

Alessandra Caneppele

**PARA UMA TEORIA DA ANGÚSTIA:
CORPO, PERCEPÇÃO E PERIGO EM *ESBOÇO DA PSICANÁLISE*
DE FREUD**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27/08/2003

BANCA

Prof. Dr. (orientador) Luiz Roberto Monzani
Prof. Dr. (presidente) Marcos Severino Nobre
Prof. Dr. (membro) Oswaldo Giacóia Jr.
Prof. Dr. (membro) Bento Prado de Almeida Ferraz Jr.
Prof. Dr. (membro) Richard Simanke Theisen
Prof. Dr. (membro) José Francisco Miguel Henriques Bairrao
Prof. Dr. (suplente) Luis Benedicto Lacerda Orlandi
Prof. Dr. (suplente) Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca

Agosto/2003

Resumo

O presente trabalho investiga as possibilidades de uma articulação final para as concepções de angústia desenvolvidas na obra de S. Freud. Para tanto, sustenta-se sobre a leitura de *Abriss der Psychanalyse*, texto que, ao abordar em um único momento a mais ampla gama de aspectos da teoria freudiana, permitiria a discussão concomitante sobre três elementos concorrentes na formação de seu saber sobre esse afeto, a saber, corpo, consciência e perigo.

Abstract

This text investigates the possibilities of a final articulation of the conceptions of anxiety elaborated in the work of S. Freud. For that, it rests on a reading of *Abriss der Psychanalyse*, a text that, approaching at a single moment the broader range of aspects of the freudian theory, allows a concomitant discussion over three concurrent elements in the building up of its knowledge of that affect: body, consciousness and danger.

Para Flá
e Piê,
que me fazem
feliz.

Agradecimentos

À Capes, que financiou minha pesquisa.

A todos aqueles que me conduziram a este trabalho.

A meu orientador, Prof. Luiz Roberto Molzani, pela sabedoria com que acolheu e colaborou com meu trabalho, representando para mim a grandeza e o respeito que caracterizam o que pode haver de melhor na vida acadêmica.

Que se imagine como epígrafe deste trabalho a *Madonna dei Palafrenieri*
de Caravaggio

ÍNDICE

Prefácio	pág. 7
Introdução à leitura do <i>Esboço</i>	pág. 20
I – Corpo: Teoria das Pulsões	pág. 48
II – Percepção: Teoria do [In]consciente	pág. 89
III – Perigo: Teoria da Ameaça da Castração	pág. 138
Adendo ao Capítulo I: Teoria da Sexualidade	pág. 206
Adendo ao Capítulo II: Interpretação dos Sonhos	pág. 218
Adendo ao Capítulo III: Técnica Psicanalítica.....	pág. 230
Bibliografia	pág. 244

PREFÁCIO

Nosso trabalho resume-se basicamente a uma leitura de *Abriss der Psychoanalyse*, somada àquela de outros textos finais de Freud, na qual buscamos localizar as questões referentes às concepções freudianas da angústia dentro do contexto geral dos conceitos tal como apresentados nesse texto e pela qual deliberadamente forçamos a articulação entre esses a fim de provocar conclusões que proporcionariam direções teóricas para uma investigação que o autor até o final de sua obra continuava a afirmar como problemática. Como veremos a seguir, *Abriss* possui uma estrutura expositiva que o diferencia da forma habitual da escrita freudiana e que colaboraria para a leitura que nos propomos a realizar. Contudo, caberia primeiramente a retomada de nosso percurso de leitura que perseguiu cronologicamente as sucessivas reacomodações do problema da angústia no interior da obra freudiana, a fim de circunscrever para nosso leitor as indagações a partir das quais abordamos esse manuscrito. Para tanto, parece-nos apropriado, como recurso expositivo, usarmos as próprias palavras de Freud para resumir a situação final da investigação psicanalítica sobre a angústia apresentada em um texto cuja estrutura formal se confronta àquela que reconhecemos em

Abriss: a Conferência *Angst und Tribleben*.¹ Em contraposição à leitura de um texto editado a partir de um manuscrito que aparentemente Freud não teria escrito para ser publicado e que, portanto, desconsideraria a figura do leitor, começamos pela apresentação da leitura de uma conferência que deveria arrolar os ganhos e falhas da derradeira situação do saber sobre a angústia dentro de um contexto expositivo que poderíamos reconhecer como aquele da retórica da cumplicidade costumeiramente tão característica da escrita freudiana, mas alheia a *Abriss*.² Assim, compartilhando com nosso leitor tanto os problemas explicitados pelo próprio Freud em sua exposição final sobre a angústia como aqueles implícitos que nos pareceram inequívocos, tentaremos ganhar sua cumplicidade para o percurso de leitura de *Abriss* que propomos como nosso trabalho.

Freud principia sua comunicação negando ao leitor uma possível surpresa diante das novidades a serem reconhecidas nas concepções da angústia e das pulsões fundamentais da vida anímica, assim como do fato de essas não poderem ser tomadas como soluções finais dos problemas pendentes. Por outro lado, imediatamente pede a seu leitor que compartilhe a certeza de que se trata aqui de

¹ S.A., S. Fischer Verlag, vol. I, págs. 517-543. A numeração que colocamos entre parênteses em nosso prefácio refere-se sempre a essa edição, tanto para as *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* como para as *Neue Folge der Vorlesungen*. Todas as traduções de Freud aqui presentes são de nossa autoria.

² Sobre a estrutura expositiva de *Abriss*, assim como sobre seu suposto caráter de inacabado, remetemos a nossa introdução.

fenômenos o mais freqüente e familiarmente observados, aos quais não se chega apenas por intermédio de especulações. Para esses fenômenos francamente observados, trata-se, segundo ele, de propor uma concepção que, pela introdução de representações abstratas, produza ordem e transparência na observação (cf. 517). Falta-lhe, portanto, a concepção correta capaz de explicar os fenômenos observáveis da angústia e da vida pulsional.³ Tal avaliação persiste no meio da exposição sobre a angústia quando, voltando-se novamente para o leitor, escreve que “hier, wo wir von der Angst handeln, sehen Sie alles im Fluss und Wandlung begriffen” (pág. 527), estabelecendo um aparente clima de desconforto com ele, que se traduz em um pedido final de permissão para incluir mais um parágrafo sobre a angústia (“E agora apenas mais uma consideração sobre a angústia!”; pág. 527), após ter três parágrafos antes creditado ao leitor a frase “Pare ... aí não podemos mais prosseguir” (pág. 525). Desconforto que justificaria a sensação de felicidade que Freud credita ao seu leitor ao encerrar sua exposição escrevendo que “agora vocês certamente estão contentes de não precisar ouvir nada mais sobre a angústia” (pág. 529) e que, para nós, não poderia senão contrastar com a confissão final de “nenhum incômodo” (*keinen Einwand*) na manutenção de uma solução dual para a origem da angústia (cf. 528).

³ A conferência anterior sobre a angústia também partira de semelhante recorte: “A angústia mesma eu não preciso apresentá-la a vocês; cada um de nós pelo menos uma vez por si só travou conhecimento com essa sensação, ou melhor, com esse estado de afeto” (pág. 380).

Não apenas a solução para a origem da angústia não é unitária: o texto inteiro dessa conferência é fragmentado, a partir mesmo de seu título duplo. Podemos dividi-lo em três partes. Na primeira, Freud apresenta suas considerações sobre a angústia, subdivididas em um primeiro momento no qual resume-se o quadro da primeira teoria da angústia e um segundo, onde as reformulações posteriores são expostas como derivadas da segunda tópica. A seguir ele afirma que passará a discorrer sobre a teoria das pulsões, mas dedica-se primeiramente a uma apresentação do desenvolvimento da libido na qual prescinde de uma discussão sobre as pulsões primevas, apenas criticando paralelamente o conceito de pulsões de autoconservação como opostas às características das pulsões sexuais (cf. 531). Na terceira parte Freud retoma os “problemas gerais da vida pulsional” recolocando a segunda dualidade pulsional que substitui aquela perdida pela introdução do narcisismo. Tal contexto fragmentado não se limitaria a uma forma, mas corresponderia à fragmentação do assunto abordado. E assim, aquilo que Freud atribui nesse texto à sua primeira concepção da angústia ao afirmar que “sente-se aqui que alguma coisa falta, o que de pedaços faz uma unidade”, que embora não haja contradições, algo “de algum modo não se harmoniza” (pág. 520), tais frases poderiam descrever com fidelidade a impressão que toda a nova conferência provoca no leitor.⁴

⁴ A fragmentação da Conferência estaria associada a nosso ver à ausência de duas questões. Primeiramente o complexo de castração, que aí é apresentado apenas como mais um dos medos derivados de uma situação de

Reconhecido o aspecto fragmentado da conferência e dada nossa intenção de apenas marcar através de sua leitura as questões que constituem nosso campo de discussão sobre a angústia, retomemos suas considerações. A primeira solução da angústia à qual Freud credita o caráter de fragmentada e não harmoniosa é assim resumida: “A angústia é, como um estado de afeto, a reprodução de uma antiga vivência ameaçadora de perigo; a angústia está a serviço da autoconservação e é um sinal de um novo perigo; ela forma-se de libido tornada não utilizável de algum modo, também pelo processo do recalque; ela é rendida pela formação de sintoma, por assim dizer, ligada psiquicamente” (pág. 520). A

perigo vivida no decorrer do desenvolvimento do sujeito, aquele correspondente à fase fálica, não ocupando o lugar de uma situação estruturante tal como será reconhecidamente em *Abriss* - apresenta-se uma seqüência de situações perigosas (nascimento, separação da mãe, perda do amor e castração) (cf. pág. 522). Em segundo lugar, o conceito de intrincamento pulsional primário não é desenvolvido, embora afirmasse que a mistura pulsional seria um campo de investigação importante para a compreensão dos processos patológicos que “ninguém tentou até agora” (cf. pág. 538). Assim, o masoquismo só é abordado pelos seus subprodutos edípicos e não em sua concepção primária, embora ele avenge a possibilidade de uma sobre no eu ou no isso de “pulsão de destruição livre” (pág. 542). Não se toca, portanto, no problema da formação do princípio do prazer e sua relação com as pulsões e aparentemente o único processo que permite um aproveitamento da pulsão de morte por Eros é a agressão: fica como tarefa para o futuro, escreve Freud, pesquisar “wie der Todestrieb den Absichten des Eros dienstbar gemacht wird, zumal in seiner Wendung nach aussen als Agression”, pág. 540). Aparentemente não seria apropriado abordar esses temas em um texto de divulgação da psicanálise, diferentemente do que se pode esperar de um texto como *Abriss*, ao qual, como veremos, atribui-se uma finalidade totalmente diversa.

unidade que falta a Freud aqui pode ser reconhecida pela persistência de uma angústia voltada para um perigo externo e, portanto, de caráter adaptativo, útil, e uma segunda, voltada para o perigo mesmo interno, da própria libido, cuja utilidade não pode ser encontrada. Voltando para a primeira conferência sobre a angústia, na qual para muitos temos a demonstração cabal de que não existiria angústia real – até nos medos infantis a criança se angustiaria pela perda do objeto de amor que suportava sua libido – vemos na conclusão que sua concepção da angústia pode atar o desenvolvimento dessa ao destino da libido e ao sistema inconsciente pela ligação dessa a um processo aberto regressivamente paralelamente ao recalque de uma representação agora retirada ao inconsciente (cf. pág. 395). Contudo, afirma-se ainda uma lacuna: “a angústia real precisa ser avaliada como uma manifestação da pulsão de autoconservação” (pág. 397). Apenas na conferência seguinte, intitulada *Die Libidotheorie und der Narzissmus*, não podendo mais evitar as conseqüências da postulação da libido do eu para manutenção da distinção entre pulsões sexuais e pulsões do eu, Freud conclui sua exposição distinguindo um estado afetivo e uma ação na angústia real, atribuindo o primeiro à libido do eu e reservando à pulsão de conservação a responsabilidade pela segunda.

Contextualizar o momento de surgimento da denominada primeira teoria da angústia é indubitavelmente útil à compreensão do movimento antitético das

afirmações. Em nossa dissertação de mestrado⁵ pudemos mostrar como a primeira teoria freudiana da angústia apoiava-se francamente em uma origem objetiva do afeto. Assim, o paciente que sofria de angústia repetia uma angústia sentida efetivamente em uma vivência: repetia a angústia paralela ao ato sexual, se padecera de medo de engravidar ou de fracassar sexualmente; ou repetia o medo ou angústia de cometer um ato que procurara evitar, pois era intrinsecamente danoso. Logo, embora a repetição não pudesse ser reconhecida como justificada objetivamente, sua origem o era. Dentro desse contexto, a introdução do conceito de uma quantidade interna que mantinha por si só os afetos independentemente da realidade objetiva, postulada a partir da corporeidade do sujeito sexual (o modelo é o das neuroses de angústia) possibilita uma revolução na concepção freudiana dos afetos, os quais podem agora se sustentar sem qualquer apego à realidade objetiva dos fatos. Se por um lado, portanto, a afirmação da consistência libidinosa dos afetos é fundamental para a constituição do campo de saber psicanalítico, ela o é nesse primeiro momento na medida em que pode impor um contraponto à realidade sustentada pelo mundo objetivo, ao opor a essa aquela sustentada pelo sujeito anímico, que não é senão o objeto da investigação psicanalítica.⁶

⁵ *A Angústia na Formação da Concepção Freudiana de Afeto*, USP - FFLCH, 1996.

⁶ Sobre a importância da teoria da angústia como transformação da libido para a fundação do conceito psicanalítico de afeto e, com isso, para a formação da especificidade do saber psicanalítico, em contraposição à primeira concepção dessa como causada por um perigo objetivo, remetemos ao primeiro capítulo de nossa dissertação de mestrado publicado em

O problema da angústia real de modo algum foi eliminado aqui – independentemente da pergunta sobre do que é feita a angústia, trata-se de pesquisar a sua produção por um sujeito em um determinado momento quer por motivos-perigos internos, quer por externos, pois mesmo que ela não seja causada pelo perigo externo, ela pode ser a resposta do sujeito a um perigo externo. A radicalização da primeira teoria psicanalítica da angústia, ao conceber toda angústia como sendo da ordem da libido, não pode ser compreendida como uma negação da realidade do mundo, mas sim como um momento em que se afirma que esse, para o saber psicanalítico, só interessa na medida em que é vivido animicamente, ou seja, traduzido em termos pulsionais dentro de um contexto teórico no qual a pulsão perde paulatinamente seus aspectos adaptativos, obrigando a uma reflexão sobre a relação do sujeito com o mundo não em termos objetivos, biologicamente determinados, mas sim francamente amorosos. Assim, a revisão da angústia real a partir da concepção desse afeto como libido transformada inscreve imediatamente no interior da teoria exclusivista do narcisismo a investigação sobre a inserção libidinal desse sujeito no mundo.

Fundamentos da Psicanálise (Gabbi, Jr. (org.), Unicamp, CLE, 1999, págs. 127-188). A desconsideração na nova conferência da teoria da transformação da libido em angústia deve ser compreendida com rigor. Freud em nenhum momento nega sua veracidade, mas apenas que a questão "aus welchem Stoff" é feita a angústia perdeu seu interesse (cf. pág. 521). A seguir, quando escreverá que "é a libido mesma, que é convertida (verwandelt) em angústia, não mais afirmaremos" (pág. 528), contrapondo-se à primeira teoria da conversão direta ou indireta, deve-

Se então retomamos a partir dessas considerações as chamadas inovações da segunda teoria da angústia, não nos espantaremos com suas questões. Também a famigerada reviravolta da relação entre angústia e recalque é concebida dentro do primeiro quadro expositivo pela oposição entre etiologia das neuroses de angústia (onde a libido prescinde do recalque para constituir-se como angústia) e etiologia das neuroses de defesa (onde o recalque determina o caminho angustioso da libido) e desdobra-se em todas as suas aporias na leitura atenta do livro sobre os sonhos, quando se deve postular um certo tipo de recalque primário que justifique a tomada em um certo momento de algo prazeroso como agora desprazeroso e, portanto, gerador de recalque – o que levará Freud então à construção da teoria da sexualidade para justificar essa passagem. Isso aponta primariamente para a importância da ordem do princípio do prazer como aquilo que, por trás do recalque, conduz o sujeito a esse. Em segundo lugar indica a necessidade de reavaliar o papel daquele que é o sujeito do recalque. Portanto, nem a questão da posição do eu na produção do recalque nem aquela da angústia primária confundida com o princípio do prazer estão ausentes na primeira teoria – pelo contrário.⁷

se reconhecer aqui não uma negação, mas sim um desdobramento explicativo – o qual pretendemos elucidar em nosso trabalho.

⁷ Remetemos aqui ao terceiro capítulo de nossa dissertação de mestrado. Aí pudemos acompanhar como a postulação da origem libidínica de todos os eventos anímicos cria uma aporia para a teoria da psicanálise na medida em que impede uma explicação anímica do conflito psíquico ao igualar desejo e realidade anímica. Não será por acaso, portanto, que

Tomemos então como modelo a ponderação de J. Laplanche em *A Angústia* sobre a revisão proposta pela segunda teoria da angústia a qual concebe os motivos pertinentes dessa – necessidade de “ressituar a angústia frente ao processo defensivo”; “ressituar a angústia em relação ao ego” e “busca da realidade” ou de um primeiro evento de perigo real original – como contrários a uma diluição da psicanálise, na medida em que são tomados sob o ponto de vista da recentralização da teoria das neuroses no complexo de castração.⁸ Ao mesmo tempo define-se aí como “reduções ameaçadoras” desse movimento a concepção de que “a pulsão, em si, não é perigosa”; de que a castração é um “verdadeiro perigo exterior”; de que os sintomas fóbicos apenas substituem um perigo pelo outro e que, portanto, a angústia reduz-se a um medo (cf. *op. cit.*, págs. 138-140). Tais reduções anulariam a especificidade da concepção psicanalítica da angústia como o “aspecto inconciliável do desejo, de todo desejo” (*op. cit.*, pág. 142). Aparentemente Laplanche contrapõe à suposta redução ameaçadora da concepção de um perigo real em si uma outra concepção, do desejo compreendido em si mesmo como da ordem do inconciliável sustentado pulsionalmente, afirmando agora do outro lado, como contraponto, um outro perigo em si.

A questão que nos colocamos através da angústia refere-se à necessidade para a teoria psicanalítica de manter-se sobre esses dois supostos em si. Embora no

em *Abriss*, após a reformulação da teoria das pulsões, Freud poderá deslocar a problemática do desejo para o campo da constituição das realidades.

movimento do pensamento freudiano esses em si tenham se revezado, o recorte de um único momento desse pensamento, tensionado pela ordem interna de suas razões, tal como pretendemos fazer em nossa leitura de *Abriss*, possibilitaria a compreensão do uso instrumental desses ‘em si’ em um procedimento de gênese dos conceitos que fundam a especificidade do saber psicanalítico, pressupondo que essa não estaria na afirmação de nenhuma realidade em si, na medida em que, como pretendemos mostrar, a concepção de sujeito que circunscreve seu objeto será finalmente definido como aquilo que surge como anímico pela cisão frente a essas realidades dadas. Cisão que os recolocará de modo totalmente diverso daquele concebido pela oposição entre interno e externo, pois mundo externo e mundo pulsional não são animicamente concebíveis como contrapostos, posto que a corporeidade do sujeito anímico inaugurará a vivência desse em uma continuidade entre corpo próprio e corpo do mundo – pulsão e mundo não são pólos opostos do aparelho anímico, mas devem ser torcidos até que se encontrem contíguos. Apenas essa certeza inquieta nos possibilitaria rever o que se apresenta como problema para uma teoria da angústia.

Trata-se, como veremos, de propor com Freud uma abordagem da angústia que permita aquilo que ele mesmo apontava como faltante em sua exposição tópica das instâncias e de suas angústias: um modelo genético que pudesse supor o processo de formação das instâncias psíquicas que obrigaria à desmontagem da

⁸ Cf. *A Angústia*, Martins Fontes, 1987, págs. 133-135.

relação que cada uma delas estabeleceu com um tipo de angústia e com um correlato perigo ou realidade. Resumir o conhecimento sobre a angústia adquirido pela psicanálise a uma resposta tripla do eu frente a três perigos – “angústia real frente ao mundo externo, angústia de consciência frente ao supereu, angústia neurótica frente ao aumento das paixões no isso” (pág. 515) – dentro de um contexto que persistiria “sem incômodo” afirmando a dupla origem desse afeto – “ora como consequência direta de um fator traumático, ora como sinal” (pág. 528) – toma como explicação justamente aquilo que deve ser explicado: a formação do princípio de prazer e a natureza das cisões constitutivas do sujeito no mundo. Assim, para além de uma descrição fenomenológica (primeira concepção da angústia) e passando por uma apresentação metapsicológica (segunda concepção da angústia), tal como Freud define a história de seu saber sobre a angústia em *Hemmung, Symptom und Angst*,⁹ buscamos em *Abriss* subsídios para uma terceira compreensão das realidades pelas quais o sujeito psicanalítico constitui-se.

Por fim devemos precaver o leitor de que não pretendemos apresentar uma teoria final da angústia em Freud. Primeiramente porque basta folhear *Abriss* e outros textos finais para perceber que aí ele não se dedica explicitamente ao desenvolvimento desse tema. Nossa leitura poderia ser descrita então como uma

⁹ S.A., vol. VI, pág. 239.

tentativa de fixar variáveis para a projeção de um ponto virtual onde a teoria da angústia aconteceria para além daquilo que se articula no texto.¹⁰

¹⁰ Diante de uma leitura cronológica da obra de Freud que se apresentava a nós como um impasse, impedindo a articulação em um mesmo momento de conceitos sucessivos que a nosso ver deveriam ser articulados entre si, decidimo-nos pela leitura de um único texto de Freud. Contra uma pesquisa que persegue um conceito no desenrolar do pensamento freudiano, com a qual nos identificamos em nosso mestrado, trata-se aqui, então, da leitura de um momento desse pensamento, a qual poderia permitir a sobreposição desejada. Em segundo lugar, o momento escolhido, pelas razões que apresentaremos em nossa introdução, parece privilegiado para a análise daquilo que mais nos interessa: indagar a natureza do que se pode reconhecer como realidade objetiva e realidade pulsional na teoria freudiana sobre a angústia. Por tudo isso, salientamos que nossa leitura em nenhum momento pode ser compreendida como afirmação da exclusividade ou da novidade do que lemos em *Abriss*, pois não se trata em nenhum momento de contrapor esse texto final a toda a obra freudiana, trabalho gigantesco que não nos propomos, mas sim de promover uma articulação intensa dos conceitos internos ao texto até que esses possam dialogar entre si. Assim, reduzimos o uso de outros textos apenas àqueles contemporâneos a *Abriss* e a uns poucos outros anteriores que acreditamos fundamentais para discernir o que se afirma daquilo que efetivamente não se afirma - e de modo algum para buscar corroborações.

INTRODUÇÃO

Abriss der Psychoanalyse, texto que Freud não chegou a ver publicado e que talvez nem tenha sido concluído, é estruturado de um modo diverso daquele que estamos acostumados a encontrar em sua obra.¹¹ Distintamente do hábito

¹¹ Concordamos com a hipótese de I. Grubrich-Simitis - feita a partir da análise desse entre outros manuscritos de Freud - de que o texto de *Abriss* a que temos acesso seria o do rascunho, estágio intermediário, portanto, entre as anotações iniciais e o manuscrito final para publicação habitualmente empreendidos por Freud: "O estudo do manuscrito comprova indubitavelmente que o que chegou a nós do *Esboço de Psicanálise* foi o rascunho." (*De Volta aos Textos de Freud*, Imago, Rio de Janeiro, 1995, pág. 222). Para ela trata-se de um texto completo, na medida em que seria um rascunho completo, com características semelhantes aos dos outros manuscritos freudianos que passaram ao estágio final de revisão para a publicação (cf. *op. cit.*, pág. 224). A ausência dos traços característicos com que Freud cancelava cada um dos parágrafos de seu rascunho na medida em que avançava sua transcrição para a versão final comprovaria a ausência dessa passagem, ao mesmo tempo que sua apresentação abreviada em alguns pontos, em outros prolixa ao compor a frase com uma seqüência de sinônimos, indicaria seu incontestável caráter de elaboração preliminar. Mas se a intenção de Freud era não ver publicado esse texto, tal como afirmara em carta a sua filha Anna em 3 de agosto de 1938 (cf. *op. cit.*, pág. 222), seu suposto caráter de inacabado restringir-se-ia à falta de uma passagem que não seria concebida como necessária ou intrínseca a sua própria formulação. De acordo com a idéia de que Freud não reconhecia no rascunho de *Abriss* um texto a ser retomado para a publicação lemos em Jones que esse "se sentia envergonhado de não escrever nada mais do que repetições, sem uma idéia

freudiano de estabelecer um suposto diálogo com seu leitor, que lhe permitia então tecer paulatinamente sobre esse uma teia de convencimento conduzindo-o pelas sucessivas argumentações e contra-argumentações até a conclusão final, *Abriss*, logo em sua primeira frase, parece pedir um outro tipo de leitor. Freud descreve com precisão sua escrita habitual em *Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis*: “partir do que todo mundo sabe ou crê saber e considera como evidente, sem contradizê-lo em princípio. Em seguida se encontrará a oportunidade de chamar a atenção do leigo sobre uns fatos desse mesmo campo [de saber ou investigação] que até então ele descuidou ou não apreciou suficientemente. E continuando pode-se familiarizá-lo com outros fatos dos quais ele nada sabia e assim prepará-lo para a necessidade objetiva de ir mais além de seu juízo que até então ele tinha, buscar novos pontos de vista e ouvir novos supostos explicativos. Dessa maneira o outro participa na edificação de uma teoria nova sobre o assunto e pode trazer suas objeções a ela já no decurso do trabalho em comum” (*G.W.*, vol. XVII, pág. 141).¹² Ele nomeia então “genética” uma tal exposição na qual repete-

nova, e esperava que o livro representasse um parto de um natimorto” (Jones, E., *Vida e Obra de Sigmund Freud*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975, p. 771).

¹² A fim de facilitar a leitura de nosso texto localizaremos entre parênteses depois de cada citação de Freud o trecho transcrito. Quando aparecer apenas o número da página, trata-se sempre da citação de um trecho de “*Abriss der Psychoanalyse*” na edição da *Gesammelte Werke*, vol. XVII, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1983, p. 63-138.

se o caminho outrora percorrido pelo pesquisador.¹³ Já em *Abriss* o pressuposto básico sobre o qual toda a exposição pretende apoiar-se inaugura precipitadamente o texto eliminando deliberadamente qualquer tentativa de avaliação desse pressuposto pela assertiva de que sua “discussão permanece reservada ao pensamento filosófico” e sua “justificativa jaz em seus resultados” (pág. 67), posicionando o leitor em um lugar duplo que certamente não coincide com aquele do leitor descrito no modelo da apresentação genética mas que, pelo contrário, espera um leitor que crê pelo conhecimento dos resultados – ou seja, um iniciado – ou alguém que se cale, pois seu saber transcenderia o campo do que está em discussão. Freud escreve algumas linhas introdutórias a seu texto que facilitam a compreensão de sua proposta formal: “Esse pequeno livro – escrito – pretende; apresentar os axiomas da psicanálise da forma mais resumida; e compacta e na

¹³ Sobre a estrutura retórica da escrita freudiana, remetemos ao livro de Patrick Mahony *Freud como Escritor*, onde o autor primeiramente critica a tese de Schönau de que em Freud a forma estaria subordinada à intenção predominante de instruir e de convencer o público, que o qualifica como um retórico aficcionado de conferências (Imago editora, Rio de Janeiro, 1992, pág. 29), para, em um segundo momento, reconhecer no estilo freudiano uma proposta de “solidariedade” com o leitor que anteciparia a “nova retórica e sua ênfase numa identificação entre aquele que fala e sua audiência, em contraste com a persuasão distanciada que caracterizava a retórica tradicional” (pág. 209), concepção corroborada pela descrição da exposição genética transcrita acima. Dentro desse contexto Mahony reconhece como nós a particularidade de *Abriss*, que ele define como um texto dirigido a estudantes adiantados e que compartilharia com *Entwurf* “uma disposição geral dedutiva excepcional”, diferenciando-se grandemente desse último

concepção mais decidida e de certa forma dogmaticamente. Rejeitar catecismo, pois tem formato; pergunta e resposta. Criar crenças e despertar convicções; não é sua intenção, naturalmente, de modo compreensível. As afirmações – teses – da psicanálise; repousam numa quantidade ilimitada de observações (e experiências); e só quem reproduz essas observações em si e nos outros; abre caminho para um julgamento próprio.”¹⁴ Certamente argumentar sobre o papel do conhecimento dos

pelo fato de que no primeiro “a dedução ... está baseada em mais de quarenta anos de indução clínica” (*op. cit.*, pág. 37).

¹⁴ O texto transcrito acima é aquele da tradução a partir do original do manuscrito que encontramos em I. Grubrich-Simitis ao lado do *fac-simile* do texto em alemão (cf. *op. cit.*, pág. 224-6). A autora do livro usa esse trecho para mostrar a natureza de algumas intervenções que os editores impuseram ao manuscrito freudiano que teriam “sacrificado tudo o que era palpável no texto de Freud” (*op. cit.*, pág. 226). Não tivemos acesso ao manuscrito e certamente a ação dos editores sobre o original freudiano é um fato problemático frente ao qual precisamos nos resignar nesse momento. Contudo, acreditamos que essas limitações não inviabilizavam a leitura que pretendemos fazer desse momento final do pensamento freudiano. A autora desse estudo sobre o manuscrito conclui que as intervenções dos editores foram radicais ao eliminarem o caráter especulativo do pensamento, das formulações, portanto, as características de rascunho” (*op. cit.*, pág. 227), retirando parênteses, pontos de expressão ou interrogação, sinônimos, e outras marcações de dúvidas. Mas, por outro lado, acredita que os editores “esforçaram-se em seguir as indicações de Freud e em restringir os riscos de interpretações erradas”, embora não se possa “evitar de deixar margem, em alguns trechos, a mais de uma interpretação” (*op. cit.*, pág. 228). Duas questões diversas estão em jogo quando da comparação entre manuscrito e texto publicado que devem ser bem diferenciadas para que não confundamos as informações obtidas por quem tem acesso a esse confronto. Primeiramente, trata-se de pesquisar o trabalho imposto pelos editores à letra do manuscrito. Assim, por exemplo, sabemos que o título da primeira parte foi acrescentado pelos

resultados da psicanálise para o convencimento do leitor não é estranho à literatura freudiana. Mas aqui não se trata do uso do argumento dos resultados em meio a um procedimento genético de convencimento. *Abriss* seguiria de perto a segunda forma de exposição descrita em *Some Elementary Lessons* que, ao contrário da primeira que não provocaria no aprendiz uma impressão suficiente, poderia impor-se com a força do que surge sob a forma de um acabado fechado em si mesmo: “A outra explicação, que consegue precisamente esse último [a impressão suficiente], é a dogmática; ela antecipa seus resultados, demanda atenção e crença para suas

editores alemães a partir de um subtítulo do texto intitulado em inglês *Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis*, escrito logo após a operação a que Freud se submetera quando da finalização de *Abriss*, enquanto para sua filha Freud escrevera que havia dividido seu texto em três partes, dando à primeira o nome de “generalidades”. Em segundo lugar, o acesso ao manuscrito possibilita ao estudioso acompanhar as correções e hesitações do autor. Certamente um ganho incalculável poderia nos ser dado pelo acesso às correções que Freud fez no texto e que não aparecem na edição publicado, como aquelas que a pesquisadora reconhece como flagrantes “atos falhos” em que ele, mais de uma vez, escreve *Ich* no lugar de *Es* e depois se corrige. Ora, o acesso a esse tipo de informação sobre um manuscrito poderia enriquecer não apenas a leitura de um texto publicado postumamente, mas de qualquer texto, na medida em que poderia auxiliar à compreensão de sua gênese e do processo de elaboração de seu autor. Enquanto estudiosos dos textos publicados de Freud, e não de seus manuscritos, estamos totalmente privados da conquista pessoal e direta dessas informações. Excluída essa possibilidade que iria além da limitação derivada da dependência editorial do texto que temos, contentamo-nos, no decorrer de nosso trabalho, em apontar as intervenções dos editores quando citamos os trechos que foram objeto de ponderações por parte de quem teve acesso ao manuscrito. Nessa perspectiva, a autora apresenta, além do caso

premissas, dá poucas informações para suas fundamentações. Certamente desse modo engendra-se o perigo de que um ouvinte crítico diga, sacudindo a cabeça: ‘Que estranho que soa tudo isso! De onde esse homem sabe isso?’” (GW., Vol. XVII, pág. 141). Contra a intenção de levar o leitor a construir uma crença compartilhada e perseguindo o intuito de provocar nesse uma impressão suficiente, arriscando-se à incompreensão, Freud busca em *Abriss* uma forma de exposição de sua teoria que não deve ser desprezada.

A apreciação de dois aspectos dessa escolha formal permite que avancemos nossa reflexão sobre a particularidade de *Abriss*. Primeiramente, deve-se perguntar para qual leitor Freud teria escrito nesse momento. Para o biógrafo de Freud Peter Gay *Abriss* deve ser lido “como o testamento de Freud para a profissão por ele fundada” e, embora sob a forma de um manual condensado, “não é para iniciantes”.¹⁵ *Abriss* deveria falar aos analistas, seus leitores privilegiados, perante os quais a necessidade do convencimento exegético desaparece, evitando-se portanto a descrença do leitor descrito em *Some elementary Lessons* frente a uma exposição dogmática: Freud pode arriscar-se em uma apresentação dogmática porque fala para aqueles que como ele acreditam na psicanálise. Evitado esse aspecto negativo da apresentação dogmática, obtém-se com essa apenas aquilo que a qualifica positivamente, ou seja, uma forte impressão no leitor, que por sua vez

exemplar do suposto prólogo, quatro casos de modificações editoriais que, a nosso ver, não modificam substancialmente o sentido do texto.

¹⁵ Gay, P. *Freud, uma vida para o nosso tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 572-573.

poderia ajudar a manter o herdeiro identificado ao projeto freudiano de psicanálise – que certamente naquele momento não era mais o único. Antes de morrer, Freud desejaria escrever para seus herdeiros em um estilo capaz de provocar impacto, a fim de marcar desvios, como o fizera durante toda a sua vida, e traçar diretrizes, impelido pela certeza de que muito ainda escapava ao saber psicanalítico. Na qualidade de testamento, *Abriss* pediria leitores-herdeiros para os quais uma exposição dogmática poderia causar bons efeitos.¹⁶

¹⁶ Grubrich-Simitis vê no trecho das linhas introdutórias de *Abriss*, nas quais Freud se propõe rejeitar o catecismo, “quase que um lapso de pensamento”, pelo qual ele passaria da intenção expressa primeiramente de apresentar dogmaticamente as teses psicanalíticas para a seguir afirmar sua “origem empírica” e associa essa alusão religiosa a sua suposição de que para escrever o livro sobre Moisés Freud teria relido a Torá e relembrou as palavras que o exegeta Ludwig Philippson escrevera na bíblia que Freud usara em sua infância sobre a intenção de Moisés de reunir suas leis antes de morrer em uma “compilação clara, contundente e resumida” (cf. *op. cit.*, pág. 227). Para a autora, tanto *Abriss* como *Some Elementary Lessons* responderiam então a essa poderosa identificação de Freud com Moisés, mas, em ambos os casos encontraríamos a intenção expressa desse em se opor a uma “analogia religiosa”. Para nós, a incompletude de ambas as obras indica que tanto a exposição genética quanto a dogmática não respondiam nesse momento aos anseios freudianos de compilação de seu legado. Dentro desse contexto as relações entre *Abriss*, manuscrito abandonado, e *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, texto escrito e reescrito, são amplificadas. Trata-se no texto sobre Moisés, primeiramente sub-intitulado “uma novela histórica”, de reafirmar com veemência o lugar da herança, a ponto de concluir-se pela aceitação no homem de instintos (*Instinkt*) semelhantes aos dos animais e pelos quais seriam herdados conteúdos (cf. *S.A.*, vol. IX, pág. 547). Mas dentro do campo da transmissão da psicanálise, que reconhecemos como sendo proposto por *Abriss*, o papel do vivido por si mesmo que faz contraposto ao herdado

Abriss aborda diretamente o problema da herança, o que permite que ampliemos nossa reflexão sobre esse primeiro aspecto da estrutura do texto. Caracterizando a formação do supereu como a passagem pela qual o sujeito encerra sua relação com os pais e seus sucessores, transformando-os em passado, Freud conclui na frase que encerra o texto: "vivencia-se por assim dizer um exemplo de como o presente é convertido em passado" (pág. 138). *Abriss*, texto final, testamento, poderia representar então para Freud a passagem na história da psicanálise do saber presentificado por um fundador vivo para aquele de um saber de certa forma alienado como instrumento nas mãos de seus seguidores. Ao concluir citando um trecho do *Fausto* de Goethe em que a personagem principal lamenta a inutilidade – ou melhor, o “fardo” – dos instrumentos que em nada puderam ajudá-la no desvendamento da natureza, Freud aconselharia seus herdeiros: “Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen.”¹⁷

postulado em *Moses* reservaria à herança o caráter de uma impossibilidade – traduzido, nas palavras de Freud a Jones que mencionamos acima, pela qualidade de “natimorto”.

¹⁷ Goethe, J.W. von., *Faust*. Stuttgart und Berlin, p. 33. Trata-se de um trecho do monólogo de Fausto em sua mesa de trabalho depois da aparição do gênio e da visita de Wagner na primeira parte da tragédia. Na tradução de Jenny Klabin Segall, o monólogo começa com Fausto perguntando-se: “Que espera ainda a cabeça que se crava/ Só na matéria estéril, rasa e fria,/ Que por tesouros com mão cobiçosa cava/ E ao encontrar minhocas se extasia?” (pág. 49). A seguir, referindo-se ao amontoado de livros e instrumentos que o rodeiam conclui: “Da natureza o véu jamais arrancas,/ E o que ela se recusa expor ao gênio humano,/ Não lhe arrebatará com roscas e alavancas,/Entulho velho, que não tenho usado,/ Estás aqui porque meu pai te usou./ Tu, velho rolo, foste

Dogmaticamente então sua herança pode ser posta à disposição do leitor, pois não cabe mais a ele nesse momento convencer ninguém, mas apenas incitar seu leitor a conquistá-la, impedindo-a de transformar-se apenas em um instrumento obsoleto. Que cada qual possa não apenas herdá-la, mas sim adquiri-la, para que possa possuí-la e desfrutá-la. Será assim que pretendemos ser leitores de *Abriss*, tomado como um texto que, dadas as suas peculiaridades estruturais, não se compromete com o papel de levar o leitor a descobrir junto ao pesquisador uma

aqui sempre enfiado, / Por essa triste luz que sempre fumou. / Por que não esbanjei as sobras paternas, / Ao invés de suar com uma posse ou duas! / O que hás herdado de teus pais, / Adquire, para que o possuas, / O que não se usa, um fardo é, nada mais, / Pode o momento usar tão só criações suas." (pág. 51- *Fausto*. São Paulo, ed. Itatiaia, 1981). Os mesmos versos já haviam sido citados em *Totem und Tabu* na última parte do último capítulo quando Freud busca transpor a objeção a uma possibilidade de transmissão de conteúdos psíquicos de uma geração a outra que assegurasse uma continuidade na vida anímica. Como veremos a seguir, o que será concebido aí como aquilo que o sujeito possui (*besitzen*) será a capacidade de compreender inconscientemente algo dado a ele como recalcado em uma cerimônia (cf. *S.A.*, vol. IX, pág. 441). verbo *besitzen*: "cada homem em sua atividade espiritual inconsciente possui um aparelho que lhe permite significar (*deuten*) as reações de outros homens, ou seja, fazer retroceder as deformações, as quais o outro tinha efetuado na expressão de suas moções afetivas" (*S.A.*, vol. IX, pág. 441). De posse do que se define a seguir "compreensão (*Verständnis*) inconsciente" do sujeito o presente das cerimônias, costumes e dogmas pode ser compreendido a partir do que nessas está recalcado da relação com o pai primevo. O indivíduo possui a capacidade inconsciente de compreender um conteúdo que lhe é dado no presente. Chega-se assim a uma particularidade na descrição dos processos inconscientes: esses não se constituem apenas como expressão das pulsões ou como precipitado do recalcado, mas também como uma forma de significação e compreensão imediata do mundo.

verdade que passaria a justificar sua crença: a verdade não está no texto, mas sim na crença que se atribui a ele, logo, ela não pode ser dada, mas apenas adquirida pelo sujeito. Ora, que uma tal concepção não interfira no que deve ser entendido como a realidade que participa do conflito na formação de angústia é algo que nos parece francamente absurdo.

A escolha de apresentar seu testamento dogmaticamente não pode ser dissociada do premissa fundamental pela qual inicia-se o texto. Tal certeza define para nós um segundo aspecto formal de *Abriss*. A frase inaugural do texto introduz imediatamente a premissa fundamental: “o que nós nomeamos nossa psique (vida anímica), é-nos conhecida duplamente, primeiramente o órgão corporal e palco dessa, o cérebro (sistema nervoso), de outro lado nossos atos de consciência, que nos são dados imediatamente e que não podem ser-nos mais próximos por qualquer outra descrição” (pág. 67).¹⁸ Freud compreendia que uma tal premissa

¹⁸ A oposição entre uma premissa fundamental (*eine Grundvoraussetzung*) e as duas hipóteses (*Annahmen*) apoiadas nessa parece-nos ainda mais clara quando notamos que no manuscrito Freud escreveu entre o primeiro e o segundo parágrafos as palavras “duas premissas” (*zwei Voraussetzungen*). Há, portanto, uma nítida diferenciação entre uma premissa fundamental – a vida anímica conhecida de dois modos – e duas premissas dessa derivadas que sustentam por um lado a hipótese (*Annahme*) do aparelho anímico extenso, por outro, a hipótese dos processos inconscientes. A natureza eminentemente filosófica dessa premissa fundamental é explicitamente declarada por Freud, permitindo sua diferenciação daquilo que é próprio ao saber da psicanálise e que será apresentado no parágrafo dois como “nosso saber” em oposição a essa premissa fundamental tomada como “começo ou fins” desse. Subsumir uma às outras retiraria essa primeira dimensão do texto freudiano e tolheria em parte

não poderia ser demonstrada cientificamente, enveredando por caminhos filosóficos. Ele explicitamente descarta essa discussão, ao mesmo tempo que pretende sustentar sua ciência sobre esse postulado. As conseqüências para um texto dessa forma de fundação de seu saber não podem ser desprezadas. A exposição dogmático-dedutiva de *Abriss*, ao escolher essa premissa fundamental, obriga-nos a refletir sobre como a sustentação do duplo modo conhecido da vida anímica participa do saber psicanalítico exposto no texto.

