

Herivelto Pereira de Souza

**CIRCULAÇÃO PULSIONAL E MEDIAÇÃO SIMBÓLICA:
CORPO E LINGUAGEM NA METAPSIKOLOGIA PSICANALÍTICA**

Monografia apresentada como
requisito para conclusão do curso
de Psicologia do UniCEUB –
Centro Universitário de Brasília.

Professora orientadora:

Tania Inessa Martins de Resende

Brasília – DF, Junho de 2004

O que chamo “linguagem” é o que se passa entre dois corpos.

(Pierre Fédida)

AGRADECIMENTOS:

Em primeiro lugar à minha família, meu maior ponto de referência: ao meu pai e à minha mãe, Heriberto e Everilda, pelo amor, pelo suporte (em todos os sentidos) e pelo apoio incondicional; aos irmãos e irmãs: Humberto, Heraldo, Herbênia e Hortêsnia, pela atenção de cada um e pelas ótimas risadas juntos; aos avós, por todo o carinho ao longo desses anos; e aos tios e tias (Lena e Ana em especial!) pela torcida à distância.

Um agradecimento muito especial à professora Tania Inessa, pela imensa dedicação, pelos diversos acolhimentos, e por ressaltar minhas capacidades, ajudando-me a descobri-las; em outras palavras: obrigado por ter feito este curso ter um sentido tão bonito!

Aos diversos professores, ressaltando aqueles que se tornaram muito mais do que mestres: Shyrlene Brandão, Maurício Neubern, Cláudia Feres, Sandra Baccara.

Ao Luiz Celes, que não deixou de estar, de uma maneira muito singular, bastante próximo.

A cada um dos colegas de curso; de maneira bem particular, às colegas de estágio: Neusa, Lis, Thalita, Bethania e Isabel, pelo cuidado e pelas experiências compartilhadas; e aos colegas da turma: Júlia, José Carlos, Melissa, Jamile, Socorro, Márcia, Priscila. Valeu pela força!

Aos amigos que sempre estiveram lá quando precisei: Diogo, Mailson, Rui, Newton Júnior.

Um sincero agradecimento à equipe do Instituto de Saúde Mental pela fenomenal experiência de estágio, certamente a experiência de maior crescimento que tive, e sobretudo aos usuários, que me mostraram, mais do que ninguém, a imensidão do ser humano, agradecimento que quero estender a cada pessoa que me confiou a escuta de suas palavras.

Aos professores e colegas do Instituto Superiore di Cultura, respectivamente, pela dedicação (doação) pessoal tão incomensurável e pelas sinceras e abertas trocas. Também aos professores e colegas da Universidade de Brasília, em particular do Mestrado em Filosofia e do PET/SOL, que estiveram bastante presentes em boa parte desse meu percurso.

Enfim, e principalmente, à minha companheira e cúmplice de cada momento, pelo amor que até hoje tento, em vão, ter idéia do tamanho. Carol, muito obrigado por tudo! Eu te amo!!!

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar reflexões de caráter psicanalítico sobre problema da idéia de linguagem na situação analítica. Partindo de uma consideração sobre a natureza da teorização em Freud, que sempre se dá em íntima relação com a clínica psicanalítica, envereda-se pelos modelos de linguagem subjacentes à obra de Freud. Após ver a direção da evolução de tais modelos, chega-se ao cerne da questão, que é o percurso que vai da circulação pulsional à nomeação e escrita na linguagem, através da mediação do símbolo. Como conclusão, apresenta-se a dialética inerente ao símbolo e ao tempo na situação analítica como o âmago da construção do sentido no campo psicanalítico.

ABSTRACT

The purpose of this work is to present reflections of psychoanalytical character on the problem of the idea of language in the analytic situation. Beginning from a consideration about the nature of Freud's theorization, which is always in an intimate relation with the psychoanalytical clinic, it is entered through the models of language implicit in Freud's work. After seeing the direction the evolution of such models have, it is reached the heart of the question, which is the course that goes from the pulsional circulation to the naming and writing in language, through the symbolic mediation. As conclusion, it is presented the dialectics inherent to the symbol and time in the analytic situation as the core of sense constructing in the psychoanalytical field.

SUMÁRIO

Introdução.....	01
Cap. 1: Sobre a idéia mesma de uma metapsicologia.....	03
1.1 Do lugar da elaboração teórica freudiana na modernidade	
1.2 Da relação entre teoria e prática na psicanálise	
1.3 Saber clínico e construção metapsicológica	
1.4 Da linguagem na clínica psicanalítica	
Cap. 2: Sobre a linguagem na metapsicologia freudiana.....	22
2.1 Linguagem e subjetividade: intersubjetividade ou transferência?	
2.2 Os três modelos freudianos da linguagem	
Cap. 3: Sobre o percurso pulsional do corpo à fala.....	40
3.1 Sobre a constituição de um corpo habitável	
3.2 Sobre a circulação pulsional	
3.3 Sobre um “ <i>Big Bang</i> ”: a fundação do universo psíquico	
3.4 Circuito pulsional e vida psíquica	
3.4.1 O substrato imagético do inconsciente: figurabilidade e fantasia	
3.4.1.1 A pulsão e a fundação do inconsciente: afetos e vida fantasística	
3.4.1.2 Fantasias originárias, estruturação do sujeito e fundação da sexualidade	
3.5 Corpo, pulsão e simbolização na escrita	
Conclusão: Símbolo, tempo e sentido.....	74
Referências Bibliográficas.....	77

O presente trabalho tem por objetivo discutir a conexão de duas noções que têm uma certa centralidade na teoria psicanalítica. O que se busca com a proposta dessa discussão é jogar luz sobre o entendimento do que se trata quando, no campo psicanalítico, se fala em linguagem.

A nossa hipótese é, apoiada por exemplo em Benveniste (1976a), e sobretudo em Anzieu (1997), que a linguagem dos psicanalistas é uma linguagem muito diferente da dos lingüistas, filólogos, filósofos ou qualquer outra área das ciências humanas. Embora se possa traçar pontos de conexão com cada uma dessas áreas (como tentaremos, em certo momento, com algumas teses filosóficas), a especificidade da linguagem na psicanálise é encontrada na clínica, uma clínica que é fundamentada nas pulsões.

A pulsão é um conceito controverso em psicanálise: todos lhe reconhecem a centralidade, mas, ao mesmo tempo, cada um constrói sua própria forma de entender do que se trata quando se fala de pulsões. Algumas dessas formas de entender, inclusive, deixaram a pulsão relegada a um segundo plano teórico, isto é, sem um papel bem definido na compreensão da dinâmica do psiquismo. A proposta de trazer pulsão e linguagem, articuladamente, em uma única discussão, tem, em parte, a motivação de que a clínica compareça de maneira forte à teorização. Pois, como mostra Rudge (1998, p.8),

para que a teoria da linguagem da psicanálise seja compreendida em sua originalidade, o conceito de pulsão deve ser preservado em sua dignidade de conceito fundamental. A energética pulsional é o fundamento teórico que sustenta, no campo da psicanálise, a dimensão do poder dos atos, todos significantes, e das palavras nos atos de fala.

No recorte da problemática a ser tratada, escolhemos construir nossa argumentação pela construção de um percurso. O primeiro movimento foi o de, excluindo o nível primário e o nível da consciência, concentrarmo-nos no nível da linguagem e da pulsão. Conforme mostra Green (1990)¹, esse foi o movimento mesmo que Freud realizou na passagem do *Projeto* para a *Interpretação dos sonhos*.

Dessa maneira, no primeiro capítulo, procedemos uma revisão da idéia mesma da metapsicologia, investigando as peculiaridades que cercam a elaboração teórica na obra de

¹ “Então Freud faz o seguinte: suprime dois setores (1 e 2 – Figura 1), fecha-se dentro do sonho e vai mostrar como elaboração se faz a partir da pulsão e vai dar lugar à estrutura do desejo, da realização alucinatória do desejo. Valendo-se do sonho, Freud vai estabelecer a relação entre a vida psíquica interior ou inconsciente e sua conversão em linguagem” (Green, 1990, p. 34)

Freud. Deparamo-nos com o fato de como a teorização psicanalítica está em uma relação intrínseca com a clínica, ponto de partida de tudo o que Freud elaborou.

No segundo capítulo nos centramos sobre o desenvolvimento das concepções de linguagem que motivam as elaborações metapsicológicas de Freud. Partindo da clínica, o pai da psicanálise transita sobre várias tentativas de descrever teoricamente o que se passa na situação analítica; de modo especial, qual sujeito está em jogo nessa situação analítica. Nesse contexto, a linguagem vai tomando diferentes formas. Contudo, do ponto de vista da técnica, a associação livre permanece como a regra fundamental a despeito de todas as mudanças teóricas, mostrando mesmo o papel fundante da clínica.

Por fim, chegamos ao terceiro capítulo, o mais denso, no qual detalhamos o mecanismo metapsicológico de conjunção da linguagem e do movimento de circulação pulsional. Esse movimento segue um percurso, que parte do corpo, passando pelo processo primário, que consiste na centralidade da vida imagética inconsciente (figurações e fantasias), até o processo secundário, no qual a nomeação aparece como o momento central de ligação entre Representação-Coisa e Representação-Palavra.

Concluindo, afirmamos que o cerne da construção de sentido no campo psicanalítico é um movimento dialético que ocorre em dois âmbitos: o símbolo e o tempo. Ao longo do texto vê-se como, na habitação da linguagem, esses dois âmbitos possuem uma conexão muito próxima.

Antes de passar ao texto, cabe fazer uma ressalva. Parte do nosso esforço neste trabalho consiste em retomar, alguma medida, uma discussão terminológica, ainda que de forma periférica. Com o propósito de resgatar a força da letra freudiana, que necessariamente se perde na tradução, trouxemos alguns termos no original, entre parênteses. Embora deixe a leitura mais cansativa, pareceu-nos importante, pois abre espaço para que não se fique preso na restrição que certos termos possuem na língua portuguesa. Contudo, nas citações de Freud, reproduzimos a tradução, que por diversas vezes já se mostrou o quanto seja falha, da edição *Standard* das obras completas. Dessa maneira, esteja o eventual leitor avisado quanto a uma discrepância que aparece, em determinados momentos, no uso de certos termos.

Capítulo 1: Sobre a idéia mesma de uma metapsicologia

Uma possível porta de entrada que nos dá acesso ao edifício da psicanálise é a que, passando através dos pressupostos – muitas vezes tácitos – que circunscrevem a obra de Freud, leva a seus conceitos fundamentais (as bases do edifício). Mas, como todo caminho, essa entrada nos dá apenas uma perspectiva do conjunto, nunca uma visão panorâmica. E não é apenas esse o limite: a cada vez que alguém atravessa essa porta, parece encontrar coisas diferentes nessas bases, fato que pode constituir uma grande riqueza.

Esses pressupostos podem ser os mais diversos: desde o *Zeitgeist* (o “espírito do tempo”) da época de Freud, com os impasses de um momento histórico muito peculiar², passando pela própria biografia do fundador da psicanálise, de modo que, por exemplo, surgem suas raízes judaicas³, até o pensamento mesmo e a escrita freudiana, com sua lógica interna, seu modo de teorização. Em particular, é por este último aspecto que seguiremos, buscando capturar as fontes – práticas e teóricas – da construção conceitual freudiana acerca da linguagem, noção esta que subjaz às diversas fases de seus escritos, tomando, em cada uma, uma configuração diversa.

Realizar um tal exercício é enveredar-se através do terreno ainda acidentado da teoria. Acidentado porque, a despeito dos esforços de sistematização, questões diversas continuam em aberto, sendo muitas, e díspares, as tentativas de resposta. Contudo, nesse caso específico da psicanálise, parece ser um terreno já bastante bem mapeado, de modo que temos nesses pontos de referência um auxílio na direção da pesquisa.

O importante é que uma tal aproximação nos parece elucidativa, na medida em que tem a pretensão de lançar alguma luz sobre uma questão já a longo debatida, mas tentando trazer nas contribuições de diversos autores, uma abordagem nova, inserindo a problemática em um horizonte de sentido diferente. Nessa direção é que se busca verificar os modelos freudianos da linguagem, na obra dele próprio, e nas aproximações contemporâneas em âmbito teórico.

Essa elaboração teórico-conceitual que emerge com a experiência psicanalítica é designada, por Freud, com o termo metapsicologia (*Metapsychologie*). Essa palavra, inventada por Freud, traz consigo uma referência, como mostram Laplanche e Pontalis: “não

² A melhor caracterização, segundo nossa opinião, dessa perspectiva é a feita em pormenores por Peter Gay nos cinco volumes de “A experiência burguesa: da rainha Vitória a Freud”.

³ Cf., entre outros, HADDAD, Gérard *O filho ilegítimo: as fontes talmúdicas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. 270p.; MEZAN, Renato *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*. 2.ed., Rio de Janeiro: Imago, 1995. 216p.; DELOUYA, Daniel *Entre Moisés e Freud: tratados de origens e de desilusão do destino*. São Paulo: Via Lettera, 2000. 156p.

podemos deixar de notar a analogia entre os termos metapsicologia e metafísica, analogia provavelmente intencional por parte de Freud” (2001, p. 284).

A partir disto, pode-se ver uma tensão ao redor da metapsicologia, tensão esta que se cria pela própria relação de Freud com a filosofia. De um lado ele se aproxima desta, seja pelas influências que sofre do pano de fundo filosófico alemão, seja pela proximidade do tipo de discurso que Freud adota em certos momentos de sua obra. Birman afirma: “A psicanálise era então representada pelo discurso freudiano como um saber próximo da filosofia, pois considerava a metapsicologia o conjunto das articulações teóricas mais rigorosas do saber psicanalítico” (1993, p. 15). Por outro lado, contudo, Freud parece ter muitas reservas às pretensões filosóficas de construção de um saber totalizante, que visava a ter uma chave que explicasse toda a realidade, e ao fechamento da investigação sobre uma única dimensão da vida psíquica: a dimensão consciente, a razão. Essa ruptura com a tradição filosófica dava-se então, de forma mais radical, nesses dois aspectos: em primeiro lugar, Freud preocupava-se na construção de um saber justamente sobre a singularidade do sujeito, sobre aquele humano que comparece diante de si na clínica, e depois estava interessado, a partir dessa experiência clínica, na dimensão psíquica profunda que ficava de fora do campo de visão das outras ciências, o inconsciente. Esta é uma das conotações presentes no termo metapsicologia: aquilo que está para além da psicologia, no sentido do escopo e das categorias com que trabalha esta ciência. E esse tipo de movimento já representa uma forma de se entender a analogia com a metafísica.

No jargão filosófico, metafísica é um termo definido de maneiras as mais diversas, seja segundo o período filosófico em questão, seja segundo o filósofo que se considera. Em Aristóteles, a Metafísica é a obra que sucede o livro da Física, e que trata daquilo que está para além do mundo físico dos fenômenos e das causas eficientes. Assim, a metafísica trataria das causas primeiras. E aqui podemos já ver alguma coisa da lógica freudiana em atuação, pois também Freud faz apelo a uma dimensão que está para além do que é diretamente observável para explicar (no sentido de apresentar as causas) um fenômeno observável, por mais que ele não conceba o inconsciente como uma instância etérea e inacessível como é a metafísica aristotélica.

Com Descartes, a metafísica se constitui enquanto a reflexão filosófica acerca do *status* ontológico e epistemológico da *res cogitans* (que, em termos muito gerais, se oporia à *res extensa* assim como o mundo subjetivo se opõe ao mundo objetivo). Como veremos, a obra cartesiana inaugura as representações sobre esse espaço que é da ordem da interioridade, o mundo subjetivo. Nesse sentido, ao escavar o terreno do Cogito, e se deparando com o

‘petróleo’ que jorra do inconsciente, Freud subverte as qualificações que Descartes confere à subjetividade humana.

Para Kant, porém, a metafísica diz respeito à questão do conhecimento que independe da experiência, das condições mesmas de constituição desse conhecimento; em outras palavras, a filosofia que investiga o caráter *a priori* do que dá condição de possibilidade da experiência humana. Como resposta a estas questões, Kant cria seus conceitos abstratos: as formas da sensibilidade e as categorias do entendimento da razão pura, além dos imperativos hipotéticos e categóricos da razão prática. Esse movimento de mapeamento da subjetividade em instâncias é um movimento que liga Kant a Freud, entre outros.

Assim, a obra de Freud não deixa de ter, como pano de fundo, essa tradição que parece se constituir de uma reflexão sobre o que escapa ao que é empiricamente observável. Muito embora, deve-se enfatizar, Freud não se alinhe com essa tradição filosófica ocidental, pois, diferente do cânone filosófico, ele não cai em um devaneio especulativo, nem cede, como já afirmamos, à tentação (tão típica do idealismo alemão, de quem Hegel é o representante por excelência) de constituir um sistema totalizante.

Com efeito, Freud parecia ter em vista o fato de que a metafísica, etimologicamente (a partir da expressão grega μετά τὰ φύσηκα), diz respeito à área da filosofia que tratava do que estava para além do físico, como em Aristóteles. Contudo, segundo Ferreira (1986), o prefixo grego μετά não quer dizer apenas ‘além’, mas também ‘mudança’ (como em metamorfose), e ‘transcendência’ ou ‘reflexão crítica sobre’ (como no sentido kantiano de metafísica).

Tomando como base esses significados etimológicos, a metapsicologia poderia ser então caracterizada como a reflexão teórica psicanalítica feita a partir dos dados que emergem da prática clínica, e que visam dar sentido ao que extrapola o âmbito da experiência, isto é, com vistas à explicação das questões que ficam em aberto quando se sistematiza os conteúdos clínicos.

Uma outra forma que Freud apresenta para falar da sua metapsicologia, e do caráter imprescindível dela na atribuição de sentido ao que emerge na experiência psicanalítica, é assim:

Se nos perguntarem por quais métodos e meios esse resultado é alcançado, não será fácil achar uma resposta. Podemos apenas dizer: ‘So muss denn doch die Hexe dran!’ — a Metapsicologia da Feiticeira. Sem especulação e teorização metapsicológica — quase disse ‘fantasiar’ —, não daremos outro passo à frente.

Infelizmente, aqui como alhures, o que a Feiticeira nos revela não é muito claro nem muito minucioso. (1937c, p.)

Essa é uma importante passagem na obra de Freud, pois revela, em um tom quase de confissão, um dos movimentos da sua teorização. O percurso dessa teorização, como se sabe, é marcado por inúmeros impasses, pontos de divergência, encruzilhadas típicas de quem está às voltas com uma dimensão desconhecida, com a qual não se tem ainda conceitos para lidar. Como mostra Mezan (1989), “é nesse contexto que aparece a feiticeira, como instância salvadora de quem está perdido e não encontra seu caminho” (p. 119). Temos, portanto, essa movimentação de estar perdido e encontrar uma orientação, de escorregar e achar um apoio. É assim que a teoria psicanalítica vai se desenvolvendo na obra de Freud.

Mas não fica claro porque Freud apela para uma imagem tão distante do ideal de racionalidade das ciências, aproximando especulação e teorização da atividade de uma feiticeira. Mezan esclarece-nos a dúvida:

A metapsicologia opera com fórmulas que nada mais são do que configurações de conceitos e regras para lidar com eles; neste sentido é comparável à feiticeira, que também prepara suas beberragens seguindo regras para combinar os diversos elementos, e com isto produzir um certo efeito. O que irmana as fórmulas da metapsicologia às da bruxa, portanto, é seu caráter operativo. (...) [Contudo,] o que sustenta a evocação da feiticeira, portanto, é uma relação mais profunda do que a mera analogia a partir da operatividade das fórmulas: trata-se da relação entre o prazer e a satisfação pulsional em que consiste a sua concretização. (op. cit., p. 120-121)

Esse nível mais profundo a que se refere Mezan é justamente o da interface entre metapsicologia e fantasia. Segundo a sugestão deste autor, “a especulação e a teorização se apóiam num vigoroso substrato de fantasias” (op. cit., p. 129). Nesse sentido, temos a teorização freudiana atravessada sub-repticiamente pelo tema do prazer, a metapsicologia como uma formação de compromisso com sua atividade pulsional: figuras imaginárias articuladas em forma de conceitos. A teoria seria, então, a passagem da fantasia (enquanto processo primário) ao nível do processo secundário. Por fim, Mezan afirma ainda: “Aquilo que à primeira vista surge como dois pólos absolutamente distintos – teoria e fantasia – revela-se assim como duas pontas de um processo plurideterminado. (...) Metapsicologia /

fantasia – a barra une-as e distingue-as, porque é assim que elas (ela?) funcionam.” (*op. cit.*, p. 130-131)

Essa interpretação psicanalítica da teoria da psicanálise mostra o lugar diferenciado que a obra de Freud ocupa com relação a outras teorias, em especial às teorias científicas. Com efeito, abre-se uma ruptura com os ideais de cientificidade construídos na modernidade; em especial, rompe com uma separação rígida entre teoria e prática. Veremos a seguir como esses dois aspectos comparecem na teoria psicanalítica.

1.1 Do lugar da elaboração teórica freudiana na modernidade

A obra de Freud representa um certo marco na história das idéias. Algumas tentativas já foram empreendidas no sentido de marcar o lugar que suas concepções ocupariam nos sistemas de pensamento. Uma delas foi feita por Michel Foucault, um dos intelectuais mais importantes do século XX, que alinhou Freud a Karl Marx e Friedrich Nietzsche, chamando-os de “mestres da suspeita”. Com isso ele queria enfatizar esse movimento de estranhamento com relação àquilo que parecia dado naturalmente. Esse questionamento radical, que vai buscar a história de constituição do que se concebia como natural (a genealogia em Nietzsche, a *Ideologiekritik* – crítica da ideologia – em Marx, e a busca dos mecanismos inconscientes do aparelho psíquico) é a base que, desenvolvida ao longo do século XX, resultará, enfim, na desconstrução (em filósofos como Jacques Derrida).

Mas é o próprio Freud quem busca entender o impacto cultural de suas idéias. Ele afirma ter aberto uma terceira ferida narcísica na maneira que o indivíduo ocidental em geral se concebia, em sua auto-imagem. A primeira teria vindo com Copérnico (o “golpe cosmológico”), que retirou o planeta Terra do centro do universo. A segunda ferida teria sido aberta por Darwin (o “golpe biológico”), que retirou do ser humano sua herança divina, para dizer que tudo o que ele herda é o fardo de um parentesco relativamente próximo com os primatas. E por fim, chegaria Freud para deferir o golpe final (o “golpe psicológico”), retirando o sujeito de seu próprio centro, na medida em que afirma o sujeito do inconsciente, o sujeito barrado ($\$$) na terminologia lacaniana:

Essas duas descobertas — a de que a vida dos nossos instintos sexuais não pode ser inteiramente domada, e a de que os processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o ego e se submetem ao seu controle por meio de

percepções incompletas e de pouca confiança —, essas duas descobertas equivalem, contudo, à afirmação de que o ego não é o senhor da sua própria casa. Juntas, representam o terceiro golpe no amor próprio do homem, o que posso chamar de golpe psicológico. Não é de espantar, então, que o ego não veja com bons olhos a psicanálise e se recuse obstinadamente a acreditar nela (1917a, p.178).

Um modo de articular essa leitura é realizado por Joël Dor (1991). Ele também localiza Freud entre os teóricos que buscaram alargar a fronteiras do modo como o ser humano se concebe no mundo que o cerca. Nesse sentido, ele alinha o pai da psicanálise aos matemáticos Rieman e Lobatchevsky, que desenvolveram as mais importantes formas de geometrias não-euclidianas. O resultado desses trabalhos foi o de mostrar, coisa que mais tarde Einstein iria popularizar, que a realidade tal como nós a concebemos, com certas leis físicas específicas regendo o funcionamento da natureza, não é senão um caso particular das infinitas possibilidades abertas em universos possíveis.

Mas a crítica radical de Freud está mesmo na noção de sujeito que se consolidou na modernidade a partir da fundação do Cogito cartesiano. Essa noção é a do indivíduo racional dotado de uma instância privada, a subjetividade, que teria como característica determinante a de conferir ao ser humano suas capacidades cognitivas e discursivas.

Como mostra Feres (1997), essa apropriação por parte do ser humano desse espaço íntimo, privado, que é a subjetividade, foi construída historicamente em um período que se inicia com o fim da Idade Média, no qual, com o “reaquecimento do comércio, instauram-se mudanças tanto no âmbito político-econômico, quanto no equilíbrio entre público e privado. Começa aí a inauguração de uma experiência de subjetividade privada, como nova forma de concepção do humano e de sua inserção na sociedade” (p. 14). O que ocorre, portanto, é que a perda do sustentáculo do feudo, que era a forte inscrição da coletividade no modo de subjetivação do medievo, engendra um movimento de diferenciação social, inerente à vida urbana, na qual a circunscrição do coletivo na subjetividade abre mais espaço para a elaboração individual. Daí a intensa repercussão da organização social sobre a auto-imagem do sujeito moderno (o que Foucault denomina como “estética da existência”).

