista, as palavras que enuncia.

ÍON, ANTI-ÉDIPPO: O INDETERMINISMO IMPLICA RECIPROCIDADE

Na peça *Íon*, de Eurípides [c. 418-417 a.C.], seres humanos tomam para si o papel de dizedores da verdade, que os deuses deixaram de ser capazes de sustentar. Em *Édipo Rei*, Apolo diz a verdade, predizendo o que acontecerá, e os seres humanos evitam essa verdade, tentando escapar ao destino. No final, através dos sinais dados por Apolo, Édipo e Jocasta descobrem, a contragosto, a verdade. No *Íon* é o contrário. Seres humanos tentam saber a verdade: Íon quer saber quem é e de onde vem; sua mãe Creusa quer saber o que aconteceu com seu filho. Mas Apolo mente para eles de modo deliberado. Em *Édipo Rei*, o problema da verdade se resolve com os mortais vendo a verdade, que não queriam ver, dita pelo deus. No *Íon*, o mesmo problema se resolve com os seres humanos descobrindo, sozinhos, a verdade que tanto queriam, a despeito do silêncio e das mentiras de Apolo. O deus-profeta se esconde; envergonhado e culpado, mostra-se incapaz de exercer seu papel. Silêncio e culpa estão no deus (no *Édipo Rei*, estão nos mortais). O tema do *Íon* é a luta dos homens pela verdade, contra o silêncio do deus: os humanos precisam dar um jeito, sozinhos, de descobrir e dizer a verdade. Apolo trai, mente, não tem coragem de falar, usa seu poder, sua liberdade e sua superioridade para esconder o que fez. É o antiparresiasista (FOUCAULT, 2001b).

Da mesma maneira podemos pensar um surgimento da verdade pela interlocução de um analista e um analisando humanos, nenhum deles divino, nenhum deles onipotente, nenhuma verdade divina exterior ao espaço em que falam e agem, nenhuma fórmula oracular. Verdades humanas, sublunares, brotadas dos desejos desencontrados no nosso entorno terrestre.

Numa clínica que considere que o aparelho psíquico não está determinado pela constelação edípica, o analista responde, enuncia as verdades em que acredita, que se produzem nele a cada momento, a partir do que o analisando diz, e não supõe que o analisando fale (ou silencie) a partir de alguma verdade ou saber ocultos, seqüestrados no seu psiquismo. A premissa é de que o analisando falará

ou silenciará a partir da pressão pulsional que o move, combinada, misturada à sedução, à provocação do dizer do analista. Assim, podemos considerar que há reciprocidade entre analista e analisando. O fato de o analista ver-se desestabilizado pelo impacto das intensidades transferenciais no espaço analítico (BIRMAN, 1991) também indica reciprocidade; tanto o analista quanto o analisando serão modificados pelo que acontece ali. É como a busca da verdade no *Íon*, pelos seres humanos, uns com os outros, numa fala de muitos em que a palavra de todos é necessária à construção da verdade, porque não há palavra oracular divina, única verdadeira, exterior a todos, que ampare e sustente a todos e cada um. O analista lacônico supõe que o analisando dialogue não com ele, analista, mas com uma suposta verdade interior a ele, analisando, a verdade do seu próprio “saber inconsciente”. A suposição de uma verdade nesses termos exige o analista de sua palavra, dispensa o analista do risco de *dizer*. Na ausência de tal verdade, o analista precisa enunciar o que *ele* crê, *naquele momento*, ser verdade, *precisa dialogar*. Se a verdade é construída, a fala de todo mundo é importante, a fala de todo mundo é necessária, a fala de todo mundo tem valor, no espaço analítico e fora dele. O analista atribui a seus próprios pensamentos, palavras e silêncio mais legitimidade e mais verdade que aos do analisando se acreditar que está mais próximo de verdades essenciais que o analisando, ou é mais capaz de vê-las, e que acabariam por tornar-se óbvias para o analisando, sem que o analista precise enunciá-las, pois estariam presentes no coração do analisando, apenas não percebidas, não sabidas, bastando, para vê-las, que o analisando as liberte em sua própria fala.

ORGULHO

Um analista não fere deliberadamente o orgulho do analisando. Para postular o contrário, seria preciso supor que o analista controla seu próprio eu, suas intenções, sua inteireza, sua integridade narcísica, e teria escolha em relação a efeitos que “queira” produzir. O analista fere o orgulho do analisando na medida em que sua atitude no espaço analítico deixa claro que ele não ama nem odeia o analisando, não da maneira como o analisando *pensaria, gostaria, acreditaria*.

O orgulho do analisando também é ferido quando a intervenção do analista não é “orgulhosa”, com “ares de quem sabe” (e o silêncio impávido também é uma intervenção desse tipo). Se nem o analista “sabe”, torna-se difícil o analisando continuar achando que sabe, ou que não sabe agora, mas saberá um dia, porque o analista sabe e lhe transmitirá este saber. Intervenções do analista que não entronizem o próprio analista como sabedor ferem o orgulho de saber do analisando, que quer acreditar que poderá saber no futuro o que não sabe hoje, e que o analista está ali para levá-lo a isto, *porque sabe*. Se o analista não acredita saber, não acredita “no saber”, não se orgulha do seu saber (ou de sua pretensa

“falta de saber”, o que dá no mesmo), isto fere o orgulho do analisando, obrigando-o a abrir mão de um ideal de saber.

Uma psicanálise que opere na racionalidade da decifração e da memória mantém o ideal de saber no seu jogo. Mas uma psicanálise que tenha por objetivo *dispor um espaço para a tomada de forma da afetação sem forma* fere o orgulho de saber do homem da modernidade de uma maneira radical, que corresponde ao terceiro descentramento da “função sujeito” (BIRMAN, 1993). Nessa perspectiva, a proposta de Freud de viver a paixão transferencial sem usá-la das maneiras socialmente imagináveis e instrumentalizáveis encontra lugar. Proposta esquisita, que nem todo analisando tem possibilidade de aceitar:

“No que se refere à análise, satisfazer a necessidade de amor da paciente é tão desastroso e temerário quanto abafá-la. O caminho em que o analista deve se engajar é totalmente diferente, e a vida real não tem análogo para ele. Deve guardar-se de ignorar a transferência amorosa, de deixar a paciente assustada com ela ou desencorajá-la, mas também, com a mesma firmeza, de corresponder-lhe.” (FREUD, 1915b, p. 124)

Um dos motores da aceitação da proposta analítica de usar um apaixonamento para dispor um espaço de trabalho pode ser definido como “amor verdadeiro”: amor capaz de passar pela prova de não se ver realizado da maneira como gostaria, aceitando as condições que a figura do analista pede, para que a experiência siga. Oposto de uma psicanálise cujo objetivo fosse “marcar pela castração”. Pois se alguém renuncia a um investimento amoroso, obedecendo ao sinal da angústia de castração, é para proteger o eu contra o risco do ferimento narcísico:

“A angústia das fobias de animais é a angústia de castração do eu. A maioria das fobias remonta a uma tal angústia do eu diante das reivindicações da libido. É sempre a posição de angústia do eu o elemento primário que impulsiona o recalçamento (...) Há uma contradição interna no fato de que é justamente *no interesse da conservação da masculinidade (angústia de castração)* que qualquer colocação em atividade desta masculinidade é impedida, mas esta contradição (...) é inerente ao modo normal de livrar-se do complexo de Édipo (...) O eu tem de intervir contra um investimento libidinal de objeto que provém do isso (do complexo de Édipo positivo ou do negativo), porque compreendeu que ceder-lhe acarretaria o perigo da castração.” (FREUD, 1926, p.24-38, grifo nosso)

Ceder diante da angústia de castração é uma estratégia para proteger o orgulho narcísico. Nesse sentido, “submeter-se à castração”, estar alerta ao sinal dado pela angústia de castração, obedecendo-lhe, é preservar os investimentos no objeto “eu”, é sustentar o orgulho fálico-narcísico, é *insistir em afirmá-lo*.

Paradoxal castração, essa a que nos submetemos como “vacina”, a fim de preservar falos em impávida e autônoma ereção. Sensibilizar-se ao estímulo e às propostas que vêm dos outros, multiplicar zonas erógenas, encaminhar energia para além das fronteiras dos caminhos já percorridos, implica a quebra do orgulho narcísico, pois é o investimento alteritário que limita o narcisismo (FREUD, 1914b, 1921).

O ANALISTA “DIZEDOR DO VERDADEIRO” E A PROBLEMATIZAÇÃO DA VERDADE NA HISTÓRIA DO NOSSO PENSAMENTO

Foucault assinala que a problematização da verdade na nossa filosofia tem dois aspectos. Um nos é familiar: a preocupação de determinar maneiras para garantir que uma afirmação é verdadeira. “Desse lado”, diz Foucault, “temos as raízes da grande tradição da filosofia ocidental que eu gostaria de chamar de ‘analítica da verdade’” (FOUCAULT, 2001b, p.170).

A questão do dizer verdadeiro está situada do lado do *segundo* aspecto, que se preocupa com o seguinte: qual é a importância, para o indivíduo e a sociedade, de dizer a verdade, saber a verdade, ter pessoas que dizem a verdade e reconhecer essas pessoas? Nesse lado se enraíza a tradição “crítica” no Ocidente. Foucault quer construir uma *genealogia da atitude crítica na filosofia ocidental*, pois

“em sua vertente crítica, em sentido amplo, a filosofia é o que repõe em questão todos os fenômenos de dominação. Essa função crítica da filosofia deriva, até certo ponto, do imperativo socrático ‘ocupa-te de ti mesmo’, ‘funda-te em liberdade, pelo domínio de ti’.” (FOUCAULT, 1984b, p.729)

Dizendo isto, Foucault liga diretamente o problema da *atividade de dizer a verdade*, de quem é capaz de dizê-la e de por que devemos dizê-la ao questionamento dos fenômenos de dominação. Afirma a existência de uma relação entre a *análise dos tipos de racionalidade que podem enraizar maneiras diferentes de alguém exercer a atividade de dizer a verdade e a luta contra os fenômenos de restrição da liberdade*.

“Quem se rebela contra uma forma de poder não pode apenas denunciar a violência ou criticar instituições. É preciso perguntar *como* se racionalizam as relações de poder; é o único modo de evitar que outras instituições, com os mesmos efeitos, tomem o lugar das antigas.” (FOUCAULT, 1979, p.161)

No espaço analítico, isto diz respeito aos destinos dos fenômenos de “dominação intrapsíquica” cuja desestabilização a eclosão da angústia indica, no “desconjuntamento” que traz as pessoas à análise, na fraqueza (sempre relativa) do eu ordenador. Que destinos serão oferecidos a esses desconjuntamentos? Que tipo de jogo parresíastico se jogará? Temos visto jogos analíticos resultarem em mais

dominação, mais obediência, mais submissão, e jogos analíticos resultarem em mais liberdade, mais ética, mais cuidado consigo e com o outro. No espaço analítico, o que pode inclinar os acontecimentos numa direção ou noutra é o *como*, o *modo* como o analista, em sua prática, opera o papel de dizedor do verdadeiro. Fica em pauta a *maneira* como o analista exerce a atividade de dizer verdadeiro.

Foucault sublinha que sempre problematizamos respondendo a situações concretas e reais, e que as problematizações são respostas dadas por indivíduos definidos, em situações históricas definidas. Como reconhecer um parresiasta? Qual a importância de ter um? Qual o treinamento de um bom parresiasta? Sócrates e Platão deram suas respostas (FOUCAULT, 2001b). Hoje, somos convocados a dar as nossas.

Uma pergunta que parece nos estar sendo feita de modo particularmente insistente é a seguinte: “o que querem vocês, analistas, quando reivindicam, aceitam, encarnam o papel de dizedores do verdadeiro? Ser pastores de almas, governar por meio desse dizer? A serviço de quem, a serviço de quê?” Estamos, em nossa prática, sim ou não, trabalhando para jogar com um mínimo de dominação?

O que pode tirar a psicanálise do campo da pastoral das almas e do serviço às estratégias do biopoder parece estar num “encaminhamento trágico” da experiência da transferência, que sustente a conflitualidade e a dispersão pulsional, sem querer consertá-la. Isto poderia configurar um encaminhamento historicamente original da prática de dizer verdadeiro, reverberando a modernidade em sua crise.

Salta aos olhos o papel profundamente opressivo que as noções de “verdade” e de “saber” têm desempenhado na biopolítica das almas e dos corpos; trabalhar com as noções de “relações de poder” e de “jogos de verdade” é uma estratégia para minar estados de dominação que as idéias de “verdade” e de “saber” tendem a solidificar. Lendo Freud apoiado em Foucault, Birman postula que a psicanálise não é um “saber”; que isto fica claro na trajetória do próprio Freud, sendo indispensável reconhecer a radicalidade da ruptura efetuada com a concepção da segunda tópica e do segundo dualismo pulsional, na impossibilidade de dominar o fenômeno transferencial no plano do saber: ele não pode ser “conhecido”, nem instrumentalizado (BIRMAN, 1996).

Édipo pode entrar em jogos de verdade diferentes: herói do saber a qualquer preço, na expectativa de restabelecer as coisas nos seus devidos lugares, ou joguete de forças diante das quais o saber é impotente, o próprio impulso para saber como uma forma assumida por forças incoercíveis. Esse impulso, grita Sileno, seria preferível que não nos arrastasse, pois o que há para saber é terrível, é que o saber de nada nos serve, não tem qualquer proteção a oferecer aos filhos dos homens (NIETZSCHE, 1872; RANCIÈRE, 2001).

Muda assim a perspectiva da condução do processo analítico: diante de alguém que chega ao divã arrastado pela sede de saber (fé no eu) e de amor (fé no supereu), figurar Sileno, o outro com quem se experimentará o trágico da condição moderna. Este analista não é pastor. Figura um outro da insuficiência para dominar o que nos perturba, de experiências de ligação imprevistas e sem coerência, satisfações e dores que geram marcas de eu real originário (BIRMAN, 1995, 1997).

Para pensar o cuidado de si incluindo o cuidado do outro é preciso conceber uma “primeira presença” do outro, na constituição de signos alucináveis de percepção, o outro-irmão; se o outro só se faz presente como castrador, interditor, legislador, pai-pastor, não haverá motivo para cuidar dele, se não for o medo, dele ou do “real lá fora”, enquanto eu acreditar que ele (ou “eles”, a “sociedade”) podem me proteger contra os perigos do “real lá fora”. “Angústia social”, medo de perder o amor do *socius*, bioproteção do pastor moderno.

“Dizer verdadeiro” é não falar a partir de um centro, de um eu narcísico que se percebe inteiro por estar referido a um olhar unificador. É falar sem saber bem o que se está dizendo, deixar que o falar nos atravesse, se manifeste em nós, estranho a nós, vindo de alhures, não reivindicar a autoria dessa fala e não querer controlar seus efeitos, depois de ela ter caído no mundo, nos ouvidos do analisando.

O que se propõe é sacudir o jogo de verdade de uma paixão transferencial, “abri-lo” para permitir o surgimento de outros jogos. Estratégia de liberdade. Porque estar apaixonado também é prender-se, por um momento, num jogo de verdade, e se as condições de possibilidade para sustentá-lo deixam de estar presentes, o que se propõe não é substituí-lo por outro jogo, “mais verdadeiro”. O que se quer é multiplicar os jogos possíveis de verdade, multiplicando possibilidades de satisfação; quando um jogo de verdade não permite satisfação, não permite escoamento, que se abram caminhos que levem a outros jogos, “realidades de um novo tipo” (FREUD, 1911). Estratégia antinarcísica, pois os jogos narcísicos de verdade querem estabilizar as relações de forças no aparelho psíquico em torno do objeto “eu”, que parece garantido, parece que nos exporia menos à *Versagung*, que é o “furtar-se” de um objeto (HANNIS, 1996). Mas Freud afirma que o investimento no eu, a partir de certo ponto, deixa de permitir escoamento e satisfação; “para não adoecer, é preciso começar a amar”: o amor de si transborda para o amor do outro. A libido é incapaz de satisfazer-se inteiramente no eu. Chega um momento em que objetos “exteriores” se impõem, mais capazes de seduzir e satisfazer, em sua mobilidade, que o eu narcísico, pretensamente soberano, fixado no esforço de manter-se idêntico a si mesmo (FREUD, 1914b, 1921).

A um aparelho psíquico concebido como insuficiente para encaminhar a tensão pulsional que recebe, exposto à exigência constante de trabalhar para encontrar apaziguamento, o espaço analítico pode ser oferecido como espaço de liber-

dade para o engendramento de circuitos de satisfação, de construção de si no campo de uma prática de dizer verdadeiro. Dizer verdadeiro no espaço analítico seria: 1) vetorizar pulsão sem forma; 2) deixar que digam vetores pulsionais até então silenciados sob a dominação de vetores hegemônicos. Um espaço analítico a serviço do cuidado de si como prática da liberdade, que se deixe usar dessa maneira, dá lugar ao dizer de pressões que exigem satisfação além das possibilidades oferecidas pela vida egóica dominante.

São "dizeres" até então silenciosos, mas que não existiam, até serem ditos, até serem enunciados como "dizeres", até serem "acreditados", e que só tomam a forma de "dizeres" quando se condensam no caldeirão de forças transferenciais, posto a ferver no espaço analítico. Feitiçaria indispensável para que se materialize o dizer verdadeiro, *enunciandum* de alguém que crê no que diz e ousa dizê-lo, colocando-o, com isso, à prova da escuta e do dizer verdadeiro do outro.

Recebido em 24/11/2003. Aprovado em 12/4/2004.

REFERÊNCIAS

- BIRMAN, J. (1989) *Freud e a experiência psicanalítica. A constituição da psicanálise, primeira parte*. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre.
- _____. (1991) *Freud e a interpretação psicanalítica. A constituição da psicanálise, segunda parte*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1993/1997) "O sujeito no discurso freudiano: a crítica da representação e o critério da diferença", in *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34.
- _____. (1995/1997) "Le corps et l'affect en psychanalyse. Une lecture critique du discours freudien", in *Che vuoi? Revue du Cercle Freudien. Nouvelle série*, n. 7. Paris: l'Harmattan, p.13-26.
- _____. (1996) "As conjunções entre estilo e feminilidade", in *Por uma estilística da existência*. São Paulo, Editora 34.
- _____. (1997/1999) "Erotismo, desamparo e feminilidade. Uma leitura psicanalítica sobre a sexualidade", in *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34.
- FOUCAULT, M. (1966) *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- _____. (1973/1994) "A verdade e as formas jurídicas", in *DE II*, Paris: Gallimard.
- _____. (1979/1994) "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique", in *DE IV*, Paris: Gallimard.
- _____. (1984a/1999) *O cuidado de si (História da sexualidade 3)*. Rio de Janeiro: Graal.

- _____. (1984b/1994) "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", in *DE IV* Paris: Gallimard.
- _____. (2001a) *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard.
- _____. (2001b) *Fearless speech*. Seis conferências proferidas em inglês, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, de 10 de outubro a 30 de novembro de 1983. Editadas por Joseph Pearson a partir da transcrição da gravação em fita cassete. Los Angeles: Semiotext(e).
- FREUD, S. (1911/1995) "Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques", in *Résultats, idées, problèmes I*. Paris: PUF.
- _____. (1914a/1997) "Remémoration, répétition et perlaboration", in *La technique psychanalytique*. Paris: PUF.
- _____. (1914b/1997) "Pour introduire le narcissisme", in *La vie sexuelle*. Paris: PUF.
- _____. (1915a/1987) "Pulsions et destins des pulsions", in *Méta-psychologie*. Paris: Gallimard.
- _____. (1915b/1997) "Observations sur l'amour de transfert", in *La technique psychanalytique*. Paris: PUF.
- _____. (1921/1995) "Psychologie des foules et analyse du Moi", in *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot.
- _____. (1926/1997) *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris: PUF.
- _____. (1937/1995) "L'analyse avec fin et l'analyse sans fin", in *Résultats, idées, problèmes II*. Paris: PUF.
- HANNS, L. (1996) *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- LACAN, J. (1959-60/1988) *O seminário, livro VII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- NIETZSCHE, F. (1872/1996) *La naissance de la tragédie*. Paris: Gallimard.
- RANCIÈRE, J. (2001) *L'inconscient esthétique*. Paris: Galilée.

Margarida Tavares Cavalcanti
Av. Portugal, 858/204 Urca
22291-050 Rio de Janeiro RJ
mtcavalcanti@globo.com

FERENCZI E A EXPERIÊNCIA DA *EINFÜHLUNG**

Nelson Ernesto Coelho Junior

Psicanalista,
professor doutor,
pesquisador e
orientador dos
cursos de graduação
e pós-graduação do
Instituto de
Psicologia da USP.

RESUMO: Pretende-se acompanhar o desenvolvimento do pensamento psicanalítico de Sandor Ferenczi com relação ao tema da empatia (*Einführung*). E ainda situar a contribuição ferencziana com relação às posições freudianas e frente ao contexto da atual valorização das experiências intersubjetivas nos debates clínicos e teóricos em psicanálise.

Palavras-chave: Ferenczi, empatia, intersubjetividade.

ABSTRACT: Ferenczi and the experience of *Einführung*. This article intends to follow the development of Sandor Ferenczi's psychoanalytical thought concerning the theme of empathy (*Einführung*). It also intends to situate the Ferenczian contribution to Freudian conceptions in the face of the context of the current valorization of intersubjective experiences in the clinical and theoretical debates in psychoanalysis.

Keywords: Ferenczi, empathy, intersubjectivity.

No contato com um *outro*, posso me surpreender, ser traumatizado, ter experiências de estranhamento ou de familiaridade; posso “pensar” e “sentir” o outro a partir de minha imagem e semelhança (projeções); posso mimetizá-lo na tentativa de ser como “ele”; posso sentir o peso e a atração de processos transferenciais e contratransferenciais; posso estar envolvido por identificações projetivas e contra-identifica-

*Texto apresentado no IX Simpósio de Pesquisa e Intercâmbio Científico da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (Anpepp), nas atividades do grupo de trabalho Psicanálise Contemporânea: Convergências e Divergências, em Águas de Lindóia, São Paulo, agosto de 2002. Agradeço a leitura e os comentários dos membros do grupo de trabalho e, especialmente, a Charles Lang e Patricia Getlinger, pela excelente leitura crítica do texto nessa versão final.

ções projetivas; posso sofrer e produzir diferentes modalidades de processos identificatórios, posso, enfim, ser constituído pelo outro ou constituí-lo, ou vivenciar processos de mútua constituição. Essas diferentes formas de experiência têm sido foco de interesse de minhas pesquisas nos últimos oito anos.¹

Algumas perguntas permanecem e insistem: Como posso conhecer o outro? Como posso entendê-lo? Como conhecer um *outro eu* em sua radical alteridade sem “instituí-lo” seja por comparação, por analogia, seja por projeção ou introjeção, ou ainda por processos de fusão afetiva? É preciso considerar que estas últimas são todas formas que excluem a possibilidade do reconhecimento do outro em sua diferença, em geral reduzindo o outro a mim mesmo, ou concebendo sua existência à minha imagem e semelhança. Trata-se aqui de questões sobre formas de relação, comunicação e conhecimento entre um eu e um outro que podem ser tomadas como exercícios epistemológicos (de como conhecemos o que conhecemos), fortalecendo assim um interesse histórico e teórico, mas que deveriam implicar, principalmente, uma dimensão clínica e ética (que lugar o outro ocupa em minha vida, de que maneira me relaciono com ele, quais as conseqüências, para um outro, de minhas falas e ações). Questões, portanto, que entendo fundamentais para a clínica psicanalítica, mas que na maior parte dos autores centrais da história da psicanálise não chegaram a merecer um tratamento mais elaborado. Pretendo mostrar, a seguir, as formulações de Sandor Ferenczi e o debate que estabeleceu com algumas das posições freudianas menos reconhecidas sobre o tema. Procurarei, também, dar especial atenção às passagens dos textos em que Ferenczi valoriza as experiências psíquicas que remontam a conteúdos que nunca foram conscientes (ou pré-conscientes) anteriores, portanto, à compreensão verbal.

Vale lembrar, ainda nessas considerações introdutórias, que investigações filosóficas contemporâneas a Freud sobre o problema da empatia possuíam uma dimensão acima de tudo epistemológica, como por exemplo na obra de Husserl.²

¹ Em pesquisas anteriores, realizadas entre 1997 e 2002, foram criadas as bases para os aspectos centrais da investigação mais específica que apresento aqui. Venho procurando estabelecer uma conceituação ao mesmo tempo metapsicológica e psicopatológica que viabilize novas pesquisas e concretize a afirmação de um campo de estudo que privilegie o diálogo crítico entre a filosofia e a psicanálise. Boa parte das idéias desenvolvidas nas pesquisas anteriores já está publicada (Cf. Coelho Junior, 1999a, 1999b, 2000a, 2000b, 2000c; Coelho Junior et al., 2000; Figueiredo & Coelho Junior, 2000; Coelho Junior, 2002a, 2003a, 2003b; Coelho Junior & Figueiredo, 2003).

² Cf. Coelho Junior, 2003 b. No caso da filosofia fenomenológica, será apenas com o aluno de Husserl, o filósofo alemão Max Scheler, que a noção de intersubjetividade e a experiência empática poderão ser retiradas de uma dimensão exclusivamente epistemológica e até questionadas, na medida que Scheler valoriza uma dimensão anterior à das distinções entre as experiências de dois indivíduos, fazendo predominar o plano da indistinção original e suas possibilidades expressivas.

Ou seja, a pergunta por detrás do tema da empatia (e também do complexo campo da intersubjetividade) podia ser resumida em “Como é possível conhecer um outro?”, ou até: “O outro existe, um outro existe, ou só possui existência a partir da consciência que possuo dele?” A filosofia do século XX viu estes temas receberem sucessivas vezes um tratamento ontológico (com Heidegger e Merleau-Ponty, por exemplo) e um tratamento ético (com Lévinas). Por outro lado, deve-se reconhecer que nos desenvolvimentos psicanalíticos realizados a partir das obras de Freud e Ferenczi, passando por trabalhos como os de Winnicott e Kohut, até alcançar as contribuições mais recentes dos psicanalistas da escola relacional, a experiência e o conceito de intersubjetividade e também o de empatia puderam assumir diferentes dimensões e conotações, à medida que seu uso pôde ser mais evidenciado, questionado e debatido.³

FREUD E A NOÇÃO DE *EINFÜHLUNG*⁴

A experiência do “sentir com” (tradução literal do alemão *Einfühlung*) já aparecia designada pelos gregos em seu vocábulo *empathia*, origem de nossa expressão ‘empatia’, indicando a enigmática possibilidade de estar dentro, estar presente, viver com e como o outro o seu *pathos*, paixão, sofrimento e doença. Indicando ora a possibilidade de projetar de modo imaginativo sua consciência e, assim, apreender o objeto contemplado, ora a capacidade de compreender os sentimentos e os pensamentos de um outro, colocando-se ‘em seu lugar’, a empatia possui múltiplas inserções na filosofia, na literatura e na história dos estudos estéticos e psicológicos.

Embora tenha passado despercebido para a maioria dos leitores, Freud fez em seus textos um uso significativo do vocábulo empatia (*Einfühlung*), como já bem demonstrou Pigman (1995) em seu artigo “Freud and the history of empathy”. Desde o livro sobre os chistes (1905), encontramos no texto freudiano as marcas de sua familiaridade com a *Einfühlung*. No texto de 1913, “Sobre o início do tratamento”, Freud considera central a experiência da *Einfühlung* para o trabalho terapêutico. Sugere que o estabelecimento de processos transferenciais está condicionado à capacidade do analista em adotar uma posição empática (curiosamente, na edição espanhola deste texto, a palavra alemã *Einfühlung* é traduzida por

³ Cf. Coelho Junior & Figueiredo, 2003, sobre os desdobramentos da noção e da experiência da intersubjetividade na filosofia, na psicologia e na psicanálise, a partir das seguintes dimensões: a) intersubjetividade interpessoal; b) intersubjetividade intrapsíquica; c) intersubjetividade traumática; d) o solo trans subjetivo.

⁴ Para um levantamento do uso da noção *Einfühlung* em autores que influenciaram Freud, como Theodor Lipps, por exemplo, e para um recenseamento do uso da noção na psicanálise contemporânea, remeto o leitor interessado à extensa bibliografia compilada por Pigman (1995).

“actitud... de cariñoso interés y simpatía” e na tradução inglesa, por “standpoint... of sympathetic understanding”).⁵

Em carta datada de 4 de janeiro de 1928,⁶ Freud apresenta a Ferenczi, criticamente, sua posição quanto à importância da empatia na clínica psicanalítica. Comentando um artigo que Ferenczi acaba de lhe enviar, Freud reconhece que suas recomendações técnicas (textos de 1911-15) eram essencialmente negativas:

“Eu considerava que o mais importante a ser enfatizado era o que alguém não deveria fazer, demonstrar as tentações que trabalham contra a análise. Quase todas as coisas positivas que alguém poderia fazer eu deixava ao ‘tato’, que foi introduzido por você. Mas o que eu consegui com isso foi que os obedientes não se deram conta da elasticidade dessas dissuasões e se submeteram a elas como se fossem tabus. Isso precisaria ser revisto em algum momento, sem, evidentemente, revogar as obrigações.” (FREUD & FERENCZI, 2000, p.332)

Um pouco mais abaixo, Freud apresenta seus receios quanto aos usos que Ferenczi parece sugerir para o “tato” e para a capacidade de empatia (*Einfühlung*) que deve sustentá-lo: “Por mais verdadeiro que seja o que você tem a dizer sobre o ‘tato’, essa admissão parece-me ainda mais questionável nessa forma. Todos aqueles que não possuem tato verão nisso a justificativa de uma arbitrariedade, ou seja, de um fator subjetivo, ou seja, a influência de seus próprios complexos inconscientes” (idem). Freud conclui suas recomendações e críticas de forma enérgica: “Regras sobre essas atitudes, evidentemente, não têm como ser feitas; a experiência e a normalidade do analista serão fatores decisivos. Mas deve-se, então, despojar o tato de seu caráter místico para os iniciantes” (idem). As recomendações de Freud não poderiam ser mais claras, revelando, do mesmo modo, seus mais profundos receios. Como se sabe, as prescrições e reprimendas de Freud não foram suficientes para inibir as incursões ferenczianas por um dos mais delicados campos da técnica e da teoria psicanalíticas.

Freud claramente reconhece o uso clínico da empatia, mas se isso poderia nos levar a pensar em uma atribuição de sentido de ordem mais afetiva ou emocional para essa noção (como o fará Ferenczi), não é o que prevalece. No conjunto de sua obra, a empatia (*Einfühlung*) possui um sentido predominantemente cognitivo. A empatia revela, para Freud, processos que fazem com que possamos

5 Cf. Freud, 1913 “Zur Einleitung der Behandlung”, in *Studienausgabe, Ergänzungsband*, p.199; Biblioteca Nueva, v. II, p.1672; Standard Edition, v. 12, p.139-140.

6 *The correspondence of Sigmund Freud and Sandor Ferenczi*, v. 3, 1920-1933, carta 1.115, p.331-333. Essa carta se inicia com uma referência histórica especialmente interessante para os brasileiros: “O Correio de ontem trouxe duas especiais correspondências: um relato de São Paulo (Brazil), informando que um grupo de psicanálise acaba de se formar por lá...”

compreender um outro ser humano através de uma capacidade cognitiva de nos colocarmos em seu lugar, consciente ou inconscientemente.

Sobretudo nas duas últimas décadas do século XX, o debate entre Freud e Ferenczi com relação às questões técnicas envolvidas no trabalho analítico recebe o olhar interessado de vários psicanalistas (como por exemplo, BARANDE, 1972; SCHNEIDER, 1988; BERGMAN, 1996; GIAMPIERI-DEUTSCH, 1996; HOFFER, 1996). Para Hoffer (1996), por exemplo, as proposições freudianas revelam uma concepção assimétrica e autoritária da relação analítica, em oposição às concepções dos últimos textos de Ferenczi, que revelavam um autor inclinado a privilegiar a mutualidade, a igualdade e a simetria entre analista e paciente. A despeito das conseqüências sugeridas por Hoffer, seguramente um pouco caricatas (a posição patriarcal, intelectualista e autoritária de Freud e o movimento fraternal, afetivo e igualitário de Ferenczi gerando modelos distintos para o desenvolvimento da técnica analítica contemporânea), não resta dúvida que a tensão estabelecida entre as posições conflitantes de Freud e Ferenczi nos obrigam a uma retomada histórica e conceitual para não nos vermos aprisionados em defesas simplistas e emocionalmente comprometidas com esta ou aquela forma de trabalho clínico.

As idéias que apresentarei a seguir revelam algumas das diferentes concepções sobre aspectos intersubjetivos e empáticos no contexto analítico, desenvolvidas por Sandor Ferenczi entre os anos de 1918 e 1932. Procurarei acompanhar os textos de Ferenczi do modo o mais próximo possível, citando-o sempre que necessário, para manter as intenções de um artigo histórico-crítico e para, ao mesmo tempo, desvelar a proposição ética da concepção clínica de Ferenczi.

FERENCZI, A EMPATIA E A INTERSUBJETIVIDADE: QUESTÕES PARA ALÉM DA TÉCNICA

Muito já se escreveu sobre as inovações técnicas introduzidas por Ferenczi no campo da psicanálise. O que ainda pode causar surpresa para muitos de nós, familiarizados com os textos iniciais de Freud sobre a técnica psicanalítica (1912-1914), é encontrar essas inovações nos textos de Ferenczi publicados não muito tempo depois e em plena convivência com o que pode ser considerada a ortodoxia psicanalítica. Embora procurasse se manter bastante próximo de Freud, Ferenczi acabava constantemente revelando idéias e concepções técnicas que aos poucos passaram a afastá-lo do caminho preconizado por Freud.

Assim como ocorrerá em outros textos sobre o tema da técnica, em uma conferência proferida em dezembro de 1918 em Budapeste, Ferenczi começa afirmando: “Todo o método psicanalítico apoia-se na ‘regra fundamental’ formulada por Freud, ou seja, a obrigação para o paciente de comunicar tudo o que lhe vem ao espírito no decorrer da sessão de análise” (FERENCZI, 1919/1992,

p.357). A fidelidade não é apenas aparente: “Não se deve, sob nenhum pretexto, tolerar qualquer exceção a essa regra e é imprescindível esclarecer, sem indulgência, tudo o que o paciente, seja qual for a razão evocada, procura subtrair à comunicação” (FERENCZI, 1919/1992, p.357). Até aí nada de novo. Na sequência do texto, ele tratará da forma como o analista deve responder a perguntas formuladas pelos pacientes, do papel do ‘por exemplo’ na análise e, o que mais nos interessa, do ‘domínio da contratransferência’. Ferenczi aponta que o psicanalista “não tem mais o direito de ser, à sua moda, afável e compassivo ou rude e grosseiro na expectativa de que o psiquismo do paciente se adapte ao caráter do médico” (FERENCZI, 1919/1992, p.365). A forma de apresentar essa prescrição, no entanto, já revela o olhar atento de Ferenczi para as sutilezas da percepção e as emoções vividas pelo analista em seu trabalho:

“Mas sendo o médico, não obstante, um ser humano e, como tal, suscetível de humores, simpatias e antipatias e também de ímpetos pulsionais — sem uma tal sensibilidade não poderia mesmo compreender as lutas psíquicas do paciente — é obrigado, ao longo da análise, a realizar uma dupla tarefa: deve por um lado observar o paciente, examinar suas falas, construir seu inconsciente a partir de suas proposições e de seu comportamento; por outro lado, deve controlar constantemente sua própria atitude a respeito do paciente e, se necessário, retificá-la, ou seja, dominar a *contratransferência*.” (Freud) (FERENCZI, 1919/1992, p.365)

Ferenczi, acompanhando Freud, defende que o analista *domine* a contratransferência mas, desde então, a porta estará aberta para a investigação do complexo campo das experiências intersubjetivas na situação analítica, justamente porque Ferenczi explicita que o analista tem como instrumento fundamental de compreensão da experiência psíquica do paciente uma “sensibilidade”. O texto termina com o seguinte parágrafo:

“A terapêutica analítica cria, portanto, para o médico, exigências que parecem contradizer-se radicalmente. Pede-lhe que dê livre curso às suas associações e às suas fantasias, que deixe falar *o seu próprio inconsciente*; Freud nos ensinou, com efeito, ser essa a única maneira de aprendermos intuitivamente as manifestações do *inconsciente*, dissimuladas no conteúdo manifesto das proposições e dos comportamentos do paciente. Por outro lado, o médico deve submeter a um exame metódico o material fornecido, tanto pelo paciente, quanto por ele próprio, e só esse trabalho intelectual deve guiá-lo, em seguida, em suas falas e em suas ações. Com o tempo, ele aprenderá a interromper esse estado permissivo em face de certos sinais automáticos, oriundos do pré-consciente, substituindo-o pela atitude crítica. Entretanto, essa oscilação permanente entre o livre jogo da imaginação e o exame crítico exige do psicanalista o que

não é exigido em nenhum outro domínio da terapêutica: uma liberdade e uma mobilidade dos investimentos psíquicos, isentos de toda inibição.” (FERENCZI, 1919/1992, p.367)

Seria difícil colocar de forma mais elegante o que é exigido do analista em seu trabalho. Definir o trabalho do analista como uma oscilação permanente entre o livre jogo da imaginação e o exame crítico, em 1919, é, sem dúvida alguma, um passo à frente não apenas em termos técnicos, mas também quanto à concepção das formas de comunicação entre os sujeitos que constituem o campo analítico.