Essa certeza reafirmada como pressuposto básico do saber psicanalítico comportaria uma abordagem do psíquico a ser somada às três anteriores formadoras da exposição metapsicológica (dinâmica, tópica e econômica), cuja

a compreensão do esforço dedutivo-dogmático de Freud. Textualmente essa confusão parece-nos derivada da locução que liga o primeiro e o segundo períodos do parágrafo um. O "vor dem" que introduz o segundo parágrafo não pode remeter diretamente à premissa fundamental, pois essa é uma palavra feminina, mas pode sim referir-se à totalidade da oração que inaugura o texto (*Die Psychoanalyse macht eine Grundvoraussetzung*). Assim, lemos que pela premissa fundamental feita pela psicanálise, "was wir unsere Psyche (Seelenleben) nennen, ist uns zweierlei bekannt". Por fim, para que o empreendimento expositivo freudiano nesse texto possa aparecer em todas as suas particularidades, remetemos ao caminho expositivo inverso de *Some Elementary Lessons*, onde parte-se da consonância para o senso comum entre psíquico e consciência, chega-se à solução da filosofia que reacomoda os eventos anímicos no suceder do "acontecer do mundo" em uma suposta "ação recíproca entre 'corpo e alma'", para finalmente afirmar a particularidade da solução psicanalítica como aquela que não define o anímico apenas como consciente, mas sim como o inconsciente (cf. *G.W.*, vol. 17, pág. 143-144). A passagem em elipse nessa exposição é aquela da definição da vida anímica dupla, mas que está implícita no reconhecimento através da filosofia do anímico como não alheio ao decurso dos processos do mundo.

explicitação encontramos em *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* onde, ao reconhecer a dificuldade de estabelecer apenas uma distinção qualitativa entre consciente e inconsciente, Freud conclui pelo valor de uma distinção que recolocasse o valor genético da explicação tópica – apresentando então a seguir a oposição entre eu e isso a partir de seus processos de formação.¹⁹ O ponto inicial do processo genético de apresentação do a seguir descrito “desenvolvimento individual de cada ser humano” (pág. 67) é a pressuposição de um sujeito anímico corporal correspondente à concepção da vida anímica duplamente conhecida.

¹⁹ “Nós precisamos introduzir uma outra diferenciação, que não é mais qualitativa, mas sim *topisch* e, o que lhe confere um valor específico, ao mesmo tempo *genética* (*genetisch*)” (*S.A.*, vol IX, pág. 543). Por que em nenhum momento de *Abriss* Freud usa a palavra metapsicologia, embora ela apareça em alguns textos contemporâneos a esse? (por exemplo em *Die endliche und die unendliche Analyse*, onde é comparada a uma bruxa e com o fantasiar, sem o que não se caminha e, a seguir, quando reafirma a importância do fator quantitativo na compreensão da etiologia das neuroses, definindo-o como um dos elementos da abordagem metapsicológica (cf. págs. 366 e 374 da *Ergänzungsband* da *SA*). A suposta incorporação de um quarto momento explicativo na teoria definido genético não se confunde com a apresentação genética como estilo de exposição tal como descrito por Freud em *Some Elementary Lessons*. Ora, nesse texto ele afirma que buscará realizar a difícil tarefa de construir seu texto seguindo ambos os métodos de exposição, o genético e o dogmático. Como sabemos, seu projeto, que ele tomava por polêmico, restou inconcluso. Mas não encontraríamos a realização desse desejo em *Abriss*? Por trás do estilo dogmático Freud apresentaria uma exposição dedutiva que, partindo do pressuposto básico da dualidade anímica, inscreveria seu discurso como aquele da gênese do sujeito-corpo no mundo – gênese que poderia então ser acompanhada pelo leitor. Outros nomes no lugar da metapsicologia denunciariam o deslocamento: “O aparelho psíquico e o mundo externo” e “O mundo interno”.

Justifica-se primeiramente uma leitura de *Abriss* que busque recolocar a premissa fundamental dos dois modos conhecidos da vida anímica para a compreensão das duas suposições que Freud apresenta como derivadas dessa – as instâncias psíquicas e o inconsciente – dentro de um contexto genético de formação dessas. Em seu estilo dogmático, Freud apresentaria uma exposição dedutiva que, partindo do pressuposto básico da dualidade anímica, inscreveria seu discurso como aquele da gênese do sujeito-corpo no mundo – gênese que poderia então ser acompanhada pelo leitor. Mas, como veremos, o saber que se constitui assim não se prestaria a simplificações, na medida em que do mesmo modo que a forma dogmática de exposição tensiona a forma genética, assim também a explicação genética é tensionada pela concepção estruturante – a psicanálise não poderia resumir-se a um saber genético sobre o desenvolvimento do ser humano.²⁰

Insinua-se assim nossa segunda perspectiva de leitura da exposição de *Abriss*. A. Green em *La Causalité Psychique* delimita especificamente nesse texto

²⁰ Em seu artigo sobre Politzer, B. Prado Jr. reconhece com esse que a proposta freudiana deve ser lida como uma recusa tanto do espiritualismo como dos reducionismos, tanto do mentalismo como do fisicalismo como recursos em-si e argumenta que “para escapar aos paralogismos da psicologia clássica, é preciso dissolver a oposição alma-corpo sobre o pano de fundo mais englobante de *narrativa*” que, nas palavras de Politzer, substituiria a introspecção (cf. *Filosofia da Psicanálise*, Brasiliense, 1991, pág. 24). A prevalência da narração e a dissolução da oposição alma-corpo organizam as duas perspectivas de leitura que impomos a *Abriss*: a primeira, por aquilo que reconhecemos nesse parágrafo como uma tensão genética do texto freudiano, a segunda, tal como a conceberemos no parágrafo seguinte, a partir da consolidação da premissa fundamental da duplicidade conhecida da vida anímica.

de Freud, mas não apenas aí, uma tentativa de “imaginar as relações cérebro-consciência de uma maneira nova” relançando o “clássico” problema corpo-mente por intermédio da hipótese do isso ou psíquico inconsciente: “é de fato a postulação do isso que é o verdadeiro intercessor entre cérebro e psiquismo para Freud”.²¹ Para esse autor, a formulação desse psíquico desconhecido, onde o

²¹ Editions Odile Jacob, 1995, Paris, págs. 19-21. A avaliação do autor da necessidade de retomada da dimensão somática do sujeito da psicanálise insere-se em um contexto mais amplo da crítica ao que ele reconhece como uma mudança de paradigma na psicanálise pela qual a teoria privilegiou as relações de objeto em detrimento do conceito de pulsão. Para Green tão deletéria para a psicanálise quanto a construção de uma metabiologia que concebesse o somático como causa direta do anímico seria a afirmação, atribuída por ele a Laplanche, que por contraste a essa propõe a supremacia das relações objetais: “L’enjeu de l’opération est donc bien tout entier du côté de la dissociation inconscient/enracinement somatique dont la pulsion est le trait d’union chez Freud. Je ne vois guère quel peut être le bénéfice de cette opération théorique qui vise à la défense d’une conception purement ‘psychologique’ de l’inconscient (et donc du sexuel) qui ne présente pas moins d’aspects discutables que le “métabiologisme” de Freud et qui retrouve dans ses options les mêmes obscurités augmentées d’autres qui lui sont propres (*Les Chaînes d’Eros*, Editions Odile Jacob, 1997, pág. 130). Aparentemente o autor trabalha com dois modelos de relação entre o saber sobre o somático e o saber psicanalítico. De um lado coloca o biológico como aquilo que impõe um limite ao analisável (*op. cit.*, pág. 70), e por outro pede um modelo de base que “possa permitir um diálogo entre a biologia e a psicanálise” (*op. cit.*, pág. 236). Lendo os dois trechos de *Abriss* nos quais Freud faz referência direta ao saber biológico ou fisiológico podemos reconhecer uma concepção do biológico como limite, tal como no final do capítulo sobre a técnica, ao descrever os limites quantitativos impostos ao trabalho psicanalítico (cf. pág. 108). Mas, por outro lado, trata-se tanto nesse trecho como no começo do capítulo VIII - quando se afirma que a psicanálise

pulsional ocupa o lugar de limite, exigiria da psicanálise que ela não continuasse a dar as costas para o corpo, acuada pela idéia de que assim retornaria ao problema do determinismo ou do paralelismo entre corpo-alma, medo que por fim não responderia senão a um descrédito em relação à própria validade da hipótese psicanalítica de inconsciente. Green defende sua posição sobre a certeza da especificidade do saber psicanalítico sobre o psíquico que não se confundiria com um espiritualismo: “ao contrário, a psicanálise de Freud defende uma concepção materialista do psíquico, recusando-se, contudo, à assimilação direta entre o cérebro e a atividade psíquica. Ou, para dizer mais claramente, do *saber* sobre o cérebro e do *saber* sobre o psíquico. A psicanálise quase não é menos materialista que a ciência quando ela busca fazer reconhecer a especificidade do psíquico que

constrói seu saber sobre fenômenos que não são apenas da psicologia, logo, construiria um saber sobre o orgânico-biológico (cf. pág. 125) – de um limite que não poderia ser transposto por um incremento do saber desse campo contíguo: em ambos os trechos Freud reafirma a permanência no campo da psicologia, a qual ele pretende avançar por si mesma, posto que apenas a psicologia poderia avançar o conhecimento sobre a psicologia, e mesmo que se acredite em outras formas de saber e influir sobre a vida anímica, dado o caráter heterogêneo dessa. Assim, a ponderação de Green, ao propor um diálogo entre saberes, não coincide com o que reconhecemos na letra freudiana. Apenas isso já bastaria para indicar quanto nossa leitura não comporta uma assimilação ao projeto desse autor. Concordamos, como veremos a seguir, com a persistência em Freud de dois modos teóricos distintos de representação do corpóreo. Contudo, para nós, no que tange ao modo pelo qual se poderia buscar uma aproximação entre saberes que comportaria uma expansão do conhecimento específico à psicanálise, não reconheceríamos aí o diálogo entre essa e a biologia ou a fisiologia, mas sim aquele pertinente a uma reflexão estética não fundamentada sobre conteúdos, mas sim sobre formas.

não implica nenhuma submissão ao espiritualismo” (pág. 85). O psíquico freudiano não é aquele da pureza do espírito, mas sim o da materialidade do sujeito anímico que se perfaz enquanto corpo humano. Se fora do saber psicanalítico estão o espírito da religião e o corpo animal da biologia, isso ocorre porque para ela não há senão um único objeto de saber onde dois heterogêneos encontram-se indissociáveis. A psicanálise constrói seu saber sobre um objeto heterogêneo: a vida anímica. Para ela, portanto, é impossível falar apenas sobre um dos modos dessa diversidade, assim como lhe é impossível reduzir-se idealmente a um desses modos. Retirar-lhe essa heterogeneidade significaria retirar-lhe sua especificidade, concepção corroborada quando Freud coloca como premissa fundamental de seu testamento, como começo ou fim de seu saber, a certeza da dupla forma do anímico.²²

²² Os dois modos conhecidos do psiquismo descritos pela premissa fundamental da psicanálise, cérebro e consciência, são definidos por Freud no parágrafo seguinte “fins ou começos de nosso saber” (pág.67). A ambigüidade no posicionamento do que se define como pressuposto básico pode ser compreendida como reconhecimento e concomitante desconsideração por parte de Freud de reflexões sobre o estatuto dessa hipótese, semelhante à primeira alegação de que a discussão sobre essa é deixada aos filósofos. Na medida em que uma oposição entre um saber explicativo e outro compreensivo pode ser remetida, como por exemplo na definição de Biswanger citada por Lorenzer, à localização de suas hipóteses, segundo a qual a psicologia que partisse da experiência ou do vivido terminaria com uma hipótese, enquanto a psicologia construída sobre o modelo das ciências da natureza principiaria pelas hipóteses, conclui-se que “segundo o tipo de psicologia com a qual a psicanálise deve compreender a si mesma, a parte explicativa do material pode entrar em jogo somente muito mais tarde, somente em posição

Em sua primeira carta a Groddeck encontramos algumas indicações sobre como Freud concebia uma discussão sobre a relação entre corpo e alma. Criticando Groddeck, ele apresenta exemplarmente sua postura: “Por que o senhor se precipita, a partir de sua bela base, no misticismo, por que elimina a diferença entre o espiritual e o corporal, e se apegando a teorias filosóficas que não tem propósito? ... se ele sozinho [o fator psíquico] causa essas doenças [orgânicas] é assim tocada de alguma forma a diferença entre espiritual e orgânico? A mim me parece tão audacioso dar uma alma à natureza quanto desespiritualizá-la radicalmente. Deixemos-lhe, portanto, a sua grandiosa multiplicidade que se eleva do inanimado ao animado orgânico, do vivo corporal ao espiritual. O inconsciente constitui certamente o intermediário correto entre o corporal e o espiritual, talvez o *missing link* buscado há tanto tempo. Mas por que afinal percebemos isso, não devemos perceber nenhuma outra coisa mais? Receio que o senhor seja também

subordinada, mais tarde do que se deveria supor se avaliássemos os processos segundo os critérios de uma psicologia explicativa” (Lorenzer, A. *Crise del Linguaggio e Psicanalisi*, Roma, Laterza, 1975, pág. 45). Em *Abriss*, como veremos, Freud apresentará em dois momentos suas concepções com relação à natureza do saber a que a psicanálise chega e nesses dois momentos reconhece-o como uma compreensão (*Verständnis*) ou um compreender (*verstehen*) sobre o real incognoscível (cf. *op. cit.*, pág. 80 e 127). Contudo, ao que tudo indica, a hipótese sobre os dois modos conhecidos da vida anímica não pertenceria à mesma ordem. Embora todas as outras hipóteses possam ser modificadas e reformuladas pela prática ou necessidade teórica, essa restará sempre intocável: começo e fim. Sendo assim o que fundaria o saber compreensivo da psicanálise seria a circunscrição do objeto de seu saber pelo pressuposto do psíquico duplamente conhecido.

um filósofo e que tenha a tendência monística a desdenhar todas as belas diferenças da natureza em troca do engodo da unidade. Estaremos assim nos livrando das diferenças?”²³

²³ in Groddeck, G., *O Homem e seu Isso*, Perspectiva, S. Paulo, 1994, pág. 11. Em sua primeira carta Groddeck havia escrito: “formara-se em mim a convicção de que a distinção entre corpo e alma é apenas uma diferença de nome e não de essência, que o corpo e a alma são alguma coisa de comum, que neles habita o isso, uma força pela qual somos vividos, enquanto acreditamos viver ... Em outras palavras, recusei de antemão separar doenças do corpo e doenças da alma, tentei tratar o ser individual em si, o isso que existe nele; procurei o caminho que levasse ao impenetrado, ao impenetrável. Estou consciente de estar pelo menos próximo das fronteiras do místico, talvez até já me encontre em seu pleno meio” (*op. cit.*, pág. 5). A oposição entre Freud e Groddeck é explícita e se apresenta a nós, leitores, pela evidente diferença formal entre os textos dos dois autores - lendo o *Livro d’Isso* de Groddeck, composto de cartas escritas para serem lidas por supostas “amigas”, não podemos evitar a sensação de estarmos lendo uma sessão de aconselhamento de uma revista feminina. Entre Groddeck e a psicossomática contemporânea teríamos de fazer justiça a um vasto percurso, se não pudéssemos já na crítica de Freud ao primeiro reconhecer toda a oposição teórica psicanalítica a essa. Assim, se tomamos, por exemplo, C. Dejours, encontraremos novamente a intenção, embora revestida de cuidados, de limitar a noção de uma contradição entre biológico e psíquico, atribuindo-a a um desconhecimento, permitindo a conclusão de que a contradição entre Psyché e Soma seria uma “tradução mental” de uma fragilidade na integração dos processos mentais que são bipartidos em uma “clivagem irremediável de seu aparelho psíquico” (*Le Corps entre biologie et psychanalyse*, Payot, 1986, cf. pág. 151-152). Teríamos aqui novamente a proposta de uma repetição dos eventos de um lado sobre o outro. Ora, contra a avaliação de que a “a biologia não sucumbirá à contradição com o inconsciente” mas que sim “muito mais a psicanálise perecerá” (*op. cit.*, pág. 19) e que, portanto, deve-se abrir a pesquisa para “passarelas teóricas entre a psicanálise e a biologia” (*op. cit.*, pág. 230), trata-se de afirmar

Freud coloca-se supostamente do lado da natureza, concebida como múltipla, em oposição à filosofia, concebida como o engodo da unidade. Qualquer tentativa de redução dos dois modos a um é sumariamente desclassificada como mística. Há aqui uma certeza de irreducibilidade, de uma multiplicidade heterogênea que resiste a qualquer solução – e que, para ele, deve resistir. Tal irreducibilidade, reconhecida e aceita, é retomada na premissa fundamental de *Abriss* acompanhada pelo mesmo desprezo por uma solução filosófica. E, se na carta o inconsciente é definido como a possível descoberta do elo, do intermediário entre a dupla corpo-alma, em *Abriss* esse, conjuntamente com sua instância anímica correspondente, assim como a totalidade do aparelho anímico, sustenta-se agora sobre um psíquico em si mesmo afirmado como duplo. Colocando assim sua premissa fundamental, Freud nos ensinaria que a psicanálise não pode prescindir da certeza da heterogeneidade da vida anímica, para que possa surgir um saber sobre o sujeito que faça justiça a essa radical heterogeneidade interna. Trata-se de recolocar em um outro lugar a compreensão possível da relação entre aquilo que se apresenta como sendo da ordem de uma diferença

que a passarela para Freud já existe, chama-se inconsciente, é única e não busca reduzir a diversidade do mundo a uma unidade, mas apenas apontar para o irreduzível da vida anímica feita sob tal diversidade. O duplo modo da vida anímica não sustenta a hipótese de uma dupla versão anímica, mas sim aquela de algo que no sujeito se faz entre as versões – inconsciente que será constitutivo tanto do corpo como da consciência. Contudo, deve-se reconhecer que o modelo psicanalítico de sujeito, enquanto aquele que adquire a realidade do corpo, caduca em

irredutível – não mais em uma exposição filosófica, mas sim na história efetiva do sujeito. A fundação dogmática de seu saber sobre o pressuposto da vida anímica conhecida de dois modos responde com precisão a sua intenção de constituir um saber sobre um sujeito composto inexoravelmente por naturezas dessemelhantes.²⁴

Para R. Wollheim haveria uma pergunta implícita na teoria freudiana da corporeidade do eu e que para esse autor não é estranha a o que ele reconhece como o materialismo não reducionista freudiano de que “se particulares mentais

uma cultura na qual aos processos somáticos é atribuída a causalidade da efetividade das vivências do sujeito anímico.

²⁴ Para nós esse é o primeiro nível da dualidade que reconhecemos no pensamento freudiano, ou seja, aquela correspondente a um sujeito que é tanto corpo como consciência. Teoricamente, como veremos, a esse nível são sobrepostos outros, tal como o da dualidade pulsional, a dualidade dos modos de funcionamento anímico (primário e secundário), a dualidade entre mundo interno e externo. Contudo, a escolha da forma de apresentação da premissa fundamental precisa o que se afirmaria como uma dualidade (o duplamente conhecido) inscrita em uma unidade (vida anímica). A radicalidade da manutenção desse dualismo persistiria como fundadora do saber freudiano ao lado da certeza de que aquilo que encontramos no exercício efetivo da vida anímica é absolutamente sempre a combinação entre esses dois distintos – uma de heterogêneos irredutíveis um ao outro. Trata-se, portanto, da afirmação de um dualismo que deveria caminhar em direção a uma teoria da constituição do objeto anímico e não da afirmação objetivista de dois reais em si. Essa tensão que buscamos ressaltar na obra freudiana é retomada por B. Prado Jr. através da teoria lacaniana em um trecho que merece ser transcrito a fim de esclarecer nosso intuito: “O que parece faltar ao monismo como ao dualismo substancialista, por assim dizer, é uma teoria da constituição dos objetos, ou seja, na linguagem de Lacan, a teoria do “simbólico” como *costura* entre o real e o imaginário. Em outras palavras, o vício básico do monismo e do dualismo (que fecha, ao mesmo

que ou são ou não são particulares corporais têm uma fenomenologia ou incluem uma representação interna, será que um desses dois fatos relaciona a mente ao corpo de um modo além e acima da identidade ou diversidade”.²⁵ Wollheim desenvolve suas idéias sobre esse suposto questionamento no interior da psicanálise freudiana a partir da afirmação da corporeidade do eu encontrada em *Das Ich und das Es* e através do conceito de projeção. Aí Freud afirmara que “o eu é acima de tudo um eu corpóreo, ele não é apenas um ser de superfície” e acrescentara em nota à edição inglesa de 1927 “o eu é derivado das sensações corporais, principalmente uma projeção mental da superfície do corpo” (*S.A.*, vol. III, pág. 294) para logo a seguir, depois de constatar que muito do eu está inconsciente não apenas como recalcado, concluir que “ele [o eu] seria acima de tudo um eu-corpo (ein Körper-ich)” (*op. cit.*, pág. 295). Para nós a forma de apresentação de *Abriss* justificaria uma análise expandida sobre a corporeidade não apenas do eu, mas sim da totalidade do objeto do saber psicanalítico.

P. L. Assoun comenta o texto de *Das Ich und das Es* desqualificando qualquer tentativa de compreensão da relação entre corpo e anímico, escrevendo que “deve-se pois compreender algo como: o eu e o corpo estão estruturados segundo a lógica homóloga da superfície”, criticando em seguida a nota à edição inglesa e atribuindo ao empirismo freudiano deletério a afirmação de um eu

tempo, o caminho da necessária teoria da consciência) é o *objetivismo*” (*op. cit.*, pág. 56).

²⁵ “The bodily ego” in R. Wollheim ed J. Hopkins *Philosophical essays on Freud*. Cambridge University Press, 1982, p. 126.

derivado das sensações corporais “que reintroduziria um mentalismo matizado de corporeidade”.²⁶ Para nós sua leitura transpira um temor sustentado na crença em

²⁶ Assoun, P.-L., *Metapsicologia Freudiana*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995, págs. 188-189). Leituras como as de Assoun propiciam críticas à psicanálise como a de M. - A. Deschamps para quem “le corps est le grand absent de la psychanalyse orthodoxe freudienne ... Les psychanalystes actuels ont été touchés en un point sensible, car la psychanalyse est celle du corps, et ils n’ont pas su donner au corps sa place dans la psychanalyse. Elle est devenue le champ de la parole et elle a oublié le corps, chemin faisant” (*L’invention du corps*, PUF, Payot, 1986, pág. 33). Para o autor originariamente a psicanálise se ocuparia do corpo, fato para ele associado por exemplo à presença de Groddeck e outros personagens posteriormente excluídos do campo da psicanálise e que, então, desde o seu exterior, colocariam de novo a questão do corpo aos psicanalistas, os quais, agora, se veriam obrigados a “uma mutação” (*op. cit.*, pág. 34). Não é esse tipo de crítica que nos parece apropriado. Primeiramente porque historicamente, como vimos, Freud desde o início critica a postura de Groddeck justamente naquilo que essa tem de semelhante com a que Deschamps assume ao afirmar que “nous défendons une conception unitaire, holiste de l’unité psychologique de l’homme, et non dualiste. Nous nous refusons à opposer le corps à l’esprit puisqu’on ne peut pas les séparer. Le corps dont nous parlons est un corps animé, vivant, sensible. L’esprit est le reflet du corps, son miroir, la forme du corps ... il [le corps] est secrété et modelé par l’esprit, comme le prouvent la psychosomatique et les psychothérapies par le corps” (*op. cit.* pág. 11). Postular um lugar para a corporeidade do sujeito no interior do saber psicanalítico não deveria - e não precisaria - confundir-se com a aceitação de uma solução monista rejeitada por Freud; rejeição que, como indicamos, sustenta-se sobre um pressuposto fundamental que se desdobra em vários níveis da compreensão teórica freudiana. Mas quando esse autor escreve que “la psychanalyse se fait par la parole et le langage où le corps ne peut avoir qu’un rôle d’objet ... il n’est jamais sujet” (*op. cit.* pág. 38) e critica os psicanalistas que, constatando a ausência do corpo, reconhecem essa como positiva na medida em que o retorno ao corpo corresponderia ao

um paralelismo entre corpo e alma que reconhece fora de si apenas a possibilidade de uma causalidade execrável. Ele justifica-se concluindo que “o corpo para Freud está longe de qualquer modelo fenomenológico do corpo próprio”, o qual seria “mais complexo que um corpo empírico e menos rico que um corpo doador de sentido” (*op. cit.*, pág. 189). Trata-se de averiguar a validade dessa concepção de corpo atribuída a Freud e que justificaria o abandono da pesquisa sobre a corporeidade do sujeito anímico que em *Abriss* ocupa o lugar de premissa fundamental do saber psicanalítico. Abandono que, a nosso ver, inviabilizaria uma leitura diversa sobre as realidades que concorrem no domínio da explicação psicanalítica sobre a angústia.

Explicitamente contrária a uma discussão filosófica que postulasse uma relação entre corpo e alma, sua premissa fundamental não cansou de ser reacomodado dentro dos velhos jargões de uma oposição, ora para encontrar aí a determinação do psíquico pelo somático, ora para afirmar a completa abstração do sentido psíquico, o que dependendo do gosto do freguês podia ser tomado como crítica ou exaltação. Se certamente o corpo não é causa ou finalidade, ou mesmo não se poderia atribuir uma linguagem ao corpo e, nas palavras de Assoun “o corpo é o avesso do objeto psicanalítico” (pág. 192), isso ocorre porque um saber que circunscreve assim dualmente seu objeto desconsidera em si a possibilidade

interesse de evitar o inconsciente, a crença de ambos os partícipes da discussão se escancara: aquela de uma absoluta contraposição entre linguagem e corpo que desconsidera a novidade do conceito freudiano de inconsciente enquanto anímico heterogêneo.

de acesso ao objeto corpo em si, assim como desconsidera o acesso à consciência em si pura estendida sobre si mesma. Em *Abriss*, ao contrário do que afirma Assoun, não é o inconsciente que “obriga a uma revisão da relação entre corpo e alma” (pág. 175), mas sim a postulação da natureza dual do sujeito anímico que justifica o conceito de inconsciente – logo, é uma revisão da relação entre corpo e alma, colocada agora como sendo aquela da ordem do indissociável entre heterogêneos, que sustenta seu objeto de saber.²⁷

²⁷ Haveria em *Abriss* uma apresentação inversa pela qual o inconsciente, postulado pela experiência clínica, passa teoricamente a ser derivado da certeza da dupla forma da vida anímica. Retomando as palavras de Mahony sobre os quarenta anos de indução clínica que separam *Entwurf* e *Abriss*, podemos contrapor os dois postulados desse primeiro texto (quantidade e teoria dos neurônios) à afirmada duplicidade da vida anímica do último texto, verificando assim o deslocamento da perspectiva teórica freudiana capaz de incorporar o conceito clínico de inconsciente – em ambos os casos parte-se de uma concepção materialista da vida anímica, mas o que se concebe como materialidade difere (em *Entwurf*, aparentemente, estamos mais próximos de uma concepção paralelista da relação entre fenômenos somáticos e anímicos). Em *Abriss* Freud vacina-se contra as discussões filosóficas sobre a relação entre processos somáticos e consciência, vacinação que precisamos ter em mente para bem localizar a questão no interior das razões freudianas. Mas isso não implica uma ausência do problema. R. Ferrell, justificando um trabalho que delineasse “possibilidades filosóficas na psicanálise” e os conceitos que ganham “registro filosófico” com essa, escreve: “psychoanalytic theory begins from the ‘mind-body problem’, out of a scientific necessity to comprehend the material of the mental. For in science, it cannot be sufficient to accept a dualism of spirit and matter; the problem must be investigated in terms of how the mind, and not merely the brain as a physical deputy, could be said to be material. Materialism depends on this being possible... In the Freudian view, the mind has its responsibilities to the body. In the notion of

Abriss deveria ser lido, então, como um testamento que poderia nos permitir refletir de uma outra forma sobre algumas questões em nenhum momento estranhas ao pensamento freudiano, mas que nunca protagonizaram seu discurso e que de modo algum são estranhas ao incômodo da concepção freudiana da angústia. O percurso que nos encaminhou para essa tentativa de leitura ajuda-nos a compreender o que acreditamos ser a sua relevância para uma teoria da angústia. Em seu livro *Le moi et son angoisse* (Paris, PUF, 1997), Benno Rosenberg, usando restritamente esse texto final de Freud, busca ao mesmo tempo subsidiar suas próprias teorizações e apontar para duas deficiências da teorização freudiana final sobre a angústia: não incluir a pulsão de morte, atendo-se à libido; conceber apenas a importância do perigo externo, que certamente teria seu valor, mas não seria o único, cabendo então reconhecer a importância da realidade do perigo interno pulsional. Rosenberg propõe-se a sanar esse duplo equívoco em um golpe só, posto que pela inserção da pulsão de morte na teoria da angústia ele acredita incluir nessa o fator de perigo interno. Ora, o que encontramos na solução de Rosenberg só pode ser classificado como uma duplicação da realidade objetiva na formação da angústia: questionando-se sobre a realidade objetiva do perigo

the mind as an apparatus dedicated to the accomplishment of the body's pleasure, Freud's materialism produces an 'interpretation of life'; a highly speculative edifice" (*Passion in Theory*, Routledge, London-New York, 1996, págs. 2-3). Se assim for, para além do equívoco da mera atribuição ao pensamento freudiano de um materialismo reducionista ou de um eliminativo, deve-se questionar o modo pelo qual poderiam

externo, ele inscreve ao seu lado uma segunda realidade objetiva, mais primitiva, aquela das pulsões em si, aí incluindo a pulsão de morte.²⁸ Chocados com essa solução simplista da psicanálise da angústia, indagamos o texto freudiano nos

sustentar-se versões independentes dos fenômenos psíquicos pertinentes a um materialismo não reducionista.

²⁸ Não foi apenas em Rosenberg que encontramos um uso fragmentado de *Abriss*. Assim também Laplanche em *Vie et mort en Psychanalyse* (Paris, Flammarion, 1970) justifica as leituras "psicologizantes" da psicanálise no fato de Freud ter muitas vezes dado uma descrição do mecanismo do conflito abstraindo desse seu conteúdo, e localiza tal descrição em *Abriss*, "texte tardif ... qui, si riche d'enseignements qu'il soit par ailleurs, décrit en un premier temps - par un artifice de présentation qui n'est pas sans comporter de graves inconvénients - le conflit psychique comme un conflit abstrait entre des "instances" encore non spécifiées ... sans y placer une pulsion précise, nommément de la sexualité. On a l'impression devant telles descriptions ... que ... on peut venir remplir ce schème abstrait du conflit par n'importe quel type de "pulsion", ici la sexualité, ailleurs l'agressivité, ailleurs n'importe quelle autre encore." (pág. 51) A especificidade do discurso de *Abriss* é prontamente desqualificada como um artifício de apresentação inconveniente e sua leitura parcial presta-se apenas a dizer o que ele não disse, recusando-se a reconhecer o que foi dito. No caso específico de Laplanche sua crítica a *Abriss* parece-nos mais despropositada se lembramos que posteriormente ele apresentará sua teoria da sedução originária em uma exposição que, ao nosso ver, repete a estrutura do texto de Freud: após um preâmbulo que retoma a importância da observação para a psicanálise, ele principia a apresentação de sua teoria a partir da circunscrição de seu objeto, a criança, como "un individu bio-psychique" "ouvert au monde" (*Nouveaux Fondements pour la psychanalyse*, PUF, 1987, pág. 93). Outros comentadores de Freud usam também parcialmente *Abriss*, mas com outra finalidade. Assim como A. Green, Garcia-Roza retoma esse texto para indicar que pela postulação freudiana do conceito de pulsão que ele retoma desde as teses de *Abriss*, "tanto o corpo quanto a alma terão que ser repensados em seu

perguntando inicialmente se realmente ali a pulsão de morte não estaria de alguma maneira presente e se o perigo seria apenas aquele da realidade externa. Nosso trabalho sobre *Abriss* não é senão a leitura imposta pela necessidade de análise da constituição dos conceitos de realidade interna e externa implícitos nessas indagações a partir do pressuposto da heterogeneidade do anímico. Acreditamos que a construção da exposição de *Abriss* permite refazer o caminho da concepção da transformação das substâncias como causa da angústia ao mesmo tempo que coloca a segunda concepção da angústia para além da mera tópica realística, buscando soluções na pressuposta teia de formação do sujeito e da realidade no exercício efetivo do sujeito-corpo no mundo quando então pulsão, realidade tópica e realidade externa não poderiam mais ocupar o lugar daquilo que explica, mas sim daquilo que deve ser explicado.

Por fim devemos esclarecer que a leitura que faremos de *Abriss* não acompanha passo a passo a ordem de exposição freudiana. Primeiramente porque, embora possamos associar sua forma textual a uma apresentação dedutiva, não se trata aqui de um texto único, mas sim de uma sucessão de capítulos que mantêm uma independência expositiva que, embora certamente não se traduza em uma independência teórica, segue uma determinada direção em detrimento de outra para em um segundo momento retomar uma discussão outrora abandonada, fórmula lamentada por Freud no primeiro parágrafo do último capítulo quando

estatuto ontológico" (*O Mal Radical em Freud*, Jorge Zahar ed., Rio de Janeiro, pág. 55).

escreve que “nós não temos outro caminho para dar ao conhecimento uma concomitância complicada do que através da descrição sucessiva, e por isso pecam todas as nossas apresentações primeiramente por simplificação unilateral e esperam ser completadas, edificadas e assim retificadas” (pág. 136). Optamos então por tentar alinhar as sucessivas retomadas dos conceitos ao longo do texto. Em segundo lugar estabelecemos o recorte de três problemas ao redor dos quais poderíamos reunir as questões que nos parecem mais pertinentes para a compreensão das indagações sobre a teoria da angústia que nos levaram a *Abriss* e daquelas que encontramos na leitura mesma desse, abandonando qualquer pretensão de abordar exaustivamente todas as questões levantadas por esse texto. Assim, dividimos nosso trabalho em três capítulos, onde o primeiro, dedicado à primeira hipótese derivada do pressuposto básico, impõe a escolha do tema do capítulo seguinte e esse, por sua vez, do capítulo final, desdobrando em cada um deles a análise do que ocupa o lugar das realidades concorrentes nos fenômenos anímicos. A cada um desses capítulos agregamos um adendo em que apresentamos as conclusões sobre um objeto do saber psicanalítico tal como encontradas em *Abriss* e as inserimos no contexto específico daquilo que sistematizamos como pano de fundo teórico de *Abriss*.

CAPÍTULO I

CORPO – Teoria das Pulsões

A afirmação da premissa da psiqué ou vida anímica conhecida de dois modos como fundamento do saber psicanalítico articula-se, segundo Freud, com as duas hipóteses da psicanálise: a primeira, já definida no parágrafo dois, referente à existência de um aparelho psíquico em sua natureza extensa, e a segunda, concomitante, de que nesse aparelho encontram-se outros processos que não aqueles definidos como conscientes (apresentada no capítulo IV). Os desdobramentos da segunda hipótese – que garantiria à psicanálise estabelecer-se como ciência natural sustentando-se sobre a hipótese do psíquico inconsciente (cf. pág. 80, 81 e 126) – devem ser diferenciados dessa primeira afirmação da corporeidade do aparelho psíquico, definida por ele como relativa à localização. A primeira hipótese freudiana seria nomeada como da ordem da tópica, enquanto a segunda referir-se-ia ao aspecto dinâmico da definição de consciente e inconsciente. Parece-nos fundamental buscar diferenciar cada uma dessas hipóteses, a fim de enfatizar aquilo que podemos definir uma primeira implicação da exposição derivada da dualidade anímica, anterior às deduções relativas à existência do inconsciente. Portanto, deixemos de lado nesse primeiro momento, como fez Freud, a questão da relação entre substrato somático e inconsciente para

nos determos naquilo que se deduz sobre a estrutura do aparelho psíquico a partir do pressuposto da dualidade anímica em uma exposição genética do “desenvolvimento individual do ser humano” (pág. 67).²⁹

O parágrafo inicial de *Abriss* contém a dupla crítica freudiana dirigida àqueles que procurariam estabelecer uma relação entre somático e atos de consciência: a premissa fundamental da psicanálise não implica nem uma discussão metafísica sobre o modo e estatuto das duas realidades (começo do parágrafo) nem uma busca anatômica que pudesse localizar no corpo os atos de consciência, concebida como inútil à compreensão desses (final do parágrafo). O que existe entre esses domínios, escreve Freud, “nos é desconhecido” (pág. 67). A dualidade anímica sustentada por Freud seria primeiramente então aquela de um materialista para quem o conceito de um evento anímico fora de um corpo seria tão absurdo quanto

²⁹ Compreendemos assim as duas suposições derivadas do pressuposto básico: pela primeira, afirma-se que o sujeito psíquico é um corpo no mundo; pela segunda, incluindo o conceito de inconsciente, que esse mesmo sujeito psíquico produz um sentido já enquanto corpo. Haveria portanto em Freud primeiramente uma intenção explícita em *Abriss* em conceber a corporeidade do sujeito anímico antes de sua derivação para o postulado do inconsciente. A diferenciação entre as duas suposições, frisamos, não é nossa, mas da própria apresentação freudiana. Afirmar então que a duplicidade anímica em Freud serve apenas para sustentar o equívoco de um inconsciente substancializado a ser depurado por uma filosofia da linguagem implicaria no limite em uma tentativa de retornar ao velho sujeito desencorpado. A duplicidade, antes de tudo, resgataria a corporeidade do sujeito no mundo e, por derivação, também a materialidade da linguagem possível. Trata-se aqui de investigar a amplitude de uma reflexão que radicalize aquilo que Freud afirma em *Abriss* como fim ou começo do saber psicanalítico.

a postulação de uma alma desencorpada ou imortal. Em segundo lugar, suposta essa dualidade, não se poderia senão tomar como um falso problema buscar estabelecer uma relação direta entre os modos: a psicanálise parte do pressuposto do sujeito indissociável de um corpo, mas não se constitui como um saber sobre o que o constitui como tal, logo, sobre a ordem das causas entre esses. Será sobre esse sujeito corpóreo que Freud poderá estabelecer o seu saber.³⁰

³⁰Interessa-nos aqui aprofundar a discussão sobre a teoria das pulsões em Freud a partir das implicações decorrentes de uma exposição dedutiva que parte da premissa dos dois modos anímicos para apresentar o desenvolvimento genético do indivíduo. Para tanto, fazemos uso de dois termos que facilitam aquilo que pretendemos ressaltar e que podem ser considerados impertinentes por muitos: usamos as palavras corpo e sujeito. A primeira para nomear o que em *Abriss* é descrito como "órgão corporal e palco dessa [da psique], o cérebro (sistema nervoso)" (pág. 67), mas que em *Some elementary lessons* é concebido como correlato da oposição corpo-alma (*Leib und Seele*) atribuída ao pensamento filosófico cf. *G.W.*, vol. XVII, pág. 143). Justificamos também nosso uso pela constatação de que em *Abriss* trata-se sempre, na constituição dos processos anímicos, particularmente das pulsões orgânicas e das zonas erógenas, da concorrência do corpo do sujeito e não apenas de um sistema nervoso central. O termo aparelho anímico é descartado imediatamente nos desdobramentos teóricos sustentados no interior do texto a partir da afirmação de que se chega ao conhecimento desse "pelo estudo do desenvolvimento individual do ser humano" (pág. 67)– o que por outro lado reforça a idéia de que também o "palco" dos processos anímicos não pode ser compreendido como restrito ao sistema nervoso, mas abrange a totalidade da realidade corporal do indivíduo: não se trata diretamente da pesquisa de um aparelho anímico nem em seu modo consciente, nem em seu modo nervoso, mas sim da pesquisa sobre o desenvolvimento do indivíduo duplamente conhecido. Em concordância com essa interpretação, usamos a palavra "Sujeito" para designar o objeto do saber psicológico. Freud recorre em seu texto aos termos *ich* e *es* para se referir aos sujeitos das ações psíquicas, mas, além desses,

Conseqüentemente, para a psicanálise, o modo somático da vida anímica não será aquele da matéria pesquisada em laboratórios, nem o que participaria das deduções causais metafísicas, mas sim aquele do indivíduo presente corporalmente no mundo.

também, por exemplo, a *menschlichen Wesen* (pág. 67), *Kind* (pág. 69), *Individuum* (págs. 72, 78), *Person* (pág. 74, 97), *Knabe und Mädchen* (págs. 77, 114), *Patient* (pág. 100), assim como aos substantivos *Neurotiker* e *Psychotiker* sem estarem compostos com a instância do eu ou do isso, mas combinados por exemplo em *Neurotikern Personen* (pág. 106). Usamos genericamente a palavra sujeito porque, primeiramente, nos interessa marcar uma relação entre as instâncias anímicas desde sua dedução a partir do pressuposto básico e, em segundo lugar, porque, como veremos, a divisão das instâncias é problematizada em *Abriss* - a exposição genética da formação das instâncias psíquicas de certa forma as conceberá como modos distintos de funcionamento do ser humano. Nossa liberdade, no entanto, não deve ser confundida com a tentativa de demarcar um novo conceito para a teoria freudiana, tal como J. Strachey tentara na tradução de *Das Ich und das Es* (cf. *S.A.*, vol. III, pág. 278), ou com uma correlata justificação dos desdobramentos de uma psicologia do eu ou do *self*. Sebastian Gardner em seu livro *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis* (Cambridge University Press, 1993) opõe à leitura de que a psicanálise proporia uma mera concepção de pessoa dividida a idéia de que essa se apóia em um certo conceito de indivisibilidade pessoal que consistiria "no tipo natural de unidade apropriado a uma substância psico-física" (*op. cit.*, pág. 83), justificando assim uma contraposição entre a psicologia ordinária, que trabalharia apenas com sub-sistemas isolados, e a psicanálise como saber sobre uma unidade pessoal. Para ele a psicanálise não é uma teoria filosófica do *self* e não poderia nem falsear nem providenciar uma consideração filosófica sobre esse, mas fundando-se sob essa unidade psico-física ela não poderia desprezar a dimensão da unidade pessoal (cf. *op. cit.*, págs. 205-206). Trata-se de postular que a psicanálise não precisaria temer ser confundida com uma

Freud descreve essa primeira hipótese no parágrafo dois como referente à localização, mas no parágrafo anterior recusara a atribuição de um valor para a localização somática dos atos de consciência capaz de ligar os dois pontos de seu saber, aparentemente portanto concebendo essa palavra com sentidos distintos. A localização a que ele se refere então coincide com a suposição de que “a vida anímica é função de um aparelho ao qual nos atribuímos extensão espacial e composição por muitos pedaços, que nós nos representamos aproximativamente como um telescópio ou microscópio” (pág. 67). Se a busca pela localização somática dos atos de consciência é desprezada, por outro lado a afirmação de que a vida anímica é função de um aparelho psíquico composto e extenso recoloca o problema da localização agora no interior do suposto aparelho concebido a partir da definição do anímico como duplo. Se então Freud conclui no parágrafo seguinte que “ao conhecimento desse aparelho psíquico nós chegamos através do estudo do desenvolvimento individual do ser humano” (pág. 67) e desse estudo ele passa a derivar as instâncias psíquicas, poderíamos assim traçar a especificidade do que deve ser entendido por localização da vida anímica: não mais a busca por um ponto neurológico correspondente a um ato de consciência, mas sim a localização de um modo anímico adquirido no exercício anímico do corpo. A hipótese referente à localização que primeiramente aparece sustentando um aparelho psíquico assemelhado a um microscópio não pode ser dissociada dessa

psicologia do eu da introspecção ao afirmar-se como saber sobre um sujeito concreto no mundo; pelo contrário.

segunda frase que reduz esse aparelho psíquico ao desenvolvimento do indivíduo.³¹

Passa-se então à exposição das partes que se articulam compondo a vida anímica: “a mais antiga dessas províncias ou instâncias psíquicas nós nomeamos o *isso*; seu conteúdo é todo o herdado, trazido com o nascimento, determinado constitucionalmente, acima de tudo então as pulsões naturais da organização corporal, as quais encontram aqui uma primeira expressão psíquica a nós desconhecida em sua forma” (pág. 67). Em nota ele acrescenta que “essa parte mais antiga do aparelho psíquico permanece durante toda a vida a mais importante” (pág. 68).³² A natureza do saber sustentado pelo pressuposto básico

³¹ A apresentação de um psiquismo dividido indicaria modos múltiplos de funcionamento desse desenvolvimento individual. A fim de privilegiar a noção de que as instâncias psíquicas são modos de organização do sujeito anímico, deve-se realçar na tradução alguns aspectos das palavras usadas por Freud: *Organisation, Provinzen oder Instanzen, Bezirk*. Organização define um campo semântico que, embora também apresente a idéia de uma entidade, reforça a noção da diferenciação entre modos de organização e funcionamento, diferentemente do termo parte (*Teil*) ou componente usado na comparação que Freud faz com um microscópio ou telescópio (parágrafo dois) e que reaparece na definição do *isso* como a parte (*Teil*) mais antiga do aparelho psíquico. A tradução da palavra *Instanzen* por instâncias e de *Bezirk* por vara comportaria também o sentido de um fórum de julgamento, de uma instância ou vara jurídica. A localização representaria então uma instância judicativa - de uma organização enquanto um organismo anímico, para uma instância psíquica de julgamento.