Nesse sentido, o sujeito moderno torna-se sujeito da produção, uma vez que, na esfera produtiva e comercial do incipiente capitalismo, ele dispõe de seu próprio corpo no mercado de trabalho, e especializa-se no desempenho de certas tarefas, ou, por outro lado, age segundo um princípio de cálculo formal que visa a aquisição do máximo de lucro. Este é o princípio do

tipo de ação social descrito por Weber como racional com relação a fins, isto é, o tipo de ação que tem por lógica o cálculo racional meios-fins.

Essa categoria de ação instrumental, tal como a denomina Habermas, enquanto o modo típico de ação na esfera econômica, que na modernidade ganha uma prevalência tal, reforça o lugar proeminente do indivíduo frente ao tecido social. Esse indivíduo, sujeito capitalista que pauta sua ação por um princípio formal auto-referenciado, ascende ao lugar exclusivo de (oni)potência, até mesmo pelo poder social que deriva do acúmulo financeiro. É por isso que Feres (*op. cit.*, p. 19) coloca que

A princípio a experiência de subjetividade privada parece estar envolvida exclusivamente por uma atmosfera de onipotência. O homem coloca-se no lugar do mais digno dos seres. (...) O homem ocupa uma posição gloriosa, não pertence ao mundo das coisas ordinárias, mas o mundo (seja ele qual for), lhe pertence.

No plano das idéias, esse movimento é exemplificado pela Renascença, na qual a exaltação do ser humano na época da Grécia Clássica é retomada, pelo humanismo que daí decorre, pelo Iluminismo e pelo Romantismo.

A crítica psicanalítica a essa noção de sujeito encontra seu ponto mais radical na idéia de inconsciente. Ou melhor, nem tanto precisamente na idéia mesma de inconsciente, que já havia sido proposta por outros autores, em especial os filósofos do romantismo alemão, como Schopenhauer, mas exatamente no papel que tal idéia ganha dentro da dinâmica do funcionamento da vida anímica do sujeito. Com o inconsciente freudiano, a subjetividade humana ganha não apenas uma profundidade insondável, mas um peso enorme no modo como o sujeito se concebe. O inconsciente está sempre presente: nas motivações da ação, nos sofrimentos, nos prazeres, enfim, nos momentos mais importantes da vida e no cotidiano. E, não obstante isso, é uma presença velada:

Provavelmente muito poucas pessoas podem ter compreendido o significado, para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes. Não foi, no entanto, a psicanálise, apressemo-nos a acrescentar, que deu esse primeiro passo. Há filósofos famosos que podem ser citados como precursores — acima de todos, o grande pensador Schopenhauer, cuja ‘Vontade’ inconsciente equivale aos instintos mentais da psicanálise. Foi esse mesmo pensador, ademais, que em palavras de inesquecível impacto, advertiu a humanidade quanto à

importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia sexual. A psicanálise tem apenas a vantagem de não haver afirmado essas duas propostas tão penosas para o narcisismo — a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental — sobre uma base abstrato, mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo e o forçam a assumir alguma atitude em relação a esses problemas. É somente por esse motivo, no entanto, que atrai sobre si a aversão e as resistências que ainda se detêm, com pavor, diante do nome do grande filósofo (Freud, 1911, p. 19).

A conseqüência disso é o descentramento do sujeito, que é destronado do seu reino, de sua própria casa. A compreensão da alma humana, desde então, tem que se haver com essa presença incômoda ao racionalismo ao qual o pensamento moderno estava habituado.

Mas também do ponto de vista paradigmático, a obra de Freud, com sua lógica de construção específica (metapsicologia / fantasia), representou um desafio às categorias de entendimento da modernidade. Muito embora com a pretensão de estar localizado dentro desse paradigma, diria, clássico, da ciência natural segundo o positivismo lógico, Freud — cujas preocupações epistemológicas raramente ocuparam sua mente —, com sua prática clínica, passou ao largo desse paradigma. “Com efeito, a história da formulação da teoria psicanalítica mostra que as principais descobertas e reviravoltas operadas por Freud foram sempre realizadas no bojo de uma intensa luta pessoal, não isenta de sofrimento” (Plastino, 2001, p. 18).

Nesse sentido, levando em conta as defesas circunstanciais que Freud fazia ao paradigma moderno⁴ que, por outro lado, com sua prática, ele criticava implicitamente, explicam-se os impasses com os quais Freud acabava por se deparar. Impasses que caracterizam os momentos de desenvolvimento de seus conceitos mais importantes. E é tendo isso em vista que se pode falar que o desenvolvimento da psicanálise está em uma intrincada relação com a história do sujeito Sigmund Freud. Esse é um dos aspectos que vem à tona quando se trata da relação entre teoria e prática na psicanálise, qual seja, o de ressaltar o fato de que a elaboração da teoria psicanalítica está ligada aos movimentos internos de Freud, aos seus conflitos internos e suas fantasias. Assim, o sujeito Sigmund Freud está presente na elaboração da metapsicologia. Contudo, isso não quer dizer que ele compareça na teoria apenas como alguém que projeta suas questões para o resto das pessoas, pois, como mostra

⁴ “A psicanálise não precisa de uma Weltanschauung [visão de mundo]; faz parte da ciência e pode aderir à Weltanschauung científica.” (Freud, 1933a, p. 220)

Plastino, “a validade da teoria psicanalítica não se sustenta na autoridade de Freud, mas na pertinência da própria teoria, expressa na sua capacidade elucidativa, na sua eficiência operativa e na sua adequação ao movimento mais geral das ciências e saberes contemporâneos.” (*op. cit.*, p. 19)

1.2 Da relação entre teoria e prática na psicanálise

Talvez a maneira mais sucinta de se apresentar o que se faz quando se está fazendo psicanálise seja a que o próprio Freud tentou, em 1923:

Psicanálise é o nome de (1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica. (1923a, p.253)

Ao aglutinar sob o mesmo nome essas três dimensões, Freud parece não apenas estar referindo-se à complexidade do que está em jogo quando se faz psicanálise; mais do que isso, ele está afirmando que a dedicação a qualquer um dos aspectos que a psicanálise engloba não pode vir dissociada dos outros, ou seja, aproximar-se da psicanálise, seja por qualquer uma das três vias, é necessariamente implicar-se já com as outras duas. Dito de outra forma, talvez mais simplória, a teoria e a prática (englobando pesquisa e tratamento) da psicanálise caminham indissociavelmente juntas, são duas faces da mesma moeda.

Uma tal afirmação, que pode parecer sem maiores conseqüências – uma vez que se poderia argumentar que esse seria o movimento com o qual qualquer área do saber deveria ter de se confrontar, mais cedo ou mais tarde – diz, contudo, muito a respeito da constituição da psicanálise e de sua dinâmica interna (teorização e prática clínica).

É isso que mostra, por exemplo, Laplanche (1992, p. 161-162), quando afirma que

progresso teórico e progresso prático caminham exatamente no mesmo passo. A prática é elaboração viva, a teoria é diretamente posta à prova, a marcha para diante é a mesma e as dificuldades andam lado a lado, o fracasso, se ocorre, é fracasso da teoria e da prática.

Birman também diz algo semelhante: “os impasses do processo psicanalítico sempre foram o agulhão insistente que levava Freud a questionar a consistência da teoria psicanalítica, o que demandava a produção de rupturas conceituais significativas” (1993, p. 13).

Esse movimento pode ser visto em certos momentos-chave da vida e da obra de Freud, como a crise de 1897, na qual ele se depara com o grande fracasso do tratamento da neurose, e daí passa a rever todas as suas concepções, na grande virada de 1914, representada com a introdução do narcisismo, momento este que coincide com a elaboração dos escritos sobre a técnica, e chegando até as consolidações do início da década de 1920.

Esse percurso de ruptura e continuidade no trabalho psicanalítico⁵ é um caminho que vai levar as elaborações de Freud, a despeito mesmo das suas pretensões de atribuir cientificidade à psicanálise, a um forte movimento de crítica ao paradigma da modernidade.

Parece-nos importante deixar isso marcado ao início de um estudo teórico da teoria psicanalítica, uma vez que, em todo estudo de tal tipo, corre-se o risco de cair em um fetichismo da teoria – entendendo uma abordagem da teoria em si e por si – o que, no caso da psicanálise, pode ser responsável por alguns graves exemplos de tratamento reducionista ou críticas infundadas às idéias que surgem com Freud.

No presente trabalho, buscaremos fugir desse fetichismo na medida em que as experiências clínicas, relatadas pelos vários autores aqui consultados, comparecerem. Além, é claro, das experiências clínicas do próprio Freud, nos vários casos que ele fez questão de publicar, para ilustrar a força com que os dados clínicos se impõem.

Essa força, pensava Freud, era um vetor importante para quem quisesse aproximar-se da psicanálise. Ela desempenharia um papel importante para que as teses teóricas da psicanálise fossem aceitas. A convicção (*Überzeugung*) é o elemento que abre o sujeito à aceitação da psicanálise, que retira a teoria do seu aspecto formal de argumentos lógicos, e traz-lhe para perto da experiência cotidiana do sujeito. Afinal, como vimos, justamente porque na psicanálise teoria, pesquisa e tratamento são três dimensões constitutivas e inseparáveis, mesmo em princípio, a aceitação da verdade da teoria deve passar necessariamente pela experiência própria no tratamento e na prática. A idéia é que mesmo a mais abstrata das argumentações teóricas é fluída a estados emocionais e afetivos dos argumentadores; isto quer

⁵ Um exemplo disso pode ser o próprio relato de Freud (1914g) sobre a técnica psicanalítica, que sofreu diversas transformações – desde a hipnose, passando pela busca do momento de instauração do sintoma até chegar à associação-livre feita sobre os conteúdos trazidos a cada vez – mas sempre teve o mesmo objetivo: fazer com que o paciente preencha lacunas da memória.

dizer que a disposição afetiva do sujeito é parte constitutiva da avaliação que ele faz de teses teóricas, podendo ou não rejeitá-las tão somente pelo fato de uma tese lhe tocar em alguma questão específica, com a qual lhe seja difícil lidar. Logo, torna-se fácil a rejeição ou aceitação de argumentos, que pareçam desagradáveis ou não, por causa dessas fontes emocionais. Por isso

só se dá a convicção das verdades da psicanálise, experienciando-a. A convicção só pode ser fundamentada na experiência própria. Mais que uma pura aceitação intelectual de uma verdade, a convicção é uma incorporação que marca indelevelmente nosso dizer e (mais efetivamente, diríamos) nosso escutar (Abel, 2001, p. 46).

Essa centralidade que a experiência em primeira pessoa assume acaba por aproximar psicanálise e misticismo. A partir disso, aparece um impasse: um Freud dividido entre sua “terra natal” (o saber científico) e sua “terra adotiva” (*grosso modo*, o assim chamado saber do ‘senso comum’). Essa desqualificação com que a psicanálise, alinhada ao sendo comum, é tratada pela ciência reflete-se também no argumento da sugestão: ora, que tipo de validade pode ter uma teoria que é construída sobre a base de dados empíricos totalmente influenciados pelo pesquisador? Neste caso, o ideal da neutralidade do conhecimento científico estaria já minado pelas próprias condições nas quais se dá a observação empírica. A isto então, Abel traz a contundente resposta freudiana de que “uma psicanálise não é uma investigação científica imparcial, mas uma medida terapêutica” (*apud Abel, op. cit.*, p. 62)

Uma questão que surge a partir dessas considerações é a do lugar que o conceito de transferência (*Übertragung*) ocupa na convicção da verdade da teoria. Com efeito, uma citação de Freud despertou-nos essa curiosidade⁶, na medida em que se é a transferência que dá a especificidade da relação terapêutica na clínica psicanalítica, ela parece ter um papel epistêmico central na convicção: nossa suspeita é a de que o conceito que realiza esse papel é denominado por Freud como construções (em análise). O que queremos dizer é que a construção que o analista oferece ao sujeito em análise é um saber, um conhecimento específico acerca de si, que só é aceito porque é tomado como verdadeiro. Uma construção é uma elaboração psíquica “ultraclara”, uma espécie de alucinação (apesar deste termo parecer forte demais). Ora, toda alucinação traz consigo um elemento de certeza, e é um saber acerca

⁶ “As informações que uma análise requer serão dadas pelo paciente somente com a condição de que ele tenha uma ligação emocional especial com seu médico” (Freud, 1916-17[1915-17], p. 30).

de si que coloca a realidade em jogo também. Sendo assim, em última instância, todo o sistema de crenças do sujeito se encontra aberto à incorporação de novos elementos, nomeadamente, de elementos inconscientes. É por isso que é possível que a construção preencha lacunas na história do sujeito; e é por isso que a transferência tem esse papel epistêmico de um conhecimento acerca de si, papel que dispõe o sujeito à convicção da verdade do inconsciente. Com esse mecanismo explicitado, pode-se ver melhor que não cabe espaço para a sugestão, como muitas críticas querem mostrar, pois, na medida em que as falas do analista produzem efeitos pulsionais, a partir do manejo transferencial, é o paciente quem assume ou não a construção como sua, como algo que lhe diz respeito; nesse sentido, estamos falando de uma produção de sentidos em primeira pessoa.

É nesse sentido, portanto, que Mezan (1995) afirma que

a análise não é aplicação de um conhecimento, mas invenção de um saber. Nesta invenção, encontra-se um nível estritamente singular – o do paciente em análise e de seu analista, insubstituível enquanto singularidade – mas também um nível particular – o das estruturas psíquicas que cada um desses dois personagens compartilha com outros humanos – e um nível universal, o das constantes inelimináveis do funcionamento psíquico que Freud extraiu como corolários de seu trabalho (p. 329).

Portanto, é justamente pelo fato de os três níveis estarem presentes na clínica que se pode elaborar uma metapsicologia, uma teoria em nível muito abstrato, pois os princípios do funcionamento mental comparecem ali, ainda que não separados dos níveis singular e particular. Aqui se percebe a linha contínua, e não rompida, que vai da clínica à metapsicologia, da prática à teoria, linha esta que as amarra de forma tão firme.

Mas há também, como viemos mostrando anteriormente através do conceito de convicção, o caminho inverso, o que vai da teoria ao sujeito singular, na medida em que este entra em contato com a psicanálise. E também aqui Mezan tem uma caracterização interessante, mostrando como

é enganoso acreditar que possamos nos identificar com uma teoria; isso não existe. O gênero de relação que qualquer pessoa mantém com qualquer teoria é representativo de um jogo de forças que permanece largamente inconsciente, e que vem a se expressar no investimento libidinal e agressivo de um conjunto de

pensamentos, conjunto este que vale como baliza identificatória somente no caso em que o sujeito os tomar como metáforas de suas figuras inconscientes pessoais, isto é, imagos que formam o alicerce narcísico de sua estrutura psíquica (op. cit., p. 332).

Podemos afirmar, a partir disso, que a teoria psicanalítica fundamenta essa sua ligação estreita com a prática na própria dinâmica de funcionamento do aparelho psíquico. Porém, podem dizer os críticos, isso acaba por ser um problema, na medida em que a teoria se autoexplicaria, isto é, seus próprios pressupostos serviriam de evidência para a prova de seus conceitos, o que implicaria em um problema de circularidade. Esta crítica seria um problema sério à validade da teoria psicanalítica caso esta fosse vista apenas enquanto, para usar um termo de Mezan (1995), “freudologia erudita”, enquanto o estudo doutrinário da obra de Freud, enquanto um sistema teórico fechado em si mesmo. Tal perspectiva não respeita, contudo, a singularidade da psicanálise, enquanto um conjunto ‘teoria-prática-tratamento’ indissociável, nem tampouco a importância da figura do próprio pai da psicanálise para a prática. Afinal, como mostra Mezan (*op. cit.*, p. 329), “a importância de Freud para a prática analítica reside menos, como vimos, no conteúdo de suas teses do que na forma inédita pela qual ele chegou a formulá-las. Esta forma (...) é que especifica a psicanálise.” Vejamos então, como esta forma, que em última instância é o que configura a clínica psicanalítica, associa o saber que emerge da experiência clínica à construção metapsicológica.

1.3 Saber clínico e construção metapsicológica

Diversos são os elementos da clínica psicanalítica que lhe conferem a peculiaridade que reconhecemos. Em primeiro lugar, a experiência psicanalítica consiste em uma valorização do sujeito enquanto tal, em especial da sua fala. Isso fica patente na obra freudiana, como mostram os casos do período de fundação da psicanálise. Nestes casos, como Freud mesmo reconhece, ele está sendo orientado por suas pacientes: são elas que o guiam em suas descobertas. Com efeito, é pela solicitação de uma paciente que pede que lhe deixe falar, que é inaugurada a regra fundamental da psicanálise, a regra da livre associação.

Mas o sujeito de que trata Freud, não é, como vimos, o sujeito senhor de si, mas justamente o contrário. O sujeito da psicanálise é o sujeito do inconsciente, o sujeito atravessado por conflitos, que chega em sofrimento, muitas vezes devastados pelos sintomas

que carrega. A clínica que Freud inaugura responde à exigência que ele reconhece nesses sujeitos de buscar dar sentido a suas experiências de sofrimento.

Temos aqui já um elemento da relação clínica-teoria, que é justamente, o mecanismo técnico pelo qual se pode fazer essa passagem: a explicação do sentido (*Deutung*). É mostrando o sentido dos sintomas, dos sonhos, interpretando os elementos simbólicos ali presentes, que Freud vai descortinando o trabalho do inconsciente. A interpretação devolve ao sujeito a exigência da implicação com os próprios desejos.⁷ Na medida em que isso acontece, tem-se um horizonte de sentido para as formações de compromisso do sujeito. Assim, vai aparecendo uma lógica subjacente à lógica consciente, revelando a clivagem essencial do sujeito, mas possibilitando-o assumir suas questões enquanto próprias, enquanto coisas que lhe dizem respeito.

Uma forma importante sobre como essa necessidade de implicação comparece na clínica é através do mecanismo de negação. Freud mostra como o inconsciente pode manifestar seu desejo apenas acrescentando uma negação antes da manifestação. Nesse caso, o ‘não’ seria tão somente uma forma de poder tornar o desejo apresentável à consciência, por exemplo, em um sonho ou ato falho. O desejo comparece, assim, camuflado por trás de seu oposto, de sua negação. Martins apresenta esse movimento com mais detalhe, colocando que “com o auxílio do símbolo *não*, o sujeito evita o contato emocional com o conteúdo inconsciente. Este *não* serve de anteparo à angústia advinda quando do pleno reconhecimento do significado emocional daquilo que fora recalçado” (2000, p. 35).

Na análise, pode ser que caiba justamente o movimento oposto, apresentar a manifestação ao sujeito sem o *não*. Freud mostrou que “no id não há nada que se possa comparar à negação” (*apud* Castro, 1992, p. 12). Evidenciar o inconsciente, neste caso, pode significar problematizar a negação. O que não quer dizer, é claro, que se entre na questão da verdade, da narrativa do sujeito. Afinal, como mostra Martins:

a mentira do paciente, enquanto um mecanismo de (de)negação é autêntica. Ela é a única forma que ele pode ter encontrado para elaborar seu sofrimento psíquico e ter acesso à sua verdade inconsciente. A (de)negação, neste sentido (tomando a forma do discordancial lingüístico), mostra que o sujeito reconhece uma verdade

⁷ A tarefa de interpretação, entendida como algo que se impõe ao trabalho da análise para que ocorra a implicação do sujeito, é caracterizada por Zeitoune como uma prática subversiva: “Ao analista cabe interpretar. A interpretação psicanalítica é uma leitura subversiva, levanta dúvidas inquietantes onde há certezas absolutas. Mas decidir o que e quando interpretar não é tarefa fácil, exige tato e prática, devendo-se evitar fornecer ao paciente a solução de um sintoma ou a tradução de um desejo, pois isso pode ficar apenas no nível intelectual.” (1993, p. 37)

da dolorosa realidade. A (de)negação é, pois, um índice do forte investimento afetivo existente. (...) Ora, na clínica, antes de um problema de verdade, vemos que o problema da autoria e da autenticidade deve ser qualificado. A verdade é sempre algo a ser alcançado como um ponto fugidio. Este ponto possivelmente é regido pela ética e não por questões de saber. Ou seja, mais importante do que alcançar de imediato a verdade do analisando torna-se fundamental qualificar o seu sofrimento com o fito de podermos efetivamente trabalhar (op. cit., p. 38).

Assim, o fenômeno da negação, a partir da experiência clínica, ganha um sentido mais profundo, na medida em que revela o sujeito da negação, e não apenas o mecanismo de defesa que protege o Eu. Desse modo, podemos ver que há mais implicado na negação do que apenas trazer um conteúdo recalcado à tona. Com efeito, Martins mostra como cada estrutura *psicopatológica* possui uma forma estruturalmente diferente de negação (estamos em um nível diferente do que Freud se refere ao falar deste assunto): na psicose é a rejeição (*Verwerfung*); na perversão, a recusa (*Verleugnung*); na neurose, a própria (de)negação (*Verneinung*). A negação, dessa maneira, entra na constituição mesma do sujeito, na sua estruturação. E esse é um dado clínico importante para o manejo da transferência.

Outra configuração clínica importante, e que emerge da transferência, é a alteridade, na medida em que é o outro do analista que permite que os conteúdos retornem ao sujeito, mas retornem de uma forma diferente, pois retornam justamente com essa espécie de ‘imperativo’, que o sujeito assuma aquilo como seu. É com o manejo transferencial que esse movimento pode ser conseguido⁸: “é justamente no momento em que se ata a transferência que o sujeito, encontrando seu respondente possível no saber clínico, pode advir como sujeito do *seu* sintoma” (Assoun, 1996, p. 53).

Aqui se encaixa outro elemento importante do saber clínico: a exemplificação. O exemplo, com efeito, não consiste somente na ilustração de alguma coisa geral, mas o exemplo traz a própria questão que mobiliza o sujeito. Como afirma Freud: “o exemplo é a própria coisa” (*apud* Assoun, *op. cit.*, p. 44).

Assoun caracteriza a exemplificação como a forma mesma de racionalidade clínica, na medida em que

⁸ É o que mostra também Resende, quando afirma que “os efeitos da perlaboração são advindos da alteridade implicada na transferência. O analisando experimenta na análise uma surpresa frente à radical alteridade do analista.” (2001, p. VI)

o exemplo é um verdadeiro esquema intermediário entre o dado clínico e a “coisa” metapsicológica, o que remete à especificidade da esfera clínica. (...) É precisamente o exemplo-coisa, surpreendido em plena massa da experiência dita clínica, que permite ver a coisa na experiência, ou pensar a experiência (op. cit., p. 48).

Se é essa espécie de racionalidade que permite pensar a experiência clínica, esse pensamento também é de um tipo específico, o que Assoun chama de “juízo clínico”, que é um “procedimento reflexivo”. Procedimento que deixa de fora qualquer apelo a uma generalização determinante, e que conhece apenas a singularidade do dado. Nesse sentido,

tende a desenvolver a singularidade da experiência até um certo ponto de cristalização de um saber ou até que um certo “universal” se torne visível ou legível. (...) [Portanto,] a relação a ser pensada entre metapsicologia e clínica parece ser da seguinte natureza: a arte metapsicológica nada mais é que a reconstituição rigorosa dessa imagem reflexiva de um certo processo clínico (Assoun, op. cit., p. 50).

Depreende-se então, a partir disso, a intrínseca relação entre clínica e metapsicologia. Um ponto falta ainda ser ressaltado: o papel da linguagem enquanto palco onde se dá essa relação. Afinal, é o pano de fundo tanto da clínica quanto do discurso metapsicológico.

1.4 Da linguagem na clínica psicanalítica

“A evidência de que a linguagem e a fala habitam o coração da experiência analítica levanta, com certa pressão, a questão quanto ao lugar (a tópica), a função (a dinâmica) e o modo de ação (a economia) da *linguagem* no processo analítico” (Delouya, 1996, p. 59). Tais questões dizem respeito propriamente à função de mediação da linguagem. Na situação analítica, uma só expressão verbal, a fala do paciente⁹, exerce tal mediação em dois níveis: intrapsíquico e intersubjetivo.

⁹ É claro que a fala do paciente, uma vez dentro da situação analítica, está incorporada à ‘moldura’ do enquadre: uma fala sob associação livre, o que já implica a contrapartida do analista.

Em ambos os casos, a linguagem coloca em jogo a possibilidade de apreensão da realidade psíquica. Nesse sentido, a linguagem circunscreve uma esfera, inaugura um espaço: o reino da primazia do significante. Mas a linguagem é influenciada também por aquilo que lhe escapa, que lhe é exterior. No sentido intrapsíquico, temos as pulsões (o “fora-do-tempo das pulsões” segundo Kristeva¹⁰), que podemos entender como a esfera do não simbolizável enquanto tal. No plano intersubjetivo, em especial, na clínica, é o enquadre que exerce influência sobre a linguagem, pois na medida em que é ocultado, instaura as condições de possibilidade da análise.¹¹

Contudo, esses dois níveis não são necessariamente opostos. Com efeito, Delouya afirma “que *o complexo de castração*, no seu sentido mais amplo, constitui a relação de base da linguagem na situação analítica” (*op. cit.*, p. 63), engendrando uma articulação, tentando reunificar os dois níveis. Defendemos que uma maneira de compreender isso é mostrar como a cada nível corresponde uma das funções que Celes (1987) delinea à linguagem: a função expressiva ocorre sobretudo no nível intersubjetivo, enquanto a função constitutiva predomina no nível intrapsíquico.