No texto de 1921, “Prolongamentos da ‘técnica ativa’ em psicanálise”, Ferenczi apresenta com todo cuidado as razões para a introdução de variações na técnica analítica, deixando claro que essas mudanças limitam-se a poucos casos, como por exemplo, certas formas de histeria de conversão. Percebe-se ao longo do texto sua cautela para não distanciar-se das idéias de Freud, contendo ao máximo seus impulsos de mudança e, por que não, de ação. Mas, como reconhece Barande (1972), apesar de todos os esforços de Ferenczi em apontar as restrições que precisavam ser consideradas com relação à técnica ativa, “a constatação do desmedido continuava a se aplicar à ‘atividade’” (p.171). Em seu esforço para clarear o campo em que a técnica ativa se justificaria, Ferenczi sugere ser possível reconhecer conteúdos psíquicos inconscientemente patogênicos, de períodos muito precoces e que nunca foram conscientes (ou pré-conscientes), e que teriam sua origem no que ele denomina “período dos ‘gestos incoordenados’ ou dos ‘gestos mágicos’, portanto da época anterior à compreensão verbal” (FERENCZI, 1921/1993, p.125). Para Ferenczi, esses conteúdos não têm como “ser rememorados mas somente revividos no sentido da repetição freudiana” (FERENCZI, 1921/1993, p.125). Desta forma, procura estabelecer as características da técnica ativa, que para ele desempenharia apenas “o papel do agente provocador, cujas injunções e interdições favorecem repetições que cumpre em seguida interpretar ou reconstituir nas lembranças” (FERENCZI, 1921/1993, p.125). E, citando Freud, lembra que é “uma vitória da terapêutica quando se consegue libertar pela via da lembrança o que o paciente queria descarregar pela ação”. Com isso, conclui o texto afirmando que “a técnica ativa não tem outra finalidade senão revelar, pela ação, certas tendências ainda latentes para a repetição e ajudar assim a terapêutica a obter esse triunfo um pouco mais depressa do que antes” (FERENCZI, 1921/1993, p.125).

Conhecendo-se as discussões atuais em torno dos *enactments* e *acting outs*,⁷ na esteira dos desenvolvimentos técnicos “pós- identificação projetiva”, não é mui-

7 Remeto o leitor interessado ao conjunto de artigos sobre o tema editados por ELLMAN & MOSKOWITZ, 1998, sob o título *Enactment: Toward a new Approach to the Therapeutic Relationship*.

to difícil reconhecer Ferenczi, como já o fez André Green, como o pai de grande parte da psicanálise contemporânea. A atenção para experiências psíquicas que remontam a conteúdos que nunca foram conscientes (ou pré-conscientes), anteriores à compreensão verbal, fazem de Ferenczi o patrono de discussões técnicas que até hoje nos incitam e fazem pensar. Para ele, em alguns momentos, a atitude de provocar uma ação era a alavanca necessária para que pudesse haver posterior elaboração, lado a lado com uma atitude de estreita sintonia com a experiência emocional do paciente para melhor equalizar temporalmente tais intervenções que favorecessem o andamento da análise. Mas, cuidadoso, Ferenczi sempre insistiu que “nas mãos de um novato, a atividade poderia facilmente conduzir a um retorno aos procedimentos pré-psicanalíticos da sugestão e das medidas autoritárias” (FERENCZI, 1926/1993 p.365). E, referindo-se a enganos e problemas enfrentados no uso da técnica ativa, reafirma que “as nossas instruções ativas não devem ser, segundo a expressão de um colega a quem analisei, de uma intransigência estrita, mas de uma flexibilidade elástica” (FERENCZI, 1926/1993, p.368).

Por fim, ainda nesse texto de 1926, “Contra-indicações da técnica ativa”, Ferenczi é acometido de um furor filosófico e desenvolve argumentação diretamente ligada ao tema da empatia e da intersubjetividade, que embora muito extensa, merece ser citada na íntegra:

“...na realidade nunca se pode chegar à ‘convicção’ pela via da inteligência, que é uma função do ego. O solipsismo constitui a última palavra, logicamente irrefutável, da pura intelectualidade do ego sobre a relação com outros indivíduos; segundo essa teoria, nunca se pode colocar no mesmo plano a realidade dos outros seres humanos ou do mundo externo e as próprias experiências pessoais; pode-se somente considerar os outros como fantasias mais ou menos animadas ou projeções. Portanto, quando Freud atribuiu ao inconsciente essa mesma natureza psíquica que se experimenta como qualidade do próprio ego, ele deu um passo na direção do positivismo que, do ponto de vista lógico, é presumível mas não poderia ser demonstrado. Não hesito em assimilar essa identificação e as identificações que sabemos ser a condição das transferências libidinais. Ela conduz finalmente a uma espécie de personificação ou de concepção animista de todo o mundo circundante. Considerando sob o ângulo lógico-intelectual, tudo isso é de natureza ‘transcendente’. Ora, nós somos levados a substituir esse termo de ressonância mística por expressões como ‘transferência’ ou ‘amor’, e a afirmar afoitamente que o conhecimento de uma parte da realidade, talvez a mais importante, não pode converter-se numa convicção pela via intelectual mas somente na medida em que ela estiver em conformidade com a vivência afetiva. Apresso-me a acrescentar, a fim de não deixar triunfar por mais tempo os adversários do conhecimento e da ciência, que o conhecimento da importância do elemento emocional constitui em si mesmo um conhecimento e que, portanto, nada temos a temer quanto ao futuro da

ciência. Sinto-me pessoalmente convertido ao positivismo freudiano e prefiro ver em vocês, que estão sentados diante de mim e me escutam, não representações de meu ego mas seres reais com os quais posso identificar-me. Sou incapaz de demonstrá-lo logicamente mas se, apesar de tudo, estou convencido disso, devo-o a um fator emocional — se assim quiserem — à transferência.” (FERENCZI, 1926/1993, p.374-375)

Poucos fenomenólogos ou adeptos da contemporânea psicanálise relacional teriam sido capazes de escrever passagem tão convincente em defesa da experiência intersubjetiva. De qualquer forma, é preciso destacar aqui a definição que Ferenczi nos dá do fenômeno transferencial, ou seja, um fator emocional. Recusa o primado da comunicação de ego a ego, a partir de representações, e afirma o primado de processos identificatórios apoiados em um fator emocional. Afirma, com todas as letras, que convicções, em termos da experiência analítica, não são conquistas intelectuais, mas sim conhecimentos que devem ser atribuídos à concordância entre uma parte da realidade e a vivência afetiva. Está preparado o terreno para as últimas incursões de Ferenczi pelo plano da técnica e da ética psicanalíticas.

Em texto de 1928, “Elasticidade da técnica psicanalítica”, Ferenczi introduz um conceito que já havia sido ponto de discussão em sua correspondência com Freud: o tato psicológico. Escreve Ferenczi: “Mas o que é o tato? A resposta a esta pergunta não nos é difícil. O tato, é a faculdade de ‘sentir com’ (*Einfühlung*)” (FERENCZI, 1928/1992, p.27). Ferenczi desenvolve seu argumento a partir do que denomina “a ajuda de nosso saber”, que ele diz ser retirado da investigação de numerosos psiquismos, mas em particular de análises do funcionamento de seu próprio ‘eu’. Com isso ele afirma que é possível trazer à tona, em uma análise, “as associações possíveis ou prováveis do paciente, que ele ainda não percebe e poderemos — não tendo como ele, de lutar com resistências — adivinhar não só seus pensamentos retidos mas também as tendências que lhe são inconscientes” (FERENCZI, 1928/1992, p.27). É claro que nossos ouvidos, bem como os de muitos dos psicanalistas contemporâneos de Ferenczi, não podem deixar de estranhar a presença do verbo ‘adivinhar’, usado por um analista no tocante às tendências inconscientes de seus pacientes. Ferenczi prossegue: “Devo sublinhar uma vez mais que só uma verdadeira posição de “sentir com” (*Einfühlung*) pode ajudar-nos; os pacientes perspicazes não tardam em desmascarar toda pose fabricada” (FERENCZI, 1928/1992, p.32). Mas o *sentir com* não deve ser considerado o único instrumento que o analista possui para levar adiante uma análise. Como bem aponta Ferenczi, antecipando muitos dos textos técnicos da psicanálise contemporânea: “De fato, quase poderíamos falar de uma oscilação perpétua entre ‘sentir com’ (*Einfühlung*), auto-observação e atividade de julgamento” (FERENCZI, 1928/1992, p.32-33).

Aqui aparece toda a competência clínica e teórica desenvolvida por Ferenczi. Afinal, não se trata de endeusar uma capacidade de empatia, que nada produziria sozinha em um trabalho analítico. Mas tampouco se trata do oposto: Ferenczi afirma que a atividade de julgamento “anuncia-se, de tempos em tempos, de um modo inteiramente espontâneo, sob a forma de sinal que, naturalmente, só se avalia primeiro como tal; é somente com base num material justificativo suplementar que se pode, enfim, decidir uma interpretação” (FERENCZI, 1928/1992, p.32-33). E, antecipando-se criticamente a uma das mais cristalizadas características de alguns modelos pós-freudianos da técnica psicanalítica, Ferenczi reafirma que “ser parcimonioso nas interpretações, em geral, nada dizer de supérfluo, é uma das regras mais importantes da análise; o fanatismo da interpretação faz parte das doenças de infância do analista.” (FERENCZI, 1928/1992, p.33)

Por outro lado, para não deixar dúvidas de que realmente procurava seguir as prescrições de Freud e de que, de forma nenhuma poderia ser julgado como um ingênuo voluntarioso, Ferenczi, quase no final do texto afirma: “a única base confiável para uma boa técnica analítica é a análise terminada do analista. É evidente que num analista bem analisado, os processos de ‘sentir com’ (*Eifühlung*) e de avaliação, exigidos por mim, não se desenrolarão no inconsciente mas no nível pré-consciente” (FERENCZI, 1928/1992, p.36). Ou seja, antes de valorizar a *Eifühlung* como a marca do inefável, que teria sua origem nas profundidades de um insondável inconsciente, Ferenczi criteriosamente situa a possibilidade empática de um analista (diríamos ‘bem analisado’) no nível pré-consciente. Entendo que, assim, Ferenczi acaba por fortalecer uma compreensão dos processos empáticos a partir de relações entre percepções e afetos que não pertencem nem ao plano das representações conscientes nem ao plano das representações ‘localizadas’ no sistema inconsciente, propriamente dito.

Nos textos do *Diário clínico* encontraremos, ainda, muitas afirmações decisivas para nosso tema. Nas notas de 17 de janeiro de 1932, que receberam o título “A análise mútua e limites de sua aplicação”, Ferenczi relata questões técnicas que acabam por implicar em algumas confissões do analista para o paciente sobre seus estados afetivos e sobre certas atitudes transferenciais e contratransferenciais e, ao final, escreve:

“Agora, algo de ‘metafísico’. Muitos pacientes têm a sensação de que uma vez atingida essa espécie de paz mútua, a libido, liberta de todos os conflitos, terá, sem outro esforço intelectual ou de explicação, um efeito ‘curativo’. Eles me pedem para não pensar demais, mas estar simplesmente presente; para que eu não fale, que não faça qualquer esforço; de fato, eu poderia até dormir. Os dois inconscientes ajudar-se-iam mutuamente dessa maneira...” (FERENCZI, 1990 p.43)

É inevitável que uma afirmação como essa ainda incomode o mais heterodoxo dos analistas, mesmo passados mais de 70 anos. As propostas da análise mútua de Ferenczi requerem um cuidado interpretativo adicional e talvez precisem ser reconhecidas como o caso mais extremo do uso da experiência empática em um contexto psicanalítico. Resta saber se ainda é possível falar em psicanálise nesses casos. Retomemos, por fim, uma última afirmação de Ferenczi sobre o tema. Na nota de 19 de janeiro de 1932, “Continuação da análise mútua”, reencontramos Ferenczi absolutamente envolvido com as tramas intersubjetivas e empáticas da experiência analítica: “É como se duas metades da alma se completassem para formar uma unidade. Os sentimentos do analista entrelaçam-se com as idéias do analisado e as idéias do analista (imagens de representações) com os sentimentos do analisado” (FERENCZI, 1990, p.45).

A despeito da opinião que cada um de nós pode ter hoje em dia sobre essas posições de Ferenczi, não há como recusar que seu trabalho amplia o horizonte ético implicado no trabalho analítico. Postular que sentimentos e idéias de analista e paciente podem entrelaçar-se e que o *outro* à minha frente não é “uma representação de meu ego”, mas um ser real com quem posso me identificar, explicita um reconhecimento do *outro* em termos éticos, em uma amplitude até então pouco valorizada nos textos psicanalíticos.

Muitas outras passagens poderiam ser evocadas para fortalecer os argumentos já apresentados, mas entendo que essa seqüência é mais do que suficiente para mostrar um caminho clínico que exigiu que Ferenczi abrisse as portas, definitivamente, para uma compreensão da experiência analítica como algo muito além do uso de uma técnica para a análise e investigação do psiquismo de um paciente focalizado como objeto, restrita ao âmbito de *one person psychology*.⁸ Mesmo sem chegarmos ao extremo de seus experimentos de análise mútua, temos que reconhecer que Ferenczi, entre os analistas da primeira geração, foi o mais sensível à dimensão da *two person psychology* e dos aspectos intersubjetivos e empáticos presentes em uma análise. A ele devemos grande parte das inovações técnicas que permitiram à psicanálise um campo de atuação para além do trabalho clássico com pacientes reconhecidos como neuróticos. Mas isso a história da psicanálise já pôde reconhecer, apesar dos esforços persistentes entre os anos 1940 e 60 para emudecer o legado ferencziano.

Recebido em 10/7/2003. Aprovado em 28/11/2003.

⁸ Cf. Ghent, 1989, e Gill, 1993. Por *one person psychology* entende-se a tradição que concebe o analista no lugar do observador, tendo como objeto de estudo o psiquismo de um paciente; por *two person psychology*, a prática que inclui a experiência subjetiva do analista como parte integrante do processo de análise.

REFERÊNCIAS

- BARANDE, I. (1972) *Sándor Ferenczi*. Paris: Payot.
- BERGMAN, M. S. (1996) "The Tragic Encounter between Freud and Ferenczi and its Impact on the History of Psychoanalysis", in RUDNYTSKY, P.L., BÓKAY, A., GIAMPIERI-DEUTSCH, P. (1996) *Ferenczi's Turn in Psychoanalysis*. New York: New York University Press.
- COELHO JUNIOR, N.E (1999a) "Inconsciente e percepção na psicanálise freudiana", *Psicologia - USP*, 10, (1), São Paulo, p.25-54.
- _____. (1999b) "Usos da percepção na psicanálise contemporânea" *Percurso- Revista de Psicanálise*, ano XII, n. 23, 1999, p.97-106.
- _____. (2000a) "Liberdade e Determinismo: um questionamento ético direcionado à psicanálise" *Revista Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, n. 32, 2000, p.25-34.
- _____. (2000b) "Percepções e destinos da percepção na psicanálise freudiana", in: *Psicanálise e universidade- temas contemporâneos*, Marzagão, L.R., Afonso, M.L.M. e Ribeiro, P. de C., Belo Horizonte: A.S. Passos Editora, p.83-98.
- _____. (2000c) "Merleau-Ponty e o primado da percepção: diálogos com a psicanálise", *Revista de Psicologia — Universidade Federal do Ceará*, v.15/16, anos 1997-1998, p.11-26.
- _____. (2002) "Intersubjetividade: conceito e experiência em psicanálise", *Psicologia Clínica*. PUC-RIO, v.14, n. 1, p.61-74. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora.
- _____. (2003a) "Douleur et souffrance dans les expériences d'isolement personnel", in: GRANGER, B. et CHARBONNEAU, G. *Phénoménologie des Sentiments Corporels - I. Douleur, souffrance, dépression*. Paris: Le Cercle Herméneutique, p.143-148.
- _____. (2003b) "Da intersubjetividade à intercorporeidade: contribuições da filosofia fenomenológica ao estudo psicológico da alteridade" *Psicologia USP*, v. 14, n.1, p.185-209.
- COELHO JUNIOR, N. E e FIGUEIREDO, L.C. (2003) "Patterns of Intersubjectivity in the constitution of subjectivity: Dimensions of otherness." *Culture and Psychology*, v.9, n. 3, September, 2003. London: Sage Publications, p.193-208.
- COELHO JUNIOR, N E., PACHECO FILHO, R.A. e ROSA, M.D. (orgs.) (2000) *Ciência, representação e realidade na psicanálise contemporânea*, São Paulo: Educ/ Casa do Psicólogo, 289 p.
- ELLMAN, S. J. & MOSKOWITZ, M. (eds.) (1998) *Enactment- toward a new approach to the therapeutic relationship*. Northvale: Jason Aronson.
- FERENCZI, S. (1919/1992) "A técnica psicanalítica", in *Sándor Ferencz. Obras completas*, v. II. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1921/1993) "Prolongamentos da 'técnica ativa' em psicanálise", in *Sándor Ferenczi. Obras completas*, v. III. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1926/1993) "Contra-indicações da técnica ativa", in *Sándor Ferenczi. Obras completas*, v. III. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1928/1992) "A elasticidade da técnica psicanalítica", in *Sándor Ferencz. Obras completas*, v. IV. São Paulo: Martins Fontes.

- _____. (1990) *Diário clínico*. São Paulo: Martins Fontes.
- FIGUEIREDO, L.C. e COELHO JUNIOR, N. (2000) *Ética e técnica em psicanálise*. São Paulo, Escuta.
- FREUD, S. (1913/1975) "Zur Einleitung der Behandlung", *Studienausgabe, Ergänzungsband*, Frankfurt am Mein: S. Fischer Verlag
- _____. (1913/1981) "La Iniciación del tratamiento", in *Obras completas de Sigmund Freud*. v. II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (1913/1958) "On beginning the treatment", in *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, v. 12. London: Hogarth Press.
- FREUD, S. & FERENCZI, S. (2000) *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, volume 3, 1920-1933*. Edited by Ernst Falzeder and Eva Brabant. Combridge: Harvard University Press.
- GHENT, E. (1989) "Credo: The dialectics of one-person and two-person psychologies". *Contemporary Psychoanalysis*, 25, p.169-211.
- GIAMPIERI- DEUTSCH, P.(1996) "The Influence of Ferenczi's Ideas on Contemporary Standard Technique", in RUDNYTSKY, P.L., BÓKAY, A. ., GIAMPIERI-DEUTSCH, P.(1996) *Ferenczi's Turn in Psychoanalysis*. New York: New York Univerity Press.
- GILL, M. M. (1983) "The point of view of psychoanalysis: Energy discharge or person? *Psychoanalytical Contemporary Thought*, 6, p.523-552.
- GREEN, A. (2000) "The Intrapychic and intersubjective in psychoanalysis", *The Psychoanalytic Quarterly*, v. LXIX, n. 1, 2000, p.1-39.
- HOFFER, A. (1996) "Asymetry and mutuality in the analytic relationship: contemporary lessons from Freud-Ferenczi dialogue", in RUDNYTSKY, P.L., BÓKAY, A., GIAMPIERI-DEUTSCH, P.(1996) *Ferenczi's Turn in Psychoanalysis*. New York: New York Univerity Press.
- PIGMAN, G. W. (1995) "Freud and the history of Empathy", *The International Journal of Psycho-Analysis*, v. 76, p.237-256.
- SCHNEIDER, M. (1988) *LeTrauma et la filiation paradoxale*. Paris: Éditions Ramsay.

Nelson Ernesto Coelho Junior
Alameda Lorena, 1.359/ 82
01424-001 São Paulo SP
Tel/fax (11) 3288-8202
ncoelho@usp.br

A PRIMEIRA CONCEPÇÃO FREUDIANA DE ANGÚSTIA: UMA REVISÃO CRÍTICA

Érico Bruno Viana Campos

Psicólogo, mestrando do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Bolsista do CNPq.

RESUMO: Analisa-se a primeira década de produção teórica freudiana, com o intuito de circunscrever a primeira concepção metapsicológica de angústia. A angústia é referida a uma psicopatologia particular, a neurose de angústia, sendo esta tomada como modelo para a primeira teoria sobre a angústia. Discute-se o mecanismo que articula excesso energético e insuficiência de elaboração psíquica, além das ambigüidades na teoria dos representantes psíquicos. O objetivo é mostrar que um contraponto à teoria da representação psíquica pode ser traçado desde as origens da metapsicologia, apontando alguns desdobramentos para investigações posteriores sobre o movimento do pensamento freudiano.

Palavras-chave: Metapsicologia, neurose de angústia, angústia automática, elaboração psíquica.

ABSTRACT: Freud's first conception of anguish: a critical review. The paper analyses the first decade of Freud's theoretical production in order to define the first metapsychological concept of anguish. Anguish is related to a specific psychopathology, the neurosis of anguish, electing it as a paradigm of that first model. The mechanism that articulates energetic excess and lack of psychic working over is discussed, as well as the ambiguities in the theory of psychic representation theory. The purpose is to show that a counterpoint to the theory of psychic representation can be traced back to the origins of metapsychology, pointing to some unfolding for further investigations on the development of the Freudian thinking.

Keywords: Metapsychology, anguish neurosis, automatic anguish, psychic working over.

INTRODUÇÃO

O artigo discute os escritos freudianos dos anos 1890 no intuito de esclarecer a noção de angústia que é circunscrita no primeiro esforço de sistematização nosográfica empregado pelo autor, o qual resultará na diferenciação das neuroses atuais, por um lado, e nas neuropsicoses de defesa, por outro. Pretende-se demonstrar que o mecanismo da neurose de angústia constituirá um primeiro modelo de abordagem da angústia, o qual pode ser sintetizado na articulação entre uma *angústia inscrita no corpo* e a *insuficiência de elaboração psíquica*. Esse modelo, entretanto, se revela muito incipiente do ponto de vista teórico, deixando ambigüidades no que diz respeito à distinção entre a angústia da neurose de angústia em relação à angústia das neuropsicoses de defesa. Além disso, há ambigüidades concernentes ao próprio mecanismo responsável pela impossibilidade de representação¹ psíquica quanto à excitação somática sexual nas neuroses atuais.

A análise dessa questão envolve o esclarecimento da trama conceitual freudiana do período, a qual carece da elaboração sistemática de alguns conceitos fundamentais — como os de inconsciente tópico, pulsão e repressão. Esse esforço teórico encontra-se sustentado em uma hipótese energético-representacional para se compreender as relações entre o somático e o psíquico, o que marca a importância da concepção dos representantes psíquicos enquanto fundamento axiológico da metapsicologia freudiana.

A criação da categoria nosográfica das neuroses atuais, em particular a neurose de angústia, possui o valor de demarcação do campo psicopatológico da psicanálise pelo negativo, ou seja, distinguindo aquilo sobre o que a psicanálise não poderia intervir (LAPLANCHE & PONTALIS, 1998, p.300). Dessa forma, as neuroses atuais viriam a cair no ostracismo com o desenvolvimento da psicanálise freudiana.

Há, contudo, uma segunda possibilidade de encaminhamento da questão, desta vez pelo que traz de positivo. Trata-se de tomar a impossibilidade de representação psíquica que caracteriza a neurose de angústia como aquilo que se inscreve como o impensado no paradigma da representação. Esse impensado, por sua vez, só poderá ser elaborado a partir de uma reestruturação da metapsicologia freudiana, a qual seria anunciada apenas na assim chamada “virada” dos anos 1920. Essa segunda abordagem se mostra mais atraente para um estudo do pensamento freudiano em seu movimento intrínseco, a partir de sua caracterização como *pendular* e *espiral*. Essa interpretação do desenvolvimento

¹ ‘Representação’ no sentido de delegação ou procuração (*Repräsentanz*) do somático no psíquico. Como se sabe, o termo ‘representação’ combina duas acepções distintas da terminologia freudiana: *Vorstellung* e *Repräsentanz* (HANNIS, 1996, p.386-404). Utilizaremos, aqui, *representação* para o segundo e *representação ideativa* para o primeiro, contrariando a já clássica, porém confusa, opção por *representante-representação*.

da metapsicologia afirma que polaridades de continuidade e ruptura ou mesmo uma concepção de superação dialética precisam ser repensadas nos moldes de uma progressiva redefinição, retificação e explicitação de conceitos que se dá em um movimento discursivo pendular e espiralado, determinado pela sua lógica interna própria e pela integração com os dados da experiência analítica (MONZANI, 1989, p.301-304).

Convém alertar o leitor de que o trabalho de integração do modelo da neurose de angústia com concepções da segunda tópica, como desamparo psíquico, repetição e trauma, não será efetuado no âmbito desse artigo. O propósito é circunscrever a questão para um encaminhamento futuro à luz do desenvolvimento teórico freudiano, ou seja, marcar um ponto de fixação ao qual o pêndulo deverá retornar em sua busca de equilíbrio.

DEFESA, REPRESENTAÇÃO E PSICOPATOLOGIA

A introdução do conceito de *defesa* na teorização freudiana foi tão estruturante em termos metapsicológicos a ponto de alguns comentadores afirmarem que se encontra aí o início da teoria psicanalítica (MEZAN, 2001, p.27-28). Foi responsável por um arranjo mais coerente e satisfatório das primeiras observações freudianas sobre a histeria, levando a uma superação das concepções de estrangulamento dos afetos e de estados hipnóides através da descrição dos diferentes mecanismos defensivos em jogo nas neuroses. Constata-se, nos anos 1990, uma série de textos que procuram elucidar a etiologia e os mecanismos nas diferentes neuroses, delineando o primeiro quadro nosográfico freudiano.

De forma sintética, este quadro diferencia duas categorias nosográficas principais: 1) *neuropsicoses de defesa* — psicose, paranóia, neurose obsessiva, fobia, histeria — cuja etiologia se deve aos diferentes mecanismos defensivos que procuram manter a representação ideativa indesejável afastada da consciência; 2) *neuroses atuais* — neurastenia e neurose de angústia — cuja etiologia se dá não por fatores de ordem psíquica, mas por alterações no nível de descarga da excitação sexual somática.² No primeiro grupo, a causa geral se deve à incompatibilidade na vida psíquica, ou seja, uma representação ideativa ou afetos aflitivos ao ego que não podem ser sanados pela atividade de pensamento. Entraria em cena a defesa, que consiste no esforço voluntário do ego em diminuir

² A definição, por Freud, dos mecanismos das neuropsicoses se encontra principalmente no primeiro artigo sobre o assunto (1894c), com exceção da paranóia e da melancolia, que são tratados apenas nos rascunhos (1895a, 1895b). Há também uma consideração mais detida na diferenciação entre as obsessões e fobias, as quais compartilham do mesmo mecanismo de *transposição* ou *deslocamento* (1894d). Já as neuroses atuais são definidas em outros dois artigos (1894e, 1895c). Freud tinha o projeto, nunca concretizado, de escrever um livro sintetizando essa sua primeira contribuição psicopatológica (1894a).

a força da representação de forma que esta não demande exigência do trabalho de associação, o que é obtido “privando-a do afeto — a soma de excitação do qual ela está carregada” (FREUD, 1894c, p.56, grifo nosso). O resultado dessa operação implica na liberação da soma de excitação ligada originalmente à representação ideativa e é o destino dessa soma de excitação que caracterizará os diferentes mecanismos defensivos e, por conseqüência, as diferentes neuropsicoses. Sinteticamente, tem-se: 1) *conversão* – descarga da excitação para o somático ao longo da inervação motora ou sensorial relacionada à experiência traumática, tendo como conseqüência a formação de um símbolo mnêmico e de um grupo psíquico isolado na consciência; 2) *transposição, deslocamento ou falsa conexão* – excitação permanece na esfera psíquica, ligando-se a outras idéias associáveis, criando um substituto da idéia e, secundariamente, rituais obsessivos; 3) *rejeição* – a representação e a excitação são excluídas da esfera psíquica, como se jamais houvesse ocorrido, levando consigo um fragmento da realidade; 4) *projeção* – manutenção da excitação com transposição para um objeto externo. Esses mecanismos estariam relacionados, respectivamente, aos quadros de: 1) *histeria de defesa*, 2) *obsessões e fobias*, 3) *psicose alucinatória* e 4) *paranóia*.

Percebe-se, nesse quadro, o delinear dos principais mecanismos de defesa, assim como os principais quadros psicopatológicos que serão pouco a pouco elaborados ao longo da teorização freudiana. Do ponto de vista metapsicológico, essa organização do conceito de defesa se baseia em uma hipótese sobre o funcionamento mental, que é a de uma concepção representacional do psiquismo cuja dinâmica remete a uma noção de investimento energético. Trata-se da teoria dos representantes psíquicos e pode-se afirmar que ela atua como um fundamento axiológico para a metapsicologia freudiana. Nada mais esclarecedor a esse respeito do que os parágrafos finais do texto:

“Gostaria finalmente de demorar-me por um momento na hipótese de trabalho que utilizei nessa exposição nas neuroses de defesa. Refiro-me ao conceito de que nas funções mentais deve ser distinguida alguma coisa — uma *quota de afeto ou soma de excitação* — que apresenta todas as características de uma *quantidade* (embora não disponhamos de meios para medi-la), capaz de crescimento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se *espalha sobre os traços de memória das idéias*, tal como uma carga elétrica se expande na superfície de um corpo. Tal hipótese, que aliás já subjaz a nossa teoria da ‘ab-reação’ em nossa ‘Comunicação Preliminar’, pode ser aplicada no mesmo sentido que os físicos aplicam a *hipótese de um fluxo de energia elétrica*. Ela é provisoriamente justificada por sua utilidade na coordenação e explicação de uma grande variedade de estados psíquicos.” (FREUD, 1894c, p.66, grifos nossos)

Eis o reconhecimento por parte de Freud da importância da hipótese dos representantes psíquicos operando desde os seus primeiros trabalhos. De fato, trata-se de uma hipótese bastante profícua, que norteará a investigação freudiana por vários anos, não sendo nunca totalmente abandonada: representação e afeto estão no centro da trama conceitual freudiana. A passagem citada constitui a sua primeira explicitação.

Pode-se, ainda, voltar mais um pouco no tempo e encontrar a primeira problematização dessa suposição na monografia sobre as afasias, na qual está em jogo justamente a elaboração da concepção dos representantes psíquicos como *paralela* ao processo fisiológico (FREUD, 1891). Esse paralelismo não será resolvido com a elaboração do modelo da defesa, mas encontrará um notável desenvolvimento. Em primeiro lugar, percebe-se que Freud passa a admitir um fator dinâmico na esfera psíquica, algo que estava completamente ausente no estudo sobre as afasias. Trata-se da noção de uma excitação psíquica que investe os traços mnêmicos na formação das representações ideativas. O fluxo desse fator quantitativo é o responsável pela dinâmica psíquica, sendo o que está na base dos mecanismos de defesa. A dinâmica da excitação, por sua vez, é função de um esforço voluntário do ego para evitar o sofrimento, o que revela a hipótese subjacente de que o aumento da excitação é incompatível com a saúde do ego, ou seja, de que o psiquismo seja orientado por um princípio de regulação energética. Encontram-se implícitas tanto a noção de um princípio de prazer como a de um princípio de constância. Há também a ultrapassagem da abordagem neuropsicológica, com a revelação da importância dos fatores sexuais nas neuroses e a concepção da formação de um grupo psíquico isolado, levando ao abandono de uma psicologia estrita da consciência. Em suma, Freud está em um nível diferenciado de teorização em relação ao estudo das afasias, quer seja na abordagem da patologia, quer seja na introdução de um fator dinâmico no seu quadro de referência. As primeiras contribuições agora se encontram em um novo patamar. Não cabe aqui articular todos os pontos dessa passagem. O que interessa particularmente para essa discussão é a noção da introdução do fator energético psíquico e como ele se relaciona com a excitação somática.

A passagem citada antes revela e sintetiza algo que está presente na consideração psicopatológica de Freud nesse período, a saber, a ambigüidade entre conceber o afeto como representação psíquica e como sinônimo de excitação somática; como *quota de afeto* e como *soma de excitação*.³

Freud é enfático ao diferenciar o afeto enquanto um tipo de emoção — um fenômeno qualitativo situado na esfera do psíquico — da excitação enquanto um termo referente à energia que investe o psiquismo — um fenômeno quan-

³ Para detalhes sobre as múltiplas definições de afeto em Freud, cf. Brito, 1986.

titativo situado na esfera do somático. Essa concepção é defendida ao longo de toda sua obra (FREUD, 1893, 1895d, 1900, 1915, 1916). Contudo, é possível encontrar utilizações menos rígidas dessas duas definições, as quais apagam justamente a oposição fundamental entre a qualidade e a quantidade ou entre o psíquico e o somático (LAPLANCHE & PONTALIS, 1998, p.421). A explicação de Strachey (FREUD, 1894c, p.81-72) para essa aparente ambigüidade está na própria concepção freudiana sobre a natureza dos afetos. Como se sabe, Freud irá definir posteriormente o afeto a partir de duas ordens de manifestação: 1) processos de descarga motora; 2) processos sensitivos tanto da ordem da percepção dessas descargas quanto da ordem de sensações de prazer e desprazer (FREUD, 1915, p.204-205 e 1916, p.396). Ou seja, o afeto não seria estritamente psíquico, mas envolveria também uma descarga para o somático. Seria, portanto, mais claramente relacionado a uma expressão do fator quantitativo da excitação somática. Nesse sentido, a quota de afeto seria uma manifestação particular do fator mais geral da soma de excitação. Como Freud estaria mais interessado nessas manifestações particulares que ocorriam nos quadros neuróticos, descrevia a quantidade deslocável de excitação como uma quota de afeto, em vez de diferenciar melhor os níveis do problema. Esse hábito persiste mesmo nos artigos de metapsicologia, contribuindo para tornar o conceito freudiano menos claro.

A interpretação de Strachey é coerente, mas é preciso avançar nesse argumento de forma a explicitar a natureza do afeto enquanto fenômeno ao mesmo tempo somático e psíquico. Ver-se-á que é justamente nesse período de definição dos quadros nosográficos e de introdução de um fator dinâmico na teoria que a problemática se mostrará mais evidente, em particular na definição dos mecanismos em jogo na neurose de angústia, na fobia e na melancolia.

O MECANISMO DA NEUROSE DE ANGÚSTIA

As neuroses atuais possuem em sua etiologia não um mecanismo psíquico, mas sim o emprego inadequado da energia sexual. A neurastenia seria originada pela inadequação da ação de descarga da tensão sexual, ou seja, na substituição da ação específica — a única que traz a satisfação plena da excitação — por formas alternativas como a masturbação e poluções. Nesse caso haveria uma descarga da excitação sexual, porém não satisfatória. Isso levaria a um aumento das descargas sem satisfação plena, o que acabaria esgotando o estoque energético do indivíduo. Freud reinterpreto a neurastenia nos termos de uma economia insatisfatória de energia sexual, antes considerada uma degeneração da condução nervosa. Mais interessante, contudo, é o quadro de neurose de angústia, termo cunhado por Freud para diferenciar um quadro sintomatológico que se confundia com a neurastenia e com a histeria de conversão, tendo como sinto-

ma nuclear a expectativa ansiosa ou angústia flutuante. Tratava-se de uma quantidade acumulada de excitação, a qual originava irritabilidade, hipocondria, angústia moral, ataques de angústia ou mesmo uma angústia difusa, com vários sintomas somáticos associados, em especial a sensação de falta de ar. O intrigante nesses casos é que não havia nenhuma origem psíquica para a angústia, ou seja, a excitação não era desvinculada da representação por um processo defensivo, mas se tratava de uma excitação somática acumulada, de origem sexual. Além do mais, o quadro era acompanhado por uma redução da libido sexual ou do desejo psíquico, o que indicava que essa excitação somática não passava para a esfera do psiquismo. Isso levou à afirmação de que o mecanismo da neurose de angústia estaria relacionado com uma “deflexão da excitação sexual somática da esfera psíquica, com um conseqüente emprego anormal dessa excitação” (FREUD, 1894e, p. 109, grifo do autor). Haveria um acúmulo da excitação sexual que não chegaria a ser descarregado e, o que é mais importante, não transporia o limite entre o somático e o psíquico. Seria, portanto, defletido da consciência e depois transformado em descarga somática na forma de ataques de angústia.