³²Na continuação da nota lemos “an ihm hat auch die Forschungsarbeit der Psychoanalyse eingesetzt”. Normalmente a tradução dessa frase descreve o trabalho de pesquisa da psicanálise como tendo se iniciado pelo *isso*, o que deixaria em aberto uma conclusão de que o presente dessa não

começa assim a ser explicitado e são variadas as indagações provocadas pela manutenção dessa dependência conceitual. Na apresentação da premissa fundamental lemos que “o que nomeamos psíqué (vida anímica) nos é conhecida de duas maneiras diversas”, enquanto aquilo que se concebe como primeiro evento psíquico é descrito como “a nós desconhecido em sua forma”. Freud acrescenta um evento psíquico desconhecido aos modos conhecidos da consciência e do corpo. Mas a descrição desse novo evento não é alheia a esses dois conhecidos, pelo contrário. Primeiramente, trata-se de concebê-lo, embora desconhecido do psíquico consciente, enquanto uma manifestação ou expressão psíquica (*einen ersten uns in seinen Formen unbekanntem psychischen Ausdruck*), concordando com a intenção de constituição de um saber que se faz sobre o psíquico e não sobre eventos relativos ao corpo somático. Em segundo lugar, esse novo evento expressa psiquicamente “acima de tudo as pulsões naturais (*stammenden*) da organização corporal”, ou seja, expressa o corpo herdado pelo sujeito, aquilo que ele traz em si enquanto corpo. A antiguidade desse evento nomeado isso deve-se à idéia de que o que inaugura a vida anímica é a expressão psíquica do que é

estaria mais voltado para esse. Pode-se, no entanto, traduzir *einsetzen* por assentar, o que modificaria a frase no sentido de reafirmar a importância permanente e incontestável do isso tanto no passado como no presente da psicanálise. Aos que buscam transformar a psicanálise em psicologia do eu, a primeira tradução é bem-vinda. Aos que apontam para um esfacelamento da oposição entre eu e isso, a segunda tradução serviria para marcar o conflito inerente ao sujeito e ao saber psicanalítico sobre esse, que não pode ser encerrado em um lugar

originário ao sujeito, ou seja, o seu corpo herdado. Ora, Freud não apenas derivou do pressuposto básico um novo evento anímico, mas sim estabeleceu a hipótese de que há um modo originário de expressão do corpo em um evento psíquico, nomeando-o isso. Assim, se esse novo evento não pode ser colocado ao lado dos dois outros eventos conhecidos, mas sim entre esses dois, ele não estaria ocupando o lugar da “relação direta entre os dois pontos finais de nosso saber” (pág. 67) que Freud concebera como não dada? O conceito de isso não pode desempenhar o papel de elo direto entre corpo e atos de consciência justamente porque ele é algo que se coloca entre esses, logo, impossibilitando uma ligação direta entre tais. Por outro lado, ele surge como hipótese de um evento psíquico específico em que a realidade corporal do sujeito é representada psiquicamente de um modo diverso daquele da consciência. Para apreciar essa hipótese deve-se pesquisar a relação entre corpo somático, pulsão e isso.

No capítulo dois Freud acrescenta que “as forças, as quais nós supomos por trás das tensões de necessidade do isso, chamam-se *pulsões*. Elas representam (*repräsentieren*) as exigências corporais na vida anímica” (pág. 70). Em *Abriss* a pulsão é da ordem do psíquico, ela é um evento psíquico e não somático: fora dela, como não psíquico, encontra-se o corpo, como aquilo que é exigência da organização corporal distinta do evento psíquico. A concepção da pulsão enquanto representação anímica das exigências corporais não apóia diretamente uma idéia

inaugural abandonado: para a psicanálise e para o sujeito, o isso é um dado incontornável do presente.

de causalidade, podendo-se concluir apenas que nesse momento originário da vida anímica o evento psíquico inaugural é a constituição de uma organização anímica que se reconhece e se representa enquanto um corpo. A pulsão seria então o primeiro evento psíquico que definiria o sujeito anímico em sua primeira efetividade dada, aquela de um corpo. A vida anímica principia em um evento que expressa o dado incontornável da realidade do corpo – ela principia no herdado, no dado constitucionalmente, diante de uma primeira realidade definida como aquela do corpo que certamente é da ordem do “trazido com o nascimento” (pág. 67). Tal definição conceitual comporta duas faces: a pulsão mantida na esfera do anímico poderá ser compreendida mais amplamente como formada no exercício da vida do indivíduo, na medida em que apenas o corpo é o dado herdado; ao mesmo tempo a efetividade da existência corpórea será condição de possibilidade para o surgimento da vida anímica, posto que a vida anímica surge como representação desse dado.³³

³³ Tocamos aqui a celeuma ao redor do estatuto do conceito de pulsão. No *Vocabulário da Psicanálise* lemos que conceber a pulsão como um conceito somático possibilitaria um maior rigor teórico: “a solução segundo a qual a pulsão, considerada somática, delega os seus representantes psíquicos, parece-nos ser mais rigorosa, na medida em que não se limita a invocar uma relação global de expressão entre somático e psíquico, e mais coerente com a idéia de inscrição de representações inseparável da concepção freudiana do inconsciente” (Laplanche, J. e Pontalis J.-B. Pontalis, Martins Fontes, São Paulo, 1988, pág. 592). Em *Nouveaux fondements pour la psychanalyse* essa concepção é modificada por Laplanche no contexto do conceito de objeto-fonte no qual “la pulsion est véritablement la force des représentations lorsque celles-ci se trouvent placées dans un certain statut isolé, séparé, qui est le

O verbo *repräsentieren* já aparecera no capítulo I descrevendo uma semelhança entre isso e supereu: ambos representam a influência do passado, aquele herdado corporeamente no primeiro, e aquele “essencialmente assumido dos outros, enquanto o eu é determinado principalmente pelo vivido por si, logo o accidental e o atual” (pág. 69). Também ao final do capítulo IX ele repetirá a apresentação usando o mesmo verbo, acrescentando contudo uma terceira representação, onde o mundo externo representa o poder do presente. Deixando de lado nesse primeiro momento o processo de formação do supereu, concebido

statut du refoulé et de l'inconscient originaire” (PUF, 1987, pág. 140). Para A. Green essa nova leitura de Laplanche seria correlata ao movimento teórico da psicanálise pelo qual desqualifica-se a particularidade do conceito freudiano de pulsão ao separar sujeito anímico e soma (cf. *Les Chaînes d'Eros*, pág. 144). À radicalização da natureza anímica da pulsão contrapõe-se uma leitura híbrida como a de R. Ferrel segundo a qual “in respecting the distinction between mind and body, the source of the instinct will be found outside the mental, in a somatic state of affairs. The object, on the other hand, could be said to lie conceptually wholly within the mental ... The aim, too, is a idea ... It is the concept of pressure that is the true hybrid, for it is known mentally as urge or desire, but its force is somatic” (*Passion in theory*, Routledge, 1996, pág. 13). Para nós a pulsão tal como Freud a apresentaria em *Abriss*, como um evento ou expressão psíquica do sujeito enquanto corpo, permite que sobre essa se fale como um dos elementos formados pelo exercício da vida efetiva do sujeito vivo e não mais, sob nenhum aspecto, como um dado somático externo a esse, mas sem com isso aliená-la do corpo. Deve-se compreender que conceituar a pulsão como evento anímico constituído no exercício do sujeito-corpo vivo no mundo não exclui a materialidade dessa, posto que por definição o anímico tem seu modo corpóreo. Como veremos a seguir, apenas a ordem das pulsões primeiras será externa ao exercício anímico, as quais, por sua vez, não se confundirão de modo algum com uma força somática, pelo contrário.

como produção de uma vivência herdada, ou seja, passada, a partir do momento estruturante do abandono das figuras parentais, interessa-nos notar que o uso da palavra representar qualificando uma influência do passado sobre o presente efetivo, assim como para nomear o mundo externo como representante do poder do presente (cf. pág. 138), contém um sentido que dificilmente pode ser confundido com o de uma causalidade – o passado não causa o presente, mas está ali representado pelo isso e pelo supereu na vida atual do sujeito, ou seja, é um dado passado incontornavelmente presentificado na vida, assim como também o é a realidade externa atual – são condições de possibilidade do presente. Da mesma forma buscamos compreender a relação de representação entre corpo herdado e pulsões.

Se, então, no parágrafo um do capítulo dois Freud principia por descrever o poder do isso como expressando o “propósito vital intrínseco do indivíduo” que consistiria em “satisfazer suas necessidades inatas” e qualifica no parágrafo seguinte “causa última (*Ursache*) de cada atividade” as forças nomeadas pulsões supostas “por trás das tensões de necessidade do isso” e “representantes das exigências corporais na vida anímica”, compreende-se primeiramente que, pela definição de pulsão que reconhecemos acima, afirmar essa como causa última da atividade do isso não é semelhante à afirmação de uma causalidade direta do funcionamento somático sobre a vida anímica, e sim que a mais primeva atividade anímica é causada pela representação incontornável advinda do fato do sujeito anímico ser corpo no mundo: a vida anímica é inaugurada pela representação de

um corpo vivo e não pode prescindir dessa – e, nesse sentido, essa é sua causa última. Em segundo lugar, a partir de uma concepção materialista que não tomamos como estranha a Freud, entende-se que a causa última da vida anímica só pode ser a representação do corpo na medida em que para essa não se concebe a alma como passível de existência etérea – sua existência dependeria da existência de um corpo. Por fim o contexto em que Freud define as pulsões como causa última de toda atividade anímica não pode ser desconsiderado. Se lemos que “apesar de causa última de cada atividade elas são conservadoras”, conclui-se que o que se pretende ressaltar aqui é a idéia de que aquilo que em última instância motiva ou impulsiona a ação anímica carrega em sua natureza a característica conservadora (*konservativ*) que, como veremos a seguir, contrapõe-se a uma intenção de vida, inscrevendo imediatamente o funcionamento anímico em uma contradição originária: sua causa última é contrária a si mesmo. Entende-se então que a pulsão possa representar mais a materialidade do corpo do que expressar o funcionamento somático desse, o que estará de acordo com a teoria das pulsões primeiras.

Ser um corpo no mundo implica um certo modo anímico imediato de estar nesse. Dentro desse contexto entende-se a exposição das pulsões em *Abriss* como diversa da apresentação de substâncias orgânicas ou de caminhos somáticos causando externamente o exercício efetivo do ser vivo psíquico. Tal leitura da teoria das pulsões apóia-se tanto em sua dedução a partir do pressuposto básico inicial de *Abriss* como sobre o que descreve as pulsões na seqüência do texto. Em

nota (cf. pág. 71) Freud queixa-se mais uma vez da dificuldade encontrada até mesmo entre analistas para a aceitação de sua apresentação das pulsões ou forças originais e faz alusão a sua inspiração filosófica. Primeiramente demarquemos o estatuto atribuído a seguir à teoria das pulsões pelas nomeadas pulsões ou forças primevas ou fundamentais. Tal compreensão das pulsões primevas obriga por outro lado à especificação de um segundo aspecto da teoria das pulsões, aquele das pulsões orgânicas que não são mais apenas um dado orgânico puro e exterior ao exercício efetivo da vida, mas sim construídas no processo de formação mesmo da realidade pulsional do sujeito.³⁴

³⁴Para nossa pesquisa, a manutenção de uma diferenciação entre os conceitos de pulsões primevas e de pulsões orgânicas serve à limitação da natureza da participação que tais conceitos podem ter na exposição da angústia, confrontando-se, por exemplo, com soluções que transformam a vida anímica em um campo de batalha entre entes-substâncias correspondentes a cada uma dessas pulsões - as pulsões não são entes que habitam o sujeito. Por outro lado, tal distinção impede que contra essa duplicação de substâncias, certamente ausente em Freud, encontre lugar, a partir da unidade da energia anímica postulada por esse, uma interpretação que reduza o dualismo pulsional persistente em todo arranjo teórico freudiano. Um exemplo das conseqüências da confusão entre os dois níveis de conceitualização da pulsão encontramos em Laplanche quando, utilizando-se dos conceitos kleinianos de objeto total e parcial e ao mesmo tempo dos lacanianos de metáfora e metonímia, ele escreve que "pulsion de mort et pulsion de vie sont deux aspects de la pulsion sexuelle", a primeira correspondendo ao objeto parcial, votado à metonímia, a segunda ao objeto total, votado à substituição metafórica (cf. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, 1987, pág. 144). Invertendo a ordem dos níveis explicativos, Laplanche retira a heterogeneidade do anímico representado teoricamente pela dualidade pulsional constitucional. Certamente pode-se concordar

Freud escreve que “o poder do isso exprime o propósito vital (*Lebenabsicht*) intrínseco do indivíduo” que consiste em “satisfazer suas necessidades inatas” (pág. 70). Por trás das tensões de necessidade do isso são supostas forças “que nós chamamos pulsões. Elas representam as exigências corporais na vida anímica”. A intenção vital intrínseca do indivíduo, definida como “causa última de cada atividade”, caracteriza-se como forças de natureza conservadora (*konservativ*): “de cada estado que um ser tenha alcançado, resulta um esforço de restauração desse estado, tão logo ele tenha sido abandonado” (pág. 70). Conclui-se que a intenção primeva do indivíduo é o retorno a um estado passado, traçando assim um perfil conservador daquilo que sustenta as necessidades do indivíduo. Ou seja, na vida do indivíduo, dada uma tendência conservadora como inata, tudo aquilo que é vivido passa a ser objeto do esforço de restauração por parte do isso, como se viver fosse criar ininterruptamente motivos para um retorno ao passado – ou seja, a vida, em seu exercício, pode ser para o isso apenas a criadora de novos lugares de repetição.³⁵

com Green que novamente o movimento teórico de Laplanche caminhe para uma redução da dimensão do corpo no interior da psicanálise, mas aqui, especificamente, pela desconsideração do que esse corpo trai sobre a materialidade e a finitude interna ao anímico.

³⁵O propósito vital do indivíduo é satisfazer as necessidades inatas (embora, como veremos, outros propósitos se somem a esse posteriormente). Aquilo que é da natureza última dessas necessidades é apenas a repetição – a intenção das pulsões é apenas a repetição. Outros elementos das pulsões seriam constituídos posteriormente pela vivência e tomariam o caráter de pulsão anímica, enquanto uma tendência a voltar a esses, ao representar na vivência anímica a intenção de

Dado o caráter de intenção de repetição que o propósito vital do isso imprime ao vivido, Freud conclui que “pode-se diferenciar um número indeterminado de pulsões” (pág. 70). Na vida comum fazemos assim: cada um dos aspectos de nossa existência, que adquirem a coloração desse esforço de restauração, adquire ao senso comum o caráter de uma pulsão. Mas para a pesquisa psicanalítica, seria significativo “se se pudesse conduzir essas múltiplas pulsões a umas poucas pulsões fundamentais” (pág. 70). São então apresentadas as duas pulsões, *Eros* e *Destruktionstrieb*, não sem antes dois preâmbulos. O primeiro, aquele inscrito no próprio período, quando Freud escreve que se decidiu pela aceitação dessas “após longas vacilações e hesitações” (pág. 70). O segundo, aquele dos dois períodos anteriores, quando Freud confessa o pouco conhecimento sobre os processos de trocas entre as pulsões: “nós aprendemos que as pulsões podem alterar seu fim (*Ziel*) (através de deslocamento), que elas podem também substituir uma a outra, quando a energia de uma pulsão passa a uma outra” (pág.

retorno que define a intenção primeva das pulsões. O único dado originário é a intenção de retorno, o que define as pulsões primevas fundamentalmente apenas como uma intenção de funcionamento anímico. A oposição entre conservativo (*konservativ*) e conservação (*Enthaltung*), muitas vezes negligenciada nas traduções, auxilia na compreensão do afastamento do corpo anímico pressuposto por Freud e o corpo da biologia: o corpo que funda a intenção anímica não é aquele biológico que busca a manutenção de si, mas sim aquele que intenta o retorno conservador a um estado que lhe é anterior. Como veremos, a intenção de preservação de si será um fim construído pelo sujeito anímico que se confunde com a própria constituição desse e, aparentemente, apenas o anímico seria capaz de imprimir ao indivíduo a intenção de sobrevivência alheia ao corpo pressuposto pela psicanálise.

70). Afirma-se, portanto, não somente o desenvolvimento individual de cada ser humano como criador de pulsões como também que essas podem ser recriadas uma em relação à outra, misturando-se promiscuamente quanto aos fins, objetos e meios. Um mesmo estado abandonado e buscado por uma pulsão pode ser posteriormente procurado por uma outra, o que em seu reverso descreve uma pulsão que empresta seu propósito de restauração a um estado buscado por uma outra pulsão. Os estados abandonados podem continuamente ser reinscritos na vida pulsional. E, conquanto diferenciadas, Freud conduzirá à constatação final de que mesmo as duas pulsões então concebidas como fundamentais não se oferecem a nós em estado puro, o que, por sua vez, estabelece a promiscuidade da suposta distinção entre fontes pulsionais primevas no exercício efetivo da vida anímica – colocando novamente a pretensa dualidade anímica como um pressuposto para além da realidade anímica efetiva do sujeito.

“O fim da primeira (Eros) é estabelecer e conservar unidades sempre maiores, ou seja, ligação” (pág. 71). Dentro dessa estão tanto “a autopreservação como a preservação da espécie, assim como o amor do eu quanto o amor objetal” (pág. 71).³⁶ Deslocando as antíteses postuladas e já abandonadas anteriormente,

³⁶A tarefa de auto-afirmação do organismo é de exclusividade do eu, tal como Freud apresentou no capítulo I. A relação entre Eros como constituinte do isso e da auto-afirmação atribuída ao eu deve ser buscada no processo de formação do sujeito. O que Freud quer marcar aqui é apenas o fim das antigas oposições nas quais eu e isso se opunham como representantes das forças pulsionais fundadoras do conflito. Agora, ambos se apóiam em um mesmo conflito. Reacomodar a

Freud não afirma que Eros tenciona a preservação do indivíduo ou da espécie, dado que não define a pulsão a busca pela preservação do organismo, mas apenas pela restauração de um estado abandonado. Dizer que a antiga oposição encontra-se dentro de Eros é acreditar apenas que essa, por buscar a ligação, produzirá por derivação tanto o amor do eu como o objetal, tanto a conservação de si como a da espécie, o que, pela definição de pulsão, apresenta um problema: se o esforço da pulsão é a repetição, logo seus subprodutos eróticos devem de alguma maneira representar para ela uma repetição, obrigando a suposição de “que a substância viva era outrora uma unidade que posteriormente foi dilacerada e que agora incita à reunificação”, suposição fantasiada pelos poetas, mas que “da história da substância viva nada correspondente é conhecido” (pág. 71). Ora, a fórmula de um retorno a um estado anterior não funciona imediatamente para a explicação do esforço de Eros que responderia pela preservação.³⁷

oposição pulsional subsumindo o eu ao trabalho da pulsão de vida e o isso ao trabalho da pulsão de morte não seria senão voltar à velha fórmula que Freud teimou em abandonar e que reacomoda o conflito na oposição entre eu e isso.

³⁷Tentando encaminhar a discussão sobre a suposição de um estado primevo de unidade por uma via distinta daquela da filosofia, poderíamos pensar na ligação entre feto e mãe como esse estado unitário original, tomando a pesquisa psicanalítica como fundada sobre o desenvolvimento individual do ser humano (capítulo I) e concebendo esse expandido até a vida uterina, o que está de acordo com a pulsão do sono postulada no capítulo V como retorno à vida intra-uterina abandonada com o nascimento: “o sono é um tal retorno ao corpo (*Leib*) materno” (pág. 88). A pulsão, nesse caso, é formada no momento do nascimento, pois apenas aí apresenta-se um estado de ligação abandonado passível agora

Contraposta a Eros encontra-se a pulsão de destruição, cujo fim é “desatar as conexões e assim destruir as coisas”, o que nos faz pensar “que como seu fim último se manifesta o transladar o vivo para o estado inorgânico”, justificando, nesse sentido, o nome *Todestrieb*.³⁸ A suposição de que “o vivo é posterior ao

de ser buscado, enquanto o estado em si é aquele anterior ao nascimento. Freud não propõe essa hipótese para a origem de Eros, levantando a suspeita de que para ele na relação entre feto e útero não se encontra um modelo de unidade: toda vida anímica efetiva, até mesmo a intra-uterina, não comporta a experiência unitária modelar para o impulso de Eros. A impossibilidade de associação de Eros a uma experiência do sujeito - mesmo que intra-uterina - ratifica a idéia de que o conceito das pulsões primevas, ao contrário do das pulsões orgânicas, não se refere à ordem do vivido.

³⁸ C. Dejours, em seu intuito de subsumir o psicanalítico ao biológico, pretende que a herança biológica constituinte do pulsional concorda com a tendência à autoconservação. Para tanto, atribui a *Abriss* um suposto redirecionamento final para a pulsão de morte: “Contrairement à ce que supposent implicitement beaucoup de psychanalystes, la violence n’est pas un retournement secondaire de cette force mystérieuse, supposée primitive, qu’est la pulsion de mort. C’est exactement l’inverse. C’est d’ailleurs dans cette direction que, semble-t-il, s’orientaient les dernières formulations théoriques de Freud qui mentionnèrent “l’agressivité” comme point de départ irréductible de la pulsion de mort” (*op. cit.*, pág. 239). Se ele tivesse feito esse mesmo comentário com relação à apresentação da pulsão de morte na nova conferência sobre a angústia poderíamos até concordar, pois aí essa é inicialmente nomeada no plural como *Agressionstriebe* em contraposição às pulsões sexuais (cf. *S.A.*, vol. I, pág. 536). Atentando para o procedimento argumentativo da conferência que, como vimos, é oposto ao de *Abriss*, encontramos a justificativa para uma apresentação que principia pela apresentação da pulsão de agressão, convence seu interlocutor sobre sua recusa afetiva em aceitar em si a existência de algo tão negativo, para, como ponto final, reafirmar a particularidade do conceito de pulsão de morte enquanto uma pulsão que “quer novamente suprimir a

inanimado”, mais precisamente, de que o primeiro “é originado” do segundo, faz com que essa se conforme plenamente à fórmula mencionada de que “uma pulsão ambiciona o retorno a um estado anterior” (pág. 71). A pulsão de morte preencheria as condições da fórmula geral da pulsão, enquanto no caso de Eros, o estado primevo a que se retornaria seria teoricamente duvidoso. A certeza teórica de que a pulsão de morte representa animicamente o esforço de retorno a um estado anterior é dada anteriormente pela suposição primeira da duplicidade da vida anímica – o corpo como um dos modos conhecidos da vida anímica – e pela afirmação derivada agora de que esse corpo vivo limita-se com um originário corpo inanimado. Se aquilo que o sujeito anímico herda ao nascer é um corpo e esse corpo compartilha sua origem com a matéria inanimada, logo, justifica-se uma pulsão que tencionaria o retorno a um estado inanimado anterior e abandonado – dentro desse contexto teórico, a pulsão de morte, derivada do pressuposto do modo corpóreo da vida anímica representado no primeiro evento

vida, estabelecer novamente o estado inorgânico” (*op. cit.*, pág. 541). Já em *Abriss*, onde esse procedimento de convencimento é desnecessário, nomeia-se imediatamente *Destruktionstriebe* (o que já é diferente de nomeá-la *Agressionstribe*) e, logo a seguir, *Todestrieb*, sem qualquer concessão conceitual. Dejours leria equivocadamente a consideração que Freud faz ao final da conferência, quando escreve que “o primeiro, talvez o mais difícil sacrifício” que a vida em sociedade impõe ao indivíduo, seria a restrição de sua agressão (cf. *op. cit.*, pág. 543). Em Freud a primeira restrição imposta pela sociedade ao indivíduo não se confunde com a primeira restrição imposta pela vida ao sujeito-corpo.

psíquico, pode postular um estatuto originário e inato que à pulsão de vida é negado³⁹.

Uma segunda oposição teórica entre essas duas pulsões definidas fundamentais (*Grundtriebe*) e no capítulo VIII nomeadas forças primevas (*Urkräften*) (cf. pág. 128-9) pode ser circunscrita para além dessa primeira entre ligação e desligamento. Se para Eros Freud encontra um nome para definir sua energia disponível, libido, já para a pulsão de morte ele esclarece que ainda falta-lhe um nome análogo que possa corresponder à energia dessa: “Para a energia da

³⁹Em *Das ökonomische Problem des Masochismus*, propondo um processo de passagem do Princípio de Nirvana para o Princípio do Prazer, Freud concomitantemente afirma uma precedência da pulsão de morte frente a Eros, que nessa passagem conseguiria “extorquir a sua parte na regulação dos processos de vida ao lado da pulsão de morte” (S.A., vol. III, pág. 344). Afirma-se que há uma precedência pré-vida da pulsão de morte, mas que a inclusão da vida registra a passagem para uma novidade na regulação do organismo. A anterioridade é da ordem daquilo que antecede a vida, ou seja, do inorgânico, sendo o exercício da vida a imediata inclusão desse segundo tempo - portanto, a vida surge pela criação de uma dualidade, ou seja, pela construção de uma contraposição à morte. Eros define-se como da natureza do vivido, logo, como posterior ontologicamente à matéria morta e fenomenologicamente contemporâneo à manifestação de vida - sendo assim, na história do ser vivo ela pode pretender a alcunha de fundamental ou primeva tanto quanto a pulsão de morte. Percebe-se, assim, como o pressuposto básico da dupla forma da vida anímica é fundamental para a compreensão da teoria das duas pulsões primevas, na medida em que cada uma delas pode ser compreendida como representante de um desses elementos de constituição do sujeito anímico: pulsão de morte como representante do corpo em permanente decomposição, mortal; Eros como representante do anímico como ligação desse corpo a uma intenção de vida. Desse modo compreende-se por que apenas Eros responderá pela energia anímica.

pulsão de destruição falta-nos um termo análogo à libido” (pág. 72). Mas estaríamos aqui diante apenas da falta de um termo? O texto freudiano parece dizer o contrário ao definir aquilo que é da ordem da ação da pulsão de morte como tendências destrutivas (*Destruktionsneigungen*). No capítulo IV, podemos ler que para a psicanálise basta a suposição de uma única energia, em estados ligados e desligados.⁴⁰ Dado que a libido é definida como energia e a ação da pulsão de morte como tendência, poder-se-ia concluir que apenas Eros é responsável pela energia anímica, enquanto à pulsão de morte restaria apenas a possibilidade de ação sobre ou através da libido. Caracterizá-la então como por si só muda – “enquanto essa pulsão atua no interior como pulsão de morte, permanece muda” (pág. 72) – reafirma-a como tendência e não como substância anímica. Essa segunda oposição entre as duas pulsões primevas exige a postulação da inexorável mistura pulsional nos fenômenos da vida anímica efetiva do sujeito.

⁴⁰ “Nós supomos, tal como estamos familiarizados por outras ciências naturais, que na vida anímica é atuante um tipo de energia, mas falta-nos todo ponto de apoio para nos aproximarmos ao seu conhecimento por meio de analogias com outras formas de energia. Nós acreditamos saber que a energia psíquica ou nervosa é disponível em duas formas, uma facilmente móvel e uma ligada, falamos em ocupações e sobreocupações de conteúdos e ousamos mesmo a conjectura de que uma “sobreocupação” estabelece um tipo de síntese de diversos processos, pela qual a energia livre se converte em ligada” (pág. 86). Não é apenas o nome de uma suposta energia da pulsão de morte que falta, mas sim toda a compreensão do que seja a suposta energia anímica. Contudo pela leitura desse texto fica claro que Freud não acreditava necessária a duplicação dessa incógnita pela suposição de duas energias anímicas e que por

Da circunscrição de duas pulsões opostas pelo dualismo entre os modos de funcionamento do agregar-desagregar, análogos ao par atração-repulsão que governaria o mundo inorgânico, Freud passa à consideração de que tal oposição não é da ordem de duas realidades distintas efetivamente encontradas enquanto tal nos eventos anímicos: “nas funções biológicas atuam as duas pulsões fundamentais uma contra a outra ou combinadas entre si” (pág. 71). Assim, na função alimentar comer é tanto destruir o objeto como integrá-lo ao corpo de quem come. Na função sexual, o ato amoroso é “uma agressão com o propósito da mais íntima união. Esse agir contra e a favor das duas pulsões entre si produz todo o colorido das manifestações de vida” (pág. 71).⁴¹ No parágrafo seguinte Freud continua a desenvolver a concepção de mistura pulsional: as modificações na proporção da mistura (*Mischungsverhältnis*) determinam se um amante se transformará em assassino ou em impotente – se a destruição é mínima, o ato sexual é impossível; se ela é máxima, esse se converte em destruição. Para manter a especificidade dessa concepção das pulsões fundamentais deve-se opô-las ao que surge no exercício do organismo – ou seja, as definidas “funções biológicas” (que

outro lado as duas pulsões primevas correspondem às tendências de formação de uma única energia.

⁴¹ A radicalidade da tese da mistura pulsional permite novamente a aproximação da teoria das pulsões ao pressuposto do duplo modo conhecido dos eventos anímicos. Assim como só encontramos efetivamente na vida anímica a combinação entre as duas pulsões primevas, também não se pode postular teoricamente um evento psíquico que seja somente ato de consciência desencorpado ou somente acontecimento somático – mesmo

aqui compreendemos como as funções do indivíduo vivo). Freud escreve então que no isso “atuam as pulsões orgânicas, em si compostas da mistura em dimensões variáveis de duas forças primevas (Eros e Destruição) e diferenciadas umas das outras por meio de suas relações com órgãos e sistemas orgânicos” (pág. 128). O “obscuro isso”, “cerne de nosso ser”, é um núcleo formado no exercício anímico do corpo vivo, formando a realidade de um corpo pulsional distinta da realidade das forças primevas – as pulsões orgânicas que o constituem são sempre pulsões interligadas, específicas desse corpo vivo e distintas das pulsões primevas. As pulsões Eros e Destruição são por definição anteriores a qualquer diferenciação psíquica e se “elas devem ser encontradas por toda parte” (pág. 71) certamente trata-se de encontrá-las como tendências atuantes no sujeito vivo que em si constitui-se imediatamente como corpo pulsional construindo as pulsões orgânicas pela representação anímica de um corpo vivo. Assim, nas instâncias anímicas não habitam pulsões primevas funcionando como entidades absolutas definidas – aquilo que habita o sujeito são as pulsões orgânicas definidas nas primeiras vivências do sujeito anímico enquanto corpo. No parágrafo seis do capítulo VIII, após definir as pulsões orgânicas, Freud escreve que essas pulsões ambicionam a satisfação imediata e inescrupulosa (cf. pág.128), logo, definem-se por uma intenção distinta daquela atribuída às pulsões primevas. No parágrafo seguinte ele esclarece que o que rege despoticamente o isso, portanto, o domínio das pulsões

que a forma de expressão anímica desse, como já vimos, seja estranha à consciência.

orgânicas, é o princípio do prazer que, como já vimos, não coincide com o princípio de nirvana e muito menos com a tendência à ligação. Concluindo o parágrafo, ele indica a vinculação não devidamente desenvolvida entre princípio de prazer e as pulsões primevas: “a ponderação, de que o princípio do prazer pede um rebaixamento, no fundo talvez uma extinção da tensão de necessidade (*Nirvana*), conduz a relações ainda não apreciadas do princípio de prazer com as duas forças primevas Eros e pulsão de morte” (pág. 129). Imediatamente esse parágrafo serve à explicitação da distinção realçada aqui entre pulsões orgânicas e tendências anímicas primevas, diferenciadas então pela contraposição das aspirações de cada grupo dessas. Em segundo lugar, indica a importância teórica do que desenvolvemos a seguir – a concepção da mistura pulsional como originária da vida anímica – ao conceber um conceito central tal como o do princípio do prazer como devendo ser explicado pela mistura das forças primevas formada na vida anímica do sujeito.

Mas a distinção entre pulsões primevas e orgânicas não explica a relação entre libido e Eros. Freud nomeia “a totalidade da energia disponível de Eros” como libido (pág. 72) e define no último parágrafo desse capítulo essa como sendo o “*Exponent(en)*” de Eros (cf. pág. 73) e ao mesmo tempo como devedora das fontes somáticas constituídas pela totalidade do corpo (notemos que é a libido que tem uma fonte somática – tal como fora dito sobre a pulsão orgânica – e não a pulsão primeva). Apenas uma parte da libido (*Anteil der Libido*) “é qualificada como excitação sexual segundo seu fim pulsional” (pág. 73), ou seja, porque em

uma de suas fontes somáticas se inscreve um fim propriamente sexual. A libido, assim como Eros, não é índice do sexual, mas sim da totalidade das funções vitais construídas animicamente. Mas, conquanto aquilo que se define como índice de Eros, libido, se constitua no exercício das funções somáticas em um processo indissociável da tendência à morte que se opõe a ela – a libido do exercício do sujeito já é Eros em mistura com a pulsão de morte porque não há vida anímica que não seja mistura das pulsões primevas – e embora o uso da palavra *Exponent* não corrobore a idéia de que a libido representa Eros em termos causais, é apenas a Eros que é atribuída a responsabilidade pela energia anímica em contraposição a uma outra força propriamente incapaz de sustentar por si mesma processos de natureza anímica. Assim, a libido seria expoente de Eros porque significaria a presença de um corpo para além da materialidade, tomado ou agregado como objeto e fonte de uma vida anímica na formação das pulsões orgânicas.⁴²

⁴² A. Green discute a relação entre a função sexual e Eros tal como apresentada especificamente em *Abriss*. Primeiramente notemos que o autor comete um erro ao compreender a libido como expoente do que nesse texto define-se como função sexual (cf. *Les Chaînes d'Eros*, pág. 42-43). Freud afirma explicitamente que a libido é expoente de Eros. Por outro lado, afirma-se que ela, a libido, corresponde ao exercício das fontes somáticas da totalidade do corpo, contrapondo-se a essa totalidade libidinosa do corpo vivo uma parte que, por seus fins, define-se como função sexual. Notemos então que aqui Freud aparentemente não faz coincidir libido e sexualidade. Isso justificaria então a afirmação de que Freud abandona sua teoria da prevalência do sexual na vida anímica, da qual Green parece querer fugir em sua leitura? Certamente não. Trata-se de primeiramente notar que Freud refere-se aqui ao que o senso comum concebe como função sexual – o que,

Dado que as pulsões orgânicas que constituem o suposto domínio do isso formam-se na vida do sujeito pela mistura das pulsões primevas, Freud formula uma hipótese sobre o estado inicial de associação pulsional: “a energia total disponível de Eros, que nós a partir de agora chamaremos *Libido*, existe no ainda

como ele reafirma, não coincide com a concepção psicanalítica. Como pretendemos apontar em nosso adendo, a sexualidade é para a psicanálise a totalidade do corpo do sujeito e, nesse sentido, coincide com a libido descrita em *Abriss* como expoente de Eros, mas não com o que define-se aí como função sexual. Em um segundo comentário de Green sobre esse tema em *Abriss*, afirma-se que pela concepção de Eros Freud avança no sentido de uma teoria objetual da pulsão, pois “un amour sans object - cet object serait-il soi-même - est inconcevable” (*op. cit.*, pág. 151). Green não distingue os conceitos de pulsões primevas e pulsões orgânicas apresentados em *Abriss*. Com isso, perde a oportunidade de notar que as pulsões orgânicas constituídas através da libido certamente pressupõem a inexorável presença do objeto, a princípio o objeto-corpo do sujeito, mas que o que aqui confunde-se com o nascimento da vida anímica pressupõe uma força (da qual é expoente) tão poderosa quanto o é aquela absolutamente contrária à presença do objeto. Assim, seu desejo de mostrar que a teoria pulsional freudiana não se contrapõe a uma “teoria das relações de objeto” acaba por perder uma complexidade teórica que permitiria a manutenção do domínio radical do que se constitui no mundo pelos objetos, ao mesmo tempo que manteria o domínio de uma realidade pulsional imposta em sua imutabilidade - ou seja, aquele das pulsões primevas, do estranho ao vivido e que se impõe como outro, tensionando a possibilidade do que é vivido efetivamente. Deve-se, portanto, conceber teoricamente dois níveis distintos de apresentação do problema da corporeidade do evento anímico: um primeiro, aquele do corpo construído nas pulsões orgânicas do sujeito vivo; e um segundo, aquele da materialidade do corpo que se opõe essencialmente à ordem do vivido animicamente. Desse modo, reacomoda-se

indiferenciado eu-isso e serve para neutralizar (*neutralisieren*) as inclinações destrutivas existentes concomitantemente.” (pág. 72) A palavra neutralizar carregaria o sentido oposto àquele de uma anulação: a pulsão de morte não pode ser anulada, mas apenas sua tendência neutralizada, concordando com a concepção das pulsões primevas como tendências inerentes à vida anímica, que não poderiam ser eliminadas. Pela aproximação das duas pulsões primevas às duas formas de vida anímica do pressuposto básico, a descrição de um estado de neutralização e não de anulação da pulsão de morte concordaria com a concepção de que a vida anímica não pode prescindir da materialidade do corpo. Por outro lado, a ação da libido concebida como neutralização comporta a significação de uma reação e nesse sentido novamente seria posterior ao trabalho mudo e invisível da pulsão de morte.