A linguagem entendida enquanto tendo a função de expressar a subjetividade centra a atenção na narrativa do paciente – narrativa esta sob o efeito da regra da livre associação – enquanto um terceiro (mediação) na relação entre o sintoma – o sofrimento – e o desejo inconsciente. É nesse sentido que se entende a famosa caracterização que Freud faz do sonho enquanto a via régia do inconsciente.

A outra concepção, a da linguagem como constitutiva da subjetividade, implica uma capacidade transformadora da linguagem:

a fala, mais que expressar um certo arranjo da subjetividade, promove sua transformação: elimina sintomas, ‘desativa’ emoções, como que canalizando-as de maneira adequada – maneira adequada que é precisamente sua tradução em palavras. Ora, para que a fala tenha essa eficácia é necessário supor que a linguagem aparece, em alguma medida, como constitutiva, até das emoções (Celes, *op. cit.*, p.288).

¹⁰ Cf. Resende, 2001, p. 57 ss.

¹¹ Quando falamos que o enquadre é ocultado, não queremos dizer que ele seja propositadamente escondido. Antes, estamos nos referindo a toda a série de recomendações que Freud (1912e) teve o cuidado de explicitar, como por exemplo, as questões referentes ao divã, ao trato com o dinheiro, à regra da abstinência, entre outras. Tais diretrizes são ocultadas na medida em que não são tratadas com os pacientes; tais recomendações, portanto, funcionando como a configuração do espaço analítico, está realizando uma certa circunscrição à atividade da linguagem, pois esta, imbricada na transferência, vai ser direcionada à livre associação, colocando, enfim, a análise em movimento.

A subjetividade, assim como a linguagem, se caracteriza por ser um não-dito, mas sempre dizível enquanto possibilidade de converter-se em palavras. E sendo assim, a tarefa analítica constituiria-se enquanto uma “história do sujeito”, reconstrução discursiva de sua subjetividade. Essa abertura da subjetividade ao que é intersubjetivo é o que está pressuposto nessa concepção da linguagem: o sujeito constituído a partir do outro. E de modo especial, encontra-se implicada aí a possibilidade mesma do processo analítico.

É nesse sentido, portanto, que Delouya mostra como há, na situação analítica através da fala, uma espécie de reedição da inscrição do psíquico através da linguagem:

da mesma forma que um princípio de realidade, a negação e a ausência são os disparadores para a constituição do sujeito e de seu Outro (o inconsciente), como também fundam a linguagem nos seus primeiros estágios (o binarismo instaurado quando da discriminação da voz materna) para que esta (a linguagem, a fala) trabalhe ou perlobre a constituição do sujeito pela ausência do outro: o enquadre analítico reedita a distância ou esta dialética de princípio, no plano da realidade – a presença ausente (Fédida) da mãe – para que a linguagem retrabalhe a constituição do seu sujeito. A mesma relação de princípio, entre a instauração do psiquismo e da linguagem, reitera-se, então, na relação entre a fala e o enquadre da situação analítica. (op. cit., p. 68)

Essa “presença ausente” de que fala Delouya, fazendo referência a Fédida, é uma importante marca, na medida em que é o que inicia o movimento de simbolização: a falta. É a falta, a ausência, que instaura no bebê o desejo. É o que fundamenta também os sistemas semióticos em geral, em especial a linguagem: “o símbolo se define por ser presença de uma ausência. Assim, é a linguagem que surge a partir de uma renúncia pulsional e implica uma distância entre a palavra e a coisa.” (Castro, *op. cit.*, p. 50)

Várias questões aparecem a partir disso. Uma delas é o mecanismo pelo qual se instauram, num mesmo movimento psíquico, o desejo e a linguagem enquanto signos, ou seja, indicadores de uma falta. Tal falta, enquanto experiência de vazio, concebemos como fundada na experiência original de desamparo (*Hilflosigkeit*): a depressão originária, segundo a terminologia proposta por Delouya (1998, 2003).

A imagem do desamparo de origem suscita, com clareza, o fato de que o desinvestimento, acarretado pela separação da mãe, diz respeito não somente à exposição dos contornos do eu incipiente, mas ‘ espaço vazio que ela deixou em mim’ e que apela: ‘retorne!’. Gesto que brota deste ponto zero, o topos, o negativo do narcisismo primário. O desamparo – e o apelo, nele implícito – abrem-se então sobre o narcisismo primário, seus emblemas e desfiladeiros. O desamparo desencadeia o trabalho do narcisismo, permitindo a perlaboração desta agonia de origem. (Delouya, 1998, p. 10)

Impõe-se a nossos propósitos a questão da oposição que se consolida entre a palavra e a coisa. Ao pensar como se dá a inscrição da linguagem e do desejo na esfera psíquica, deixamos a relação mais direta com a clínica, e passamos ao terreno mais abstrato da metapsicologia. Porém, sem perder a clínica de vista, trazendo-a sempre que se faça necessário. Afinal, foi este mesmo o movimento de Freud em toda a sua obra, e será a continuação do nosso esforço no capítulo que segue.

Capítulo 2: Sobre a linguagem na metapsicologia freudiana

Um aspecto básico da linguagem, que veio à tona no chamado ‘giro lingüístico’¹² – e que motiva autoras como Kristeva a abrir um livro com a seguinte frase: “O nosso século é tanto o do átomo e o do cosmo como o da linguagem.” (s/d, p. 9) –, é o do seu papel na subjetividade humana. De fato, o que concebemos como da esfera do subjetivo passou por grandes transformações com o advento da linguagem, ou melhor, da lingüística. E a mudança não se limitou tanto ao plano cognitivo, como mostrou o impacto da obra, sobretudo, de autores franceses – como Jean Piaget e Henri Wallon – e autores russos – como L. Vygotsky, A. R. Luria e A. Leontiev, além do marxista Mikhail Bakhtin –, mas foi uma mudança que altera a concepção mesma do que seja o humano.

A especificidade deste momento histórico é que a linguagem, que sempre esteve ali presente em cada prática humana, de repente é descolada de suas formas de manifestação para tornar-se um conceito abstrato, objeto da reflexão e do conhecimento do ser humano. E o interessante é que, ao debruçar-se sobre esse objeto de estudo, o ser humano volta-se sobre si mesmo, e encontra não apenas as regras de funcionamento da linguagem¹³, mas também toda a ordem do social (poderíamos dizer com Foucault “a ordem do discurso”), além do si mesmo enquanto sujeito falante.

Esse retorno paradoxal descola o sujeito falante (o homem) daquilo que o constitui (a linguagem), e obriga-o a dizer o modo como diz. Momento com várias conseqüências, a primeira das quais é permitir ao homem não se considerar já como uma entidade soberana e indecomponível, mas analisar-se como um sistema falante – uma linguagem. (Kristeva, op. cit., p. 14)

Dessa maneira, na medida em que o ser humano mesmo é linguagem, Benveniste (1976b) vai mostrar então como é a linguagem que dá condições de possibilidade para a subjetividade.

¹² Sobre isso, cf. OLIVEIRA, Manfredo A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1998. 430p.; e RORTY, Richard (ed.) *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967. 408p.

¹³ Regras estas por meio das quais por tanto tempo se buscou uma formalização, separando o sujeito falante da própria linguagem, como nos trabalhos de R. Carnap e seus colegas no Círculo de Viena.

2.1 Linguagem e subjetividade: intersubjetividade ou transferência?

O fundamento da subjetividade, afirma Benveniste (*ibid.*), é determinado pelo lugar que ocupa a noção lingüística de pessoa. Como se sabe, nos pronomes, temos seis pessoas, divididas em dois grupos: as do singular e as do plural. O ponto central aqui, como mostra o autor, é que a consciência de si só emerge no sujeito por meio do outro, pelo contraste que se cria. Ora, o contraste, a oposição é o fundamento do significado na linguagem, desde o signo lingüístico em Saussure, uma vez que para este o signo só ganha sentido pelas oposições binárias que cria. Também assim funciona para o sujeito, que se reconhece enquanto tal através do outro, em oposição – no sentido de diferenciação – a este. Logo, não pode existir um *eu* sem um *tu*.

A linguagem só é possível porque cada locutor se apresenta como sujeito, remetendo a ele mesmo como eu no seu discurso. Por isso, eu propõe outra pessoa, aquela que, sendo embora exterior a “mim”, torna-se o meu eco – ao qual digo tu e que me diz tu. A polaridade das pessoas é na linguagem a condição fundamental, cujo processo de comunicação, de que partimos, é apenas uma consequência totalmente pragmática. (Benveniste, 1976b, p. 286)

Mas essa interação *eu-tu* não é a gênese apenas da emergência interativa do subjetivo. A idéia de intencionalidade também surge a partir do reconhecimento (*Anerkennung*) da intenção do sujeito pelo outro. Inclusive, na pragmática universal de Habermas, é este o fundamento mesmo da vida em sociedade.

A fundamentação da sociedade na linguagem, em Habermas, se deve à percepção primordial de que a linguagem media todas as interações significativas para o sujeito, ou seja, todas aquelas às quais ele pode compreender através do uso de suas capacidades racionais. Para mostrar como a linguagem emerge na vida social de modo a ganhar essa centralidade, Habermas (1990) vai buscar em G. H. Mead o percurso que ele faz da mediação gestual para a mediação simbólica.

O mecanismo básico desse trajeto é o conceito de *semantização*, que seria a atribuição de significado a fatos do mundo. Tal mecanismo aparece evolutivamente não do mero posicionamento de um sujeito ativo diante de um mundo que ele observa, mas sim da ação sobre esse próprio mundo a partir de contextos de interação intersubjetiva, na qual os comportamentos de outros seres semelhantes passam a ser estímulos relevantes ao sujeito. Isto

se dá a partir da sedimentação de comportamentos padronizados que são gradativamente associados como direcionados a ele, e que, dentro do mecanismo behaviorista de estímulo-resposta, passa a evocar um comportamento no mundo. Tais respostas, na medida em que também apresentam certa padronização, solidificam aquilo que em etologia se chama de *significados naturais ou objetivos*, e consistem nessa percepção gestual compartilhada enquanto estímulos para padrões de ação. E esse direcionamento intersubjetivo leva a uma atribuição gradativa de intencionalidade ao comportamento, que por sua vez, levam à internalização de estruturas de significados. Isso ocorre por causa da inserção numa dinâmica de participação na interação (significados associados em segunda pessoa), o que permite a atuação de outro mecanismo central, o de *colocar-se no lugar do outro*, levando a cognição a se deparar com idéias como a de intencionalidade, que abre o mundo da interioridade e da reflexão sobre si mesmo (através do outro).

Como afirma o próprio Habermas: “significados simbólicos emergem de uma subjetivação ou internalização de estruturas objetivas de significado” (1984, p. 7-8). Essa passagem do gesto à comunicação em símbolos lingüísticos acontece em duas fases: a primeira é o surgimento de uma linguagem de signos, que aparece nessa passagem da interação gestualmente mediada para a interação simbolicamente mediada, cujo cerne localiza-se no mecanismo de tomar a atitude do outro, pois uma vez que os próprios gestos são interpretados da mesma forma que os gestos do outro, não se pode mais evitá-los na expectativa de que ele terá significado para o outro. Então, este não é mais visto como um objeto social entre outros, mas como um intérprete de seus próprios gestos, e portanto, pode-se “endereçar” seus gestos para o outro. Dessa maneira ambos vão aprendendo os papéis comunicativos de falante e ouvinte.

A segunda fase é alcançada quando os papéis sociais fazem com que os significados naturais de sistemas de comportamento funcionalmente especificados se tornem não apenas semanticamente acessíveis aos participantes, mas normativamente obrigatórios a eles. Isso começa a ocorrer quando da adoção crítica da atitude do outro em contextos em que a interpretação dos comportamentos simbólicos não dá certo: aí se desenvolvem *regras* para o uso dos símbolos.

“No conceito de regra, os dois momentos característicos do uso de símbolos simples estão combinados: significado idêntico e validade intersubjetiva” (id., *ibid.*, p.16). Aqui Habermas utiliza-se da dimensão pragmática do argumento de “seguir regras” de Wittgenstein, mostrando como a semelhança dos significados só pode ser assegurada pela validade de uma regra que fixa tais significados dos símbolos. Essa garantia dada pelas regras

decorre do fato de que é a competência no seu seguimento que vai dar a validade intersubjetiva do uso dos símbolos, pois as irregularidades podem ser apontadas como violação das regras. Surge então um sistema de símbolos, uma linguagem com uma gramática como reguladora das mediações simbólicas, que permite uma combinação complexa de símbolos em sentenças (unidades elementares da linguagem) e proferimentos (unidades elementares da fala), expandindo o potencial semântico dos elementos da linguagem.¹⁴

Uma vez que as regras erguem um sistema lingüístico, passa a fazer sentido a consideração da validade dos produtos simbólicos nas interações intersubjetivas; interações estas que têm como elemento fundamental o *ato de fala*. “Os actos de fala são a unidade básica ou mínima da comunicação lingüística” (Searle, 1981, p. 26), são a ação comunicativa mínima que pode ser dotada de sentido para sujeitos em interação. Isso se deve à sua dupla estrutura: *performativa* e *proposicional*. A estrutura performativa do ato de fala advém da intuição de Austin de que fazemos coisas ao falar. A estrutura proposicional refere-se ao próprio conteúdo da mensagem que enviamos. A partir disso, temos que o ato de fala comporta três dimensões: a *locucionária*, que é o falante expressando (*grosso modo*) estados de coisas, a *ilocucionária*, que é a determinação pragmática do sentido de aplicação da expressão do falante¹⁵, e a *perlocucionária*, que é o efeito (para além do apelo a convenção) que o falante busca causar sobre o ouvinte, “consistindo no efeito do ato ilocucionário sobre os sentimentos, pensamentos ou ações das pessoas” (Costa, 2002, p. 48).

Nesse sentido, as interações lingüisticamente mediadas adquirem o caráter de atos de fala na medida em que se configuram regras implícitas que dão condição de possibilidade à interação. Podemos retornar a Benveniste, portanto, agora com a possibilidade de mais clareza no entendimento de sua colocação de que “muitas noções na lingüística, e talvez mesmo na psicologia, aparecerão sob uma luz diferente se as restabelecemos no quadro do discurso, que é a língua enquanto assumida pelo homem que fala, e sob a condição de *intersubjetividade*” (1976b, p. 293). Nesse sentido, então, a subjetividade possui um fundamento propriamente intersubjetivo, uma abertura essencial ao outro, de modo que a vida interna mesma do sujeito

¹⁴ A teoria dos atos de fala postula uma competência comunicativa de regra (análoga à competência lingüística de regra, que é a noção chomskyana de que todo falante dispõe de um saber implícito que constitui um sistema de regras gramaticais que possibilita a geração de sentenças), que é o sistema fundamental de regras que os falantes devem dominar para cumprir as condições de um emprego adequado de proferimentos em atos de fala. Searle afirma: “uma teoria da linguagem é parte de uma teoria da acção, simplesmente porque falar é uma forma de comportamento regida por regras” (*op. cit.*, p. 27).

¹⁵ “Toda emissão ou manifestação, para poder ser entendida em uma dada situação, tem que estabelecer e expressar, pelo menos implicitamente, uma determinada relação entre falante e ouvinte. Podemos também dizer que a força ilocucionária de um ato de fala consiste em fixar o modo de emissão do conteúdo.” (Habermas, J. 1976, p. 333)

só pode ser por ele assumida pelo reconhecimento do outro. E Benveniste argumenta ainda pela necessidade dessa raiz dizendo que “é notável o fato (...) de que entre os signos de uma língua, de qualquer tipo, época ou região que ela seja, não faltam jamais os pronomes pessoais. Uma língua sem expressão da pessoa é inconcebível” (id., p. 287).

Outra dimensão lingüística que também circunscreve o espaço subjetivo é a temporalidade, noção que, assim como a pessoa, é sempre presente nas línguas e que coloca o sujeito que fala dentro de referências temporais. É claro que a temporalidade é também construída socialmente, de modo que nem todas as culturas compartilham a divisão presente-passado-futuro. Em especial, como mostra o antropólogo Edmund Leach, a representação simbólica do tempo está associada às categorias de pensamento que a linguagem traz consigo. Como ele afirma: “A linguagem, então, faz mais do que nos prover com uma classificação das coisas. Ela realmente molda nosso ambiente e coloca cada indivíduo no centro de um espaço social ordenado de maneira lógica e segura” (1983, p.179). Um exemplo disso é justamente a categoria verbal *time*. O tempo, como ele mostra, ordena a vida social através da oposição entre a repetição e a não-repetição (irreversibilidade). E é a alternância dessa oposição (visão pendular do tempo) que fabrica o fluxo que, através de quatro fases (o rito de sacralização, o estado marginal, o rito de dessacralização e a fase da vida ordinária), coloca uma ordem temporal coincidente com a social. Como diz o autor: “nós *criamos o tempo* através da criação de intervalos na vida social. Até que tivéssemos feito isto, não havia tempo para ser medido” (1974, p.207).

Porém, antes mesmo que pudesse ser medido, e portanto, encaixado nas nossas categorias, o tempo seria ainda um horizonte de sentido fundamental para o ser humano. É isso o que afirma Heidegger. Para ele, só podemos medir o tempo, ou mesmo dizer que (não) temos tempo para fazer algo, se o tempo já nos tiver sido dado. Essa é uma característica fundante do tempo para a experiência humana: a “*dação de tempo*” (*Zeit-Gabe*), ou seja, a capacidade do tempo de dar-se para nós. Aceitar essa dação é condição de possibilidade para que possamos dar qualquer indicação sobre o tempo. Essa característica é o que cria, ainda nos termos heideggerianos, a “*co-pertinência necessária de tempo e ser humano*” (2001, p. 63).

Esse termo “*co-pertinência*” parece indicar fortemente uma implicação mútua entre as duas entidades. E Resende nos ajuda a entender o que o tempo representa para o ser humano, na medida em que “o tempo é o parâmetro essencial no qual são pensados os componentes da experiência humana, no sentido de *a duração do trabalho fazer parte do próprio trabalho.*” (*op. cit.*, p. 50)

Nessa direção, temos que a idéia da duração mesma do tempo nos remete à noção heideggeriana de acontecimento (*Ereignis*), em especial tal como Hannah Arendt a enuncia. Para ela, o acontecimento é o que quebra a continuidade histórica, que teria uma espécie de inércia característica. O que rompe esse movimento de continuidade é o novo que a ação humana traz. O traço essencial da ação do ser humano no mundo é a idéia de natalidade: quando age, o ser humano faz nascer algo que não existia até então, lança algo de radicalmente novo no mundo, no sentido de ser, em última instância, imprevisível.¹⁶ É claro que as repetições existem, e de fato, Freud dá a entender que muitas das nossas ações, na medida em que têm a mesma motivação inconsciente em jogo, não passam de repetições das mesmas questões. Contudo, é importante enfatizar que o fato de que as mesmas questões estejam sempre presentes, não quer dizer que o novo não possa emergir. A proposta de Arendt (que não contradiz a percepção de Freud) busca ser sensível ao próprio fluxo temporal, não achando que a repetição encerra em si mesma a ação. Duas ações, por mais semelhantes que sejam, têm panos de fundo subjetivos totalmente diferentes, logo têm significados e sentidos muito diversos. Portanto, estão sempre abertas ao novo.

Essa é uma maneira de conceber como o passado pode comparecer no presente. Como mostra Resende (*idem*, p. 58), também se referindo à situação analítica,

para determinar o tempo – que do mesmo modo que “ser” nos é conhecido através das representações correntes, mas também do mesmo modo desconhecido – toma-se como ponto de referência o presente no sentido de pre-sença (mas não como significando agora). Pre-sentar significa demorar, permanecer e o durar permanecendo, demorar-se no nosso encontro. Presença significa então o constante permanecer que se endereça ao homem, que o alcança e é alcançado. O ausentar também nos aborda: o passado no que foi é alcançado presente (como vigor de ter sido [...]).

Logo, o passado não é apenas o presente que se perdeu no fluxo temporal. O passado torna-se acontecimento quando comparece à consciência intencional enquanto instância de

¹⁶ “O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular poder-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.” (Arendt, 2000, p. 191)

“dação de sentido” (*Sinngebung*). Comparece não apenas enquanto essa vivência do vigor de ter sido, mas também como acontecimento presente e, por isso mesmo, aberto (e não pré-determinado) ao porvir, que ainda está para ser alcançado. É essa marca da temporalidade enquanto expressão do sentido que permite, na perlaboração, o trabalho psicanálise.

Essa dinâmica de temporalidades que se dão ao sujeito delinea então três ekstases¹⁷, três modos de apresentação do tempo: vigor de ter sido, porvir e atualidade. Da relação entre essa três dimensões vemos, enfim, que o tempo não consiste apenas na temporalidade linear que nos vêm à consciência quando acompanhamos o fluxo dos eventos, a sucessão dos fatos ou o andar do ponteiro do relógio. A temporalidade é uma relação de diversos modos de temporalização, entendida como o sentido que emerge do comparecimento específico do tempo enquanto ekstase. É nesse contexto portanto, que Resende pode afirmar que “a essência da temporalidade é a temporalização na unidade das ekstases. Cada ekstase se temporaliza de uma dada forma, se atualiza de certa maneira que não apenas o tempo linear (...). No porvir o vigor de ter sido desperta na atualidade.” (idem, p. 59)¹⁸

A partir disso podemos retornar à idéia da co-pertinência tempo e ser humano, colocando a questão de que, se é verdade que para termos tempo este deve já ter-nos sido dado, surge a questão (talvez à primeira vista essencialmente metafísica, uma vez que remonta a Santo Agostinho) de onde vem esse tempo que nos é dado. Em outras palavras, quem no-lo dá? A resposta heideggeriana típica diria: o Ser (*das Sein*, ou *Dasein*, o ser-aí). Porém o *Dasein*, que é o modo tipicamente humano de existir (*ec-sistere*) enquanto ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*), não é algo simplesmente dado. O ser-no-mundo necessita de uma morada. Para Heidegger, a morada do *Dasein* é a linguagem. Como mostra Cabrera:

A tese fundamental é que o Dasein apresenta, na sua estrutura existencial ou “mundana”, uma referência ao ser, não uma referência meramente cognitiva, que pudesse ser obtida por considerações epistemológicas, mas uma referência

¹⁷ Segundo Pelizzoli, ekstase “tem o sentido de uma base de estabilidade nuclear do sujeito, sendo também dinâmica. *Ek-stase* (...), estar para além desta base, voltado para fora de si, na temporalidade e finitude em especial.” (2002, p. 232)

¹⁸ A relação de Heidegger com Hannah Arendt neste contexto torna-se bastante interessante. Esta é influenciada pelas questões acerca do tempo levantadas por aquele, contudo, o supera, mostrando como esse mesmo movimento de temporalização (atualização) pode ser relacionado à ação política, como mostra Duarte: “nas revoluções modernas os cidadãos apropriam-se da política em atos e palavras e visam dar início a algo novo, rompendo o *continuum* da história e trazendo de volta ao presente possibilidade políticas esquecidas e perdidas no passado originário greco-romano, no qual a política democrática foi inventada como instância do exercício plural da liberdade.” (2001, p.69) Com efeito, o novo da ação política é um *pathos* e “somente onde esse *pathos* da novidade está presente e onde a novidade conecta-se à idéia de liberdade [*freedom*] podemos falar de uma revolução.” (Arendt *apud* Duarte, *op. cit.*, p. 85)

existencial ou de “habitação” no ser, de viver nele e não apenas de um “tomar conhecimento” ou “estar ciente”. Essa “habitância” ou “moradia” do Dasein no ser, essa ligação fundamental do ser-no-mundo com o ser, é vista por Heidegger, já em *Ser e tempo*, mas especialmente na obra posterior, como linguagem e mais especificamente como fala, como acontecer histórico da fala e do falar. Daí que ser, ser-no-mundo (Dasein) e fala, desde o começo se correspondam. (2003, p. 137)

Logo, a linguagem e o tempo têm essa articulação fundante ao nível da subjetividade que emerge desse encontro. E aqui aparece mais uma vez Benveniste: “em última análise, a temporalidade humana com todo o seu aparato lingüístico revela a subjetividade inerente ao próprio exercício da linguagem.” (1976b, p. 289)

Porém, neste ponto, surge-nos a questão: como é possível, dentro do ponto de vista do sujeito freudiano, o sujeito descentrado, que a linguagem tenha toda essa repercussão subjetiva. Isto é, se a subjetividade mapeada por Freud tem instâncias de profundidade insondáveis, como o inconsciente, como é possível que a linguagem exerça uma força capaz de envolver a força das moções pulsionais? Kristeva (s/d, p. 315-316) nos ajuda a colocar o problema:

O sujeito não existe, faz-se e desfaz-se numa topologia complexa em que se incluem o outro e o seu discurso; portanto não podemos falar do sentido de um discurso sem termos em conta essa topologia. O sujeito e o sentido não existem, produzem-se no trabalho discursivo.