O primeiro ponto importante a considerar na neurose de angústia é a necessidade de destacá-la da neurastenia no campo das neuroses atuais. Como foi colocado no início, um dos pontos importantes da categorização das neuroses atuais é justamente a sua exclusão da esfera de atuação da psicanálise, pois sua etiologia seria sexual, porém não remetida a um conflito defensivo e sim a um emprego inadequado da excitação sexual. Essa tese é parcialmente válida, pois contribuições importantes para o entendimento de mecanismos gerais do psiquismo são retiradas desses quadros. Um deles é a compreensão da relação entre a excitação sexual somática e a dinâmica psíquica. O outro é a origem do afeto de angústia. É nesse segundo ponto que se justifica a necessidade de destacar da neurastenia a neurose de angústia, pois esta revelaria com clareza que os sintomas da angústia possuiriam uma etiologia específica e uniforme de natureza sexual (FREUD, 1895c, p.125). Ou seja, a neurose de angústia seria um modelo para a compreensão da angústia, em especial para marcar a origem sexual de tal afeto. Essa vinculação é a mais facilmente demonstrável, já que várias complicações importantes daí se originam.

A primeira e mais marcante delas é a indefinição do mecanismo em jogo. Os dois artigos (FREUD, 1894e, 1895c) afirmam que a angústia não se origina da defesa, mas sim de um mecanismo que não se situa na dimensão psíquica. As razões para isso, contudo, não são explicitadas. Fala-se de uma particular transposição do afeto, de um impedimento ou interferência no exercício psíquico da tensão somática sexual, de uma deflexão desta do psiquismo e ainda de uma alienação entre as esferas psíquica e somática no curso tomado pela excitação sexual. Em suma, tratar-se-ia de algum tipo de insuficiência psíquica. De qualquer

forma, o mecanismo em si ou a origem dessa insuficiência não são satisfatoriamente elucidados.

A explicação freudiana é sustentada pelo modelo da concepção energética. Parte-se da noção de que no organismo do sexo masculino a excitação sexual somática é produzida de forma contínua e que periodicamente esta se torna um estímulo ao psiquismo.⁴ A idéia é que um certo nível de excitação visceral precisa ser alcançado para vencer a resistência do caminho intermediário de condução ao córtex e expressar-se como estímulo psíquico. Quando isso ocorre, o conjunto de representações psíquicas sexuais — o grupo psíquico — fica suprido de energia, criando consigo o estado de tensão libidinal. Este estado traz consigo uma ânsia de remover tal tensão, o que só é possível através da ação específica, que efetivamente suprime a totalidade da excitação sexual somática (FREUD, 1894e, p.109).⁵

A explicação acima apenas dá conta da suposição energética que subjaz ao funcionamento mental em geral, estando presente em todas as neuroses. Não há em nenhum lugar nos textos desse período uma definição satisfatória de como se dá essa “passagem” do processo fisiológico para o psicológico. Ou seja, a indefinição anunciada no texto sobre as afasias ainda se encontra presente. A questão, contudo, não se coloca da mesma forma. Para elucidá-la é preciso examinar as formas de relação entre essas duas esferas, esclarecendo que não há uma divisão entre as duas esferas, como se as neuroses atuais fossem puramente somáticas e não envolvessem alguma forma de representação psíquica apenas pelo fato de haver uma depleção do desejo sexual. Para tanto, *faz-se necessário distinguir entre a etiologia psíquica ou atual de uma neurose e a inscrição psíquica ou corporal da energia sexual.*⁶

No caso da etiologia psíquica, o que está em consideração são os mecanismos defensivos em atuação nessa dimensão e as respectivas vicissitudes dos componentes ideacional e afetivo. Da operação desse mecanismo psíquico resulta uma quantidade de excitação psíquica livre na forma de um afeto, o qual é convertido por meio de descarga somática ou transformado em outro afeto, inclusive a angústia. Há, portanto, uma inscrição psíquica da energia sexual e é

⁴ Trata-se do modelo da estimulação sexual por pressão nas paredes das vesículas seminais, cuja explicitação se dá nos ensaios sobre a teoria da sexualidade (FREUD, 1905, p.219).

⁵ Esta concepção é ilustrada por Freud no quadro esquemático da sexualidade (1895a, p.248) e sintetizada no rascunho sobre a origem da angústia (1895b, p.237-238).

⁶ No período em questão, Freud refere-se especificamente ao componente sexual (libido) da energia somática total do corpo. Sabe-se que, mais tarde, a sexualidade passará a ser um paradigma para toda a dinâmica energética na psicanálise freudiana. Contudo, no tocante às neuroses atuais, a energia envolvida é de origem sexual estrita e isso é fundamental quando se procura reinterpretar a noção de neurose atual a partir dos desenvolvimentos freudianos posteriores.

pela vicissitude dos mecanismos psíquicos que esta pode ser reenviada para o corpo na forma de descarga. Nessa descarga conversiva o corpo se torna um símbolo do conflito (símbolo mnêmico) e, portanto, um corpo erogeneizado.⁷ A descarga não é apenas de sintomas conversivos, mas também de afetos. Cabe lembrar a consideração feita acima de que os afetos são compostos tanto da sensação psíquica de prazer ou desprazer como de descargas motoras. O afeto nas neuropsicoses de defesa é expressão de um conflito psíquico, o que pode ser constatado principalmente pela vicissitude do componente ideacional a que ele se encontra ligado. É isso que sustenta a noção de uma transposição afetiva na neurose obsessiva e na fobia.

No caso da etiologia atual, a causa é o acúmulo da energia sexual somática impossibilitada de se inscrever no psiquismo. O mecanismo não é de natureza defensiva, tratando-se de uma impossibilidade de inscrição de outra ordem. A princípio, Freud afirma, no modelo do coito interrompido feminino, que a impossibilidade de inscrição se dá pela alienação entre o psíquico e a excitação somática devido tanto à indução da excitação somática sem desejo psíquico correlato quanto à interrupção da ação específica antes da descarga. Esse, contudo, é apenas o caso mais simples do mecanismo: o alheamento psíquico devido ao deslocamento da atenção sobre os objetivos sexuais. Percebe-se já aí que há uma impossibilidade psíquica de inscrição dessa excitação, mesmo que seu incremento seja dado por um fator da conduta sexual do indivíduo. Observando-se os quadros mais complexos — abstinência forçosa, ansiedade virginal ou das pessoas extremamente pudicas e a angústia do homem decorrente do coito interrompido — encontram-se fatores psíquicos impeditivos definidos nos termos de *rejeição psíquica*, *defesa* e *repressão intencional das representações sexuais* (FREUD, 1894b, p.239 e 1894e, p.106-107). Nesses casos, não há apenas alheamento, mas também um mecanismo intencional de defesa⁸ contra a excitação sexual somática. O que difere é o fato de a defesa, tal como definida nas neuropsicoses, se dar contra a excitação já inscrita no psiquismo, desligando-a do seu representante. Já no caso da neurose de angústia a “defesa” se dá antes da inscrição no psiquismo, sendo necessário se admitir que haja aí um mecanismo impeditivo. A questão é saber se isso se dá por interferência na representação ideativa ou por impossibilidade constitutiva do aparelho psíquico em ligar essa excitação ao circuito representacional. Em suma, o mecanismo em jogo seria efetivamente da ordem

⁷ O termo *corpo erógeno* não é introduzido por Freud, apesar de sua tradição em psicanálise e sua pertinência às concepções freudianas. Denota o corpo significado pela sexualidade em oposição a uma topografia puramente biológica (BIRMAN, 1991, p.136-147).

⁸ Nesse período, a defesa é considerada um ato intencional da consciência contra a incompatibilidade ideativa e o afeto penoso associado a esta, não um mecanismo inconsciente no sentido metapsicológico posteriormente convencionado.

do psíquico, mas de uma outra maneira: em vez de uma ação secundária no manejo da excitação psíquica, um processo mais primitivo que abortaria a excitação do circuito psíquico em sua própria origem.

O ponto a ser elucidado é como essa impossibilidade que resulta na deflexão se origina: de uma carga hereditária, de um fator constitutivo psíquico ou de uma circunstância da vida atual do paciente. O esclarecimento deve ser buscado no contexto da *equação etiológica*. Essa proposição está sustentada na compreensão da causalidade enquanto *somação* energética, ou seja, articulando diferentes fatores quantitativos na superação do limiar de carga suportável ao sistema nervoso que resulta na neurose. Os fatores são: *precondição* (hereditária ou decorrente da história infantil), *causa específica*, *causas concorrentes* e *causa precipitante* ou desencadeante. Apenas a causa específica poderia operar na dimensão qualitativa — ou seja, na forma da neurose — enquanto os demais operariam apenas na dimensão quantitativa como multiplicadores da carga total sobre o sistema nervoso, resultando daí a noção de *sobredeterminação* na etiologia das neuroses (FREUD, 1895c, p.134-137). Na neurose de angústia, a causa específica seria a *insuficiência psíquica*, que levaria a um desvio do curso normal da excitação sexual somática, levando, por sua vez, a processos anormais, sendo a causa desencadeante o súbito incremento da quantidade de excitação devido a condições atuais na conduta sexual. Entretanto, não há um esclarecimento da *precondição* para essa *insuficiência*, a qual é remetida a uma obscura origem genética e *sobredeterminação*, não havendo, assim, uma resposta satisfatória.

A estratégia freudiana no período é esclarecer, primeiramente, os mecanismos em jogo nos quadros e sustentá-los em uma hipótese energética de forma mais ou menos satisfatória sem, contudo, ter elementos para esclarecer especificamente a etiologia das diferentes neuroses. Para tanto, é preciso remontar a uma gênese do psiquismo e a hipóteses sobre a origem dos mecanismos de defesa. Dessa linha de investigação resultarão as hipóteses sobre a teoria da sedução ativa e passiva e o trauma sexual vivido a *posteriori* (FREUD, 1896a). Todavia, se deterá na elucidação de apenas três quadros nosográficos: a histeria, a neurose obsessiva e a paranóia. Ficarão de fora a melancolia e as fobias, além do grupo das neuroses atuais. A questão da gênese da *insuficiência psíquica* e sua relação com a angústia, bem como os aspectos em jogo na melancolia e na fobia permanecerão latentes na teorização freudiana por um bom tempo.

Depreende-se do até aqui exposto que a afirmação do mecanismo em jogo nas neuroses atuais como não sendo da ordem do psíquico é parcial. Na verdade, ele deve ser diferenciado do mecanismo de separação entre as representações ideativa e afetiva, denominado, nesse momento, de *defesa*. O mecanismo de *insuficiência psíquica* seria mais primário do que a *defesa*, pois impede a ligação da

excitação sexual somática com a cadeia associativa. Não se pode, portanto, confundir o mecanismo de defesa com a totalidade dinâmica psíquica: há algo na constituição representacional que não está claramente definido. Esse é o primeiro ponto na elucidação das relações entre o somático e o psíquico em jogo na neurose de angústia.

O segundo ponto é investigar se, de fato, não há inscrição da excitação sexual somática no psiquismo no caso da neurose de angústia. A resposta se dá na mesma direção do que foi antes colocado: não há inscrição no sentido de uma dinâmica representacional que origine a angústia. O que ocorre na neurose de angústia é que o acúmulo progressivo da excitação que não encontra expressão psíquica acaba transpondo de qualquer forma o limiar de excitabilidade e transforma-se em descarga afetiva na forma de angústia. A angústia, enquanto afeto, é tanto descarga para a inervação somática quanto sensação de prazer e desprazer. Trata-se, portanto, de uma manifestação psíquica, porém específica. Sua particularidade decorre da expressão profundamente visceral e da indefinição de um conteúdo ideacional específico. Pode-se afirmar que a excitação somática, quando pressiona sua representação, acaba por não investir em ligações associativas complexas devido à insuficiência psíquica, ficando no nível das associações mais simples.⁹ A angústia, portanto, inscreve-se no psiquismo e de uma forma precária em relação a outros afetos. É, também e por conta disso, fundamentalmente descarga, cuja direção se dá no sentido de inervações associadas à respiração e ao ato sexual.

À luz destas considerações, a leitura de algumas sínteses freudianas sobre o assunto se tornam mais ricas e reveladoras:

“(...) nessa neurose, as coisas se desvirtuam da seguinte maneira: a tensão física aumenta, atinge o nível do limiar em que consegue despertar afeto psíquico, mas, por algum motivo, a conexão psíquica que lhe é oferecida permanece insuficiente: um afeto sexual não pode ser formado, porque falta algo nos fatores psíquicos. Por conseguinte, a tensão física, não sendo psiquicamente ligada, é transformada em — angústia.” (FREUD, 1894b, p.238)

“Nos casos em que há um considerável desenvolvimento da tensão sexual física, mas esta não pode ser convertida em afeto pela transformação psíquica — por causa do desenvolvimento insuficiente da sexualidade psíquica, ou por causa da tentativa de suprimi-la (defesa), ou por causa do alheamento habitual entre sexualidade

⁹ O aparelho psíquico envolve uma rede representacional hierarquicamente constituída em níveis associativos e superassociativos na qual os níveis superiores são perdidos em primeiro lugar quando de um evento traumático (FREUD, 1891).

física e psíquica —, a tensão sexual se transforma em angústia. Assim, nisso desempenham um papel a acumulação de tensão física e a evitação da descarga no sentido psíquico.” (FREUD, 1894b, p.240)

O primeiro trecho é revelador ao falar de uma insuficiência psíquica que pode ser entendida como parcial, pois o afeto parcialmente formado é um afeto particular, a angústia, e não um *afeto sexual*.¹⁰ No segundo trecho, observa-se de forma bastante resumida a constelação de possibilidades dinâmicas em jogo na insuficiência psíquica como um dos pólos do mecanismo da neurose de angústia. O que fica obscuro no texto freudiano é a gênese dessa insuficiência e a natureza da angústia; pontos que aqui se procurou elucidar minimamente.

O argumento até aqui exposto coloca-se contra a distinção estrita entre somático e psíquico que polarizaria de início a diferenciação entre as neuroses atuais e as de defesa. O erro está em vincular a etiologia psíquica e sua inscrição com o conceito de defesa sem atentar para o fato de que há um impedimento psíquico originário que força a expressão da excitação somática no psiquismo na forma de angústia. *A diferença, portanto, não se dá entre o nível psíquico e somático, mas no caráter primário ou secundário do mecanismo e da angústia.* Assim, na neurose de angústia o mecanismo é primário, no sentido de um impedimento de ligação psíquica, e a angústia também o é, pois é transformação direta da excitação somática em afeto. Já nas neuroses de defesa o mecanismo é secundário, no sentido de uma desvinculação entre os representantes, e da mesma forma o é a angústia, pois essa é transformação do afeto em angústia.

Percebe-se o quanto o modelo da neurose de angústia é paradigmático para entender a angústia não apenas devido a sua ligação direta com a vida sexual atual, mas, sobretudo, devido a ser esta a manifestação mais “bruta” do mecanismo que origina a angústia: a transformação da energia psíquica que não encontra inscrição adequada na rede associativa, ultrapassando o limiar de suporte energético do aparelho psíquico. Desse modo, a angústia é a expressão mais direta de uma insuficiência econômica do aparelho psíquico, tanto em sua manifestação mais pura na neurose de angústia quanto nos demais quadros nosográficos.

AMBIGÜIDADES DA TEORIA ENERGÉTICO-REPRESENTACIONAL

Uma vez apresentada a hipótese que procura situar o lugar do afeto na neurose de angústia nas relações entre a excitação somática e a psíquica, pode-se avan-

¹⁰ A passagem ilustra, ainda, o comprometimento da neurose de angústia com uma esfera de excitação bastante restrita à função sexual propriamente dita. Quando a noção de sexualidade for expandida com a introdução do conceito de pulsão, essa distinção, tão cara à concepção das neuroses atuais, cairá por terra, implicando a necessidade de uma reconsideração da noção de insuficiência psíquica.

çar em algumas considerações adicionais. Trata-se de demonstrar que a trama conceitual embasada na hipótese energético-representacional encontra-se ainda extremamente ambígua nos textos freudianos do período em questão. Nesse intuito, três pontos serão abordados: 1) a indefinição do mecanismo psíquico presente na angústia das neuropsicoses de defesa; 2) a problemática da diferenciação entre energia somática e psíquica nos quadros nosográficos; 3) a própria natureza da concepção energética que serve de hipótese básica.

Até agora foi descrita em pormenores a angústia em seu mecanismo primário, mas não foram abordados ainda os detalhes da angústia que é provocada pela defesa. Sabe-se que o afeto de angústia encontra-se presente também de forma marcante nas histerias e nas fobias. Nas histerias, a angústia decorre também do processo conversivo, que em vez de se instalar como símbolo mnêmico, se descarrega na inervação na forma de angústia. A derivação do afeto, contudo, é secundária e não primária, decorrendo daí a sugestão que a neurose de angústia é a contrapartida somática da histeria, diferindo desta quanto ao mecanismo (FREUD, 1894e, p.115).

No que tange às fobias, a questão é um pouco mais complexa. Isso se deve ao fato de que as fobias têm um estatuto bastante inconsistente nos textos desse período. A princípio, o que distinguiria as obsessões das fobias não seria propriamente o mecanismo — já que é o mesmo, *transposição*, para as duas — mas a qualidade do afeto associado à neurose: nas obsessões o afeto permaneceria inalterado, mas ligado a outra representação ideativa, enquanto nas fobias esse afeto seria sempre o de angústia, havendo, portanto, uma transformação do afeto original (FREUD, 1894d, p.79-80). Além disso, o objeto da fobia não teria tão marcadamente o caráter de substituto ideativo, sendo mais contingente que nos quadros histéricos. Haveria, então, diversos tipos de fobias — comuns, histéricas e contingentes — sem que fique muito clara a distinção entre elas. De qualquer forma, o estado de angústia seria o mais marcante nas fobias “típicas”, como a agorafobia e sua origem deveria ser encontrada na evitação de um ataque original de angústia que não derivaria de qualquer lembrança. Assim, pareceria haver uma distinção entre uma fobia de base psíquica, mais próxima da obsessão, e outra de base não psíquica. Essa constatação leva Freud a afirmar que o segundo tipo de fobia seria então “parte da neurose de angústia” (FREUD, 1894d, p.85), na forma de um sintoma a ela associado — como manifestação psíquica desta — e não mais como um quadro relacionado à neurose obsessiva. O problema é que essa distinção entre uma fobia de inscrição psíquica e outra não psíquica se confunde com a que faz distinção entre os objetos e ainda com a classe de fobias de origem traumática que se ligam à histeria. Porém, no artigo sobre a neurose de angústia a distinção recai novamente entre as fobias pertencentes à neurose obsessiva e as pertencentes à neurose de angústia, só que

agora se afirma que o afeto transposto da segunda não tem origem em uma idéia reprimida, mas em algo como um ataque original de angústia (FREUD, 1894e, p.99). Observa-se, de novo, que Freud associa um mecanismo defensivo a um fator energético aparentemente não psíquico. Além disso, não esclarece a angústia presente nas fobias de origem defensiva. Ao que parece, nessas, a angústia encontra-se mais ligada a um objeto específico, devido a sua maior inserção na rede associativa psíquica. Em suma, o mecanismo das fobias permanece obscuro para Freud, dificultando ainda mais uma elucidação das diferentes manifestações do afeto de angústia. De fato, é só no caso do “pequeno Hans” que Freud irá dar um passo na definição da entidade clínica que compreenderá algumas das fobias, dessa vez articulando-a ao mecanismo da histeria: a histeria de angústia (FREUD, 1909, p.106). Assim, parece que as fobias e a histeria pouco ajudam a compreender o mecanismo da angústia no período dos anos 1890. Compartilham apenas a noção de uma transformação automática do excesso de excitação em angústia, que é emblemático na neurose de angústia. Por esse motivo, Freud toma a angústia das neuroses atuais como primeiro paradigma da angústia.

Um segundo ponto é a forma incipiente da relação entre excitação somática e psíquica enquanto hipótese explicativa dos quadros nosográficos descritos por Freud. Além das disjunções aparentes entre a origem não psíquica e a psíquica para diversos distúrbios, é interessante notar o caso da melancolia. Freud interpretará a melancolia como uma patologia decorrente de perda de libido ou, mais especificamente, o afeto de luto pela perda da libido (FREUD, 1895a, p.247). Não há, contudo, um mecanismo que dê conta dessa defasagem libidinal. Isso faz com que Freud não consiga fazer uma distinção exata entre a perda de libido decorrente das neuroses atuais da perda de libido psíquica que ocorre na melancolia propriamente dita, que ele chama de comum.¹¹ Além disso, não há como explicar, teoricamente, a presença do afeto de luto, assim como o mecanismo específico que retira a libido psíquica da representação e a transforma em angústia. Em suma, a melancolia não recebe uma explicação devida dentro do contexto da teorização freudiana do período e não é para menos que ela venha a desaparecer dos textos sobre as neuropsicoses de defesa.¹² De qualquer

¹¹ A rigor, seriam três tipos de melancolia: a neurastênica (decorrente do esgotamento de libido física e, por conseguinte, da psíquica), a de angústia (falta de libido psíquica por insuficiência psíquica) e a comum (perda de investimento de libido psíquica, ficando esta na fronteira entre o somático e o psíquico) (FREUD, 1895a, p.249).

¹² Entretanto, no período em questão, não há um operador teórico que dê conta desse luto pela libido, já que a noção de inibição psíquica com retraimento da libido é apenas descritiva. Este é um ponto cego da teorização freudiana inicial, o qual será retomado com o desenvolvimento da metapsicologia freudiana. É curioso notar como já aqui se esboça um ponto central do trabalho posterior sobre luto e melancolia (FREUD, 1917), que colocará em novas bases a problemática da representação a partir da introdução da noção de identificação.

forma, a consideração da melancolia traz mais elementos para ilustrar as dificuldades que Freud encontra nessa primeira abordagem da relação entre o somático e o psíquico e seu ponto nodal: a angústia.

O terceiro ponto é outra ambigüidade presente na concepção energética de Freud, além da confusão entre a quantidade e a qualidade. Como se pôde observar, o anúncio da hipótese básica de Freud mostra que a concepção de energia investindo nas representações encontraria seu amparo no modelo físico da eletricidade. Haveria, portanto, uma noção de *quantidade* energética subjacente à dinâmica psíquica. A questão é que esse *quantum* não é pensado em fatores absolutos mas, principalmente, em fatores relativos nos termos de sua distribuição e de sua dinâmica, o que alude mais a uma concepção de *intensidade* energética (BARROS, 1975). Constata-se, nesse período, a dúvida de Freud em utilizar um termo ou outro. Percebe-se não só uma confusão entre o fator quantitativo e o qualitativo, mas uma indefinição quanto ao estatuto do fator quantitativo (ou intensivo) por ele postulado. Essas definições serão mais bem trabalhadas no *Projeto de uma psicologia* (FREUD, 1895d) sem, contudo, sanar as superposições entre um fator extensivo e um intensivo da economia psíquica.¹³

CONTEXTUALIZAÇÃO DO PRIMEIRO TEMPO DA ANGÚSTIA

Os pontos desenvolvidos revelam o quanto a hipótese básica freudiana é fragmentária, apesar de rica e instigante. Percebe-se, ainda, de que forma o problema das relações entre o somático e psíquico começa a se organizar, trazendo um emergente teórico particular como ponto de dificuldades: a dimensão econômica da angústia em sua síndrome mais característica. É o momento de sintetizar a discussão e retomar seu tema central, relacionando-o ao contexto mais amplo da teorização metapsicológica sobre a angústia.

A angústia aparece, na teorização freudiana dos anos 1890, fundamentalmente como a inscrição corporal de uma impossibilidade de ligação psíquica, sendo o modelo da neurose de angústia o que melhor aborda a questão, ficando obscura ou minimizada a importância teórica da angústia nos demais quadros psicopatológicos. Foi visto que tanto a angústia aqui denominada primária quanto a secundária compartilham de um mesmo modelo energético de ultrapassagem do limiar de suporte do psiquismo, ou seja, a angústia é vista aqui como a transformação em afeto de energia excessiva. A diferença é dada em sua origem inicial: somático no primeiro caso e psíquico no segundo, o que não quer dizer que um mecanismo psíquico não esteja envolvido nos dois casos. Pelo contrário, esse mecanismo foi intuído por Freud, mas não pôde ser esclarecido na

¹³ Sobre a discussão entre qualidade, intensidade e quantidade na economia psíquica, Cf. também as notas críticas em Freud (1895d, p.108-110, 112).

ocasião. Depreende-se daí que a angústia, mesmo em seu estado mais bruto, refere-se a e se inscreve em um corpo erógeno; ela é expressão de um *sentido* psíquico.

A concepção de uma angústia inscrita no corpo refere-se tanto ao excesso energético quanto à insuficiência de elaboração psíquica da excitação somática. Compartilha com a concepção de uma angústia inscrita no psiquismo, um mecanismo comum de transformação da excitação não ligada a uma representação ideativa em afeto. Portanto, pode-se afirmar que aquilo que será posteriormente conhecido como *primeira teoria freudiana da angústia* encontra aqui o seu fundamento e é desenvolvida em dois tempos: o primeiro, no contexto dos anos 1890 e o outro, a partir da primeira tópica. Ambas as abordagens fundamentam-se em uma noção de *angústia econômica* ou *automática*.

O tema das diferentes teorias da angústia na metapsicologia freudiana é bastante conhecido, mas ainda rende algumas controvérsias. É ponto pacífico a distinção de pelo menos duas teorizações: uma, inserida na trama conceitual da primeira tópica, que define a angústia como transformação da libido reprimida e outra, desenvolvida na segunda tópica, que define a angústia como um sinal do ego que mobiliza a defesa. A relação entre elas não é disjuntiva, mas de complementaridade, e o estudo do primeiro tempo da angústia em Freud ajuda a compreendê-la.

Uma das controvérsias em jogo na teoria da angústia é exatamente o lugar desse primeiro momento. Há comentadores, como Green, que preferem conceber três períodos distintos: 1) a angústia referida à tensão física sexual na neurose de angústia; 2) a angústia articulada à repressão e 3) a angústia remetida ao aparelho psíquico na forma de sinal (1982, p.73-84). Apesar do reconhecimento da centralidade da insuficiência de elaboração psíquica, no primeiro momento, falta-lhe afirmar a articulação que une os dois primeiros tempos tal como aqui argumentado, a saber, o mecanismo comum de transformação automática da excitação. Como foi demonstrado, a angústia da neurose atual é primária em relação à angústia das psiconeuroses de defesa, mas ambas são expressão da falta de ligação representacional, decorrendo daí a máxima freudiana de que a neurose de angústia é a contrapartida somática da histeria. Nesse sentido, a argumentação de Laplanche é mais rigorosa. Ele retoma a discussão entre a teoria fisiológica e a psicológica da angústia, ou seja, entre a angústia que é transformação automática da excitação somática e a que é derivada da operação defensiva, mostrando seu imbricamento profundo. Mais uma vez, é a noção de elaboração psíquica que funciona como elo de ligação entre as duas concepções (1998, p.26). Dessa forma, o primeiro tempo da angústia não pode ser pensado independentemente de um determinante psíquico. O que difere nos dois tempos é o mecanismo que

deixa a energia desligada no aparelho psíquico — primário no primeiro e secundário no segundo — mas ambos compartilham da mesma concepção econômica e automática da angústia. Laplanche define então duas teorias da angústia: 1) teoria econômica, que articula as concepções fisiológica (não-elaboração) e a psíquica (rompimento da ligação), e 2) a teoria funcional, apoiada no sinal de angústia do ego (1998, p.42-43).

Na mesma direção, Rocha enumera duas teorias da angústia, articulando na primeira as duas facetas da angústia automática: sua inscrição corporal e sua inscrição psíquica (2000, p.10-12). Em particular, chama a atenção o esforço do comentador de conceber dialeticamente essa relação:

“Com isto, porém, não estou querendo dizer que Freud tenha começado o seu estudo da angústia pelas neuroses atuais, apresentando-nos uma angústia primeiramente inscrita no corpo e, só em seguida, inscrita no psiquismo (...) É importante ter presente que mesmo quando Freud fala de uma angústia inscrita no corpo sem nenhuma significação psíquica, isto não exclui a existência de uma relação dialética, que, segundo ele próprio, sempre existe entre as neuroses atuais e as neuropsicoses de defesa e, conseqüentemente, entre a angústia inscrita no corpo e a angústia inscrita no psiquismo.” (ROCHA, 2000, p.41-42)

Há uma relação entre a angústia inscrita no corpo e a inscrita no psiquismo que não pode ser entendida nos termos de uma disjunção em que a uma precede a outra. É importante frisar que mesmo que se postule, em termos teóricos, uma precedência genética da primeira sobre a segunda, elas aparecem em conjunto nos quadros nosográficos e compartilham ambas de um simbolismo erógeno. Porém, não basta postular a relação complementar entre esses dois aspectos da angústia, mas também esclarecer o caráter dessa “dialética”. O argumento aqui desenvolvido mostra que as duas faces da primeira teoria da angústia compartilham tanto do mecanismo automático de transformação da excitação quanto de mecanismos psíquicos de desligamento energético da representação. A diferença, portanto, é no nível de operação do mecanismo e não na sua essência.

O fundamental da teoria econômica da angústia é pensá-la articulada ao conceito de elaboração psíquica. Essa abordagem, desenvolvida mais extensamente por Laplanche (1998, p.29-33), permite pensar a relação entre afeto e representação ideativa como um processo de ligação psíquica da energia. A idéia é pensar níveis progressivos de ligação e elaboração energética na dinâmica do aparelho psíquico. Nesse sentido, a representação ideativa seria o nível mais estruturado de ligação de energia, passível, inclusive, de formar conexões entre si na forma de grupos psíquicos. Ou seja, o nível mais organizado de ligação

energética concebe cadeias representacionais associativas e suprassociativas.¹⁴ Um nível intermediário de ligação é dado pelo afeto. Nesse, há tanto um componente organizado de descarga somática quanto uma estrutura representacional associada. A idéia é que a energia devidamente elaborada possa expressar-se no psiquismo na forma de representação ideativa ou afeto. A angústia, contudo, aparece como o nível mais baixo de ligação energética. Trata-se da expressão afetiva mais desorganizada e disruptiva, principalmente em sua manifestação mais brutal na angústia primária das neuroses atuais. Assim, se a defesa desestabiliza a organização representacional e libera afetos, dentre os quais se encontra a angústia secundária, a insuficiência psíquica revela uma angústia menos ligada a representações. Dessa forma, a angústia ligada a um objeto fóbico é menos disruptiva que o pavor inerente a um ataque de angústia, por exemplo. O que está em jogo são níveis progressivos de elaboração psíquica rumo à representação ideativa.

A partir do exposto, pode-se concluir que o que se denomina angústia inscrita no corpo (ROCHA, 2002) ou teoria fisiológica da angústia (LAPLANCHE, 1998) revela-se um contraponto teórico ao paradigma da representação. Em outras palavras, o primeiro tempo da angústia mostra uma primeira antítese ao modelo energético-representacional. Mais que isso, esse primeiro momento lança os elementos fundamentais que serão contemplados em um desenvolvimento posterior da teoria da angústia no qual as noções de desamparo psíquico e pulsão de morte, entre outras, trarão uma nova significação teórica para o problema aqui apontado.

Esse movimento de integração, revisão e ressignificação depende, por sua vez, da estrutura conceitual freudiana e seus desenvolvimentos heurísticos. Nesse caso, não se pode falar em uma síntese dialética entre os pólos do problema, já que a teorização freudiana não se encaixa em uma dialética estrita (MONZANI, 1989, p.201-204). De qualquer forma, pode-se afirmar que a polarização entre angústia inscrita no corpo e no psiquismo é uma matriz conceitual importante, que traz em seu cerne o seu próprio impensado, a saber, de que no limite, a noção de angústia aponta para o irrepresentável. Mais ainda, é contra essa irrupção energética, cuja angústia automática primária é o melhor exemplo, que se estrutura o aparelho psíquico. Essa concepção de ligação energética é relativamente forte na primeira década do pensamento freudiano, mas se torna fundamental na segunda tópica. Enveredar por essa discussão transcende os propósitos

¹⁴ Seria necessário, ainda, analisar essa concepção de níveis de ligação energética em função da distinção dos diferentes registros mnêmicos, a saber, sua distinção entre representação de objeto, representação de palavra e, se considerarmos o modelo da Carta 52 (FREUD, 1896b), registro perceptivo. Esse aprofundamento, contudo, transcende os propósitos do presente artigo.

deste artigo, mas alguns desdobramentos podem ser apontados. Para ficar apenas no âmbito da metapsicologia da angústia, basta dizer que a angústia automática primária da teoria econômica se aproxima da angústia primordial tematizada na teoria funcional. Pode-se pensar, também, em uma teoria unificada da angústia: contra a irrupção energética traumática o ego mobiliza a defesa por intermédio do sinal de angústia. A operação da defesa sobre as representações ideativas, por sua vez, também causaria desligamento energético, levando a uma irrupção de afetos, entre eles a angústia (SEVÁ, 1975, p.88, 92-94). Encontra-se, assim, uma articulação entre o primeiro, o terceiro e o segundo tempo da teoria freudiana da angústia, respectivamente.

CONCLUSÃO

Uma leitura rigorosa da teoria freudiana dos representantes psíquicos deve levar em conta os seus desenvolvimentos iniciais na consideração dos impasses que levam à proposição de novos modelos explicativos na metapsicologia freudiana.

Conclui-se que a consideração dos textos freudianos dos anos 1890 revela alguns pontos interessantes para a compreensão do desenvolvimento da teoria da angústia e sua relação com o paradigma representacional na metapsicologia freudiana. Trata-se de textos pioneiros e, como tais, recheados de hipóteses organizadoras que operarão por longo tempo nos bastidores da teorização freudiana. O mesmo pioneirismo que indica as primeiras direções também é responsável pelo evidenciamento dos primeiros impasses ao desenvolvimento teórico, criando uma série de trilhas mais ou menos consistentes que serão retraçadas de diferentes formas nos vários momentos do pensamento freudiano.

De forma esquemática, podemos demarcar o campo de afirmações e impasses que emerge desse momento teórico a partir dos seguintes parâmetros:

1. A afirmação da teoria energético-representacional como fundamento axiológico do esforço freudiano de teorização;
2. A revelação de impasses quanto ao modelo físico que a sustenta, bem como à capacidade de ela dar conta das relações entre a esfera somática e a psíquica;
3. A emergência de quadros psicopatológicos e afetos que testam os limites dessa teoria, fazendo com que a melancolia e a neurose de angústia fiquem como problemáticas latentes na primeira tópica;
4. A síntese dessa problemática na configuração de um modelo de angústia enquanto inscrição corporal e impossibilidade de elaboração psíquica da excitação, o qual se revela um contraponto à noção de representação psíquica.

Uma visão retrospectiva da obra freudiana revelará que esses caminhos de investigação serão contemplados em diferentes momentos da metapsicologia. Tem-se que a elucidação da natureza energética será abordada em primeiro

lugar, quer seja no desenvolvimento de um modelo neuronal de aparelho psíquico, quer seja propriamente na elaboração do conceito de *pulsão*. As interfaces entre o psíquico e o somático, em especial a idéia de uma impossibilidade de elaboração psíquica, ficarão latentes por mais tempo, aguardando uma reestruturação mais profunda da trama conceitual freudiana. Nesse sentido, a primeira tópica freudiana abordará, fundamentalmente, a dimensão representacional do fator energético, deixando a dimensão pré-representacional que emerge no mecanismo da neurose de angústia por muito tempo fora do campo da teorização metapsicológica.