Uma suposta neutralização originária da pulsão de morte pela libido deve ser diferenciada então do que aparece a nós como primeira manifestação da pulsão muda. A pulsão de morte “se apresenta a nós pela primeira vez quando ela é voltada para fora como pulsão de destruição” obedecendo a “uma necessidade para a preservação do indivíduo” (pág. 72). Para o desvio para fora se presta o sistema muscular e ela só é visível quando, servindo aos interesses vitais do organismo, qualifica uma ação. Distintamente da neutralização, concebida como uma reação, a agressão é da ordem de uma ação positiva do sujeito e pode definir-

na teoria a heterogeneidade irreduzível do que é um único evento, aquele anímico.

se francamente como índice da pulsão de vida – dado que toda ação é um exercício vital. A certeza de que a agressão responde aos interesses vitais é dada pela afirmação de que retê-la, ou seja, não a efetivar ativamente, “é em geral insano, age fazendo doente (padecimento)” (pág.72).

No capítulo anterior Freud descreveu como uma das características principais do eu o dispor dos movimentos voluntários, fato decorrente de sua origem perceptiva e da associação entre percepção e ação muscular. Sua tarefa é definida como a da auto-afirmação, para cuja execução dispõe dos movimentos voluntários assim como de sua capacidade de memória e julgamento. Enfim, a tarefa fundamental do eu é a conservação de si através da atividade motora e judicativa – ou seja, ele define-se como agente. Uma terceira forma de mistura da pulsão de morte é representada pela formação do supereu: “com a instituição do supereu são fixadas cargas respeitáveis da pulsão de destruição no interior do eu e agem ali autodestrutivamente” (pág. 12). Os tratamentos dados à pulsão de morte no eu e no supereu não se confundem com esse primeiro momento de mistura pulsional que formaria o isso.

Concebida a primeira derivação visível da tendência de destruição primeva, a qual apenas pelo retorno do derivado pode justificar a auto-agressão, deve-se supor aquilo que não é derivação para fora, mas sim persiste em um momento de neutralização diversamente da ação de agressão, legitimando a crença de que “uma parte da autodestruição permanece sob todas circunstâncias no interior, até conseguir finalmente matar o indivíduo, talvez somente quando a libido desse

tenha se esgotado ou se fixado desvantajosamente” (pág. 72)⁴³. Tratar-se-ia do masoquismo, palavra usada por Freud apenas em uma nota ambígua no capítulo dedicado à sexualidade? Ele não afirma diretamente no trecho transcrito acima que a autodestruição que permanece no sujeito está ligada pela libido, afirmação que poderia então definir o momento como o estado de neutralização e, conseqüentemente, como o da mistura pulsional nomeada masoquismo. Começamos a responder à pergunta reafirmando que se trata da exposição do desenvolvimento individual de um ser vivo, logo, de um ser em que nada escaparia à mistura, a libido estando sempre presente, conclusão corroborada pela exposição freudiana que prossegue afirmando que a morte vence quando a libido se esgota ou fixa-se desvantajosamente: a autodestruição mantida internamente em um sujeito vivo só não mata o sujeito porque nesse mesmo trabalha concomitantemente a libido e apenas quando a ação dessa cessa, cessa a vida e a morte se perfaz. Pode-se, portanto, sem incorrer em erro tomar a autodestruição que permanece no sujeito vivo como uma mistura pulsional. A pergunta que Freud

⁴³Freud prossegue aventando: “Então pode-se supor de modo geral que o indivíduo morre por seus conflitos internos”. Mantendo-se a aproximação entre pulsão de morte e o lado material da vida anímica entende-se tanto que o conflito mortal seja interno - pois o corpo não é alheio ao psíquico - do mesmo modo como se pode compreender a responsabilidade do sujeito anímico em arrancar desse corpo um tempo de vida pelo uso da libido. Enfim, é o sujeito-corpo que determina quando seu corpo perecerá, radicalizando a idéia de que o corpo herdado só existe em vida no processo pelo qual ele é adquirido animicamente. Tal concepção não poderá ser desprezada no momento em que nos propusermos a compreender a noção de perigo.

se faz na nota do capítulo seguinte sobre “se existe destruição pura sem adição libidínica” deve ser entendida conseqüentemente não como uma dúvida sobre a efetividade da dualidade de todo evento anímico, mas sim – como indica a outra pergunta que a acompanha, assim como a conclusão que se segue – como perplexa conclusão de que a mistura possibilitada pela libido pode não ser da ordem do prazer: “a satisfação de um movimento pulsional puramente destrutivo” assim como “a satisfação da pulsão de morte que permanece no eu”, ou seja, o masoquismo definido como “uma mistura inteiramente análoga ao sadismo” (portanto, mistura de Eros e autodestruição) “não parece resultar em sensação de prazer” (pág. 76). A perplexidade da constatação de que onde haveria mistura pulsional, portanto, ação da libido, não se encontraria prazer levaria a uma dúvida imediata sobre a efetividade da mistura e, assim, a sugerir a possibilidade de retorno a uma concepção de isolamento pulsional. Conclui-se que o que está em jogo aqui não é a efetividade da tese da mistura pulsional intrínseca a todos os fenômenos anímicos, mas sim a possibilidade dessa explicar um suposto momento em que a pulsão de morte mantida internamente já estaria em relação com a libido sem, no entanto, produzir sensação de prazer.

No capítulo dedicado à técnica, ao descrever como uma das fontes de resistência, de difícil combate, aquela apresentada sob a forma da intenção de “dano ou devastação de si mesmo” em uma aparente inversão da pulsão de autoconservação, Freud confessa o pouco esclarecimento alcançado sobre esses casos após resumir assim sua hipótese: “nós pressupomos que nessas pessoas

efetuaram-se amplos desintringamentos pulsionais, em conseqüência dos quais se tornaram livres quantidades elevadas da pulsão de destruição viradas para o interior” (pág. 106). Primeiramente deve-se notar que se trata aqui da suposição de um desintringamento pulsional, portanto, algo que agiria sobre um suposto intrincamento – talvez pressupondo sua ação sobre o procedimento primevo de neutralização. Em segundo lugar, corroborando a dúvida que reconhecemos anteriormente na evitação por parte de Freud em associar o procedimento originário à denominação de masoquismo, novamente aqui ele evita nomear como masoquista tal fonte de resistência.

Freud não prossegue nos capítulos dois e três a discussão sobre essa questão. No capítulo III, essa é apenas um apêndice ao texto, após ter concluído o parágrafo do capítulo anterior divagando sobre os destinos da espécie. No parágrafo seguinte, volta-se para a exposição do comportamento da libido no eu, concebido como seu reservatório por excelência, não sem antes escrever que pouco se sabe sobre o comportamento da libido no isso e no supereu. Aquilo que se afirma sobre o funcionamento da libido no eu não apresenta problemas a Freud: no começo “a totalidade da cota de libido disponível é armazenada (no eu). Nós nomeamos esse estado o *narcisismo* primário absoluto” que duraria até o momento em que “o eu começa a ocupar representações de objeto com libido, a substituir libido narcísica por *libido objetal*. Por toda a vida o eu permanece o grande reservatório do qual as ocupações de libido são enviadas aos objetos ou também novamente recolhidas” (pág. 73).

Conceber um estado anterior de indiferenciação entre eu e isso onde a libido estaria neutralizando a autodestruição e aparentemente não respondendo à ordem do prazer exigiria que se expusesse a ação da libido em um momento anterior ao do narcisismo primário, enfim, exigiria que se expusesse a definida primeira mistura pulsional que fundaria a vida anímica estabelecendo o isso – formado no exercício efetivo do corpo vivo – e fundando o próprio princípio do prazer que o governaria despoticamente, concordando com o que Freud escrevera sobre a necessidade de explicar o próprio princípio do prazer a partir das forças primevas, Eros e pulsão de morte (cf. pág. 129). A situação estruturante não deve valer apenas para a formação do supereu, propondo-se a mesma para o isso e o princípio do prazer, posto que também esses não são dados externamente ao exercício da vida do sujeito no mundo.⁴⁴

⁴⁴ Em *Abriss*, além de propor que se explique a relação entre princípio de prazer e aquele anterior, de Nirvana, Freud escreve já no capítulo I que “provavelmente o que é sentido como prazer ou desprazer não seriam as magnitudes absolutas da tensão de excitação, mas sim algo no ritmo de suas modificações” (pág. 68). No texto de 24 sobre o masoquismo Freud é mais explícito: “O prazer e o desprazer não podem ser atestados assim sobre aumento ou diminuição de uma quantidade que nós chamamos tensão de excitação, ainda que eles tenham muito que ver freqüentemente com esse elemento. Parece que eles não se enlaçam a esse fator quantitativo, mas sim a um caráter desse, que nós só poderíamos designar como qualitativo. Nós avançaríamos muito na Psicologia, se nós soubéssemos indicar, qual é essa característica qualitativa” (*S.A.*, vol. III, pág. 344). Uma psicanálise que concebe até mesmo o princípio do prazer, assim como as pulsões do isso, como constituídas no exercício do corpo do sujeito no mundo poderia substituir soluções quantitativas pela ordem das estruturações dadas pela e na

Aparentemente em *Abriss* o que estruturaria esse primeiro momento de mistura anímica seria a neutralização que, a partir do que lemos aí, não poderia ser subsumida ao masoquismo originário tal como esse fora concebido em *Das ökonomische Problem des Masochismus*. Em *Abriss* o masoquismo só é mencionado, como já vimos, em uma nota em que Freud questiona a suposta diferenciação entre um masoquismo capaz de gerar prazer e uma mistura pulsional em que a autodestruição permaneceria interna, mas na qual não se poderia afirmar a ocorrência de prazer (cf. pág. 76). Assim Freud possibilitaria a marcação de uma dúvida quanto à assimilação entre neutralização e masoquismo. Passemos primeiramente à análise de alguns aspectos do masoquismo erógeno originário apresentado no texto sobre o masoquismo, para posteriormente verificar se seus fundamentos se sustentam no contexto de *Abriss*.

Freud sustenta no texto de 1924 o pressuposto de um mecanismo fisiológico infantil – já apresentado anteriormente por ele – que seria responsável

intersubjetividade, sobre e a partir da efetividade de um corpo tão incontornável quanto a morte. Para continuar a investigação freudiana nos pontos que ele indica como ainda não elucidados (a constituição dos processos no isso, a ação da libido anteriormente ao eu, a estruturação do princípio do prazer, a flexibilidade ou rigidez da libido, etc) seria preciso aprofundar a negação de uma solução substancialista que compreendesse o corpo como um dado externo causador das pulsões em prol de uma concepção estruturante do corpo como evento anímico. Dentro desse contexto, poderia-se avançar frente àquilo que limitava Freud sob o signo do elemento quantitativa pela concepção da constituição da realidade do corpo pulsional que concebesse aí os fundamentos de uma estética – nos termos de uma história da constituição das sensações.

por uma coexcitação libidinosa paralela às tensões de desprazer e de dor e que, portanto, na constituição sexual se daria o fundamento fisiológico “do que então é edificado psicologicamente como masoquismo erógeno” (*S.A.*, vol. III, pág. 346-7). Isso pressuposto, ele não pode senão concluir que no organismo vivo a pulsão de morte atuante é idêntica ao masoquismo, dado que sempre estará ligada a uma coexcitação de natureza sexual – no organismo infantil, posto que esse mecanismo se esgotaria (*versiegen*) posteriormente. Ora, se Freud sustentasse essa solução fisiológica em *Abriss* não haveria razão para ele questionar a geração de prazer na atividade interna da pulsão de morte. Logo, pode-se afirmar inicialmente que agora ele duvida não apenas da existência de um tal mecanismo, mas também – e mais importante – duvide do interesse teórico de sustentar a origem do masoquismo e da primeira ação interna da neutralização em uma hipótese fisiológica. Primeiramente porque, como vimos, a ordem das exposições freudianas em *Abriss* é aquela dos eventos psíquicos concebidos em uma duplicidade não causal, logo, a ocorrência de um tal fenômeno fisiológico infantil pode tanto ser causa do fenômeno psíquico do masoquismo originário quanto o próprio fenômeno psíquico pode ser causa da fisiologia da coexcitação. Em segundo lugar porque – dado que, como já vimos, a mistura pulsional dar-se-ia pelo e no exercício efetivo da vida – explicar o masoquismo originário como sendo fisiologicamente herdado destruiria o papel do vivido na constituição da realidade pulsional, jogando as diferenças de grau entre os masoquistas na vala de uma disposição quantitativa de origem meramente fisiológica – solução

certamente presente em *Abriss*, mas que obriga a um silêncio incômodo do qual Freud explicitamente ressentia-se. Por fim, do mesmo modo que a formação da mistura dentro da exposição anterior é dada por um fenômeno fisiológico, a sua desaparecimento também poderia ser naturalizada por um suposto esgotamento desse mecanismo e, portanto, poderia no limite sustentar fisiologicamente também o processo de desintração pulsional reconhecido na solução sadia do complexo de Édipo. Se no complexo de Édipo sadio o supereu forma-se pelo sábio desinvestimento sexual das figuras paternas, quando então o introjetado é apenas a moção agressiva, permitindo que o sujeito não constitua um supereu sádico e, portanto, padeça de masoquismo moral – ou seja, contra a manutenção da mistura pulsional que persiste no masoquismo moral, o supereu normal forma-se por “*Triebentmischung*” (*S.A.*, vol. III, pág. 351) – logo, deve-se explicar como uma vivência estruturante poderia desfazer aquilo que não fora criado em uma situação estruturante, mas sim concebido como um dado fisiológico. Em outras palavras, se no Édipo, pela suposta desagregação pulsional, concebe-se uma modificação no que seria uma estrutura fisiológica, logo também essa estrutura fisiológica da mistura deveria ser passível de ser compreendida pelas vivências efetivas anímicas do sujeito, ou seja, se o que estrutura a desagregação é uma vivência social do sujeito, também a estruturação da mistura deve ser passível de ser compreendida como função das vivências desse sujeito no mundo. Dentro desse contexto a suposta primeira mistura pulsional seria tão construída na vivência do sujeito como se afirma sobre a desagregação edípica e da mesma forma responsável pelo

surgimento de uma instância anímica – respectivamente, isso e supereu. A mistura pulsional, que funda a realidade pulsional pela formação do princípio do prazer, não poderia de modo algum ser concebida teoricamente apenas como um correlato de uma realidade fisiológica externa ao sujeito anímico, mas sim deve ser compreendida como produto de uma primeira vivência anímica do indivíduo no mundo pelo qual a tendência à morte é sobrepujada pela vida anímica – a neutralização.

A eliminação do interesse por uma solução fisiológica do masoquismo ampararia imediatamente a dúvida quanto à natureza da primeira manifestação da pulsão de morte em *Abriss*, mas não seria a única razão para essa recusa parcial. Como vimos, a teoria das pulsões primevas em *Abriss* difere de uma teoria sobre substâncias anímicas e reduz a suposta energia anímica à libido já da ordem da intricação pulsional na efetividade das vivências. A energia, como escreve Freud, pode ser uma só, apenas apresentada de formas distintas, com intenções distintas – logo, não se sustenta o conceito de coexcitação, pois não existem duas substâncias que podem ser produzidas concomitantemente. E se então a primeira ligação da pulsão de morte for apenas uma negação da tendência à descarga absoluta, inscrevendo no organismo um aumento de tensão que constituiria aí a ação de uma energia de vida – a libido – então tal estado conceitualmente não se confundiria ao estado de prazer definido como igual à descarga, pelo contrário. O primeiro momento de neutralização da pulsão de morte é oposto a uma situação de descarga passível de ser significada como prazerosa, embora ela seja a condição de

possibilidade da inscrição de uma futura descarga de libido que poderá gerar prazer. Em oposição à atividade da derivação para fora da destruição – agressão – que coincidiria com a descarga e, portanto, estaria imbuída de prazer, na neutralização pulsional o organismo sofre um aumento de tensão que neutralizaria a intenção de descarga da pulsão de morte (nesse esquema o organismo não está apassivado frente a uma suposta excitação mortífera, mas aprende a suportar um incremento de excitação de modo passivo, que então será índice de um modo vivo de estar no mundo que neutraliza a intenção de descarga).⁴⁵

⁴⁵ A passagem do princípio de Nirvana para o princípio do prazer, inauguração dos processos anímicos que constituem o isso pela mistura das pulsões, corresponderia no limite a uma concepção de neutralização que não proporia a negação da descarga, mas sim o surgimento mesmo da tensão. O isso deve ser concebido como o precipitado anímico de uma vivência que inaugura a realidade de um corpo pulsional humano e vivo. Tal concepção dentro do contexto dedutivo de *Abriss* retomaria a discussão que Freud pretendia deixar de lado com a aceitação inquestionável da premissa fundamental dos dois modos da vida anímica ao tornar indissociável, pela hipótese da mistura das pulsões primevas. O isso constrói-se tanto sobre a efetividade do corpo material como constrói a realidade do corpo vivo. O conceito de neutralização corroboraria a suposição de que o pressuposto dos dois modos pelos quais conhecemos a vida anímica postula a impossibilidade de se conceber duas realidades dadas distintamente no desenvolvimento do sujeito. Se a pulsão de morte representa a tendência do corpo material no aparelho anímico, a suposição de sua neutralização como evento fundador do anímico não pode significar senão a certeza de que o sujeito se faz a partir e contra a corporeidade. Assim, por uma primeira atitude de neutralização do corpo (aceitação do aumento de tensão), o sujeito instituirá um princípio de funcionamento anímico que retomará agora internamente a intenção outrora negada – o princípio do prazer recoloca como intenção a descarga pretendida outrora externa e

No capítulo VIII Freud escreve que as pulsões (orgânicas) formadoras do isso ambicionam apenas a satisfação, “a qual é esperada de certas modificações nos órgãos com o auxílio de objetos do mundo externo” (pág. 128). Tanto frente a seu corpo como frente ao mundo externo o sujeito primeiramente deve esperar passivamente pela satisfação. No primeiro evento psíquico, da neutralização da pulsão de morte pela qual o isso enquanto domínio das pulsões orgânicas se constitui, a vida anímica surgiria na aceitação de um aumento de excitação em nome da satisfação derivada de um outro – outro-corpo ou outro-mundo.⁴⁶ Uma primeira relação passiva frente ao corpo orgânico e aos objetos do mundo externo portadores de satisfação caracterizaria a inscrição do primeiro esforço de vida do organismo. Se de um lado no primeiro momento de satisfação do organismo pela

absolutamente pelo corpo material, mas agora internamente a partir de um indivíduo vivo que é tanto corpo material quanto evento anímico.

⁴⁶ B. Rosenberg escreve que “l' 'intrication pulsionnelle se fait donc par l'intermédiaire de l'objet sans lequel elle est impossible: une union-fusion directe des pulsions mêmes est incompatible avec leur hétérogénéité. Leur antagonisme d'ailleurs ne peut se révéler que sur le terrain de l'objet” (“Pulsion de Mort et intrication pulsionnelle...” *in R.F.P.*, 1989, vol. 2, pág. 560). A pertinente consideração sobre o objeto como necessário à intricação traveste-se nas palavras de Rosenberg em uma reiteração do em si pulsional que se explicita a seguir quando lemos que “les pulsions restent hétérogènes et ce sont leurs effets antagonistes sur l'objet qui se combinent pour donner une résultante commune” (pág. 561). Novamente encontramos o dualismo reacomodado em um duplo objetivismo. Nossa pretensão, nada modesta, é buscar ultrapassar uma compreensão que nos parece cega frente a natureza reciprocamente constitutiva estabelecida entre pulsão e objeto e assim justificar uma reflexão sobre modos de estruturação de realidades contíguas.

ação do outro prevalece um modelo passivo (mesmo que esse outro seja o corpo próprio), o isso aí estruturado por sua vez inauguraria uma percepção imediata do mundo segundo o modelo daquilo que é causado por esse outro – ou seja, o modelo de uma sensação ou percepção. O princípio do prazer estabelecido nessa vivência não poderia significar então apenas uma tendência de descarga interna, mas também comportaria um certo modo de constituição da realidade externa. Assim, o primeiro modo de funcionamento anímico – o princípio do prazer – não é uma mera regulação quantitativa, mas corresponde à criação do primeiro modo anímico de constituição de uma realidade que responderia pela totalidade das vivências.⁴⁷

⁴⁷ Em "Über die weibliche Sexualität", de 1932 (in *S.A.*, vol. V, 273-292), Freud descreve o estado passivo do bebê sofrendo passivamente os cuidados maternos: "as primeiras vivências sexuais coenfatizadas sexualmente são naturalmente de natureza passiva ... Uma parte da libido da criança permanece presa a essas experiências e saboreia as satisfações a ela ligadas, uma outra parte experimenta-se em sua conversão à atividade" (*op. cit.*, pág. 285-6). A atividade característica do eu é uma vivência posterior a uma primeira, onde a criança passivamente goza (*geniessen*). Contudo, Freud nos explica que já essa primeira relação está marcada pela ambivalência derivada da inevitável frustração da libido infantil dado o tamanho da cobiça (*Gier*) dessa (cf. *op. cit.*, pág. 283). A frustração inerente à posição passiva da criança inscreveria já nessa a necessidade de passagem para uma posição ativa, estabelecendo imediatamente a atitude que caracteriza uma segunda instância psíquica definida por sua derivação sobre o mundo e justificando a direção da agressão sobre esse objeto frustrador. Trata-se, portanto, de uma passagem que, como veremos, só se dará pelo fracionamento de uma primeira realidade totalizante, que possibilita ao sujeito apenas a assunção de um papel passivo. Como veremos nos próximos capítulos, pretendemos encontrar ganhos teóricos

Não haveria por que confundir neutralização e masoquismo. Primeiramente pelos conceitos que reconhecemos em *Abriss* – apenas uma leitura parcial desse levaria a tal confusão. Por outro lado devemos marcar já alguns desdobramentos da manutenção da diferenciação conceitual para uma exposição da angústia: a inclusão na exposição da angústia da pulsão de morte através do conceito de masoquismo originário serviria à reacomodação da metapsicologia freudiana em uma descrição de lutas entre substâncias anteriormente abandonada por Freud com o fim de suas argumentações referentes aos processos de conversão da angústia – o masoquismo originário protegeria o sujeito do perigo de uma pulsão de morte solta tal como de uma substância má habitante do mundo interno. Interessa-nos, pelo contrário, compreender a partir dos conceitos de *Abriss* o primeiro evento anímico da neutralização como uma vivência correlata àquela edípica, formadora do supereu, na qual a vida anímica é inaugurada pela formação de um sujeito-corpo vivo – isso – sobre o corpo material. A experiência que deve responder como modelo à angústia primária, portanto, não seria a do nascimento do corpo, mas sim aquela do evento anímico de neutralização da pulsão de morte pelo qual o corpo anímico, vivo, surge sobre o corpo inorgânico apenas através da presença de um mundo capaz de resgatá-lo da morte. Assim, o conceito de sensação de angústia poderá ser compreendido dentro do contexto da vivência de formação do corpo pulsional vivo, quando então poderá dialogar com os conceitos de angústia

amplos nessa concepção da primeira situação de estruturação do sujeito-corpo no mundo, posto que nela estaria em jogo tanto a constituição da

de castração e de angústia secundária como representante da construção de um primeiro modo anímico de estar no mundo enquanto corpo.⁴⁸

realidade pulsional como aquela da realidade do mundo.

⁴⁸ Nesse contexto a afirmação de que a sensação de angústia “não corresponde nenhuma significação” (Bianchedi, E.T. et al., “Les théories de l’angoisse chez Freud et Melanie Klein et leur statut métapsychologique” *in* *Revue Française de Psychanalyse*, vol. III, 1989, pág. 992) parece-nos completamente equivocada: toda sensação ocupa um lugar na cadeia prazer-desprazer que não é senão a cadeia elementar de significação do sujeito enquanto corpo e de significação do mundo. Negar que isso seja uma significação reacomoda dentro da psicanálise um equívoco que Freud esforçou-se em ultrapassar e que, como pretendemos acompanhar na exposição de *Abriss*, negaria a construção anímica do corpo vivo do sujeito, bem como manteria a realidade somática como um dado externo à ordem do vivido pelo sujeito, impedindo assim que a

CAPÍTULO II

PERCEPÇÃO – Teoria do [In]consciente

A parte mais antiga do aparelho psíquico não seria a princípio parte, mas sim o todo. Não existiria nada ali que não fosse isso, tornando-se parte apenas por cisão de si mesmo, ou seja, por diferenciação ou especialização de uma parte de si. Contra a totalidade originária impõem-se especializações, constituídas exclusivamente no exercício do corpo do indivíduo no mundo, que gerariam modos distintos de funcionamento anímico – pela concepção do caráter judicativo do que se define como instância. Na apresentação freudiana do surgimento do eu, o que era uma parte do isso – “originalmente formada como camada do córtex com os órgãos para recepção de estímulos e com os dispositivos para proteção contra estímulos” – “sob a influência do mundo externo” experimentou um desenvolvimento e “estabeleceu-se uma organização específica que a partir de agora intermedeia o isso e o mundo externo. A esse distrito (vara) de nossa vida anímica damos o nome de eu” (pág. 68).⁴⁹ Primeiramente ressaltemos como a

realidade do mundo que certamente já se estabelece aí seja também tomada em sua dimensão anímica.

⁴⁹ No final do parágrafo seguinte, dedicado às características do eu, reaparece a palavra organização na exposição sobre o estado do sono: “de tempo em tempo o eu desata sua ligação com o mundo externo e se retira no estado do sono, no qual ele altera amplamente sua

exposição da formação dessa nova organização anímica é marcada por dois elementos concorrentes – influência do mundo externo e formação corporal – aos quais não se pode atribuir isoladamente a causa da formação desse. A suposição de um corpo que recebe e expulsa estímulos e está inserido necessariamente no mundo responde por aquilo que agora se apresenta como a realidade anímica de uma organização capaz de propor um modo anímico de aproximação com o mundo – um modo de percepção desse.

Não se concebe a existência de uma mente sem corpo, enquanto um corpo sem essa seria concebível. Freud supõe no capítulo dois a anterioridade do inorgânico sobre o orgânico – do morto sobre o vivo: “Wenn wir annehmen, dass

organização” (pág. 68). A organização da vida anímica estaria assim estreitamente vinculada à relação do organismo com o mundo: quando se dorme, ou quando se está desperto, os modos de funcionamento modificam-se. Freud avança na tentativa de explicar o que seria uma organização: “Conclui-se do estado do sono que essa organização consiste em uma particular distribuição da energia anímica” (pág. 69). A suposição energética dos modos de organização anímica une-se no Capítulo IV à discussão das qualidades psíquicas e conduz a uma segunda discussão sobre o caráter fundamental da distinção entre processos primários e secundários. Para nós em *Abriss* não apenas a organização anímica modifica-se de acordo com a relação do sujeito com o mundo externo – entendendo-se com isso modificações energéticas, de qualidades ou de processos – como também modifica-se o mundo perceptivo (mundo perceptivo e organização anímica são realidades definidas entre si). O verbo *vermitteln* – que aparece aqui pela primeira vez no texto para descrever a introdução dessa segunda organização anímica – carrega já a ambigüidade de um aspecto que será fundamental para a exposição freudiana sobre o mundo perceptivo do sujeito (percepção mediada ou imediata) e permite uma leitura do eu como o que estabelece a distância entre percepção e mundo.

das Lebende später als das Leblose gekommen und aus ihm entstanden ist ...” (pág. 71). O momento em que o corpo passaria a abrigar vida anímica só pode ser concebido metafisicamente – e a essa discussão filosófica Freud já se furtou em seu primeiro parágrafo. Mantida sem discussões apenas a suposição da anterioridade da matéria inanimada, deve-se pesquisar a anterioridade do isso sobre o eu na vida anímica. Se sua pesquisa sustenta-se no estudo do desenvolvimento individual do ser humano, como afirmara inicialmente, não se reconhece a necessidade de manter a anterioridade do isso sobre o eu tomados apenas como representantes anímicos do afluxo do corpo ou do meio circundante, respectivamente, dado que esse sujeito individual teria seu corpo inserido imediatamente em um meio externo – mesmo que esse seja o útero, o corpo deve estar em um meio. Conclui-se que a postulada sucessão entre instâncias anímicas concorda muito mais com a definição dessas como formação de modos distintos de percepção do que com o seqüenciamento de fases da vida correspondentes à apresentação sucessiva de mundos perceptivos.

Eu é o nome que se dá ao que se organiza no sujeito como contato com o mundo externo e que define um modo anímico de percepção. Freud continua a descrever as características da nova instância atribuindo-lhe o decreto sobre os movimentos voluntários “como consequência da relação prefigurada entre percepção dos sentidos e ação muscular” (pág. 68). Ele não esclarece a natureza dessa vinculação. Imediatamente podemos levantar a hipótese de que ele estaria referindo-se aqui à percepção cinestésica e ao ato-reflexo, onde movimento e

percepção encontram-se unidos, embora de maneiras distintas (no primeiro, um movimento que leva à sua percepção, no segundo, uma percepção que leva a uma ação). Mas, em ambos os casos, trata-se de uma associação involuntária, enquanto o eu define-se por dispor dos movimentos voluntários. Ele é o lugar onde o procedimento de uma ação voluntária, um ato, torna-se possível. Imediatamente essa primeira caracterização do eu coloca-nos frente então àquilo que a define por oposição: um ato involuntário. Ocorre o mesmo em relação à percepção do eu, pela afirmação de modos de percepção: a percepção do eu, dependente do mundo externo e a partir da qual esse subjuga partes cada vez maiores do isso, é nomeada “percepção consciente” (pág. 129). Deve-se compreender a associação entre eu e percepção atenuadamente – o eu está ligado a uma certa percepção e não a toda percepção, assim como está ligado ao ato voluntário e não a qualquer ação. Conclui-se que a organização eu não é o órgão de percepção e ação, mas apenas um certo modo de percepção e ação.⁵⁰

Assim lemos no capítulo VIII: “o isso, apartado do mundo externo, tem seu próprio mundo perceptivo” (pág. 128). Haveria uma oposição básica entre percepção do mundo externo e percepção externa que muito mais do que

⁵⁰ Percepção e ação do eu são concomitantes ao novo nível dinâmico elevado pela “realização psicológica” do eu na qual “energia livremente móvel transforma-se em ligada” (pág. 129). A ligação, definida *psychologische Leistung* do eu, não é a causa da ação ou da percepção que caracterizam o eu, mas define um modo de funcionamento anímico. Realizar ações voluntárias e percepções conscientes é um modo de

estabelecer dois objetos distintos – mesmo porque originariamente tal distinção inexistente para o indivíduo – aponta para a constituição de dois modos distintos de percepção. Se o eu por seu lado “mostra em sua conservada dependência do mundo externo a indelével estampa de sua origem” (pág. 129) entende-se que o eu constituiu-se como um modo de percepção indissociável da constituição mesma de seu objeto de percepção.

A definida tarefa de auto-afirmação do eu pode ser entendida então como afirmação de uma natureza ativa e, dado que sua existência se fez em uma relação dupla de diferenciação (do isso) e de aproximação (do mundo externo), sua afirmação-atividade não pode ser entendida senão em função desse duplo movimento originário, caracterizando sua tarefa de afirmação como dupla.⁵¹ Frente ao mundo externo, o eu cumpre sua tarefa ao “aprender a conhecer os estímulos, armazenar experiência sobre esses (na memória), evitar estímulos intensos (através da fuga), receber estímulos moderados (pela acomodação-ajuste) e, finalmente, aprender a modificar o mundo externo de modo conveniente a seu proveito (atividade)” (pág. 68). Conhecer, recordar, fugir, receber e agir, tais são os procedimentos práticos do eu no mundo. Entre eles, a ação é privilegiada como o coroamento do processo ativo de conhecimento e julgamento que o eu faz sobre

funcionamento anímico que em termos energéticos só é possível em um funcionamento anímico que recusa a descarga.

⁵¹ O capítulo VI esclarece a natureza múltipla da tarefa do eu: “contentar as demandas de suas três pendências, da realidade, do isso e do supereu e assim conservar sua organização e afirmar sua autonomia” (pág. 97).

os estímulos-mundo. Frente ao interno, os verbos que definem os procedimentos do eu são diferentes: o eu realiza sua tarefa de auto-afirmação não quando conhece o isso, mas sim “quando conquista o domínio sobre as aspirações pulsionais” (definidas ainda apenas como expressão psíquica da organização corpórea). A realização é definida como uma tarefa “gegen das Es”. O eu julga (*entscheiden*) “se a essas pode ser permitida a satisfação, desloca sua satisfação para momentos e circunstâncias mais propícios no mundo externo ou reprime completamente suas excitações” (pág. 68). Contra o isso a ação do eu deve ser de subjugação, como o foi originariamente, posto que não haveria como agir no sentido de modificá-lo como seria possível no confronto com o mundo externo. Pode-se concluir que frente ao isso a natureza ativa do eu encontra-se de certa forma coibida pela substituição da ação modificadora pela coerção: ao eu, frente ao isso, não é possível nem mesmo a ação da fuga.⁵²

⁵² Freud escreve que o isso representa no eu o passado herdado (cf. pág. 69), que entendemos como aquele da realidade corpórea que se funda no exercício desse corpo certamente herdado, mas apenas adquirido como corpo vivo nas primeiras experiências de vida e que sempre habitará o eu como seu passado – no limite como passado do corpo inorgânico. A imutabilidade caracteriza o passado enquanto tal. Já a realidade externa define-se como o presente, ou seja, como aquilo que permite a presença de um sujeito agente, transformador – o presente é o tempo da ação. A tarefa do eu se faz, portanto, entre o passado e o presente, mas apenas no último ela pode completar-se como ação positiva de um sujeito.

“Em sua atividade o eu é guiado pela observação às tensões estimulatórias existentes nesse ou por ele endossadas” (pág. 68) – ou seja, estímulos oriundos tanto da realidade do corpo quanto da realidade externa. A observação dessa realidade é um instrumento para a efetivação da tarefa do eu enquanto ação e, portanto, apresenta o vício de observar em função dessa tarefa de auto-afirmação, ou seja, da sobrevivência de si. Definida a sobrevivência do eu como a afirmação de um sujeito ativo frente ao(s) mundo(s), aquilo que é observado nas estimulações só poderia ser significado em função de sua relação com uma ação potencial ou com um assujeitamento no qual o eu estaria impedido de efetivar sua tarefa concebida como da natureza de uma ação. Freud escreve então: “O aumento (das tensões estimulatórias) é sentido geralmente como desprazer, sua diminuição, como prazer” (pág. 68).

O primeiro aspecto dessa afirmação que devemos considerar refere-se diretamente a sua construção gramatical. Freud escreve uma frase na voz passiva sem incluir um agente da passiva: quem sente prazer-desprazer? O período seguinte apresenta a mesma construção, com o mesmo verbo apassivado sem agente da passiva agora referindo-se a um suposto ritmo na modificação da tensão estimulatória sendo sentido como desprazer e prazer.⁵³ Não nos parece apropriado concluir que embora ausente o agente dessas passivas seja o eu, principalmente

⁵³O es que aparece nesse segundo período é referente à frase subordinada “was als Lust und Unlust empfunden wird”. Já indicamos no capítulo anterior como um critério não quantitativo poderia estar incluído no princípio de prazer.

após lermos a frase seguinte em que Freud constrói uma frase assertiva cujo sujeito é declaradamente o eu e que estabelece uma relação distinta desse com o binômio prazer-desprazer: “O eu ambiciona o prazer, quer afastar-se do desprazer”. Ora, o que caracteriza o eu é uma certa relação com esses sentimentos – os ambiciona ou os quer evitar, esquivando-se. Senti-los, não se pode concluir que seja privilégio desse. É da natureza própria ao eu agir sobre esses sentimentos. Sobre o responsável por tais sensações, nada nos é dito. Na frase freudiana com que iniciamos o parágrafo anterior o eu, sujeito da passiva, é guiado pela observação das estimulações – portanto, antes da tarefa da ação, o eu é descrito como apassivado diante de um sentimento – sentimento que é definido como algo da ordem do “*allgemein*”.

A ambigüidade da escrita freudiana estaria em afirmar em uma construção passiva esse mecanismo no interior do parágrafo dedicado às características do eu, em contraposição à exposição explícita da ação positiva que o caracteriza. A certeza de que a forma da exposição não é irrelevante vem com as afirmações sobre o isso do capítulo VIII: “O isso, apartado do mundo externo, tem seu próprio mundo perceptivo. Ele registra com extraordinária agudeza certas modificações em seu interior, oscilações específicas nas tensões de necessidade de suas pulsões, as quais se tornam conscientes como sensações (*Empfindungen*) na cadeia prazer-desprazer.” Embora seja difícil determinar como essas percepções se dariam organicamente, prossegue Freud, “é certo que as percepções de si (*Selbstwahrnehmungen*) – sentimento geral (*Allgemeingefühle*) e sensações de

prazer-desprazer – dominam com poder despótico o fluxo no isso. O isso obedece ao inexorável princípio do prazer. Mas não apenas o isso sozinho. Parece que também a atividade das outras instâncias psíquicas apenas conseguem modificar o princípio do prazer, mas não suprimi-lo (*aufheben*)” (pág. 129). Qualquer que seja a instância, o princípio do prazer estaria presente imprimindo aí o seu poder, limitando-se a uma diferença de grau ou de atenuação cuja explicação, segundo Freud, ainda faltaria.

Que o eu seja inicialmente então governado apassivamente por um princípio de prazer não é absurdo – partindo-se ainda da constatação da indiferenciação originária do aparelho psíquico. Mas que aquilo que o caracteriza seja da ordem de uma ação intrinsecamente oposta ao sofrimento passivo de algo, estabelece-o em uma relação diametralmente oposta a esse: o eu constitui-se contra o princípio do prazer, na medida em que deve ser o agente de uma ação e não objeto de uma sensação. O conjunto de suas atividades – no limite aquelas do ato voluntário e da percepção consciente – forma-se por contraposição ao domínio das sensações de prazer e desprazer que lhe são impostas passivamente.⁵⁴

⁵⁴ No resumo do eu que Freud apresenta rapidamente no início do segundo parágrafo do capítulo dedicado ao mundo interno ele repete a frase apassivada de um eu sendo “guiado em todos os seus julgamentos pela instrução de um princípio do prazer modificado” (pág. 136), enquanto as ações do eu se repetem na forma ativa: aceitar as demandas da pulsão, conduzi-las à satisfação, perceber o mundo externo e utilizá-lo como recordação, defendendo-se de exigências exageradas em nome de sua autoafirmação (cf. pág. 136). Em *Die Verneinung*, por exemplo, aceita-se o conceito de um *Lust-Ich* que funciona segundo o princípio do prazer, o

A ligação entre isso e princípio do prazer é diametralmente distinta daquela entre esse e o eu. O isso é descrito como um mundo perceptivo voltado para o sujeito (percepção de si). Tal mundo perceptivo é descrito como aquele dos sentimentos gerais e das sensações de prazer-desprazer, logo, tratando-se do primeiro mundo perceptivo concebe-se a existência de uma única forma de percepção, aquela que percebe tudo ou como prazer ou como desprazer. O domínio despótico do princípio do prazer no isso não significa senão que a percepção de si é sempre uma percepção atributiva de qualidades hedonistas. Nela um outro julgamento seria impossível. O isso é o modo de percepção aparentemente passivo, em contraposição a uma percepção ativa do eu, dessa primeira realidade.⁵⁵ Uma discussão subjaz aqui, aquela relativa ao compromisso

que estaria de acordo com a noção de que as duas instâncias são originalmente idênticas (cf. *S.A.*, vol. III, pág. 374). Contudo, ao definir aí a ação desse primitivo eu como sendo aquela da incorporação ou expulsão do que se dá a esse como realidade estabelece-se já algo distinto do mero funcionamento do princípio do prazer atribuído ao isso, na medida em que se trata de um procedimento de constituição de realidades (interna e externa) através de um funcionamento ativo de mecanismos de introjeção e projeção - o que definiria o eu seria a ação, mesmo que essa obedeça a uma significação ou percepção do isso.

⁵⁵ A noção de que o isso possui um modo de percepção e que esse não se limita meramente à circunscrição de um certo domínio de sensações corporais, mas sim estabeleceria um modo de contato com o mundo externo, encontra um respaldo teórico na letra freudiana por exemplo quando esse, em *Notiz über den "Wunderblock"*, apresenta uma hipótese sobre o funcionamento do aparelho perceptivo que até então ele havia "guardado para si" e segundo a qual o que determinaria o ir e vir do sistema percepção-consciência seria a ocupação interna: "Seria então como se o inconsciente, através do sistema Pc-Cs, estendesse antenas no

entre as percepções do eu e do isso e a consciência. Dado que expositivamente o problema da consciência apenas permita a introdução do postulado do inconsciente anímico, essa discussão desdobra-se imediatamente naquela sobre a relação entre percepção e inconsciente, obrigando-nos a acompanhar a dimensão dupla da questão que se coloca aqui.

mundo externo, as quais são rapidamente retiradas após terem provado daquelas estimulações" (S.A., vol. III, pág. 369). Diferentemente do que encontramos em *Die Verneinung* (cf. S.A., vol. III, pág. 376), aqui não se afirma o envio de cargas para a percepção desde o eu, mas sim desde o inconsciente, estabelecendo um poder explícito desse sobre o que se percebe. Em analogia com a placa de cera do bloco mágico, o inconsciente seria tanto o responsável pela escrita como pelo apagamento, retirando-se do mundo externo o privilégio sobre a percepção. Também em *Totem und Tabu*, justamente após citar os versos de Goethe retomados por Freud em *Abriss* e os quais comentamos em nossa introdução, encontramos a afirmação de que o sujeito herda animicamente não um conteúdo referido à morte do pai primevo, mas sim uma "compreensão inconsciente" capaz de apreender esse conteúdo mantido recalcado nas cerimônias que sua cultura lhe apresenta: "cada homem em sua atividade espiritual inconsciente possui um aparelho que lhe permite significar (*deuten*) as reações de outros homens, ou seja, fazer retroceder as deformações, as quais o outro tinha efetuado na expressão de suas moções afetivas" (S.A., vol. IX, pág. 441). De posse do que define-se a seguir "compreensão (*Verständnis*) inconsciente", o presente das cerimônias, costumes e dogmas pode ser compreendido pelo sujeito a partir do que nessas está recalcado da relação com o pai primevo. Chega-se assim a uma particularidade na descrição dos processos inconscientes: esses não se constituem apenas como expressão das pulsões orgânicas ou como precipitado do recalcado, mas também como uma forma de significação e compreensão imediata do mundo. Atribuir essa capacidade ao eu inconsciente ou ao isso não modifica aquilo que nos interessa salientar aqui, posto que, mesmo se atribuída ao eu, essa

No capítulo IV a consciência é apresentada apenas como entrada para a discussão sobre o aspecto mais característico e único do psíquico e ao qual o capítulo é dedicado (“As qualidades psíquicas”). Essa é descrita como “o incomparável fato da consciência, teimoso (*trotzende*) a qualquer esclarecimento e descrição”, mas também reconhecida imediatamente: “fala-se em consciência, então por experiência própria sabe-se teimosamente (*trotzdem*) imediatamente o que se tem em mente com isso” (pág. 79); jogo de palavras que insinua a idéia de que aquilo mesmo que a faz conhecida impediria seu esclarecimento.⁵⁶ Já no primeiro capítulo Freud havia definido a consciência como um dos elementos fundamentais da vida anímica, como aquele que se dá a nós enquanto dado imediato – aquele que não pode ser mais aproximado de nós do que já o é (cf. pág. 67). Feita essa apresentação sucinta sobre a consciência, passa-se imediatamente à afirmação daquilo que essa não é, ou seja, à afirmação de sua não coincidência

capacidade de apreensão do mundo persiste modificando substancialmente a relação entre percepção e consciência.