Ela afirma então que a psicanálise substitui uma estrutura simples do funcionamento da linguagem pela fala para colocar o problema dentro do pano de fundo mais amplo da produção do sentido pelo sujeito. Veremos no próximo capítulo os pormenores metapsicológicos do percurso pulsional e de como a linguagem vem à tona a partir dele. Naquele momento teremos mais elementos para ver como a mediação do Outro dá partida à dimensão simbólica, sem, no entanto, que as dimensões pulsional e lingüística se tornem independentes. Com efeito, na situação psicanalítica, a mediação do outro não tem a pretensão de ser uma livre troca entre iguais, como na pragmática habermasiana, que tem em vista recuperar certos ideais políticos iluministas. Na clínica, a especificidade é justamente poder quebrar com essa modalidade de relacionamento socialmente compartilhada, instaurando um

lugar, que é também circunscrito pela própria linguagem, na qual se possa falar de tudo o que o sujeito quiser, de tudo o que ele possa suportar. A condição, portanto, é uma ruptura com o cotidiano, de modo que na fala possa comparecer tudo o que vem à mente do sujeito, que as associações não sejam submetidas à censura consciente.

Ora, como deixou bem enfatizado o próprio Freud, o trabalho em análise é o de vencer as resistências.¹⁹ Mas esse trabalho não tem correlato na vida cotidiana. Contudo, não pode ser feito sozinho: apenas pela mediação do outro, o analista, mais especificamente, através da transferência (*Übertragung*) que se estabelece com este, é possível que o trabalho perlaborativo de vencer as resistências seja realizado. O interessante é que, à primeira vista, a exigência do outro constitui uma exigência de intersubjetividade presente na análise. Porém, não se trata apenas da mediação do outro, pois a vida cotidiana é plenamente intersubjetiva, uma vez que, com exceção talvez de quadros psicóticos mais graves, estar no mundo é já estar em uma esfera compartilhada da realidade, pois o mundo tal como estamos nos referindo diz respeito justamente ao conjunto de referenciais intersubjetivos que o sujeito assume como estando no mundo mesmo, na realidade material.

Dessa maneira, na experiência psicanalítica, a linguagem comparece de uma forma peculiar²⁰, sendo que seu entendimento vai acompanhando a configuração e desenvolvimento da prática analítica, que começa justamente com Freud. Assim, também em Freud temos as primeiras concepções propriamente psicanalíticas da linguagem.

2.2 Os três modelos freudianos da linguagem

A concepção de linguagem presente na obra de Freud vai acompanhando o movimento mesmo de seu pensamento. É interessante notar como ele parte, no início da obra, da tentativa de encontrar os lastros neuronais das habilidades lingüísticas. E como ao longo do desenvolvimento da obra, a presença marcante do inconsciente e da sexualidade vai imprimindo suas marcas no modo como a linguagem é entendida. É Kristeva (2000) quem nos mostra que se pode separar em três modelos a evolução que a noção de linguagem vai ocupando nas diversas fases da obra de Freud: o modelo “folheado”, ou da heterogeneidade

¹⁹ Cf., por exemplo: “é terreno familiar que o trabalho da análise visa a induzir o paciente a abandonar as repressões (empregando a palavra no sentido mais amplo) própria a seu primitivo desenvolvimento e a substituí-las por reações de um tipo que corresponda a uma condição psiquicamente madura.” (Freud, 1937d)

²⁰ Já vimos anteriormente como esta forma peculiar é encontrada na conjunção de uma perspectiva expressiva e constitutiva da linguagem, sendo estas duas perspectivas complementares.

de níveis, que vai desde os trabalhos pré-psicanalíticos até os estudos no campo da histeria; o modelo “otimista”, que emerge com grande força na busca de dar sentido aos sonhos; e, por fim, no longo período que vai de *Totem e Tabu* até o fim de sua obra, temos o terceiro modelo, o da “significância”.

A primeira intuição de Freud com relação à linguagem diz respeito ao descompasso inicial entre linguagem e sexualidade: “a particularidade da nossa espécie, imatura, sua incapacidade lingüística inaugural cavam a assíntota entre o sexual e o verbal e proibem que a decalagem entre eles seja um dia desfeita” (Kristeva, 2000, p. 62). Essa marca fundamental do descompasso seria ainda agravada pela neurose, na qual o sujeito esforça-se, em vão, para não fazer como que o sexual comparecesse no verbal.

O descompasso está baseado na dualidade de esferas em jogo para o ser humano. Freud fala de dois sistemas: o sistema *fi* (ϕ) e o sistema *psi* (ψ). O primeiro diz respeito à transmissão de carga quantitativa de energia através da rede neuronal. A passagem ao segundo sistema ocorre na conversão dessa energia em carga qualitativa. O que desencadeia esse processo é uma excitação, que implica a descarga que segue esse fluxo.

O ponto de Freud neste momento é mostrar que a linguagem seria uma espécie de subsistema intermediário, isto é, um sistema menor que tem conexões com os dois grandes sistemas, e que, portanto, permite fazer essa ‘mediação’, que Freud acreditava nessa época tratar-se de uma mera tradução. Dessa forma, a linguagem seria ao mesmo tempo física e psíquica.

Com relação à ancoragem física da linguagem, Freud (19515e), no Apêndice C – que retoma certos pontos da sua monografia sobre as afasias –, vai dizer que a unidade básica da fala é a palavra, cuja apresentação combina fatores auditivos, visuais e cinestésicos. A apresentação da palavra, portanto, seria composta por quatro elementos: a imagem sonora, a imagem visual da letra, a imagem motora da fala e a imagem motora da escrita.

O ato de falar é produto da associação de uma imagem sonora de palavra a um sentido da inervação de uma palavra. Após a enunciação, o ato mesmo de falar, uma outra marca física fica presente: a imagem motora da fala. Nesse sentido, Freud coloca que a nossa fala é sobredeterminada (*überbestimmt*), ou seja, caso algum dos fatores em jogo na fala venha a falhar, a ser prejudicado, temos outros fatores determinantes que continuam em atividade. A imagem visual surge da atividade soletrar, enquanto a imagem motora da escrita acompanha o desenvolvimento da atividade de leitura.

Contudo, a dimensão simbólica da linguagem só vem à tona quando aparece o objeto. “Uma palavra, contudo, adquire seu *significado* ligando-se a uma apresentação do objeto, (...)”

[que é] um complexo de associações formado por uma grande variedade de apresentações visuais, táteis, cenestésicas e outras” (Freud, 1915e, p. 243-244). O interessante é que, embora tanto palavra quanto objeto consistam em complexos de associações, cuja soma é o que configura a coisa, para Freud “a apresentação do objeto é vista como uma apresentação que não é fechada e quase como uma que não pode ser fechada, enquanto que a apresentação da palavra é vista como fechada, muito embora capaz de extensão” (*ibid.*, p. 244).

A conjunção simbólica, para Freud, é o que faz com que se saia dos registros físicos a que tanto a apresentação da palavra como a de objeto estão presos.²¹ Apesar de palavra e objeto estarem referenciados no sistema físico, a conjunção mesma, a associação entre uma coisa e outra é que é o fundante do simbólico, a passagem mesma do *fi* ao *psi*.

A heterogeneidade dos sistemas é perpassada, através da mediação da linguagem, pelo *quantum* energético que aí circula. Assim, a linguagem, para além da capacidade simbólica, implica em investimentos energéticos, de maneira que as representações psíquicas são perpassadas pela dinâmica dos afetos.

O afeto é uma idéia que possui formulações bastante diversas em Freud. Uma delas, neste momento inicial, no qual trabalha ainda com Breuer, é que o afeto é o que está na origem do traumatismo. O trauma, que seria o que está na base do adoecer psíquico, é da ordem de um evento que despertou uma tamanha mobilização interna no sujeito que este, não sendo capaz de lidar com tudo aquilo, sucumbiu. Essa mobilização interna não seria outra coisa que esse *quantum* de afeto (*Affektbetrag*) ao qual não é possível ao sujeito encontrar uma via de descarga. Logo, a concepção de afeto corresponde à carga de investimento que, não se ligando a representações, e portanto, achando uma possibilidade de escoamento, fica retida. A carga de investimento seria tão intensa que bloquearia as saídas conhecidas pelo sujeito, de modo que essa parte que extravasa como que se cristalizaria, impedindo que essa determinada via sirva como passagem para o escoamento da carga que a excitação em demasia provocou no aparelho. É nesse sentido que Schneider (1993, p 14) coloca que “o afeto, enquanto excedente, está incontestavelmente relacionado com o mal de que é preciso curar”.

Porém, ao mesmo tempo em que aparece como fator desencadeador da doença, ou melhor, justamente por causa disso, é que afeto também é fator de cura, uma vez que esta consiste na descarga – retardada – desse afeto. Trata-se então de realizar ligações de modo a encontrar uma maneira de que aquelas excitações sejam retiradas através da reação,

²¹ “Me parece que a relação entre a [apresentação da] palavra e a apresentação do objeto merece muito mais ser descrita como ‘simbólica’ do que a relação entre o objeto e a apresentação do objeto.” (Freud, *ibid.*, p. 245)

diminuindo o estado de tensão. O que vai ser ligado dentro desse mecanismo serão as representações: “lá onde estava o afeto deve advir a representação para que os processos psíquicos parem de ser entravados” (*id., ibid.*, p. 19). E o instrumento, ou o meio que possibilita esse tratamento é a linguagem.

Schneider (1993) mostra como a linguagem, enquanto fala, tem uma dupla intervenção no contexto analítico: em primeiro lugar, a linguagem funciona enquanto ato (de fala, poderíamos dizer com Austin) com um poder terapêutico ativo. Esse poder, por sua vez, se expressa na interface de duas operações: por um lado a linguagem evoca uma ação ali onde há discurso, como se ‘desse a deixa’, isto é, criasse as condições para que a ação se concretize, enquanto por outro lado, é a própria atividade discursiva que constitui um ato (promessa, confissão, acusação, revelação, etc). Assim, a linguagem não apenas expressaria as coisas (função expressiva), mas as modifica, re-constituindo-as (função constitutiva). Vale ressaltar que essas operações não deixam de ter sua raiz genealógica no trabalho da ab-reação (*Abreagieren*).

A segunda intervenção decisiva da linguagem na situação analítica é pela regra fundamental: a associação livre é o mecanismo ‘linguageiro’²² que vai tecendo uma costura na malha representacional, de modo que, apontando em certa direção, o sujeito haverá tecido a via de escape dos afetos. É certo que este segundo papel que a linguagem desempenha na clínica, distancia-se da busca ab-reativa por um momento instauração do trauma. Aqui, ao contrário, se quer colocar o psiquismo, integralmente e integradamente, em trabalho, de modo que “as experiências singulares traumáticas cessarão de constituir estes pontos nevrálgicos sobre os quais se concentraria todo o potencial afetivo de que dispõe o sujeito. À rigidez do afeto se oporia a mobilidade da atividade representativa inerente ao discurso” (Schneider, 1993, p. 21).

Uma questão precisa ser tocada antes de continuarmos: como é que um mesmo afeto pode ser patogênico e terapêutico? A questão não parte de uma concepção errônea segundo a qual a diferença reside apenas no quantum de afeto que é mobilizado. Caso fosse assim, estaríamos todos reféns dos estímulos externos e internos, pois, qualquer susto, poderia elevar a carga de excitação além do tolerável. Isto não apenas deixa o tratamento de Freud inócuo, mas também não se sustenta em plausibilidade, o que leva Freud abandonar a idéia de trauma físico, concentrando-se na vivência psíquica que o sujeito tem do evento traumático. É para tentar dar conta desse impasse que Schneider (*op. cit.*, p. 27) nos mostra que devemos

²² Incorporo aqui o movimento dos tradutores das obras psicanalíticas francesas contemporâneas, cujo termo *langagière* ganha, em português, tradução através desse neologismo ‘linguageiro’.

entender bem o que está em jogo, para o sujeito que o experimenta, no traumatismo: “o choque psíquico está mais próximo de um golpe sobre a nuca do que de uma emoção forte. É a experiência de um estrangulamento que está além ou aquém do experimentado e do representável”. Portanto, parece ser um déficit na rede simbólica que sustenta o psiquismo que gera a vivência traumática de um evento. Mas, sendo assim, o que pode garantir que as representações servirão de meio sobre os quais os afetos retidos se ligarão?

Aqui, é preciso não cair em uma oposição radical entre linguagem e afeto, o que nos remeteria rapidamente à uma concepção intelectualista, iluminista da linguagem, vendo nesta apenas o que ela tem de expressão racional, a dimensão cognitiva. O que a experiência analítica mostra é que esses dois registros não são assim tão heterogêneos. Como mostra André Green (apud Schneider, *op. cit.*, p. 29): “a linguagem não permite à carga somente desbloquear-se e ser vivida, ela própria é ato e descarga pelas palavras. O procedimento utilizado permite ao afeto conduzir-se verbalmente”. O que está explicitado nesta passagem é que a linguagem está para além de um mero meio sobre o qual os afetos ligam-se e percorrem em direção à satisfação. Ora, a linguagem já aparece investida afetivamente, e mobilizando investimentos. Cada representação já participa da economia psíquica no momento mesmo em que ali chega. Nesse sentido, Schneider (1993) nos convida a repensar o que é característico da linguagem:

Se a linguagem é considerada, de início, em um processo de comunicação, e não somente de simbolização, é possível que sua função seja a de transgredir continuamente as regras de uma troca simbólica para tocar o interlocutor em seu ponto nevrálgico, para se tornar violência e não somente significância. O que aparece, então, aos olhos de um ideal racionalista, como uma transgressão, depois de tudo poderia ser apenas a retomada deste poder de captura que é, no fundo, a linguagem. (1993, p. 30-31)

O afeto, entendido enquanto o aspecto qualitativo da expressão pulsional no psiquismo, parece ser o que dá esse contorno qualitativo às palavras. Com efeito, apenas com ele, é possível que as palavras violentem, transgridam, enfim, capturem.

Nessa altura do desenvolvimento da obra de Freud, vemos que já se configura um modelo de linguagem. Como mostra Kristeva (2000), o que caracteriza esse primeiro modelo da linguagem em Freud é que se trata de um modelo “folheado”, isto é, a linguagem tem dois níveis de articulação: a Representação-Coisa (*Sachvorstellung* – SV), que corresponde ao que

ele denomina de representação de objeto, que seria uma imagem mental; e a Representação-Palavra (*Wortvorstellung* – *WV*), que seria o nome dado àquela imagem.²³ Como vimos, esta última é um conjunto fechado que giram em torno da “imagem sonora”, enquanto a primeira consiste um conjunto aberto, centrado na “imagem visual”. Essas séries de representações criam uma multiplicidade de estratos, o “folheado”, que explica uma característica fundamental da linguagem: a polissemia (Kristeva usa o termo polifonia), que é o fato de as palavras sempre dizerem mais do que ‘querem dizer’, sempre expressam coisas além do que o seu significado mais evidente. É nesse sentido que Freud, em vários momentos, fala de pontos nodais nas cadeias associativas. O que, enfim, isso revela é que assim como para Freud os fenômenos psíquicos eram sobredeterminados, assim também ocorre com a linguagem: os significados das palavras são sobredeterminados, como podemos ver dos afetos que comparecem na fala.

Portanto, nesse modelo, só pode haver um sujeito que fale se esses dois níveis representacionais estiverem cooperando na empresa discursiva. Para compreender isso podemos usar a imagem de um plano cartesiano: no eixo vertical teríamos as excitações neuronais, enquanto no eixo horizontal a articulação das representações. Cada palavra proferida seria um ponto nesse plano, um ponto que traz consigo a conjunção que ele realiza entre os dois pontos.

O passo seguinte de Freud é o de colocar em relevo a capacidade da linguagem de expressar a dinâmica do inconsciente. Kristeva chama o modelo que deriva dessa concepção de “otimista”, ressaltando a esperança que Freud tinha na capacidade da linguagem de traduzir o inconsciente para o consciente. Com efeito, a linguagem seria como uma via de entrada privilegiada, um caminho que leva da vida consciente à inconsciente. Assim, para além da dimensão consciente, cognitiva, da linguagem, Freud tinha em mente a linguagem no terreno mediador do pré-consciente, de modo que, especificamente nesta esfera, a linguagem poderia ter a capacidade ir mais longe da superfície do psiquismo, chegando ao esquecimento inconsciente.

Certamente, nesse sentido, ao pensar o sonho, e em como a linguagem onírica tem particularidades, Freud delineou uma espécie de gramática do sonho: tal como a gramática de uma língua natural, nessa gramática estão presentes certas regras que, sendo obedecidas,

²³ Posto dessa forma, a semelhança com o signo lingüístico em Saussure é impressionante. Lembrando que para o lingüista suíço a semiologia deveria ser um ramo da psicologia, o signo, como uma folha de papel, é composto de duas faces (modelo diádico, que difere do modelo triádico de, por exemplo, Peirce): o conceito, que seria uma figuração mental (o significado), e a imagem acústica, ou a representação da palavra ou expressão (o significante).

possibilitarão que o material em questão surja enquanto algo dotado de sentido para o sujeito, compreensível. Claramente não é um sentido acessível por completo ao sujeito, afinal, na própria estrutura do sujeito existem esferas que lhe são alheias ao sujeito. Mas, quais são as regras gramaticais do sonho?

Freud enumerou três mecanismos que dizem respeito ao trabalho feito no sonho: deslocamento (*Verschiebung*), condensação (*Verdichtung*) e figuração (*Darstellbarkeit*). Acerca deste último, retornaremos com mais propriedade no capítulo que segue. Por deslocamento, Freud entende a passagem, na cadeia das representações, do afeto, do investimento sobre uma representação para outras, por contigüidade. É nesse sentido que Lacan fará o paralelo com a metonímia e a metáfora, esta última sendo o mecanismo da condensação. Como definem Laplanche & Pontalis (*op. cit.*, p. 87), a condensação é “um dos modos essenciais do funcionamento dos processos inconscientes. Uma representação única representa por si só várias cadeias associativas, em cuja interseção ela se ancora”. Nesse sentido, tanto o deslocamento quanto a condensação têm uma evidente função defensiva, pois servem para, uma vez trabalhando os conteúdos desejanter do sujeito, fazer com que eles lhe compareçam à consciência sem, no entanto, despertar as reações punitivas providas da instância superegóica.

Assim, o que Freud parece estar mostrando é que temos dois níveis de expressão da linguagem, pois temos duas gramáticas: uma consciente e outra inconsciente. Neste momento de sua obra, ele está mais concentrado nesta última dimensão. Em especial, Freud parece querer mostrar que as formas de expressão do inconsciente não são coisas esdrúxulas nem totalmente estranhas a ponto de serem incompreensíveis. É nesse sentido, portanto, que caminha seu objetivo em alguns escritos sobre a linguagem. Em especial, Freud (1910e) busca mostrar como, nas palavras primitivas, que possuem o curioso caráter de significação antitética, existe uma presença muito evidente de motivação inconsciente, pois, na medida em que neste há uma ausência da negação, como vimos anteriormente, nas palavras primitivas há uma referência a uma idéia e seu exato oposto, de maneira que essa inexistência de contradição diz da ancoragem nessa disposição inconsciente na qual o *não* seria, na verdade, uma afirmação, o *sim* o desejo recalcado. Nesse sentido, o inconsciente seria uma dimensão peculiar do sujeito, lugar onde não há nem contradição, nem registro temporal, enquanto idéia de duração ou data. Daí, a possibilidade de um “sujeito habitado por diversas temporalidades” (cf. Resende, 2001).

Assim, ele procura mostrar como o estudos das língua primitivas, que possuem uma gramática mais próxima da gramática inconsciente, auxilia na tarefa do analista de buscar sentidos nos sonhos:

Na correspondência entre a peculiaridade do trabalho do sonho mencionado no início do artigo e a prática descoberta pela filologia nas línguas mais antigas, devemos ver uma confirmação do ponto de vista que formamos acerca do caráter regressivo, arcaico da expressão de pensamentos em sonhos. E nós, psiquiatras, não podemos escapar à suspeita de que melhor entenderíamos e traduziríamos a língua dos sonhos se soubéssemos mais sobre o desenvolvimento da linguagem.
(Freud, 1910e, p. 176)

Nesse mesmo movimento, então, no qual Freud pretende mostrar como o inconsciente comparece na vida cotidiana, encarnado na cultura, como vemos aparecer na língua, ele também mostra o comparecimento na vida cotidiana do sujeito, no seu uso particular da linguagem, como nos atos falhos, por exemplo. Temos um Freud (1901b) que evidencia como o uso pessoal que o sujeito faz da linguagem nas situações mais corriqueiras tem uma presença marcante do inconsciente, de modo que o inconsciente se torna sempre presente, encontrando meios de se manifestar, manifestação que era vista, antes, apenas nos loucos.

Além dos lapsos na fala, leitura, escrita e esquecimentos de nomes, Freud (1905c) também se detém nos chistes, mostrando como estes operam, de uma maneira muito particular, uma descarga de prazer através de uma espécie de disfarce da pulsão. Assim, Freud defende uma ampliação do reconhecimento do inconsciente, que figura como o hóspede não convidado (*uninvited guest*) do sujeito em cada uma das suas ações.

Portanto, subjaz a todo esse esforço de Freud um certo otimismo lingüístico, uma esperança de ver como a linguagem podia dar possibilidades de acesso ao inconsciente. A linguagem permitiria alavancar os traumatismos inconscientes, as vivências recalçadas, trazendo-os à tona. A parti daí, se trataria de uma mera tradução, a passagem do registro de uma gramática a outra, passagem que já processaria o esvaziamento do acúmulo de afeto.

Certamente a reflexão freudiana sobre sua clínica lhe mostrou que as coisas, na prática, não funcionam de maneira tão esquemática assim. Como mostra Kristeva (2000), já em *Totem e Tabu*, Freud mostra traços de superação dessa perspectiva dos significados em jogo na semântica da linguagem, e dando relevância à idéia de sentido dada pela dimensão simbólica: “portanto, Freud se situa numa nova perspectiva, bem diferente do otimismo

lingüístico anterior; ele detalha as etapas do que chamo significância, que, longe de separar as pulsões e as palavras, se organiza em estruturas intermediárias” (2000, p. 83).

Nessa direção, Kristeva mostra que Freud, na obra acima citada, delinea a presença de um dualismo, referindo-se ao nascimento da cultura: de um lado estão certos atos que são irrepresentáveis – o assassinato do pai –, nos quais a violência da pulsão sexual aparece de forma muito crua, retornando-nos em forma de traumatismo; do outro lado está o movimento simbólico de assimilação e identificação com a instância de poder que o pai representa – a refeição totêmica –, cujo produto são representações estruturantes do psiquismo. Estamos na presença de um movimento qualitativamente diferente, pois, no segundo caso, há a constituição de um laço simbólico por meio de um ato sagrado. Kristeva (*ibid.*) mostra então, que a emergência mesma da significância é fundada não em um ato lingüístico, mas político, um ato sagrado que, pela primeira vez, produz um ganho em termos de constituição psíquica, pois a identificação com a instância de autoridade deu conteúdo representacional ao mundo psíquico.

É tudo isso que vai permitir o segundo movimento de Freud dentro deste modelo, movimento que desemboca no conceito de narcisismo enquanto primeira tentativa que o sujeito empreende de organizar uma estrutura identitária. Seria algo como uma ‘primeira autonomização’, ainda que instável pois, devido às marcas de insegurança deixadas pela experiência de desamparo, há uma enorme dependência do Outro, neste caso, a figura materna.

É ainda no movimento narcísico que a criança, tomando a si mesma como objeto de amor, vai passar das pulsões parciais auto-eróticas ao amor objetal. Porém essa relação entre sujeito e objeto leva a marca da ambivalência, de modo que, no terceiro movimento, como Freud mostra em *Luto e melancolia*, o objeto, que está ao mesmo tempo no interior e no exterior, é amado e odiado. O que mostra que sujeito e objeto se confundem, e, como veremos com Kristeva, talvez se trate, antes, de um pseudo-objeto.

O quarto e último movimento é o que resulta no *Para além do princípio do prazer*, onde Freud vai repensar metapsicologicamente essa ambivalência amor-ódio, mostrando como temos aí uma raiz que nos leva ao conflito baseado na dualidade pulsional: pulsão de vida, que instaura um movimento ligante, e pulsão de morte, que, ao contrário, é desligante. Logo, na nova tópica, se fala de Isso, enquanto o lugar mais arcaico, instância psíquica de onde emanam as pulsões.

Mas, onde fica a linguagem nisso tudo? A linguagem passa a ser circunscrita, enquanto significância, ao processo de subjetivação, ou seja, emergindo na maneira particular

como cada sujeito lida com sua realidade pulsional através das representações “linguageiras” (Kristeva, 2000) que figuram em seu imaginário. A linguagem, então, provém da subjetivação que é um processo de mediação simbólica que envolve a realidade pulsional, essencialmente não-simbolizável. Nesse sentido, as representações retornam, agora sob uma nova perspectiva, à dinâmica psíquica, enquanto formas indiretas que a consciência tem de acessar o inconsciente. Aqui percebemos, então, como Freud perdeu progressivamente seu otimismo, pois, se antes acreditava na possibilidade da linguagem como um meio de tradução do inconsciente à consciência, agora o que se pode ter é apenas um acesso indireto através dos efeitos que as respostas pulsionais despertam na fala e nas atuações do sujeito. Mas o interessante é que a regra da associação livre permanece, a despeito de todo o movimento teórico que descrevemos, o que mostra como a clínica subjaz à teoria, dando-lhe sentido.