O resgate e crítica da concepção freudiana de neurose de angústia contribuem para a compreensão da teorização sobre a metapsicologia da angústia, além de servir de elemento para as discussões contemporâneas sobre a angústia que escapa à elaboração psíquica refugiando-se no corpo, como nos quadros psicossomáticos. Esses desdobramentos, assim como uma análise geral da teoria da angústia, fogem aos propósitos desse artigo. Espera-se que a análise do primeiro tempo da angústia em Freud possa contribuir para futuras investigações teóricas e clínicas.

Recebido em 24/10/2003. Aprovado em 15/3/2004.

REFERÊNCIAS

- BARROS, C. P. (1975) "Contribuição à controvérsia sobre o 'ponto de vista econômico'", in BRAZIL, H. V. (org.), *Psicanálise: problemas metodológicos*. Petrópolis: Vozes.
- BIRMAN, J. (1991) *Freud e a interpretação psicanalítica: a constituição da psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- BRITO, L. A. M. (1986) "O conceito freudiano de afeto: um estudo crítico", in *Psicologia clínica: pós-graduação e pesquisa*, 1/1. Rio de Janeiro, p.15-26.
- FREUD, S. (1996) *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- (1893) "Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar", v. II, p.39-56.
- (1894a) "Rascunho D: sobre a etiologia e a teoria das principais neuroses", v. I, p.231-233.
- (1894b) "Rascunho E: como se origina a angústia", v. I, p.235-241.
- (1894c) "As neuropsicoses de defesa", v. III, p.51-74.
- (1894d) "Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia", v. III, p.75-90.

- (1894e) “Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada ‘neurose de angústia’”, v. III, p.91-120.
- (1895a) “Rascunho G: melancolia”, v. I, p.246-253.
- (1895b) “Rascunho H: paranóia”, v. I, p.253-257.
- (1895c) “Resposta às críticas a meu artigo sobre a neurose de angústia”, v. III, p.121-140.
- (1896a) “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa”, v. III, p.163-188.
- (1896b) “Carta 52”, v. I, p.281-287.
- (1900) “A interpretação de sonhos”, v. IV-V.
- (1905) “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, v.VII, p.117-232.
- (1909) “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos”, v. X, p.13-136.
- (1915) “O inconsciente”, v. XIV, p.163-222.
- (1916) “Conferência XXV: a ansiedade”, v. XVI, p.393-412.
- (1917) “Luto e melancolia”, v. XIV, p.245-266.
- _____. (1891/1977) *A interpretação das afásias*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1895d/1995) *Projeto de uma psicologia*. Trad. Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago.
- GREEN, A. (1982) *O discurso vivo: a conceituação psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- HANNS, L. A. (1996) *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- LAPLANCHE, J. (1998) *Problemáticas I: a angústia*. São Paulo: Martins Fontes.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. (1998) *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- MEZAN, R. (2001) *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva.
- MONZANI, L. R. (1989) *Freud: o movimento de um pensamento*, Campinas, Editora da Unicamp.
- ROCHA, Z. (2000) *Os destinos da angústia na psicanálise freudiana*. São Paulo: Escuta.
- SEVÁ, A. M. L. (1975) “Angústia e repressão: um estudo crítico do ensaio ‘inibição, sintoma e angústia’”. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Érico Bruno Viana Campos

Rua Professor Teotônio Monteiro de Barros Filho 535/33

Vila Butantã 05360-030 São Paulo SP

Tel. (11) 3719-5284

ericobvcampos@uol.com.br.

REPRESENTAÇÃO E PENSAMENTO NA OBRA FREUDIANA: PRELIMINARES PARA UMA ABORDAGEM COGNITIVA

Fabio Thá

Psicanalista; doutor
em Estudos

Linguísticos pela
UFPR; mestre em
Letras (Linguística)
pela UFPR; professor
da UTP e da
Faculdade Dom
Bosco (Curitiba).

RESUMO: Apresentam-se algumas considerações preliminares para uma abordagem cognitiva da doutrina psicológica presente na obra de Freud. Analisam-se as teorias freudianas da representação, do pensamento e da linguagem, com a finalidade de mostrar a coerência de seus conceitos com modelos que estão sendo debatidos atualmente nas ciências cognitivas. Correlacionando aspectos relevantes da teoria freudiana e alguns conceitos contemporâneos sobre o assunto, procura-se mostrar como os modelos atuais e o modelo freudiano concebem o pensamento como originário da experiência do sujeito, argumentando-se que não há dois processos de pensamento distintos mas diferentes padrões de conexão entre representações.

Palavras-chave: Psicologia psicanalítica, representação, pensamento, cognição.

ABSTRACT: Representation and thought in Freudian theory: introduction to a cognitive approach. This text presents some preliminary considerations for a cognitive approach to Freud's psychological theory of psychoanalysis. It analyses Freudian theories of representation, thinking, and language, in order to show that they are coherent with the cognitive models that are being discussed nowadays in the cognitive sciences. The text links some relevant aspects of the Freudian theory to contemporary concepts and shows how the models discussed and the Freudian models conceive the experiential origin of thought, arguing that there are not two distinct processes of thinking but different patterns of connections involving representations.

Keywords: Psychoanalytic psychology, representation, thought, cognition.

Este texto pretende tecer algumas considerações que retomam a doutrina psicológica da representação, do pensamento e da linguagem, tal como ela é apresentada na obra de Freud, com a finalidade: mostrar como o modelo mental freudiano aprofunda e ultrapassa a tradição da qual se originou¹ e ressaltar a coerência de seus conceitos com modelos cognitivos que estão sendo amplamente debatidos, hoje, na psicologia e semântica cognitivas, em particular, e nas ciências cognitivas em geral. A primeira parte do texto considera de forma breve alguns aspectos relevantes da teoria freudiana do pensamento e da linguagem. A segunda parte introduz alguns conceitos contemporâneos sobre o assunto, originários de trabalhos em psicologia e semântica cognitivas. Por fim, a terceira parte discute algumas relações entre as duas primeiras.

REPRESENTAÇÃO, PENSAMENTO E LINGUAGEM

A psicologia psicanalítica, ou metapsicologia,² como Freud a chamava, é a construção teórica empreendida para descrever e explicar o funcionamento psíquico implícito nas formações do inconsciente, cuja análise mostrava de modo sistemático o desdobramento da vida mental em dois conjuntos organizados de pensamentos, independentes um do outro, embora referentes à mesma questão. Tendo percebido de imediato que a chave para a compreensão das formações do inconsciente residia em compreender, ou interpretar, seu sentido, a construção da teoria freudiana organiza-se em torno de três questões fundamentais: como um produto psíquico, 1) adquire sentido, 2) que sentido é esse e 3) como, e em que condições, pode ter acesso à consciência. A resposta a essas questões constitui seu modelo do aparelho psíquico, elaborado incessantemente ao longo de toda a obra. De maneira geral, pode-se dizer que ele conjuga uma teoria da representação, uma teoria do pensamento e uma teoria da linguagem.

Em Freud, a tradicional dicotomia entre o lado material, ou do conteúdo ideativo, tradicionalmente identificado como a faceta psicológica e subjetiva do fenômeno mental, e o lado formal, ou do pensar, também por tradição identifi-

¹ A teoria psicológica de Freud está inscrita no quadro da tradição epistemológica do pensamento 'representacional', que percorre as discussões da filosofia moderna desde Descartes e Locke até Kant, e forjou grande parte das idéias que presidiram o surgimento da psicologia como ciência, desde a mecânica das representações de Herbart ao projeto de uma psicologia fisiológica de Wundt. Uma abordagem da metapsicologia freudiana a partir deste ponto de vista pode ser encontrada em Assoun, P-L., 1995.

² Freud a chamava de metapsicologia por considerar sua teoria como referindo-se aos processos inconscientes, indo além, portanto, da psicologia da consciência de sua época. No entanto, dentro das ciências cognitivas contemporâneas, a noção de que os processos cognitivos são em essência inconscientes é amplamente aceita. Não vejo, portanto, necessidade de continuar utilizando o prefixo 'meta'.

cado com a faceta lógica e objetiva, vão assumir a forma da dicotomia entre representação (*Vorstellung*) e pensamento (*Gedanke*). Os processos perceptivos fornecem o conteúdo representacional dos processos mentais, e a experiência do sujeito, relativa a esse conteúdo, fornece seu processamento, os chamados ‘processos de pensamento’.

Freud considera as representações como entidades analógicas e imagéticas. Elas se originam da percepção, seja interna (os traços mnésicos das excitações internas), seja externa (as imagens mnésicas dos objetos), e são concebidas como unidades mentais — fundamentalmente imagens psíquicas de objetos e sensações exteriores ao aparelho psíquico. Como não são entidades isoladas, mas estão relacionadas em redes associativas que espelham sua ocorrência na realidade externa, são capazes de representar também relações e eventos.

Esta concepção está enunciada de modo claro, por exemplo, no capítulo 7 de *A interpretação de sonhos* (1900/1972) e no capítulo 2 de *O ego e o id* (1923/1976), mas pode ser observada já no texto sobre as afasias de 1891.³ Ali, Freud introduz a distinção entre representação de objeto (*Objektvorstellung*) e representação de palavra (*Wortvorstellung*), que reaparecerá apenas em 1915, no texto metapsicológico sobre o inconsciente, quando a representação de objeto é chamada de representação de coisa (*Sachvorstellung*). O exame da noção de representação de objeto mostra que Freud a concebe como: “...um complexo de associações, formado por uma grande variedade de apresentações visuais, acústicas, táteis, cenestésicas e outras” (1915/1974a, p.244). Freud apóia-se, aqui, em J.S. Mill, mencionando *A system of logic* como sua fonte.

É importante salientar, além de suas fontes filosóficas e do fato desta concepção estar inscrita no quadro da psicologia alemã da época, a noção explicitamente invocada de que uma *Objektvorstellung* é uma espécie de conglomerado de traços mnésicos de sensações. É aberto, isto é, sempre pode ligar-se a novas sensações, e é representado por uma sensação saliente: “Entre as associações de objeto, são as visuais as que representam o objeto...” (p.244).

Além desse conteúdo representacional, as *Vorstellung* também são dotadas de uma quantidade de energia (*Energie*) ou investimento (*Besetzung* ou *Catexia*).⁴ Em seu artigo sobre a “Repressão” (1915/1974b), Freud trata essa cota de energia como *cota de afeto* (*Affektbetrag*), já que ela encontra expressão em processos sentidos como afetos. Mas, há uma diferença fundamental entre investimento e cota de afeto: “A diferença toda decorre do fato de que idéias são catexias — basicamente de traços de memória — enquanto que os afetos e as emoções

³ Um excerto pode ser encontrado no apêndice C de Freud (1915/1974a).

⁴ *Catexia* é, na verdade, o termo que a tradução inglesa adotou para traduzir tanto *Besetzung* quanto *Energie*.

correspondem a processos de descarga, cujas manifestações finais são percebidas como sentimentos” (1915/1974b, p.204).

Deve-se observar que a face de investimento de uma representação não se confunde com processos de descarga, ou seja, com afetos, emoções e sentimentos. Investimento, para Freud, designa ativação, capacidade de ligação e relação entre as representações, o que resulta nas idéias. Uma representação investida é uma idéia ativada e ligada, cujas relações com outras idéias são possíveis. Esta concepção, além de sua origem na mecânica representacional de Herbart, é também inspirada na doutrina anatômica do neurônio, que vinha sendo postulada pela neurofisiologia do século XIX.⁵ Tais partículas materiais, os neurônios, distinguem-se por estarem num estado de atividade ou num estado de repouso devido a uma certa quantidade, sujeita às leis gerais do movimento. Assim, um neurônio pode estar vazio ou cheio de certa quantidade de energia. Esta pode fluir através de um sistema de neurônios, que pode oferecer resistência ou facilitar essa passagem.

Assim, uma coisa são as relações associativas presentes nas representações de objeto, advindas das relações captadas pelos processos perceptivos, que formam os complexos de sensações associados em uma representação. Outra coisa é a ativação ou inibição desses complexos representacionais pela energia fluente no sistema nervoso. A esse processamento de ativação ou inibição das representações Freud chama “processo de pensamento”.

Com essas noções em mãos, ele postula, de acordo com a concepção do princípio do prazer e do arco-reflexo, que há um tipo de processamento da energia no aparelho mental no qual ela flui livremente através das representações, desde o pólo do estímulo ao da resposta. São as energias livres que caracterizam um tipo de processo de pensamento que receberá o nome de processo primário. Este processamento é típico dos processos inconscientes.

O outro tipo de processo de pensamento, chamado de processo secundário, se vale de outra forma a energia, a energia quiescente ou ligada. Isso significa que sua descarga fica suspensa até que muitos caminhos associativos tenham sido percorridos, o que espelha no interior do aparelho psíquico as ações que devem ser executadas na realidade para que a descarga atinja seus objetivos de escoamento. Esses processos de pensamento, que nada mais são do que “ação interiorizada”, ou “ensaios para a ação”, são típicos do sistema pré-consciente. Eles incluem os chamados ‘processos racionais de pensamento’, uma vez que necessitam levar em conta o mundo externo no equacionamento de seus objetivos.

⁵ Sabia-se que a condução nervosa era acompanhada por mudanças elétricas. Os experimentos com o reflexo sugeriam que os neurônios centrais ofereciam maior resistência às excitações que as fibras nervosas e eram capazes de desenvolver grandes quantidades de energia armazenada. Para uma discussão sobre esses desenvolvimentos ver Kitcher, 1995.

Dessa forma, o pensamento, para Freud, é a contraparte psíquica da ação, uma vez que ele corresponde a deslocamentos de energia mental que visam a descarga motora da excitação. Essa ação pode ser imediata ou reflexa, no caso de ser dirigida pelo processo primário, ou incorporar a atividade do sujeito em seu meio, quando é regida pelo processo secundário.

Além disso, o pensamento, para Freud, é fundamentalmente não verbal. As representações organizam-se em conjuntos ordenados segundo padrões advindos da experiência perceptual, por um lado, e padrões de ativação e inibição, por outro, podendo ser mapeadas à linguagem. Mas o pensamento pode prosseguir sem ser expresso em forma lingüística. Para Freud, pensamento e linguagem são dois domínios diferentes que podem ou não se entrecruzar.

A representação de palavra é, também ela, um complexo associativo que reúne elementos de origem visual (sua imagem escrita), acústica (sua imagem sonora) e cenestésica (sua imagem motora ou articulatória). Assim como a imagem visual representa o complexo associativo do objeto, a imagem acústica (ou sonora, como a chama Freud), representa o complexo associativo da palavra. E a imagem sonora da palavra liga-se à imagem visual do objeto. É essa ligação que dá o significado das palavras. Em *O ego e o id*, Freud vai observar que os componentes visuais e motores da imagem da palavra são secundários, e vai reduzir esta última a seu componente acústico: “Em essência, uma palavra é, em última análise, o resíduo mnêmico de uma palavra que foi ouvida” (1923/1976, p.34). Ele atribui, inclusive, ao sistema pré-consciente, uma fonte sensória especial para as percepções auditivas da linguagem.

A ligação da imagem acústica da palavra com a imagem visual da representação resulta em uma correspondência entre uma representação de coisa e uma representação de palavra. Esta correspondência tem um papel primordial no acesso dos processos de pensamento à consciência e na mecânica do recalçamento: “...já sugeri que a diferença real entre uma idéia (pensamento) do Ics. ou do Pcs. consiste nisto: que a primeira é efetuada em algum material que permanece desconhecido, enquanto que a última (a do Pcs.) é, além disso, colocada em vinculação com representações verbais” (1923/1976, p.33).

Da linguagem depende o acesso à consciência dos processos de pensamento, uma vez que a linguagem dispõe de palavras ligadas a coisas, mas também de palavras que exprimem relações:

“... estando ligadas a palavras, as catexias podem ser dotadas de qualidade mesmo quando representem apenas relações entre apresentações de objetos, sendo assim incapazes de extrair qualquer qualidade das percepções. Tais relações, que só se tornam compreensíveis através de palavras, constituem uma das principais partes dos nossos processos de pensamento.” (1915/1974a, p.231)

O resultado disso é que pensamento e linguagem são duas ordens distintas e, o que é de fundamental importância, o pensamento, a ordem derivada da percepção e da experiência, é o que dá sentido às expressões linguísticas.

Mas é possível para o pensamento tornar-se consciente sem palavras:

“Não devemos deixar-nos levar, talvez visando a simplificação, a esquecer a importância dos resíduos mnêmicos ópticos, quando o são de coisas, ou a negar que seja possível os processos de pensamento tornarem-se conscientes mediante uma reversão a resíduos visuais, e que, em muitas pessoas, este parece ser o método favorito. O estudo dos sonhos e das fantasias pré-conscientes pode... dar-nos uma idéia do caráter especial deste pensar visual. ...De certa maneira, também, ele se situa mais perto dos processos inconscientes do que o pensar em palavras, sendo inquestionavelmente mais antigo que o último, tanto ontogenética quanto filogeneticamente.” (FREUD, 1923/1976, p.35)⁶

Esta noção semântico-cognitiva de pensamento, como padrões de ativação e inibição sobre complexos representacionais, pode ser apreciada concretamente no papel decisivo que desempenha na teoria freudiana dos sonhos. Para Freud, um sonho pode ser reduzido a uma formulação proposicional, isto é, a um pensamento, composto por um processo de pensamento residual do dia anterior, que se origina da vida cotidiana mas que recebeu o investimento de um desejo inconsciente. Essa seqüência de pensamentos recebe uma série de transformações ao ser submetida aos processos primários, cuja mecânica é a do deslocamento, da condensação e da transformação em imagens.

O deslocamento atua sobre as intensidades das idéias e a condensação acumula, de maneira que se formam idéias dotadas de grande intensidade. No processo de condensação, a intensidade carrega a apresentação sensorial de uma idéia, isto é, sua apresentação perceptiva fica intensificada. Freud compara isso com o negrito num texto, quando se quer salientar uma palavra, ou com antigas esculturas históricas, que representavam a importância das pessoas por meio de suas dimensões. Diz Freud: “O resultado da atividade da condensação é a obtenção das intensidades necessárias para forçar caminhos aos sistemas perceptivos” (1900/1972, p.634). E mais adiante: “Poder-se-ia supor que a condensação e a formação de compromissos só é efetuada a fim de facilitar a

⁶ Esta idéia de um pensamento mais arcaico atesta a influência da teoria evolucionista, nesse caso da versão do fisiologista inglês John H. Jackson, na obra de Freud. Jackson argumentava que o sistema nervoso está composto por diferentes níveis que representam outros diferentes níveis de desenvolvimento evolutivo e gradativamente são capazes de desempenhar tarefas mais complexas. Nas doenças mentais, a ‘dissolução nervosa’ prejudica os níveis mais altos, sendo que o pensamento volta para níveis mais primitivos e antigos (KITCHER, 1995, p.24).

regressão, isto é, quando se trata de transformar pensamentos em imagens” (1900/1972, p.635).

O conceito de regressão apareceu cedo na obra de Freud.⁷ Relaciona-se com o modelo topográfico do aparelho mental elaborado em *A interpretação dos sonhos*, mas depois adquire outros dois sentidos, o ‘temporal’ e o ‘formal’, que podem ser considerados como extensões semânticas do sentido topográfico original. No sentido temporal, designa o retorno a fases anteriores do desenvolvimento, seja da libido, de relações de objeto ou de identificações. No sentido formal, é empregado para nomear o retorno a modos de expressão evolutivamente ‘inferiores’.

Freud se vê obrigado a introduzir este mal fadado conceito para explicar a predominância imagética dos sonhos e sua qualidade alucinatória — isto é, a vivência dos sonhos pelo sonhador como se fosse algo real, presente na percepção atual — e para dar conta da importância das imagens para a compreensão dos processos mentais inconscientes. Como a idéia básica que norteia a concepção do modelo topográfico do aparelho psíquico é a do arco reflexo, o conceito de regressão quer dizer apenas que, nos sonhos, a excitação se movimenta numa direção para trás do referido aparelho, em vez de movimentar-se, como é normal, para a frente, para a extremidade motora do aparelho. Mas, a regressão é um processo que não ocorre apenas nos sonhos:

“A rememoração intencional e outros processos constituintes de nosso pensamento normal envolvem um movimento retroativo do aparelho psíquico, de um ato ideacional complexo para a matéria-prima dos traços de memória subjacentes a ele. No estado de vigília, contudo, este movimento para trás nunca se estende além das imagens mnemônicas; ele não consegue produzir uma revivificação alucinatória das imagens perceptuais.” (1900/1972, p.579)

Todas as relações lógicas pertencentes aos pensamentos oníricos, que na análise de um sonho podem ser expressas pela linguagem, durante a atividade onírica só encontram expressão por meio de imagens. Na seção C do capítulo VI de *A interpretação dos sonhos*, Freud discute as diferentes formas que a elaboração onírica utiliza para representar as diversas relações que são expressas por conjunções lingüísticas como ‘se’, ‘porque’, ‘embora’, etc... “A incapacidade dos

⁷ A primeira publicação da palavra alemã *Regression* ocorre no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (1900/1972), muito embora o conceito a ela vinculado já tivesse sido trabalhado por Freud no *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]/1977), descrevendo o movimento regressivo (*Rückläufig*) de uma excitação a partir de uma idéia até a percepção, tendo sido nomeado pelo termo *regression* no *Rascunho L*, de 1897 (1950 [1892-1899]/1977).

sonhos de expressarem essas coisas deve estar na natureza do material psíquico do qual são formados os sonhos” (1900/1972, p.332). Observa a analogia entre a forma expressiva dos sonhos e a da pintura e da escultura, que está condicionada e determinada pela natureza do material que essas formas de arte manipulam. Assim, por exemplo, um grupo conceitual, como o dos filósofos, é representado pelo pintor no quadro da Escola de Atenas, com todos os filósofos reunidos em um único salão, coisa que, de fato, jamais poderia ter ocorrido. A simultaneidade no tempo e no espaço reproduz a ligação que reúne todos os indivíduos: o fato de todos pertencerem à mesma categoria conceitual. Temos aqui a representação de um conceito abstrato — uma categoria conceitual — através de elementos concretos: a proximidade física e a simultaneidade temporal. Isso é possível porque todos os elementos representados — as pessoas retratadas — compartilham de propriedades comuns que permitem que sejam situados como pertencendo a um grupo comum.

A conceitualização é uma atividade do pensamento e é fundamentalmente semântica.⁸ Sua representação pode ser imagética — se feita com imagens — ou lingüística — se feita com palavras. Em ambos os casos, seu sentido não é determinado pela forma expressiva, mas por seu conteúdo semântico. E esse conteúdo é dado pelos processos de pensamento que manipulam as representações.

Na próxima seção, argumentaremos que a forma de expressão imagética não é nem mais primitiva nem mais inferior que a lingüística. Pelo contrário, ela constitui a base da atividade do pensamento, que possibilita seu mapeamento à linguagem.

Esse breve percurso é suficiente para mostrar que pensar, para Freud, é uma atividade semântica e não sintática. E isso pode ser constatado inclusive onde seus escritos parecem aproximar-se, ainda mais que *A interpretação dos sonhos* (1900/1972), da determinação da forma lingüística na produção do significado, como é o caso da *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901/1976) e de *Os chistes em sua relação com o inconsciente* (1905/1977).

Nessas duas obras fica evidente a estratégia semântica utilizada por Freud para o tratamento dos lapsos e dos chistes, estratégia que permitiu a categorização desses fenômenos juntamente com os sonhos e os sintomas. Busca a origem dos lapsos e dos chistes em influências exteriores à cadeia da fala, em outra seqüência de pensamentos, inconsciente mas ativa no sujeito no momento. É justamente a recuperação dessa outra cadeia de pensamentos, pela via da associação livre, que permite dar sentido a essas formações e situá-las com relação à vida e às experiências de quem as produziu. Dessa forma, Freud busca a explicação

⁸ Sobre a categorização conceitual teorizada a partir de um ponto de vista semântico ver Lakoff (1990).

não na forma lingüística, mas nos processos de pensamentos envolvidos na sua produção.

Isso significa que as leis formais da linguagem, sejam fonológicas ou sintáticas, não fornecem uma explicação adequada das causas desses fenômenos. Elas representam os mecanismos da linguagem e, como lapsos e chistes ocorrem invariavelmente em uma linguagem, na linguagem do falante, eles por força obedecem às leis que regem a linguagem em que ocorrem, da mesma forma que qualquer outra expressão lingüística. Dessa forma, a questão que eles colocam não é de forma, mas de conteúdo. Trata-se do significado envolvido, do que eles dizem com o que enunciam. Trata-se de uma questão semântica.⁹

Tome-se, por exemplo, o famoso ato falho exposto no primeiro capítulo da *Psicopatologia*. A palavra *Signorelli* é dividida exatamente nas expressões *signor* e *elli* em função do significado do fragmento *signor*, que permitiu sua conexão com *Her*,¹⁰ o mesmo ocorrendo com o surgimento de *Bo* (de Bósnia) para combinar com *elli*, e de *traffio* (de Trafói) para combinar com *Bo*. Sem considerar as relações semânticas, às quais estão ligados esses fragmentos de termos — que aqui atuam como verdadeiros morfemas de conteúdo — não é possível interpretá-los. O próprio Freud as indica, situando na base de seu gráfico os processos de pensamento em jogo: morte e sexualidade. O fato é que estes “morfemas” estão sendo tratados pelos processos de pensamento de maneira similar ao que acontece com as imagens visuais nos sonhos: cindidos, deslocados e condensados em uma simultaneidade temporal de modo a representar categorias conceituais, em uma espécie de “categorização privada *on line*”. Botticelli e Boltraffio não representam apenas pintores neste lapso, mas, além disso, estão incluídos nas categorias da morte e da sexualidade.

Ou seja, assim como os processos de pensamento “coerentes e racionais” encontram na linguagem um meio de expressão, os processos de pensamento inconscientes atuam da mesma maneira. A questão, portanto, não está na forma lingüística, mas nos pensamentos que se expressam através dela e lhe dão significado.

IMAGÉTICA, COGNIÇÃO E LINGUAGEM

A partir dos anos 1970, uma série de trabalhos em diversos campos das ciências cognitivas, apesar de partirem de perspectivas bastante diversas, tem apresentado evidência convergente que reconhece um processamento fundamentalmente

⁹ Uma abordagem semântica mais completa da análise freudiana dos lapsos pode ser encontrada em Thá, 2001.

¹⁰ Freud observa a esse respeito, em *O mecanismo psíquico do esquecimento* (1898/1976) que pelo fato de estar viajando muito tempo pela Itália, acostumara-se a traduzir automaticamente do alemão para o italiano e vice-versa.

não verbal, analógico e imagético¹¹ como base dos complexos processos cognitivos humanos.¹² No que se segue, vou abordar apenas alguns desses trabalhos, uma vez que uma discussão exaustiva ultrapassaria os limites desse texto.

Dentro da psicologia cognitiva, talvez os primeiros estudos mais influentes que levaram a considerar de modo sério a hipótese de que a mente humana dispõe de representações imagéticas, ou seja, imagens mentais distintas e análogas aos estímulos físicos percebidos, tenham sido os de Roger Shepard e Jacqueline Metzler (1971) a respeito das rotações mentais. Suas observações indicavam também que essas imagens mentais eram utilizadas para efetuar certas formas de raciocínio.

Em um experimento clássico, Shepard e Metzler apresentavam às pessoas pares de figuras bidimensionais representando formas geométricas tridimensionais. A segunda figura do par havia sofrido uma rotação, de zero a 180°, seja no plano da figura, seja no plano da profundidade. Aleatoriamente havia formas distraidoras, cujas segundas figuras não eram rotações das primeiras. Solicitava-se às pessoas que respondessem se a segunda figura era ou não uma rotação da imagem original. O resultado, surpreendente, foi que se constatou que os tempos de reação (medido pelo tempo que a pessoa levava para dar a resposta) formavam uma função linear do grau de rotação que as figuras tinham sofrido. Ou seja, quanto maior a rotação sofrida pela figura, maior o tempo que as pessoas levavam para dar a resposta. Além disso, não houve diferenças significativas nos tempos de resposta quando as rotações se davam no plano da figura ou no plano da profundidade. Outros pesquisadores confirmaram os resultados de Shepard e Metzler em outros estudos sobre rotações mentais, como, por exemplo, em rotações de figuras bidimensionais (JORDAN e HUNTSMAN, 1990) e de cubos (JUST e CARPENTER, 1985). Tudo se passava como se os sujeitos estivessem, de fato, girando essas figuras com as mãos diante dos olhos.

A conclusão de que os sujeitos estão girando mentalmente essas figuras é inevitável. Parece razoável concluir que os seres humanos geram imagens mentais das formas apresentadas e giram-nas em algum espaço mental. Afinal, “um dos constructos menos tangíveis da psicologia havia gerado uma lei científica de precisão impressionante” (GARDNER, 1995, p.343). À luz desses resultados, faz sentido pensar que um indivíduo possui figuras em sua cabeça, tornando

¹¹ Os termos ‘imagético’ e ‘analógico’ indicam, aqui, formas representacionais diversas das formas simbólicas e digitais tradicionalmente assumidas pelos modelos computacionais algorítmicos da mente. Por exemplo, a representação do som em um disco de vinil é análoga à onda sonora, enquanto que em um disco digital (CD) ele está registrado em forma de dígitos binários.

¹² Uma ampla discussão sobre esses tópicos pode ser encontrada em Bechtel, W. e Graham, G. (1999).

respeitável a idéia de um modo análogo de representação mental, um modo que capta as relações espaciais que também podem ser percebidas no mundo físico. Esses resultados colocaram em questão a tradição que imperou durante grande parte do século XX, que explicava todos os processos cognitivos em termos de mecanismos simbólicos computacionais, já que fazia muito mais sentido conceber que o curso do pensamento, nesses casos, imita os processos que ocorrem quando estímulos físicos estão sendo percebidos no mundo. A imagética deveria ser concebida em seus próprios termos, e não como resultado de um processamento sintático formal.

Stephen Kosslyn e seus colegas da Universidade de Harvard (KOSSLYN et al., 1979 e KOSSLYN, 1980) empreenderam um estudo sistemático da imagética, fundamentalmente centrado no estudo da percepção visual. Sua estratégia consiste em abordar o processamento de informações do sistema visual através da análise das funções que esse sistema deve realizar. A visão tem duas funções gerais: reconhecer objetos e partes de objetos; e navegar através do espaço e coordenar os movimentos. Para executar essas funções, o sistema precisa equacionar algumas necessidades opostas, especificamente o reconhecimento da permanência, unidade e identidade dos objetos, em contraste com suas ocorrências na percepção, sempre sujeitas a variações, seja na forma, no tamanho, na posição relativa, na parcialidade e integridade das apresentações.

Para equacionar o problema do reconhecimento de objetos totais e suas partes, é necessário considerar um sistema que codifique partes independentemente de sua posição no todo, outro sistema que codifique posições relativas e ainda um sistema que coordene a montagem do todo. Kosslyn argumenta que, para explicar os tipos de oposição funcional envolvidos nos processos perceptivos visuais, é necessário distinguir dois sistemas operacionais distintos que denominou, respectivamente, de *categorial* e *contínuo*.

O sistema categorial supõe algum tipo de representação estável armazenada na memória de longo prazo, que permite o reconhecimento de formas particulares, inclusive o reconhecimento, como conhecidas, de formas nunca vistas antes. Esse sistema deve registrar *imagens prototípicas de objetos*, que podem ser acessadas pelas sempre mutantes manifestações visuais dos objetos e que permitem todas essas manifestações serem reconhecidas como tais. Estas imagens prototípicas e suas partes são estáveis a mudanças de posição e forma. Constituem as representações do mundo dos objetos. O conjunto de variações visuais que serve para acessar uma imagem prototípica de um dado objeto, Kosslyn chama de *classe funcional de equivalência*. O processador categorial ignora as variações na mesma classe, respondendo ao conjunto de variações com a mesma representação. O sistema categorial também representa *relações*, em especial relações espaciais prototípicas, como por exemplo, “em cima” (independentemen-

te da distância), “ligado a” (independentemente da posição), “dentro de”, etc... Essas relações prototípicas também constituem classes funcionais de equivalência de relações espaciais que são aplicáveis ao conjunto de imagens de objetos.

O sistema *contínuo* computa as distâncias e ângulos, onde um objeto específico está, e onde está o vidente em relação ao objeto. Esse processamento é necessário para a navegação no espaço, para dirigir as ações motoras e para fazer discriminações finas. Kosslyn considera que as computações contínuas levadas a cabo no sistema visual não podem ser concebidas como medições, no sentido matemático usual, pois estas requerem sistemas métricos com unidades explícitas e coordenadas específicas. Ao contrário, o sistema visual deve ter à sua disposição um sistema de computação de natureza intuitiva e analógica, para servir de guia para a ação motora e antecipação dos movimentos, capaz de integrar o processamento de várias informações simultâneas e em períodos de tempo muito curtos. Para se ter uma idéia disso, basta pensar num jogador de futebol ou basquete no momento em que se dirige ao gol ou à cesta, ou mesmo no cálculo preciso do pulo de um gato.¹³

Como ambos os sistemas se integram? A idéia é de que a informação implícita, processada pelo sistema contínuo é agrupada e afinada, através de classes funcionais de equivalência, para as imagens prototípicas, incluindo-se aí as representações de objetos, os protótipos, e as representações de relações. Johnson (1990) e Lakoff (1990) intitulam essas imagens esquemáticas prototípicas de relações de *imagens-esquema*, termo que também é utilizado por Mandler (1992) em seus estudos sobre os primitivos pré-lingüísticos na formação de conceitos pelas crianças.

O sistema de classes funcionais de equivalência que conduz às imagens prototípicas desempenha um papel fundamental para a organização do sistema conceitual, inclusive considerando sua conexão com a linguagem. A informação perceptual, advinda da mesma ou de diferentes modalidades sensoriais e que varia em gradientes contínuos, é agrupada em classes que são experimentadas como equivalentes para o funcionamento do organismo — equivalência de estrutura, de função, de associação no tempo ou espaço, etc. Essas classes de estímulos funcionalmente equivalentes, construídas como

¹³ Atualmente, os modelos considerados mais adequados para o processamento contínuo são os sub-simbólicos ou conexionistas. Os modelos conexionistas, introduzidos num trabalho clássico de James MacClelland e David Rumelhart (1988), são hoje a grande vedete das ciências cognitivas. Como sua fonte de inspiração é o funcionamento neuronal, eles divergem dos modelos simbólicos tradicionais em duas características fundamentais: não supõem unidades discretas como representações na base do processamento, mas sim padrões de conexões que dão como *output* uma representação; consideram o processamento como ocorrendo em paralelo em múltiplos canais ao mesmo tempo, ao contrário do tradicional processamento em série dos computadores.

chunks,¹⁴ são representadas como imagens prototípicas nos sistemas categoriais, provendo um mecanismo básico de simbolização, num domínio não verbal, equipando o indivíduo com um código simbólico não verbal, fundamentalmente imagético e analógico.

As imagens podem ser, portanto, caracterizadas como entidades intermediárias entre a experiência sensorial contínua e as representações puramente simbólicas relacionadas com a linguagem. É importante notar que tanto as imagens prototípicas de objetos quanto as imagens-esquema não se confundem com imagens concretas ou 'pinturas mentais'. Elas são representações abstratas e gerais e não estão restritas à percepção visual, uma vez que incluem um conjunto de traços intermodais. São em essência padrões analógicos, complexos e esquemáticos, que constituem a base da organização da experiência cognitiva, onde ocorrem os processos de pensamento não verbal, base sobre a qual essa experiência pode ser conectada com a linguagem, fornecendo às expressões lingüísticas seu significado.

Consideremos um exemplo. Na linguagem cotidiana é comum encontrar expressões como as seguintes para falar das relações amorosas:

Veja quão longe chegamos. Foi uma longa e difícil caminhada. Não podemos voltar para trás agora. Estamos numa encruzilhada. Talvez tenhamos que tomar caminhos separados. Nossa relação não está indo a lugar nenhum. Estamos patinando. Nossa relação saiu do caminho, perdeu-se na estrada. Chegamos à beira de um precipício. Temos que parar imediatamente.