⁵⁶ Grubrich-Simitis escreve que a palavra “incomparável” está colocada no manuscrito no final da frase, após uma vírgula, o que, em função de sua posição excêntrica, transforma-a em uma “exclamação” (cf. pág. 227). Tal característica do manuscrito confirma aquilo que para nós é evidente já no texto editado pelo jogo de palavras de Freud e corrobora nossa leitura de que para ele nesse momento o inconsciente aproxima-se da problemática da condição de possibilita de seu conhecimento, ou seja, a consciência como “única luz que nos ilumina e guia na escuridão da vida anímica” (*Some elementary Lessons*, vol. XVII, pág. 147). Trata-se de evitar concebê-la como um dado, o que a transformara em um “muro” para o saber anímico, mas sim tomá-la em sua gênese indissociável do

com a totalidade do anímico pela postulação do anímico inconsciente: os fatos conscientes são incapazes de se apresentarem a nós senão como uma cadeia em si não integrada, não completa, e concebida a premissa fundamental da duplicidade da vida anímica, passa-se então facilmente a admitir outros processos somáticos ou físicos concomitantes que possibilitariam uma cadeia mais completa, onde alguns teriam processos conscientes paralelos, outros não – aquilo que faltaria à consciência do sujeito deveria ser buscado no outro modo anímico do pressuposto básico.

Dessa postura chegar-se-ia a uma psicologia cujo acento estaria nos processos somáticos assim pressupostos, que passariam a constituir o propriamente psíquico em detrimento da consciência. Toca-se com isso um problema de nomenclatura: poder-se-ia denominar psíquico um inconsciente, isso não seria um contra-senso? A psicanálise se veria estrangida a compartilhar desse contra-senso, na medida em que teria por uma de suas suposições fundamentais aquela que afirma como “propriamente psíquico os pretensos processos somáticos concomitantes” e “prescinde assim agora da qualidade da consciência” (pág. 80). Freud conclui que tal contra-senso decorre apenas da insuficiência da concepção de psíquico, cuja revisão imporia a incorporação de um conceito de inconsciente. Contra aqueles que buscaram incorporá-lo de forma vaga, Freud afirma um inconsciente específico: aquele dos pretensos processos

anímico inconsciente – logo, sem qualquer possibilidade de atribuir a Freud um retorno à psicologia do consciente.

somáticos concomitantes. Somente por meio de um inconsciente bem definido tal conceito poderia render frutos para a psicologia. Por outro lado, é fundamental que não se conclua que considerá-lo como evento psíquico é meramente uma questão de nomenclatura; apenas ao afirmar tal inconsciente como propriamente psíquico, escreve Freud, pode-se evitar a submissão da psicologia a outras ciências – o inconsciente psíquico não deve subordinar seu saber a um outro campo que não o psíquico, portanto, a psicologia que se constitui sobre esse não deve nada a nenhum outro campo de saber e pode estabelecer-se como “uma ciência natural como qualquer outra” (pág. 80). As lacunas da psicologia da consciência não devem ser preenchidas por uma metafísica ou por uma fisiologia, mas sim por uma psicologia do inconsciente. A afirmação freudiana da exclusividade e independência do saber que se propõe contrasta com a afirmação feita anteriormente de que a psicanálise constitui um conceito de inconsciente pela suposição de “pretensos processos somáticos concomitantes”. Ora, se esses processos são o objeto de um saber puramente psicológico, logo, ou eles não são somáticos, ou a psicologia é capaz de um conhecimento específico sobre o somático. Em nosso primeiro capítulo vimos que no desenvolvimento individual do ser humano existiria uma imediata expressão psíquica em si desconhecida do corpo somático: logo, a psicologia da psicanálise seria o saber sobre um sujeito anímico encarnado e não um saber sobre um dado corpo somático. Pela primeira suposição derivada da premissa fundamental concebeu-se então a vivência do sujeito enquanto corpo pelo postulado de uma realidade orgânico-pulsional

construída na relação desse com o mundo – a construção do corpo vivo como construção imediata do sujeito anímico. Pela segunda suposição desenvolvida no capítulo IV – também derivada do pressuposto dos dois modos anímicos – Freud afirma um hiato entre psíquico e consciência e o define inconsciente. Analisando essa segunda suposição, deve-se pesquisar se aí também, como reconhecemos na primeira, persistiria a possibilidade de revisão daquilo que se apresenta como uma realidade dada para o sujeito a partir da tese da construção dessa pelo sujeito – ou seja, qual o estatuto do inconsciente postulado aqui a partir da premissa da dualidade anímica.⁵⁷

⁵⁷ Devemos atentar aqui para uma diferença importante entre a apresentação de *Abriss* e a de *Das Ich und das Es*, a fim de compreender a particularidade daquilo que buscamos conceitualizar sobre a natureza perceptiva do sujeito anímico em contraposição às formulações desse texto anterior que discute diretamente a relação entre consciência e percepção. Primeiramente notemos que no texto de 1923 Freud é explícito ao afirmar seu modelo do inconsciente: “nosso conceito de inconsciente nós extraímos então da teoria do recalque. O recalcado é para nós o modelo do inconsciente” (*S.A.*, vol. III, pág. 284). Assim, a diferença se faz no interior do inconsciente entre aquele capaz de consciência e um incapaz, ou seja, recalcado. Já em *Abriss* o movimento expositivo é inverso. O modelo do inconsciente são os processos somáticos em sua expressão anímica desconhecida, ou seja, o inconsciente originário. As implicações dessa modificação na ordem teórica são sentidas na discussão sobre as sensações e sua relação com a consciência, na medida em que colocam as primeiras como ponto inaugural da vida anímica, que estará em jogo tanto na formação do consciente como do inconsciente adquirido, recalcado. Retomemos a argumentação de *Das Ich und das Es*. Aí encontramos Freud primeiramente perguntando-se sobre a necessidade de associar toda consciência ao sistema perceptivo a partir da análise das percepções internas, ou seja, das sensações, para concluir a seguir

Façamos primeiramente um parêntese a fim de acompanhar as reflexões que Freud propõe em *Abriss* sobre a natureza do conhecimento psicanalítico.

que essas só podem chegar a se tornar conscientes "através da inclusão no sistema da percepção" (*op. cit.*, pág. 291), ou seja, pela cadeia do prazer/desprazer consciente que as transmite ao sistema perceptivo. Institui-se assim uma oposição entre uma outra coisa, inconsciente, que não é uma sensação, que *in loco* não é percebida, e a sensação propriamente definida, ou seja, consciente. Freud consegue manter desse modo um laço estreito entre a consciência e a percepção, mantendo assim a consciência atada ao eu pelo modelo de dependência exclusiva entre essa entidade e o aparelho perceptivo. Contudo, as conseqüências do esforço de manutenção dessa definição tópica se fazem sentir pela necessidade de postular dois modos distintos de acesso à consciência, um direto, atribuído às sensações, e outro indireto, pertinente à descrição das representações. Freud conclui: "em outras palavras, a diferenciação entre consciente e pré-consciente não tem qualquer sentido para as sensações, o pré-consciente falta aqui, sensações são ou conscientes, ou inconscientes. Mesmo quando elas são ligadas a representações de palavra, elas não devem a essas tornar-se conscientes, mas sim elas se tornaram diretamente" (*op. cit.*, pág. 291). Afim de manter a exclusividade do eu sobre a consciência Freud teve que postular um duplo acesso a essa no interior desse o que, de certa forma, inclui aí uma consciência que independeria desse. Já em *Abriss* trata-se muito mais da exposição de uma dupla consciência do que de um duplo acesso a uma única consciência. Aí atribui-se um mundo perceptivo ao isso, assim como nomeia-se essa percepção já como sendo da ordem de uma sensação (ao contrário do texto anterior que explicitamente nega o nome de sensação ao vivido inconsciente dessa), permitindo que a duplicidade da consciência agora aproximada ao modelo do inconsciente originário responda por uma revisão da tópica fundada naquilo que a experiência da sensação tem como sua característica

Freud busca justificar o estatuto científico da psicanálise no capítulo IV e no capítulo VIII como derivado da hipótese da dualidade anímica, mais precisamente, da suposição da extensão física do aparelho anímico, a qual nós reconhecemos anteriormente como afirmação da corporeidade do indivíduo. Pressupondo fenômenos psíquicos que não os de consciência, a psicanálise poderia deixar de ser apenas uma ordenação dessa realidade lacunar e avançar: “Enquanto na psicologia da consciência nunca se saltou aquelas zonas lacunosas, evidentemente cadeias dependentes de outras, a outra concepção, de que o psíquico seria em si inconsciente, conformou a psicologia a uma ciência natural como qualquer outra” (pág. 80). No capítulo VIII, a mesma explicação é feita desde o passo anterior da afirmação do inconsciente sustentado pela dualidade anímica: “Nossa suposição de um aparelho psíquico estendido espacialmente, ordenado por finalidades e desenvolvido pelas necessidades da vida, que apenas em certos lugares e em certas condições gera o fenômeno da consciência, colocou-nos no estado para erigir a psicologia sobre um fundamento semelhante ao de qualquer outra ciência natural, por exemplo como a física” (pág. 126). Primeiramente deve-se notar que a apresentação da psicanálise como ciência se faz pela contraposição a uma outra: a grande criticada aqui é a psicologia da consciência. Ora, os únicos dados dessa psicologia – a percepção consciente de si (*bewussten Selbstwahrnehmung* – pág. 126) ou a apenas percepção consciente (*bewussten Wahrnehmung* – pág. 135) –

cabal: a equiparação entre mundo interno e externo pela qual a representação desse último também tem sua origem em uma sensação.

muito pouco ajudam no conhecimento dos processos anímicos. Contudo, Freud reconhece que toda ciência não pode fazer-se fora do domínio da percepção: “tudo o que nós concluimos de novo nós precisamos traduzir na linguagem de nossas percepções, da qual nós não podemos nos livrar jamais” (pág. 126). Assim como as outras ciências naturais se debruçam por meio da percepção consciente sobre um objeto a ser conhecido, a psicanálise, pela suposição de um outro distinto da consciência, poderia também sair de si mesma para ser conhecimento do mundo – mesmo que concebido o caráter incognoscível desse objeto que em si permanece externo, passível apenas de conhecimento mediado pela nossa percepção: “os processos dos quais ela (a psicanálise) se ocupa são em si tão incognoscíveis quanto os de outras ciências, daquela da química ou da física” (pág. 80); “o real permanecerá sempre incognoscível”; “processos que em si e por si são incognoscíveis” (pág. 127). Conclui-se que a afirmação da psicanálise enquanto ciência sustenta-se primeiramente na afirmação de que a vida anímica concebida como não idêntica à consciência perceptiva de si impossibilita a psicologia enquanto reflexão da consciência sobre si mesma. Primeiramente, portanto, pode-se concluir que pela expansão da definição de anímico Freud afirma como ciência o saber que o sujeito da consciência produz ao reconhecer-se inexoravelmente também como corpo – o que impediria a psicanálise de se confundir com uma psicologia da introspecção, posto que o corpo coloca-a frente a um outro externo à consciência perceptiva. Dois são os caminhos titubeantes que Freud desenvolve a partir dessa primeira concepção. No capítulo IV, Freud escreve que a psicanálise

conhece o próprio aparelho psíquico através desse mesmo, o que a colocaria em uma posição distinta daquela das outras ciências que conheceriam o mundo externo, embora também traduzido internamente: “Toda ciência repousa em observações e experiências, as quais nosso aparelho psíquico media. Porque nossa ciência tem esse aparelho mesmo como objeto, encontra aqui a analogia um fim. Nós fazemos nossas observações mediados por esse aparelho perceptivo, justamente com a ajuda das lacunas no psíquico, no qual nós completamos o faltante por inferências conclusivas próximas e o traduzimos em material consciente. Nós produzimos, por assim dizer, uma cadeia complementar consciente para o psíquico inconsciente” (pág. 81). Já no capítulo VIII a analogia sustenta-se sem essa oposição: “o ganho que o trabalho científico fomenta em nossas percepções sensoriais primárias consistirá no exame de nexos e dependências, que existem no mundo externo, que no mundo interno do nosso pensamento podem ser de alguma maneira confiavelmente reproduzidos ou espelhados (*gespiegelt*), e cujo conhecimento nos faz capazes de ‘compreender’ algo no mundo externo, prevê-lo e possivelmente modificá-lo. Exatamente assim procedemos na psicanálise” (pág. 127). Concebida assim, a nova ciência usaria uma técnica de preenchimento das lacunas dos fenômenos da consciência tal como as outras ciências usariam o experimento; e chegaria a processos em si incognoscíveis que seriam comutados aos processos conscientes assemelhando a afirmação da intervenção de uma recordação inconsciente à exclamação: “aqui ocorreu algo a nós totalmente inconcebível, mas que se tivesse chegado a nossa

consciência só poderia ser descrito assim” (pág.127). O parágrafo seguinte principia discorrendo sobre o grau de certeza a ser encontrado entre os analistas, atribuindo o problema das divergências à novidade da ciência e ao fato de seu instrumento (analista) ainda não estar muito bem desenvolvido. Já no capítulo IV – onde se afirma que aquilo que é lacunar na psicologia da consciência deve ser preenchido por uma outra psicologia, formada de novos conceitos e hipóteses, concebidos como construções auxiliares (*Hilfskonstruktionen*) de valor aproximativo (*Annäherungswert*) nada distintas daquelas das outras ciências naturais, as quais, por sua vez, podem ser modificadas, corrigidas e apuradas pela experiência (cf. 81) – a certeza desse conhecimento não se sustenta sobre um suposto espelhamento. Aí, dado que objeto e instrumento coincidem (é a consciência lacunar que se conhece enquanto tal), não há nada externo a ser espelhado e a certeza é de uma outra ordem: “sobre a obrigatoriedade dessa conclusão jaz a relativa certeza de nossa ciência psíquica. Quem se aprofundar em nosso trabalho encontrará que nossa técnica resiste a qualquer crítica” (pág. 81). Devemos reconhecer aqui uma confusão quanto aos critérios de certeza sustentados por Freud: ora pelo espelhamento da realidade (cap. VIII), ora como certeza dada pelo uso (cap. IV), cada qual sustentado indubitavelmente sobre um estatuto de realidade atribuído ao inconsciente, embora sempre concebido em si como incognoscível e passível apenas de conhecimento mediado pela consciência. Pela conclusão do capítulo VIII Freud não precisaria avançar a exposição sobre a garantia da existência da realidade externa cuja discussão, como ele escrevera já

em seu primeiro capítulo, deve ser deixada aos filósofos, aos cientistas basta pressupor a realidade que sustentaria a noção de espelhamento – não peçamos a um cientista que discorra sobre o critério de garantia do mundo externo ou interno e da correspondência entre esse e a sua consciência. Contra esse posicionamento, contudo, apresenta-se a conclusão do capítulo IV, que mantém a certeza relativa do saber psicanalítico pela constatação de que não há objeto externo ao sujeito da consciência lacunar – ora, não é o sujeito da consciência que se debruça sobre uma lacuna-corpo, mas sim o sujeito lacuna-corpo que conhece a si enquanto sujeito lacuna-corpo, dado que o corpo afirmado como realidade anímica não é aquele externo ao sujeito, biológico ou somático, mas sim o corpo enquanto evento psíquico de constituição do sujeito. Tal concepção epistemológica distinta da do capítulo VIII impediria a manutenção de uma concepção de realidades constituídas isoladamente em si mesmas tanto do lado da consciência como daquele do mundo externo. Freud intuiria, como indica o capítulo IV, que a possibilidade de a psicanálise escapar aos psicologismos estaria na premissa do sujeito anímico concreto da consciência que anula a contraposição entre substâncias corpórea e anímica pela premissa do duplo modo da vida anímica, mas tal intuição não é suficientemente forte a ponto de evitar a reafirmação do espelhamento clássico entre consciência e realidade como garantia de conhecimento, onde um sujeito novamente definido como apenas consciência discorreria sobre uma realidade agora interna, a do inconsciente. Interessa-nos apenas aqui apontar para a existência, já na letra freudiana, da distinção entre essas duas possibilidades

epistemológicas, as quais não serão alheias à natureza atribuída ao perigo interno ou externo. Reconhecida essa ambigüidade epistemológica de Freud em relação ao saber da psicanálise, voltemos à questão da natureza dos processos anímicos descritos pelas qualidades de consciente e inconsciente, concebendo-se a relação entre essas como mais complexa do que a subjacente a uma concepção na qual a consciência poderia debruçar-se sobre a realidade objetiva do inconsciente e na qual, portanto, a percepção ocuparia o lugar de mero instrumento de apreensão dessa ou daquela externa.⁵⁸

⁵⁸ Em *Die Unbewusste*, recusando-se a aceitar o conceito de uma dupla consciência ou de uma consciência-inconsciente, Freud conclui: "não nos resta na psicanálise nada outro senão qualificar os processos anímicos como em si inconscientes e igualar sua percepção através da consciência com a percepção do mundo externo através dos órgãos dos sentidos." (*S.A.*, vol. III, pág. 129). Na seqüência do parágrafo, encontramos sua célebre referência a Kant para afirmar uma analogia entre o conhecimento do mundo externo e o do inconsciente, postura parcialmente repetida agora em *Abriss*. A ambigüidade teórica que encontramos aqui justificaria o modo como pretendemos reler a relação entre consciência e inconsciente implícita em cada uma dessas leituras. Na concepção do texto de 1915, parcialmente repetida aqui, a consciência é algo que se debruça sobre um objeto - entre aquilo que conhece e aquilo que é conhecido haveria uma relação de exclusão, tal como aquela que Freud quer manter pela nomeação explicitamente contrária entre consciente e inconsciente. Mas para além dessa compreensão em *Abriss* temos uma consciência lacunar que se volta para si mesma enquanto consciência lacunar, recolocando a relação entre consciência e inconsciência dentro de um contexto genético pelo qual o inconsciente passa a ser um problema interno à consciência - assim como anteriormente colocou-se o corpo como elemento interno à constituição do anímico.

O fato de os processos serem conscientes, depois não o serem mais e posteriormente voltarem facilmente a sê-lo – basicamente os processos assimilados à recordação e ao esquecimento (memória) – adverte-nos que “a consciência, aliás, é apenas um estado altamente fugidio. O que é consciente o é apenas por um momento” (pág. 81). Freud continua com uma afirmação aparentemente secundária: “Se nossa percepção não ratifica isso, isso é apenas uma contradição aparente; ela repousa no fato de que os estímulos para a percepção podem ser mantidos por um longo tempo, então a percepção pode assim se repetir.” A consciência oriunda da percepção de um objeto externo, por exemplo, é por natureza uma daquelas que permite a persistência de uma sucessão de momentos de consciência daquele objeto, dado que a realidade mesma deste perdura no mundo. Podemos reconhecer a mesma continuidade em relação às percepções originadas pelo nosso próprio corpo que, como Freud escreve no parágrafo dedicado à relação entre percepção e consciência, é um dos objetos que nos é dado imediatamente pela percepção. Embora nossa consciência seja efêmera, o mundo que essa percebe é algo que se impõe em sua realidade contínua – não se questiona que o mundo exista continuamente frente aos nossos olhos, mas apenas se afirma que chegamos a esse em pequenas doses sucessivas, que permitem pela efetividade do objeto construir uma apenas aparente consciência contínua.

Contra essa permanência perceptiva do mundo concreto, impõe-se uma consciência em cujo caráter é marcante a fugacidade: “Todo esse estado de coisas (da fugacidade da consciência) torna-se evidente na percepção consciente de

nossos processos de pensamento, os quais podem se manter, mas do mesmo modo podem cessar em um piscar de olhos” (pág. 82). Contra uma consciência que aparentemente persiste em função da permanência de um objeto impõe-se uma outra de natureza eminentemente volátil, na qual o suposto objeto não é capaz de mantê-la contínua – a diferença entre ambas é dada primeiramente por aquilo que se faz consciente: objetos concretos ou processos de pensamentos. Poder-se-ia, portanto, traçar uma primeira oposição entre um objeto da consciência definido enquanto algo que se dá a nós em uma certa duração do tempo supostamente externa ao próprio processo de consciência – uma percepção imediata do mundo e do corpo – e um segundo suposto objeto, volátil, cuja existência confundir-se-ia mesmo com a própria consciência. Contudo o percurso freudiano não é o de afirmação de dois objetos de consciência em si distintos, mas sim caminha na direção da diferenciação entre modos de consciência, tal como acompanhamos na diferenciação entre as percepções do eu e do isso.⁵⁹

⁵⁹ É necessário que ressaltamos dois aspectos da aproximação que fazemos aqui a fim de evitar uma possível dupla confusão. Primeiramente, é preciso que fique claro – por tudo aquilo que já consideramos aqui – que a inclusão de supostos modos perceptivos no processo de formação do consciente-inconsciente não pode ser compreendida como uma naturalização do inconsciente ou do isso, pois essa não corresponde no esquema freudiano a um mecanismo clássico de apropriação do mundo externo, mas sim a um momento de constituição do sujeito em uma vivência intersubjetiva e intercorporal pela qual o sujeito pulsional se forma: a primeira percepção é um modo intencional do sujeito-corpo constituir-se no mundo (intencional porque tensionado pela construção do princípio de prazer). Decorre dessa primeira consideração nossa segunda: a percepção não existe como um mecanismo que habita o sujeito

A diferenciação entre duas consciências continua pelo detalhamento da relação entre percepção e consciência do eu. Mantendo as camadas mais externas do eu como aquelas responsáveis pela percepção, portanto, como sendo a percepção algo por definição da natureza do eu, Freud descreve as sensações (*Empfindungen*) que recebemos tanto pelos sentimentos (*Gefühle*) originados internamente quanto externamente em nossos órgãos sensoriais e define as primeiras como percepções (*Wahrnehmungen*) e as segundas como informações conscientes (*bewussten Nachrichten*) (cf. pág. 83) a fim de contrapô-las à percepção consciente (*bewussten Wahrnehmungen*) (cf. pág. 84), mantendo-as, no entanto, como aqueles processos conscientes (*bewusste Vorgänge*) da periferia do eu (cf. pág. 84). As sensações, embora não se confundam com a percepção consciente, são da ordem da percepção. Nesse domínio perceptivo incluem-se as sensações de dor e os sentimentos do interior do corpo “que tão freqüentemente influenciam autoritariamente nossa vida anímica” (pág. 83-84). Não poderíamos deixar, como aparentemente deixou Freud, de reconhecer aqui o campo das percepções internas do isso e o domínio das sensações de prazer e desprazer como

e do qual esse se serve, mas é um modo de constituição do sujeito no mundo, logo, definida diferentemente em cada sujeito - não há um modo de percepção das sensações, mas modos de constituição de um sujeito corpo que definem como seu produto em cada caso uma certa primeira percepção do mundo que contorna o sujeito.

sendo agora o que se define como uma parte das primeiras percepções imediatas da periferia do eu.⁶⁰

Mas, escreve Freud, a consciência não é apenas aquela das sensações: “assim deve ocorrer realmente entre os animais, nos homens acrescenta-se uma complicação, através da qual também processos internos podem adquirir a qualidade da consciência. Este é o trabalho da função da fala, atar firmemente (in feste Verbindung bringt) os conteúdos do eu a restos recordativos das percepções visuais, mas sobretudo acústicas” (pág.84). A consciência dos processos de pensamento não é da mesma ordem da consciência dos objetos externos e do corpo, meramente aplicada a um suposto objeto interno volátil – a consciência derivada da autopercepção reflexiva é constituída de maneira diversa, ela se perfaz diversamente e não difere daquela imediata apenas em função dos supostos objetos dados a essa.⁶¹

⁶⁰ Lembremos que no manuscrito de *Abriss* em várias passagens Freud teria corrigido o que para Grubrich-Simitis seriam atos falhos nos quais a palavra *Ich* teria sido escrita no lugar de *Es* (cf. op. cit. pág. 228). Teríamos aqui também um ato falho não corrigido? Ora, não precisamos enveredar por essas digressões, pois a própria ambigüidade do texto em seu conjunto nos possibilita a aproximação que nos interessa. Por outro lado, aquilo que Grubrich-Simitis aponta como sendo da ordem de um ato falho, logo, pertinente à biografia freudiana, deveria ser acomodado dentro de um contexto mais amplo e que reconhecemos como aquele de um esfacelamento da tópica em nome de uma abordagem genética do sujeito anímico, concordante com um conceito como o de *Lust-Ich*.

⁶¹ Em um texto final como *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* Freud simplificadamente repete o duplo acesso à consciência: “todas as sensações que nascem por uma percepção dolorosa, tátil,

Primeiramente deve-se atentar para uma primeira oposição, sustentada no pressuposto de que em Freud percepção e consciência coincidiriam. A contraposição entre duas consciências, ambas atribuídas ao eu – aquela das percepções imediatas e aquela da consciência mediada pela linguagem – aparentemente sobrepõe-se à contraposição entre mundo perceptivo do isso e mundo perceptivo do eu descrita anteriormente. Se antes a percepção interna do isso contrapunha-se à percepção do mundo externo do eu, opõe-se agora uma percepção imediata tanto do corpo (anteriormente concebido como o mundo interno perceptivo do isso) como do mundo externo a uma percepção do mundo interno mediada por um eu lingüístico. Contudo, tal sobreposição não se apresenta como coincidência, o que está de acordo com o valor reduzido que Freud atribui à tópica para a explicação das qualidades anímicas (cf. pág. 85). Assim lemos que as

auditiva ou visual são por excelência conscientes. Os processos de pensamento e os análogos a esses no isso são em si inconscientes e conquistam o acesso à consciência mediante seu enlace com restos de memória de percepções visuais e auditivas pela via da função da linguagem” (S.A., vol. IX, pág. 544). O acesso direto à consciência é dado, portanto, tanto pelos instrumentos de superfície que servem ao eu (órgãos dos sentidos) como por aqueles internos responsáveis pelas sensações de dor – os quais, em *Abriss*, pertenceriam ao mundo perceptivo do isso constituído pela cadeia do prazer-desprazer. A distinção entre o que se origina aqui nessas sensações e nas derivadas dos órgãos dos sentidos deve ser compreendida segundo a formação genética das instâncias anímicas, mas sem esquecermos que inicialmente corpo próprio e mundo se confundem. Por outro lado, vemos que ao isso são atribuídos processos análogos aos de pensamento. Conclui-se que não há como sustentar a diferença entre eu e isso em referência à

relações entre instâncias e províncias não seriam “nem poucas nem simples” (pág. 83). Assimilar a primeira percepção do corpo próprio e, em seu limite, do corpo do mundo tomado como sensação a uma primeira consciência imediata implica, primeiramente, atribuir ao que topicamente definiu-se como isso uma consciência, ao mesmo tempo em que postular como consciência do eu uma certa percepção imediata estranha ao eu lingüístico implica a aceitação nesse de uma segunda consciência estranha à consciência pertinente a um sujeito provido de mundo interno. Logo, a única oposição que parece sustentar-se é aquela entre modo perceptivo ativo e modo perceptivo passivo tanto para o interno como para o externo, derivados cada qual em uma consciência do eu.

Em segundo lugar deve-se pesquisar a natureza dessa segunda consciência que se confunde com a função da fala. Existe um material perceptivo guardado na memória e originado da percepção de imagens e sons – essa sim uma percepção imediata. A função da fala associa esses restos perceptivos a conteúdos do eu, ou seja, a algo que para o sujeito inexistia conscientemente.⁶² A fala inaugura o

conteúdos, sendo tanto a um como ao outro atribuídas percepções ou pensamentos.

⁶² Para uma consideração rápida sobre como a atribuição à linguagem de dois componentes – um significante sensível somado e um significado traduzível – pertence à história da filosofia, remetemos aos parágrafos iniciais de Jakobson no artigo *À Procura da essência da linguagem* (in *Lingüística e Comunicação*, São Paulo, Cultrix, 1995, 98-117). Uma segunda questão abordada nesse artigo, referente à suposta arbitrariedade no estabelecimento do laço entre esses dois componentes, não está ausente no texto freudiano. A análise de Jakobson pode nos ser útil na medida em que aponta para a dificuldade histórica de se chegar

a uma solução inequívoca sobre o que rege essa associação - ou seja, Freud não estaria sozinho ao não apresentar a formação desse laço apenas como resultante do conhecimento de uma regra transmitida por um outro, pressupondo uma referência no mundo para a linguagem implícita em sua exposição da ameaça de castração. Reconhecida essa dualidade da linguagem no pensamento freudiano, trata-se de pesquisar a validade de sua compreensão como sendo da ordem da crença em uma realidade objetiva no mundo tomada como referência da significação. A. Green, retomando a heterogeneidade da linguagem que seria pressuposta pela lingüística, chega a Chomsky que, "em sua oposição entre estruturas superficiais e estruturas profundas", aproximar-se-ia de Freud, e critica em Lacan o que ele concebe como uma "unificação do significante que nos parece contestável, como toda exegese freudiana indica" e que derreteria como "neve ao sol" a "preocupação essencial de Freud, a distinção de dois tipos de excitação, e de dois tipos de descarga nos processos anímicos" (cf. *Les Discours Vivant*, PUF, 1992, pág. 329). Persistindo em sua crítica a Lacan, que não cabe a nós aqui avaliar, Green conclui que "cette hétérogénéité sur laquelle nous insistons n'est nullement occasionnelle, elle est chez Freud une exigence théorique, celle de la pluralité systémique. C'est ce qui nous a imposé le concept de l'hétérogénéité du signifiant, hétérogénéité de substance et de forme. La première est allusivement inférée par la comparaison au figuré dans l'analogie du Bloc magique. La seconde par les divers types de représentants, l'affect y compris, constitutifs de l'inconscient" (*op. cit.*, pág. 329). Green pretende então que se conceba uma pluralidade de significantes concatenados em uma pluralidade de modalidades, acrescentando às categorias freudianas de representações de palavra, de coisa e afeto, aquelas oriundas da experiência contemporânea da psicanálise definidas "categorias do ato e do corpo próprio" (*op. cit.*, pág. 331). Nesse ponto explicita-se a distinção entre o modo pelo qual o autor pretende introduzir a corporeidade do sujeito da psicanálise e o nosso. Para nós não se trata de buscar aí mais um elemento significativo, que se somaria aos outros. Aparentemente na heterogeneidade de Green teríamos uma linguagem, mesmo que seja aquela do corpo, que falaria sobre a realidade do corpo-substância. Para nós a materialidade do sujeito que compartilha a materialidade do mundo e, portanto, a materialidade do significante, inscreve a possibilidade da

mundo interno como um objeto passível de ser conhecido conscientemente. Ela faria com o indivíduo deixasse de ser apenas um corpo no mundo, produtor de sensações externas e internas, e o faria capaz de ser consciência de si. O trabalho da função da fala – e Freud é muito claro aqui – é o unir mesmo de conteúdos e percepções, ou seja, os conteúdos internos fora da fala são tão irrealis quanto a realidade da fala o é sem a presença desses – não se poderia afirmar senão uma constituição recíproca de fala e processos internos – a consciência de si como consciência de um mundo interno surge nesse momento em que a fala se perfaz. Sendo assim o sujeito dessa consciência se define ao mesmo tempo em que surge a fala e conseqüentemente confunde-se com o sujeito falante.

A segunda consciência torna-se possível porque há no sujeito uma memória das percepções dos signos de linguagem, particularmente de percepções acústicas. Não há, no entanto, a afirmação de que uma segunda consciência constrói-se tomando por objeto a primeira consciência: a consciência lingüística usa as percepções da primeira consciência para criar um novo objeto de consciência, ou seja, o mundo interno, e não se debruça sobre essas para produzir uma nova consciência sobre essas. Não há uma releitura de um mundo sensorial, mas sim a construção de um outro universo de consciência cuja condição necessária é o resto

linguagem em sua heterogeneidade não como algo sobre o que se fala, mas como com o que se fala.

da vivência da primeira consciência – a primeira percepção concorre como instrumento nas mãos da segunda.⁶³

Tudo se passa então como se o sujeito ganhasse apenas pelo acesso à linguagem a possibilidade de confundir percepção externa e interna e alucinar, pois não há garantia de um mundo interno anterior à linguagem. Freud escreve: “A partir de então a camada cortical da periferia perceptiva pode ser excitada a partir de dentro em um volume muito maior, processos internos como fluxos de representações e processos de pensamento podem se tornar conscientes, e se precisa de um dispositivo específico, que diferencie entre ambas possibilidades – a denominada prova de realidade. A equiparação percepção-realidade (mundo externo) caducou. Enganos, que agora se produzem facilmente, no sonho regularmente, são nomeados *alucinações*” (pág. 84). No capítulo VIII repete-se a mesma dependência entre alucinação e linguagem: “Que os rastros de recordação do mesmo modo podem vir a ser conscientes tal como percepções, especialmente

⁶³ Novamente é preciso evitar a naturalização daquilo que descrevemos aqui: tanto as sensações da primeira consciência como os restos de fala aí encontrados não são puras marcas fisiológicas, mas sim vivências anímicas nas quais a presença do outro é pressuposto indispensável. A localização nessa realidade anímica dos restos de fala não pode deixar dúvidas sobre isso: só há resto de fala onde há um outro que fala. Por outro lado, em nosso primeiro capítulo buscamos mostrar como o sujeito da sensação é construído animicamente pelo exercício do corpo vivo no mundo em contato com o mundo. A radicalidade da premissa do duplo modo da vida anímica não comporta mais um corpo fisiológico que se apropria de um mundo objetivo – o corpo é um dos modos pelos quais o anímico institui-se enquanto tal.

através de sua associação a restos de linguagem, subsiste aqui a possibilidade de uma confusão que poderia levar ao desconhecimento (*Verkennung*) da realidade. O eu se protege contra esse através do arranjo da prova de realidade, que pode faltar no sonho em função das condições do estado de sono” (pág. 130). Assim, a linguagem não é algo que ocupa na organização psíquica uma função esclarecedora, pelo contrário, ela vai contribuir para a confusão na consciência do sujeito. Ela não serve ao aprimoramento da consciência da percepção imediata, ela não visa uma melhor compreensão do mundo externo, mas ela surge apenas como o momento inaugural de uma segunda realidade, aquela mesma da consciência dos processos internos do eu, realidade então que passará a se impor em casos extremos como os de alucinação como um substituto da realidade externa. A linguagem em Freud não possuiria uma função pragmática que redobrar a primeira consciência, aquela imediata que sofre as sensações originadas no mundo. A possível função prática dessa segunda consciência, definida por Freud como uma complicação, deve ser buscada nas características da ação do eu pela constituição de uma prova de realidade posterior pela qual surgiria paralelamente à alucinação a possibilidade de discernimento dessa em contraposição à percepção. Assim, na primeira frase que transcrevemos acima, a prova de realidade e a alucinação são definidas como da ordem de nomeações: o sujeito capaz de consciência de si tem na linguagem que o constitui enquanto tal a possibilidade de nomear seus enganos assim como o de nomear certezas. A linguagem cria o erro

ao mesmo tempo em que cria a possibilidade de nomeá-lo enquanto tal – o sujeito que pode alucinar é o mesmo que pode ponderar corretamente sobre a realidade.⁶⁴

Conclui-se que o sujeito possui duas consciências. Uma, imediata, das sensações provenientes de seu corpo, semelhantes a sensações tais como as de dor. Uma segunda, mediada pela fala, que permite assim a consciência de pensamentos e processos internos que não são meramente sensitivos. Se pela primeira há uma consciência imediata do corpo, pela segunda os processos do eu passam a existir na consciência mesma desse eu. Freud nomeia a segunda consciência uma *Komplikation* (cf. pág. 83). Na página anterior sua doutrina das três qualidades psíquicas já havia sido abordada como reveladora de complicações – e, dado que essa seria apenas a “descrição dos fatos” e não sua ordenação teórica, a complicação da doutrina corresponderia à complicação da realidade. Retomemos então a exposição das qualidades psíquicas a fim de investigar o dualismo

⁶⁴ Não se trata de afirmar que a alucinação era impossível antes da segunda consciência, mas sim que o sujeito concebido apenas como aquele do presente das sensações não pode contrapor nada a essa sensação, portanto, vive continuamente um estado passivo de investimento sensitivo – tudo é apenas o presente imediato. A diferença inscrita pela segunda consciência é aquela de um sujeito participante tanto da recusa quanto da produção dessa sensação, onde pode surgir o sujeito da alucinação e da ponderação. A linguagem sustenta essas possibilidades sobre a inscrição de um hiato entre sujeito e mundo denominada “mundo interno”. Como veremos a seguir, em cada um desses momentos anímicos pode-se reconhecer como único funcionamento possível um daqueles mecanismos de defesa encontrados nas psicopatologias: a renegação (*Verleugnung*), para o organismo imerso no presente tomado como o real

consciente – inconsciente a partir das teses sobre a dupla consciência perceptiva, mantendo como pano de fundo a distinção entre os modos perceptivos do eu e do isso.

Pela primeira definição, negativa, inconsciente é todo o psíquico que não é nomeado consciência pelos filósofos ou pelo senso comum (pág. 81). Pela segunda definição, positiva, estabelece-se uma primeira oposição entre inconsciente capaz de consciência (*bewusstseinsfähig* – pág. 82) “sem esforço” (*ohne Mühe* – pág. 81) (basicamente os processos cognitivos e as recordações), definido pré-consciente, e processos psíquicos ou conteúdos que não têm acesso fácil ao tornar-se consciente, mas que precisam ser intuídos, adivinhados, traduzidos em expressão consciente e aos quais reserva-se o nome de propriamente inconsciente (cf. pág. 82). Da diferença entre três qualidades psíquicas Freud conclui pela impossibilidade de manutenção de uma semelhante tríade em relação ao conteúdo desses estados – não há diferenciação nem permanente nem absoluta entre os conteúdos. O que se apresenta então como diferenciador da dualidade fundamental entre pré-consciente e inconsciente é da ordem do esforço do sujeito da consciência: enquanto o conteúdo pré-consciente chega sem esforço (*ohne Mühe*), o conteúdo inconsciente “pode ser feito consciente por meio de nosso esforço (*Bemühung*), quando então nós podemos ter a sensação de que nós sobrepujamos fortes resistências” (pág. 82). Será o tamanho

das sensações; o recalque (*Verdrängung*), para o organismo passível de um mundo interno sobre o qual pode incidir uma recusa.

do nosso esforço que dará a medida do que seria resistência – resistência é a medida do trabalho demandado pela construção da consciência e é da ordem do sujeito, ou seja, cabe um esforço para cada qual dos agentes, analista ou analisando, na construção de uma certa consciência. Mas paralelamente ao esforço de consciência afirma-se uma consciência que se faz sem esforço, como no caso dos psicóticos ou no estado do sonho, e por fim um trabalho de retirada de algo da consciência, ou seja, um esforço contrário ao do fazer-se consciente.