O maior ganho desse movimento de elaboração teórica do terceiro modelo de linguagem é o conceito de pulsão, que desempenha um papel central no modo de subjetivação, como enfatiza Kristeva (2000, p. 97-98):

Se seguirem bem Freud, ele nos diz que a pulsão de morte está de início inscrita no processo de subjetivação ou de constituição do eu como degrau inicial e indispensável à mutação da pulsão em significância. Ora, para formular as coisas ainda mais paradoxalmente, é a pulsão de morte que vem consolidar o eu narcisista e que lhe abre a perspectiva de investir, não um objeto erótico (um “parceiro”), mas um pseudo-objeto, uma produção do próprio eu, que é simplesmente sua própria aptidão para se representar, para significar, para falar, para pensar: o Ego investe a significância quando deserotiza e utiliza a pulsão de morte interna ao seu narcisismo.

Nesse ponto, passamos ao terceiro capítulo, no qual investigaremos metapsicologicamente essa conexão fundamental entre pulsão e linguagem, mostrando como a realidade psíquica do corpo dá materialidade a essa conexão, e seus efeitos de sentido para o sujeito.

Capítulo 3: Sobre o percurso pulsional do corpo à fala

O problema do caráter intrínseco da linguagem na vida anímica do sujeito só se torna escrutável guardando-se o domínio próprio da psicanálise, ou, em outras palavras, respeitando-se o que é fundante na experiência psicanalítica. Já vimos como o que constitui esse fundamento é a clínica, e como a linguagem emerge como uma configuração central do enquadre. Vimos também como a obra de Freud deixa entrever diferentes modelos de linguagem, isto é, os diferentes papéis que são atribuídos à linguagem enquanto traço constitutivo da estrutura mental do sujeito. Contudo, para além do lugar que a linguagem ocupa, resta averiguar como ela se coloca em movimento, ou seja, a forma como ela se insere na dinâmica do funcionamento psíquico, deixando o nível apenas tópico e passando ao nível propriamente econômico.

Como mostram Laplanche & Pontalis (2001, p. 121), “o ponto de vista econômico consiste em considerar os investimentos na sua mobilidade, nas variações da sua intensidade, nas oposições que entre eles se estabelecem (noção de contra-investimento), etc”. A idéia por trás desse ponto de vista é a de que a esfera subjetiva consiste em um aparelho psíquico; aparelho cujo funcionamento é entendido através de um modelo mecanicista, no qual o trabalho (*Arbeit*) do aparelho é lidar com uma energia circulante, transmitida através da excitação (*Reiz*), e cuja função é encontrar uma via de descarga (*Abfuhr*), evitando o acúmulo (*Stauung*) e mantendo um baixo nível de energia circulante.

Embora apresentado acima de maneira crua e por demais esquemática, esse esboço básico da economia psíquica é mantido, *grosso modo*, por Freud ao longo de sua obra, mesmo se mais tarde ela irá refinar em muito esse modelo. A começar pelo caráter mecânico do funcionamento: o mecanicismo se perde com a adoção de uma imagem do psiquismo articulada em torno de dois eixos, quais sejam, a tópica e a dinâmica. Mas não somente porque Freud estabelece funções para cada um dos ‘lugares’ psíquicos, e sim porque ele mostra como se estrutura esse psiquismo, como há um percurso (*pathos*) singular da constituição subjetiva individual que faz emergir, a partir de questões inerentes ao ser-no-mundo, um modo de funcionamento que é a maneira que cada um encontra para estar no mundo. Vejamos, em primeiro lugar, como a dimensão corporal, na tensão de uma passagem que pode ser vista como a de ‘ser’ um corpo para o ‘ter’ um corpo, está implicada no início desse percurso do sujeito no mundo.

3.1 Sobre a constituição de um corpo habitável

O corpo é, para o ser humano, uma das condições de sua existência, uma das coisas com as quais cada pessoa tem necessariamente de se haver. Ou seja, não se pode simplesmente querer ignorar o fato que se impõe a cada um de que se possui um corpo.

No bebê, há uma espécie de descompasso entre o que é da esfera do corporal e o que é da esfera do psíquico. Descompasso porque o corpo enquanto tal já aparece ao sujeito com um funcionamento em marcha, já aparece como algo que está lá desde sempre. Já o psiquismo é algo que é fundado, e que vai se estruturando ao longo da vida.

Porém, Laplanche (1992) busca caracterizar esse descompasso, mostrando que o que está em jogo não é uma ausência total de psiquismo, mas uma espécie de ‘protopsiquismo’, como se fosse um *locus* corporal aberto à emergência do psíquico, algo como uma tendência. De modo especial, ele mostra que já nascemos com uma dimensão “psicofisiológica”, o instinto (*Instinkt*), e que o psiquismo não é algo etéreo meramente infuso como uma espécie de ‘sopro divino’ (como entendiam os gregos antigos com a noção de πνεύμα – *pneuma*, que significa ‘espírito’). Como veremos, o psiquismo se instaura a partir de experiências nas quais a mediação do outro está implicada, e do movimento de elaboração resultante da ação desse outro sobre o corpo do indivíduo.

O ponto central na estruturação da sexualidade no sujeito é a noção de desvio: a sexualidade instaura um desvio com relação à autoconservação, emergindo a partir desta. Mas essa emergência deve ser bem compreendida:

é que não é apenas o conteúdo da fonte, do alvo e do objeto [pulsionais] que deriva a partir do seu correspondente na autoconservação, mas que as próprias noções de fonte, objeto e alvo que estão abaladas, não só cada uma por conta própria, mas na sua articulação com as outras. É que, a cada tempo, em cada um desses fatores, somos forçados a fazer intervir o devaneio. Mas, cuidado! O devaneio, ou a fantasia, não é simplesmente a imaginação do real, não é simplesmente o aspecto psíquico do fenômeno somático. A fantasia traz algo de diferente de uma simples derivação natural. Da ingestão à incorporação, logo do autoconservador ao sexual, há algo que é mais do que, e que é diferente de uma psiquização ou até de uma simbolização. (Laplanche, 1997, p. 47)

O que Laplanche quer enfatizar é que entre a autoconservação e a sexualidade não há uma passagem natural, de mera continuidade. O desvio implica que algo diferente apareceu, mas não eliminou o que havia anteriormente. O cerne da questão é que a sexualidade engendra um descolamento entre um corpo dado e um corpo que vai sendo formado acompanhando a constituição do eu. Logo, “mesmo conservando um lugar para a autoconservação, é preciso dizer categoricamente que ela não é parte ativa de conflito psíquico” (Laplanche, 1992, p. 149).

É interessante notar, entretanto, que se houve desvio é porque anteriormente havia uma coincidência de direções. Com efeito, neste ponto Laplanche e Pontalis enfatizam uma noção que as leituras anteriores de Freud haviam deixado passar despercebida: a idéia de apoio (*Anlehnung*). Laplanche é atento em mostrar que esta idéia surge “do vazio deixado em 1897 pelo abandono da teoria da sedução” (*ibid.*, p. 153), e consiste em afirmar uma diferença essencial entre os dois tipos de pulsões. Mais precisamente, essa diferença vai aparecendo concomitantemente ao descolamento entre elas, à divergência de seus sentidos. Isso porque, enquanto encontram-se indistintas, ambas têm como objeto o que é visado pela autoconservação. Com o desvio, as pulsões sexuais se tornam auto-eróticas no sentido de sua satisfação, buscando o prazer de órgão aos quais elas estão amarradas. Quando então, mais tarde, a vida pulsional, já sob a égide da organização genital, encontra um objeto, o que temos é, como afirma o próprio Freud (1905, p. 222), um reencontro com o objeto. É nesse sentido que Freud irá falar de um tipo de escolha de objeto por apoio (*Anlehnungstypus der Objektwahl*), na qual o objeto de amor é eleito tendo em vista o modelo parental de provimento de alimento e proteção, diferente da escolha narcísica de objeto (*narzisstische Objektwahl*), aquela cujo modelo visado é a relação do sujeito com ele próprio.

A partir disso, devemos ressaltar algo importante de ter presente: a de que com o conceito de apoio Freud não quer estabelecer um parâmetro geral das relações entre corpo e psiquismo. Com efeito, dizer que o psiquismo se apóia no corpo seria uma grave imprecisão, na medida em que, neste nível, temos uma presença imbricada de ambas esferas. Apoio e desvio, portanto, não são modos de cunhar psique e soma. Como mostra Laplanche, Freud

refere-se ao fato de funcionamento sexual apoiar-se no funcionamento autoconservativo, ambos podendo ser chamados tanto de psíquicos quanto de somáticos: o sexual não é mais psíquico e a autoconservação mais somática; ambos são aspectos globais de um funcionamento que tem um sentido. (ibid., p. 153)

Com relação a isso, a idéia que permite articular o que se entende por desvio é a noção de subversão em Dejours. Isso porque o corpo ao qual o sujeito tem acesso, no sentido de reconhecer como próprio, é construído. Com efeito, aqui encontramos novamente a questão da mediação em jogo: é através da interação entre o psíquico e o somático que o corpo surge. Esse corpo não é um simples amontoado de células que funcionam de modo mais ou menos integrado e que obedecem tão somente às leis expressas no código genético. Esse é o nosso corpo erógeno: o corpo que traz as marcas das nossas experiências de prazer e de sofrimento.

É por isso que Dejours (1991) afirma que possuímos dois corpos: um corpo fisiológico e um corpo erótico (ou erógeno). E ele defende ainda que o mecanismo de mediação entre eles dois é a subversão libidinal, o que permite que o corpo erógeno se descole do corpo fisiológico. A idéia freudiana aí presente é a de que as pulsões, essas entidades metapsicológicas que são o *missing-link* entre o somático e o psíquico, estão apoiadas na função fisiológica. Porém, a grande proposta de Dejours é a de que o sujeito parte desse apoio para apropriar-se da vetorização da força pulsional em direção a um alvo.

Essa operação, fundadora da sexualidade psíquica, consiste num processo sutil: a criança se esforça por mostrar aos pais que sua boca, por exemplo, não lhe serve unicamente de órgão consagrado à função de nutrição. A boca lhe serve também para sugar, abraçar e morder e, mais tarde, também lhe servirá para os pequenos jogos da vida sexual. Com isso, o sujeito afirma uma certa independência do uso de seu órgão – a boca – em relação a sua destinação primitiva. Afirma que, se utiliza a boca, não é unicamente por ter fome, mas também, às vezes, para seu prazer. Tenta mostrar que não é escravo de seus instintos e suas necessidades, que não é somente um organismo animal, mas que procura tornar-se sujeito de seu desejo. (...) Certamente, o que é aqui convocado é um órgão, e não uma função. Entretanto, é preciso apreender com clareza que, para se libertar mais ou menos da ditadura de uma função fisiológica, o órgão é um intermediário necessário: a subversão da função pela pulsão passa pelo órgão. (Dejours, 1991, p. 95)

Nesse sentido, o conceito de pulsão distancia-se do de instinto: este seria um esquema fixo, enquanto aquela é plástica com relação ao objeto. Com efeito, diz-se mesmo que o sujeito elege o seu objeto de satisfação, o objeto ao qual a moção pulsional (*Triebregung*) visa. E é nesse sentido que atua a noção de subversão libidinal: ao “brincar” com o próprio

corpo, o sujeito vai descobrindo maneiras de usar seus órgãos tendo em vista as experiências de satisfação. Assim, ele assume o seu desejo como seu, assumindo as marcas que esse desejo produz em seu corpo. Ou melhor, para ser mais preciso, devemos dizer que o sujeito assume traços ou expressões desse desejo, isto é, a parte deste que não foi recalcada quando da saída do Édipo, pois é uma parte à qual nossa consciência aceita e sabemos como daí extrair o prazer.

Claramente, não é possível desvencilhar-se por completo do corpo fisiológico em favor do corpo erógeno. O ponto aqui, como mostra Dejours (1998, p. 44), é que “este segundo corpo é o corpo que habitamos”. E sendo este o nosso lar, vamos tomando consciência das preferências por certas partes, enquanto outras partem desencadeiam em nós reações diversas, como o constrangimento e a angústia. Portanto, a subversão também não ocorre em todo o corpo, mas naquelas partes em que foi possível ao sujeito, através da mediação do outro (a brincadeira com os pais, por exemplo), subverter. Outras partes ficam, como propõe Dejours, forcluídas do corpo erógeno, presas na fisiologia e, segundo sua afirmação, “do ponto de vista do futuro adulto, estas zonas são excluídas da relação com o outro” (*idem*, p. 45).

O que essa exclusão mostra mais de perto, no entanto, é que, as zonas forcluídas da subversão não podem servir para a expressão. A idéia de Dejours é que toda moção pulsional é dirigida ao outro, sendo que o sujeito todo está implicado nisso, inclusive o seu corpo (erógeno), que é usado para expressar essa moção. O corpo é um veículo de transmissão privilegiado do sentido que aquele desejo possui para o sujeito. E o que esse desejo quer é encontrar um eco, uma contrapartida do outro. E a maneira de buscar evocar isto é a expressão corporal aí implicada. Contudo, apenas o corpo erógeno pode expressar a moção pulsional, uma vez que é este que circunscreve a extensão da moção pulsão sobre o sujeito.

Retornando a Laplanche, este mostra como são certos órgãos específicos que se encontram privilegiadamente nessa interação com o outro, mais suscetíveis à operação de subversão:

os lábios, o ânus, os órgãos genitais externos, os orifícios urinários, logo as mucosas – que certamente não devem ser negligenciados. As mucosas em questão são, por natureza, lugares de passagem, friccionados mecanicamente por aquilo que passa, excitados pelo simples contato do líquido ou da matéria que os atravessa. Mas são também lugares de troca com o exterior, e principalmente de troca no sentido autoconservador, isto é, trocas do organismo. São também

lugares de cuidados: já no animal, os lugares de passagem e de troca, que são os orifícios do corpo, também são o lugar principal dos cuidados de limpeza. Enfim, em nossa opinião, são lugares de polarização de algo externo, que vem enxertar-se, através desses cuidados, no funcionamento endógeno. (Laplanche, 1997, p. 47-48)

Esses lugares de troca, particularmente os orifícios, são também lugares em que a condição de heterogeneidade do organismo aparece de forma mais clara: são espaços de inclusão de símbolos, imagens que se incorporam ao funcionamento desse organismo, tornam-se inclusive *vitais*. Essa incorporação é um movimento simbólico interessante: a materialidade do signo inscreve-se na materialidade do organismo (como na tatuagem ou no *piercing*), a partir de onde vai se descolando uma atribuição de sentido que emerge do outro, logo, um sentido que vai sendo construído na mediação, como ilustra Costa:

as imagens [os símbolos] vão se apoiar, privilegiadamente, nos orifícios de nosso corpo. O que se torna curioso é que por essa condição os orifícios serão erogeneizados, isto é, lá onde aparentemente cumprem uma função de satisfazer uma necessidade biológica, uma outra função entra em causa. Por esses mesmos orifícios vão se exercitar funções simbólicas. (Costa, 2003, p.18)

Uma dessas funções simbólicas mais fundamentais é o estabelecimento de bordas corporais, que consistem em um recorte dos limites do corpo, o estabelecimento das fronteiras deste, coisa que somente a pele pode não ser suficiente para deixar bem marcado. Essas bordas, enfim, dão continente ao sujeito desse corpo, na medida em que também consistem em importantes elementos para a fixação de uma imagem corporal. Mas uma imagem que não se constrói apenas na relação eu-corpo, mas, sobretudo, na relação eu-outro através desse corpo. Com efeito, esse recorte dos limites, das bordas está relacionado com a “erotização e sua necessidade de suporte no Outro. (...) De bordas se compõe o nosso olhar – são as bordas que fazem com que possamos ver. Ou seja, ter essa imagem que nos vem de fora e que registramos como sendo nossa” (*idem, ibid.*, p. 17). Imagem esta que servindo para coletivizar o corpo, isto é, torná-lo reconhecível na esfera social, o torna também singular, a partir dos traços específicos que capturam o olhar do Outro, e que dessa forma colocam os elementos em jogo na construção de uma identidade corporal-subjetiva. É nesta construção de identidade que vemos a passagem acima referida do sujeito que ‘é’ o corpo, enquanto apenas

experimenta as sensações desse corpo invadido por pulsões, e o sujeito que passa a ‘ter’ seu corpo, apropria-se dele para ali poder habitar; embora, certamente, pelo fato de nunca poder simplesmente se desvincilhar desse corpo, a dimensão do ‘ser’ o corpo estará sempre presente.

Essa plasticidade do corpo erógeno à incorporação do símbolo é evidência de uma abertura importante da esfera imaginária à dimensão da linguagem. Como mostra Garcia-Roza (1990, p. 59-60): “o que Lacan chama de corpo do simbólico, ou *corpo primeiro*, é o efeito dessa *in-habitação* da linguagem, que transforma o organismo vivo em corpo”. ‘In-habitação’ que nos remete rapidamente à imagem heideggeriana da linguagem como morada do ser. Corpo e linguagem que vão aparecendo em uma interessante tessitura na qual há uma interpenetração das esferas.

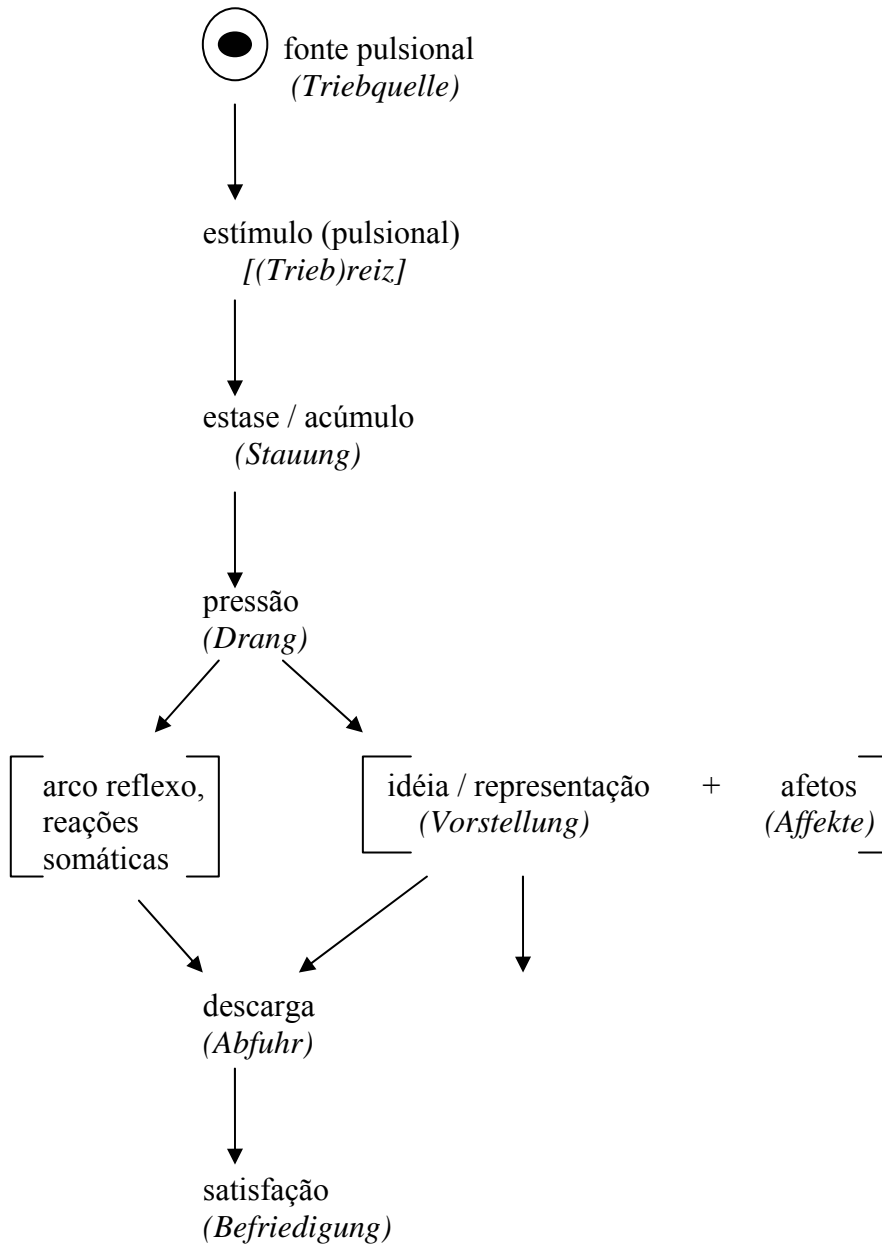
Contudo, o problema que aparece a partir disso é o lugar ocupado pela pulsão nesse meio de campo. Surge a questão de que o mero desvio dos órgãos em relação à sua função fisiológica autoconservadora não é suficiente para explicar que tais órgãos sejam os locais das fontes das pulsões (*Triebquelle*). Com efeito a sexualidade não consiste, segundo uma metáfora comum, em um rio, cuja fonte está localizada em certos órgãos, e que dali ela jorraria como a água em direção ao seu alvo, o mar. Não há um escoamento natural, uma descarga pulsional natural dos níveis de excitação. Retomando o exemplo usado anteriormente, Laplanche (*idem*, p. 49) vai dizer que a “passagem da *ingestão* para a *incorporação* é bem mais do que uma simples analogia. ‘Incorporar’, principalmente, não é apenas introduzir na psique, é metabolizar, destruir, refabricar em si, todas as coisas que estão fora da experiência imediata do ato alimentar”.

Nesse sentido cabe investigar como ocorre a circulação da pulsão, evidenciando como cada um de seus elementos – nomeadamente, a fonte (*Quelle*), o alvo, ou finalidade (*Ziel*), o objeto (*Objekt*) e a força, ou pressão (*Drang*) – colabora na economia do aparelho psíquico.

3.2 Sobre a circulação pulsional

Sendo um conceito na fronteira entre o somático e o psíquico, mas sabendo que este está ancorado, ou melhor, apoiado, naquele, a pulsão realiza essa mediação de fronteira através de um percurso característico, que parte do somático, através das excitações, e atinge o psíquico, com representações e afetos, mostrando como esse percurso tem um sentido, uma

direção. Hanns (1999) faz um esquema descritivo desse percurso. Reproduzimo-lo pois ele ajuda a deixar a alta abstração metapsicológica um pouco mais concreta.



Esquema 1: Esquema simplificado do *pequeno circuito pulsional*. (Hanns, 1999, p. 50)

A partir desse esquema é possível ver como ocorre o desvio, no cerne mesmo da moção pulsional, entre o plano do somático e o do psíquico. Podemos visualizar como, no

momento em que o acúmulo de estímulos resulta em pressão, a força da moção pulsional – que implica em reações somáticas abarcadas pelo arco reflexo – repercute no plano ideativo através do investimento realizado pela mobilização de energia libidinal, resultando que esses representantes psíquicos da pulsão (a Representação e o Afeto) tornam-se vias facilitadoras da satisfação através da descarga da excitação. Mas vejamos mais detidamente o que caracteriza cada etapa desse percurso.

Convém começar a descrição desse percurso pela análise do substrato da excitação pulsional: o estímulo (*Reiz*). Como mostra Hanns (1999, p. 54), há uma duplicidade na semântica freudiana do termo *Reiz*: este diz respeito tanto a um estímulo “excitatório-irritativo (raio de luz, corrente elétrica, etc.), [quanto à] conseqüente excitação irritativa (sensação de ardência, de incômodo, etc.)”; ou seja, Freud fala, ao mesmo tempo, do estímulo que atinge o organismo e da sensação provocada pelo estímulo, dos seus efeitos.

Um tipo particular de estímulos que incidem sobre o organismo são os estímulos pulsionais (*Triebreize*): são os estímulos que provém de fontes internas – diferente, portanto, dos estímulos do ambiente –, nomeadamente, as fontes pulsionais (*Triebquelle*). Estas são definidas por Freud (1915c, p. 143) da seguinte maneira:

por fonte [Quelle] de um instinto entendemos o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado na vida mental por um instinto. Não sabemos se esse processo é invariavelmente de natureza química ou se pode também corresponder à liberação de outras forças, por exemplo, forças mecânicas. O estudo das fontes dos instintos está fora do âmbito da psicologia. (...) O conhecimento exato das fontes de um instinto não é invariavelmente necessário para fins de investigação psicológica; por vezes sua fonte pode ser inferida de sua finalidade. (...) O que distingue uns dos outros os efeitos mentais produzidos pelos vários instintos, pode ser encontrado a partir da diferença em suas fontes.

As fontes pulsionais, enquanto são fontes orgânicas (*Organquelle*) ou somáticas (*somatische Quelle*), confundem-se na definição entre o lugar das quais elas surgem e o processo que ocorre nesse lugar e que resultaria na excitação (*Erregung*). Assim, o brotar pulsional deriva de um processo que permanece, em suas minúcias, ainda incógnito. Até porque ele escapa ao âmbito de investigação da psicologia, restando inferir a fonte da finalidade da pulsão.