Lakoff e Johnson, em *Metaphors we live by* (1980) propõem um tratamento metafórico para a semântica de expressões como estas. Consideram a metáfora não como uma figura de linguagem que faz parte das gramáticas das línguas naturais, mas como parte do sistema conceitual que embasa as línguas. A cognição humana contém um sistema de *metáforas conceituais*: maneiras de pensar conceitos abstratos em termos de conceitos mais concretos, que se refletem na linguagem cotidiana. Assim, o pensamento metafórico é concebido como um mapeamento de um *domínio-fonte* para um *domínio-alvo*, com correspondências ontológicas¹⁵ sistemáticas entre as entidades dos dois domínios. Isso quer dizer que o significado de expressões abstratas é obtido através de mapeamentos metafóricos e metonímicos a partir do significado de expressões concretas, que estão rela-

¹⁴ O termo *chunk* pode ser traduzido por 'nacos, pequenos pedaços'. A idéia é exatamente de um composto de traços funcionalmente equivalentes da mesma ou de diversas modalidades sensoriais.

¹⁵ O termo 'correspondências ontológicas' está sendo utilizado aqui no sentido das conexões que se estabelecem nas metáforas conceituais entre os elementos do domínio-fonte e os elementos do domínio-alvo.

cionadas com a experiência perceptual e motora dos humanos com seu próprio corpo e com seu meio.¹⁶

No caso das expressões acima, tem-se o mapeamento: AMOR é uma VIAGEM, em que o domínio da experiência amorosa é compreendido através do domínio concreto das experiências de deslocamento físico entre dois pontos no espaço. Sua base categorial é a imagem-esquema: INÍCIO-MEIO-FIM,¹⁷ derivada dos deslocamentos corporais das pessoas no mundo, quando saem de um lugar para chegar a outro, passando por lugares intermediários e seguindo uma determinada direção. Disso deriva-se uma lógica básica, que servirá para estabelecer as correspondências ontológicas entre os domínios da experiência que estão sendo considerados em um dado discurso. Quando se sai de um ponto de partida em direção a um ponto de chegada ao longo de um caminho, deve-se passar por todos os pontos intermediários e vencer todos os obstáculos desse caminho. Além disso, quanto mais longe se está do ponto de partida, mais tempo passou desde o princípio (LAKOFF, 1990, p.275).

No caso do mapeamento metafórico referido antes, o conjunto de correspondências ontológicas é o seguinte: amantes correspondem a viajantes, a relação amorosa corresponde ao veículo, os objetivos comuns dos amantes correspondem ao destino comum da viagem e as dificuldades na relação correspondem aos obstáculos na viagem.

O que constitui a metáfora AMOR é uma VIAGEM é o mapeamento ontológico entre domínios conceituais, do domínio fonte das viagens ao domínio alvo da relação amorosa. O mapeamento cognitivo é primário e sua expressão linguística secundária, uma vez que ele implica em generalizações dos significados de expressões linguísticas com base nas generalizações feitas sobre inferências através de domínios conceituais.¹⁸

O PENSAMENTO FREUDIANO E O SISTEMA CATEGORIAL

O rápido percurso feito até aqui mostra que a noção freudiana de representação e pensamento é compatível com o sistema categorial proposto por Kosslyn. Lembremos que Freud concebe as representações de coisa como complexos abertos de sensações, representados por uma sensação saliente, no caso a visual, sensações que são imagens mnésicas ou traços de memória deixados no apare-

¹⁶ Há uma série de trabalhos em semântica cognitiva que mostram esse antropocentrismo da linguagem. Sobre isso, ver Allan, K. (2001).

¹⁷ Source-Path-Goal Schema, no original inglês.

¹⁸ Nesta conexão, considere-se a seguinte sentença de Freud: *Então os senhores se lembrariam de que a maioria das palavras abstratas são palavras concretas 'diluídas', e, por essa razão, teríamos que retroceder, sempre que possível, à significação concreta original de tais palavras. Assim, os senhores teriam o prazer de constatar que podem representar 'a posseção' de um objeto pela ação real, física, de estar sentado sobre o mesmo. É a elaboração onírica executada justamente a mesma coisa* (1916-17/1976, p.209).

lho pela experiência perceptual. Ora, essa noção corresponde estreitamente à noção de imagens prototípicas e de imagens-esquema, que constituem as representações do mundo dos objetos, obtidas através dos *chunks* formados no sistema categorial pelas *classes funcionais de equivalência* que integram as variações sensoriais intermodais do sistema contínuo. Dessa forma, a *Sachevorstellung* de Freud pode ser entendida como uma representação imagética, que, ao ligar-se com sua correspondente *Wortvorstellung*, recebe um nome e lhe dá conteúdo semântico.

Nesse sistema estão os fundamentos dos processos de pensamento. Consideremos brevemente a metáfora utilizada por Freud para definir os dois processos de pensamento, o processo primário e o processo secundário: a metáfora da experiência de satisfação.

A experiência de satisfação deixa duas marcas essenciais: a percepção particular (do objeto que nutre, nesse caso) registra-se como uma *imagem mnésica* que permanece associada, daí por diante, com o traço de memória da excitação produzida pela necessidade. Como resultado desse elo, na próxima vez que a necessidade desperte, surgirá de imediato um impulso psíquico que procurará *recatexizar* a imagem mnésica da percepção e reevocar a própria percepção, processo que Freud chamava de *identidade perceptiva* (1900/1972, p.602). O que pode significar isso senão uma referência à formação de uma imagem prototípica? Os diversos estímulos, advindos das várias modalidades sensoriais envolvidas na experiência da necessidade, conjugam-se com os estímulos produzidos pelo objeto de satisfação, afunilando-se e conjugando-se em uma imagem no sistema categorial, que resultará no protótipo do objeto de satisfação. As classes funcionais de equivalência funcionarão canalizando as experiências semelhantes para a mesma imagem, ativando-a quando a necessidade desperte. O que Freud chama de *identidade perceptiva* nada mais é do que a ativação dessa imagem prototípica.

Como a *identidade perceptiva* não apresenta o resultado esperado, a excitação deve ser desviada por outros caminhos que possam de maneira efetiva conduzir à satisfação desejada, que envolvem, necessariamente o mundo externo (pois é lá que está o objeto visado). Assim, essa primitiva atividade do pensamento deve dar lugar a outra, o processo secundário, dominado pelo princípio da realidade, que se estende desde a imagem mnésica até o momento em que a *identidade perceptiva* é estabelecida com o mundo exterior. Ela precisa desviar a excitação surgida da necessidade ao longo de um caminho indireto, que envolve o movimento voluntário, de tal forma a alterar o mundo externo para que seja possível chegar a uma percepção real do objeto de satisfação. O processo secundário visa, assim, uma *identidade de pensamento*.

O que, nesse contexto, pode querer dizer '*identidade de pensamento*' senão a constatação, por meio da ação efetuada sobre o meio, de que uma representa-

ção tem existência na realidade? O que se decide é se algo, que está no eu como representação, pode ser reencontrado na percepção. Isso implica no estabelecimento de uma correspondência entre os objetos externos e as imagens prototípicas, sendo que seu objetivo é reencontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado.

Essa é uma atividade de categorização cujo resultado é a produção de uma determinada categoria de objetos. Se considerarmos que as categorias conceituais estão organizadas em torno de membros centrais prototípicos,¹⁹ pode-se dizer que nessa metáfora Freud está procurando delinear o centro da categoria dos objetos de satisfação. Lembremos que Freud situava os diversos objetos de satisfação em uma série, produzida pela atividade do deslocamento, a partir de objetos primordiais.

Evidências de que Freud considerava a categorização como organizada prototipicamente podem ser encontradas em seu texto. Em *As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal* (1917/1976), texto no qual desdobra os elementos da categoria do objeto anal na série: fezes, pênis, bebê, dádiva, dinheiro..., diz:

“Como ponto de partida para esta exposição, podemos tomar o fato de que parece que nos produtos do inconsciente — idéias espontâneas, fantasias e sintomas — os conceitos de fezes (dinheiro, dádiva), bebê e pênis mal se distinguem um do outro e são facilmente intercambiáveis. Compreendemos, certamente, que expressar-se desse modo é aplicar incorretamente à esfera do inconsciente termos que pertencem propriamente a outras regiões da vida mental, e que fomos levados a nos desviar pelas vantagens oferecidas por uma analogia. Para colocar o assunto de uma forma menos sujeita a objeções, esses elementos do inconsciente são tratados muitas vezes como se fossem equivalentes e pudessem livremente substituir um ao outro.” (p.160-161) (sublinhado do autor)

É evidente que, apesar de reformular suas palavras para não levantar as objeções que poderiam surgir com o uso do termo ‘conceito’ para indicar a relação de identidade semântica entre esses termos, Freud está pensando exatamente nisso. Sua noção de que o objeto da pulsão é o que há de mais variável nela, de que não está originalmente ligado a ela, podendo ser modificado tantas vezes quanto for necessário em função das vicissitudes sofridas durante a existência e “só lhe sendo destinado por ser peculiarmente adequado a tornar possível a satisfação” (1915/1974c) indica que a categoria dos objetos pulsionais

¹⁹ Para uma descrição da teoria prototípica da categorização, também chamada de probabilística, ver Gardner (1996) e Lakoff (1990).

está organizada do ponto de vista prototípico e forma uma categoria *fuzzy*.²⁰ Note-se que, desta perspectiva, um mesmo objeto pode pertencer a mais de uma categoria, fato observado por Freud quando indica que um mesmo objeto pode servir a mais de uma pulsão parcial.

Assim, na categoria do objeto anal, em torno de seu melhor exemplar, *fezes*, distribui-se um gradiente de objetos cujo grau de pertinência é variável e, inclusive, particular. Ou seja, para um sujeito, determinado objeto pode estar nessa categoria, enquanto que para outro, não. Por exemplo, no caso do Homem dos Ratos, *rato* entra nessa categoria, juntamente com *dinheiro*, *pênis*, *criança* e *ele próprio*.

PENSAMENTO E LINGUAGEM

Voltando à última citação, decerto as objeções que Freud não queria invocar são as relativas a seus pressupostos teóricos evolucionistas, de que a esfera do inconsciente contém processos de pensamento mais ‘infantis’ e ‘arcaicos’. Em sua obra, há uma tensão constante entre essas assunções, por um lado, e, por outro, sua constatação da uniformidade dos processos de pensamento.

Considere-se, por exemplo, o problema do duplo registro, ou dupla inscrição, que a noção topográfica da divisão inconsciente/pré-consciente acarreta. Esse problema envolve a questão de como algo inconsciente pode se tornar pré-consciente, e assim, consciente, já que, afinal de contas, só se pode saber de algo quando este se junta à consciência. Isso implica também na consideração da questão da censura que se interpõe entre os dois sistemas. Nos trabalhos metapsicológicos (1915/1974 a,b), essa questão vai ser formulada da seguinte forma: um ato psíquico *x* é rejeitado pela censura e permanece no inconsciente. Diz-se, então que foi recalcado. Se o ato psíquico *x* passar pela censura, terá livre acesso, através do pré-consciente, à consciência, resultando no ato psíquico *x'*. Questão: *x* e *x'* são dois registros diferentes ou são o mesmo registro que sofreu uma mudança de estado, no mesmo material e na mesma localidade?

Essa questão não pode ser respondida considerando-se o fato de que o essencial do recalçamento é a supressão do desenvolvimento da descarga da cota de afeto vinculada à representação (1915/1972b, p.204). Ora, um representante pulsional consiste de uma representação (*Vorstellung*), uma idéia ou grupo de idéias, carregada por uma cota definida de energia psíquica (libido ou interesse). Essa cota encontra expressão em processos que são sentidos como afetos (*Affektbetrag*). Assim, deve-se separar, em se tratando do recalçamento, daquilo que acontece a idéia daquilo que acontece com o afeto. A idéia passa por uma

²⁰ O termo *fuzzy* pode ser traduzido por ‘pouco nítido, desfocado’. Conjuntos *fuzzy* indicam conjuntos cujos limites não são precisos.

vicissitude geral, que é desaparecer do consciente (caso o fosse), ou ser impedida de se tornar consciente. Isso faz com que a parcela ideativa do representante pulsional sofra os processos de deslocamento e condensação e se manifeste na forma de uma *formação substitutiva*. Mas o mecanismo do recalçamento não coincide com a formação de substitutos, pois não existem afetos inconscientes da mesma forma que existem idéias inconscientes. Assim, o que ocorre é uma ruptura entre o afeto e a idéia à qual ele pertence e cada um deles passa por vicissitudes isoladas.

“A idéia reprimida permanece capaz de agir no Ics., e deve, portanto, ter conservado sua catexia. O que foi retirado deve ter sido outra coisa” (p.207). Nesse ponto, Freud retoma a distinção entre *representação de coisa* e *representação de palavra*. Chega, assim, à diferença entre representação consciente e inconsciente. As duas não são registros diferentes do mesmo conteúdo em lugares psíquicos diferentes, nem estados funcionais diferentes da catexia no mesmo lugar. Ocorre que a representação pré-consciente abrange a representação de coisa mais a representação da palavra que lhe corresponde. Já a representação inconsciente abrange apenas a representação de coisa. “O sistema Ics contém as catexias da coisa dos objetos, as primeiras e verdadeiras catexias objetais; o sistema Pcs. ocorre quando essa apresentação da coisa é hipercatexizada através da ligação com as representações da palavra que lhe correspondem” (1915-1974a, p.230).

Resultado: o que o recalçamento faz é negar à representação de coisa sua tradução em palavras, resultando disso que uma representação que não seja posta em palavras — um ato psíquico que não seja hipercatexizado — permanece no inconsciente. Ora, os processos de pensamento, isto é os “atos de catexia que se acham relativamente distantes da percepção” (p.230) são destituídos de qualidades e inconscientes, e só se tornam conscientes através de sua ligação com as representações de palavras. Quando ligadas às palavras, as catexias podem ser dotadas de qualidade, mesmo quando representam ligações entre as representações de objeto, “sendo assim incapazes de extrair qualquer qualidade das percepções” (p.231). Estas relações, que se tornam compreensíveis através de palavras, constituem uma das principais partes dos nossos processos de pensamento. As palavras se tornam capazes de exprimir essas relações qualitativamente pois elas também se originam de percepções sensoriais, da mesma forma que as representações de coisa.

Isso mostra que a diferença entre os dois processos de pensamento não é qualitativa, como se houvesse um pensar 1 — que segue uma lógica mais primitiva — e um pensar 2 — que segue uma lógica racional. Pensar, para Freud, é estabelecer conexões entre representações, sejam essas conexões advindas da ex-

períencia perceptiva ou das ações que o indivíduo executa em seu meio. Isso acontece tanto no funcionamento do processo primário quanto no do secundário.

Assim, a diferença entre processo primário e secundário não reside na relação destes com as palavras, mas no padrão de ativação, ou em termos freudianos, no ‘modo da energia’, que responde, essencialmente, à experiência do sujeito com relação à sua satisfação. O que, de fato Freud está procurando modelar com essa diferença é a atuação concomitante dos dois conjuntos de pensamento paralelos, que ele descobriu, a partir da análise das formações do inconsciente, estarem na base do conflito psíquico, ou da “divisão do eu”. Divisão que Freud vê como estrutural na categorização do que é interno e do que é externo, do que é “eu” e do que é “não-eu”, e que marcará toda a atividade cognitiva dos humanos.

Em resumo: a razão freudiana é experiencial.²¹ As pesquisas contemporâneas nas ciências cognitivas têm mostrado que os mecanismos cognitivos isolados por Freud não são exceção na racionalidade humana, nem são superados por uma pretensa evolução para o pensamento formal, mas são a regra. Tipicamente, o homem pensa ‘com seu corpo e com sua experiência’.

Recebido em 19/11/2003. Aprovado em 22/3/2004.

REFERÊNCIAS

- ALLAN, K. (2001) *Natural language semantics*. Oxford: Blackwell.
- ASSOUN, P-L. (1996) *Metapsicologia freudiana, uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BECHTEL, W. E GRAHAM, G. (1999) *A companion to cognitive science*. Malden e Oxford: Blackwell Publishers.
- BUCCI, W. (1997) *Psychoanalysis and cognitive science: a multiple code theory*. New York, London: Gilford Press.
- FILLMORE, C. J. (1975) An alternative to checklist theories of meaning, in *Proceedings of the First Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. p. 123-31.
- FREUD, S. (1976/1989) *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- (1889/1976) “O mecanismo psíquico do esquecimento”, v. III.
- (1900/1972) “A interpretação dos sonhos”, v. IV e V.
- (1901/1976) “A psicopatologia da vida cotidiana”, v. VI.
- (1905/1977) “Os chistes e sua relação com o inconsciente”, v. VIII.
- (1915/1974a) “O inconsciente”, v. XIV.

21 Para usar o termo de Lakoff (1990), é *embodied* (corporificada ou encarnada).

- (1915/1974b) “Repressão”, v.XIV.
 (1915/1974c) “Os instintos e suas vicissitudes”, v. XIV.
 (1916-17/1976) “Conferências introdutórias sobre psicanálise”, v. XV.
 (1917/1976) “As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal”, v. XVII.
 (1923/1976) “O ego e o id”, v. XIX.
 (1925/1976) “A negativa”, v. XIX.
 (1950[1895]/1977) “Projeto para uma psicologia científica”, v.I.
 (1950[1892-1899]/1977) “Extrato dos documentos dirigidos a Fliess”, v.I.
 GARDNER, H. (1996) *A nova ciência da mente*. São Paulo: Edusp.
 JOHNSON, M. (1990) *The body in the mind. The bodily bases of meaning, imagination and reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
 JORDAN, K. e HUNTSMAN, L.A. (1990) Image rotation of misoriented letter strings: effects of orientatio cuing and repetition, in *Perception & Psychophysics*, 48(4): 363-374.
 JUST, M.A. e Carpenter, P.A. (1985) Cognitive coordinate systems: accounts of mental rotation and individual differences in spatial ability, in *Psychological Review*, 92(2): 137-172
 KOSSLYN, S. M. (1980) *Image and mind*. Cambridge: Harvard University Press.
 ————. PINKER, S.; Smith, G.E. e Schwartz, S.P. (1979) On the demystification of mental imagery, in *The Behavioral and Brain Sciences*, 2: 535-581.
 ————. e KOENIG O. (1995) *Wet mind: the new cognitive neuroscience*. New York: The Free Press.
 KITCHER, P. (1992) *Freud's dream. A complete interdisciplinary science of mind*. Cambridge: The MIT Press.
 LAKOFF, G. (1990) *Women, fire and dangerous things. What categories reveal about the mind*. Chicago: Chicago University Press.
 LAKOFF, G. e JOHNSON, M. (1981) *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
 MANDLER, J. (1992) How to built a baby II: conceptual primitives. *Psychological Review*, 99:587-604.
 MCCLELLAND, J.L. e Rumelhart, D.E. (1988) *Explorations in parallel distributed processing: a handbook of models, programs and exercises*. Cambridge: MIT Press.
 SHEPARD, R.S. e Metzler J. (1971) Mental rotation of three-dimensional objects, in *Science*, 171: 701-703.
 THÁ, F. (2001) *Uma semântica para o ato falho*. São Paulo: Annablume.

Fabio Thá
 Rua Professor Álvaro Jorge 875
 80320-040 Curitiba PR
 Tel (41) 244-6201
 fvdt@bsi.com.br

DIREITO E VIOLÊNCIA*

Alain Vanier

Ex-psiquiatra de hospitais, é professor de psicopatologia e de psicanálise na Universidade de Paris 7. Analista-membro do AFPRF, do qual foi presidente. Clínica em Paris.

Tradução: Helena Soledade Floresta de Miranda

RESUMO: Partindo da correspondência entre Freud e Einstein sobre a guerra e seus porquês, o autor faz um percurso que remonta à lei da selva e mostra como a origem e a manutenção do direito estão intrinsecamente ligadas à violência. Para tanto, utilizam-se basicamente textos de Freud, Lacan e Walter Benjamin, na tentativa de distinguir variados tipos de violência – desde raízes gregas até as últimas grandes guerras.

Palavras-chave: Psicanálise, lei, violência.

ABSTRACT: Law and violence. Based on the correspondence between Freud and Einstein on the war and its whys, in his work the author dates back to the law of the jungle and shows how the origin and maintenance of the law are closely connected to violence. To prove that he uses basically texts of Freud, Lacan and Walter Benjamin that try to distinguish the different kinds of violence from its Greek roots to the last great wars.

Keywords: Psychoanalysis, law, violence.

FREUD E BENJAMIN

Freud propõe substituir o par direito (*Recht*) e poder (*Macht*), que Einstein havia empregado, por direito (*Recht*) e violência (*Gewalt*),¹ e tenta mostrar como esses dois termos que hoje parecem se opor têm uma origem comum, “um se desenvolveu a partir do outro”.

*Conferência proferida no Espace Psychanalytique (Paris) em janeiro de 2003. O autor cedeu o original sem a indicação das páginas das passagens entre aspas. Só contamos com a referência bibliográfica. Ainda assim, optamos por manter as aspas.

¹ Conforme Freud (1933). Esta troca de cartas entre Albert Einstein e Sigmund Freud se deve à iniciativa da Comissão Internacional do Comitê Permanente de Letras e Artes da Sociedade das Nações e foi publicada em 1933 com o título “Por que a guerra?”. O título “Direito e violência”, proposto inicialmente, foi recusado por Freud.

O termo *Gewalt* em alemão significa violência, força, mas também autoridade, poder, e significa tanto poder judiciário (*richterliche Gewalt*) como poder paterno (*elterliche Gewalt*). Pode ainda designar um atributo das instituições sociais, *geistliche Gewalt*, o poder espiritual da Igreja e *Staatgewalt*, o poder do Estado.²

“Inicialmente, numa pequena horda humana, era a força muscular maior que decidia a quem alguma coisa devia pertencer ou quem veria sua vontade executada”, escreve Freud. Assim, na origem, a lei se impõe pela força, a força física. Esta força é movida por uma vontade que se aplica ao outro, tanto no que concerne a um objeto, quanto ao outro enquanto o próprio objeto. O poder tecnicamente vem do desenvolvimento e do deslocamento da força corporal. Só muito mais tarde é que a paz social pôde se organizar “pela superação da violência por meio da transferência de poder para uma unidade maior”. Esta unidade é a da comunidade enquanto comunidade de interesses que se instaura num grupo humano. Nesse movimento, em um dado momento, o grupo dominante substitui o ato de matar pelo de escravizar. O corpo do outro pode servir aos interesses econômicos de quem impõe sua lei. Desta maneira, o vencedor “abre mão de uma parte de sua própria segurança” pois o vencido, vivo, constitui uma ameaça. A estabilidade legal e a tranquilidade que ela produz só podem ser obtidas com a substituição da relação entre vencedor e vencido pela relação entre senhor e escravo. “O direito da comunidade se torna, então, a expressão das relações desiguais de poder que existem em seu seio, as leis serão feitas pelos que dominam e para os que dominam.” Logo, a paz contém a guerra como seu fundamento e nada mais é que a expressão de uma violência coletiva imposta pelos vencedores aos vencidos, a expressão de uma violência de poder.

Sobre esta base cria-se uma comunidade organizada fundamentalmente pela coação e cuja coesão está garantida por fenômenos de identificação, percebidos como sentimentos. Esta violência que desapossou o vencido e que assegura a base da tranquilidade social obriga o vencedor, para sua própria segurança, a repor em circulação um pouco do que ganhou para manter vivos os corpos dos escravos, seu capital, a fim de estes possam aumentar ainda mais a quantidade de bens que o vencedor possui. De certo modo, esta paz social é uma guerra que repete incansavelmente a pilhagem original por meio da violência que se abate sobre o vencido. Com efeito, este último não cessa de ser despojado daquilo que lhe cabe e do que produz. Alienação do trabalho e mais-valia, segundo Marx, que Lacan propõe ler como mais-de-gozar (VANIER, 2001). Este gozo original, esta violência, circula de forma canalizada e regrada nos vínculos sociais, e torna-se a função do direito. Cada um pode, então, ter esperança de recuperar um dia um pouco daquilo de que foi espoliado.

² Estas observações vêm juntar-se às de Jacques Derrida (1994).

Nessas poucas páginas, Freud constrói um mito que de certa maneira é o prolongamento de *Totem e tabu*. A leitura da história mostra um enredamento e uma dialética entre dois pólos que estão em tensão. A tendência à união (*Einigung*) já se manifesta no assassinato e depois no banquete totêmico dos irmãos após a morte do *Urvater*, o pai primitivo da horda. Essa tendência a constituir unidades cada vez maiores, ou a unificar elementos múltiplos agregando-os, a que Freud dá o nome de Eros, entra em conflito com um pólo de destrutividade a ela oposto. Mas nenhuma das duas moções jamais sobrepuja totalmente a outra. A violência é originária e a união triunfa: “A violência é dobrada, quebrada pela união.” Mas é essa violência que funda o poder de possuir o que é do outro, ou até mesmo o próprio outro e sua força de trabalho; a violência dá origem ao direito. A união não faz a violência desaparecer, o que faz é deslocá-la. De fato, nesse momento, “não é mais a violência de um indivíduo que se impõe mas sim a da comunidade”; a violência garante o direito.

Essa estabilidade está sempre ameaçada, pois, sendo assim, a paz é a continuação de uma violência que se exprime de outra maneira, e as leis feitas para os dominadores e pelos dominadores “concederão poucos direitos aos subjugados”. De outra parte, nesse jogo constante entre Eros e pulsão de morte, aparece um certo paradoxo. É preciso “conceder que a guerra não seria um meio inadequado para instaurar a paz ‘eterna’ tão desejada, pois ela pode criar essas grandes unidades em cujo interior um poder central forte torna novas guerras impossíveis”. Porém, a essa perspectiva opõe-se algo como um princípio de limitação, de entropia. A unidade absoluta não é realizável. De fato, quanto maior a agregação das unidades, mais frágil será, por falta de coesão das partes unidas pela violência.

Aquilo que a violência funda, como tendência a constituir unidades cada vez maiores, tem para Freud um limite, certamente inspirado pelo exemplo do império dos Habsburgo, limite que, para ele, é a própria fragilidade da união das partes à medida que o número das partes fica maior. Este modelo se aplica à situação do momento em que acontece a troca de cartas com Einstein, a Liga das Nações podendo ser concebida como o poder central regulador e protetor da paz, desde que tivesse o poder necessário para tanto. Para manter a coesão comunitária são necessários dois fatores: um sistema de identificações entre os membros (FREUD, 1921) e a imposição da violência. Com algumas décadas de distância, a situação contemporânea, por exemplo, o que hoje chamamos *globalização* ou *mundialização* e os efeitos de segregação que produz, será que não nos obrigaria a reconsiderar a questão de outra maneira?

“O direito é o poder de uma comunidade”, o direito é, ainda e sempre, violência. E Freud conclui: “É um erro de cálculo não considerar que o direito em sua origem foi violência bruta e que ainda hoje não pode prescindir do

apoio da violência.” Freud se recusa a identificar tanto a violência quanto o mal à pulsão de morte e o bem e a paz à pulsão de vida, a Eros. O entrelaçamento entre eles é fundamental ou mesmo inextricável, pois a pulsão amorosa, por exemplo, tem também necessidade da pulsão de domínio. O surgimento tardio dessas duas pulsões na história da psicanálise provém da dificuldade que existe para isolá-las uma da outra. E talvez também da necessidade de um momento na história que permita pensá-las, de uma especificidade atual que, além ou a partir do mito proposto por Freud, possa apresentar sua ocorrência mais com mais clareza.

A violência bruta original e a violência necessária de hoje serão da mesma natureza? O direito uma vez fundado levanta a questão da legitimidade da violência, quer dizer, da relação não mais entre violência e direito, mas sim entre violência e justiça. Assim, a violência apontada por Freud, do submisso em relação ao dominador (*Herschenden*) será, por exemplo, legítima em relação à violência que seria justificada pela vontade de conquista ou de subjugar um grupo vizinho?

Walter Benjamin tenta distinguir vários *status* de violência (*Gewalt*) e as distinções que introduz podem nos ser úteis (BENJAMIN, 1920 [2000]). Ele retoma inicialmente a oposição entre direito natural e direito positivo, a distinção clássica entre fins e meios, etc. Mas, dentro desta perspectiva, interessa-se pela questão da violência, particularmente pela distinção entre uma violência legítima e outra não legítima. Contudo, esta é uma distinção problemática. Benjamin evoca o estatuto da greve. A greve, seria ela uma violência já que consiste numa suspensão da atividade? Levado ao extremo, a greve geral, dentro de uma perspectiva revolucionária, poderia ser considerada uma não-violência? Como pensar sua legitimidade? Sem desenvolver os comentários enriquecedores de Walter Benjamin que nos levariam por outros caminhos, detenhamo-nos nesta distinção das violências, de um lado a violência que funda o direito e de outro, aquela que o mantém.

Essas duas violências, sublinha Benjamin, se encontram numa instituição do Estado moderno: a polícia. É aí que está o que nos interessa: a articulação contemporânea entre direito e violência. Foucault (1988 [2001]) também ressaltava que a polícia era uma instituição recente. Para ele, a polícia moderna testemunha uma mudança histórica das relações entre o poder e os indivíduos. “A sociedade e os homens enquanto seres sociais, indivíduos bem plantados em suas relações sociais: este é, de agora em diante, o verdadeiro objeto da polícia.” Para Foucault, essa emergência da polícia coincide com o momento em que “o governo começa a se ocupar dos indivíduos, certamente em função de seu estatuto jurídico, mas também enquanto homens, seres vivos que trabalham e comerciam”. Mais ainda, ocupa-se também da emergência de um novo

estatuto do ser vivo fundado sobre a ciência. Realmente, Foucault colocava esta inflexão no aparecimento dos primeiros grandes programas de higiene das populações. Assim, o Estado vela sobre os homens enquanto população, “sua política é, em vista disso, necessariamente uma biopolítica”.

Para os autores dos séculos XVII e XVIII, polícia não significava necessariamente uma instituição e sim uma técnica de governo própria do Estado. A polícia como instituição do Estado moderno já foi levantada por Benjamin. Para ele, o caráter de autoridade da polícia é ignóbil. Sua ignomínia consiste na ausência de separação entre duas violências, a que funda o direito e a que deve mantê-lo. De fato, a polícia intervém em casos em que a situação jurídica não está clara. Ela não mantém, portanto, simplesmente o direito que está escrito, ela se torna, por sua própria ação, fundadora do direito. De resto, ele frisa que o espírito policial causa menos estragos quando, na monarquia absoluta, “a polícia representa a violência do soberano” que reúne os poderes legislativo e executivo. Esta união, em nome de uma instância transcendente que vai além do soberano, mas que o fundamenta, também gera confusão, recobrando direito e ação e suturando qualquer ausência de sentido.

A latência da violência permite a instituição jurídica. Benjamin toma o exemplo dos modos de eliminação dos conflitos sem violência. Esses existem, diz, não nas relações homem a homem mas quando as relações são objeto de uma mediação. Para ele, o diálogo é a técnica de um acordo civil, o simbólico possui uma vertente pacificadora, por assim dizer. E para ele, a exclusão de toda a violência na esfera privada pode-se ler na impunidade da mentira. Esta área é a do “entendimento próprio da linguagem”. E quando o direito legifera na esfera privada, enfraquece. Assim, quando proíbe a mentira, limita o emprego de meios não violentos. Essas disposições jurídicas produzem, ao contrário, efeitos violentos, quer dizer, neste caso, o direito perde confiança em sua própria violência. Essas observações são absolutamente atuais: legiferando sobre esse ponto esvazia-se uma certa dimensão da palavra na sua relação com a verdade. Esta mentira que Lacan designa como realmente simbólica, quer dizer como o simbólico incluído no real, aquilo que se deve ouvir sobre o pano de fundo da *proton pseudos* histérica, ressaltada por Freud, essa primeira mentira que é recalçamento (LACAN, *Le Séminaire Livre XXIV*, inédito).

A fundação do direito é a fundação do poder. Assim, Benjamin pode escrever: “se a justiça é o princípio de toda finalidade divina, o poder é o princípio de toda fundação mítica do direito”. Ele introduz mais uma distinção e opõe então violência mítica e violência divina. A violência divina está fora do direito, destrói o direito; é destrutiva sem limites, expurga os erros, não é sangrenta mas sim mortal. O sangue, sublinha Benjamin, é símbolo da “própria vida” e é por isto que a violência mítica é uma violência sangrenta exercida em seu

próprio favor contra a vida pura e simples, que exige o sacrifício. Diferentemente desta última, a violência divina é violência pura, exercida em favor do vivente contra a vida, ela aceita o sacrifício. O homem não deve ser confundido com a simples vida que está nele. Benjamin pensa que o dogma que afirma o caráter sagrado da vida deve ser recente. Para ele, trata-se do “último desvario da tradição ocidental debilitada, buscando no cosmologicamente impenetrável o sagrado que ela perdera”. Com efeito, “o que aqui está qualificado como sagrado é aquilo que o antigo pensamento mítico designava como portador da culpabilidade: o simples fato de viver”. Pois em todos os pontos, Deus se opõe ao mito. O mito é um entrave e, se seu reinado foi posto abaixo, então é porque o que vai surgir como novo não está longe.³ É preciso, portanto, recusar toda violência mítica como violência fundadora do direito, quer se chame violência discricionária ou violência mantenedora do direito, quer dizer, violência administrada, a serviço da precedente.

Benjamin termina com essa fórmula: “A violência divina, que é insígnia e sinal, mas nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de soberana.” No comentário que faz sobre esse texto, Derrida liga a violência mítica como referida à cultura grega e a violência divina, ao judaísmo. Derrida interpreta essa oposição de Benjamin como uma oposição da história ao mito.

“Para esquematizar, haveria duas violências, dois *Gewalten* concorrentes: de um lado, a decisão (justa, histórica, política, etc.), a justiça que fica além do direito e do Estado, *mas sem conhecimento decidível*;⁴ do outro, haveria conhecimento decidível e certeza num domínio que permanece estruturalmente aquele do indecidível, do direito mítico e do Estado. De um lado a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecidível, mas sem decisão” (DERRIDA, 1994).

Lacan também faz distinção entre as tradições grega e judaica e, mais precisamente, entre o Deus dos filósofos e o Deus do monoteísmo. O Deus dos filósofos é o Outro da estrutura original, aquele que é um. É o Deus do mito. O Deus do monoteísmo não é um, não diz que é o único Deus. Os outros deuses não são negados, apenas estão em outro lugar que não é o dele. Ele é apenas o Deus que fala e que diz: “Eu sou o que sou.” Introduce a dimensão da revelação, “da palavra como portadora de verdade” e a distinção fundamental entre verdade e saber, pois “no outro lugar o lugar da verdade encontra-se ocupado (...) pelos mitos” (LACAN, 1968/1969). Esta enunciação faz furo, que não desaparece.

³ Vamos aproximar essas proposições de Benjamin daquilo que propõe Giorgio Agamben em *Homo sacer* (1997).

⁴ Termo técnico da lógica segundo um enunciado de Gödel que se refere a algo que não pode ser demonstrado nem como falso nem como verdadeiro (N. da T.).

Essa violência divina, segundo Benjamin, é insígnia, sinal, marca, escritura, escritura do nome deste deus cujo nome se escreve mas não se pronuncia e portanto não se pode saber. É um hiato no saber, ilustra a parte que fica de fora do direito não retomada pelo elo social, pelo discurso; é esse resto originário que hoje se pode localizar e que parece poder retornar como instante, como corte absoluto. O texto de Benjamin sobre a crítica da violência data de 1920 e encontra eco em escritos mais recentes que prolongam e remanejam suas proposições.

Em sua resposta a Einstein, Freud desenvolve certo número de observações sobre a pulsão de morte, sublinhando que não se deve assimilá-la nem ao mal nem mesmo à guerra. Lacan ressalta que a guerra é uma das formas do comércio entre os homens e está profundamente enraizada na estrutura da troca, da qual é uma das modalidades. O próprio trajeto da pulsão, assim como o estatuto do objeto na troca, pressupõe certa volatilização e destruição desse objeto, nem que seja pelo fato de sua inadequação básica em função de seu caráter fundamentalmente perdido. Segundo os registros imaginário, simbólico e real são possíveis três modos de leitura ou três projeções da pulsão de morte. Numa primeira abordagem, Lacan enfatiza a tensão sentida pelo sujeito, pelo *infans*, diante de sua imagem no espelho. Diante dessa imagem, pela qual é amado mas que, ao mesmo tempo, lhe é estranha, e na qual ele se aliena, o sujeito se encontra numa situação sem saída que Lacan refere à situação dual que pode se exprimir por “ou bem... ou bem...”. A relação estrita com essa imagem, sem mediação, é mortal, como bem mostra o mito de Narciso. É a palavra que, distinguindo as respectivas posições, retira o sujeito desse impasse.