Aproximemos a descrição das qualidades psíquicas à concepção da consciência dupla associada aos modos de percepção. Nessa o sujeito é ora consciência de si mediada pela linguagem, ora consciência do corpo no mundo que independe, de certa maneira, do esforço ou empenho do indivíduo. Entende-se assim por que Freud não deseje estabelecer uma distinção entre conteúdos pertinentes às qualidades anímicas: do mesmo modo como outrora ele tivera que reconhecer conteúdos inconscientes ao eu, parece-nos agora que alguns conteúdos conscientes podem ser concebidos como oriundos de um mundo perceptivo do isso e que teriam acesso direto à consciência, o que estaria de acordo com o delírio psicótico. O problema da relação entre conteúdos recoloca-se então na medida do esforço imposto ao sujeito dessa consciência. As conseqüências dessa concepção são amplas e estariam anunciadas na exposição da dupla consciência onde não está pressuposta a passagem ou tradução do conteúdo de uma para outra: os restos da primeira consciência funcionam como condição de possibilidade para a constituição de um segundo sentido que só pode fazer-se através desses. Também

entre os denominados conteúdos consciente e inconsciente justifica-se uma aproximação: ambos devem ser concebidos em função do esforço de consciência do sujeito que para tanto deve utilizar-se de conteúdos díspares tanto inconscientes como imediatamente conscientes, permitindo a construção de um significado pelo uso de outros conteúdos. Desse modo, a consciência não é algo que traduz ou fala sobre o inconsciente, mas sim um uso significativo do que se apresenta a ela como inconsciente ou consciência imediata. A fixação do sujeito da consciência de si, lingüística, poderia então ser entendida como a rigidez do uso desses restos de vivências pelos quais essa se torna possível.⁶⁵

A inclusão do problema da angústia pode nos auxiliar a esclarecer as formas de consciência e a relação que se pode postular entre elas. Após definir a

⁶⁵ Ao defender a tese de que o estado pré-consciente não se define apenas pelo acesso fácil à consciência e pela vinculação a restos de linguagem, Freud escreve aí que "uma parte grande do eu, acima de tudo o supereu, cujo caráter de pré-consciente é indiscutível, permanece no entanto inconsciente no sentido fenomenológico" (pág. 85). O avesso da afirmação de que não é apenas o signo lingüístico que garante a qualidade de pré-consciente é a aceitação de que os restos de linguagem também seriam inconscientes - ou seja, dentro do esquema das duas consciências, não funcionariam inicialmente como função da linguagem, mas teriam sua origem apenas enquanto uma percepção imediata, como aquilo que é ouvido do outro passivamente. O problema da natureza efetiva do pré-consciente que no final do parágrafo Freud diz precisar desenvolver justifica a hipótese de que a segunda consciência, a lingüística, implica a passagem de ouvinte para falante a partir de um modelo de fala que se precipita no supereu como inconsciente (aquilo que na fala sobrevive do ouvido passivamente do outro). O modelo para a

postura de satisfação imediata do isso como produtora para o organismo de conflitos perigosos com o mundo externo e como condutora ao seu perecimento (*Untergang*), Freud escreve: “O isso não conhece nenhum cuidado com o asseguramento da sobrevivência, nenhuma angústia, ou talvez digamos mais precisamente que ele pode certamente desenvolver os elementos sensitivos (*Empfindungselemente*) da angústia, mas não os pode avaliar-aproveitar (*verwerten*)”⁶⁶ (pág. 128). Conclui-se na seqüência que nesse só podemos encontrar os processos primários distintos da percepção consciente de nossa vida afetiva e intelectual. No capítulo I, na descrição das características principais do eu, lemos que esse “ambiciona o prazer e quer esquivar-se do desprazer. Um aumento esperado e previsto de desprazer é respondido com um *senal de angústia*, sua ocasião (*Anlass*), independentemente de ameaçar de dentro ou de fora, é nomeada *perigo*” (pág. 68). E a seguir, no capítulo VIII, completa: “O eu se propõe a tarefa da afirmação de si, a qual o isso parece desprezar. Ele se serve das

compreensão de um suposto momento de imbricamento entre as cadeias de consciência deveria então ser buscado no conceito de supereu.

⁶⁶ Na página 136, ao descrever o uso que o eu faz das percepções do mundo externo guiado pelo princípio de prazer modificado (princípio de realidade), Freud escreve o mesmo verbo *verwerten* que aparece aqui para descrever o que o isso é incapaz de fazer com uma sensação. Aproveitar-se de uma sensação ou percepção em nome de uma intenção caracteriza o eu em oposição ao isso. Tal modo de conceber a oposição entre instâncias não seria estranho ao que reconhecemos na teoria da sexualidade como *telos genital*: um sujeito capaz de dispor de seu corpo em oposição ao sujeito afetado pelo corpo.

sensações de angústia como de um sinal, que indica perigos ameaçadores de sua integridade.” (pág. 130)

Corroborando nossa compreensão de uma confusão tópica, novamente é definido como campo das percepções do isso a outrora nomeada primeira percepção imediata das sensações do corpo do eu – assim, na vivência primária da sensação de angústia o isso desenvolve uma sensação que coincidiria com a descrição da primeira consciência do eu. A angústia sinal do eu poderia por sua vez exemplificar a segunda consciência. Se no primeiro caso a causa da sensação não parece poder ser atribuída à própria consciência – mesmo que esse fora seja o próprio corpo pulsional do sujeito, o modo perceptivo do isso, como vimos, pressupõe um modelo perceptivo passivo – já na angústia sinal uma intenção do eu suporta sua produção. Nesse último caso a angústia é um sinal do eu que intenta assim marcar algo como sendo da ordem do perigo – logo, antecipando-se a um modo de funcionamento em que um externo perigoso o afetaria, o eu produz para si e por si só um índice de perigo. Desse modo entende-se que não há passagem da sensação para um segundo nível de compreensão, assim como não há passagem entre as duas consciências, mas passagem entre modos passivo e ativo de construção da consciência. A intenção ativa do eu utiliza-se de uma sensação, assim como de um resto de linguagem, para nomear algo como perigo e por meio desse artifício cria tal realidade até então desconhecida – assim como se afirmou que a segunda consciência viabilizara o conhecimento do mundo interno. Não há,

portanto, nenhum motivo para atribuímos um sentido de perigo comum às duas angústias – o único sentido da sensação de angústia deve ser encontrado na cadeia do prazer-desprazer. Como reconhecemos entre as duas consciências, entre as angústias também não se trata do debruçar-se de uma sobre a outra, mas sim do uso de uma na construção de uma significação intencional da realidade.

A realidade significada é aquela na qual são reconhecidas demandas. O reconhecimento presente na angústia sinal corresponderia às significações atribuídas pelo eu do princípio da realidade – princípio que, substituindo o anterior de prazer, buscaria a preservação da vida do sujeito pela avaliação da possibilidade de satisfação efetiva no mundo externo e pela defesa contra as ameaças desse. Contudo, como já vimos, a independência entre esses dois princípios seria insustentável. Por outro lado, não se sustenta também a afirmação de que a única forma pela qual o sujeito se aproximaria do mundo é aquela do eu do princípio de realidade – como pudemos acompanhar com clareza, a nomeação do eu como aquilo que no organismo se organiza por aproximação ao mundo externo não corresponde à afirmação de que toda relação do sujeito com a realidade é da ordem do eu do princípio de realidade – o que se tem é um modo de aproximação ou significação do mundo. Deve-se conceber não apenas a formação do princípio de realidade, mas sim os momentos de significação da realidade pelo sujeito. Por outro lado, a apresentação da pressuposta relação entre as duas angústias – a segunda é um modo atenuado do eu servir-se, utilizar-se, da sensação

em nome de sua intenção de reconhecimento da realidade – deixa claro que na angústia sinal não se concebe uma causalidade entre *Anlass* e angústia–medo. Pelo contrário, a produção do afeto atenuado tem sua origem no eu com a intenção de marcar algo como perigoso, ou seja, o perigo é da ordem da atribuição de um eu imbuído de sua tarefa de preservação: o afeto serve ao reconhecimento da realidade como mecanismo do eu. Conclui-se que a realidade anímica do afeto produzido por esse eu é diametralmente oposto àquela da sensação, pela passagem de um afeto concebido como portador de uma realidade para um afeto significador de uma realidade. O eu capaz de desempenhar prontamente seu papel mais elevado deve usar seus afetos, servindo-se desses para negar até mesmo à realidade externa o poder de agir sobre ele gerando outros afetos inesperadamente – não é um perigo que gera no eu a angústia sinal, mas sim a intenção desse de marcar algo como perigo. A angústia sinal não responde a um perigo, mas sim à necessidade de marcar algo como perigo. E, ao designar como perigo a realidade, ele desarma a realidade desse perigo – o que, em termos quantitativos, corresponde a um uso significativo do afeto que impede sua presença maciça pertinente àquilo que é vivido como causado pelo outro.

A distinção que apresentamos acima entre angústia primária e secundária prescinde daquela entre as qualidades psíquicas de inconsciente e consciente. Mais ainda, ela parece prescindir também da oposição clássica entre instâncias psíquicas, na medida em que a definida sensação de angústia do isso é atribuída

também ao mundo perceptivo do eu. A contraposição basal da exposição parece muito mais poder ser reduzida àquela entre consciência ativa ou passiva. Não nos parece chocante, portanto, encontrar na letra freudiana a pergunta sobre o valor dessas distinções: “se nós avaliamos essa qualidade [do pré-consciente e inconsciente] apenas como um sinal da diferença [entre eu e isso] e não propriamente como a essência mesma desses, em que consiste a natureza própria do estado que se mostra no isso pela qualidade de inconsciente e no eu pela de pré-consciente, e onde jaz a diferença entre ambos?” (pág. 85) Não apenas questiona-se assim o valor da distinção entre eu e isso, mas a própria qualificação consciente – inconsciente como portadora de algum sentido explanatório: que tanto eu possa ser inconsciente quanto certos processos do isso possam ser definidos em outros contextos como sendo da ordem de percepções imediatas, logo, de certa forma conscientes, isso não abala apenas os limites entre as instâncias, mas o valor daquilo que se afirmava como portador da oposição entre essas.

Seguindo o que ele classifica então uma atitude retirada das ciências naturais, ele passa da tópica à dinâmica com o intuito de avançar a explicação sobre o “enigma” da consciência. Concebendo-se “que na vida anímica é atuante um tipo de energia” a nós desconhecida, Freud prossegue: “nós acreditamos saber que a energia nervosa ou psíquica existe em duas formas, uma facilmente circulável e uma ligada-casada, falamos de ocupações e sobreocupações de conteúdos e ousamos mesmo a suposição de que uma “sobreocupação” estabelece um tipo de síntese dos distintos processos, pelo qual a energia livre é convertida

em ligada a diferença entre estado consciente daquele pré-consciente jaz em tais relações dinâmicas, da qual pode-se derivar a compreensão para o fato de um poder ser transferido ao outro espontaneamente ou através de nossa cooperação” (pág. 86). Freud introduz o aspecto dinâmico das qualidades psíquicas através da postulação da energia em dois estados, ligado ou desligado, mas se furta à discussão sobre a relação desse aspecto com as pulsões primevas e os modos de constituição das funções anímicas.

Dada a promiscuidade entre as instâncias do eu e do isso e a dificuldade em aproximá-las a uma segunda oposição entre consciente e inconsciente, buscar subsumir cada uma das pulsões primevas a uma dessas instâncias ou qualidades mostra-se imediatamente sem qualquer valor.⁶⁷ Por outro lado, o caráter absolutamente dual de todos os eventos psíquicos moldados pela agregação das duas pulsões no exercício da vida efetiva do sujeito ajuda-nos a compreender por que essas oposições outrora originárias e sustentadoras da contraposição anímica basal mostram-se agora teoricamente frágeis. Freud reduz então essas oposições àquela entre processos de natureza ligante e processos de natureza desligante. Dado que, como mostramos em nosso capítulo I, a oposição primeva entre duas

⁶⁷ Como veremos no próximo capítulo, Freud em *Die Verneinung* (S.A., vol. III, pág. 376) associa a incorporação a Eros e a rejeição à pulsão de morte. Poderia-se assim afirmar que o eu seria um trabalho de Eros, na medida em que se faz como o núcleo daquilo que é incorporado. Contudo, tal incorporação inexistente fora do contexto da cisão, ou seja, da expulsão para fora de algo que se estabelece como mundo externo,

pulsões não é da ordem dos fenômenos anímicos efetivos, mas apenas de uma suposta afirmação entre tendências que buscariam impor-se em cada um desses eventos, primeiramente entende-se por que se deve afirmar o conflito basal da vida anímica como aquele entre modos de funcionamento anímico concebidos entre si (ligar-desligar), assim como por que desaparece a possibilidade de postular conceitos que se excluam. Em contraposição a um confronto entre consciente e inconsciente, concebe-se um embate entre a intenção de consciência e a intenção de inconsciência do sujeito indissociáveis e constituídas entre si, implicando a gênese da consciência no inconsciente e vice-versa, mesma relação pressuposta então entre eu e isso. Se, por fim, reconhecemos o dualismo pulsional como representante da premissa fundamental do saber psicanalítico sobre o duplo modo dos fenômenos psíquicos, conclui-se que o conflito anímico é índice de uma tensão constante entre heterogêneos que se constituem entre si. Atentando para a ambigüidade do que se afirma em *Abriss* sobre a consciência do eu, assim como para a atribuição de percepção ao isso, evidencia-se tanto a impossibilidade de compreender a consciência como um em si debruçado sobre a realidade em si do inconsciente, como o valor teórico da contraposição entre modos anímicos de funcionamento de um sujeito.

A conclusão freudiana do capítulo dedicado às qualidades psíquicas, descrita como a descoberta creditada à pesquisa psicanalítica no meio de tantas

contexto que, como veremos, é fundamental para a compreensão de *Abriss*. Logo, parece-nos justificado que aqui Freud não avance essa associação.

incertezas, corrobora nossa leitura de que trata-se da afirmação de dois modos de funcionamento anímico indissociáveis: “nós aprendemos que os processos no inconsciente ou no ego obedecem a leis distintas daquelas no eu pré-consciente. Nomeamos essas leis em seu conjunto *processo primário* em oposição ao processo secundário, o qual regula o decorrer no pré-consciente, no eu.” (pág. 86)

Primeiramente trata-se de introduzir o capítulo sobre os sonhos, onde reconhecidamente as leis serão distintas daquelas da consciência desperta. Mas, mais importante do que apresentar o que vem a seguir é concluir o conhecimento psicanalítico sobre as qualidades psíquicas afirmando como única certeza a contraposição entre leis de funcionamento anímico que abarcariam as oposições entre instâncias ou qualidades. Associando cada uma delas a um dos modos de percepção, tomando então o processo primário como aquele das sensações descritas na primeira consciência e o processo secundário como os processos perceptivos mediados pela consciência lingüística, chega-se ao estabelecimento de um dualismo que subverte a concepção de inconsciente, recolocando-a em termos relativos ao papel do sujeito frente à produção de seu evento consciente.⁶⁸

⁶⁸ A definição da qualidade inconsciente por um conjunto de leis nomeadas processo primário reforçaria o paralelismo entre esse e a percepção imediata. A nomeação do processo secundário como responsável pelo funcionamento consciente corroboraria o outro lado desse paralelismo, pois nesse processo consciente pressupõe-se como necessária a linguagem. Como vimos, a consciência para Freud é essencialmente elementar, a constância é atribuída pelo sujeito. Ora, em um exercício de imaginação devemos supor um processo consciente isolado, sem qualquer associação a nenhum outro elemento. A essa

hipotética unidade isolada de percepção a atribuição do nome de consciência é convencional. Pode-se assim inverter a questão do inconsciente afirmando-o como primeira consciência elementar, procedimento usado, por exemplo, por S. Gardner no capítulo que em seu livro ele dedica à questão da validade de um conceito de mental inconsciente (cf. *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*, Cambridge University Press, 1993, págs. 207-243). T. Natsoulas, em sua série de artigos intitulados "Freud and Consciousness", critica uma semelhante concepção através da análise dos argumentos de P. Redding a favor dessa, para quem, segundo o autor, poderiam ser encontradas em Freud duas consciências, uma nomeada "consciência fenomenal" e outra, "consciência de acesso", cuja relação com o inconsciente seria assim descrita: "Redding suggests that Freud's unconscious processes are actually instantiations of a kind "unconscious consciousness," namely, phenomenal consciousness without access consciousness" (*Psychoanalysis and Contemporary Thought*, vol. 25, 2002, n. 1, págs. 38-39). Mais do que questionar se o inconsciente pode ou não ser associado a uma forma de consciência, interessa-nos analisar o processo pelo qual Natsoulas desconsidera a leitura de Redding. Para tanto, o autor postula as qualidades intrínsecas daquilo que deve ser definido como consciência (intentionality, qualitiveness and self-intimation) e concebe o que Redding entende como duas consciências apenas como duas qualidades da consciência, eliminando assim o que para ele seria o perigo de atribuir a Freud uma teoria da consciência como apêndice acrescido ao processo. Contrariando a concepção freudiana da dupla consciência, o autor mantém todas as qualidades em uma suposta consciência monolítica e nada é atribuído ao inconsciente. Na tentativa de fazer uma teoria da consciência o autor abandona toda a especificidade do pensamento freudiano que podemos reconhecer em *Abriss* no tocante à consciência, concebendo um sujeito da consciência totalmente centrado sobre si mesmo em função de sua "inner awareness" (*op. cit.* pág. 47). Certamente por isso a transferência do suposto sentido dos pensamentos inconsciente para os pensamentos significativos da consciência pareça-lhe um problema não contemplado pela teoria freudiana (cf. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, vol. 25, 2002, n. 3, pág. 281). A manutenção da oposição entre consciente e inconsciente como sendo aquela entre duas inscrições rigorosamente heterogêneas impede a concepção do sentido

Uma segunda diferenciação compromete uma assimilação entre inconsciente e consciência imediata pré-lingüística. Se por um lado essa é apresentada nos mesmos termos do isso originário contra o qual o eu formou-se e que Freud faz coincidir com o “congênito originário” (pág. 85), por outro lado impõe-se um inconsciente distinto, aquele produzido pelo eu como seu refugio: “durante seu desenvolvimento o eu jovem e frágil transportou novamente ao estado inconsciente certos conteúdos anteriormente acolhidos, abandonando-os, e frente a muitas impressões novas, que ele poderia ter acolhido, procede de tal modo que essas então, recusadas, puderam deixar um rastro apenas no isso. Essa última parte do isso nós nomeamos o recalcado, em consideração a sua formação” (pág. 85). O isso adquirido no desenvolvimento do eu é um produto da ação intencional desse pela recusa de algo que pertenceria a ele mesmo – o eu, nesse domínio, deixa de ser eu e permite a inclusão de um processo que o anula. Nesse momento o eu não pode mais ser descrito como mediador “entre o isso e o mundo externo, que assume as exigências pulsionais daquele para conduzi-las à satisfação, que empreende percepções no outro [mundo externo], as quais ele aproveita como recordações, que preocupado com sua autopreservação arma-se

produzido entre esses modos de um mesmo sujeito. Aproximar teoricamente inconsciente e consciência elementar encontraria seu valor pela possibilidade de assim retomar o primeiro como um modo anímico do sujeito que é também sujeito da consciência, recolocando então nesse aquilo que permite a passagem significativa entre conteúdos. Em uma psicologia abstrata da consciência monolítica como a proposta por Natsoulas isso é francamente impossível.

contra exigências por demais fortes dos dois lados, assim sendo guiado em todos os seus julgamentos pela instrução de um princípio de prazer modificado”, pois tal representação do eu “só é válida até o fim da primeira infância”, quando uma “importante modificação se consuma” (pág. 136): a formação do supereu. Não se trata, portanto, de explicar a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade, mas sim de expor o que a faz impossível: um mundo interno definido como precipitado de uma vivência passada com um outro.

Ao defender a tese de que o estado pré-consciente não se define apenas pelo acesso fácil à consciência e pela vinculação a restos de linguagem, Freud escreve aí que “uma parte grande do eu, acima de tudo o supereu, cujo caráter de pré-consciente é indiscutível, permanece no entanto inconsciente no sentido fenomenológico” (pág. 85). O avesso da afirmação de que não é apenas o signo lingüístico que garante a qualidade de pré-consciente é a aceitação de que os restos de linguagem também seriam inconscientes – ou seja, dentro do esquema das duas consciências, não funcionariam inicialmente como função da linguagem, mas teriam sua origem apenas enquanto uma percepção imediata, como aquilo que é ouvido do outro passivamente. O problema da natureza efetiva do pré-consciente, que no final do parágrafo Freud diz precisar desenvolver, justifica a hipótese de que a segunda consciência, a lingüística, implica a passagem de ouvinte para falante a partir de um modelo de fala que se precipita no supereu como inconsciente (aquilo que na fala sobrevive do ouvido passivamente do outro). Ou seja, os restos de fala, antes de propiciarem uma fala do sujeito sobre si mesmo,

segundo o modelo da segunda consciência, permitem uma fala que, embora suportada pela linguagem, não é uma fala própria. O modelo para a compreensão de um suposto momento de imbricamento entre as cadeias de consciência deveria então ser buscado no conceito de supereu, pela passagem da fala do outro para a fala própria.⁶⁹ Assim, entre a sensação de angústia e a fala pura da angústia sinal encontra-se a angústia de castração. Do outro lado, aquilo que será agora usado nessa nova consciência, como vimos, não se apresenta como um apanhado natural de sensações. A cisão da consciência, franqueada pela linguagem recebida de um outro falante e, portanto, imediatamente inscrita como dupla cisão, não se inscreve naturalmente sobre um corpo natural e alheio a essa, na medida em que a primeira consciência imediata do corpo também foi franqueada por uma certa ação do outro precipitada na cisão entre corpo próprio e corpo estranho. A materialidade da qual a função da linguagem depende inscreve-se animicamente como vivido no corpo e como ouvido do mundo. Conclui-se que o saber psicanalítico está longe de ser

⁶⁹ A fratura da segunda consciência com o surgimento do supereu - uma fratura do mundo interno, da consciência de si, possibilitada por uma segunda diferenciação do sujeito frente ao mundo (sujeito é distinto da realidade paterna)- poderia ser compreendida como intrínseca àquela primeira que atribuímos à linguagem, na medida em que o acesso à linguagem é sempre franqueado pelo outro, portanto, passa necessariamente desde o início pela fala do outro - o supereu seria o momento no qual essa fratura constitucional da linguagem seria adquirida pelo sujeito como sua. A dupla constituição da linguagem - restos de uma percepção somados a uma significação - também apontaria, em outro nível, para sua natureza não unitária: o significado se perfaz pela materialidade, mas ultrapassando-a.

uma exposição da passagem de uma consciência natural do corpo para uma consciência natural de si mediada por uma linguagem ideal e desencorpada.

CAPÍTULO III

PERIGO – Teoria da Ameaça de Castração

Não bastasse ao ser humano ser corpo no mundo, ele apresenta uma particularidade neste ser no mundo: sua fragilidade exige um longo período de infância “durante o qual o ser humano nascente vive na dependência de seus pais ... Como precipitado do longo período de infância ... se forma em seu eu uma instância específica, na qual se perpetua essa influência paterna. Ela recebeu o nome de supereu” (pág. 69). Tal como reconhecemos na organização do eu frente ao isso, o supereu também forma-se por desdobramento e oposição a um comum originário ao qual passa a ser antagônico: “Na medida em que esse supereu se diferencia do eu e se opõe a ele, ele é uma terceira força, a qual o eu precisa prestar contas”. Conclui-se que, por natureza conciliador, “um ato do eu é então correto, se ele contentar ao mesmo tempo as exigências do isso, do supereu e da realidade, ou seja, se sabe conciliar as suas demandas” (pág. 69). Mas qual a natureza dessa segunda partição do sujeito, a qual admite-se como provável até mesmo nos animais animicamente assemelhados ao homem e com infância prolongada? Por que os pais não influem sobre o sujeito da mesma forma que o resto do mundo externo, mas levam à constituição de uma terceira força, por oposição ao eu?

Sucintamente Freud escreve no primeiro capítulo que “as particularidades da relação do eu com o supereu são plenamente compreendidas pela recondução à atitude da criança frente a seus pais” e continua afirmando que a influência paterna deve ser compreendida dentro de um contexto mais ampla, não se referindo apenas “ao feitio pessoal dos pais, mas sim à influência propagada da tradição da família, da raça e do povo, assim como às exigências do respectivo meio social que as representam” (pág. 69). Outras figuras sociais podem estender a influência primeiramente exercida pelos pais, tais como professores e mestres. A realidade social originalmente representada pelos pais é uma realidade modelar e ideal e que no desenvolvimento do sujeito deveria transformar-se de realidade presente para passada, pelo abandono da dependência paterna, caráter passado que a aproxima então na vida do adulto à ação do isso: passado assumido dos outros ou passado herdado no corpo cuja influência se mostraria sobre o presente do “vivido por si”, o “acidental e atual” que comanda o eu (cf. pág. 69). O trabalho do sujeito apresenta-se então como aquele da passagem de uma dependência a esse passado para uma suposta adequação ao presente. Nessa passagem consolida-se o grau de desventura do sujeito, sua capacidade de ser presentemente capaz de codificar adequadamente o mundo externo e se dá através da vivência da angústia de castração da situação edípica.

Freud descreve o que ocorreria por volta dos cinco anos de vida da criança: “um pedaço do mundo externo é abandonada como objeto, pelo menos parcialmente, e, em compensação, é alojada no eu (através de identificação) e

assim se torna um componente do mundo interno” (pág. 136). A partir de agora, aquilo que os outros faziam com o eu (vigiar, dar ordens, julgar e ameaçar com castigos) esse faz por si só, pela presença disso que agora o habita como uma instância, que “nós nomeamos supereu e que sentimos em suas funções judicativas como nossa consciência moral (*Gewissen*)” (pág. 136). Os procedimentos do supereu são dados, portanto, pelos procedimentos judicativos e punitivos do outro, ou seja, são copiados da ação cerceadora do outro. Não é o eu que aprende a agir assim, pois organizar-se nessa ação é definir-se como distinto da organização do eu – agir assim é inscrever uma diferença no eu que faz com que aquilo deixe de ser eu, passando a ser um outro, embora interno, que agora o coíbe desde fora. O que cerceia o eu só pode ser algo que lhe é externo, posto que não é por definição da natureza do eu o julgamento moral, mas apenas aquele prático. A circunstância de formação do supereu é descrita através de dois mecanismos mais específicos do que uma mera inserção no mundo moral: abandono e identificação. A instância se formaria tardiamente, apenas após a capacitação do sujeito para o abandono e a internalização das figuras paternas.⁷⁰ A ação do sujeito é da ordem da conversão

⁷⁰ No final do parágrafo que analisamos aqui Freud escreve que a afirmação de filósofos e crentes de que o sentido moral não foi inculcado no homem pela educação ou adquirido por ele pela vida em sociedade, mas sim implantado nesse por um posto superior, pode ser entendida como uma vaga suspeita dessa circunstância estruturante que ele apresenta como origem da consciência moral. Assim como a consciência moral, o supereu não responde a uma mera inserção do sujeito no contexto de uma sociedade moral, mas sim corresponde a um evento anímico pelo qual o sujeito constitui-se como ser moral – tal

do presente em passado: “no estabelecimento do supereu vive-se um exemplo de como é convertido o presente em passado” (pág. 138).

Mas essa relação do supereu com o passado não é tão simples. O eu deve transformar o presente paterno em seu passado justamente porque tal presente já é passado na medida em que se torna impossível persistir imoral em um mundo que se reconhece como moral: ele deverá empreender tanto a significação moral desse mundo quanto estruturar-se enquanto sujeito moral e, como na frase de Goethe citada por Freud, adquirir aquilo que herdou a fim de possuí-lo – ele deve ser sujeito de uma moral e não objeto da moral do outro. A partir do que posiciona o eu como objeto de uma moral ele deve alcançar a autonomia moral, mesmo que as custas de um fracionamento de si. A qualidade desse fracionamento dependerá da maneira com que tanto a ação de abandono como a de introjeção ocorrerão, as quais por sua vez não dependem da realidade objetiva dos objetos abandonados e introjetados, mas sim da “força da defesa que foi empregada contra a tentação do complexo de Édipo” (pág. 137). É, diz Freud, pelo fim desse que se inscreve no sujeito a instância responsável pela consciência moral: “De fato, o supereu é o herdeiro do Complexo de Édipo e é estabelecido somente após a resolução deste” (pág. 137). O Complexo de Édipo é a circunstância estruturante do supereu onde o

como antes, na constituição das outras instâncias, trata-se sempre de um evento anímico que constitui o sujeito enquanto corpo ou enquanto agente intencional, e não da mera presença de um corpo ou de uma realidade externa. Também nesse terceiro caso por meio desse evento a realidade é produzida – a realidade moral de um sujeito moral.

abandono dos objetos paternos abre uma nova fenda entre sujeito e mundo. O sujeito nesse momento terá um novo acesso à realidade, mediado por um mundo interno que olha o presente com os olhos de um passado herdado do outro – um mundo interno “que segue desempenhando o papel de um mundo externo para o eu” (pág.137). Mas se em um caso limite é possível um trabalho do supereu “em completa harmonia com o eu” onde então não seria fácil “diferenciar as manifestações de ambos” (pág. 137), conclui-se que a constituição do supereu hostil ao eu é apenas um modo fragmentado de constituição do sujeito moral que tem por consequência a angústia moral e como origem a vivência da angústia de castração – fragmentação que traduzida pela sentença de um interno que se comporta como externo pode ser reconduzida à fragmentação entre mundo interno e externo: se mundo interno e externo coincidissem, aquilo que seria introjetado não seria oposto. Trata-se, primeiramente, de pesquisar a primeira fragmentação entre sujeito e mundo que se apresenta sob a forma da angústia de perda de amor.

Freud orienta a aproximação entre angústias: “O tormento dos reproches da consciência corresponde exatamente ao medo (*Angst*) da criança de perda do amor, o qual nela a instância moral substituíra” (pág. 137). Anteriormente o medo de perder o amor fora descrito como expiatório da segurança provida pelos pais frente às ameaças externas: “Contra os perigos que ameaçam o sujeito desde o mundo externo, a criança é protegida pelos cuidados dos pais; ela expia essa segurança pela angústia de *perda do amor*, a qual a entregaria indefesa aos perigos do mundo” (pág. 131). Há já aqui a postulação de uma quebra de confiança entre a

demanda do sujeito e a realidade do mundo, onde se instala a possibilidade de o mundo não corresponder àquilo que o sujeito busca – a instância moral dos reproches de consciência internalizaria essa ruptura entre a realidades sob a forma de um interno-externo. Assim como aquilo que se internaliza no supereu não é a severidade dos pais reais, mas a “força da defesa que foi empregada contra a tentação do Édipo” (pág. 137), também a angústia infantil não deveria sua origem ao efetivo provimento de segurança dispensado pelos pais à criança. A angústia de perda de amor, assim com a angústia moral do confronto entre eu e supereu, deve sua gravidade a uma disjunção entre desejo e realidade pela qual realidade externa e realidade interna constituíram-se como excludentes. A desmedida entre ambas levaria tanto à conclusão do interno quanto do externo como perigo e, em cada caso, a um modo de defesa.

Aparentemente Freud não considera dupla a função da vivência da criança sob o amparo das figuras paternas ao declarar que essas a protegeriam apenas “contra os perigos com os quais o mundo externo ameaça” (pág. 131), enquanto contra os outros perigos, próprios da infância, o eu fraco e inacabado deveria empreender por si só esforços de defesa pelos quais ele seria “danificado permanentemente” (pág. 130). Tudo se passa nesse primeiro momento como se frente a uma realidade objetivamente protetora o sujeito sozinho devesse resolver suas pendências com uma realidade pulsional não significada por essa vivência protetora, mas por si só perigosa.

Freud arrola três perigos: “Perigos ameaçam o eu, o qual quer manter-se em um ambiente de poderes mecânicos prepotentes, em primeira linha oriundos da realidade externa, mas não somente daí [repete-se, portanto, a definição da atribuição do nome de perigo tanto ao que ameaça de fora quanto ao que ameaça de dentro]. O próprio isso é uma fonte de perigos semelhantes, e com efeito por duas razões diferentes. Primeiramente as intensidades pulsionais incrementadas podem danificar o eu de forma semelhante a dos estímulos incrementados do mundo exterior. Elas sem dúvida não podem exterminá-lo, mas sim destruir a organização dinâmica própria a ele, transformar novamente o eu em uma parte do isso. Em segundo lugar, a experiência deve ter ensinado ao eu que a satisfação de uma demanda pulsional não em si intolerável poderia trazer consigo perigos no mundo externo, e então que um tal tipo de demanda pulsional ela mesma torna-se perigo. O eu combate assim em duas frentes, ele precisa defender sua existência tanto contra um mundo externo que o ameaça de extermínio (*Vernichtung*) quanto contra um mundo interno exigente” (pág. 130).⁷¹

⁷¹ Em *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* Freud repete a dupla origem do perigo desde uma demanda pulsional despertada, mas explicita o caráter primevo do perigo pelo incremento pulsional: “o eu recusa essa satisfação ou porque ele é paralisado pela grandeza da demanda, ou porque ele reconhece nela um perigo. A primeira dessas razões é a mais originária, ambas acabam em uma evitação de uma situação de perigo” (S.A., vol. IX, pág. 572). A afirmação do caráter primário do perigo como incremento pulsional estaria de acordo com a estrutura que atribuímos inicialmente a esse texto e que pretenderia repisar a importância dos componentes internos, herdados, posto que apenas o interno poderia justificar uma compulsão tal como a

Uma primeira distinção pode ser traçada a partir da aproximação entre extermínio e o que Freud anteriormente descrevera como conseqüência da busca inescrupulosa de satisfação característica do isso, a qual conduziria “bastante freqüentemente a conflitos perigosos com o mundo externo e ao perecimento (*Untergang*)” (pág. 128). Nomeando a ação limite de um perigo externo sobre o eu extermínio ou aniquilação (*Vernichtung*) e contrapondo-a ao perecimento do eu por causas internas – pelo funcionamento do isso – Freud diferencia duas mortes: o extermínio por agentes externos ou o naufrágio por condições internas. Entende-se que ele não pretenderia, com a afirmação de que as intensidades pulsionais incrementadas não podem exterminar o eu excluir, a possibilidade da morte por razões internas, mas sim apenas reconhecer mortes distintas em cada caso. Danificar o eu impediria o organismo de encontrar satisfação no mundo, o que conduziria a uma morte por declínio e não por extermínio.⁷² O suposto de que

reconhecida na religião (*op. cit.*, cf. pág. 548). No texto sobre Moisés a radicalização da tese do que é herdado pelo sujeito como mais primitivo e determinante responde ao interesse de alocar a explicação dos fenômenos históricos e sociais do lado das razões do sujeito, contra a suposição desse como mero produto das razões externas, sociais. O enfoque diverso de *Abriss* implicaria uma outra ordem de razões a qual Freud explicitamente faz referência no texto sobre Moisés e pela qual o herdado seria derivado e não pressuposto (cf. *op. cit.*, pág. 547).

⁷² Uma leitura parcial do texto levaria a conclusões descabidas como a que encontramos em Rosenberg ao analisar as afirmações freudianas sobre a impossibilidade do mundo interno exterminar o eu: “Se nós compreendemos bem, o eu pode ser reduzido, por regressão massiva, a perder todas as suas aquisições, a não ser mais do que ele era *no*

também se morre por causas internas é radicalizado no capítulo dedicado à teoria das pulsões, quando Freud confronta a morte do indivíduo e a da espécie sustentando que a primeira seria causada por conflitos internos, enquanto a da espécie, por uma luta com o mundo exterior. Isso nos obrigaria, no caso do

primeiro momento de sua formação, mas sempre enquanto uma "fração do eu" ele não se confunde com o isso, ele não se dissolve no isso porque ele não pode ser, lembremo-nos, "aniquilado". Isso quer dizer para nós que o nó masoquista primário do eu é sempre preservado. O problema, portanto, não é o mesmo na angústia primária e na angústia secundária, dado que nessa última a questão da sobrevivência do eu não se coloca" (Le moi et son angoisse, Paris, PUF, 1997, pág. 105). Ora, Freud apenas opõe aqui extermínio (aniquilação) e perecimento, onde o primeiro corresponderia, por exemplo, à morte por envenenamento e o segundo, por fome. Rosenberg usa o texto apenas para ilustrar sua hipótese do eu formado pelo nó masoquista no momento de uma angústia primária e, para tanto, propõe uma leitura duplamente obtusa, pois não apenas o interno pode levar o organismo à morte, como, por conseguinte, não se pode basear sobre a afirmação oposta a particularidade da angústia do eu como sendo aquela referida apenas a um perigo de desorganização desse. Rosenberg manteria essa leitura da afirmação da impossibilidade interna de extermínio do eu sobre a hipótese de que "ainda que nós não sejamos imortais, eu acredito que estando satisfeita a condição biológica de nossa existência, a vida psíquica não pode prescindir de um eu e que esse é sempre presente. O que quer dizer que isso ultrapassa nossa capacidade de representação da destruição do eu, de uma vida psíquica sem eu" (op. cit., pág. 104), o que por fim estaria de acordo com a ausência de uma angústia de morte. Primeiramente, por tudo aquilo que reconhecemos em Abriss, parece-nos insustentável a oposição entre "a condição biológica de nossa existência" e a vida psíquica: a vida anímica deve ser compreendida como pressuposto da manutenção do corpo vivo, sem a qual esse é apenas inorgânico. Por fim concluímos que a distinção pretendida por Rosenberg só aponta por um outro ângulo para sua necessidade de distinção entre perigos internos e externos, a fim de priorizar os primeiros.

indivíduo, a reconduzir ambos, extermínio e perecimento, a uma mesma causa interna definida então como aquela parte da destruição de si que permanece no interior “até que finalmente consegue matar o indivíduo, talvez somente quando a libido desse se consumiu ou se fixou desvantajosamente” (pág. 72). Por essa exposição, a causa última da morte de toda vida anímica seria interna, mesmo se fosse causada por um agente externo, posto que estar vulnerável a esse, tal como podemos depreender do que se afirma sobre a libido na morte, depende da situação libidínica do sujeito frente ao mundo, responsável então por essa vulnerabilidade. Devemos, portanto, estruturar dois níveis de explicação, aquele que em última instância define a situação pulsional interna sempre como responsável final pela morte do sujeito, e aquele outro, da forma que adquire essa morte, pelo qual diferencia-se extermínio e perecimento. Conclui-se que a negação à demanda pulsional da capacidade de exterminar o eu não permite a inferência de que o interno não pode determinar a morte do sujeito, pelo contrário: concebido o corpo, mortal, como componente interno da vida anímica, a inscrição da mortalidade do indivíduo por definição só poderia ser interna à vida anímica. Freud afirma uma responsabilidade radical da unidade anímica viva, ou seja, o indivíduo, sobre sua vida ou morte.

Se a ação do isso não pode propriamente exterminar o eu, ela pode através da demolição da organização dinâmica própria a esse eliminar aquilo que o diferenciava do primeiro, impedindo, portanto, a realização de sua tarefa de automanutenção, ou seja, conduzindo-o à morte quer por perecimento, quer por

exposição aos inimigos externos. O eu inscreve-se, portanto, como a possibilidade de defesa contra um “mundo externo ameaçante de extermínio” e um mundo interno “demasiadamente exigente” (pág. 130), viabilizando pela manutenção de sua integridade frente ao interno e ao externo a sobrevivência do indivíduo. Concebe-se o eu não apenas como possibilidade de proteção adaptativa frente ao mundo externo perigoso, mas também como protetor frente a um interno que impõe demandas e que coloca a morte como possibilidade interna. Embora cada um desses casos corresponda a um tipo de atribuição ao mundo – ameaçadores ou demandantes – ambos estão em desacordo com a tarefa do eu e, portanto, exigem por parte desse a ação defensiva, seja frente à ameaça, seja frente à demanda.⁷³

Perigo externo e primeira condição de perigo interno são igualados: o próprio isso, com suas intensidades pulsionais incrementadas, pode danificar o eu “de forma semelhante tal como os estímulos incrementados do mundo exterior”.

⁷³ Rosenberg mais uma vez se equivocaria na análise desses trechos ao concluir que a ameaça à integridade do eu corresponderia ao impedimento “de realizar sua função essencial de adaptação do aparelho psíquico ao real” (*op. cit.*, pág. 24). Definindo a função do eu como aquela de uma adaptação ao real, resta portanto a ele por outro lado perguntar-se pela natureza objetiva daquilo que internamente se opõe a essa adaptação e, assim, encontramos Rosenberg prosseguindo a análise do trecho em que Freud expõe os perigos internos perguntando-se se ele “pensa também nesse texto na pulsão de morte ou somente na libido” (*op. cit.*, pág. 104) como a força que ameaçaria demolir o eu. No afã de repor a problemática do sujeito na teoria da ameaça objetiva de castração, Rosenberg escorrega para a dupla correlata da realidade externa como lugar de satisfação/sobrevivência e da realidade pulsional

Trata-se em ambos os casos de uma vivência de efração na qual o organismo é invadido por uma quantidade desmesurada que aparentemente não é sentida como produzida pelo próprio sujeito, é-lhe externa. Tanto é verdadeira a semelhança originária entre esses perigos que a defesa aplicada a esses é a mesma, derivando a inadequação defensiva de um equívoco originário: assim como mundo externo e interno se confundem, existem perigos externos e internos descritivamente idênticos. A defesa, portanto, não erra por expansão da atitude frente ao mundo externo para o mundo interno, posto que se estabelece sobre a aparente igualdade inicial entre ambos. Freud pode postular então que a deficiência defensiva apoiaria-se sobre essa “identidade originária” do sujeito com aquilo contra o que se luta, com o que convivemos e frente ao qual não se pode evadir, enquanto a unidade das defesas comprovaria a atribuição de um estatuto originário semelhante a ambos os casos. Não é necessário então contrapor originariamente perigo externo e interno, fazendo irrelevante a questão sobre a natureza do suposto primeiro perigo correspondente à angústia primária, posto que no início para o sujeito tal distinção seria inexistente.⁷⁴

como lugar daquilo que ameaça – o que não passa de um modo limitado de compreensão das relações constitutivas do eu.

⁷⁴ Embora Freud não use esse termo em *Abriss* os dois primeiros casos de perigo podem ser reconhecidos como aqueles da angústia de origem traumática, por efração, tal como descrita na conferência. Aí pudemos acompanhar a certeza de que sempre o que causa o trauma é uma quantidade relativa interna traduzida em um incremento de tensão, quer derivada do externo, quer do interno. O modelo, portanto, é o da sensação, do vivido no primeiro modo de consciência do eu.