E é o que Freud faz ao mencionar, em diversos momentos, certas pulsões, e logo, certas fontes pulsionais, tais como: a “pulsão de dominação” (*Bemächtigungstrieb*)²⁴, cuja fonte seria a musculatura; o olho, fonte da “pulsão escópica” (*Schautrieb*)²⁵; o cérebro, fonte da “pulsão epistemofílica” (*Wissentrieb*)²⁶. Porém, Freud (1905d) faz referência detalhada, sobretudo, ao explicar o movimento das pulsões sexuais a partir de sua origem nas zonas erógenas, e seguindo o desenvolvimento da libido.²⁷

O percurso das pulsões sexuais é o do desvio com relação ao funcionamento autoconservador das zonas erógenas. Como mostram Laplanche & Pontalis:

A característica comum a todas estas “fontes” é, portanto a de não engendrarem a pulsão sexual como seu produto natural e específico, como um órgão segrega o seu produto, mas como efeito por acréscimo [ou “produto marginal” (Nebenwirkung)] de uma função vital. É o conjunto da função vital desse tipo (que por sua vez também pode compreender um fonte, uma pressão, uma meta e um objeto) que seria a origem, a “fonte” em sentido amplo, da pulsão sexual. (op. cit., p. 194)

Portanto, no caso particular da sexualidade emergente nas pulsões, a explicação da fonte vai mais além de processos químicos ou mecânicos, embora estes estejam implicados na medida em que são o substrato somático dos estímulos. Mas não apenas por isso. A importância desses estímulos excitatórios (*erregungen Reize*) para o conceito de pulsão é o fato de que são eles que dão o caráter impulsionador à moção pulsional, isto é, os estímulos se tornam o motor da ação do sujeito, que age justamente na busca de cessar o incômodo despertado como efeito dos estímulos.

Porém a força movente do estímulo não aparece de imediato, mas é exercida na medida em que seu acúmulo (*Stauung*) exerce uma pressão (*Drang*) sobre o organismo, pressão esta que consiste em desprazer, em incômodo. Como indica Hanns (1999, p. 72):

²⁴ Cf., Laplanche & Pontalis, *op. cit.*, p. 398-401.

²⁵ Cf. ASSOUN, Paul-Laurent. *O olhar e a voz: lições psicanalíticas sobre o olhar e voz*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999. p. 47-52; e SCHEINKMAN, Daniela. *Da pulsão escópica ao olhar: um percurso, uma esquizo*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

²⁶ Cf. BRITTON, Ronald. *Crença e Imaginação: explorações em psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003. p. 27-37

²⁷ É importante ressaltar que a separação entre pulsões sexuais de outros tipos de pulsões envolve uma extensa problemática, afinal, é possível argumentar a favor do conteúdo sexual implicado em cada finalidade e também em cada fonte pulsional. Ao fazer essa separação neste momento, queremos apenas ressaltar a importância que Freud deu às pulsões sexuais enquanto implicadas no movimento de desenvolvimento da libido, no percurso de emergência do sexual, que depois se expande para o corpo como um todo.

“*Drang* se refere à transformação da ‘pressão’ em ‘ímpeto-ânsia’ devido à necessidade de agir para livrar-se do aperto”; ânsia esta que “situa-se entre a ‘necessidade’ (algo de ordem mais fisiológica) e o ‘querer’ (algo de ordem da vontade e do desejo)”.

Como está mostrado no esquema acima, é no momento mesmo da pressão que temos propriamente duas esferas em questão: soma e psique. A pressão, que Laplanche & Pontalis (*op. cit.*, p. 354) apontam como “o fator quantitativo variável de que cada pulsão se reveste” – e que agora podemos entender bem enquanto resultado do somatório de excitações acumuladas –, pode ser caracterizada não apenas do ponto de vista quantitativo, que pretende explicar sua gênese, mas em especial, a partir de seu efeito enquanto ponte, enquanto o momento-chave da passagem do psíquico ao somático. É o que Hanns (1999, p. 74-75) tem em mente na seguinte passagem, que vale a pena ser reportada por inteiro:

O Drang (pressão, ânsia) faz a ponte entre a recepção do estímulo e o ímpeto para a ação de descarga e a busca de alívio. E, mais que isso, Drang está no somático e no psíquico. O sujeito sente somaticamente o Drang como pressão-aperto (Druck) e psiquicamente como ânsia, como ímpeto por agir em direção a um objeto que lhe permita obter a saída ou descarga (em direção ao objeto do desejo). Neste sentido, o Drang cumpre uma dupla função, é a porta de saída do somático e a porta de entrada no psíquico. Como tudo o que ocorre no psíquico, também o Drang se refere a imagens e afetos, é portador do afeto de urgência, de ânsia [em alemão, algo até semanticamente próximo da aflição], e também se liga a imagens (anseia por imagens que representam situações de alívio), portanto, por algo já imaginificado que guia as pulsões para “fora”. É sob a forma de Drang que o Trieb adquire uma dimensão psíquica, pois o Drang se expressa por imagens (imagens de desconforto e imagens de alívio almejadas) e afetos (desconforto, urgência e alívio). Além disso, é pelo Drang que o Trieb pode ter conseqüências no mundo, pois, impelido e guiado pelo Drang, o sujeito vai ao mundo buscar o que lhe falta. Neste sentido, a palavra “afã” expressa bem este estado de urgência desejante.

Desta interessante e precisa descrição do movimento pulsional podemos perceber como a pressão insere uma diferenciação nos registros sobre os quais se dá a inscrição dos efeitos dos estímulos. Com efeito, a pressão inscreve uma necessidade (*Not*) somática e uma aflição (*Bedrängnis*) psíquica. Se é verdade que existe uma associação entre ambos os

registros, é certo também que o advento da sexualidade irá instaurar um movimento de desvio de onde decorrerá uma distância entre eles, como vimos.

Por ora, queremos colocar uma lupa sobre algo que nos chama a atenção: a dupla função da pressão enquanto “porta de saída do somático” e “porta de entrada do psíquico”. O que tais expressões indicam é que o mecanismo de ação da pressão seria a ligação entre os dois registros. Dentro da imagem de um circuito, a pressão seria exatamente a ponte que permite a passagem; outra imagem, que é evocada a partir do esquema, é a de uma bifurcação a partir da pressão, que coloca a carga da moção pulsional em uma encruzilhada, pois implica que ela deve dividir-se ou escolher uma via (*Weg*) de saída. O importante, é que o psiquismo, pela tarefa de lidar com (“dominar”) as excitações, permita que o escoamento da carga investida ocorra, para as excitações que “são incapazes de descarga direta para fora, ou para as quais tal descarga é no momento indesejável” (Freud, 1914, p. 102).

O que está pressuposto nessa imagem, contudo, é a de um psiquismo já formado, isto é, de um espaço do psíquico já delimitado. Porém, a questão da origem do psiquismo aparece motivada pela necessidade de dar sentido à dinâmica desse mapeamento metapsicológico da subjetividade humana. Vejamos, então, com mais detalhes, como ocorre essa circunscrição do espaço do psíquico, a partir da mediação entre o pulsional e o pré-pulsional, para voltarmos mais tarde ao término do circuito pulsional.

3.3 Sobre um “*Big Bang*”: a fundação do universo psíquico

As explicações sobre as origens costumam ter a forma simbólica de uma mitologia. A teoria pulsional tem, para Freud, a mesma natureza: “A teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são entidades míticas” (1933a, p. 119). Também a idéia de um espaço psíquico tem como explicação de sua origem uma descrição mitológica, ou metapsicológica (neste caso, podemos dizer os termos são mesmo sinônimos).

Queremos partir, com Delouya, do postulado de que “o desamparo constitui a origem e o molde primário do *espaço* que caracteriza o psíquico” (2003, p. 77). Mostrando como, em Freud, o estado de desamparo só pode ser caracterizado do ponto de vista fenomenológico, Delouya busca investigar em que consiste o nascer psíquico do ser humano, nascimento este que deve ser entendido como a instauração de um espaço. Na nossa opinião, essa maneira de descrever a abertura do *locus* do psíquico é próxima da imagem usada para conceber o nascimento do universo na teoria do *Big Bang*: um evento crítico que desencadeia um

processo que é marca determinante do início de algo que consideramos como não existindo anteriormente. Certamente essa é uma analogia um pouco vaga, mas serve para ressaltar que estamos falando de uma explicação que busca mostrar os traços fundamentais de determinada coisa com apelo ao modo como esta se constituiu. Nesse contexto, parece-nos uma tarefa importante, com um ganho de sentido, na medida em que o reconhecimento desses traços na clínica vai permitir uma melhor compreensão do sofrimento do sujeito.

É nesse sentido que Delouya vai afirmar que o espaço psíquico emerge a partir da tensão entre duas tendências vetoriais opostas. Uma segue na direção centrípeta, é caracterizada pela inclinação que gera ao retraimento, ao encolhimento em torno de um ponto, de voltar-se para dentro, e é chamada de negativa. Essa tendência tem raízes teóricas muito antigas na obra de Freud. Podemos dizer que a sua primeira formulação, ainda marcada pelos conceitos do neurologista Freud é o assim chamado princípio de inércia neurônica (*Prinzip der Neuronenträgheit*), no qual ele postulava uma tendência dos neurônios a “desembaraçar-se da quantidade” de excitação (Freud *apud* Laplanche & Pontalis, *op. cit.*, p. 362). Depois, ele continuou essa tendência dos fins do século XIX de estender os princípios da física à psicologia (como no então famoso paralelismo psicofísico de Wundt): Freud refere-se em diversos momentos a um princípio de constância (*Konstanzprinzip*) do aparelho psíquico, que seria a tendência a manter o nível de excitação o mais baixo possível. Por fim, em 1920, Freud dá contornos mais fortes aos princípios que regem a economia da vida psíquica: apresenta o princípio de constância como a base do princípio de prazer, mostrando como havia um erro em associar a tendência à redução absoluta ao princípio de constância. A essa idéia de uma redução absoluta, que tende a zero, ele vai denominar de princípio de Nirvana (*Nirwanaprinzip*), que seria o princípio mais fundamental, a tendência primordial do aparelho psíquico: excluir ao máximo qualquer efeito que os estímulos possam ter sobre o psiquismo; como explica Freud, “o princípio de Nirvana (...) estaria inteiramente a serviço dos instintos de morte, cujo objetivo é conduzir a inquietação da vida para a estabilidade do estado inorgânico” (1924c, p.160).

Vale ressaltar o fato de que, na religião budista, o estado de Nirvana é um estado de quietude absoluta, na qual o ser humano não mais se sente atingido por seus desejos ou por qualquer objeto externo: nada pode perturbar seu desapego das coisas do mundo e das coisas de si mesmo. Nesse sentido, é um estado de impassibilidade, de apatia. Estes termos, ambos, têm como raiz etimológica a palavra *pathos*, porém com prefixos de negação. Logo, o princípio de Nirvana diria de uma tendência do psiquismo à ausência do *pathos*, isto é, a um estado não-humano, inorgânico, à morte.

A tendência que a esta se contrapõe é a chamada positiva, que tem a direção centrífuga, isto é, de expansão, de voltar-se para fora. Enquanto a primeira dizia mais de um fechamento em si mesmo, a segunda traz consigo a idéia de uma abertura para fora. Até porque o que funda esta última são as exigências pulsionais (inicialmente de autoconservação, posteriormente sexuais) de lidar com os estímulos, em especial com os estímulos pulsionais, como vimos acima.

Delouya defende, então, a idéia de que a demarcação do espaço do terreno psíquico ocorre quando essas duas tendências vetoriais figuram como eixos que circunscrevem bordas dentro das quais suas forças conflitantes se embatem. O desencadeamento que ocorre é que dentro de um ponto inicial nirvânico (o “grão”, ou a “semente” do psiquismo) – que talvez possamos pensar como o estado no qual o feto se encontra em sua vida intra-uterina, na qual todas as suas necessidades são de imediato satisfeitas, vida que é marcada por uma paz, uma quietude típica de um gozo que nem é experienciado enquanto tal (Delouya o chama de “gozo passivo nirvânico” remetendo ao masoquismo primário) –, ponto que é pré-pulsional, ocorre a invasão das excitações pulsionais, inserindo na tendência centrípeta uma tendência oposta, centrífuga, que obriga esse grão a distender-se, a expandir-se. É precisamente essa expansão que cria um espaço desde o início marcado pela tensão de forças contrárias. De um modo geral, é dessa tensão que estamos falando quando usamos o termo desamparo.

Façamos uma pausa para analisar a noção de desamparo em Freud. O termo que ele usa é *Hilflosigkeit*, e como Hanns (1996, p. 228) nos faz ver, é um termo

carregado de intensidade, [que] expressa um estado próximo do desespero e do trauma. Esse estado é semelhante àquele vivido pelo bebê, o qual após o nascimento é incapaz, pelas próprias forças, de remover o excesso de excitação pela via da satisfação, sucumbindo à Angst (medo, eventualmente ansiedade, ou angústia).

Dessa forma, temos em Freud a idéia de que a vivência de desamparo surge do excesso avassalador que é a marca que os estímulos pulsionais têm para o psiquismo do pequeno ser humano. Esta condição é algo que perpassa toda a vida do sujeito. A este, portanto, se impõe o movimento de “lidar (*bewältigen*) com o turbilhão de estímulos que o acometem” (Hanns, *idem*, p. 228). É isso que Freud tem em mente quando afirma que o movimento elaborativo do psiquismo é o de “dominar” as pulsões:

Reconhecemos nosso aparelho mental como sendo, acima de tudo, um dispositivo destinado a dominar as excitações que de outra forma seriam sentidas como aflitivas ou teriam efeitos patogênicos. Sua elaboração na mente auxilia de forma marcante um escoamento das excitações que são incapazes de descarga direta para fora, ou para as quais tal descarga é, no momento, indesejável. (Freud, 1914, p. 102)

Esse movimento elaborativo tem, no momento de fundação do psiquismo, o caráter de “depressão originária”, segundo a expressão cunhada por Delouya (2003). A partir das reflexões propostas por este mesmo autor, vemos que é pelo movimento de fechamento em si mesmo que a depressão engendra, que no psiquismo se instala a condição econômica necessária para a estruturação do humano. No momento em que a invasão pulsional instaura o caos do desamparo, essa marca do excessivo na expansão aparece como uma ameaça de desagregação, na medida em que, sem uma contrapartida, essa distensão é percebida como instalando um espaço sem bordas, sem limites, logo, caótico. O movimento depressivo, de natureza nirvânica, seria o da recuperação do equilíbrio em meio ao caos, da coesão em meio à distensão, de encontrar meios de esvaziar a inflação de estímulos que gera tamanho desconforto. Porém, a tendência de retorno ao estado anterior encontra-se impossibilitada, pois não há mais como se desvencilhar desse campo espacial inaugurado. Logo, o trabalho psíquico da depressão cria uma

brecha ou abertura [que] efetua um desvio do equilíbrio nirvânico que tende a voltar para o estado anterior. Essa abertura é própria da condição depressiva, visto que propicia a tensão espacial, necessária à formação do traçado mnêmico, unidade básica do mundo psíquico. A ampliação progressiva dessa rede, dos trilhamentos, vai somando estruturas psíquicas, redistribuindo, dessa forma, - isto é, sob a condução depressiva -, a reserva nirvânica. Tal modelo aponta para transcurso econômico da construção psíquica, na qual a depressão ocupa o papel central de conduzir dois processos fundamentais, onipresentes em todo e qualquer acontecimento psíquico: integração e diferenciação. (Delouya, 2003, p. 82)

Integração e diferenciação dizem respeito ao modo próprio como a sensorialidade e o objeto pulsional vão sendo costurados, acompanhados por experiências de prazer e satisfação

– constituindo as pulsões de vida –, no tecido humano das estruturas psíquicas. Com o objeto, cujo protótipo é a mãe, o cerne da vida psíquica está aberto ao Outro, à linguagem, ao simbólico. Dessa maneira, o objeto contribui à constituição de lugares – instâncias – dentro desse espaço, que vão decantando representações, solidificando ligações entre estas, facilitando o fluxo da circulação pulsional.

Essa caracterização do que está em jogo na constituição, ou melhor, na fundação do psiquismo, nos permite retornar à metáfora do *Big Bang* psíquico, vendo como o evento primário do psiquismo inaugura uma esfera regida por forças vetorizadas antagonicamente. Assim como as constantes físicas, que se equilibram mutuamente propiciando que no universo surjam aglomerados de matéria, como as galáxias, as forças centrífuga e centrípeta do psiquismo formam esse espaço no qual as instâncias psíquicas podem se estabelecer, primórdio da estruturação de um sujeito. Investindo ainda nessa metáfora, podemos visualizar o movimento pulsional de acúmulo de excitação como as estrelas que concentram em si grande quantidade de energia, em forma de luz e calor. Na verdade, luz e calor já são formas de liberação da energia acumulada, através da queima de gases, como as representações e afetos para as pulsões, que se conjugam na captação dos investimentos libidinais. Mas são um tipo particular de estrelas que fazem essa tarefa de forma mais equilibrada, estrelas de tamanho intermediário, como o nosso Sol. Dentro da nossa metáfora, isso se deve ao fato de ao seu redor termos planetas que recebem a descarga energética, como as representações que canalizam a energia pulsional. As outras estrelas, como as gigantes vermelhas, se dilatam de maneira explosiva, destruindo tudo ao seu redor, qualquer corpo celeste. Na nossa imagem, essa atividade pulsional seria a que constitui a esfera do Real, do não-simbolizável. Quase um anúncio do que pode vir pela frente, o buraco-negro, que poderíamos usar para fazer analogia à forclusão, na medida em que seria essa esfera de hiperconcentração pulsional, que comparece através de uma angústia com força inimaginável, sugando, fazendo escoar mesmo, qualquer elemento simbólico. Mas toda essa dinâmica, tem sua origem em um momento de fundação, a explosão do *Big Bang*, do qual o sujeito passa toda a sua vida tentando como que ‘recuperar-se’.

Nesse sentido, tendo visto onde é que a ponte da pressão (*Drang*) vai levar a moção pulsional – a essa esfera do psíquico –, cabe agora retornar ao resto do circuito pulsional, verificando como ao chegar justamente no psíquico, os representantes das pulsões dão continuidade à circulação, resultando na satisfação.

3.4 Circuito pulsional e vida psíquica

Quando a vida pulsional atinge o âmbito do psiquismo, há uma transformação fundamental: não se pode referir apenas ao quantum de excitação que o acúmulo de estímulos faz pressionar, mas trata-se da representação desse estímulo na vida mental, representação que tem um aspecto fortemente qualitativo, os afetos, que se ligam a imagens que dão conteúdo à vida inconsciente. Dessa forma, à roupagem psíquica que as pulsões assumem denomina-se representação. Contudo, como mostra Hanns (1996), a idéia mesma de representação envolve três tipos diversos, aos quais Freud refere-se com três termos diferentes em alemão: 1) *Darstellung*, que significa representação no sentido de figuração, de colocação em forma apreensível; 2) *Vertretung* ou *Repräsentanz*, que quer dizer representação na acepção da ocupação do lugar de outra coisa; e 3) *Vorstellung*, enfatizando o aspecto ideativo, ou seja, da representação enquanto reprodução mental de algo.

Um ponto importante a ser ressaltado, e que é comum aos três tipos de representação é o fato de que se trata com enorme freqüência, em Freud, de uma representação imagética (Freud usa com freqüência a expressão “traço mnésico” – *Erinnerungsspur*): a pulsão é representada no psiquismo através de imagem (*Bild*). Como resalta Hanns (1999, p. 81): “pode-se dizer que é pelo Bild (imagem) que a pulsão se expressa, é esta a base da linguagem pulsional mesmo quando se trata da linguagem posteriormente colocada em palavras”. Dessa forma, nos três tipos de representação estamos falando de imagens no psiquismo: no mecanismo de *darstellen* ocorre a configuração dos estímulos pulsionais que chegam ao psiquismo, de modo que estes possam ser tornados passíveis de seres apreendidos pelos processos psíquicos; na etapa de *vertreten* (ou *repräsentieren*), os objetos aos quais os estímulos remetem são simbolizados na imagem, isto é, aparecem lá, na realidade psíquica, no lugar do objeto que está na realidade material; por fim, no *sich vorstellen*, que é um verbo reflexivo em alemão, conotando o movimento de colocar algo diante de si mesmo, temos o movimento de visualização da imagem como um todo – cenas, fantasias, etc. –, misturando pensamento e imaginação na apresentação da mesma.

Deve ser claro que esses três tipos não necessariamente se encadeiam em um processo de formação das representações. São três movimentos diversos, que podem estar associados em contextos específicos, mas que são independentes, na medida em que dizem de processos representativos diferentes. Por exemplo, no caso da figuração (*Darstellung*), é um mecanismo que tem toda uma especificidade já relatada por Freud com relação ao processo de formação

do sonho: ao lado do deslocamento e da condensação, temos a consideração pela figurabilidade (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*).

Passemos agora a verificar a dinâmica das representações dividindo-as em dois momentos: em primeiro lugar veremos com mais detalhe o processo de figuração, em especial vendo como o substrato de conteúdos de que é feito o inconsciente é imagético; estaremos, pois, falando do que Freud denominou processo primário (*Primärvorgang*). Depois, passaremos à representação no seu processo ideativo, vendo como a economia de investimentos pulsionais movimenta as representações-coisa e representações-palavra dentro do processo secundário (*Sekundärvorgang*).

3.4.1 O substrato imagético do inconsciente: figurabilidade e fantasia

A questões às quais cada sujeito encontra-se implicado comparecem a este, no primeiro momento, de uma forma muito concreta. É por isso que imaginamos as vivências do pequeno *infans* como tendo uma repercussão tão avassaladora. Freud concebia inclusive uma transmissão filogenética desse efeito sobre cada indivíduo que, no seu percurso do tornar-se humano, reatualiza o movimento de humanização da espécie. Contudo, desde cedo também, há um trabalho do indivíduo, que faz seu movimento de lidar com essas questões que dizem respeito ao desamparo fundamental do pequeno adventício. Esse trabalho consiste no tornar apresentável a si mesmo as questões às quais o sujeito encontra-se envolvido. Em outras palavras, poderíamos perguntar: como é possível ao bebê que ele possa lidar com coisas tão abstratas como o sentimento de desamparo, ou da angústia que daí provém? É certo que a criança não vivencia o conceito abstrato, mas a concretude da ausência do seio ou o mal-estar causado pelo excesso que o acúmulo de estímulos pulsionais causa. Mas a apreensão psíquica dessas vivências exige uma espécie de tradução do concreto em termos do que a vida mental pode lidar. É aqui que entra o trabalho de figurar (*darstellen*): o psiquismo dá uma forma apreensível, capaz de ser mostrada ao sujeito. Por mais estranho que possa parecer a idéia de representar algo para si mesmo, a figurabilidade (*Darstellbarkeit*) é a capacidade que o sujeito põe em movimento de lidar com suas reações, as coisas que sente. Em outras palavras, tal capacidade pode ser expressa como a de dar forma a conteúdos que de outra maneira compareceriam com uma força difusa, fugidia, ainda que não sem o impacto da presença.

Freud concentra boa parte do uso do termo *Darstellbarkeit* para falar do trabalho que o sonho realiza para apresentar o desejo recalado, ou nas palavras de Hanns (1996, p. 376):

“para designar a capacidade de determinado conteúdo figurar na linguagem onírica”. Freud também usa o termo *Darstellung* em um sentido muito próximo, na maioria das vezes intercambiável, ao de *Vorstellung* enquanto representação. Nesse sentido, se a dinâmica psíquica é uma dinâmica de representações, a capacidade figurativa é também um movimento representativo. Porém, como já afirmamos, enquanto é a representação-palavra que opera ao nível do processo secundário, no nível do processo primário, é de representações-coisa que estamos falando. Podemos, então, perguntar de onde aparecem essas representações-coisa. A resposta seria: da capacidade figurativa do inconsciente. A representação-coisa nada mais é do que a imagem que figura no inconsciente de um objeto. Logo, também a apreensão do mundo exterior inscreve uma marca no inconsciente. E é precisamente, como vimos, habilidade de nomear, de ligar uma representação-palavra a uma representação-coisa, que consiste na fala.

Nessa direção, Hanns nos precisa o mecanismo em jogo na figuração:

o termo darstellen envolve dois momentos: o de dar uma forma apreensível (de constituir de maneira apreensível) e o de mostrar. Esse primeiro momento, onde o termo assume o sentido de “constituir” captura o instante em que ocorre a mediação entre aquilo que ainda se encontra em estado inapreensível e sua constituição em uma forma. (ibid., p. 383)

Assim, quando falamos em processo primário, é dessa mediação primeira que estamos falando. Contudo, queremos defender aqui a idéia de que a capacidade figurativa está fundada no momento mesmo de fundação do psiquismo, no movimento do bebê de fantasiar. Nesse sentido, a fantasia é onde desejo e figuração aparecem, pela primeira vez, intrincados.²⁸ Vejamos como isso se dá.