Assim, a agressividade, a relação ao semelhante, se desdobra sobre o fundo desta relação narcísica fundada sobre a exclusão. Se a dimensão simbólica, com a entrada em cena da palavra, retira o sujeito desse impasse, nem por isso está isenta ela mesma de uma dimensão mortal. Do ponto de vista do simbólico, se retomamos os momentos do espelho, existe um tempo necessário em que o Outro é convidado a fornecer uma mediação. Este movimento toma forma no momento em que a criança se vira para a mãe que o carrega diante do espelho para ler no olhar dela um assentimento, um sinal de reconhecimento. Quando, em seguida, ele se volta para a imagem, a sua, que já estava lá, a mediação lhe escapa, “só subsiste este ser cujo advento só se apreende no não-ser-mais” (LACAN, 1966), que é o desaparecimento do ser pelo próprio fato de ser nomeado. Assim, o sujeito só assume essa imagem como corpo imaginário porque o Outro, uma palavra, vai a ele atribuí-lo. Ao mesmo tempo, uma outra alienação se instaura, alienação ao significante, e o sujeito desaparece sob a nomeação que vem do Outro. O significante é portador de uma dimensão mortal, a mesma que se efetua também na simbolização primordial. A palavra é o

assassinato da coisa, retomou Lacan, a dimensão eternizante e mortal do significante está em jogo e se encontra no princípio do automatismo de repetição.

Significante que também é aquilo a que se reduz o sujeito, um nome próprio sobre uma pedra tumular. Aquilo que Freud chamou de pulsão de morte se abriga, pois, sob muitas bandeiras. Ela também é dependente, em suas manifestações, dos elementos históricos e dos remanejamentos que afetam a subjetividade. Assim, a emergência da ciência moderna teve seus efeitos. Lacan pôde dizer que a pulsão de morte tinha se refugiado na física moderna e eu já pude reaproximar esta fórmula daquela de Winnicott que pensava que a adolescência, como problema ligado à questão da violência, vinha precisamente da guerra fria, que não permitia mais regulamentar e ocultar o problema da adolescência, como acontecia outrora numa guerra de gerações em que se enviavam os adolescentes para defender a pátria. A impossibilidade das guerras por conta do poder de destruição dado pelas armas que a ciência fornece de fato mudou o panorama. Nessa perspectiva, Lacan sublinhou as “conseqüências do remanejamento dos grupos sociais pela ciência e especialmente da universalização que ela introduz” (LACAN, 1967 [2001]). Mercados comuns aos quais Lacan fez alusão na época, globalização, a mundialização de hoje, terão inevitavelmente sobre o plano real um correlato no aumento das segregações. Algum sujeito moderno, este sujeito sem qualidades, sua similaridade biológica, o aparelhamento de seu corpo pelos produtos da técnica, da prótese ao automóvel, anula, desnudando a artificialidade, a velha ordem sustentada por uma figura divina em que o sujeito, se bem que infantilizado segundo Freud, encontrava seu lugar e sua unidade.

Lacan sublinhava que esse problema poderia ser lido em termos de uma problemática do gozo, gozo que só poderia ser situado como gozo do Outro. Mas, acrescentava, “isso na medida que dele estivermos separados” (LACAN, 1974). Ora, nosso modo de gozo moderno situa-se apenas no mais-de-gozar, pequeno a, e não do grande Outro que o organizava e o enquadrava. Assim, a segregação se funda sobre um fracasso da separação.

Em sua carta a Einstein, Freud ressalta como a coesão de um grupo — ele toma o exemplo dos bolcheviques — só se dá mediante a exclusão de um outro que polariza todo o ódio. Ele propõe sua própria utopia, filha daquela das Luzes: uma vida pulsional submetida à ditadura da razão. Mas não tem ilusões.

Freud se detém sobre a pergunta de Einstein: por que nos indignamos contra a guerra? “Por que não a aceitamos como tantas outras numerosas e cruéis necessidades da vida?” Ao lado de vários outros elementos de resposta, Freud enfatiza algo que lhe parece próprio da época moderna. “É também porque, na presente configuração, a guerra não mais oferece ocasião para realizar o velho ideal heróico e que uma guerra futura, seguindo o aperfeiçoamento dos meios de destruição, poderia significar o extermínio de um ou até mesmo dos dois adversários.”

Para comentar esta observação de Freud parece-me útil uma outra passagem por Walter Benjamin. Não se tratará de desenvolver o elo particular que Benjamin tece entre a teologia e o marxismo. Talvez seja preciso simplesmente indicar que seu messianismo é um messianismo paradoxal já que ao mesmo tempo vários elementos nos textos de Benjamin mostram tratar-se de um messianismo ligado a um Deus ausente, e que é na dimensão histórica que a humanidade pode ser seu próprio messias. Mas a história é sempre a história dos vencedores; anula a história dos vencidos e, por conseguinte, “não há nenhum documento de cultura que também não seja um documento de barbárie”.

Como Benjamin concebe a modernidade?⁵ Podemos partir de suas considerações sobre o efeito da técnica moderna sobre a obra de arte. Observa o fato de que as ferramentas técnicas modernas permitem sua reprodutibilidade. “Este processo tem o valor de sintoma; sua significação ultrapassa o campo da arte. Poder-se-ia dizer, de maneira geral, que a técnica de reprodução afasta o objeto reproduzido do campo da tradição.” A obra de arte moderna, porquanto reprodutível, perde sua aura. Esta perda da aura significa um empobrecimento do sentido da obra de arte, uma perda de fascinação em virtude da unicidade. Esta perda da aura pode ser lida de duas maneiras: como sintoma de decadência, de uma parte, e neste caso, a saída pode ser restaurar a tradição.

Mas esse momento histórico é também o lugar possível de uma redenção. Na verdade, esses momentos de inflexão da história são momentos em que se marca um elo particular com o tempo. Assim, Benjamin diz que, por ocasião da revolução de julho, os insurretos atiraram nos relógios de Paris. Há uma dimensão do tempo atual, do momento presente, do agora (*Jetztzeit*), um momento em que toda a história do homem pode se recapitular, e em particular, a história não acontecida, recalcada ou forcluída — aqui é necessário precisar — dos vencidos. Esses momentos, raros, são os que na história possibilitam uma redenção. O mundo moderno, segundo Benjamin, acabou com seus deuses e suas encarnações, o que o colocou numa situação desesperada. O mundo está à espera de liberação (*Erlösung*), e isto se torna possível porque esse tempo de ruptura é também um tempo de parada. A aura é ao mesmo tempo uma aparência enganosa, um encantamento, e a marca do lugar da obra de arte com sua dimensão ligada ao culto. O religioso aparece como aquilo que é: um poder que aliena. Mas o declínio da aura também é uma denúncia do “conjunto da história da humanidade como uma única tentativa utópica visando reatar-se com a origem. Acabar com a aura é, portanto, afirmar a parada, a suspensão de toda ilusão, em particular a da origem” (TACKELS, 1996).

⁵ Ver Benjamin (1935 e 1938; 1991), assim como Bruno Tackels (1996).

Depois de haver situado esquematicamente a perspectiva, é o texto de Benjamin sobre a teoria do fascismo alemão que eu gostaria de relacionar com a abordagem de Freud sobre a guerra moderna (BENJAMIN, 1930 [2000]). A posição de Benjamin sobre a técnica, neste texto, chama a atenção. Longe de condená-la, ele questiona seu lugar. “Toda guerra futura será também uma revolta da técnica contra a condição servil em que é mantida.” Nesse texto o autor põe no mesmo patamar tanto os místicos da guerra quanto os pacifistas. Trata-se do comentário de um livro de Ernst Jünger intitulado *Krieg und Krieger* (Guerra e guerreiro) que ele classifica na categoria dos místicos da guerra. Talvez tenhamos uma excessiva tendência, não de todo injusta, a salientar a catástrofe sem nome que foi a Segunda Guerra Mundial e a desconhecer a função da primeira de uma série que foi a Primeira Guerra Mundial.

Este livro de Jünger é uma declaração nostálgica que faz um apelo ao reatamento com o estatuto antigo das guerras que vieram antes da última, e, em particular, com o valor do heroísmo. Defendem uma ideologia da guerra totalmente ultrapassada à vista do que acabou de acontecer. “Jamais ousam dizer que batalha de material na qual alguns dentre eles vêem a mais alta revelação da existência, desqualificam os pobres emblemas do heroísmo”, fórmula que encontra eco nos propósitos de Freud. Frequentemente se tem feito desses textos de Benjamin, deste entre outros, uma antecipação na qual se poderia ler o pressentimento daquilo que viria a acontecer: sua insistência, aqui, sobre a utilização do gás nos combates de trincheira. A guerra mudou de estatuto porque se tornou uma batalha de material. Os ataques com gás dão à guerra nova feição “que abolirá definitivamente as categorias guerreiras em prol de categorias esportivas.” De fato, o que vai prevalecer não é mais a dimensão militar mas uma lógica de recordes, em particular a do número de mortos. Desde então, a distinção clássica entre civis e combatentes fica abolida e Benjamin observa que o direito internacional perdeu aí sua base principal. Ele critica os oficiais e pensadores alemães de procurar dominar o presente sem ter compreendido o passado. Eles lamentam o fim dos combates homem a homem, tropa a tropa, que permitiam a expressão do heroísmo e davam à guerra uma dimensão de culto, ou até mesmo de arte. Ora, a técnica modificou o corpo do homem não apenas dando a ele prolongamentos técnicos e inscrevendo-o nessa dimensão, mas também no terreno militar em sua relação com a morte. A guerra perdeu sua aura, o heroísmo não pode mais singularizar aquele que é apenas corpo, carne, contabilizável nas estatísticas do número de mortos.

Além disso, insiste Benjamin, o que Jünger e seus amigos não compreendem é que a batalha material, sobre a qual se põem de acordo, mas também essa guerra eterna, que eles tentam reencontrar e que seria a mais alta expressão da nação alemã, já foi perdida. Isto é especificamente alemão porque foram os

alemães que a perderam e ganhar ou perder uma guerra tem um duplo sentido. Com certeza, significa sair da guerra mas é também alguma coisa, escreve, que cava um vazio e afeta a realidade. “A guerra fica nas mãos do vencedor, escapa ao vencido”; o que significa que “o vencedor dela se apropria, faz dela um bem, o vencido perde sua posse, deve viver sem ela.” Acrescenta que seria necessário que o vencido quisesse “se representar nem que fosse por um instante aquilo que havia perdido, em vez de agarrar-se a ele convulsivamente”. Para a Alemanha, toda a dimensão da relação à questão tão crucial da natureza ficou perturbada por esta guerra de um tipo novo. E era isto a que deveria ter sido capaz de agarrar-se.

“Digamos em toda a sua amargura: frente a uma paisagem entregue à mobilização total, o sentimento alemão da natureza tomou um impulso inesperado. Os gênios da paz que aí estavam voluptuosamente instalados tinham sido evacuados e até onde o olhar poderia ir por detrás das trincheiras, todo o terreno em volta oferecia a própria face do idealismo alemão, cada pino de granada era um problema, cada emaranhado de arame farpado, uma antinomia, cada ponta de ferro, uma definição, cada explosão uma posição de princípio, e o céu era, durante o dia, o interior cósmico do capacete de aço, de noite, a lei moral acima de você. A técnica, com as linhas de fogo e as redes de trincheiras, quis reproduzir os traços heróicos do idealismo alemão. Havia-se extraviado. Pois os traços que acreditava heróicos eram de fato hipocráticos, eram os traços da morte. Penetrada em profundidade por sua própria abjeção, a técnica modelou o rosto apocalíptico da natureza, reduziu-a ao silêncio quando era ela precisamente a força que teria podido fazer aceder a natureza à linguagem. A guerra, esta guerra metafísica e abstrata reclamada pelo novo nacionalismo, nada mais é que uma tentativa de fazer da técnica a chave mística que permite resolver imediatamente o mistério de uma natureza compreendida no modo idealista, em vez de utilizar e esclarecer o mistério pelo desvio de uma organização humana.”

Esta guerra que não é mais a guerra eterna dos novos nacionalistas nem a última dos pacifistas, mas, concluiu Benjamin,

“a única, a terrível e última chance que nós temos de corrigir a incapacidade dos povos de pôr ordem em suas relações mútuas, em conformidade com a relação que instauram, por meio da técnica, com a natureza. Se essa correção falhar, milhões de corpos humanos serão certamente picados e devorados pelo gás e pelo aço.”

Pois a técnica não é necessariamente “um fetiche do declínio mas [talvez] uma chave para a felicidade”. Assim, a técnica não é unívoca, o que aliena pode

liberar. É preciso recusar à guerra sua magia, se não o retorno da aura, conjugado com a técnica, produzirá o fascismo. Nesta perspectiva, o chefe, o dirigente, o Führer não será aquele soberano em quem se “uniam os plenos poderes legislativos e executivos”, este Um, de direito divino, inscrito simbolicamente, mas sim um qualquer, semelhante e reprodutível, provido de uma aura ela também reprodutível, aleatória, que as técnicas da comunicação criarão.

“Quanto tempo ainda precisamos esperar até que os outros também se tornem pacifistas?”, escreve Freud a Einstein. Em suma, “tudo aquilo que promove o desenvolvimento cultural trabalha ao mesmo tempo contra a guerra”. Mas esta conclusão passa por cima de algumas aporias que ela ressalta. Assim, aquilo que segue no sentido da cultura, o intelecto dominando a vida pulsional e a interiorização da tendência à agressão cria uma aversão pela guerra que é apenas intelectual e que segundo ele não está isenta de perigo. Paradoxalmente, este movimento, prejudicial à função sexual, pode levar à extinção da espécie humana, o que seria uma figura inédita da pulsão de morte. O retorno da violência bélica estará à altura da renúncia exigida? Freud propõe também educar uma camada superior de homens inacessíveis à intimidação e lutando pela verdade. Reintroduz então uma distinção, segundo ele, coerente com a divisão da humanidade entre líderes e sujeitos dependentes. Esta ditadura da razão, sonhada por Freud, também não é isenta de perigo. Também nela, qual será a natureza da violência que se deve exercer de direito para manter essa ordem, que não deixa de lembrar o projeto platônico? Como um tal projeto se manteria sem violência e que fazer da violência que simplesmente não desaparece com a violência do direito?

A questão que a psicanálise levanta talvez seja a de que o saber sobre esta perda pode dar lugar a essa dimensão que foi a do sagrado, desta vez um sagrado laico, pode dar lugar a alguma coisa da qual nos separamos sabendo, querendo, a fim de manter a possibilidade da separação. Sem esse sacrifício de cada um, arriscamo-nos então, coletivamente, a ter de “fazer sacrifícios aos deuses obscuros”.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. 1997 *Homo sacer*. Paris: Seuil.
- BENJAMIN, W. (1920/2000) “Critique de la violence”, in *Oeuvres*, t. I, Paris: Gallimard (col. Folio Essais).
- _____. 2000 “L’oeuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique” (versões de 1935 e 1938), in *Oeuvres*, t.III. Paris: Gallimard (col. Folio Essais).
- _____. (1930/2000) “Théories du fascisme allemand”, in *Oeuvres*, t.II. Paris: Gallimard (col. Folio Essais).
- _____. 1991 *Écrits français*. Paris: Gallimard.
- DERRIDA, J. 1994 *Force de loi*. Paris: Galilée.
- FOUCAULT, M. (1988/2001) “La technologie politique des individus” in *Dits et écrits*, t. II, 1976-1988. Paris: Gallimard (col. Quarto).
- FREUD, S. (1921) “Psicologia das massas e análise do eu”, *OCF.P XVI*, G.W. XIII.
- _____. (1933) “Por que a guerra?”, *OCF.PXIX*, G.W. XVI.
- LACAN, J. 1966 *Écrits*. Paris: Seuil.
- _____. 2001 “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’Ecole”, in *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- _____. *D’un autre à l’autre. Le Séminaire, Livre XVI, 1968-1969*, inédito.
- _____. 2001 “Télévision” (1974), in *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- _____. *L’insu que sait de l’une-bévue s’aille à mourre, Le Séminaire, Livre XXIV*, inédito.
- TACKELS, B. 1996 “Le champ du savoir”, in *Europe*, n.804. Paris, abril.
- VANIER, A. 2001 “Questions de symptôme”, *L’évolution psychiatrique*, v. 66, n.2, abril/junho. Paris: Elsevier.

Alain Vanier
46 Avenue Paul Doumet
75016 Paris França

DEPRESSÃO, DOENÇA DA AUTONOMIA?

Entrevista de Alain Ehrenberg a Michel Botbol

Alain Ehrenberg

Sociólogo, diretor de pesquisa do CNRS, diretor do Cesames (Centro de Pesquisa de Psicotrópicos, Saúde Mental e Sociedade) / CNRS-Université Paris 5.

Michel Botbol

Psiquiatra de hospitais, diretor médico da Clínica Dupré.

Tradução: Regina Herzog

MICHEL BOTBOL – Há cinco anos o senhor publicou *La fatigue d'être soi* (1998),¹ um livro sobre a depressão, no qual se observa que esta questão foi abordada de modo muito original do ponto de vista sociológico. Pareceu-me que, para o senhor, a depressão era um pretexto, que ela lhe interessava sobretudo como objeto antropológico, um marcador social.

ALAIN EHRENBURG – Em meus trabalhos, defendo uma concepção antropológica da sociologia, que consiste, seguindo a lição de Marcel Mauss, em tentar apreender “o homem total”. Isto implica trabalhar sobre domínios particulares, como a patologia mental, não apenas para fazer uma sociologia especializada, mas também uma sociologia geral — neste caso, compreender certas mudanças na individualidade contemporânea. Com relação à depressão, esta postura me conduziu a colocar dois objetivos interligados, tal como indico na introdução do livro: explicar não só o sucesso médico, mas também o sucesso social da depressão. Sucesso médico porque podemos dizer que a depressão se tornou o epicentro da psiquiatria por volta de 1970-75, quando os epidemiologistas a consideraram como a patologia mental mais disseminada no mundo. Além disso, ela é tida, na mídia, como ‘uma doença da moda’ ou ‘o mal do século’. Ela acabou por designar a maior parte dos males psicológicos ou comportamentais com que cada ser humano pode se deparar ao longo de sua vida. Nesta dimensão é um sucesso sociológico. E eu quis examinar este duplo sucesso colocando duas questões: a) em que sentido a depressão se tornou a doença mais disseminada no mundo?; b) em que a depressão é reveladora das transformações na individualidade contemporânea?

¹ Principais obras de Alain Ehrenberg: *Le culte de la performance* (Calmann-Lévy, 1991; col. Pluriel, 1995); *L'individu incertain* (Calmann-Lévy, 1995; col. Pluriel, 1996); *La fatigue d'être soi: Dépression et société* (Odile Jacob, 1998; Odile Jacob Poche, 2000).

O senhor diz que fiz isso tomando como 'pretexto a depressão'. Na verdade é ao mesmo tempo um falso pretexto, pois levei a depressão a sério. Quero dizer, constituí um *corpus* bastante complexo de diversos artigos de revistas e obras psiquiátricas que fui acompanhando por um longo tempo; também investiguei revistas médicas como a *Revue du Praticien*, para compreender como os psiquiatras se reportavam aos clínicos gerais para explicar o que era a depressão, como era diagnosticada e que estratégias terapêuticas era preciso ter em relação a ela. O terceiro nível foi um *corpus* de revistas, sobretudo femininas, para entender como a depressão era explicada ao grande público. Nos anos 1960, por exemplo, os jornalistas insistem sobre o fato de que a depressão não é loucura ou preguiça. E os dois objetivos são: fazer com que os leitores reconheçam os sintomas e fazer com que possam procurar um médico. O mal é curável, se pensa na época. Trata-se de trabalhar a depressão em seus aspectos técnicos, o que me levou a olhar pelo lado da psicanálise, da psicofarmacologia, da neurobiologia ou da epidemiologia. Minha finalidade era apresentar um panorama global através do exame da pluralidade de suas facetas. Centrei meu trabalho sobre a história do raciocínio psiquiátrico, sobre os problemas com os quais os psiquiatras se defrontam no diagnóstico e o atendimento terapêutico da depressão, sobre como eles os resolvem e... sobre os problemas que as próprias soluções colocam. Tentei cruzar estes aspectos com a história dos modos de vida, inserindo a depressão no contexto das transformações das normas sociais.

Meu campo de investigação era sobretudo a França. Todavia, foi preciso, sem dúvida, fazer um gigantesco desvio, visto que, como todos sabem, a partir dos anos 1970 ocorre nos Estados Unidos uma mudança fundamental da clínica psiquiátrica: o DSM III.² Assim, este viés também teve de ser levado em conta.

MICHEL BOTBOL – *A propósito do DSM e da transformação radical que representou para o raciocínio psiquiátrico, não se pode considerar que as razões de sua emergência neste momento são as mesmas que se encontram na origem do 'sucesso' da depressão?*

ALAIN EHRENBURG – Com frequência, colocaram-se em evidência razões ideológicas na origem do DSM III. Deixavam-se de lado as razões práticas que levaram a modificar a nomenclatura das patologias mentais, que passou da antiga clínica, em termos de organização psicótica e neurótica, para uma clínica sindrômica. Estudei este movimento no caso da depressão e, *grosso modo*, considero que a depressão contemporânea começa com a invenção do eletrochoque e não com a descoberta dos antidepressivos. Por quê? Porque a partir desta

² DSM é o manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais elaborado pela American Psychiatric Association, em 1952. Este manual sofreu revisões em 1968 (DSM-II), 1980 (DSM-III) e 1994 (DSM-IV).

técnica, nos anos 1940, tem lugar um cenário de controvérsias idêntico ao que se verificou no início dos antidepressivos em 1957-58. Ao observar que a sismoterapia³ não funciona com os esquizofrênicos, mas é bastante eficaz na melancolia, os psiquiatras logo se perguntam se a técnica poderia ser aplicada nas manifestações depressivas menos graves. As discussões se estruturam entre três conceitos de depressão: endógena, neurótica e exógena — esta última sendo, muitas vezes, identificada como neurótica. Há um consenso sobre a eficácia do eletrochoque e dos antidepressivos no primeiro tipo e um desacordo nos dois outros.

De fato, o que é impressionante com relação à depressão é que os psiquiatras permanecem dizendo, tanto em 1950 como em 1990, que não se pode defini-la. Há uma tal floração de sintomas, de formas, etc. É por isto que cito esta frase bem conhecida de Lacan, “a angústia não engana”, para mostrar que a depressão é justamente o inverso: a doença enganadora por excelência. O conceito de ‘depressão disfarçada’ é a finalização desta dificuldade.

Existe, então, não apenas problemas de diagnóstico, mas também problemas para se distinguir entre os diferentes tipos de depressão, tipos que devem determinar a escolha dos tratamentos.

Ora, diferenciar uma depressão endógena de uma depressão neurótica não é uma coisa fácil, sobretudo para o olhar pouco experimentado do clínico geral, pois é justamente a ele que chegam aqueles que, antes, a psiquiatria designava como os ‘pequenos mentais’ (*petits mentaux*). Somavam-se a isto os riscos mais importantes que se corriam com os antidepressivos da época, comparados com os de hoje em dia. Daí, resultava uma superprescrição dos ansiolíticos associada a uma subprescrição de antidepressivos.

O DSM III, este gigantesco empreendimento, também foi um meio prático de superar a dificuldade colocada por esta tripartição entre endógeno, exógeno e psicogênico. Certamente, há toda uma variedade de questões em jogo, mas era preciso colocar em evidência os aspectos práticos, absolutamente essenciais, e que não tinham sido considerados de modo devido.

MICHEL BOTBOL – *Então, o DSM lhe parece sobretudo um instrumento de estandarização dos diagnósticos e não um outro efeito desta evolução antropológica que provocou o sucesso da depressão.*

ALAIN EHRENBURG – Sim, o DSM III traduz, antes, como se sabe, a bascula da psiquiatria em direção a uma “*evidence based medicine*” (medicina baseada na evidência). Com o DSM III, a depressão passou do estatuto de sintoma ou síndrome

³ Sismoterapia é a técnica terapêutica que se vale do efeito do choque dos acessos convulsivos provocados artificialmente (pelo cardiazol, eletrochoque, etc.). (N. da T.)

nas neuroses e psicoses para o estatuto de entidade clínica autônoma sobre a qual se deve agir de forma direta — principalmente porque se têm os meios para agir. A síndrome se tornou uma entidade clínica.

Vê-se bem, por exemplo, que a psiquiatria sempre considerou os benzodiazapínicos como medicamentos sintomáticos e não como ‘verdadeiros medicamentos’ curativos. Não é absolutamente o caso dos antidepressivos. Além disso, é bastante fascinante a diversidade de sintomas sobre os quais os antidepressivos atuam. A ponto dos farmacologistas contestarem sua designação de “antidepressivo”, sublinhando o fato de que sua ação ultrapassa em muito os sintomas da depressão.

MICHEL BOTBOL – Sem dúvida o senhor sabe que se constata neste momento que os antidepressivos serotoninérgicos buscam e obtêm extensões de AMM⁴ para as perturbações ansiosas generalizadas.

ALAIN EHRENBURG – Isto é algo incrível e também faz parte do domínio de extensão da depressão. No início — temos, se permanecemos em termos sindrômicos — as perturbações de ansiedade, de um lado e, de outro, as perturbações depressivas. E também o constante problema das relações entre ansiedade e depressão.

E temos, depois, os trabalhos dos anos 1960 feitos por Don Klein nos Estados Unidos, um dos importantes promotores do DSM-III e um dos mais vivos opositores da psicanálise — ele era favorável a que se retirasse a noção de neurose do DSM III, inclusive como categoria descritiva. Klein mostra, utilizando a imipramina, a grande eficácia dos antidepressivos nas perturbações ansiosas que se apresentam como crises de angústia. E isso em uma época bem anterior aos serotoninérgicos. A partir daí, a neurose de angústia, de Freud, foi desmembrada em duas síndromes: os ataques de pânico e as perturbações ansiosas generalizadas. Um pouco mais tarde, no início dos anos 1980, cada vez mais aparecem artigos considerando que a perturbação ansiosa generalizada é mais bem tratada pelos antidepressivos do que pelos ansiolíticos. Isto significa que, pelo viés da farmacologia, o continente da ansiedade resvala no da depressão. O mesmo ocorre com a antiga neurose obsessiva, que passa a ser definida como TOC (transtorno obsessivo-compulsivo). Daí decorre a popularidade atual da palavra ‘ansio-depressivo’, que não está registrada em nenhuma nomenclatura e no entanto é muito empregada. Com este nome se reagrupa um número enorme de pequenos problemas, que podem até ser bastante dolorosos. Não estou falando de patologias graves, mas do mal-estar de qualquer um. Um dos elementos de extensão do paradigma da depressão é, então, o resvalar da ansiedade na

⁴ AMM é a autorização para que um medicamento seja colocado à venda no mercado (em francês: *l'autorisation de mise sur le marché*).

depressão, pela via dos antidepressivos. É uma das múltiplas vias de alargamento da etiqueta 'depressão'. Desde pelo menos os anos 1970, o termo 'depressão' é igualmente utilizado para não estigmatizar os pacientes psicóticos, parecendo mais aceitável o diagnóstico de depressão.

Do ponto de vista sociológico, esta evolução se associa a uma transformação marcada, uma transformação de grande amplitude da normatividade social: a passagem de uma sociedade que se refere à disciplina (interdição, obediência, autoridade, etc.) para uma sociedade que se encontra sob o primado da autonomia. A autonomia, isto é, a decisão e ação pessoais. Considero que a palavra 'disciplina', por um lado, e 'autonomia', por outro, são as palavras-chave desta evolução social.

É esta mudança na hierarquia dos valores e das normas que constitui o centro de meu trabalho de pesquisa, quer se trate do esporte, da droga, da televisão ou da depressão. De certo modo, exploro meus mundos da autonomia (e do 'mal-estar') como Foucault explorava os mundos da disciplina (e da loucura). Não que a disciplina tenha desaparecido, mas antes ela se encontra embutida na autonomia que, hoje em dia, lhe é superior em valor. *La fatigue d'être soi* é um estudo de caso no qual procurei mostrar que na passagem da neurose para a depressão, se passa de uma patologia do conflito — que coloca em cena o desejo —, para uma patologia da insuficiência — que coloca em jogo a questão da ação.

Com a depressão, se reencontra finalmente a concepção de Janet da neurose que marginaliza a concepção freudiana. Sua oposição me serviu de grade de leitura da história da depressão contemporânea.

É preciso lembrar que tudo depende do tipo de leitura que se faça da síndrome depressiva. Pode-se, como o fazem os psicanalistas, considerar a depressão como o sintoma de um estado neurótico absolutamente clássico. Mas também é possível indagar se, em psicanálise, as patologias narcísicas e os estados-limites não desempenham, em relação à neurose, o mesmo papel que a noção de depressão desempenha para a psiquiatria. Fala-se de falha do eu, de carências narcísicas, etc. Será que, afinal, a própria psicanálise não estaria em vias de se transformar em defectologia?⁵ Esta é, por exemplo, a opinião do psicanalista Raymond Cahn.

MICHEL BOTBOL – *Um conflito narcísico ou de competência, de capacidade, vem substituir um conflito de autoridade, de disciplina, de interdito.*

ALAIN EHRENBURG – Eu diria que a neurose no sentido de Freud foi, se olharmos as coisas do ponto de vista da sociologia, um modo de nomear a di-

⁵ Defectologia é o ramo da medicina concernente a doenças consideradas irrecuperáveis para uma vida cujo ideal seja a autonomia e a realização de si. (N. da T.)

menção mental dos problemas gerados pelo tipo de regras sociais da época. Da mesma forma, a depressão, sociologicamente falando, é um modo de nomear certo número de problemas gerados pela regra da autonomia que prevalece hoje, regra que está instituída no sentido de que ela está em todos os espíritos e que nós justificamos nossas ações por meio de palavras emprestadas da linguagem da autonomia.

MICHEL BOTBOL – *O que é fascinante em tudo isso é a convergência de dois eixos independentes: o da farmacologia e o da representação social da individualidade, na determinação da depressão como paradigma...*

ALAIN EHRENBURG – Não me parece que seja uma determinação. Não há determinismo técnico. Não acho que sejam os medicamentos em si que geram estas representações e determinam a delimitação do campo. A farmacologia e a própria molécula ocupam um lugar absolutamente decisivo, mas não é um lugar de causa. Penso que a associação entre um tipo de medicamento de espectro de ação bem abrangente e um certo número de problemas de diagnóstico conduziram ao abandono do antigo modelo da depressão, mesmo se, na prática, este modelo continue sendo utilizado por muitos clínicos. Logo, não se deve pensar que a descoberta da molécula é a causa principal de todas estas mudanças. O antidepressivo não se tornou, tal como queria Kuhn — o inventor da imipramina —, um medicamento específico da depressão endógena, mas antes, como acreditava Kline — o inventor do primeiro IMAO (grupo de antidepressivos cuja sigla significa inibidores da monoaminoxidase) —, um energizante psíquico, segundo sua própria expressão (*psychic energizer*).

MICHEL BOTBOL – *Será que se poderia dizer melhor, afirmando que há uma dialética entre estes dois modelos de psicopatologia? Seria possível indicar uma evolução no sentido desta dialética? No momento do aparecimento dos primeiros serotoninérgicos nos Estados Unidos, a publicidade era muito antipsicoterápica: via-se um barbudo freudiano, um divã vazio, e a legenda: “Os nossos pacientes nós os preferimos de pé.” Ninguém hoje faria uma publicidade desse tipo.*

ALAIN EHRENBURG – Sim, eu próprio vi há alguns anos uma publicidade de um laboratório também com um foto de Freud, que deixava subentendido: “Nós não somos mais que vendedores de medicamentos.” O problema é que, ao menos implicitamente, estas posições referem-se às terapias cognitivo-comportamentais que partilham com a concepção farmacológica a mesma visão do paciente e da patologia. Ou seja, considera-se o problema em termos de mecanismos mentais ou mecanismos neuronais, sem um interesse verdadeiro pelo tecido subjetivo que singulariza a especificidade da pessoa, a natureza do animal humano que vive em sociedade. Mas é preciso, de modo sistemático, se interessar de perto por este tecido? Em nome de quê?

MICHEL BOTBOL – O senhor acha que, apesar desta confusão teórica, a referência à psicoterapia marca o retorno de uma tensão corpo-espírito que estava a ponto de ser esquecida pela psiquiatria dominante?

ALAIN EHRENBORG – É preciso analisar isso mais de perto. Na atualidade, me interesse por dois temas: o primeiro diz respeito às novas relações que começam a se estabelecer entre neurologia e psiquiatria pela via da técnica da imagem cerebral e da neurobiologia molecular. O lugar cada vez mais proeminente destas abordagens é uma tendência muito forte na literatura universitária, a que conta para fixar as normas, com o objetivo de dar um fim à divisão entre neurologia e psiquiatria, ao *great divide*, como se costuma dizer nas revistas americanas. Para ser breve, o personagem principal desta divisão é Freud, quando distingue, em 1891, a afasia neurológica da afasia histérica, esta última sendo algo que se passa no corpo, mas que não provém do corpo, ao contrário da primeira. As neurociências muitas vezes tiveram a pretensão de poder acabar com esta divisão, o que desemboca em uma visão neurológica da patologia mental. Todo problema mental teria, de um modo ou de outro, uma tradução cerebral. Para mim, a psicanálise freudiana é a única abordagem inteiramente individualizada, no sentido de que não há qualquer transcendência do sintoma em relação ao sujeito e para a qual tudo se passa na linguagem, pois o que Freud descobriu foi o poder mágico das palavras, conforme nos lembrou muito bem o historiador John Forrester. No entanto, é freqüente se compreender mal o que a psicanálise diz e faz — os psicanalistas têm sua parte de responsabilidade nisto. Do lado da própria psicologia cognitiva, verifica-se este mesmo movimento em direção ao cérebro; a psicologia reencontra enfim — como nos explicam os autores de *Cerveau et psychologie* (Cérebro e psicologia) destinado aos estudantes de psicologia — seu interlocutor de referência.

Isto coloca muitos problemas, pois em tudo que se publica em revistas como a *Archives of General Psychiatry* ou *The American Journal of Psychiatry*, graças aos novos instrumentos da biologia molecular e da técnica da imagem cerebral, pretende-se estabelecer uma ponte entre o espírito e o cérebro. O problema é que se não for um problema de ponte, ela jamais será construída.

Dizem também que o cérebro é o objeto mais complexo do universo. Mas a noção de complexidade talvez não seja adequada: será que não se acaba eliminando a natureza específica dos fenômenos do espírito colocando-o sob a palavra aglutinante: “complexidade”?

Verifica-se um grande investimento da metodologia e dos instrumentais mas nenhuma reflexão conceitual em psiquiatria.

Além disso, este ponto de vista supõe um raciocínio dualista sobre o qual se pode apontar, conceitualmente, os impasses. Ora, mesmo na biologia não se é obrigado a pensar que o espírito está no cérebro. Por exemplo, os neurobiólogos

do desenvolvimento (tal como Alain Prochiantz) pensam que o espírito é um fenômeno resultante da adaptação do organismo ao meio. Claro que o cérebro desempenha um papel muito importante nesta adaptação, mas esta importância não impõe que o espírito possa reduzir-se ao cérebro para um neurobiólogo. O problema das neurociências utilizadas em clínica psiquiátrica é que elas se fundam sobre esta teoria redutora, ou seja, a idéia de que a causa dos fenômenos psíquicos está no cérebro. Encontra-se aí o velho sujeito transcendental, porém materializado. É a alma de Descartes, mas uma alma material. Paradoxalmente, se está tanto na teologia quanto na ciência.

É claro que temos um corpo, logo, necessariamente, tudo o que sentimos implica em mecanismos cerebrais. Além disso, sob o ponto de vista do método, a biologia deve, para fazer seu trabalho, reduzir o homem a seu corpo. O passo excessivo é quando se faz do cérebro o ator das operações mentais, o motor da pessoa.

Isto elimina a natureza social da individualidade e, por conseqüência, os conflitos morais que se encontram na fonte inconsciente de numerosas neuroses. É aí, me parece, que a psicanálise tem, ainda, algo a dizer.