Dentro desse primeiro contexto de assimilação originária entre perigo interno e externo Freud define o terceiro perigo, ou melhor, a segunda condição interna de perigo, a qual, como ele mesmo escreve, é derivada da experiência e, nesse sentido, pode ser concebida como posterior aos dois perigos dados então primariamente. Afirma-se que o sujeito, por experiência própria, cria para si mesmo um novo perigo através de um processo de significação da realidade externa e da realidade pulsional: assim, o sujeito deixa de sofrer ameaças e passa a responder por si mesmo pela produção dessas. À satisfação de uma demanda pulsional em si mesma não intolerável é atribuída a derivação no mundo de um perigo e essa mesma é transformada então em perigo. Temos a apresentação aqui de um perigo interno de natureza completamente distinta daquela da primeira condição de perigo interno. O interno não é apenas local do perigo, mas sim produtor desse ao nomear algo interno como perigoso para o sujeito no mundo, e se no primeiro caso o interno era assimilado ao externo do eu, agora o interno é interno a esse e a responsabilidade por tal perigo deve ser-lhe atribuída. E embora Freud abuse na definição do terceiro perigo de termos como “em si” e “ela mesma” a ação possível do eu aparentemente se faz apenas pela atribuição de qualidades: ele atribui ao mundo externo um perigo e, por derivação desse, um perigo à demanda pulsional. O modo usado por ele para descrever o em si da demanda pulsional revela com clareza a natureza atributiva da situação, ao descrevê-la não como em si tolerável, mas sim como “em si não intolerável”, ou seja, através de uma dupla negação. Freud afirma a realidade em si da pulsão

como negação daquilo que o mundo atribui a essa. Pelo segundo momento a atribuição perde a negação e passa a ser o “ela mesma” da pulsão, quando então adquire o significado de perigo por contágio com um perigo externo. Assim, a tarefa de significação de uma demanda interna como perigo por parte do eu parece validar-se sobre um atributo sempre definido no mundo – intolerável – sendo que o caminho iria da negação à aceitação desse. Conclui-se que aquilo que se atribui ao mundo interno é indissociável daquilo que se atribui ao mundo externo, quer pela afirmação, quer pela negação.

Encontramos exatamente a mesma exposição da formação do perigo repetida em *Die endliche und die unendliche Analyse*: “se no decorrer desse esforço [de precaver o isso dos perigos do mundo] ele [o eu] aprende a se defender do isso e a tratar dessas demandas pulsionais como perigo, assim ocorre pelo menos em parte porque ele compreende que a satisfação da pulsão conduziria a conflitos com o mundo externo” (S.A., *Ergänzungsband*, pág. 375). Sobre a influência da educação, conclui Freud, muda o “palco do combate” e o sujeito passa a combater em duas frentes, contra o mundo e contra o isso. Primeiramente deve-se notar que ele mantém, embora sem explicitar como, uma segunda origem para o perigo interno, ao afirmar que em parte o processo é este. Mas interessa-nos atentar para aquilo que ele concebe como momentos anterior e posterior a essa significação educativa do mundo interno: antes, em uma única frente, o eu da criança realizava sua tarefa de intermediário entre isso e mundo externo “a serviço do princípio de prazer” (*op. cit.*, pág. 375) a fim de preservar o primeiro dos

perigos do segundo; guiado por uma “censura tendenciosa” defendida pela “coação do princípio de prazer” e dado que “o aparelho psíquico não suporta o desprazer, ele precisa precaver-se desse a qualquer preço, e se a percepção da realidade traz desprazer ela precisa – ou seja a verdade – ser sacrificada” (*op. cit.*, pág. 377). Primeiramente a ação perceptiva guiada pelo princípio do prazer sacrifica a percepção da realidade. Em um segundo momento, educativo, há um reconhecimento concomitante de perigo interno e externo, não podendo mais o sujeito desprezar a realidade. Passa-se então do desprezo da percepção da realidade para o “falsear” das percepções internas. Essa primeira ruptura, como indica Freud, não se confunde com o confronto posterior com o supereu, que seria a inclusão de uma terceira fonte de combate (cf. *op. cit.*, pág. 375), mas, como buscamos indicar, de modo algum pode ser concebida como independente do que se precipita nesse terceiro momento, na medida em que o falseamento do interno pressupõe em *Abriss* a inclusão da consciência desse pela complicação da linguagem.⁷⁵

⁷⁵ Compreende-se aqui mundo interno e mundo externo como momentos de constituição de um sujeito que constitui a si e ao mundo primariamente segundo o modo da sensação e pela formação do princípio do prazer que trabalha por incorporação e expulsão, como veremos. Assim, o mundo externo do sujeito-princípio do prazer, ao qual se atribuem todos os perigos, pode ser compreendido como realidade, mas de modo algum como percepção da realidade do mundo externo. Como vimos, a separação que o princípio do prazer faria entre interno e externo de modo algum obedece a uma realidade do mundo externo, pois funda-se apenas sobre uma ação do corpo que não distingue interno de externo. A associação ao modelo da sensação de desprazer, enquanto algo que é percebido como vindo de

Retomemos os modelos apresentados na conferência para dar conta desse perigo produzido internamente (cf. *S.A.*, vol. I, pág. 524). Freud apresenta dois casos. No primeiro, o eu percebe que a satisfação de uma demanda pulsional ocasionaria uma lembrada situação de perigo e então a reprime, suprime, se por sua vez for forte e tiver em sua própria organização essa moção pulsional – ou seja, o eu deve conhecer um perigo passado a fim de agir sem angustiar-se frente a um possível perigo presente. Isso é possível, pois haveria uma continuidade entre eu e pulsão. Ora, esse não é o caso aqui, posto que para o sujeito nada do passado signifique agora esse presente como perigoso. No segundo caso, o eu nada sabe sobre a satisfação pulsional e, portanto, nada significa como perigo. Ele deve então propor um ensaio de sua satisfação, a fim de ativar o automatismo do princípio do prazer-desprazer capaz de significar então a situação como perigosa – automatismo que por sua vez executa (*durchführen*) o recalque. Tudo se passa então em um jogo de significações em que pulsão e realidade são indissociáveis. No primeiro caso, tanto a demanda da pulsão quanto a situação de perigo (*Gefahrsituation*) são conhecidas. No segundo, a moção pulsional é duvidosa (*bedenklich*) e a situação de perigo precisa ser reproduzida, pois não é dada a princípio, e apenas a partir desse duplo desconhecimento a situação de perigo

fora, justifica que o que se estabelece aí seja nomeado realidade externa e que seja concebida como inimiga do sujeito, que busca incorporar o prazer. A ruptura educativa duplicaria a realidade e situaria agora um sujeito entre essas, que não se confunde com nenhuma dessas – momento que se aproxima ao da inclusão lingüística.

pulsional aparece como presente. Freud conclui pela diferença tópica entre esses dois processos: no primeiro a moção pulsional pertence ao eu, na outra, ao isso.

Compreender esse terceiro modelo de perigo a partir da dupla exposição da produção da angústia não traumática auxilia sua aproximação da vivência da ameaça de castração, na medida em que a oposição entre duas medidas diversas de aparição do afeto poderia ser traduzida na série de graduações da resposta afetiva dessa vivência. Se na Conferência essa diferença é creditada à procedência da moção pulsional e conseqüente estrutura do eu – no recalque, “a moção pulsional ainda pertence ao isso e o eu sente-se fraco” (*op. cit.*, pág. 524), em *Abriss* a certeza de que essa vivência colhe o sujeito em um momento por natureza frágil – a infância – justifica sua importância para a formação desse sujeito, enquanto a medida do afeto que se produz então é creditada a “condições quantitativas” (pág. 118). A vivência de castração é teoricamente concebida como estruturante do sujeito anímico que posteriormente responderá com mais ou menos angústia e recalque às vivências futuras, portanto, com menos ou mais moções pulsionais integradas ao eu. Creditar a qualidade dessa vivência a condições quantitativas de certo modo ignora o papel estruturante que se atribui a essa – seria preciso então tentar discernir o valor determinante dessa vivência, que não se restringiria apenas à derivação do supereu que responderia posteriormente pela angústia moral, mas que suportaria o momento pelo qual o sujeito passa a significar como distintos e a julgar como diversos mundo interno e externo. A cisão do sujeito pelo supereu não é de modo algum alheia à cisão entre eu e isso, aquela que Freud reconheceria

anteriormente como segunda, educativa. Embora ele faça questão de afirmar o surgimento do supereu como a formação da terceira frente de combate, esse deve incidir sobre o que nessa vivência educativa do perigo resta como cisão entre o eu e o isso, fundadora da frente do mundo interno e que, portanto, como vimos em nosso segundo capítulo, só é possível pela introdução da complicação da linguagem.⁷⁶

Antes de prosseguir em nossa exposição, busquemos no texto freudiano subsídios para entender o que é suposto como a diferença sexual indissociável da concepção de castração. O momento edípico define-se como aquele em que meninos e meninas, até então iguais, distanciam-se, pois “agora a diferença sexual

⁷⁶ A vivência de castração, como formadora do supereu, não poderá estar alheia ao momento de formação do princípio do prazer, quando se dá a medida da frustração/satisfação atribuída ao mundo externo e incorporada ao sujeito como formação desse seu princípio de funcionamento - concomitante à primeira realidade externa do princípio do prazer estabelece-se a realidade do sujeito enquanto princípio de prazer. Trata-se daquilo que buscamos na teorização sobre o intrincamento pulsional como a vivência constitutiva dessas primeiras realidades (a do princípio de prazer indissociável daquela do mundo externo) como momento em que o sujeito anímico adquire de modo único, particular, seu corpo como lugar de vida (aquele que ele pode internalizar como seu pela formação do princípio de prazer) e de morte (aquele que ele atribui ao mundo). Por outro lado, a vivência de castração, como formadora da terceira frente de luta, como inscrição de uma nova cisão, não poderá ser compreendida senão a partir daquilo que pode se inscrever como a segunda cisão, constitutiva do mundo interno sobre o qual a castração incide. Aparentemente essas duas cisões são indissociáveis, estabelecendo-se uma pela outra, como indica o papel da linguagem em ambas.

ganha sua primeira expressão psicológica” (pág. 114). Primeiramente notemos que não é preciso que desprezemos as implicações da diferença sexual anteriores ao momento edípico, na medida em que a suposição do Édipo precoce viabiliza a concepção de que há desde o começo uma marca da diferença sexual, mas que não se confunde com a particularidade das vivências dessas fases, pois tais não se organizariam sobre essa questão: apenas no momento propriamente edípico essa se apresenta para o sujeito, ou seja, ganha expressão psicológica. Sobre o que essa diferença sexual expressa nesse momento, Freud avança definindo-a como um fato biológico enigmático, “um ponto final para nosso saber, teimoso a qualquer recondução a algo outro” (pág. 114). A esse fato biológico definido como “problema”, que “pertence inteiramente à biologia”, “a psicanálise não contribuiu com nenhum esclarecimento”. Contudo, ao fato biológico da diferença sexual Freud reconhece uma segunda faceta: a bissexualidade originária do organismo, que mantém atrofiados os órgãos sexuais do outro sexo. O problema da biologia no tocante à diferença sexual é explicar como de um corpo potencialmente masculino e feminino chega-se a um corpo monossexual. A psicanálise, por seu lado, “encontra na vida anímica apenas reflexos dessa grande oposição cuja interpretação é dificultada pelo fato há muito tempo presumido de que nenhum indivíduo limita-se aos modos de reação de um único sexo, mas sim sempre dá um certo lugar àqueles do oposto” (pág. 115). Mais do que o dado biológico que deve reconduzir a diferença sexual a uma bissexualidade originária que persiste apenas como rudimento atrofiado, a descrição da vida anímica deve dar conta de uma

bissexualidade que é presente, pois o corpo herdado é aquele idealmente bissexual em sua origem e que, portanto, na origem da vida anímica também deve ser bissexual: o corpo herdado a ser adquirido animicamente é aquele original, bissexual, e não o da diferença sexual anatômica, na medida em que a vida anímica não se confunde com a vida biológica e deve por si só percorrer os seus caminhos. As considerações que encerram o texto *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* radicalizam essa certeza e impõe um olhar diverso sobre aquilo que se afirmara anteriormente ao ponderar que “todos os indivíduos humanos em consequência de sua disposição bissexual e do legado cruzado reúnem características masculinas e femininas, então a masculinidade ou feminilidade puras permanecem construções teóricas de conteúdo incerto” (S.A., vol. V, pág. 266). No parágrafo seguinte do mesmo texto ele confirma sua tendência a creditar valor às consequências psicológicas da diferença sexual anatômica, mas refere-se à possível multiplicidade dos caminhos no desenvolvimento da vida sexual, o que nos recoloca a questão de que o determinante da diferença sexual não seria unitário, mas sim binário, pois trata-se sempre da combinação efetiva de dois modos que apenas abstratamente são puros, ou melhor, que existem apenas abstratamente. Conclui-se que as vivências masculinas e femininas do complexo de castração não podem ser lidas reduzidamente como a descrição dupla correlata da realidade anatômica de ter nascido menino ou menina, mas configuram modos, caminhos modelares, pelos quais qualquer indivíduo desenvolve-se como sujeito a ser marcado de uma forma

diversa daquela do corpo bissexual originário. Se a diferença sexual determina algo, ela o faz em sua origem a partir da bissexualidade e não da exclusividade ideal dos gêneros, a qual, na vida anímica assim como no desenvolvimento biológico do organismo, é um momento final que não se mantém senão ao lado de seus restos. Concebida assim a relação entre o complexo de castração e a diferença sexual, tomamos o primeiro, então, como modelo ideal dos modos de saída do sujeito universal da bissexualidade originária que possibilitam a constituição sempre parcial da diferença sexual.⁷⁷

Freud apresenta a ameaça de castração no capítulo sobre a função sexual ao descrever a fase fálica como o momento em que a função sexual adquire as

⁷⁷ Encontramos material semelhante para nossa argumentação em *Die endliche und die unendliche Analyse*. Aí lemos que dois temas são recorrentes na análise e cuja legitimidade que se exterioriza nesses não pode ser desconhecida: "os dois temas estão ligados à diferença dos sexos; um é tão característicos para os homens quanto o outro, para as mulheres. Apesar da distinção de conteúdo eles são correspondentes manifestos. Algo que é comum (*gemeinsam*) a ambos os sexos foi prensado através da diferença sexual em uma outra forma de expressão" (*S.A., Ergänzungsband*, pág. 390). O "algo" originário é comum a ambos os sexos e se contrapõe à expressão dual estampada (*pressen*) pela diferenciação sexual posterior. Se a conclusão desse texto se faz com a confissão da aparente impossibilidade de demover o sujeito em análise de seu desejo de pênis ou do protesto masculino atribuindo-a ao "fato biológico" do enigma do gênero sexual (*Geschlechtlichkeit*), concebendo-se que "para o psíquico o biológico desempenha efetivamente o papel do próspero rochedo subjacente" (*op. cit.*, pág. 392), entende-se que tal biológico coincide com a suposta bissexualidade originária e não com o biológico do corpo anatômico do sujeito individual.

características que a fundam como etiologia da neurose. Assemelhada à vida sexual genital, ela diferenciar-se-ia dessa, no entanto, pelo fato de que nela não é a genitália de ambos os sexos que desempenha um papel, “mas sim apenas a masculina (*Phallus*)” (pág. 76). A genitália feminina seria desconhecida, a excitação sexual feminina seria apenas a proveniente do seu órgão análogo ao pênis (o clitóris) e a teoria da cloaca responderia às tentativas da criança de entender o processo sexual. Trata-se, portanto, originariamente de uma teoria que sustenta a crença na bissexualidade. Meninos e meninas pressuporiam a existência universal do pênis (e também a da vagina, pela teoria da cloaca), até que os primeiros, ingressados na relação edípica com a mãe, passariam a agir temendo pela manutenção de seu próprio órgão, vivenciando “o maior trauma de suas vidas” (pág. 18); enquanto as meninas, concluindo pela inferioridade do próprio órgão fálico, afastam-se da vida sexual.

A castração é a ameaça ao narcisismo do complexo de Édipo (cf. pág. 131). Esse ocupa o lugar privilegiado de vivência central (cf. pág. 113) em que a fragilidade do organismo aflora: a circunstância edípica é um ponto fraco (pág. 113) determinado pelo seu caráter temporal (é uma circunstância infantil, onde o eu ainda é débil e em desenvolvimento) e pela sua natureza sexual (natureza que é reconhecida novamente como responsável na prática pelos maiores motivos de desarranjo do organismo) (cf. pág. 110). Na fragilidade desse momento constitucional, definido como intrinsecamente conflituoso, tanto o mundo externo quanto o interno podem adquirir a função de um trauma (cf. pág. 111). Sua

universalidade é derivada do incontornável “prolongado cuidado infantil e da vida comum [da criança] com os pais” (pág. 114). Contudo, aquilo que resta dessas vivências para o sujeito adulto feminino ou masculino enquanto formação psíquica mais distante da influência do analista organiza-se pelo pênis: o que resta como formação psíquica é “na mulher o desejo do pênis (Peniswunsch)” e “no homem a atitude feminina para com o próprio sexo, a qual tem por pressuposto a perda do pênis (Penisverlust)” (pág. 121). O resto da experiência central da infância é uma certa relação com o objeto pênis que circunscreve a organização da cena edípica em função de uma situação definida como de ameaça de castração. Logo, o impacto da castração é a “vivência central dos anos infantis”, “o maior problema da infância”, “a mais forte fonte de posterior deficiência” e, justamente por isso, aquela mais “profundamente esquecida” (pág. 118). Sendo a mais esquecida, justifica-se como a mais repetida na situação analítica e como responsável pela resistência: o sujeito em análise não repete apenas uma certa relação com os pais, mas sim sua relação com o pênis, concebida como a “formação psíquica menos acessível à influência” (pág. 121).

Após um suposto primeiro momento de relacionamento do bebê com a mãe igual para meninos e meninas, esses tomam caminhos distintos. Se antes da fase fálica a mãe não impunha ao carinho do filho qualquer sinal negativo, com a inclusão da manipulação fálica ela passa a compreender o amor do filho com outros olhos: “a mãe entendeu muito bem que a excitação sexual do menino dirigia-se a sua pessoa” (pág. 116). É a inclusão do pênis pelo ato masturbatório

que faz com que a mãe passe a recusar o amor do filho, atribuindo-lhe um novo sentido que o faz recusável – não é apenas amor, mas amor sexual. Dado que em um primeiro momento a recusa materna não basta – o menino ouve a proibição, mas não a obedece efetivamente – a mãe modifica então mais uma vez a sua atitude: “finalmente a mãe recorre a um meio mais mordaz, ela ameaça retirar-lhe a coisa com a qual ele a enfrenta. Normalmente atribui ao pai a execução da ameaça, a fim de torná-la mais apavorante e mais crível. Ela dirá ao pai e ele cortará o membro.” (pág. 116) Primeiramente notemos que todo processo principia pela aparição do objeto fálico como local da satisfação sexual. É em função da aparição desse objeto sexual que a mãe resolve recusar o amor do filho – supõe-se que todos os outros anteriores puderam ser recebidos por essa mãe. Em segundo lugar, notemos que a primeira fala da mãe de recusa desse amor não surte efeito: a mera fala de que ela não quer esse amor é, portanto, vazia, tanto para aquele que fala quanto para aquele que ouve – ela não é um proferimento eficaz, quer por razões do ouvinte, quer por razões do falante. Ela então modifica sua fala, passando de uma recusa a uma ameaça: o menino deve cessar de masturbar-se para ela não porque ela não deseja aquilo, mas sim porque isso será castigado pela perda do pênis. Mesmo assim a fala da mãe não tem garantia de efeito. Sabendo já de antemão como sua fala é pouco persuasiva para seu interlocutor, a mãe busca na inclusão da figura paterna, supostamente temida, o aval para aquilo que ela profere (não será ela quem arrancará o membro, mas sim o pai).

Mas a garantia da eficácia da fala da mãe não é dada por ela mesma nem mesmo pelo pai aí incluído pela fala da mãe: “curiosamente essa ameaça somente atua quando se realiza antes ou depois uma outra condição. Por si só parece ao menino completamente inconcebível que algo dessa natureza pudesse acontecer. Mas se ele durante essa ameaça pode se recordar da visão de um genital feminino ou pouco depois chega a ver um tal genital, um genital ao qual falta efetivamente a mais estimada entre todas as partes, então acredita ele na seriedade do que ele ouviu, e vive, com o que ele se encontra sob a influência do complexo de castração, o mais forte trauma de sua vida juvenil” (pág.117). A eficácia da fala da mãe é determinada aparentemente então por um conhecimento retirado da experiência, ou seja, a visão dos genitais femininos nos quais “efetivamente falta a mais estimada entre todas as partes” (pág. 117).

Como podemos ler a crença na ameaça de castração não decorre diretamente da realidade avistada na genitália feminina, posto que sua visão pode não significar castração antes do proferimento materno – como Freud escreve, o menino pode conviver com essa visão sem atribuir o significado de uma castração à genitália feminina. Logo, esse proferimento parece ser a condição do reconhecimento da realidade de castração, dado que antes desse – e em uma situação hipotética como aquela aventada de uma sociedade que não ameaça a atividade masturbatória infantil – o menino não reconheceria na menina a castração. Assim, não é a genitália da menina que é reconhecida como castrada, mas a fala da mãe que o faz reconhecer essa como prova efetiva da veracidade da

ameaça de castração e a realidade vista com os olhos da ameaça pode agora levar a acreditar (*glauben*) tanto na ameaça como na realidade castrada – porque a realidade da genitália feminina não é por si só, sem a fala materna, a de um menino castrado – ou seja, persiste primariamente a crença em uma realidade bissexual. O real objetivo não é medida, mas sim medido desde a fala-ameaça vazia de um outro por um sujeito que significa a realidade – ameaçado de castração, o sujeito reconhece no mundo castração e passa a dar valor à fala materna. Nesse momento tanto a fala da mãe quanto a realidade avistada participam no sujeito de um processo de significação. Aparentemente o sujeito confere à ameaça o poder de uma verdade ao conceber e crer em um mundo tomado sob os olhos dessa mesma ameaça. O fato de que a realidade objetiva se preste mais ou menos à crença na ameaça não invalida a certeza de que, sem o proferimento materno, essa estaria inviabilizada – no esquema exposto, mesmo uma suposta realidade objetiva, nos moldes daquela que propõe Freud, não é capaz de por si só produzir crença. A construção da crença implica creditar uma realidade a uma fala.

A exposição inicial de um caso clínico de fetichismo em *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, escrito no final de 1937, repete os mesmos passos do processo de efetivação da ameaça de castração reconhecido aqui. As condições para a produção do efeito de terror são duas: visão dos genitais femininos em uma vivência de sedução prolongada na atividade de masturbação e ameaça de castração. Freud prossegue uma apresentação sucinta sobre a relação entre esses

dois elementos: “A ameaça de castração por si só não pode causar grande impressão, a criança recusa-lhe (*verweigern*) a crença, ela não pode facilmente conceber que uma separação da parte do corpo tão altamente estimada seja possível. Pela visão da genitália feminina a criança poderia convencer-se de tal possibilidade, mas a criança então não acusou tal conclusão, porque a aversão contra essa era muito grande e não existia nenhum motivo que a obrigasse. Ao contrário, o que podia desassossegá-la um pouco é acalmado pela informação de que o que falta aí, ainda virá, ele – o membro – crescerá nela mais tarde.” (S.A., vol. III, pág. 392) Convivem em um primeiro momento tanto a ameaça de castração quanto a visão da realidade feminina castrada sem que a ambas seja possibilitada a crença: o sujeito não acredita nem na ameaça nem na realidade feminina como castrada e, para manter-se nessa incredulidade, crê em uma outra realidade, aquela que diz que um pênis crescerá na menina – ou seja, na bissexualidade. Mas Freud é claro em sua apresentação: o menino não apenas possui uma outra crença sobre o mundo, mas constrói para si essa a fim de evitar um certo saber sobre o mundo enquanto castrado – sua primeira teoria sobre o mundo é uma negação da realidade desse. Freud então prossegue: “Outro ocorre se ambos os elementos são reunidos. Então a ameaça desperta a recordação da percepção significada como inofensiva e encontra nela a comprovação temida. O menino acredita agora entender por que o genital da menina não mostrava nenhum pênis e não se arrisca mais a duvidar de que a seu próprio genital pode ocorrer o mesmo. Ele precisa a partir de então acreditar no perigo da castração” (*op. cit.* pág.

392). Tudo se passa no âmbito da crença atribuída pelo sujeito, posto que os dois elementos estão disponíveis a ele nos dois momentos, tanto naquele anterior em que o perigo é desacreditado, quanto naquele posterior em que o perigo é crível. O valor do proferimento da ameaça é ainda mais esvaziado do que em *Abriss*, ao mesmo tempo em que se esvazia a força da evidência da realidade: a realidade se presta a comprovar tanto a castração como sua recusa. O que então reúne os dois elementos na crença no perigo de castração? Indubitavelmente para Freud a sua crença de que a teoria da castração é real, enquanto a teoria anterior do nascimento do pênis nas meninas seria apenas uma tentativa de falsear esse real. Haveria, portanto, um momento no qual a realidade do proferimento materno não poderia mais ser negada, assim como o real do mundo. A primeira fala vazia da mãe castradora é incapaz de conduzir à crença sobre si e sobre o mundo que ela postula e persiste para a criança a crença na realidade bissexual. Já a fala eficaz conduz à crença em seu proferimento pela atribuição de realidade àquilo que ela postula. Em ambos os casos a eficácia da fala não pode ser creditada ao real objetivo. Em ambos os casos apenas o sujeito que escuta essa fala pode aceder à crença na realidade referida à fala.

Retornando ao terceiro perigo descrito por Freud a partir da significação da ameaça de castração, devemos acrescentar então uma modificação no processo pelo qual uma demanda interna torna-se perigo por derivação de um perigo externo: o reconhecimento no mundo externo de um perigo associado à satisfação dessa demanda passa necessariamente pela fala de um outro que conduz tal

reconhecimento no mundo; independentemente de aceitarmos tal perigo como objetivo ou constituído, ele é sempre passível de reconhecimento apenas a partir dessa fala. Se tomamos, então, a exposição da vivência de castração como paradigma da formação do terceiro modelo de perigo, conclui-se assim que toda a significação de uma demanda interna como perigosa passa necessariamente pela fala de um outro que conduziu o sujeito a uma certa crença na realidade perigosa externa. A certeza de que a dupla significação, de um perigo externo e de um interno, passa necessariamente pela fala de um outro é corroborada por aquilo que já vimos sobre o momento em que se torna possível um saber sobre um mundo interno: apenas a função da fala, derivada do precipitado de uma fala do outro, viabiliza o mundo interno, logo, por princípio o julgamento sobre um perigo interno pressupõe uma fala do outro. Quer do lado do reconhecimento do perigo externo, quer do interno, a vivência da ameaça de castração precisa pressupor a fala de alguém como premissa da crença.

Embora esse pressuposto pareça-nos inerente à sua teoria, Freud prossegue em sentido contrário. Reconhecida a veracidade do perigo de castração, o sujeito estremecido deve agir. Ao equivalente psicológico da reafirmada bissexualidade originária biológica, definido convencional e empiricamente pela oposição entre forte e ativo (masculino) e fraco e passivo (feminino) (cf. pág. 115), são atribuídas tanto a amplitude do reconhecimento do perigo quanto a concomitante ação do eu. Se existe um forte componente feminino, esse será fortalecido pelo estremecimento da masculinidade e o menino cai em uma atitude passiva frente ao

pai, semelhante àquela que ele atribui a mãe. Contra a masturbação abandonada persiste a atividade fantasiosa concomitante, agora incrementada pelo fato de ser a única forma de satisfação sexual que persiste. Nela, assume tanto o papel ativo quanto o passivo, ou seja, sua ação é dirigida tanto pela identificação com o pai quanto pela com a mãe. Contudo, pontua Freud, “talvez se identificará preponderantemente com a mãe” (pág. 117). Na solução passiva, o sujeito escolhe a atitude pela qual ele mesmo abandona sua integridade sexual, identificando-se, ou seja, reconhecendo-se como aquele que não tem o pênis – a mulher. Tudo se passa como se a ameaça de perda do pênis não pudesse ser enfrentada, deixando ao amedrontado eu o recurso de abandonar aquilo que ele deveria defender. Nesse momento o eu perdeu sua primeira batalha, fugiu dando ao outro aquilo que lhe pertencia – o seu objeto de satisfação – e a fim de evitar uma luta que se prefigurava sangrenta, debandou. Essa marca passiva persistirá no eu sob a forma de seu caráter e definirá limites estreitos de ação para esse.

Mesmo naqueles casos em que a feminilidade não contribuiu particularmente, o complexo de castração provoca transtornos: “independentemente do auxílio da feminilidade, medo do pai (*Angst vor dem Vater*) e ódio contra esse experimentarão um aumento” (pág. 118). A masculinidade por assim dizer se retrai em uma atitude teimosa frente ao pai, que posteriormente dominará as relações com a sociedade. Como resto da fixação erótica na mãe sobrevive a dependência dessa, e a posterior servidão à mulher. Por fim, “ele não ousa mais amar a mãe, mas não pode arriscar não ser amado por ela,

pois então ele estaria em perigo de ser denunciado por ela ao pai e ser exposto à castração” (pág. 118). Freud buscava com essas considerações eliminar o equívoco de afirmar que os afetos seriam incrementados por uma contribuição da atitude feminina do menino. Ele é explícito ao destruir essa relação causal: aumento do medo e da raiva devem ter sua(s) origem(ns) em um outro elemento da vivência que não é o incremento da feminilidade. Concomitantes a esse incremento afetivo são arroladas a atitude hostil ou teimosa frente ao pai e a submissão à mãe-mulher como artifício de evitação da castração. A medida do amor do menino pela mãe corresponde também à medida do perigo que ele reconhece no pai e, portanto, o amor torna-se necessidade de proteção. Assim, toda a vida afetiva do menino é ressignificada pelo medo, o reconhecimento do perigo de castração gerou um medo que norteia toda nova produção de sentido.

Tanto a atitude ativa como a passiva resultam em angústia. Pela primeira, a angústia surge pelo medo de que o pai hostilizado castigue o sujeito, pela segunda, pela certeza de que a pulsão satisfeita nessa modalidade impõe a perda do órgão amado. Pela primeira, o perigo é creditado ao mundo externo pela satisfação de uma pulsão ativa, na segunda, à natureza da pulsão, logo, trata-se aqui da acentuação de um dos lados do processo significativo do terceiro perigo, ambos responsáveis pelo aumento de angústia. O primeiro obrigaria o sujeito a desinvestir o mundo – a mãe, objeto amoroso, proibido e o pai, objeto ameaçador – enquanto o segundo, a uma reestruturação da realidade pulsional – ou seja, do modo de investimento. Conclui-se que para a realidade edípica o perigo que

suporta a angústia é ou da ordem de uma desmontagem do mundo externo investido ou da ordem da desmontagem da realidade de investimento, portanto, apresenta-se como perigo no mundo e como perigo no sujeito – externo e interno, de uma realidade do mundo angustiante e de um sujeito pulsional angustiante. Não há, portanto, por que manter a primazia de um perigo interno ou externo, assim como não há por que manter a primazia da atitude feminina sobre a masculina na produção de angústia. Embora possam ser reconhecidas respostas femininas e masculinas nessa vivência, Freud não atribui ao incremento de uma dessas respostas a responsabilidade pela expansão dos afetos decorrentes do reconhecimento do perigo. Seja na solução passiva, seja na ativa, na medida em que ambas reconhecem um perigo, a angústia encontra seu lugar. E diferencia-se o masculino e o feminino pela natureza do perigo reconhecido: o masculino reconhece o perigo no mundo externo, enquanto o feminino, na pulsão, ou seja, no mundo interno. Persiste sem resposta, portanto, a questão sobre o porquê das reações mais ou menos atenuadas de angústia, posto que a oposição entre resposta passiva ou ativa não remete senão a uma escolha entre reconhecimento de perigo externo ou interno.

O caso da menina seria complementar. Freud descreve o processo sem deixar dúvidas sobre a exclusividade do caráter determinante da relação com o pênis: “a menina não tem naturalmente que temer perder o pênis, mas ela deve reagir ao fato de que ela não o recebeu. Desde o começo inveja os meninos pela

sua posse, pode-se dizer que todo o seu desenvolvimento se efetua como sintoma (*vollzieht sich im Zeichen*) da inveja do pênis.” (pág. 120) A reação imediata da menina é a tentativa de igualar-se ao menino e posteriormente “busca se compensar por seu defeito com esforços exitosos, os quais podem conduzir finalmente a uma atitude feminina normal” (pág. 120). A seqüência, portanto, se apresenta: igualar-se; superar; atitude feminina. Novamente o ponto de partida é a bissexualidade, pois a princípio o clitóris, correspondente do pênis, constitui a menina como hermafrodita. Na fase fálica a passagem ocorre de uma primeira tentativa de masturbação semelhante a do menino para o abandono dessa, que coincidiria com a atitude feminina, a fim de evitar – em função da inferioridade de seu suposto pênis – uma comparação que inferiorizava toda a sua pessoa frente ao menino. O desejo de ser igual ao menino, mas também o de ser-lhe superior, a faz abandonar a atitude masculina em nome da feminina que, por sua vez, confunde-se com o apartamento da sexualidade (dado que na sexualidade ela não poderia ser senão inferior). A homossexualidade feminina seria uma recusa em avançar o processo de abandono do projeto de igualar-se ao menino, ou seja, uma recusa em aceitar a inferioridade sexual feminina. No processo normal, a aceitação da castração (atitude feminina) conduz à inveja do pênis (não se pode invejar aquilo que se acredita ter, mas apenas aquilo que se reconhece como faltante), que por sua vez gera o rancor para com a mãe (aquela que a fez sem pênis), que determina o abandono dessa como objeto amoroso e a sua concomitante substituição pela pessoa do pai. A consumação da assunção a uma atitude feminina ocorre nesse

abandono final da figura materna no qual a menina se vê obrigada a resgatar o objeto amado perdido pela identificação (portanto, fazendo-se semelhante à mãe) ao mesmo tempo em que pode então eleger o masculino como novo objeto de amor, perfazendo a atitude feminina. O abandono do objeto mãe, derivado da inveja do pênis, é o motor da reação mais imediata – o mecanismo de identificar-se com esse objeto que por assim dizer “o substitui desde dentro” (pág. 120) – que é fundamental para a formação da atitude feminina. Conclui-se que assumir a atitude feminina tem por pré-requisito, por pressuposto, o rancor e o abandono do primeiro objeto feminino, ou seja, da mãe, na medida em que só existe identificação onde há perda. Assim, ao primeiro motivo de rancor da menina frente à mãe (a ofensa de não ter lhe dado um pênis) soma-se agora um segundo, o ciúme da relação dessa com o novo objeto de amor (motivação edípica). Por fim, Freud explicita a natureza do desejo que move a relação da menina com o novo objeto: “sua nova relação com o pai deve ter por conteúdo primeiramente o desejo de dispor do seu pênis, mas culmina em outro desejo, aquele de ganhar dele como presente um bebê. O desejo de um bebê se colocou no lugar do desejo de pênis, ou ao menos se desdobrou desse” (pág. 121). Permanecendo assim na situação edípica, sem que isso lhe acarrete grandes danos – “para a mulher traz danos pequenos, se ela permanecer em sua atitude edípica feminina” – ela pode eleger um marido semelhante ao pai e creditar-lhe a mesma autoridade, e finalmente “seu anseio (*Sehnsucht*) propriamente inestancável de posse de um pênis pode chegar à satisfação, quando lhe é possível inteirar o amor ao órgão pelo amor ao portador

desse, tal como aconteceu outrora no avanço do seio materno para a pessoa da mãe” (pág. 121).

A relação da menina com o seio serve como modelo da passagem do amor pelo pênis ao amor pelo portador do pênis, pois essa primeira relação moldaria todas as relações amorosas posteriores como primeiro momento de reconhecimento de um outro total, portador primeiramente do objeto da satisfação. Contudo, não é a relação com o seio que determina a estrutura do desejo feminino. Há uma distinção explícita entre relação amorosa, fundada na relação com a mãe (cf. pág. 115), e constituição do desejo. Esse se funda no desejo de pênis e persiste sendo sempre um desejo de pênis, onde esse é apenas substituído por equivalentes. O seio organiza apenas a relação amorosa e nesse sentido não se fala em desejo de seio, mas sim em desejo de pênis. O caráter determinante do desejo feminino é definido não em relação ao seio materno, que se apresenta e se ausenta e que depois é englobado numa figura que vem e vai, mas sim em relação ao objeto a ela negado. O rancor e o ressentimento são necessários à constituição do desejo feminino, pois esses são índices da falta de pênis e conduzem o agora desejante sujeito à busca desse em outros lugares que não a mãe, abandonando-a pela certeza de que ela não possui o objeto desejado.

Mas Freud aparentemente expõe a natureza desse desejo feminino como sendo da ordem do passível de ser realizado. Assim, a mulher pode permanecer sem danos na situação edípica e encontrar no amor a um outro portador do órgão amado a satisfação de seu “anseio inestancável” (pág. 121). Pensar cada uma das

vertentes de realização do complexo de castração como modelos ideais de confronto do sujeito anímico com a realidade da diferença sexual possibilita que avancemos essa aparente confluência entre a mulher e a realização do desejo. No modo ideal da resolução feminina temos um sujeito que reconheceu a sua castração e que agora busca no outro sua realização. O mundo, nesse caso, só pode ser significado como lugar de satisfação, logo, como não perigoso, pelo contrário. Mas se o mundo é lugar de satisfação e não de perigo, logo não há o que temer, mas sim o que invejar. Contudo a essa situação é facultada por Freud a possibilidade de realização do desejo, ou seja, a possibilidade de não manter-se sob o signo da inveja pela aceitação do outro como único lugar de satisfação. A inveja é a recusa da aceitação dessa realidade realizadora de desejo derivada da castração, enquanto a aceitação dessa sustentaria a realização do desejo.

Com relação ao outro lado da vivência de castração, Freud não fala em desejo como organizador. Trata-se na experiência masculina de uma “atitude feminina frente ao próprio sexo que tem por premissa a perda do pênis” (pág. 121). O que regularia mais profundamente o desejo masculino seria a doação de seu pênis. Pressupor o desejo de perder implica a aceitação de que se tem aquilo que se quer perder, logo, o desejo masculino funda-se não sobre a realidade da castração, mas sim sobre sua recusa. Negada a castração, o mundo não pode ser significado como lugar de satisfação, pois o sujeito anterior à castração, ou seja, anterior à distinção entre os sexos, não precisa de um outro para satisfazer-se. Se o mundo não pode ser lugar de satisfação passa-se a considerá-lo como lugar hostil

e, ao contrário de invejá-lo, esse é temido. Conclui-se que os dois modos da vivência da castração são indissociáveis da dupla constituição da realidade do outro, ora como lugar de satisfação, ora como lugar de hostilidade, definindo internamente dois modelos afetivos, o invejoso e o temeroso. A dinâmica do desejo suportada pela relação com o pênis como objeto pelo qual se acede à castração dos gêneros sexuais pela sua aceitação ou recusa inaugura um sujeito e uma realidade que podem idealmente encontrar-se em uma satisfação (modelo feminino de aceitação da castração) ou em uma luta (modelo masculino de recusa da castração). Nesse último caso, tanto sobre o sujeito como sobre a realidade recai a insígnia do perigo, posto que essa é a única moeda de troca pela qual esses podem se definir mutuamente.

Uma segunda distinção entre a vivência masculina e a feminina da castração nos auxiliaria a compreender por que apenas à segunda é reservada idealmente a possibilidade de encontrar a satisfação no mundo. A vivência masculina da castração depende de um proferimento materno de ameaça que introduz o menino em um vir a ser distinto do presente e descortina um futuro perigoso. Já na menina a ausência de proferimento indicaria a persistência de um desejo presente. A dimensão da temporalidade inscrita pela ameaça comporta o sentido de uma promessa: o menino pode manter seu pênis se aceitar o fato de que ele está sob a custódia do outro, que pode retirá-lo quando quiser. O outro, nesse caso, é um sujeito lingüístico que marca o menino através de algo que é da ordem do seu desejo – a mãe não quer, explica Freud, a atividade sexual do filho dirigida

a sua pessoa. Ora, a possibilidade de realização de desejo postulada na vivência feminina pressupõe idealmente um outro que não é nem lingüístico nem portador de um desejo próprio, mas apenas um mundo pleno de satisfação. Hipoteticamente, o desejo poderia ser realizado em um mundo que não comportasse o outro como lugar de recusa de satisfação, ou seja, como lugar ideal em que o desejo do outro não difere do meu, e enquanto o eu pudesse perceber-se apenas como lugar de prazer. Contudo, a vida anímica inserida no outro-mundo não é plena continuidade, mas cisão instalada pela linguagem, o que coloca o modelo de realização do desejo feminino como uma utopia para além da condição humana.⁷⁸

⁷⁸ Freud arrola dois modos possíveis de realização do desejo feminino do pênis: a posse de um objeto amoroso portador de pênis ou a maternidade, quando o bebê substitui o pênis como novo objeto do desejo (cf. pág. 121). No primeiro caso o caráter ideal da realização desse desejo mostra-se pela consideração derivada de nossa leitura de que a perda na vivência de castração refere-se à bissexualidade originária. Ora, o outro amado, embora portador de um pênis, não é bissexual, e para que o casal assim formado pudesse compor uma unidade bissexual seria preciso pressupor o fim da alteridade no estado amoroso - o que certamente sempre encantou os poetas. No segundo caso, o bebê poderia significar para a mãe uma relação fora do tempo e da linguagem, concebendo-se o recém-nascido como *infans* e ainda não diferenciado do mundo. Contudo, a mãe nessa relação não pode deixar de ser ela mesma um sujeito já diferenciado do mundo e cindido em si mesmo. Como veremos a seguir, o domínio do desejo deve ser introduzido através da mãe na vivência formadora do modelo da relação amorosa. Na conferência *Die Weiblichkeit* Freud reconduzira esse primeiro caso ao segundo: "O casamento mesmo não é assegurado até que permitiu à mulher fazer de seu homem também seu filho e agir frente a ele como mãe" (*S.A.*, vol. I, pág. 563). Trata-se

Qualquer que seja o modelo edípico, masculino ou feminino, a intensidade da resposta à vivência de castração não é explicada por Freud senão pela alusão a “condições quantitativas” (pág. 118). Nem toda vivência da castração resulta em uma solução conflituosa, relocada no inconsciente sob a forma de “movimentos afetivos antagônicos entre si” os quais posteriormente só poderão gerar “aspirações antagônicas” de uma vida sexual inibida e sem unidade (cf. pág. 118). De um modo geral o que determinaria esse fracasso do sujeito expresso patologicamente por um incremento da cisão seria algo da ordem de uma desarmonia quantitativa, de uma diferença quantitativa (cf. págs. 109-110). Freud não avança em direção a uma explicitação dessas condições quantitativas, mantendo a incógnita sobre a intensidade da resposta à castração em uma hipótese externa ao domínio da exposição psicanalítica presente.