Conforme definem Laplanche & Pontalis (*op. cit.*, p. 169), a fantasia (*Phantasie*) seria o “roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente”. Como o uso do termo fantasia no campo psicanalítico acaba por ser muito extenso, a idéia geral parece à primeira vista vaga. Contudo, a clínica de Freud foi-lhe revelando esse substrato de vida fantasística por trás das produções inconscientes como os sintomas, as atuações, as repetições, os sonhos. Em particular com respeito a estes, o

²⁸ Vislumbramos várias maneiras de defender a associação entre figurabilidade e fantasia através do desejo na obra de Freud. Uma delas, em especial, é através do mecanismo de formação dos sonhos, no qual, pensamos, a expressão “consideração pela figurabilidade” quer dizer desse trabalho do sonho, que começa seu trajeto em cenas ou fantasias inconscientes, de *mostrar*, fazer comparecer, o desejo em cena à esfera pré-consciente.

movimento de Freud foi o de sair de uma concepção que aproximava bastante as fantasias dos sonhos diurnos, para, mais tarde, perceber como as primeiras eram muito mais abrangentes que os últimos. De modo especial, as fantasias tinham de mais específico um caráter estruturante do sujeito, na medida em que certas fantasias eram como que encenações nas quais o sujeito, estando presente e implicado com seu desejo nessas cenas, figura para si as questões que estão em jogo. E é aqui que surge a questão das fantasias originárias. Mas antes de chegarmos a elas, vejamos como as representações também podem apresentar esse aspecto fundante no inconsciente, e como os afetos imprimem marcas às fantasias.

3.4.1.1 A pulsão e a fundação do inconsciente: afetos e vida fantasística

Da mesma forma como nem tudo o que há no psiquismo são representações (em algum dos três sentidos que vimos acima), pois existe, por exemplo, uma vida afetiva que, se permite que os afetos se liguem às representações é porque estão fora destas, assim também nem tudo do que são feitas as representações são imagens. Neste último caso, estamos falando do que Freud chamou de *Vosterllungsrepräsentanz*. Tal termo tem uma difícil tradução, de modo que as opções que se têm são um tanto quanto arbitrárias, como é o caso de “representação ideacional” usada na Standard Edition. Laplanche & Pontalis (*op. cit.*, p. 455-457) mostram como a expressão francesa não é uma boa opção: representante-representação (*représentant-représentation*) parece conotar a idéia de uma ‘sobre-representação’, ou seja, de uma representação de uma representação da pulsão; idéia que seria confusa e totalmente estranha a Freud. Não obstante isto, os autores franceses dão uma definição muito elucidativa do conceito freudiano: trata-se de “representação ou grupo de representações em que a pulsão se fixa no decurso da história do sujeito, e por meio da qual se inscreve no psiquismo” (*id.*, *ibid.*, p. 455). Nesse sentido, ao falar do meio pela qual a pulsão é inscrita no psiquismo, Laplanche e Pontalis estão ressaltando que o representante-representação é algo que é da constituição do inconsciente, que dá meio para que este possua conteúdos. “Com efeito, é num só e mesmo ato – o recalque originário – que a pulsão se fixa num representante e que o inconsciente se constitui” (*op. cit.*, p. 456). Eles mostram ainda, talvez motivados pela leitura lacaniana da questão, como a relação da pulsão com o representante-representação pode ser bem compreendida como no caso do signo, com a inscrição de um significante.

Em sua leitura da obra freudiana, Lacan enfatiza como Freud entendia o inconsciente enquanto o espaço por excelência das inscrições, que são identificadas pelo psicanalista

francês “aos significantes, para os quais ele reserva também o termo *Vorstellungsrepräsentanz*” (Vieira, 2001, p. 91). Nesse sentido, a sugestão de Lacan parece ser bastante profícua para o entendimento dessa questão metapsicológica, pois nos dá mais elementos para pensar a natureza do inconsciente e sua rede de estruturas e seus respectivos conteúdos.

Assim, cabe de início afirmar que Freud não usa o verbo figurar (*darstellen*) quando trata do assunto do representante-representação (VR). Logo, “o VR não é a representação da pulsão no sentido de uma imagem figurativa” (*id.*, *ibid.*, p. 91). A idéia que Vieira usa para fazer-nos compreender a relação da pulsão com o VR é através da analogia da relação que um funcionário, por exemplo, que um diplomata tem com seu país, o país que ele deve representar. Logo, o diplomata (VR) é representante tanto do seu país (a pulsão), quanto da função que ele exerce (a própria atividade de representar), tornando possível que ambos existam na esfera em que o diplomata exerce sua atividade (o inconsciente). Desse modo, Vieira (*ibid.*, p. 91) completa a explicação:

Vemos que diplomata e diplomacia traduzem aqui Vorstellung e Repräsentanz como “representação” e “a ordem da representação”. O Repräsentanz indica, assim, a função de representação e a Vorstellung traduz o que este representante tem de particular, que é a sua própria significação. Vale lembrar, com Lacan, que não é preciso que ela intervenha, já que no sistema de escrita que compõe o aparelho psíquico, as VRs têm papel de significantes. Seu valor é apenas relacional.

Tendo visto como a VR pode ser entendida enquanto a concepção lacaniana de significante, aparece a questão de como, então, dessa estrutura, emerge a vida fantasística permeada de afetos e desejos, vida esta que cotidianamente comparece na situação analítica.

A resposta é encontrada no mecanismo do recalque, que clivando o espaço psíquico, instaura pela representação pulsional a estrutura do inconsciente. Sendo tal estrutura marcada pela preponderância de significantes, que se ligam formando uma cadeia, a satisfação que, visando um objeto primordial, deveria estar no fim da circulação pulsional, uma vez que não encontra esse objeto que está sempre ausente, fica presa dentro dessa cadeia. Essa ausência do objeto é o vazio, a falta de onde vai surgir o desejo (*Begierde*). É nesse sentido, pois, que Lacan enunciava que o sujeito existe a partir do desejo, pois todo sujeito traz essa marca da falta, todo sujeito é faltante. E isso também porque o desejo nunca termina a sua busca pelo

objeto perdido, logo, o desejo nunca encontra a satisfação buscada. O desejo encontra objetos, mas esse encontro é sempre frustrante, sempre menor do que a satisfação perdida. Então, desse objeto o sujeito passa a outro, percorrendo essa cadeia perpetuamente. Como bem descreve Garcia-Roza:

O desejo desliza por contigüidade numa série interminável na qual cada objeto funciona como significante para um significado que, ao ser atingido, transforma-se em novo significante e assim sucessivamente, numa procura que nunca terá fim porque o objeto último a ser encontrado é um objeto perdido para sempre. Toda satisfação obtida coloca imediatamente uma insatisfação que mantém o deslizamento constante do desejo nessa rede sem fim de significantes. (2002, p. 145)

Essa caracterização da dinâmica do sujeito desejante permite voltarmos à questão da representação pulsional, vendo como essa falta impõe uma disposição central no modo como a moção pulsional atinge a esfera psíquica. Ora, uma vez que a clivagem operada pelo recalque coloca a condição de que não é possível ao sujeito significar-se por completo, resta a este realizar tal movimento sobre o chão dos significantes. O importante é que ele se depara com essa ausência, fonte do desejo, nos intervalos da cadeia significante. Nestes é onde ele se depara, especialmente em análise, com a força irrepresentável do desejo – o não-sentido –, tendo o investimento das moções pulsionais como motriz. Só assim é possível alguma significação, pois, estando a capacidade de representação em suspenso nesse momento, é possível que ocorra o comparecimento dos afetos que reinstauram o movimento elaborativo na medida em que realizam ligações entre representações. Sendo justamente afetos e representações a matéria-prima da significação, apenas a partir do inconsciente fundado em VRs, que dão constância à cadeia significante, podemos perceber o que Rosolato (1999) denomina de a dupla potencialidade do inconsciente.

Segundo nossa opinião, a marca dessa dupla potencialidade é o paradoxo. De um lado, Rosolato aponta a potencialidade negativa enquanto *não-sentido*: “O inconsciente é antes de tudo balizável por uma falta” (1999, p. 27). O sentido é, com efeito, algo assaz fugidio nessa esfera: o trabalho do inconsciente consiste em diversos mecanismos que fazem pensamentos, palavras, enfim, representações se ausentarem do sujeito. Como o autor mostra, a própria operação do recalque é recusada, operação que marca esse engolimento do sentido. Por outro lado, temos a potência positiva, que consiste nos conteúdos do inconsciente, nos significantes.

Estes podem ser de dois tipos: os digitais, que são lingüísticos e engendram o sentido verbal, e os analógicos, também chamados “de demarcação”, que são o próprio *Vorstellungsrepräsentanz*, que viemos caracterizando acima.

O paradoxo que vemos como marca dessa organização é justamente a tensão que emerge das duas potencialidades. Tensão que se faz verificar, na sua maior força, no movimento de circulação pulsional. Neste circuito a pulsão comparece ao inconsciente tendo sofrido uma transformação, uma verdadeira metabolização: *metabole* (μεταβολή), em grego, refere-se a uma mutação do substrato energético de potência (δύναμη – *dynami*) em ação (ἐνέργεια – *energeia*). O resultado desse processo é que a pulsão ganha expressões qualitativas: o afeto. Logo, diferentemente da pulsão, o afeto é visível, de maneira particular em sua ligação a representações. Destarte, na estrutura do inconsciente, a pulsão comparece quando ela se ausenta; ou como afirma Vieira (op. cit., p. 93), com relação ao *Vorstellungsrepräsentanz*, “o gênio de Freud foi fazer refletir neste termo o caráter da pulsão, presença fundamental que se estabelece como ausência. Ela apenas ex-siste com relação ao inconsciente. Assim, a VR é, efetivamente, o que faz existir uma constante na cadeia”.

O importante a indicar, nesse momento, é que, mesmo que o não-sentido compareça nos intervalos dessa cadeia, o sujeito parte desse não-sentido para tentar dar sentido às suas experiências. É o que mostra ainda Vieira (op. cit., p. 103), dizendo como, para Lacan, “a fantasia desempenha papel essencial pois é construída sobre o vazio do significante, fornecendo uma forma fundamental, uma matriz para todo o sentido”. Rosolato, por sua vez, coloca as fantasias ao lado dos “significantes de demarcação” como o pano de fundo basilar para a construção do sentido:

Há portanto um potencial inicial inconsciente feito dos significantes analógicos recalcados e de fantasias originárias inconscientes. Estes podem ser postulados porque respondem a constantes universais (cena originária, castração, sedução) que organizam os desejos e os interditos; são a encenação inconsciente desses significantes. (op. cit., p. 31)

Vejamos, então, em pormenores, a estruturação do sujeito em torno dessas fantasias originárias.

3.4.1.2 Fantasias originárias, estruturação do sujeito e fundação da sexualidade

Tendo visto o que se entende em psicanálise quando se fala em fantasias cabe perguntar do que se trata quando a elas adicionamos o adjetivo originário. Podemos começar por Laplanche, que entende por originário (*ursprünglich*) “algo que transcende o tempo, mas que, ao mesmo tempo, fica ligado ao tempo” (1992, p. 63). Já vimos como o tempo constitui, em conjunto com a linguagem, um horizonte de sentido para a experiência humana, mas o que está em questão aqui é a gênese (*Entstehung*) de uma temporalidade histórica enquanto história do sujeito – história infantil – a partir de uma vivência que, da mesma forma que o mito, encontra-se na borda entre o fora do tempo (*Zeitlos*) e o tempo histórico (*geschichtliches Zeit*), fundando este último.

Certamente, como Laplanche, recusamos o apelo à idéia de mito enquanto fundamento do movimento analítico, uma vez que este não está pairando no ar, mas está ancorado na especificidade do objeto da psicanálise, qual seja, o inconsciente e a sexualidade. Os mitos emergem apenas enquanto os seres humanos, seres (auto)mitificantes, usam de mitos de origens para dar sentido ao próprio surgimento, a partir das fantasias que elaboram.

Nesse sentido, a situação originária consiste no que está para além das contingências, e que, dessa maneira, ganha feições de universalidade.²⁹ Em particular, a situação diz respeito ao ‘confronto’ inequívoco entre a criança e o adulto, e, mais especificamente, para grande parte dos casos na cultura ocidental, o bebê e sua mãe.

O primeiro desses protagonistas, a criança, é um ser biopsíquico. Isso quer dizer que não se trata de um organismo à espera do enxerto da alma, mas de uma criatura que, mesmo possuindo uma montagem fisiológica reguladora, já tem um nível psicofisiológico, cujo protótipo é o traço instintual. Porém, uma característica central desse aparato primário é a sua ‘desadaptação’, isto é, a sua imaturidade inicial constitutiva – Laplanche (*idem*, p. 103) usa o termo “prematuração no domínio da sobrevivência”. Nesse sentido, a marca central do ser humano recém-nascido é a sua necessária dependência de ajuda adulta para sobreviver, e o déficit também necessário que implica uma história infantil de frustrações, quando a mãe não

²⁹ Retomando um ponto levantado no primeiro capítulo, esta é uma outra forma de se tocar no problema de que os aportes metapsicológicos desenvolvidos por Freud diriam respeito apenas às questões do sujeito Freud, e sua generalização implicaria um passo injustificável, falacioso. O ponto que as fantasias originárias mostram é como a generalização está fundamentada, na verdade, na experiência clínica do pai da psicanálise, nas vivências que seus pacientes lhe traziam, das questões subjacentes aos diversos relatos. Está claro que apenas tal consideração não resolve a questão, mas ao menos deve servir para refutar esse argumento ingênuo de que as teses teóricas da psicanálise não passariam dos restos não analisados de Freud.

é onipresente. A essa percepção infantil da ausência de ajuda Freud denomina desamparo (Laplanche cria o neologismo “desajuda” para traduzir o termo alemão *Hilflosigkeit*).

Um efeito da vivência de desamparo – de abandono ou do pânico que daí surge, por exemplo – é a angústia (*Angst*), que Freud, conforme mostra Laplanche (*idem*, p.105-108), diz poder ser de dois tipos: a “angústia de real” (*Realangst*), que consiste no medo de um perigo real, logo que vem de fora, ou a “angústia de pulsão” (*Triebangst*), também chamada “angústia de desejança”, que seria a percepção de um perigo que assalta a partir de dentro. É claro que na criança, os estímulos internos e externos são vividos como a mesma realidade: a indistinção inicial entre eu e não-eu; logo a separação entre os tipos de angústia é apenas teórica.³⁰ Dessa forma, Laplanche (*idem*, p. 108) mostra como o desamparo é “uma verdadeira aquisição patológica e desadaptativa: uma tendência geral à ansiedade, pronta a aprender ‘tudo que for novo’ – inclusive o aparecimento da ‘desejança’ – como um perigo e tratá-lo como tal”.

O outro protagonista da situação é o adulto, aquele que se coloca diante da criança, que comparece com os cuidados. Mas ele comparece por inteiro, isto é, comparece com seu inconsciente, logo com seus desejos (*Wunschen*) recalcados e com sua vida pulsional.

Esse encontro estabelece uma troca comunicativa, de mensagens. Laplanche mostra que há um desnível fundamental entre o que é comunicado pela criança e o que é comunicado pelo adulto. Enquanto a primeira expressa o que é do nível da autoconservação, aquele transmite o que é do nível da sexualidade. Veremos em seguida o que é próprio de cada esfera. O que importa, neste momento, é ressaltar o fato de que a criança é propriamente *invadida* pela sexualidade.

Assim como o inconsciente comparece na vida cotidiana, em particular nos atos falhos (*Fehlleistungen*), desvelando os desejos recalcados, e portanto a sexualidade do sujeito, assim também comparece nos atos de cuidado com o corpo do bebê. O sentido mesmo da falha no ato é algo que quer ser comunicado. Laplanche explora esse aspecto afirmando que “é, portanto, como um ser capaz de lapsos e de operações falhas que é apresentado o humano”; e continua mais adiante: “a operação falha testemunha, portanto, que existe ‘inconsciência’, existem mensagens que o sujeito recusa ou não pode reconhecer como tais” (*idem*, p. 110).

Desse encontro adulto-criança emerge uma tensão que marca o prazer que ambos experimentam. Porém a criança não tem o aparato psíquico para elaborar as experiências que

³⁰ Como Laplanche explica: “[para Freud] em última instância, a única maneira pela qual o mundo subjetivo pode ser recortado do conjunto da realidade perceptiva é através de uma inibição. É inibindo um certo tipo de processos que têm sua origem no interior do sistema, é unicamente diminuindo a intensidade dele – dispositivo puramente quantitativo e não qualitativo –, que se marca essa distinção.” (1992, p. 100)

está vivendo. Com efeito, o seu inconsciente é fundado a partir da primeira experiência de satisfação (*Befriedigung*), mas seu funcionamento encontra-se ainda sob a desorganização inicial de pulsões parciais. Logo a criança encontra-se sempre passiva em relação àquela intrusão que experimenta. Essa passividade é a marca da desigualdade nesse nível da relação, de modo que esta se configura como uma interação entre um sedutor, o adulto, e uma seduzida, a criança.³¹

A questão que impõe à criança um movimento de buscar elaborar tais vivências é o caráter enigmático que a sexualidade implica. A angústia que acompanha o prazer vivenciado é a de sentir algo de fora que entra, como intruso, no seu mais íntimo. O adulto desperta, com suas carícias inofensivas a sexualidade na criança. Essa efração (invasão violenta) da sexualidade é o momento inaugural da percepção de um outro dentro de si, de algo estranho que se instala. Com essa vivência estamos falando mesmo do caráter estruturante que essas fantasias originárias possuem. Estruturação engendrada no sujeito que veremos ainda mais de perto.

Como sabemos, o eu é o resultado de um percurso realizado, no qual vão-se agregando elementos disposicionais que constroem um *locus* a partir do qual o sujeito se ergue. Esse percurso é realizado na infância, período decisivo para a vida do indivíduo, pois é quando o vir a ser humano se efetiva pelo acesso à linguagem.

Mas do ponto de vista existencial, é o período de se dar conta de seu ser-no-mundo. Isto é, a criança, após o parto, se encontra diante de uma realidade, dentro do mundo, ao qual ela vai tendo progressivamente acesso. Porém, tal acesso lhe coloca questões centrais, básicas, sobre as quais é exigida uma elaboração, modo próprio do humano de lidar com o sofrimento. São elaborações pré-simbólicas, imaginárias, e ao mesmo tempo fundantes da organização psíquica, pois, motivadas pelas exigências pulsionais, realizam uma espécie de encenação do desejo.

Com isso, chegamos propriamente à essa nossa idéia de fantasia originária (ou profantasia, na tradução mais próxima do termo alemão *Urphantasie*) como sendo essas cenas que trazem o sujeito como participante – implicado no desejo derivado da atividade pulsional –, colocado dentro de impasses existenciais, na medida em que são contextos que envolvem ameaça à própria condição de sujeito desejante.

³¹ É nesse sentido que alguns autores afirmam que a origem da sexualidade é feminina, uma vez que é marcada pela passividade. Cf., por exemplo, ANDRÉ, Jacques. *As origens femininas da sexualidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 148p.

Essas profantusias seriam, em última instância, núcleos que se organizam formando o Inconsciente originário de cada um. [...] Elas permitem colocar em evidência estruturas fundamentais da vida pulsional humana que se estabelecem nos primeiros anos de vida. Expressam, assim, diferentes modos de a criança 'teorizar', de produzir um 'conhecimento' acerca de problemas de todos nós e de nossa existência. (Martins, 2002, p. 40-41)

Esses 'problemas' são as questões cruciais que motivam a elaboração fantasística, sendo que Freud deixou citadas quatro fantasias primeiras: a fantasia de retorno ao seio, a fantasia de sedução, a fantasia da cena originária e a fantasia de castração. Cada uma delas refere-se a uma questão de origem, respectivamente: a origem da vida, a origem da sexualidade, a origem do outro, e a origem da vida social (Martins, 2002).

O que está por trás de cada uma dessas questões de origem é o que nos interessa. Como nos mostra Martins (2002), que estuda detalhadamente cada uma das fantasias, na fantasia de retorno ao seio é a falha, a percepção intuitiva da incompletude que chega à criança como uma ruptura dentro do universo totalizante que é a relação simbiótica com a mãe. A partir do desmame e da separação, tem-se uma fenda, que é o que na fantasia de retorno ao seio se quer superar, através do resgate da troca fusional com a mãe: um ideal de adaptação perfeita à realidade, pois seria quando se consegue um fluxo contínuo de prazer.

Nas fantasias de sedução e da cena originária temos a concomitância da emergência da sexualidade e da alteridade na vida subjetiva. Isso porque o surgimento da sexualidade enquanto sexualização do sujeito, e da alteridade como diferenciação (eu-outro, sujeito-objeto, masculino-feminino, pai-filho) são interdependentes. "O corpo é erotizado em função do outro. Neste sentido, pode-se falar de um sujeito construído. Construído e feito principalmente em dependência do olhar do *outro*." (*id., ibid.*, p. 55-56)

Martins (2002) chama a conjunção dessas duas fantasias como complexo de intrusão, pois tal termo indica o fato de que a sexualidade invade o sujeito, como um outro, um intruso que impõe a organização da vida pulsional sob os auspícios do objeto. A fascinação é o elemento que atrai, que exige a busca de si enquanto objeto, de modo que a sedução implica essa distinção entre sujeito e objeto dentro da fantasia. Essa dualidade sedutor-seduzido é tanto inerentemente reversível, quanto inerentemente fonte de elaboração, uma vez que daí decorre o prazer de ter o objeto bem como o sofrimento de não ter o objeto desejado.

A reversibilidade atua, por exemplo, quando a criança reconhece esse seu sofrimento de não ter objeto desejado na mãe, devido à sua insatisfação, desencantamento no amor,

manifesto nos pequenos detalhes da vida conjugal, mas expresso sobretudo no registro imaginário da cena do coito parental, onde a criança se localiza como um terceiro na relação, mas identificando-se com aquele pai, que pode possuir a mãe e realizá-la, ao mesmo tempo em que se posiciona contra ele, hostilizando-o, pois quer ocupar seu lugar. Essa identificação coloca em jogo a questão da diferença dos sexos, pois insere o sujeito na dialética narcísica do ser (identificações) e do ter (objetos de desejo), que é uma relação de inversão: “o sujeito deseja o contrário daquilo com que se identifica” (*id., ibid.*, p.64). Mas a ambigüidade das figuras do pai (fonte de amor e rival) e da mãe (bem-amada e insatisfeita) colocam em relevo as diferenças entre as gerações, uma dimensão inquietante da alteridade dentro do contexto familiar.

A dualidade sujeito-objeto também abre a possibilidade do investimento narcísico sobre o si mesmo enquanto objeto, passo decisivo no abandono da pulsão parcializada em direção ao amor objetal. Porém, o objeto de amor por excelência – que é a mãe – está interdito, pois, a partir da percepção da diferença de gerações, o pai aparece com uma autoridade e um poder que trazem consigo uma ameaça insuportável: a da castração. A fantasia da castração é a representação imagética da angústia de ter o corpo próprio perdido, isto é, esse corpo que foi apenas formado, que permite que o sujeito insira-se em uma posição quando ele percebe a diferença entre os sexos, que lhe dá suporte e a possibilidade de realizar seu ser-no-mundo, encontra-se suscetível a efrações, a danos que são irreparáveis. Sobretudo por que tais danos estão dirigidos para os genitais, a parte do corpo que está com grande investimento libidinal na fase fálica, que detém uma grande valoração enquanto parte constitutiva desse corpo. “O corpo não é um objeto qualquer e também não é um sujeito que se pensa. Ele é um objeto permanente, não é possível se desvencilhar dele sem que ocorra desaparecimento e morte” (*id., ibid.*, p. 72). Daí o sentido da angústia experimentado nessa fantasia.

Mas o problema da fantasia de castração é também o problema do viver em conjunto, da vida em sociedade, pois o ser-no-mundo é também, necessariamente, um ser-com. Só que esse ser-com o outro é sempre mediado, é sempre dado a partir de lugares que têm seus limites definidos por regras sociais. Então, para a criança, o impasse da castração impõe que essa angústia seja simbolizada. Como a elaboração é o modo próprio do humano de lidar com o sofrimento, a simbolização, por meio do acesso à linguagem, é o modo próprio do lidar com essas questões dentro de um mundo compartilhado com outros. Pois esse é mundo traz a marca da estranheza e do desconhecido. E para viver nele, precisamos nos localizar, coisa a

que se chega quando se adere ao conjunto das crenças compartilhadas na cultura. Com isso, a constituição definitiva das disposições essenciais dos seres humanos está dada.

Tais disposições estão associadas a quatro campos psíquicos, que se formam no sujeito em seu percurso; campos que estão diretamente associados às questões centrais levantadas em cada uma das fantasias. Assim, para a fantasia de retorno ao seio, temos o campo fusional, no qual o indivíduo ainda é o todo, se confunde com o todo. A partir das rupturas que se estabelecem, surge o campo especular, que é onde o outro o projeta, na imagem do espelho, quando ele começa a ter uma imagem corporal na fantasia de sedução. Na fantasia da cena originária, forma-se o campo subjetivo, pois as primeiras identificações já estão em jogo, como na localização dentro da diferenciação dos sexos. E por fim, na fantasia de castração, ele é impelido ao campo intersubjetivo, do compartilhamento com os outros pela linguagem.