MICHEL BOTBOL – Escutando-o, eu me dizia que se encontra aí a oposição que propõe em seu livro entre o modelo freudiano do conflito e o modelo de Janet da insuficiência. De certo modo a idéia de que o déficit é a conseqüência de uma disfunção neurológica acompanha a idéia de um cérebro ator do espírito.

ALAIN EHRENBURG – De fato. Penso que o cérebro, hoje, não é mais simplesmente um fato científico, é também um fato social. Verifica-se cada vez mais referências ao cérebro nas mídias, na imprensa. Na atualidade, tanto palavras da psicanálise quanto palavras que vêm da neurobiologia entraram na língua corrente. Por exemplo, penso no testemunho de William Styron em seu livro sobre seu episódio depressivo. É interessante de se ler, porque o autor adotou inteiramente a linguagem do DSM para contar o que lhe acontece. O mesmo com relação a um romance que fez muito sucesso nos Estados Unidos, um romance formidável: *Les corrections*, de Franzen. Neste livro, dos cinco personagens, um se mostra preocupadíssimo com a depressão. Ele se encontra tendencialmente na ‘depressão subclínica’, como ele próprio diz. Teme cair na depressão ‘clínica’, porque sua mulher e seus filhos poderão tomá-lo como um doente e, então, sua palavra não terá qualquer validade para eles. Dito de outra forma, a descrição de suas relações de casal e de família passa pela referência à depressão — suas transmissões neuroquímicas o preocupam enormemente. Observa-se, com isso, até que ponto se adota, aqui, uma nova linguagem que faz referência à biologia. Claro que o mesmo ocorre com a psicanálise.

Pensemos no ‘trabalho de luto’, por exemplo. Há uma tentação naturalista-biológica de um lado, e uma tentação psicológica, por outro, que pode ser

também psicanalítica, mas são duas faces de um mesmo modo de ver as coisas. Hoje, mais e mais problemas são definidos em termos de sofrimento psíquico e suas soluções são propostas em termos de saúde mental — segundo tema sobre o qual trabalho. A referência ao par sofrimento psíquico/saúde mental se difunde no contexto de uma medicina do bem-estar, da qualidade de vida. É um movimento que está para além da psiquiatria.

Eu diria que, no fundo, nossa sociedade adotou uma nova linguagem, que é a linguagem da vulnerabilidade individual. Isto não significa que as pessoas são mais vulneráveis que antes ou que sofram mais que antes, contudo, é isto que ganha evidência quando se descrevem todos os tipos de situação. É certo que a saúde mental é um novo domínio da saúde, porém, de maneira mais profunda, penso que é um modo de nomear confusamente toda uma série de problemas que acompanham a sociedade da autonomia.

Na lei de modernização de janeiro de 2002, na qual se encontra a lei sobre o assédio moral, verifica-se, nos diversos trabalhos preparatórios, ser preciso acrescentar em tudo, no Código de trabalho ou em qualquer outro lugar, o adjetivo ‘mental’ toda vez que for questão do físico. Por exemplo, onde está colocado ‘saúde física’, é preciso acrescentar ‘e mental’, onde está apenas ‘saúde’, é preciso acrescentar ‘física e mental’. Acho que há uma função de totalização dos adjetivos ‘mentais’ e ‘psíquicos’, porque estes adjetivos são um modo de designar a pessoa como um todo. Ora, justamente, no mundo da autonomia se invoca a pessoa em sua totalidade.

O individualismo não tem nenhuma relação com as idéias de retração para o privado ou de perda de referenciais. O individualismo é, antes, um modo de ação. Ou seja, trata-se, hoje em dia, de socializar pessoas que possam decidir e agir por si mesmas, como uma totalidade. O ideal social ou a normatividade social de hoje é que, em qualquer tipo de instituição, é preciso evocá-la na sua totalidade.

Para mim, o par sofrimento psíquico-saúde mental é um modo de designar estas novas formas de socialização em referência à autonomia.

Mas a autonomia é uma norma. É necessário precisar isso porque aí, também, houve muito quiproquó sobre o que eu disse, inclusive em críticas que até podiam ser elogiosas. Eu nunca disse que as pessoas antes eram disciplinadas e agora autônomas, que eram culpadas e neuróticas e hoje insuficientes e deprimidas. O que me interessou foram estas transformações normativas, e não a realidade pessoal ou clínica de meus contemporâneos. Dizendo de outra forma, a autonomia é um elemento a partir do qual somos medidos, como o era antes a disciplina. Não se tem que tomar a autonomia por uma substância, uma realidade; é uma linguagem, e como tal, é alguma coisa normativa, que implica expectativas.

Em 1968 a autonomia aparecia como uma contestação do poder, do exercício da autoridade. Era um erro, na verdade se estava em vias de secretar uma nova linguagem, de mudar de mundo. Pense em *Surveiller et punir* (Vigiar e punir), de Foucault, este grande livro das disciplinas publicado em 1975, justo no momento em que este mundo estava explodindo. Era nossa gramática social que estava evoluindo.

Penso que se cruzam, aí, as duas faces que me interessam na questão da saúde mental: de um lado, a tendência à naturalização completa do espírito pela via das neurociências — é a tentação biológica; por outro, o discurso sobre o sofrimento psíquico que se tornou uma verdadeira ideologia — é a tentação psicológica.

MICHEL BOTBOL – *Mas de uma psicologia sem desejo, sem inconsciente ou com um inconsciente desprovido de intenção, bem distante do inconsciente freudiano.*

ALAIN EHRENBURG – Isso mesmo. Acho mesmo que quando se diz ‘inconsciente’ é necessário sempre precisar. Muitas vezes, as pessoas falam de inconsciente como se inconsciente fosse assimilável à psicanálise. Não. Na psicanálise, se trata de um inconsciente particular, o inconsciente sexual que coloca a questão do desejo. Para Freud, é a tensão do desejo que domina o eu. Ele inventa a idéia, descobre o fato de que se pode ficar doente de seu desejo.

Nas duas tendências que eu evocava, a naturalização e a ideologia do sofrimento, há a noção de psíquico que no fundo desaparece. De um lado é o social que penetra diretamente na pessoa (ou seu cérebro, se preferir), por outro, você tem um cérebro ou um espírito-cérebro.

Mas também temos dificuldade em marcar o que a psicanálise tem a dizer quando intervém com regularidade nas questões institucionais. Pensamos nos debates sobre o PACS,⁶ em que os psicanalistas se dividiam entre ‘reacionários’ e ‘progressistas’. De um lado, se faz “do” simbólico uma realidade substancial com uma espécie de fetichização das regras sociais e, por outro lado, se está quase sempre em uma ideologia da escolha total (a diferença dos sexos não seria mais que uma vizinhança). O que se perdeu de vista é a questão da necessidade: uns não a vêem mais, outros a formulam como uma espécie de lei divina, como se as sociedades não pudessem evoluir, como se o parentesco não fosse uma noção suscetível de evoluir. Fala-se, então, de dessimbolização como se os conteúdos simbólicos não pudessem mudar. Parece-me que por trás de tudo isso há uma extrema dificuldade em pensar a natureza social do homem numa sociedade individualista.

⁶ PACS é o pacto civil de solidariedade estabelecido entre duas pessoas que vão morar juntas sem se casar oficialmente (em francês: *Pacte Civile de Solidarité*).

Alain Ehrenberg
Centre de Recherche Psychotropes, Santé Mentale, Société
CNRS-INSERM-Université René Descartes Paris 5
45 rue des Saints-Pères 75.270 Paris Cedex 06
Tel. 00-33-1-4286-3877
Fax 00-33-1-4286-3876
<http://cesames.org>

**FALO OU FEMINILIDADE: UMA
DISCUSSÃO INSTIGANTE**

Gramáticas do erotismo. Joel Birman.
Rio de Janeiro: Record, 2001.

Regina Neri

Psicanalista, doutora em teoria psicanalítica pelo Instituto de Psicologia da UFRJ; bolsista recém-doutora do CNPq junto ao Núcleo de Estudos da Subjetividade da Pós-graduação em Psicologia Clínica, PUC-SP.

Falo ou feminilidade?, eis a questão debatida por J. Birman em *Gramáticas do erotismo*. O trabalho de resgate e aprofundamento do conceito de feminilidade, que vem sendo realizado pelo autor desde 1993, apresenta-se como um empreendimento de fôlego que resulta em uma interpretação original da metapsicologia freudiana — a virada dos anos 1920 — a qual vai privilegiar o registro pulsional econômico em detrimento do representacional tópico, contexto em que emerge o conceito de feminilidade.

A continuidade dessa pesquisa conduz o autor, atualmente, a se debruçar sobre a questão da diferença sexual, objeto de discussão nesse livro, no qual vem destacar a presença de diferentes gramáticas do erotismo no texto freudiano. A singularidade e a riqueza da obra freudiana é a de se constituir, ela mesma, em uma tensão discursiva entre o determinismo universal da lógica fálica

e a feminilidade como enunciação do singular.

Discurso de subversão do sujeito do cogito ou nova metafísica sobre o sujeito e o sexo? A interrogação endereçada à psicanálise pela obra de Foucault e por teóricas do movimento feminista é de peso. Produção discursiva histórica ou teoria universal do sujeito? Como sublinha G. Fraisse, a psicanálise se constituiu como primeiro discurso a colocar no cerne de sua interrogação a questão da diferença sexual, tratada ao longo da história do pensamento filosófico de modo periférico. No entanto, no que concerne à sua teoria sobre o feminino, Freud não faz mais do que reeditar “uma metafísica dos sexos”, que desde a Antiguidade permeia o pensamento ocidental, instaurando uma dicotomia hierárquica na qual o masculino é equivalente de “mais”, e o feminino de “menos”.

Ao inscrever a psicanálise entre os dispositivos das ciências sexuais emergentes no século XVIII e XIX, Foucault vem mostrar de que modo ela se configura como um discurso de adestramentos dos corpos e da sexualidade, visando à consolidação da família burguesa: a operação de patologização do corpo feminino atrela a mulher à maternidade, aprisionando-a no espaço doméstico, garantindo ao homem o domínio do espaço público. Entretanto, Freud vai igualmente criticar de forma radical o dispositivo de hereditariedade-degene-

ração dominante na época, ao formular o conceito de pulsão sexual perverso-polimorfa que aponta para a plasticidade da sexualidade humana

A teoria freudiana da sexualidade fundou-se, como assinala J. Birman, sob o postulado de uma masculinidade originária — a sexualidade feminina e masculina sendo constituída pelo operador fálico —, inserindo-se desse modo na hierarquia naturalizada dos sexos. No fim de sua obra, Freud teria rompido com essa tradição ao formular, a partir da clínica, o conceito de feminilidade: a experiência de desamparo dos homens e mulheres diante da perda dos referenciais fálico-narcísicos abre para homens e mulheres novas possibilidades de subjetivação ao sinalizar um sujeito da mobilidade pulsional em permanente tentativa de inscrição da estesia pulsional em singularidade ética e estética.

A construção fálico-edípica já foi objeto de numerosos questionamentos na psicanálise, a começar por Freud, que muito cedo percebe os impasses desse modelo para pensar o processo de subjetivação da mulher. No entanto, o que não foi problematizado é que a teoria da diferença na psicanálise tem inegavelmente o masculino como paradigma. A lei constitutiva do desejo em Freud e Lacan é a lei do pai, a teoria fálico-edípica configurando-se como uma versão masculina da diferença, na qual o outro, o feminino, só pode ser pensado em simetria ou dessimetria ao referencial fálico e formulado como “um a menos” (castrado e invejoso em Freud) ou “um a mais” (bi-gozo em Lacan). A dialética da castração, girando em torno da presença-ausência do falo, instala uma dicotomia fálico/castrado, na qual o feminino fica indelevelmente marcado pela inveja do pênis e pela falta.

Assim, apesar da constatação magistral de Lacan de que a lógica fálica fora-clui o feminino, no nosso entender o que fica fora-cluído na psicanálise pela operação de deslocamento do pênis ao falo como referência simbólica é o travestimento do masculino em universal neutro fundador. A promoção do falo à instância neutra fundadora pode ser considerada justamente como o próprio atestado da superioridade do masculino, o qual não pode ser reduzido a um órgão sexual, o pênis, como no caso da mulher, que se define, antes de tudo por seu sexo, sob pena de caricaturar a própria universalidade fálica.

Confrontada à crise atual que afeta os recortes tradicionais masculino/feminino, a psicanálise, como comenta M. Schneider, mantém uma posição aparentemente inabalável, impondo um sistema de referências enunciado sob um modo a-histórico, considerando a crise da ordem simbólica vigente como uma ameaça que conduziria à indiferenciação e ao caos. O que se coloca como pano de fundo do questionamento da centralidade do Édipo como eixo de subjetivação, tal como o aqui realizado por J. Birman é a capacidade de a psicanálise contemporânea colocar a clínica e a teoria na escuta de seu tempo.

Nunca é demais lembrar a ousadia de Freud e de Lacan ao desafiarem os discursos dominantes fora e dentro da psicanálise, fazendo da escuta de suas épocas uma exigência de produção teórica. No entanto, para realizar tal tarefa, é preciso se colocar em guarda em relação a operações apressadas de acomodação da psicanálise aos ares do nosso tempo, pois ao fazerem a economia de um questionamento rigoroso no interior do corpo teórico psicanalítico, não fazem juz à riqueza do arcabouço conceitual

que a psicanálise acumulou ao longo de sua história e que nos convida à sua problematização e potencialização.

Recebida em 31/3/04.

Aprovada em 23/4/04.

Regina Neri

reginaneri@uol.com.br

DA SUBVERSÃO DO GÊNERO À REINVENÇÃO DA POLÍTICA

*Problemas de gênero: feminismo e
subversão da identidade.* Judith

Butler. Rio de Janeiro: Civilização
Brasileira, 2003.

Simone Perelson

Psicanalista, doutora em psicopatologia
fundamental e psicanálise pela Université
Paris 7

Em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Judith Butler empreende, em primeiro lugar, uma genealogia crítica, fortemente fundamentada no pensamento de Foucault, das categorias de gênero estabelecidas como uma relação binária homem-mulher. Irá demonstrar que o binarismo é um produto reificado de práticas discursivas múltiplas e difusas que funcionam como regimes de poder, sendo o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória apontados como os elementos definidores desta produção/construção.

A genealogia crítica do binarismo dos gêneros conduzirá a autora à crítica da distinção sexo-gênero, à idéia de um sexo natural ou pré-discursivo, por um lado, e um gênero culturalmente construído, por outro. A construção do caráter natural do sexo, a produção da natureza sexuada como anterior à cultura é, de fato, uma maneira de assegurar a manutenção da estrutura binária dos gêneros. Vale observar, como nota Butler, que o discurso que opõe o sexo natural ao gênero cultural concebe de modo habitual que a natureza é feminina e precisa ser subordinada pela cultura, invariavelmente concebida como masculina. A crítica de Butler à idéia de um sexo natural fundamenta-se na crítica de Foucault à concepção da cultura como efeito de uma lei repressiva, na qual

encontraríamos, de um lado, uma sexualidade subversiva ou emancipatória, livre da lei, do discurso e do poder (podendo esta ser feminina ou não) e, de outro lado, a lei repressora.

Pelo contrário, sexualidade e poder são co-extensivos e a concepção de um desejo como original ou recalçado é um efeito da própria lei coercitiva. É neste sentido que Foucault afirmará que a lei é produtiva: ela produz a ilusão da distinção entre predisposições primárias naturais e livres e disposições secundárias legitimadas pela lei. Como efeito destas três críticas, será a própria noção de uma *identidade* como fundamentada na divisão do gênero e, mais ainda, como fundamento do gênero que será colocada em causa.

Segundo Butler, o eu de gênero permanente define-se por um estilo, por atos repetidos que constroem a ficção de uma identidade substancial. Neste sentido, não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; os atributos do gênero não são expressivos mas performáticos, isto é, constituintes da identidade que pretensamente revelam.

Mas, face à inexistência de toda e qualquer exterioridade com relação ao gênero construído, como é possível subvertê-lo? Como é possível subverter a lei? Esta é a questão que interessa de fato à autora, pois o livro de Butler é antes de tudo um projeto político, e mais ainda um projeto de formulação de estratégias sustentadas, e não ideais, de subversão do gênero.

Em primeiro lugar, a autora mostrará que não se deve compreender a hegemonia do poder como o fracasso da possibilidade de subversão, pois operar no interior da matriz do poder não é o mesmo que reproduzir acriticamente as relações de dominação. Além disso, a afirmação de que a sexualidade, assim como a identidade e o gênero, são construções cultu-

rais, não deve ser compreendida como a afirmação de seu caráter ilusório ou artificial — compreensão resultante da postulação de um binário que opõe real a autêntico. Mas sobretudo o que deve ser considerada é a possibilidade de que a enunciação de um sexo ou de uma sexualidade anterior ao próprio enunciado contradiga *performativamente* a si mesma, gerando alternativas em seu lugar, isto é, criando de maneira inadvertida as condições de sua própria substituição cultural.

Antes de explicitar o modo segundo o qual é possível, neste contexto, a produção de práticas efetivas de subversão, Judith Butler propõe uma análise crítica de algumas formulações teóricas nas quais uma estratégia de subversão do gênero estaria em ação, de modo a indicar os limites de cada uma delas. Para empreender esta tarefa, a autora abordará sobretudo algumas formulações de Lévi-Strauss, Lacan, Freud, Foucault, Kristeva e Monique Wittig.

Das formulações de Lévi-Strauss, Butler critica a oposição natureza-cultura o que o levaria a “ontologizar” o sexo. Embora “desontologize” o “ser” do gênero e/ou sexo, Lacan mostra-se ideologicamente suspeito quando, ao invés de radicalizar a dimensão cômica da ontologia sexual por ele apontada, desenvolve uma idealização religiosa do fracasso. Freud, por sua vez, amplia a noção de predisposições libidinais primárias, sendo quem de fato produz a ficção linguística do desejo recalçado e a idéia de que a entrada no campo cultural desvia o desejo do seu significado original. Kristeva, embora estabeleça uma produção cultural — a poesia — como o campo de subversão da lei paterna, ao conceber esta subversão como a manifestação no discurso poético da multiplicidade e do caos

libidinal próprios ao relacionamento primário com o corpo materno, naturaliza o corpo e faz do ato subversivo a manifestação de uma realidade pré-cultural.

O Foucault que Butler critica é aquele que, em sua introdução ao diário do hermafrodita Herculine, contradiria a si mesmo ao demonstrar, através da sua compreensão do suposto desaparecimento do sexo de Herculine como o lugar de um limbo feliz de uma não-identidade, um deleite sentimental e um ideal emancipatório difícil de manter. Embora, enfim, a literatura de Wittig, ao seguir uma trajetória narrativa de desintegração, revele a contingência do gênero, a autora mantém a pressuposição da condição universal do sujeito, sustentando que este tem uma integridade pré-social e anterior a seus traços de gênero.

A partir da explicitação dos limites de cada uma destas estratégias subversivas, Butler pode, enfim, esclarecer no que consiste o que ela considera uma estratégia política capaz de subverter as noções naturalizadas do gênero e a ilusão da identidade fundadora. Em primeiro lugar, muito mais do que manifestar um repúdio radical de uma sexualidade construída, as práticas efetivamente subversivas são aquelas que, ao produzirem uma descontinuidade e uma dissonância subversiva entre sexo, gênero e desejo, questionam suas supostas relações e nos permitem desconstruir a aparência substantiva do gênero e da identidade. Em segundo lugar, o meio eficaz para esta desconstrução se encontra nas deformações ou repetições parodísticas — nas *performances* dissonantes e desnaturalizadas que revelam que o original nada mais é do que uma paródia da idéia do original e do natural. Em terceiro lugar, os atos políticos são atos que subvertem a partir de dentro dos termos da lei, revelando,

não o interior recalçado ou a base oculta da cultura, mas sobretudo uma outra versão dela própria, versão que surge quando a cultura se vira contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas. Enfim, para que haja uma ação política não é necessário supormos a existência prévia de uma identidade, sede dos interesses políticos pelos quais se luta. Pelo contrário, o eu constrói-se performativamente através de sua ação; ele é uma prática, e sobretudo uma prática discursiva.

Nestes tempos do “fim da política”, Butler nos oferece não apenas um livro de extremo rigor teórico, indicando de modo preciso de que modo são naturalizadas e reificadas noções construídas culturalmente, como também aponta uma nova direção, renovando o ânimo que tem nos faltado, para retornarmos ao campo hoje tão desprezado da ação política.

Recebida em 3/5/04.

Aprovada em 20/5/04.

Simone Perelson

Rua Humberto de Campos 974/1602

22430190 Rio de Janeiro RJ

Telefax (21) 32041696

perelbell@aol.com

DISSERTAÇÕES DE MESTRADO E TESES DE DOUTORADO/2003

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica

DISSERTAÇÕES

Título: *Um estudo sobre o
desamparo: da herança ao destino*
Flávia Brasil Lima
Orientador: *Joel Birman*
Data da defesa: 22/1/2003

Busca-se delimitar o que está em jogo quando Freud, ao elaborar sua formulação inicial do desamparo biológico e, posteriormente, ao correlacioná-lo à angústia, formaliza a idéia do desamparo mental, postulando assim que o desamparo concerne à condição de existência do ser humano. Compreendendo a angústia como a reação original ao desamparo no trauma, ou seja, como o que marca os limites da capacidade do aparelho psíquico em dominar a excitação pulsional, podemos situá-la como aquilo que diz respeito ao cerne do desamparo, que é a própria tensão pulsional. Esta caracteriza o resto da experiência originária de satisfação que, como momento mítico do encontro entre o bebê e o próximo, torna-se, assim, paradigmática. E isto porque ela revela que a concepção do desamparo estende-se na dependência do sujeito ao Outro e que, a partir dela, instaura-se o princípio do prazer e seu Além, por meio do qual subsiste algo inassimilável à cadeia representativa. É assim

que a experiência originária permite conceber *das Ding*, a Coisa freudiana. Nisso reside a divisão do sujeito, cuja marca essencial encontra-se no desamparo, pois a perda desse objeto fundamental (*das Ding*), além de ser o fundamento de seu próprio desejo, institui uma alteridade impossível de ser reproduzida no mundo das representações. Assim, sustenta-se que o desamparo do ser humano não diz respeito somente a um acidente biológico do tempo das origens do indivíduo, mas possui estreita ligação quanto ao processo de simbolização com a linguagem e seus limites.

Título: *Trauma: violência pulsional e fronteira egóica*
Rose Motta da Encarnação Azevedo
Orientadora: *Marta Rezende Cardoso*
Data da defesa: 22/1/2003

A noção de trauma, das mais relevantes na teoria freudiana, e presente nesta desde os seus primórdios, proporcionou importante contribuição para a compreensão de questões que surgiram a partir do trabalho clínico de Freud, as quais se articulam diretamente com o problema do excesso pulsional. Estudamos essa noção na obra de Freud, bem como na de outros autores, procurando dar maior ênfase a um ponto de vista dinâmico,

embora reconhecendo a importância do fator econômico. Pensando por que as defesas egóicas fracassam diante da irrupção desagregadora de energia pulsional livre na situação traumática, analisa-se a questão do trauma à luz da noção de desamparo psíquico, tendo em vista que o ego pode se encontrar num estado de despreparo e submetido, sem possibilidade de resposta, à invasão pulsional. Investigar essa posição de passividade remeteu-nos às noções de “susto” e de angústia automática. Concebendo o ego como uma instância que funciona como fronteira — em relação ao outro interno e ao outro externo — tentou-se demonstrar que ele lida constantemente com determinado limiar de excitação, podendo vir a fracassar ante a violência da pulsão.

Título: *O trabalho do delírio na paranóia*

Aline de Alvarenga Coelho

Orientadora: Ana Beatriz Freire

Data da defesa: 19/2/2003

A presente pesquisa dedica-se a estudar o fenômeno do delírio dentro da categoria clínica conhecida como paranóia, a partir das visadas teóricas de Freud e Lacan. No primeiro capítulo, vamos nos deter na leitura de textos freudianos em relação à paranóia e suas conclusões. No capítulo seguinte, faremos um exame dos principais escritos de Jacques Lacan sobre a psicose e sua proposta de leitura da obra freudiana, com tudo o que isso pode trazer de novidade ao nosso campo de estudo. Dentro destas obras, vamos concentrar nosso interesse nos deslocamentos subjetivos que um delírio pode operar e demonstrar que diferença pode ser ob-

servada entre um delírio bem-sucedido e aquele que não consegue proteger a pessoa do horror que o invade. Para determinar essa diferença, examinaremos mais detidamente a possibilidade de construção daquilo que Lacan chamou de ‘metáfora delirante’. Além disso, a partir da investigação do Caso Schreber, veremos o papel que a escrita desempenhou neste caso, também proporcionando um deslocamento subjetivo.

Título: *A tensão temporal da análise*

Isabela Braz Bueno do Prado

Orientadora: Ana Cristina Figueiredo

Data da defesa: 19/2/2003

Partindo da atemporalidade do inconsciente, da descrição do conceito de repetição e da noção de posterioridade — *Nachträglichkeit* — esta dissertação circunscreve a estranha temporalidade do inconsciente assinalada por Lacan. Através do artigo lacaniano *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada* evidenciam-se a importância da função lógica da pressa e da expressão tensão temporal que permitem a formulação da tensão temporal da análise. A experiência analítica está inserida numa lógica essencialmente temporal que exige do analista uma postura e um manejo específicos. O ato analítico, o corte e a escansão são as ferramentas privilegiadas de intervenção do analista que permitem passar da tensão temporal à sustentação da análise.

Título: *A intervenção do discurso analítico na estrutura de linguagem*

Marcia Sousa Freire

Orientadora: Ana Cristina Costa

Figueiredo

Data da defesa: 24/2/2003

Tentaremos com esse trabalho demonstrar que o discurso analítico designa uma operação que implica uma intervenção na estrutura de linguagem. A partir deste encaminhamento, pretendemos sustentar a noção de intervenção analítica como precipitadora da ocorrência do discurso do analista. E, por fim, indicaremos que, por se tratar de uma forma específica de laço social, o discurso analítico não se limita ao *setting* analítico, podendo ocorrer em outros dispositivos. Para tal, decidimos realizar o seguinte percurso teórico: iniciaremos apresentando a dimensão estrutural da linguagem e sua relação com a psicanálise, depois trabalharemos a teoria lacaniana dos discursos na tentativa de demonstrar que a formulação dos quatro discursos indicam quatro formas de organização da linguagem, posteriormente articularemos o operador discursivo do analista com a estrutura de linguagem a fim de abordarmos a especificidade do analítico de uma intervenção.

Título: *O corpo e suas faces: um estudo psicanalítico*

Carla Fraga Ferreira

Orientadora: Maria Teresa Pinheiro

Data da defesa: 26/2/2003

O objetivo do presente trabalho é discutir e estabelecer os elementos conceituais que possibilitam sistematizar o que está em jogo na relação do sujeito com o corpo próprio para além da sexualidade, da fantasia e do desejo inconsciente indicados pela teoria da conversão histérica. Acreditamos que essa discussão pode fornecer um contorno como os transtornos alimentares, as toxicomanias e as doenças psicossomáticas, com os quais a clínica psicanalítica se depara cotidianamente. Partimos dos elementos em jogo na conversão histérica para tentarmos avançar, apoiados na conceitualização do narcisismo e da formação do eu, nas questões impostas à clínica psicanalítica pelos referidos fenômenos. Nesse desenvolvimento procuramos mostrar, ao recorrermos aos fenômenos da somatização, uma outra face do corpo circunscrita a partir do masoquismo, tomado não como fenômeno mas como um modelo a partir do qual tentamos elucidar aquilo que da relação com o corpo próprio escapa ao campo da sexualidade. Isso que escapa remete-nos ao terreno da pulsão de morte, cuja contribuição para o nosso estudo se dá por uma de suas manifestações: a agressividade. Enfim, pretendemos situar o corpo em suas duas vertentes: ao mesmo tempo em que realiza uma fantasia pela qual o desejo inconsciente se articula, pode atualizar algo que não obtém inscrição na cadeia significante, no que esse algo faz retorno sobre o próprio.

**Título: *A criança autista em trabalho*
Considerações sobre o Outro na
*clínica do autismo***

Jeanne Marie de Leers Costa Ribeiro

Orientadora: *Angélica Bastos Grimberg*

Data da defesa: 26/2/2003

Esta dissertação tem seu ponto de partida na clínica com as crianças autistas numa instituição e trata da questão do autismo do ponto de vista da psicanálise. Tomamos como eixo teórico central para esta pesquisa os escritos de S. Freud e o ensino de J. Lacan. Partindo da premissa de que os fenômenos descritos na caracterização da síndrome autística constituem uma forma de resposta ao Outro, investigamos o estatuto do Outro no autismo e a particularidade da resposta das crianças autistas ao Outro. Desenvolvemos a hipótese de que o Outro no autismo constitui-se como excessivo devido ao impasse na constituição da simbolização primordial. Frente a este excesso, as crianças autistas realizam um trabalho: uma tentativa de inscrição significativa, de simbolização. Sustentando esta hipótese, procuramos discernir o lugar do analista nesta clínica e uma possível direção de tratamento, fazendo referência a vários fragmentos de casos. A partir da aposta de que há trabalho nas atividades, ditas estereotipadas, dos autistas, a direção de trabalho do analista não é o da interpretação do comportamento ou dos ditos da criança, mas a de se fazer parceiro no tratamento do Outro excessivo, que a criança autista já realiza. A direção de tratamento que propomos sustenta-se no desejo do analista que procura manter um lugar vazio de saber no centro da condução de cada caso, permitindo que a criança autista realize uma construção — própria a cada caso, em sua singularidade — para tentar produzir-se como sujeito.

**Título: *O primeiro ensino de Lacan: o*
*sujeito, entre saber e verdade***

Vanda Assumpção Rezende de Almeida

Orientadora: *Tânia Coelho dos Santos*

Data da defesa: 21/3/20003

Essa dissertação está circunscrita ao campo da teoria freudiana, à luz da orientação de Jacques Lacan, a partir da leitura que efetuou sobre os textos de Freud. O principal objetivo é estabelecer a relação entre o sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise.

Muito embora a ciência estabeleça uma disjunção entre o saber e a verdade, nisso distinguindo-se da psicanálise, vamos estabelecer os pontos de interseção entre ambas, demonstrando que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência”. Deste modo, o trabalho consiste em pesquisar os principais textos freudianos e os lacanianos, dentro do período situado como o primeiro ensino de Lacan, até o *Seminário 11*, de maneira a demonstrar que é pela via dos sonhos, do desejo indestrutível, que Freud chega ao saber inconsciente, apontando para a verdade do sujeito, a verdade da fantasia, que expressa a dimensão da subjetividade humana.

TESES

Título: *O trágico em duas faces do além do princípio do prazer. O sim contra o não*

Mario Bruno

Orientadora: Regina Herzog

Data da defesa: 13/1/2003

A presente tese tem como tema o estudo, através do retorno do pensamento francês a Freud, das condições para uma teoria do trágico que ultrapasse, no campo psicanalítico, o *pathos* dialético e cristão. Tal projeto implica: a) uma breve genealogia do pensamento francês da segunda metade do século XX; b) uma análise da questão do “além do princípio do prazer” nas duas maiores obras que tratam do trágico em Freud: o *Seminário 7 e Diferença e repetição*. As referidas obras foram selecionadas porque acreditamos que Lacan e Deleuze intuíram que o “além do bem e do mal”, na obra de Freud, se resolve na problematização do “além do princípio do prazer”. Por isso, encontram uma ética/estética do trágico em Freud e vêem o conceito de *Todestriebe* algo inseparável de uma teoria da repetição. Nessa linha, o conceito de *Todestriebe* acaba associado ao tema da criação, por ambos os pensadores. Lacan denega o *pathos* dionisíaco remetendo a tragédia aos conceitos de sublimação e castração. Deleuze afirma o *pathos* dionisíaco aproximando o problema da repetição, na *Todestriebe*, dos temas do eterno retorno e da criação do novo (do diferente), através do trágico.

Título: *Um pai para a psicose?*

Augusto Cesar Freire

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco

Data da defesa: 25/2//2003

Este trabalho tematiza a definição do pai, em teoria psicanalítica, em suas relações com a possibilidade do tratamento da psicose. Pretende-se demonstrar que a maneira de abordar o pai, em psicanálise, determina os limites da clínica, utilizando-se para isto, o exemplo da inacessibilidade da psicose ao tratamento na teoria freudiana. É apresentada a abordagem da psicose, pela via do pai, da teoria lacaniana, na intenção de indicar como a ampliação das possibilidades da cura é tributária de uma mudança na temática do pai. Para isto, as articulações da função paterna com a teoria do significante são explicitadas pelo entendimento do pai como metáfora. Em seguida, busca-se demonstrar que, na falta da referência ao pai, a teoria freudiana é marcada por uma série de tentativas de descrever o fenômeno clínico da psicose, sempre malograda no tocante à possibilidade do tratamento, uma vez que o recurso à função paterna é protelado em favor das noções de conflito e defesa. Argumenta-se, porém, que o conflito é passível de atribuir à função paterna, e que a defesa, em suas diversas modalidades, é determinada por esta função. Deste modo, busca-se, na teoria freudiana, uma formulação do pai que permitiria o atendimento clínico das psicoses, salientando as razões da demora do aparecimento desta na teoria freudiana. Finalmente, investigando as contribuições tardias de Moisés e o *monoteísmo*, é investigada a possibilidade de se afirmar que a forma assumida pelo pai, a partir dali, forneceria a Freud, houvesse tempo, a via para ampliar o limite de sua clínica.

**Título: *Para que serve? Quanto vale?*
— *Reflexões da psicanálise sobre a
crise da arte***

Giselle Falbo Kosovski

Orientadora: Regina Herzog

Data da defesa: 26/2/2003

Em nossa pesquisa, fazemos uma releitura da crise da arte, tal como apresentada por Argan (1992), através da Teoria dos Discursos de Lacan. Nossa hipótese é de que a crise da arte é um efeito do saber científico transmutado em tecnologia, que configura o discurso do mestre contemporâneo. Esta crise representa o confronto da arte com uma ordem discursiva que foraclui o espaço vazio da Coisa. Uma vez que a finalidade da arte é apresentar este vazio, em meio a um contexto cultural suturado por *gadgets* e bens de consumo, a arte se asfixia. Tendo como objetivo reencontrar sua finalidade original, a arte contemporânea nos brinda com seus estranhos objetos — objetos desestetizados e sem *glamour*, que não são facilmente consumidos. Deste modo, a arte insere novamente a dimensão real e o não-saber foracluídos pelo discurso científico.

**Título: *A castração por detrás do
amor — entre a razão e a causa do
desejo***

Grazielle Maia

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco

Data da defesa: 24/3/2003

A lógica que estrutura a escolha de objeto e a construção das relações amorosas (bem entendido conjunção e disjunção sexual) é examinada a partir da lógica fálica depurada na teorização da castração no mito edipiano em Freud e Lacan.

Aquilo que escapa a essa lógica, irredutível ao campo do significante, é articulado através dos conceitos lacanianos de objeto a e real. A problemática das relações amorosas, tendo em vista tais conceituações e a cisão entre amor e desejo (Freud e Lacan), planos que se sobrepõem no (des-)encontro amoroso, é situada como determinante na constituição do sujeito frente à diferença dos sexos e na estruturação de sua relação com o Outro.

**Título: *Caráter e contemporaneidade*
*Fábio André Moraes Azeredo***

Orientadora: Tânia Coelho dos Santos

Data da defesa: 28/3/2003

Esta tese discorre acerca do declínio da função paterna e suas conseqüências na formação do caráter. Richard Sennett (1998) pergunta se é possível haver caráter em uma sociedade do capitalismo flexível como a nossa. O trabalho dessa tese é responder a essa pergunta através da psicanálise. Com Freud, a noção de caráter fica aprisionada à dominância do complexo de Édipo na cultura e, conseqüentemente, com o declínio do complexo de Édipo teríamos a corrosão de caráter que Sennett aponta. O caráter se diferencia do sintoma pois ele não se oferece à interpretação, exigindo do psicanalista novas soluções, de vez que, se ficar restrito à interpretação edípica, irá tomar enquanto negatividade os pacientes que não aderem à associação livre e que não acreditam no inconsciente. Porém, a não suposição de saber a qualquer Outro que se pretenda consistente está longe de ser um fenômeno isolado. Deste modo, o caráter nos suscita uma importante reflexão acerca do sujeito contemporâneo daquilo que a psicanálise pode fazer com ele.

Título: *Sintoma e gozo: da decifração à responsabilização da metáfora incurável*

Maria das Graças Leite Villela Dias

Orientadora: Tânia Coelho dos Santos

Data da defesa: 28/3/2003

O sintoma, como formação do inconsciente, se sustenta em uma satisfação de desejo e tem um sentido recalcado, que pode ser decifrado. Porém, o sintoma se distingue das demais formações do inconsciente no tanto em que a satisfação de desejo, nele envolvida, tem um caráter paradoxal: é uma satisfação real, às avessas, remetendo ao real impossível de ser simbolizado, para além do princípio de prazer, vinculado à pulsão de morte, e que lhe confere um valor de gozo. O sintoma, núcleo real do gozo, se apresenta então sob dois aspectos: como modo particular e central de gozo do sujeito, frente à falta irremediável, engendrada pela perda do objeto primordial; e, como suplência da perda, na função de parceiro, na estruturação da vida, dos laços sociais e dos laços amorosos na relação intersintomática entre os sujeitos masculinos e femininos. A trajetória de nosso trabalho pretende elucidar a passagem da decifração do sintoma, que permite declinar os significantes-mestres que determinam e ordenam a vida do sujeito, à identificação com *le sinthome*, que permite ao sujeito assumir a inércia do sintoma e o modo particular de gozo frente à metáfora incurável, responsabilizando-se por ela e fazendo falar seu *sinthome* de outro modo, o que não deixará de ter conseqüências nas escolhas de sua vida.

Título: *Freud e o império das luzes Helcio de Carvalho Aranha*

Orientadora: Maria Teresa Pinheiro

Data da defesa: 28/3/2003

Parte-se de uma reavaliação das considerações efetuadas por S.Freud, em *O mal-estar na cultura*, acerca do “sentimento ou sensação oceânica”, proposto pelo escritor francês Romain Rolland. Esta reavaliação se dá, principalmente, por meio da crítica de uma determinada leitura que pretende enfatizar a filiação de Freud ao movimento iluminista, ou seja, aos filósofos da ilustração ou do “Iluminismo Clássico” (século XVIII). Propõe-se, então, uma outra designação para Freud: a de “iluminista sombrio”, posto que a Psicanálise recebeu influxo muito forte de outro movimento, o Romantismo. Movimento esse que destacou, sobretudo, o caráter noturno do homem com sua ênfase nas questões do corpo, do afeto, do erotismo, em suma, no lado não racional, “sombrio” do humano. Na segunda e última parte, intitulada “O passeio e a marcha”, abordamos aquilo que Monique Schneider denominou “geometria freudiana”, que seria formada por dois elementos: um espaço reticular sombrio e que teria forte influência do Romantismo. Essa “geometria freudiana” estaria presente em *A interpretação dos sonhos*. Pensamos que com a existência desses dois espaços podemos comprovar a hipótese de Freud ser um pensador híbrido: um iluminista sombrio.

Título: *À sombra do espetáculo, uma discussão sobre as depressões contemporâneas*

Sandra Vilma Paes Barreto Edler

Orientadora: Anna Carolina Lo Bianco

Data da defesa: 11/7/2003

O trabalho parte de uma interrogação oriunda da clínica sobre o crescimento dos estados depressivos na atualidade. A clínica freudiana, fortemente apoiada no Édipo, tem se confrontado com o surgimento de *novos sintomas* de configuração diferentes daqueles que Freud descreveu e estudou. Embora não sejam propriamente novos, os estados depressivos incluem-se entre esses *novos sintomas* dada a forma e intensidade com que têm aparecido, havendo a expectativa de que venham a atingir, nos próximos anos, proporções epidêmicas. Essa questão central abre uma trilha de estudos que parte do significativo *depressão*, de amplo domínio público, para situá-lo num percurso entre a psiquiatria e a psicanálise. A partir daí busca-se, no texto freudiano, a eventual especificidade deste termo em relação ao luto e à melancolia. A *depressão neurótica*, destacada como objeto de estudo, é então examinada sob o enfoque dos afetos e das paixões da alma. Além disso, com o desenvolvimento dos conceitos de supereu, desejo e gozo, as *depressões* passam a ser vistas como um modo de gozo. Observa-se, na cultura contemporânea, um momento de exacerbação de gozo. Nesse contexto, duas possibilidades são levantadas: a dos *gozadores*, aqueles que vivem em busca do *mais-de-gozar* e que se exibem ao olhar do Outro, e a dos *covardes*, os que hesitam e se esquivam e, ao contrário, deixam-se ficar à *sombra do espetáculo*. A segunda possi-

bilidade foi escolhida como paradigma da modalidade depressiva de gozo. O crescimento das *depressões* está relacionado ao movimento de radicalização do gozo que, nos dias de hoje, encontra-se em expansão.

Título: *O que é produzir conceitos na psicanálise: uma investigação em Freud e Lacan*

Vinicius Anciães Darriba

Orientadora: Ana Beatriz Freire

Data da defesa: 23/7/2003

A tese investiga o trabalho de produção conceitual no âmbito da psicanálise. A pesquisa tem como baliza as obras de Freud e Lacan, em que são enfocadas, respectivamente, as discussões em torno dos problemas da realidade e do objeto. Busca-se construir, com base nestes dois autores, um pensamento acerca do lugar que o conceito ocupa na psicanálise. Neste sentido, a especificidade do trabalho de produção conceitual na psicanálise é articulada ao que é próprio da experiência analítica. Em um primeiro momento, a discussão tem como eixo a questão do 'inacabamento' do conceito, que Freud já destacava como marca de seu trabalho. Na seqüência, é enfocada a relação entre o conceito e a falta, a partir do exame dos conceitos da Coisa e do objeto a em Lacan.

Título: *A inquietante estranheza do Outro. Política e alteridade na psicanálise*

Gilsa Freiblat Tarré de Oliveira

Orientadora: Regina Herzog

Data da defesa: 30/7/2003

Objetiva-se abordar o impacto ético e político da descoberta freudiana do inconsciente. A parte inicial da pesquisa concentra-se no que denominamos uma 'clínica do mal-estar', defendendo a idéia de que longe de se limitar apenas a uma nova modalidade terapêutica, a psicanálise igualmente surge no início do século passado como uma maneira inédita de pensar a cultura e os fundamentos do político. Destacando-se a modernidade e seus impasses, coloca-se em discussão o entrecruzamento do discurso universal da Ciência e seu ideal de totalização que adota a identidade enquanto um verdadeiro princípio de funcionamento, com a invenção da psicanálise mediante o ato subversivo de Freud de apontar para a marca do Outro como não idêntico a si. Amplia-se esse percurso com a teoria do laço social como efeito de discurso proposta por Lacan, que nos conduz a uma reflexão sobre o político a partir do conceito de sujeito e do estatuto do gozo. Estes são centrais em sua obra para dar relevo à potência subversiva da invenção freudiana no sentido de interrogar alguns sintomas da vida contemporânea como a segregação, o racismo e o retorno dos fundamentalismos. Conforme entendemos, o singular da clínica só pode ser sustentado na medida que permaneçam abertas as chances de um movimento constante de interrogação acerca da posição do analista na cultura para compartilhar sua experiência com outros saberes.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

I. APRECIÇÃO PELO CONSELHO EDITORIAL

Os trabalhos inéditos enviados serão apreciados pelo Conselho Editorial, que poderá fazer uso de consultores *ad hoc*, a seu critério. Os autores serão notificados da aceitação ou recusa de seus artigos.

Caso o Conselho Editorial julgue ser necessário fazer modificações no texto, o autor será notificado e encarregado de providenciá-las, devolvendo o trabalho reformulado no prazo máximo de vinte dias.

Caso aprovado o artigo, o autor deverá enviar uma cópia em disquete, em Word for Windows (versão 6.0 ou 7.0), além da cópia impressa.

II. DIREITOS AUTORAIS

A aprovação dos textos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação nesta revista, a qual terá exclusividade de publicá-los em primeira mão. O autor continuará a deter os direitos autorais para publicações posteriores.

III. APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

O autor deverá enviar o trabalho em duas cópias impressas e, também, uma cópia eletrônica: em disquete (Word for Windows – versão 6.0 ou 7.0 e com extensão .doc) ou via e-mail. O texto deverá ser digitado em fonte Times New Roman, corpo 12, formato *letter*, espaço 1,5 cm.

Folha de rosto – Título em português. Nome do autor, seguido de créditos acadêmicos e profissionais (em três linhas no máximo). Endereço postal e eletrônico do autor, número de telefone/fax.

Folha de resumo – Resumo em português, com cem palavras, aproximadamente. Palavras-chave em português (no mínimo três e no máximo cinco palavras). Título em inglês, compatível com o título em português. *Abstract*, em inglês, compatível com o texto do resumo. *Keywords*, em inglês, compatíveis com as palavras-chave.

Texto – O texto deverá apresentar o título do trabalho e conter de 14 a 20 laudas com 25 linhas cada; as resenhas não poderão exceder o total de 80 linhas.

Os originais enviados não serão devolvidos.

Padrão das notas – As notas deverão ser indicadas por algarismos arábicos ao longo do texto e digitadas em página separada, sem a utilização de programa automático do Word.

IV. REFERÊNCIAS E CITAÇÕES

A referência a autores deverá ser feita no corpo do texto, somente mencionando o sobrenome, acrescido do ano da obra.

Ex.: (GREEN, 1982)

No caso de autores cujo ano do texto ou da obra é importante, colocar o ano do texto ou da obra seguido do ano da edição utilizada.

Ex.: (FREUD, 1915/1974)

No caso de haver coincidência de datas de um texto ou obra, distinguir com letra (1915a, 1915b...), respeitando a ordem de entrada no artigo.

No caso de compilação de textos de um mesmo autor em uma obra, colocar o ano do texto seguido do ano da edição da obra utilizada.

Ex.: (LACAN, 1946/1966)

No caso de vários autores, todos deverão ser citados, usando e ou &.

Ex.: (PRIGOGINE & STENGERS, 1984)

No caso de citações textuais, entre aspas, deverá ser acrescida da página.

Ex.: “É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar.” (FOUCAULT, 1984, p. 28)

Citações textuais com menos de três linhas, entre aspas, deverão ser mantidas no corpo do texto.

Citações textuais com mais de três linhas deverão aparecer em destaque, observando um espaço do tabulador, espaço simples e digitadas em Times New Roman, corpo 10.

V. REFERÊNCIAS

Devem vir em ordem alfabética, pelo último nome do autor, sendo este em caixa alta.

Ex.: ASSOUN, P. P. ...
BADIOU, A. ...

Devem obedecer à seguinte ordem de itens:

Livro – sobrenome em caixa alta, iniciais do

autor, ano em que foi escrito e ano da edição entre parênteses, título em itálico. Cidade: editora.

Ex: FOUCAULT, M. (1984) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, p.34.

LACAN, J. (1959-1960/1988) *O Seminário livro 7, A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Citações de Freud – sobrenome em caixa alta, iniciais do autor, ano em que foi escrito e ano da edição entre parênteses, título da edição utilizada em itálico. Cidade: editora. Em seguida, com recuo, a lista dos títulos dos artigos entre aspas, volume e páginas.

Ex.: FREUD, S. (1975) *The standard edition of the complete psychological works*, London, Hogarth Press.

(1900) "The Interpretation of dreams", v. IV e V, p.1-734.

(1915) "Repression", v. XIV, p.141-158.

Artigo de livro – sobrenome em caixa alta, iniciais do autor, ano da edição entre parênteses, título entre aspas, seguido de vírgula e da palavra in (sem itálico) e o título do livro em itálico, nome do coordenador entre parênteses, cidade, editora.

Ex.: ANDRADE, R. (1995) "A teoria das pulsões no romantismo alemão", in *As pulsões* (org. MOURA, A. H.). São Paulo: Escuta/Educ.

Artigo de revista – sobrenome em caixa alta, iniciais do autor, ano da edição entre parênteses, título entre aspas, nome da revista em itálico, número (n.), volume (v.). Cidade: editora, páginas (usar p. para o singular e o plural).

Ex.: LE GAUFFEY, G. (1984) Père, ne vois-tu donc pas que tu brûles?, *Revue de Psychanalyse Littoral*, 11/12. Paris: Erès, fev, p.27-34.

Capítulo ou parte de livro – sobrenome em caixa alta, iniciais do autor, ano da edição entre parênteses, título da parte entre aspas, inserir in, seguido do título do livro em itálico. Cidade: editora.

Ex.: LACAN, J. (1946/1966) "Propos sur la causalité psychique", in *Écrits*. Paris: Seuil.

ENDEREÇO PARA REMESSA DE TRABALHOS

Revista *Ágora – Estudos em Teoria Psicanalítica*

A/c Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica

Instituto de Psicologia UFRJ

Campus Praia Vermelha

Av. Pasteur 250 fundos

22290-240 Rio de Janeiro RJ

agora@psycho.ufrj.br

ROTEIRO DE PARECER

O trabalho deve ser avaliado levando em consideração os seguintes itens a serem devidamente comentados:

ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO

Adequação do título

Clareza e concisão do resumo

Pertinência das palavras-chave

Inserção na área de abrangência da revista

CONTEÚDO

Delimitação e definição do foco do trabalho

Explicitação das premissas do trabalho

Consistência do desenvolvimento da questão

Conclusões decorrentes da argumentação apresentada

Adequação da bibliografia ao problema abordado

REDAÇÃO

Gramática/ortografia

Clareza na expressão das idéias

Citações apresentadas corretamente

Apresentação, organização e tamanho do artigo

Acordo com as "normas de publicação"

JULGAMENTO FINAL

Favorável à publicação sem modificações

Favorável à publicação com modificações

Desfavorável à publicação

O parecer deve ser conclusivo quanto à recomendação final (favorável, favorável com modificações ou desfavorável).

Como este parecer será enviado para o autor, é importante que venha com uma justificativa detalhada, destacando as modificações e sugestões necessárias, com indicação das passagens e sua localização (nº da página) no artigo.

No caso de parecer desfavorável, solicitamos que explicitie os motivos.

A Revista *Ágora* preserva o sigilo de seus consultores.

NÚMEROS ANTERIORES

VOLUME I NÚMERO 1

JULHO/DEZEMBRO DE 1998

Artigos

OS PARADOXOS DA CIVILIZAÇÃO
E O DESGARRAMENTO DA CULTURA

Antonio Godino Cabas

A FOBIA E O VÉU RASGADO

Jô Gondar

O PRIMÁRIO EM FREUD: ESTRUTURA
E FANTASMA

Juan Carlos Cosentino

A PEQUENA DIFERENÇA, ENTRE PELE
E ESPINHO

Romildo do Rêgo Barros

INSTITUIÇÃO E LEI

André Michels

ENTRE DIOTIMA E ALCIBÍADES:

O MITO E A PRESENÇA

Valmir Sbano

RESPONSABILIDADE E USO ABUSIVO
DE DROGAS: ALGUMAS ARTICULAÇÕES

Glória Castilho

SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE

Elizabeth Tolipan

CONSIDERAÇÕES SOBRE
O "ESTRUTURALISMO" DE LACAN

Carlos Augusto Peixoto Junior

DO ÉDIPO DE FREUD AO ÉDIPO DE LACAN

René Major

O ÓRGÃO VENTRÍLOQUO. TRANSFERÊNCIA
DE PENSAMENTO E FALAS DE ÓRGÃO

Roland Gori

FERENCZI: FALSO PROBLEMA
OU VERDADEIRO MAL-ENTENDIDO?

Wladimir Granoff

Resenhas

O discurso melancólico. Marie-Claude
Lambotte

Teresa Pinheiro

***Souffrance en France: la banalisation
de l'injustice sociale.*** Christophe Dejours

Joel Birman

VOLUME II NÚMERO 1

JANEIRO/JUNHO DE 1999

Artigos

FOUCAULT E A TERAPÊUTICA DOS
PRAZERES

Jurandir Freire Costa

O CORPO, O AFETO E A INTENSIDADE
EM PSICANÁLISE

Joel Birman

UMA CIÊNCIA SEM CORAÇÃO

Luciano Elia

DA FALTA À AUSÊNCIA DE REFERÊNCIA:
O VAZIO NA PSICANÁLISE

Regina Herzog

PENSAMENTO E VERDADE EM FREUD

Auterives Maciel Júnior

A FACE OCULTA DA ANÁLISE LEIGA

Michel Plon

O SUJEITO SUPOSTO SABER: UMA
OBJEÇÃO À TRANSFERÊNCIA NA
PSICOSE?

Neuza Santos Souza

A COMPULSÃO DE COMER

Lia Amorim

Maria Amélia Martins Sant'Anna

REPETIÇÃO E INTERPRETAÇÃO:
O RETORNO DAS SÉRIES EM *UM COPO*
DE CÓLERA

Maria Clara Queiroz Corrêa

A ESTRUTURA TRÁGICA DA ÉTICA
EM J. LACAN

Antonio Teixeira

Conferência

O GOZO DO TRÁGICO

Patrick Guyomard

Tradução

O INCONCEBÍVEL

Michel Tort

Resenhas

Dos tempos sombrios.

Homens em tempos sombrios. H. Arendt

Antonio Godino Cabas

PTAH — Psychanalyse, Traversées,
Anthropologie, Histoire

André Martins

VOLUME II NÚMERO 2
JULHO/DEZEMBRO DE 1999

Artigos

O SUJEITO DA PSICANÁLISE:
CIÊNCIA E CRENÇA

Jeferson Machado Pinto

O SIGNIFICANTE DE LACAN: TEMPO LÓGICO

Noga Wine

AS NOVAS FORMAS DO SINTOMA
EM MEDICINA

Antonio Quinet

SOBRE O ATO DE PESQUISAR EM
PSICANÁLISE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Letícia Nobre

COGITAÇÕES SOBRE O FURO

Marcus André Vieira

FUNDAMENTOS PARA UMA CRÍTICA
DA EPISTEMOLOGIA DA PSICANÁLISE

Analice de Lima Palombini

SUBLIMAÇÃO E ÉTICA
Gilsa F. Tarré de Oliveira

CONSIDERAÇÕES MATEMÁTICAS SOBRE
O GOZO NA NEUROSE E NA PSICOSE
Oswaldo França Neto

O TEMPO NA HISTÓRIA DE
UMA NEUROSE INFANTIL

Carlos J. Escars

O SILÊNCIO NA RELAÇÃO COM O
PACIENTE TERMINAL

Marcos Creder de Souza Leão

Conferência

A LEI DO DESEJO

Patrick Guyomard

Resenha

Linguagem e psicanálise, lingüística
e inconsciente: Freud, Saussure,

Pichon, Lacan. Michel Arrivé

Marco Antonio Coutinho Jorge

Obituário

PARA JOËL, COM TODA NOSSA AMIZADE

VOLUME III NÚMERO 1
JANEIRO/JUNHO DE 2000

Artigos

USOS E ABUSOS DO TEMPO LÓGICO
(O PROBLEMA DA DURAÇÃO DAS SESSÕES
EM PSICANÁLISE DEPOIS DE LACAN)

Marco Antonio Coutinho Jorge

O MITO PSICANALÍTICO DO DESAMPARO

Jurandir Freire Costa

UM DIÁLOGO PSICANALÍTICO
COM A BIOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Bianca Faveret

A ILUSÃO DA TRANSPARÊNCIA:
SOBRE A LEITURA LACANIANA
DO *COGITO* CARTESIANO

Vladimir Safatle

PSICANÁLISE E SEMÂNTICA FORMAL
Fabio Thá

PSICANÁLISE E PENSAMENTO
DA REPRESENTAÇÃO: CRÍTICA,
VÍNCULO E RUPTURA

Eduardo Rozenthal

SEXO E DEVASTAÇÃO, COM
NELSON RODRIGUES

Sonia Alberti

Tradução

A SEXUALIDADE EM PSICANÁLISE:
TRANSFERÊNCIA, SABER E ATO

Monique David-Ménard

Resenhas

Pânico e desamparo. Mário Eduardo
Costa Pereira

Renata Reis Fávoro

Delírios e intrigas

***Um método muito perigoso: Jung, Freud e
Sabina Spielrein — a história ignorada
dos primeiros anos da psicanálise.*** John Kerr
Alexandre Jordão

VOLUME III NÚMERO 2
JULHO/DEZEMBRO DE 2000

Artigos

LACAN GRAMÁTICO

Michel Arrivé

MEMÓRIAS: PESSOALIDADE E
IMPESSOALIDADE NA REPRESENTAÇÃO
DE SUJEITO

Ana Maria Medeiros da Costa

A TOTALIDADE COMO ILUSÃO:
A CONCEPÇÃO FREUDIANA DE CIÊNCIA
E O ESTILO ROMÂNTICO

Ines Rosa Bianca Loureiro

O DIAGNÓSTICO EM PSICANÁLISE:
DO FENÔMENO À ESTRUTURA

Ana Cristina Figueiredo

Ondina Maria Rodrigues Machado

O LUTO E SEUS DESTINOS

Eliane Mendlowicz

SEDUÇÃO, TRADUÇÃO E CURA

Ronaldo Monte Almeida

PULSÃO DE MORTE: MORTIFICAÇÃO
OU COMBATE?

Maria Regina Prata

Tradução

ESTRAGOS DO DISCURSO: NOTAS SOBRE
A VIOLÊNCIA NO PAÍS BASCO

Iñaki Viar Echevarria

Conferência

INSTITUIÇÕES PSICANALÍTICAS: UMA
POLÍTICA DE AVESTRUZ?

Paulina Schmidtbauer Rocha

Resenhas

***Fundamentos da psicanálise de Freud
a Lacan. As bases conceituais.*** Marco
Antonio Coutinho Jorge

Nadiá Paulo Ferreira

***Psicanálise e colonização: leituras do
sintoma social no Brasil.*** Edson L. A.
de Sousa

Maria Roneide Cardoso Gil

VOLUME IV NÚMERO 1
JANEIRO/JUNHO DE 2001

Artigos

A SUBJETIVIDADE HOJE: OS PARADOXOS
DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA

Doris Rinaldi

LACAN E A TOXICOMANIA: EFEITOS
DA CIÊNCIA SOBRE O CORPO

Jésus Santiago

HISTERIA E FEMINILIDADE

André Michels

O "SUJEITO-SINTOMA" IMPOTENTE
NA DISFUNÇÃO ERÉTIL

Maria Virgínia Filomena Grassi e

Mário Eduardo Costa Pereira

RESISTÊNCIA DO TEXTO: O MÉTODO ENTRE
A LITERALIZAÇÃO E A CONTINGÊNCIA

Jéferson Machado Pinto

A LÓGICA DA CLÍNICA E A PESQUISA
EM PSICANÁLISE: UM ESTUDO DE CASO

Andréa Máris Campos Guerra

TRANSFERÊNCIA: AMOR AO SABER

Gilberto Gênova Gobbato

FREUD, JUNG E O HOMEM DOS LOBOS:
PERCALÇOS DA PSICANÁLISE APLICADA

Paulo Endo

A REALIDADE “ORA-PSÍQUICA-ORA
MATERIAL” EM FREUD

Estela Ribeiro Versiani

Resenhas

***O olhar do engano, autismo e o outro
primordial.*** Lia Ribeiro Fernandes

Gisele Falbo Kosovski

***A ética da paixão: uma teoria psicanalítica
do afeto.*** Marcus André Vieira

Letícia Nobre

Dissertações e teses

MESTRADO

DOUTORADO

VOLUME IV NÚMERO 2

JULHO/DEZEMBRO DE 2001

Artigos

FREUD, A REALIDADE PSÍQUICA E
A TENTAÇÃO DO TRANSCENDENTAL

Bernard Baas

O SOBRE AS COMPULSÕES E
O DISPOSITIVO PSICANALÍTICO

Jô Gondar

A NOÇÃO DE OBJETO
NA PSICANÁLISE FREUDIANA

Nelson Ernesto Coelho Jr.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES
SOBRE O TERMO *AFÂNISE* A PARTIR
DE E. JONES E J. LACAN

Daniela Scheinkman Chatelard

A PARTIR DE “A TERCEIRA MARGEM DO RIO”:
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE
TRANSMISSÃO EM PSICANÁLISE

Ana Vicentini de Azevedo

O CASO AIMÉE E A CAUSALIDADE PSÍQUICA

Andréa Hortélio Fernandes

Entrevista

CHRISTOPHE DÉJOURS

Marta Rezende Cardoso

Traduções

ENTRE ANGÚSTIA E DESAMPARO

Jacques André

POSTURAS E IMPOSTURAS: O ESTILO
DE LACAN E SUA UTILIZAÇÃO DA
MATEMÁTICA

Jason Glynos e Yannis Stavrakakis

Resenhas

***A constituição do inconsciente
em práticas clínicas na França
do século XIX.*** Sidnei José Cazeto

Pedro Luiz Ribeiro de Santi

Adolescência: reflexões psicanalíticas.

Marta Rezende Cardoso (org.)

Pedro Henrique Bernardes Rondon

VOLUME V NÚMERO 1

JANEIRO/JUNHO DE 2002

Artigos

A TENTAÇÃO DO BEM: O CAMINHO
MAIS CURTO PARA O PIOR

Caterina Koltai

A INDIVIDUALIZAÇÃO NO TRABALHO
AUTOMATIZADO

Maria Bernadete de Carvalho

O HISTÓRICO DE CASO E A INSUFICIÊNCIA
DA TRAMA

Carlos J. Escars

OS DEMÔNIOS DO GOZO: UMA
CONTRIBUIÇÃO PARA A PSICANÁLISE
DA ESQUIZOFRENIA

Angela Pequeno

O OBSERVADOR DO MUNDO: A NOÇÃO
DE CLIVAGEM EM FERENCZI

Julio Sergio Verztman

ACERCA DA *COMUNICAÇÃO*:
ENTRE FREUD (1895) E KLEIN (1946)

Daniel Delouya

O CONCEITO DE PULSÃO DE MORTE
NA OBRA DE FREUD

José Gutiérrez-Terrazas

A TEORIA DA LIBIDO EM FREUD
COMO UMA HIPÓTESE ESPECULATIVA

Leopoldo Fulgencio

JACQUES LACAN: APROPRIAÇÃO
E SUBVERSÃO DA LINGÜÍSTICA

Nadiá Paulo Ferreira

OS PRIMEIROS TEMPOS DA PSICANÁLISE
NO BRASIL E AS TESES PANSEXUALISTAS
NA EDUCAÇÃO

C. Lucia Montechi Valladares de Oliveira

O INCONSCIENTE NA SALA DE AULA

Marta D'Agord

Resenhas

Adolescência e psicose. Edson Saggese

Angela Pequeno

***Inconsciente et verbum: psicanálise,
semiótica, ciência, estrutura.*** Waldir

Beividas

Maria Luíza Furtado Kahl

Dissertações e teses

MESTRADO

DOUTORADO

VOLUME V NÚMERO 2

JULHO/DEZEMBO DE 2002

Artigos

O SINTOMA SOCIAL

Alain Vanier

TRÊS ESCRAVOS

Guy Lérés

A EXPERIÊNCIA SURREALISTA DA
LINGUAGEM: BRETON E A PSICANÁLISE

Lucia Grossi dos Santos

LÓGICA CONVERSACIONAL E TÉCNICA
PSICANALÍTICA

Simone Ribeiro Garcia e Francisco Martins

DO BOM USO DA BESTEIRA NA EXPERIÊNCIA
PSICANALÍTICA

Antônio Teixeira

O SUJEITO DA EXPERIÊNCIA PSICANALÍTICA
ENTRE O CONTINGENTE E O NECESSÁRIO

Mônica Assunção Costa Lima

A SEGUNDA REGRA FUNDAMENTAL: UM
COMENTÁRIO SOBRE FERENCZI DE LACAN

Angela Cavalcanti Bernardes

Conferência

ORDEM E SUBVERSÃO NO MOVIMENTO
PSICANALÍTICO. O FANTASMA DE JUNG

Michel Plon

Resenhas

OS IMPASSES DA DEMANDA

Quem precisa de psicanálise hoje?

O discurso analítico: novos sintomas

e novos laços sociais. Tânia Coelho

dos Santos

Andréa Martelo

POR UMA PSICANÁLISE POIÉTICA

A invenção da vida: arte e psicanálise.

Edson Luiz André de Sousa, Elida Tessler,

Abrão Slavutzky

André Martins

UMA PSICANÁLISE DO COTIDIANO

Elementos lacanianos para uma psicanálise

no cotidiano. Roland Chemama

Ana Costa

VOLUME VI NÚMERO 1

JANEIRO/JUNHO DE 2003

Artigos

DO PARADIGMA FREUDIANO AO

PARADIGMA LACANIANO

René Major

ANTI-ÉDIPO/PSICANÁLISE: UM DEBATE ATUAL

Regina Neri

O BRINCAR E A EXPERIÊNCIA ANALÍTICA

Sérgio de Gouvêa Franco

O IMPASSE TRÁGICO E A VIA CÔMICA

NA ÉTICA DA PSICANÁLISE

Laura Lustosa Rubião

AS PSICOPATOLOGIAS DO APOIO: AUTISMO,
ADICÇÃO E SOMATIZAÇÃO

Eliane Allouch

O MENINO E O EFEITO PIRILAMPO.
UM ESTUDO EM PSICOSSOMÁTICA
Adriana Campos de Cerqueira Leite
Joyce Gonçalves Freire
Mário Eduardo Costa Pereira
Tatiana Carvalho Assadi

O QUE É PESQUISA PSICANALÍTICA?
Isac Nikos Iribarry

SONHO, UM OBSERVATÓRIO PSÍQUICO:
PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL
E SUBJETIVIDADE
Regina Maria Guisard Gromann
Manoel Tosta Berlinck

Entrevista

PSICANALISTA HUO DATONG
Leneide Duarte-Plon

Resenhas

NÃO APENAS, MAS EM VEZ DISSO
O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico. Ines Loureiro
Regina Herzog

O CORPO DA EXPERIÊNCIA
Corpo e escrita – relações entre memória e transmissão da experiência. Ana Costa
Maria Cristina Poli

SONHAR DE SONHAR O SONHO
L'interprétation du rêve. Oeuvres complètes Psychanalyse, v. IV. Sigmund Freud
Michel Plon

Dissertações e teses

MESTRADO
DOUTORADO

VOLUME VI NÚMERO 2
JULHO/DEZEMBRO DE 2003

Artigos

AUTO-EROTISMO: UM VAZIO ATIVO NA
CLÍNICA CONTEMPORÂNEA
Eliana Schueler Reis

A BISSEXUALIDADE NO EIXO DA ESCUTA
PSICANALÍTICA: CONSIDERAÇÕES
TEÓRICAS ACERCA DA CLÍNICA
Daniel Delouya

RESISTIRMOS, A QUE SERÁ QUE SE
DESTINA? A PSICANÁLISE PODE OU NÃO
VOLTAR-SE SOBRE SI MESMA, FACE AO
ENIGMA DE OUTROS CAMPOS?
Maria Clara Queiroz Corrêa

ESFARELANDO TEMPOS NÃO
ENSIMESMADOS
Miriam Chnaiderman

O PROBLEMA DA ALTERIDADE NO
PENSAMENTO FREUDIANO: UMA
CONSTRUÇÃO
Jacqueline de Oliveira Moreira

A ESCRITA FREUDIANA DO PAI-SINTOMA
Romina Moreira de Magalhães Gomes

COMEÇA TUDO OUTRA VEZ...
Gilda Kelner, Norma Filgueira, Suzana Boxwell,
Marcelo Bouwman

Estudo interdisciplinar

PREOCUPA O TEU PRÓXIMO COMO A TI
MESMO
NOTAS CRÍTICAS A *MODERNIDADE E*
HOLOCAUSTO, DE ZYGMUNT BAUMAN
Gérard Rabinovitch

Resenhas

FUTURO ANTERIOR
Há um infantil da psicose? Jean Bergès e
Gabriel Balbo
Fernanda Costa-Moura

“SABE... O CÉU É ENORME, O CÉU NÃO TEM
FIM. MAS A TERRA, A TERRA TEM FIM.”
O sintoma e a clínica psicanalítica. O curável e o que não tem cura. Maria Cristina Ocariz
Lia Fernandes

Projeto gráfico e diagramação

Areté Programação Visual

Anita Slade

Sonia Goulart

Padronização de textos

Sonia Cardoso

Fotolito de capa

Huguenacolor

Impressão

Maio Gráfica

Tiragem

1.000 exemplares

Impressão da capa em cartão
supremo 250g/m² e do miolo no
papel pólen soft 80g/m²

Tipografia utilizada

Joana MT, Boton regular, Univers
e Univers condensed

Impresso em
junho de 2004



Ágora

Estudos em Teoria Psicanalítica

ASSINATURA / <i>Subscription</i>	2003 (6/1 + 6/2)	2004 (7/1 + 7/2)
Brasil (individual) R\$ 30,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Brasil (institucional) R\$ 40,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
<i>Other countries (individual) US\$ 40</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
<i>Other countries (institutional) US\$ 60</i>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

NÚMEROS ATRASADOS (com assinatura) / *Back issues (with subscription)*

Números / *issues*

Brasil (individual) R\$ 15,00 cada _____

Brasil (institucional) R\$ 22,00 cada _____

Other countries (individual) US\$ 24 each _____

Other countries (institutional) US\$ 34 each _____

PAGAMENTO / *Payment*

TOTAL \$ _____

Cheque (*only in Brazil*)

Enviar cheque nominal para Contra Capa Livraria
 Rua Dias Ferreira 214 Leblon 22431-050 Rio de Janeiro RJ Brasil
 Tel. e Fax (55 21) 2511-4082 / 2511-4764

Mastercard Visa Diners American Express

Cartão nº / *Card number* _____

Validade / *Valid through* _____

Nome do titular / *Holder's name* _____

E-mail _____

Assinatura / *Subscription* _____

Data / *Date* _____

Preços válidos até 31/12/2004 / *Prices valid until 12/31/2004*



ASSINANTE / *Ordered by*

Nome / *Name*

Endereço / *Address*

Bairro / *Neighborhood*

CEP / *Zip code*

Cidade / *City*

Estado / *State*

País / *Country*

Tel. / *Phone*

Fax / *Fax*

E-mail

Envie seu pedido de assinatura ou solicite por telefone / fax / e-mail:

Send this coupon or order by telephone / fax / e-mail:

Contra Capa Livraria

Rua Dias Ferreira 214

Leblon 22431-050

Rio de Janeiro RJ Brasil

Tel. e Fax (55 21) 2511-4082 / 2511-4764

atendimento@contracapa.com.br

Distribuição / *Distribution*

Contra Capa Livraria

Rua Dias Ferreira 214

Leblon 22431-050

Rio de Janeiro RJ Brasil

Tel. e Fax (55 21) 2511-4082 / 2511-4764

atendimento@contracapa.com.br

Artigos

A PAZ ETERNA?

Michel Plon

SUJEIÇÃO E SINGULARIDADE NOS PROCESSOS
DE SUBJETIVAÇÃO

Carlos Augusto Peixoto Junior

PERVERSÃO DA CULTURA, NEUROSE DO LAÇO SOCIAL

Maria Cristina Polí

SOBRE O “DIZER VERDADEIRO” NO ESPAÇO ANALÍTICO

Margarida Tavares Cavalcanti

FERENCZI E A EXPERIÊNCIA DA *EINFÜHLUNG*

Nelson Ernesto Coelho Junior

A PRIMEIRA CONCEPÇÃO FREUDIANA DE ANGÚSTIA:
UMA REVISÃO CRÍTICA

Érico Bruno Viana Campos

REPRESENTAÇÃO E PENSAMENTO NA OBRA FREUDIANA:
PRELIMINARES PARA UMA ABORDAGEM COGNITIVA

Fabio Thá

Conferência

DIREITO E VIOLÊNCIA

Alain Vanier

Entrevista

DEPRESSÃO, DOENÇA DA AUTONOMIA?

Entrevista de Alain Ehrenberg a Michel Botbol

Resenhas

FALO OU FEMINILIDADE: UMA DISCUSSÃO INSTIGANTE

Gramáticas do erotismo. Joel Birman

Regina Neri

DA SUBVERSÃO DO GÊNERO À REINVENÇÃO
DA POLÍTICA

***Problemas de gênero: feminismo e subversão
da identidade.*** Judith Butler

Simone Perelson

Dissertações e teses