Mas, apesar da universalidade desse percurso, que é a constituição do próprio sujeito humano, cada pessoa percorre esse caminho à sua maneira, sendo que a resposta que cada um dá às questões levantadas nas fantasias é a sua. Essa resposta é já uma operação de defesa primeira, pois uma vez que as fantasias trazem ao sujeito esses impasses existenciais, ele elabora um modo seu de lidar com os conteúdos difíceis, com o que lhe traz sofrimento. E é precisamente aqui que entra em cena a idéia de estruturação psíquica.

A noção de estrutura, dentro do discurso filosófico, aponta para duas idéias: um conjunto com determinados elementos, ou regras de composição aplicáveis a esses elementos, que permitem defini-los como pertencentes, ou não, a um mesmo conjunto. O que se pretende, com isso, é que se possa colocar em relevo certas características ou traços comuns que não estão evidentes em dado momento, ou ressaltar conexões ou relações entre esses elementos, e que também não são claros à primeira vista. Porém, a compulsão por enquadrar toda realidade dentro de parâmetros estruturais pode levar a exageros. Como mostra Eco³², o projeto de buscar as estruturas inconscientes mais profundas pode-nos colocar numa espiral sem fim, na qual podemos embarcar sem nunca chegar ao ponto mais profundo, propriamente por que não há um parâmetro que diga qual é a estrutura mais elementar. E essa construção de estruturas que abarcam outras formando uma cadeia hierárquica é algo que diz muito acerca desse modo de conceber as coisas. “Esta *hierarquia na generalização das estruturas* constitui a prova mais manifesta do caráter fundamentalmente heurístico do procedimento” (Dor, *op. cit.*, p. 54).

³² Cf. Eco, Umberto. *A Estrutura Ausente*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

Apesar disso, o pathos individual, enquanto o conjunto das disposições essenciais da pessoa, pode ser colocado em termos de estrutura, na medida em que essa idéia ajuda a compreender a dinâmica da economia psíquica daquele sujeito. Isso porque para cada resposta às questões centrais, ele elabora a sua maneira de lidar com aquele sofrimento; ele funda, naquela reação, sua maneira típica específica de estar no mundo, e com os outros, a despeito de tudo o que pode lhe custar.

Assim, Martins (2002) evidencia como no campo fusional estão colocadas as estruturações timopáticas, nas quais o lidar com a falta é realizado não através da mediação, mas pela busca do equilíbrio homeostático na simbiose, pela adequação perfeita à realidade. Assim, a droga pode ser essa maneira de estar em fluxo de contínuo prazer com a realidade, já que ela coloca o indivíduo numa sua realidade própria, na qual o efeito da tomar a droga é o efeito de alcançar o seio desejado. Nos transtornos de humor, o mecanismo de perda da realidade está presente, sendo que essa realidade é recriada a partir das exigências da dinâmica pulsional que fervilha no inconsciente.

Na fantasia da sedução, na qual sujeito e objeto começam a se distinguir e o corpo próprio passa a fazer parte da auto-imagem do sujeito (campo especular), temos as estruturações perversas. Na perversão o mecanismo que movimenta a estrutura (a resposta do sujeito à questão central) é a recusa (*Verleugnung*): recusa em aceitar o não possuir o objeto desejado. Assim, de seduzido, o sujeito passa a sedutor, e usa de sua fascinação como modo de conseguir aquilo que ele quer. A sedução é um jogo psicológico de manipulação, no qual ele usa o outro como meio para atingir seu fim desejado. É uma recusa também em submeter a sexualidade perverso-polimorfa infantil das pulsões parciais à égide do eixo organizador da função fálica na genitalidade adulta. Assim é que a libido se prende em sua realização ao gozo através do possuir objetos secundários. Esse desvio da pulsão é característico do fetiche, das parafilias, do sadomasoquismo.

Na fantasia do coito parental, estando o campo subjetivo envolvido, a estruturação em jogo é a neurótica. Na neurose, a resposta do sujeito é o recalque. O mecanismo do recalque consiste no envio ao inconsciente dos conteúdos difíceis de lidar. De certa maneira, o recalque é a repetição do impasse da cena originária. Nesse sentido, na neurose obsessiva, a compulsão na repetição dos rituais é o modo de não cair na culpabilidade que o desejo evoca, sobretudo dentro da miríade de ambigüidades que vêm à tona nessa fantasia. Ambigüidades que são experimentadas dentro do sujeito mesmo, na tensão subjetiva entre o isso e o eu, como havia definido Freud.

Também na histeria temos o mesmo movimento, mas numa direção oposta. Na histeria a rigidez da obsessão é substituída pelo fascínio do desafio, sempre motivado pela busca de reconhecimento. Esse reconhecimento é, no fundo, o desejo de se ver reconhecido naquela cena, de ser o escolhido pela mãe em detrimento do pai. O desafio a ser conquistado é sempre a superação do pai no preencher o amor da mãe insatisfeita. Mas aqui novamente retorna a questão da ambigüidade, pois diferentemente da neurose obsessiva, onde a culpa demarca bem os limites, na histeria os limites são turvos, pouco claros, sobretudo os limites de demarcação das diferenças entre os sexos, ponto central da fantasia da cena originária.

Por fim, a partir da fantasia de castração, o sujeito é inserido no campo intersubjetivo, da mediação simbólica pelo acesso à linguagem. E aqui entra em jogo a estruturação psicótica propriamente dita. Na psicose, a resposta do sujeito é a rejeição (*Verwerfung*) de uma realidade traumática. No contexto das fantasias, a modalidade inaugural é a rejeição da castração, do que decorre a rejeição da submissão a qualquer norma e à entrada na realidade compartilhada da cultura. A simbolização na psicose sofre um certo prejuízo na medida em que essa modalidade inaugurada na rejeição da castração leva o indivíduo à construção de conexões simbólicas que obedecem ao princípio do prazer, não ao princípio de realidade. O ponto de chegada desse mecanismo é a formação de delírios e alucinações, que são criações do psiquismo do sujeito que lhe informam acerca da realidade em que ele se encontra, mas que não pertencem ao mundo das crenças compartilhadas na cultura.

Nesse sentido a estruturação da sexualidade é concomitante à estruturação do eu, mediante o universo fantasístico que o sujeito produz e que lhe ajuda a dar sentido às vivências que lhe invadem. Esse sentido é, ao nível do processo secundário, reconfigurado, ganhando novos elementos, em especial, pela fala que, sendo endereçada a um Outro, retorna ao sujeito com a implicação do inconsciente daquele, o que engendra sempre um novo movimento elaborativo. O resultado, em particular na situação analítica, é que as palavras estão sempre em dinamismo associativo: a ligação entre Representações-Coisa e Representações-Palavra. É precisamente esse mecanismo de nomeação que dá a especificidade do processo secundário, na passagem que parte do processo primário em direção àquele.³³

³³ Cabe ressaltar que, nessa passagem, o processo primário permanece. Como mostra Martins: “O mais comum é a ocorrência destas correlações simbólicas, bem como da integração da atividade pulsional, com a atividade simbólica. A atividade de simbolização não se detém somente no complexo de castração. Porém, a criança encontra neste último as fontes pulsionais para realmente dar crédito à palavra. É o aperto, sentido nas próprias carnes que dá substância à linguagem, passando esta definitivamente a informar o corpo e o corpo a informá-la.” (2002, p. 73)

Vejam agora como essa passagem ocorre na escrita, o que nos possibilitará evidenciar melhor os elementos corporais e pulsionais em jogo no movimento de simbolização.

3.5 Corpo, pulsão e simbolização na escrita

Seguindo uma proposta que podemos dizer que é freudiana, na medida em que Freud (1910e) buscou verificar as implicações inconscientes da semântica de palavras primitivas, Nicolaïdis (1989), se propõe a investigar como a diferenciação entre Representação-Coisa e Representação-Palavra, na história das linguagens escritas, foi sendo desenvolvida em um movimento com implicações pulsionais.

De início, ele afirma que “a escrita é uma espécie de protótipo corporal da linguagem (ou então que o sujeito-corpo começa a se expressar escrevendo)” (Nicolaïdis, 1989, p. 90). É interessante ver como os elementos pictográficos da escrita parecem estar em uma conexão muito íntima com o movimento figurativo do inconsciente. Com efeito, essas elaborações imagéticas, que ganham vida por meio das fantasias, expressam de uma forma bem particular as disposições subjetivas do humano.

A escrita hieroglífica, em especial a egípcia, é a que, historicamente, aparece de forma proeminente enquanto exemplo de escrita figurativa. Poderíamos falar dos desenhos encontrados nas cavernas, para remetermo-nos aos humanos pré-históricos, mas ali há uma dubiedade pois as imagens aparecem mais como desenhos artísticos que contam as histórias do cotidiano, do que como uma linguagem em termos comunicativos. Nesse sentido, os hieróglifos parecem quase colapsar o esquema que apresentamos da nomeação enquanto processo secundário, pois ali temos uma espécie de nomeação em nível de processo primário. Como mostra Nicolaïdis,

as escritas pictográficas, em particular os hieróglifos, nos quais o corpo, e de maneira mais geral, a representação das coisas, figuram (por uma colocação em forma de imagens proto-simbólicas) como meio de expressão e de comunicação. Guardando as devidas proporções, podemos considerar o hieróglifo como uma escrita pela qual se expressa o processo primário (no sentido originário), já que nesta escrita a representação das coisas e das palavras (significado e significante) ainda não se distinguem muito. (op. cit., p. 90-91)

A base corporal dessas expressões imagéticas e simbólicas comparece tanto na escrita quanto na fala. É a constituição de uma “imagem do corpo” (Dolto, 2002) que dá partida ao reconhecimento de qualquer espécie de forma simbólica. Por imagem de corpo podemos entender a construção que o sujeito, na sua história, a partir das interações e relações que estabeleceu, sempre na mediação da linguagem, realiza enquanto apropriação inconsciente de sua realidade corpórea. Já vimos como esse movimento está conectado com a emergência das pulsões e as experiências de satisfação. Mas vale a pena recorrer à caracterização de Dolto (2002, p. 14-16):

A imagem do corpo é a síntese viva de nossas experiências emocionais: inter-humanas, repetitivamente vividas através das sensações erógenas eletivas, arcaicas ou atuais. Ela pode ser considerada como a encarnação simbólica inconsciente do sujeito desejante e, isto, antes mesmo que o indivíduo em questão seja capaz de designar-se a si mesmo pelo pronome pessoal Eu. (...) A imagem do corpo é sempre inconsciente, sendo constituída pela articulação dinâmica de uma imagem de base, de uma imagem funcional e de uma imagem das zonas erógenas onde se expressa a tensão das pulsões.

Podemos articular estes dois últimos autores de quem viemos tratando através da idéia de que uma imagem corporal constitui uma espécie de molde para a fala, na medida em que dá as condições para que o tecido imagético de Representações-Coisa sustente o reconhecimento da expressão pictográfica pela forma. É o que acontece, por exemplo, nessa primeira maneira de falar que são os movimentos mímicos. E não é à toa que a movimentação gestual tem assumido esse primeiro aspecto mimético: estamos falando do reconhecimento das formas imagéticas que provém do outro. É nesse sentido que argumenta Nicolaïdis:

A fala, neste sentido, está calcada em traços (reencontramos os traços mnêmicos de Freud), traços por excelência corporais: as primeiras expressões, mímicas, as gesticulações, o aspecto, a postura e a distância que o corpo adota em relação aos outros corpos. Estas inscrições primitivas e primárias, são por nós consideradas como uma espécie de escrita potencial antes da letra e do pleno desenvolvimento. (op. cit., p 92-93)

Mas é quando a escrita se transforma em alfabeto que temos a passagem propriamente consumada do processo primário ao processo secundário, ou, em outros termos, como os que nos propõe Nicolaïdis retomando Lacan, que temos a pela distinção entre significado e significante, liberando este último para que ele assume por completo sua função simbolizadora.

Certamente, o ganho do processo primário não se perde. O que pode acontecer é que, na estruturação do sujeito, haja falhas no processo de simbolização, como compreendemos que ocorre na forclusão do psicótico. É por isso, por exemplo, que na psicose as palavras são tomadas com tamanha concretude: trata-se o alfabeto como hieróglifo, isto é, trata-se de algo do nível secundário ao nível primário. É o que ocorre se o bebê fica preso nessa relação especular com a mãe, relação aonde nunca há falta, onde nunca há diferença. Ora, é a diferença que engendra o movimento simbólico, se não há diferença, assimetria, “refração dióptrica” (Nicolaïdis, 1989), a criança fica presa na atração especular. “podemos imaginar uma atração semelhante que imobiliza o pensamento psicótico numa representação imajante (representação de coisa), atração que o oprime o impede de simbolizar” (Nicolaïdis, *op. cit.*, p. 151).

Assim, chegamos ao ponto de perceber que, se a ligação entre as representações de coisas e as representações de palavras é o cerne da significância que possibilita a fala e a comunicação lingüística, sempre ao nível do processo secundário, há toda uma série de implicações anteriores, em nível de processo primário, que nos revelam que tal ligação só é minimamente compreensível se trouxermos à baila a vida pulsional ancorada no corpo que cada sujeito possui. Assim, se é possível fazermos esse percurso até o corpo, isso não implica que perdamos de vista o ponto de onde partimos, nem que as significações se percam no circuito pulsional. Antes, trata-se de ganhos de sentido, como ocorre na análise, que permite novas elaborações sem que se perca o que já foi produzido. É assim que entendemos a seguinte passagem de Nicolaïdis (*op. cit.*, p. 178), com a qual encerramos este capítulo:

Quando as palavras desposam novamente as coisas, alfabeticamente, criam uma língua que inclui na sua estrutura e na sua etimologia toda a evolução de sua própria história e toda a história da humanidade. Estas palavras, ao se decomporem, regridem, se desmembram até representações as mais arcaicas, as mais imajantes, mas não se desorganizam hieroglificamente.

Conclusão: Símbolo, tempo e sentido

Para concluir esse percurso no qual buscamos elucidar a íntima associação com a qual se podem tornar compreensíveis os conceitos de pulsão e de linguagem na metapsicologia psicanalítica, queremos traçar duas rápidas reflexões que, em nossa opinião, retomam os elementos discutidos, mas recolocando-os agora com referência ao que queremos enfatizar como constituindo o cerne do movimento de elaboração de sentido em âmbito propriamente psicanalítico.

Em primeiro lugar, trata-se de mostrar como a idéia de mediação simbólica deriva do movimento de elaboração que se produz a partir da necessidade que se impõe ao sujeito de lidar com a percepção da diferença. O símbolo é o signo de um reconhecimento, de uma associação que foi feita, que não existia antes.³⁴ Essa ligação entre significante e significado neste nível só é possível, como mostra Nicolaïdis (1989), pela anfibolia, que daria o caráter de equivocidade, de ambigüidade que reconhecemos na língua. A anfibolia seria a característica da dúvida inerente a qualquer símbolo, na medida em que não há uma conexão necessária entre significante e significado, como nos signos icônicos, ao nível da primeiridade, como sugeriu Peirce. Como elucidava Nicolaïdis (1989, p. 181):

Para chegar à simbolia é preciso passar pela anfibolia (a dúvida); e, a meu ver, para que o símbolo mantenha seu valor simbólico é preciso que seja virtualmente anfibótico em relação à coisa que representa. Pois se representa perfeitamente a coisa não é mais o representante da coisa, mas a própria coisa ou então a equação simbólica da coisa. Neste caso, a representação é a coisa (violino = pênis), não deixando nenhuma margem de engano, de dúvida, nenhuma anfibolia simbólica (pois o símbolo é confundido com a coisa simbolizada).

Logo, um dos dois aspectos centrais da construção do sentido na experiência psicanalítica é essa dialética entre a simbolia e a anfibolia, sendo que um só é ele mesmo se estiver nessa tensão com relação ao outro. Podemos ver, nesse sentido, como é possível compreender, em nova chave, o mecanismo de ligação entre Representação-Coisa e Representação-Palavra, ressaltando o fato de que é só porque temos essa dialética no centro

³⁴ Aqui estamos adotando de forma tácita uma noção de símbolo de matriz peirceana. Isso porque, diferentemente do ícone e do índice, que tem uma associação já fortemente motivada com o que eles remetem, o símbolo, enquanto terceiridade, tem uma conexão arbitrária com o que ele remete.

da atividade de significância, que é possível que o movimento analítico de associar livremente permita que hajam ganhos de sentido no vencer as resistências, o que chamamos, enfim, de perlaboração.

E é justamente a clínica que nos dá a ligação com o outro cerne da elaboração de sentido: a dimensão temporal. Vimos como o tempo, enquanto horizonte de sentido, tem uma conexão próxima com a linguagem, que é a habitação do Ser. Mas também o tempo, para que tenha sentido, se coloca em relação, em uma relação dialética, de oposição e superação, que justamente permite que surja o sentido.

A força analítica da idéia de tempo surge já desde Freud, com a noção de *a posteriori* (*Nachträglichkeit*). Para ele, é no só-depois, quando se coloca discurso sobre o ser, que se encontra o sentido, que se passa do nível ôntico ao ontológico. Mas, o *a posteriori* depende de algo para surgir. Como mostra Le Guen (1991, p. 44):

digamos que para que possa haver a posteriori, algo deve ter existido antes, sendo que essa anterioridade não é nada mais que o apoio. Assim colocados, os dois termos se conjugam; acoplam-se e funcionam em ação recíproca: um não poderia agir, não poderia existir sem o outro. Esse funcionamento em apoio a posteriori constitui, de fato, um processo único que tende cada vez mais a aparecer como podendo bem ser o processo fundamental.

O processo fundamental a que se refere Le Guen é o sobre o qual a clínica psicanalítica está fundada: só é possível análise porque a temporalização confere ganhos de sentido às vivências subjetivas.

Queremos finalizar retomando a obra de Freud. Nela, encontramos um momento em que nos deparamos com um autor taciturno, devido à época da guerra. Refletindo quase poeticamente sobre a transitoriedade, pensa que o valor estético da beleza só existe porque o belo se perde, esvanece. Só que a percepção da perda não ocorre no momento da percepção da beleza, é no só-depois, quando o objeto belo já está perdido, que sua beleza ganha sentido. E é isso, às vezes, que torna o luto difícil: a perda do objeto implica o fato de que se olhar para o tempo que foi perdido.

O valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição. Era incompreensível,

declarei, que o pensamento sobre a transitoriedade da beleza interferisse na alegria que dela derivamos. (Freud, 1916, p. 345)

Referências Bibliográficas

- ABEL, Marcos C. *Convicção e efeito terapêutico e Freud*. Rio de Janeiro: Oficina, 2001. 204p.
- ANZIEU, Didier. *Para uma psicolingüística psicanalítica. Breve balanço e questões preliminares*. in: _____ (org.). *Psicanálise e linguagem: do corpo à fala*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997. 313p.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. 352p.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Metapsicologia freudiana: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 292p.
- BENVENISTE, Émile. *Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana*, in: _____. *Problemas de lingüística geral*. São Paulo: Ed. Nacional; Ed. da Universidade de São Paulo, 1976a. 387p.
- BENVENISTE, Émile. *Da subjetividade na linguagem*, in: _____. *Problemas de lingüística geral*. São Paulo: Ed. Nacional; Ed. da Universidade de São Paulo, 1976b. 387p.
- BIRMAN, Joel. *Ensaio de teoria psicanalítica – parte I: metapsicologia, pulsão, linguagem, inconsciente e sexualidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. 166p.
- CABRERA, Julio. *Margens das filosofias da linguagem: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2003. 320p.
- CASTRO, Eliana M. *Psicanálise e linguagem*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1992. 79p.
- CELES, Luiz A. M. *Relações entre subjetividade e linguagem nos procedimentos da psicanálise*, in: *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 3, n. 3, 1987, p. 282-295.
- COSTA, Ana. *Tatuagem e marcas corporais: atualizações do sagrado*. (Coleção clínica psicanalítica; 21) São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003. 144p.
- COSTA, Cláudio F. *Filosofia da linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 60p.
- DEJOURS, Christophe. *Repressão e subversão em psicossomática: pesquisas psicanalíticas sobre o corpo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- DEJOURS, Christophe. *Biologia, psicanálise e somatização*, in: VOLICH, R.; FERRAZ, F.; ARANTES, M. (orgs.) *Psicossoma II: psicossomática psicanalítica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998.

- DELOUYA, Daniel. *Notas sobre o enquadre da fala e da linguagem na situação analítica*, in: *Psicanálise e Universidade*, n. 5, 1996, p. 59-69.
- DELOUYA, Daniel. *Tópica, o negativo da depressão originária*, in: *Percurso*, n. 21, 1998, p. 5-17.
- DELOUYA, Daniel. *Depressão*. 3.ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003. 96p.
- DOLTO, Françoise. *A imagem inconsciente do corpo*. São Paulo: Perspectiva, 2002. 316p.
- DOR, Joël. *Estrutura e perversões*. Porto Alegre: Artmed, 1991. 199p.
- DUARTE, André. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política*, in: MORAES, E. & BIGNOTTO, N. (orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- FERES, Cláudia M. *A constituição da noção de eu na psicanálise freudiana e suas funções de sujeito*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, UnB, 1997. 130p.
- FERREIRA, Aurélio B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. 1838p.
- FREUD, Sigmund. (1901b) *A psicopatologia da vida cotidiana*, in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. VI). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1905c) *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. VIII). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1905d) *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. VII). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1910e) *A significação antitética das palavras primitivas*, in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XI). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1912e) *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XII). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1914c) *Sobre o narcisismo: uma introdução*, in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XIV). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1914g) *Recordar, repetir e elaborar*, in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XII). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

- FREUD, Sigmund. (1915c) *Os instintos e suas vicissitudes*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XIV). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1915e) *O inconsciente*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XIV). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1916) *Sobre a transitoriedade*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XIV). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1916-17[1915-17]) *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vols. XV e XVI). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1917a) *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XVII). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1923a) *Dois verbetes de enciclopédia*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XVIII). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1924c) *O problema econômico do masoquismo*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. XIX). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1933a) *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XXII). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1937c) *Análise terminável e interminável*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XXIII). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- FREUD, Sigmund. (1937d) *Construções em análise*, in: Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud (vol. XXIII). 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- GARCIA-ROZA, Luiz A. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. 166p.
- GARCIA-ROZA, Luiz A. *Freud e o inconsciente*. 19. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 236p.
- GREEN, André. *Conferências brasileiras de André Green: metapsicologia dos limites*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. 209p.
- HABERMAS, Jürgen. *Que significa a pragmática universal*, in: *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos e Estudios Previos*. Madrid: Taurus, 1976.

- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action (2 vols.)*. Boston: Beacon Press, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead*, in: *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HANNS, Luiz A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 505p.
- HANNS, Luiz A. *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1999. 230p.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: Educ; Petrópolis: Vozes, 2001. 311p.
- KRISTEVA, Julia. *História da linguagem*. Lisboa: Edições 70, s/d. 377p.
- KRISTEVA, Julia. *Sentido e contra-senso da revolta: poderes e limites da psicanálise I*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 347p.
- LAPLANCHE, Jean. *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 174p.
- LAPLANCHE, Jean. *Freud e a sexualidade: o desvio biologizante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 102p.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 552p.
- LE GUEN, Claude. *Prática do método analítico: a dialética freudiana – I*. São Paulo: Escuta, 1991. 294p.
- LEACH, Edmund. *Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo*, in: *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974. 220p.
- LEACH, Edmund. *Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal*, in: DA MATTA, Roberto (org.) *Edmund Leach*, São Paulo: Ática, 1983.
- MARTINS, Francisco. *Acerca da verdade e de-negação na clínica psicanalítica*, in: *Psychê*, ano IV, n. 6, 2000, p. 33-43.
- MARTINS, Francisco. *O Complexo de Édipo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. 146p.
- MEZAN, Renato. *Metapsicologia / fantasia*, in: BIRMAN, Joel (org.) *Freud: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1989.
- MEZAN, Renato. *O baú de Freud*, in: _____. *A vingança da esfinge*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. 390p.

- NICOLAÏDIS, Nicos. *A representação – ensaio psicanalítico: do objeto referente à representação simbólica*. São Paulo: Escuta, 1989. 214p.
- PELIZZOLI, Marcelo L. *O Eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. 232p.
- PLASTINO, Carlos A. *O primado da afetividade: a crítica freudiana ao paradigma moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. 175p.
- RESENDE, Tania I. M. *Perlaboração: trabalho do tempo e alteridade em psicanálise*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, UnB, 2001. 127p.
- ROSOLATO, Guy. *A força do desejo: o âmago da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. 182p.
- SCHNEIDER, Monique. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo: Escuta, 1993. 101p.
- SEARLE, John R. *Os actos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem*. Coimbra: Almedina, 1981. 270p.
- VIEIRA, Marcus A. *A ética da paixão: uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 284p.
- ZEITOUNE, Christiane M. *O sentido da palavra: a escuta na experiência analítica*, in: FIGUEIRA, Sérvulo A. (org.) *A palavra e o silêncio: construção do saber psicanalítico na Universidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. 226p.