Voltemo-nos então para a outra situação vivida pela criança, aquela em que ela é atendida em suas necessidades pelo socorro materno e que Freud descreve “como modelo de toda relação amorosa para ambos os sexos” (pág. 115). De um objeto parcial (seio), que “não é no começo diferenciado do corpo próprio”, passa-

de um outro que possa ser integralmente igual ao desejo da mulher, idealizado na figura do bebê. Lembremos que no caminho edípico a menina teria feito o movimento inverso: do desejo do pênis para o desejo de um bebê chegando apenas em um último momento ao desejo do pai. Mas, como veremos, um segundo nível de compreensão para a impossibilidade da realização do desejo deverá ser buscado na relação pressuposta entre castração e substrato biológico.

se a um objeto “separado do corpo” e creditado ao “*externo*” em consequência da percepção de sua falta, o qual é investido então pela ocupação libidinal originariamente narcisista até o estabelecimento de um objeto que se totaliza na figura da mãe que dedica seus cuidados ao filho. Aparentemente não há problemas nessa primeira relação do sujeito com o outro: tudo se passa como se a relação entre mãe e filho fosse da ordem da natureza de um instinto dado e não da ordem da pulsão que se constrói. Freud explicita essa tese subjacente ao escrever que “nisto a fundação (*Begründung*) filogenética tem tão bem o domínio sobre as vivências acidentais pessoais, que não faz nenhuma diferença se a criança foi efetivamente alimentada no seio ou com a mamadeira e nem pode desfrutar o carinho do cuidado materno. Em ambos os casos, seu desenvolvimento segue o mesmo caminho, talvez nos últimos brote em medida maior a saudade” (pág. 115). A relação amorosa materna, modelo para todas as posteriores, perfaz-se no mundo como que instintivamente, sem percalços. Conseqüentemente o enigma da medida da resposta de angústia do sujeito na vivência de castração não poderia encontrar nesse primeiro momento uma solução, pois a sensação de angústia primária não comportaria a postulação teórica de um momento de estruturação a que essa segunda angústia deveria prestar contas – tudo se passaria então como se o sujeito saísse de uma realidade em si provedora para uma realidade em si ameaçadora, perdendo-se a dimensão do que há de constitutivo em ambos os casos.

Contudo, no interior da descrição freudiana dessa relação, encontramos pistas para a suposição contrária. Aí lemos que a mãe não apenas amamenta e

cuida, mas que muito mais “provoca na criança sensações corporais de prazer e desprazer” (pág. 115). A maternagem é indissociável, portanto, daquilo que se precipitará no sujeito como princípio de prazer, o qual concebe-se não mais como um dado somático, mas sim como realidade resultante do processo pelo qual o sujeito adquire seu corpo anímico. Não será senão o princípio assim adquirido e posteriormente relegado à realidade do isso pelo sujeito da consciência lingüística que estará em jogo participando como diferença quantitativa nas vivências de castração – logo, uma diferença quantitativa que reconduz a uma vivência com o outro constitutiva dessa realidade quantitativa. Mas qual a natureza dessa primeira relação com o outro responsável pela inscrição daquilo que se fixará no sujeito como sua primeira cisão?

Freud sustenta a relação entre mãe e bebê sobre um fundamento filogenético – semelhantemente, portanto, ao que faz com a vivência de castração. Em *Über die weibliche Sexualität*, escrito em 1931, encontramos algumas indicações sobre a natureza desse outro que participa da constituição da realidade do princípio de prazer. Com a finalidade explícita de dialogar com os desenvolvimentos contemporâneos da psicanálise e citando nominalmente Melanie Klein, Freud escrevera que o próprio Édipo deveria ser estendido para uma primeira fase de relação da criança com a mãe sobre a qual muito ainda deve ser estudado evitando, no entanto, a crença em motivos que não seriam senão racionalizações *a posteriori* por parte do sujeito ou a confusão entre os aspectos da relação inicial transferidos posteriormente ao pai. A abertura em relação à

nomeação dessa primeira fase – poderia tanto ser chamada “edípica estendida” como “pré-edípica” – apontaria para a necessidade de não se compreender a estruturação do sujeito como uma sucessão temporal. A partir dessa primeira vinculação que sempre chegara a ele na análise tão “cinzenta, nebulosa, pouco revivível, como se tivesse sido vitimada por um recalque específico inexorável” (S.A.; vol. V; pág. 276), Freud postulara primeiramente um ódio anterior ao edípico da menina frente a mãe derivado da natureza mesma do amor desmedido que a menina dirige à mãe (*op. cit.*, pág. 282) e que criaria inexoravelmente uma atitude hostil frente a seu objeto. Conclui-se que a “tão grande cobiça infantil” (*op. cit.*, pág. 283), estendida também para o menino, marca a relação com a mãe com uma ambivalência originária a qual no menino poderia ser derivada para a figura do pai na situação edípica, mas que na menina permaneceria atrelada ao primeiro objeto (*op. cit.*, pág. 285), a diferença entre os sexos ocorrendo nessa derivação e não na vivência primária ambivalente. Por esse ódio mais primitivo responderia a formação da angústia de ser morto (devorado) pela mãe: as agressões dirigidas à mãe em função de suas restrições à satisfação da demanda infantil sofreriam um recalque precoce pelo qual estaria projetada a hostilidade que suportaria agora uma angústia de ser devorado pela mãe, a qual possivelmente poderia ser posteriormente transformada na angústia masculina de ser devorado pelo pai (cf. *op. cit.*, pág. 287). Seria fácil apegar-nos a uma interpretação que remetesse o ódio à pulsão de morte e assim conseguisse atribuir a essa a função de origem primeva da angústia primária, retornando à concepção substancialista da angústia outrora

abandonada e que afirmaria o perigoso em si da pulsão. Mas nosso caminho é outro. Ainda nesse texto lemos que “Quão freqüentemente essa angústia frente a mãe não se apóia em uma hostilidade inconsciente da mãe, que a criança advinha, não se revela” (*op. cit.*, pág. 287).

Um ano depois novas considerações são tecidas sobre a relação da mãe com seu filho no texto *Die Weiblichkeit*: “que o antigo dado da falta de pênis nem sempre tenha perdido sua força mostra-se na diferente reação da mãe ao nascimento de um filho ou de uma filha. Apenas a relação ao filho traz à mãe satisfação ilimitada, ela é em geral a mais completa, a mais primariamente livre de ambivalências de todas as relações humanas. Para o filho a mãe pode transferir a ambição, que ela precisou reprimir em si, dele ela pode esperar a satisfação de tudo aquilo que permanece nela de seu complexo de masculinidade” (*S.A.*, vol. I, pág. 563). Um pouco antes Freud escrevera que a menina inicialmente ama uma “mãe fálica” (*phallischen*) e apenas em um segundo momento descobre que a mãe é castrada (cf. *op. cit.*, pág. 557). Conclui-se por esse último texto que a castração da mãe é atuante de modos diversos na relação que essa estabelece com seu filho, ou seja, a maternagem não é sempre igual, mas depende diretamente da maneira como o objeto-bebê é tomado a partir da castração materna. E pelo texto anterior, sabemos que o que estará em jogo nessa relação é da ordem de uma dupla hostilidade: tanto do filho frustrado quanto da mãe castrada. Portanto, a vivência formadora do modelo de relação amorosa, momento estruturante do sujeito do princípio do prazer, não é alheia à cadeia do desejo instituída pela relação do

sujeito com a castração, pelo contrário, mas tem como ponto de partida o que foi a conclusão dessa no outro dessa relação. Se assim for, a hostilidade que retorna sob a forma de angústia primária nessa primeira vivência não pode ser atribuída apenas ao em si de um desmedido anseio infantil frente a uma mãe inalteradamente provedora e frustradora, mas sim àquilo que nessa relação poderá ser significado como mundo interno ou externo provedor ou frustrador: será tanto a mãe em suas variações de castração que determinará a desmedida da pulsão quanto será essa pulsão que determinará uma significação para o mundo externo, cravando nesse ser o primeiro registro do mundo e de si mesmo sob a forma de princípio de prazer.

Deve-se primeiramente marcar a diferença entre os textos de 1931-32 e *Abriss*. Dois trechos de *Abriss* dão subsídios opostos a essa hipótese. Primeiramente, se o desejo de um bebê é o substituto final para o desejo do pênis negado à menina (cf. pág. 121), logo, toda maternagem pode ser revista em função da relação da mãe com esse primeiro objeto – ou seja, o que está em jogo na relação mãe-filho necessariamente remete à castração. Mas se todas as meninas resolveriam uniformemente sua inveja de pênis (cf. pág. 120) de maneira a se tornarem mães nas quais a maternagem não poderia senão significar um mesmo final feliz para essa inveja, logo, a castração não poderia estar presente como um problema na primeira relação do sujeito com o outro. Assim, a relação com a mãe poderia servir apenas como modelo da relação amorosa através da qual seria significado um mundo a ser amado. A significação do mundo como algo a ser

temido pertenceria totalmente apenas a um segundo momento, aquele da vivência de castração, no qual a primeira significação não desempenharia nenhum papel.⁷⁹

Conclui-se que a solução freudiana para a angústia de castração impõe problemas etiológicos que, pelo pacto a uma concepção de passagem de uma realidade provedora a uma ameaçadora, recorrem à hipótese da realidade quantitativa – hipótese que a nosso ver poderia ser revista como sendo da ordem da quantidade de presença de cada uma dessas realidades. Não nos espantamos então ao ler os títulos dos dois capítulos dedicados aos ganhos teóricos – “O Aparelho Psíquico e o Mundo Externo” e “Mundo Interno” – pois o imbricamento constitutivo entre sujeito e mundo poderia avançar esse impasse, tal como poderemos reconhecer pelo relevo dado aí ao conceito de cisão que obriga à revisão da neurótica freudiana: a cisão do eu seria concebida como fundamental para a compreensão dos estados “que são semelhantes aos das neuroses e

⁷⁹ Caberia a Freud nesse momento uma segunda volta sobre si mesmo, semelhante àquela que lhe atribuímos na passagem da primeira para a segunda concepção da angústia, cujos pressupostos já se fariam presentes? O sujeito se faria pela constituição e contra a constituição de realidades maciças. O sujeito, assim como a realidade, se faz entre esses dois por intermédio desses. Freud trabalha com duas realidades que são efetivadas apenas no entre si que é a constituição do sujeito pulsional. O dualismo freudiano em sua vertente objetivista ainda implicaria a crença em dois reais, mas deveria ser tensionado pela postulação do sujeito como lugar único da vida anímica no qual esses reais se estabeleceriam pela cisão. Enfim, para um saber que se constitui sobre as premissas da psicanálise e concebe o sujeito como formado por cisões da realidade, não há lugar nem para um sujeito em si, nem para uma realidade em si.

finalmente a essas mesmas” (pág. 133) a partir da expansão da solução perversa do fetichismo para a vivência de castração.

Freud localiza rapidamente o conceito de cisão na formação psicótica: como indicam os relatos pós-delirantes dos pacientes, paralelamente ao delírio resistiria no sujeito uma pessoa normal que observaria de fora a confusão alucinatória. Conclui-se que parte do eu desligou-se da realidade pela alucinação enquanto outra parte manteve-se ligada à realidade normal. Nomeada primeiramente cisão e, logo a seguir, cisão do eu, tal formação é descrita como uma constante da vida do psicótico, modificando-se apenas a configuração atual pelo desfecho das forças de cada uma dessas atitudes, quer esteja fortalecida a atitude normal que “traz a conta da realidade”, ou aquela “que separa o eu da realidade pela influência da pulsão” (pág. 133). Como motivo da persistência dessas duas atitudes pode-se encontrar tanto a “realidade que se faz insuportavelmente dolorosa” como um “reforço extraordinário da pulsão, o que pelas demandas rivais do isso e do mundo externo deve obter o mesmo efeito no eu” (pág. 132) – na etiologia da psicose mundo externo e realidade pulsional se igualam.

Em um primeiro momento de análise do fetichismo, justifica-se a constatação apenas de uma formação de compromisso com o auxílio de um deslocamento (cf. pág. 133). Os termos usados para a apresentação desse processo reconduzem ao problema da percepção da realidade: o sujeito não reconhece a falta de pênis na mulher, “que lhe é altamente indesejada como prova da

possibilidade da própria castração”, renegando a percepção dos sentidos e “atando-se à convicção oposta” (pág. 133). Há um conhecimento dado pela percepção imediata dos sentidos e uma significação desse a partir de um desejo de desconhecimento dessa que o leva a renegar a percepção. Contudo, a percepção renegada não desaparece, mas sim continua a agir: “A percepção renegada (*verleugnete Wahrnehmung*) porém não ficou totalmente sem influência, pois ele certamente não tinha a coragem para afirmar que ele tinha visto efetivamente um pênis, mas sim ele apanha uma outra coisa, um pedaço do corpo ou objeto, e confere a esse o papel de pênis, o qual ele não quer dar pela falta” (pág. 133). Dada uma realidade perceptiva, ao sujeito fetichista reserva-se o poder de renegá-la por um artifício de substituição pelo qual ele faz de conta que não viu, mas não pode afirmar que viu.⁸⁰

Essa descrição do procedimento perverso frente à castração contextualiza o reconhecimento do terceiro perigo como um momento de decisão, onde seria

⁸⁰ Lemos no texto sobre a cisão do eu: “o menino não contradisse simplesmente sua percepção, alucinou ali um pênis, onde ele não havia nenhum para ver, mas sim ele apenas efetuou um deslocamento de valor, transferiu para uma outra parte do corpo o significado de pênis” (*G.W* ; vol. XVII; pág. 61). O movimento fetichista de substituição do objeto pênis mostra-se muito semelhante àquele pretendido na vivência feminina da castração. Aí vimos que a menina abandona seu pênis-clitóris em direção a outros objetos substitutos: ela não alucina um pênis, mas o substitui por outro. Assim, tanto o fetichismo aparenta-se à solução feminina da castração quanto essa mostra-se de certo modo fetichista, logo, o deslizamento que o perverso reconhece na mulher não é estranho ao deslizamento que o próprio sujeito feminino deve empreender.

facultado ao sujeito reconhecer ou não o suposto perigo externo. Freud afirma em *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, escrito provavelmente seis meses antes de *Abriss*: “ele [o eu da criança] deve agora decidir: entre reconhecer o perigo real, curvar-se frente a esse e renunciar à satisfação pulsional, ou renegar a realidade, fazer-se acreditar que não existe nenhuma razão para temer, e que por isso ele pode persistir em sua satisfação” (G.W. vol. XVII, pág. 59). A necessidade de decidir, prossegue Freud, sustenta-se em “um conflito entre a demanda da pulsão e a objeção da realidade” e o sujeito deve tomar partido.

Mas, por um tratamento artificioso da realidade, o sujeito infantil se evade da decisão e, buscando preservar ambos os lados, paga o preço com “uma fissura no eu, que nunca mais cicatrizará, mas sim aumentará com o tempo” (*op. cit.*, pág. 60). Para solucionar a vivência fundamental da ameaça de castração o sujeito assume duas atitudes, uma que renega a realidade da castração e outra que a reconhece, e nesse processo sofre o que se pode propriamente nomear cisão do eu. O índice dessa cisão é a presença concomitante de fetiche e angústia. Se a percepção renegada é aquela da prova da possibilidade de castração, a renegação, destruindo tal prova, permitiria ao sujeito escapar à conseqüente angústia de castração: construído um mundo perceptivo em que todo ser vivo tem pênis, logo, não é verossímil a ameaça de perdê-lo. A eficiência da renegação da prova estaria na evitação da angústia derivada dessa prova. Contudo, a desapareição da angústia não ocorreria em muitos casos, pois encontraríamos fetichistas padecendo de angústia de castração. Conclui-se que nesses expressam-se “ao mesmo tempo dois

pressupostos opostos” e que por um lado “eles renegam o fato de sua percepção” e que por outro “eles reconhecem a falta de pênis na mulher e tiram dele a conclusão correta” (pág. 134). Como indicaria o papel normalmente acessório do fetiche na sexualidade, “nos fetichistas nunca é completamente bem sucedida a separação do eu da realidade do mundo externo” (pág. 134). A angústia seria a comprovação do tributo pago pelo sujeito à realidade objetiva da castração, da persistência do renegado, como se nessa cisão provocada “entre renegação e reconhecimento à castração coubesse ainda uma expressão mais clara” (*op. cit.*, pág. 62). A realidade não pode ser renegada sem custos (“umsonst ist bekanntlich nur der Tod”; *op. cit.*, pág.60) e esse preço é a cisão. Não apenas a percepção de perigo renegada é correta como também a reação a essa, ou seja, a angústia. Assim, ele pode descrevê-la como “a conclusão correta” extraída do reconhecimento da falta de pênis na mulher (“anerkennen sie den Penismangel des Weibes und ziehen aus ihm die richtigen Schlüsse”; pág. 134). Novamente seria fácil aqui tomar partido da outra concepção de angústia, oposta àquela que poderíamos ter convocado na análise do texto sobre a sexualidade feminina, e explicar agora a angústia de castração como resultante do reconhecimento de um perigo real efetivo no mundo. Mas novamente nosso caminho é outro.

Diante da dupla possibilidade de resposta à castração, Freud retoma a hipótese das soluções quantitativas para explicar a predominância da atitude servil ou rebelde frente ao real objetivo e seu concomitante afeto. Na psicose, as duas atitudes psíquicas, a normal e a apartada da realidade, convivem e o “desfecho

depende de suas forças relativas” (pág. 133). Na neurose, o êxito da atitude preponderante “depende novamente de qual das duas [atitudes] pode arrancar para si a maior intensidade” (pág. 135).

Contudo, Freud paralelamente avança sua ampliação dos conceitos de cisão e renegação. Em *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose* a renegação da realidade fora definida como defesa do psicótico e postulou-se a diferença entre esse processo e o do recalque como consequência de uma “distinção tópica na situação inicial do conflito patogênico, se aí o eu cedeu sua dependência ao mundo real ou seu pendor pelo isso” (S.A., vol III, pág. 360). Em 1927, no texto sobre o fetichismo, o conceito de cisão aparece para explicar a manutenção de duas atitudes do sujeito nos casos de perversão e credita-se à renegação da percepção da castração feminina o fundamento dessa cisão, ampliando, portanto, esse mecanismo para o quadro das perversões. No texto sobre a cisão do eu do começo de 1938, uma ampliação é proposta na medida em que a cisão suportada pela renegação da percepção é reconhecida não apenas na perversão, mas sim na neurose em geral – a possibilidade de renegar a realidade da castração é presente na vivência de castração do neurótico. Nesse momento Freud afirma ser esse reconhecimento uma novidade e restringe o uso do conceito de cisão para a neurose e perversão, pois na psicose a mesma renegação da realidade não conduziria à cisão, mas sim à alucinação. Já em *Abriss*, após repetir a ampliação do texto anterior, ele reconhecerá também na psicose a cisão, derivado do fato clínico de que os psicóticos pós-delírio afirmam a presença concomitante no

momento de delírio de uma pessoa normal que observa a crise. A partir da renegação da realidade no psicótico passou-se a problematizar a aceitação da realidade no perverso e logo a seguir no neurótico, quando então um conceito expandido de cisão do eu afirma-se como possibilidade de compreensão da inscrição no sujeito daquilo que ele constitui como sua relação com o mundo externo ou interno – conceito que agora auxilia à compreensão também da relação do psicótico com o mundo. Neurose e psicose, portanto, não se opõem mais por um mecanismo de renegação da realidade do mundo (reconhecida agora também no neurótico), nem pela persistência no sujeito de atitudes antagônicas (atribuída também ao psicótico mais delirante).

Para nós *Abriss* encontra Freud nesse momento de grande e valiosa expansão conceitual. Nesse, propõe-se uma última expansão por meio da aproximação entre cisão e recalque, descrita como algo que não é nem muito novo, nem muito estranho como pareceria à primeira vista.⁸¹ Assim como “o

⁸¹ I. Grubrich-Simits apontou que no manuscrito de Freud do texto sobre a divisão do eu uma aparição da palavra *doch*, retirada pelos editores, mostra com precisão que Freud concebia nesse momento o tema desse artigo uma novidade (algo “totalmente novo e estranho” e não algo “conhecido e aceito”) (cf. *op. cit.*, pág. 221). A associação apresentada em *Abriss* entre recalque e cisão justificaria a afirmação aí de que se trata de algo nem novo nem estranho (“os fatos da cisão do eu, que nós descrevemos aqui, não são tão novos e estranhos, como poderiam nos parecer a primeira vista”; pág. 135) e essa expansão, ausente no texto anterior, estaria pressentida aí pela afirmação concomitante de que poderia tratar-se de algo “conhecido e aceito”. Outro dado do manuscrito aponta para a importância que o conceito de cisão alcança em *Abriss*: Freud teria começado o último capítulo com a

infantil eu sob o domínio do mundo real abate demandas pulsionais desagradáveis por meio dos nomeados recalques”, ele também “com grande frequência se condiciona a precaver-se de exigências do mundo externo sentidas penosamente, o que realiza através da renegação das percepções que informam sobre as demandas da realidade” (pág. 134). Renegação e recalque devem ser compreendidos como dois processos de funcionamento infantil, ambos apontando para um primeiro movimento de desconhecimento do real interno e externo dirigido pelo princípio de prazer. Se efetivamente uma diferenciação objetiva entre externo e interno é inicialmente impossível, a aproximação entre ambas avançaria em direção ao reconhecimento de uma primeira atitude única do sujeito que só poderia ser diferenciada *a posteriori* por aquilo que resta como o precipitado dessa recusa – algo nomeado interno ou externo. Freud nesse trecho é explícito em sua conclusão de que a diferença “essencialmente tópica ou estrutural” é dificilmente reconhecível – nas neuroses uma atitude “pertence ao eu, a oposta, como recalçada, ao isso” (pág.135), enquanto as distinções tópicas contidas na renegação não são claras, preferindo concluir pelo caráter unitário desses dois procedimentos anímicos reafirmando-lhes “uma comunidade importante”: “o que o eu continuamente efetua em seu empenho de defesa, se ele renega um pedaço do mundo externo real, ou se ele quer recusar uma demanda pulsional do mundo interno, nunca o resultado é um completo, sem restos, sempre segue daí duas

frase do capítulo anterior sobre as evidências da cisão do eu (cf. *op. cit.*, pág. 233).

atitudes opostas, das quais também a mais fraca, sucumbida, conduz a complicações psíquicas” (pág. 135).⁸² Ao contrário do texto sobre a perda de realidade escrito em 1924, onde recalque e renegação opõem-se explicitamente sustentados pela tópica, novamente encontramos aqui a ineficácia da solução tópica – em *Abriss*, ela parece não amarrar nada. Diferentemente do texto de 1924, onde à renegação é atribuído um caráter por si só patológico, que só pode levar ao adoecimento, em oposição ao recalque, que por si só poderia ser saudável, sua patologia advindo de seu fracasso que conduz em um segundo momento ao afastamento da realidade, em *Abriss* esses dois mecanismos parecem equiparados.⁸³

⁸² Lembremos apenas uma promiscuidade lingüística que caminhava antes dessa aproximação. No trecho citado acima de *Abriss*, para descrever o processo de defesa contra uma demanda interna Freud usa o verbo *abweisen*, o mesmo usado em 1924 no texto sobre a perda da realidade na neurose e na psicose para designar a ação do eu frente a um pedaço da realidade externa (“*Abwendung von der Realität*”; “*abgewiesene Stück der Realität*”, cf. *S.A.*; vol. III; pág. 360), repetido em *Konstruktionen in der Analyse* para se referir novamente a uma rejeição da realidade do mundo (cf. *S.A.*; *Ergänzungsband*; pág.406).

⁸³ A diferença entre o tom pessimista de *Das endliche und die unendliche Analyse* e aquele que percebemos em *Abriss* no tocante ao prognóstico do tratamento analítico não poderia ser, entre outros aspectos, remetida à expansão do conceito de cisão que permitiria a aproximação entre recalque e renegação e, com isso, a pensar realidade interna e externa como correlatas à cisão do sujeito, portanto, como medidas do eu sobre as quais a análise poderia atuar? Por outro lado, concebido o sujeito como constitucionalmente fraturado, a análise não precisaria mais se ocupar de uma discussão sobre seu fim que se confundisse com o pressuposto de uma unidade possível.

Os limites da explicação tópica impõem uma revisão da distinção entre recalque e renegação que os aproxima enquanto momentos constitutivos do sujeito. Lembremos então que logo após *Die Realitätsverlust bei Neurose und Psychose* Freud descreveu em *Die Verneinung* a natureza da relação primeva do sujeito com o mundo eliminando qualquer possibilidade de crença de que o definido *Lust-Ich* aí presente pudesse estabelecer qualquer avaliação sobre a realidade objetiva do mundo. Primeiramente notemos que nesse texto trata-se de reforçar a noção de um modo arcaico de funcionamento do eu em contraposição a um modo posterior de funcionamento do mesmo. Em segundo lugar, estabeleceu-se para esse um modo de funcionamento pelo qual mundo interno e externo se constituem, o primeiro como lugar do bom a ser incorporado, o segundo como o lugar do ruim a ser descartado de si, expulso (cf. S.A., vol. III, pág. 374). Sobre a natureza dessas realidades Freud é explícito ao concluir que se trata sempre de algo da natureza de um dado objetivo, pois para esse primeiro sujeito as representações correspondem sempre a percepções, inviabilizando uma oposição entre subjetivo e objetivo (*op. cit.*, pág. 375). Ora, tudo a que esse primeiro sujeito tem acesso é realidade, nada além disso. Sua ação inicial não diz respeito a um aceitar ou não uma realidade dada, mas sim à aceitação dessa como algo seu ou do mundo – processo pelo qual a subjetividade, pela formação de um mundo interno, torna-se-á possível, passando então a impor os problemas decorrentes de um mundo que não é mais pura realidade objetiva e que devem ser problematizados pelo emergente *Real-Ich*.

Uma pesquisa que procurasse estabelecer o processo de formação do princípio do prazer como momento constitutivo do primeiro sujeito anímico não poderia propor uma oposição originária entre defesa frente ao mundo e defesa frente à pulsão. Como vimos, para esse sujeito enquanto corpo, que o adquire como realidade anímica através da realidade das sensações, não há nenhuma distinção entre mundo interno e externo, mas, para além disso, não há distinção entre seu corpo e corpo do mundo. A primeira cisão que se impõe nesse momento limita-se àquela entre o que, pela formação de um princípio de prazer, opõe-se como prazer-interno e desprazer-externo. Há aqui então a formação de uma cisão que poderia ser definida como resultado da medida de sensações que, por sua natureza de prazer, passaram a compor o *Lust-Ich* determinando a particularidade de seu princípio de prazer, contra uma medida de sensações mantidas como externas – pois se concebe que no princípio toda a sensação seria externa, na medida em que o corpo herdado deve ser adquirido animicamente. A primeira cisão do sujeito confunde-se, portanto, com a formação do primeiro modo do sujeito como corpo e tem por resultado duas realidades: aquela do sujeito anímico do princípio do prazer, e aquela de um corpo-mundo estranho, lugar de desprazer. Portanto, a primeira realidade anímica não é apenas aquela que reconhecemos anteriormente como a da significação dentro da cadeia do prazer-desprazer, mas já é também uma realidade que se estabelece como cisão, ou seja, cisão entre prazer

e desprazer, e que estabelece a medida do estranhamento entre o sujeito, seu corpo próprio e o corpo do mundo.⁸⁴

Assim, a sensação de angústia atribuída a esse momento não poderia ser subsumida à mera presença no corpo de um desprazer. Ela presentificaria nesse sujeito incipiente a impossibilidade de inscrever-se animicamente como lugar de prazer por oposição a um mundo corporal que se imporia como desprazer – ou seja, ela é índice da tarefa de cisão em que o eu está empenhado.

⁸⁴ A necessidade de se compreender a cisão a partir das tendências anímicas primevas seria indiretamente apontada quando Freud escreve em *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang* que o processo todo da cisão “parece-nos tão estranho porque nós tomamos a síntese dos processos do eu como algo evidente. Mas nós obviamente não temos razão nisso. A tão extraordinariamente importante função sintética do eu tem suas condições específicas e sucumbe a uma cadeia inteira de perturbações” (pág. 60). A formação de um primeiro modo do eu apenas pela intricação pulsional e pela manutenção em si do prazer é apenas um limite ideal e não se sustenta sem a desintricação correspondente à formação do externo como lugar de desprazer. Assim foram contrapostas a negação e a confirmação derivadas respectivamente da congregação e da expulsão como correspondentes da ação da pulsão de destruição e de Eros em *Die Verneinung* (cf. S.A., vol. III, pág. 376). A tendência da pulsão de morte estaria presentificada na tendência à cisão interna ao eu. Se em *Abriss* essa então é expandida para todos os casos de neurose, certamente está em jogo uma extrapolação da ação da pulsão de morte pela constatação generalizada de uma tendência à cisão. Assim, a pulsão de morte ausente em *Abriss* é apenas aquela substancializada, enquanto sua importância teórica avança por meio de sua caracterização como tendência anímica.

Surge então a complicação da linguagem e com ela a consciência de si.⁸⁵ Instala-se aqui o mundo interno, sobre o qual agora se fala e ao qual, portanto, são atribuídos significados. Surge um novo sujeito anímico que agora pode falar e que se distingue do vivido pelo sujeito-corpo, transformado em outro de si, logo, como mundo interno cindido desse sujeito da linguagem. Ora, o surgimento de uma segunda cisão obriga imediatamente a uma ressignificação da primeira, ou seja, a frente de batalha contra o externo-desprazer, que comportava tanto externo quanto interno, deve ser refeita. Nesse momento da cisão, deve ocorrer uma redistribuição de significações entre mundo interno e externo. O paradigma dessa situação de cisão seria a vivência de castração, cujo resultado dá-se sob a forma de uma outra cisão, aquela entre eu e supereu. A partir do modelo genético dos processos de cisão constitutivos do sujeito, concebe-se com clareza primeiramente como esse momento não pode ser senão uma ressignificação, portanto, indissociável daquilo

⁸⁵ Deve-se notar que a linguagem participa da formação do sujeito já no momento anterior enquanto sensação, pois há a fala do outro que é percebida como uma entre outras sensações de prazer ou desprazer. Lembremos que se para Freud essa é necessária à construção da linguagem, pois ela constitui os restos de linguagem, para outros pensadores, entre eles por exemplo Merleau-Ponty, a linguagem não poderia jamais prescindir, para se perfazer como comunicação, dos elementos fonéticos que não possuem qualquer significado a não ser o próprio som e ritmo (*A prosa do mundo*, Cosac & Naify, São Paulo, 2002, pág. 53). Por outro lado, lembremos da possibilidade que várias vezes Freud aventava de aproximar ritmo e cadeia de prazer-desprazer, o que, por sua vez, poderia significar a inclusão da linguagem, concebida nesse seu elemento material primário, nesse primeiro momento de constituição do sujeito.

que se estabeleceu como significação de si e do mundo pela formação do eu e do mundo do princípio de prazer – logo, como a natureza da vivência da angústia primária estará presente na vivência de castração. Em segundo lugar, trata-se de incluir aí novamente um outro. Não mais a figura do responsável por marcar o corpo da criança como lugar de mais ou menos prazer, dando-lhe a medida do tamanho do mundo concebido externamente como de desprazer, mas sim aquela de quem através da sua fala abre ao sujeito a possibilidade de inscrever a cisão do mundo interno, relocando as significações do mundo externo. Momento judicativo crucial, pois apenas através desse o sujeito poderá fazer o caminho inverso daquele do sujeito do princípio do prazer, atribuindo a si mesmo algo da ordem do desprazer e, pelo outro lado, reconhecendo o mundo, o outro, como lugar de prazer.

Trata-se, então, na vivência de castração, de um momento prototípico correspondente à duplicação da cisão originária do sujeito pelo acréscimo tanto do mundo interno como daquele externo internalizado sob a forma de supereu. Tomemos esse momento como passagem entre duas vivências prototípicas capazes de gerar cisões absolutas. Na primeira vivência, um sujeito anímico imerso na realidade provedora não construiria a crença em um outro provedor; pelo contrário, pelo princípio do prazer, ao outro seria atribuído apenas o desprazer. O provedor ideal seria aquele capaz de satisfazer a criança de modo a sustentar nela a crença de que a satisfação está nela mesma, possibilitando assim uma cisão ideal entre sujeito e mundo. Na vivência correspondente à realidade

castradora vislumbramos a mesma contraposição. O castrador ideal não promoveria a crença em uma realidade externa castradora, mas sim, pela ação de sua castração que deveria recusar ao sujeito toda satisfação em si mesmo, marcaria para esse o mundo como único lugar de satisfação. Novamente aqui o resultado seria a possibilidade de manutenção de uma cisão ideal. A angústia surgiria sempre que esses dois ideais, portadores de cisões ideais para o sujeito, fracassassem. O sujeito, concebido como o que se constitui como cisão possível frente a essas duas realidades ideais, padece de angústia na impossibilidade de inscrever-se como lugar de satisfação ou na impossibilidade de inscrever o outro como lugar de insatisfação e, na duplicação desses lugares pela inclusão da consciência lingüística que conduz à vivência de castração, na impossibilidade de inscrever o outro como lugar de satisfação e a si mesmo como lugar de insatisfação. O sujeito efetivo constitui-se como impossibilidade de cisão completa, ou seja, como cisão que produz um resto, posto que é impossível manter em um mesmo lugar duas realidades que se excluem.

A angústia é a certeza de que o sujeito é aquilo que se equilibra no interstício entre duas realidades impossíveis de um modo angusto, estreito. Desse modo, ela é medida tanto do mundo interno quanto do mundo externo, indissociáveis no contexto da cisão: o que resta para o sujeito é da ordem do que se atribui à realidade e vice-versa. Assim, as duas vivências ideais descritas acima não seriam apenas modos teóricos usados para se pensar a realidade da vivência humana. Tais realidades ideais não são ficções do sujeito, são realidades anímicas

frente às quais e pelas quais o sujeito anímico deve constituir-se através do processo de cisão: a cisão é a marca do que o sujeito recortou de duas realidades em si opostas que, nele, por serem opostas, não podem continuar a ser em si.⁸⁶ A angústia, portanto, é o índice do estreitamento do sujeito nesse espaço entre mundos, único lugar da existência possível para um sujeito que é corpo e consciência ao mesmo tempo – corpo que, em seu limite, quer expulsar de si todo desprazer (primeira vivência guiada pelo princípio do prazer) e consciência que, em seu extremo moral, busca punir a si mesma, tomando-se como origem de todo mal.

⁸⁶ Laplanche escreve que os erros de Freud são bem fundamentados, pois estão assentados “dans une propension de l’être humain, dans un mouvement réel: le mouvement de la connaissance tend à accomplir, à porter à son comble un mouvement réel” (*Nouveaux Fondements pour la psychanalyse*, PUF, 1987, pág. 64). Esse *proton pseudos* originário da vida anímica, que fundaria o domínio psicanalítico, responderia por “recaídas epistemológicas que nos apareceriam como erros” (*op. cit.*, pág. 64). Pelo pressuposto da heterogeneidade da vida anímica e suas implicações reconhecidas em nossa leitura de *Abriss*, entende-se que a única atribuição que pode ser dada pelo sujeito não é aquela do que é real, mas sim a medida daquilo que não o é, o que inverte a ordem das razões da exposição de Laplanche. A passagem da problemática do desejo para aquela da realidade, evidenciada pela quase desaparecimento do primeiro em *Abriss*, não coincidiria com um abandono, na medida em que nessa a realidade, tanto do corpo próprio como do corpo do mundo, impõe-se como a ordem de um desejo pela qual e contra a qual o sujeito deverá constituir-se. Desse modo entende-se por que a realidade postulada na construção do sujeito anímico não poderia ser apenas atribuição.

Pode-se então aproximar cada um desses modos de cisão frente às realidades absolutas a um modo de funcionamento anímico, facilitando a compreensão da sensação de angústia do isso e da angústia do perigo do eu retomadas por Freud em *Abriss* concebidas agora como internas ao discurso psicanalítico. Na primeira vivência, pela qual o sujeito constitui-se como princípio do prazer, o sujeito a esse correspondente, definido isso, é único e coligado ao mundo pela comunidade dos corpos – ou seja, não se limitaria ao corpo próprio do indivíduo. Sempre que a possibilidade de cisão, propiciadora da expulsão do desprazer, falhasse, a angústia como índice dessa falha se instalaria. Mas não há nesse momento a possibilidade de um hiato entre o sujeito do princípio do prazer e o mundo de desprazer, pois no absoluto do tempo sempre presente a única distância entre esses é a da exclusão, logo, a presença do desprazer no sujeito do princípio do prazer corresponde à imersão desse no mundo, quando o sujeito vivenciaria algo como sendo da ordem do alheio a si. Esse modelo de vivência define-se como sensação, pressupondo um sujeito apassivado diante de algo que lhe é causado por um outro.

Nesse contexto apresenta-se o problema da relação entre a sensação de angústia primária e a angústia na psicose. Não seria por acaso, portanto, que Freud inicialmente intitulara seu artigo de 1925 dedicado à negação *Die Verneinung und die Verleugnung*: a apresentação sobre a primeira função judicativa do eu do princípio do prazer, tal como apresentada aí, que define o mundo em termos de aquilo a ser incorporado e aquilo a ser descartado, poderia estabelecer o protótipo

da renegação sobre termos distintos daqueles pertinentes a um abandono da realidade objetiva. A modificação do título apontaria para a ausência das formulações que poderiam interligar esse mecanismo primitivo do eu e a defesa psicótica.⁸⁷

Em *Die Realitätsverlust bei Neurose und Psychose* Freud contrapõe a angústia pelo retorno do recalcado na neurose ao caráter penoso e angustiante das psicoses derivado da pressão na vida anímica do “pedaço de realidade recusado (*abgeweisene*)” (S.A., vol. III, pág. 360). Após, em *Abriss*, creditar ao psicótico a ocorrência de uma cisão pela aceitação da idéia de que mesmo nos momentos de delírio continuaria existindo em algum canto do sujeito uma pessoa normal, em *Konstruktionen in der Analyse* ele prossegue concluindo que também no delírio psicótico o “doente padece de suas reminiscências”.⁸⁸ Tal conclusão decorreria do

⁸⁷ Sobre o título original do manuscrito, cf. I. Grubrich-Simitis, *op. cit.*, pág. 173. A descrição que Freud faz em *Abriss* da reação do psicótico diante da proposta de contrato de análise, a qual analisamos no adendo ao presente capítulo, corrobora a aproximação proposta aqui.

⁸⁸ S.A., *Ergänzungsband*, pág. 406. A hipótese desenvolvida nesse texto encaixa-se em um contexto mais amplo no qual é traçado um paralelo entre a construção do analista e o delírio do psicótico. Antes de introduzir tal paralelo Freud procede a um questionamento sobre o estatuto de verdade da construção que não pode ser ignorado se pretendemos compreender o estatuto de verdade do delírio. Partindo do pressuposto de que nada desaparece na vida anímica e que, portanto, ao analista todo o seu objeto de conhecimento deve, de alguma forma, estar presente no sujeito que se apresenta na análise (cf. pág. 397), Freud começa por estabelecer uma distinção banal, mas que não pareceria evidente aos analistas: o analista não está na análise no papel daquele que deve recordar, logo, sua construção só pode ser uma conjectura

que seria um caráter geral da alucinação “até agora não suficientemente avaliado, de que nela retorna algo do vivido na infância e então esquecido, algo que a criança viu ou ouviu em um tempo em que ela era ainda pouco capaz de fala, e que agora força a consciência, provavelmente desfigurado e deslocado pela ação das forças, que se opõem a um tal retorno” (*op. cit.*, pág. 404). Primeiramente atentemos para o processo que Freud descreve como o vivido: a criança ouve ou

sobre uma realidade a que apenas o analisando teria acesso. Cabe ao analista ser capaz de propor uma conjectura que se transforme em convencimento do paciente, cujo alcance prescinde de uma recordação que corrobore a primeira - convicção sobre a verdade da construção e recordação tem o mesmo efeito (cf. pág. 403). Tudo se passa então, no tocante à verdade, em um ato do analisando de recordação ou convicção. A seguir Freud menciona um terceiro tipo de certificação da construção, aquela das recordações hipernítidas, quando o sujeito não lembra propriamente do conteúdo narrado na construção, mas muito nitidamente apenas de detalhes acessórios próximos a esse. A explicação freudiana desse evento é clássica: uma pulsão emergente do reprimido colocada em movimento pela construção consegue transpor para a consciência restos de memória deslocados para objetos vizinhos pela resistência (cf. pág. 404). Freud não cogita que aquilo que restou fora da percepção consciente do sujeito da fala foi o precipitado de um vivido em uma outra forma perceptiva e não apenas expulso da forma perceptiva consciente. Aparentemente no caso do delírio psicótico exposto a seguir a natureza do que retorna não estaria tão claramente associada ao recalado, mas sim atada a uma primeira qualidade da vivência. Essa dupla leitura sobre o que retornaria na recordação hipernítida e na alucinação talvez possa ser acomodada no campo da nosologia: o que retorna na alucinação psicótica carregado de “crença” (pág. 404) seria de uma natureza vivencial distinta daquela da recordação neurótica, mediada já por uma consciência não ausente, mas sim negada. O que seria recusado ao psicótico seria a possibilidade da consciência lingüística por essa permanência na primeira vivência que se recusa a ser tomada como instrumento da segunda.

vê algo; a essa experiência não é atribuída uma consciência – no presente, e não no passado, ela buscará a consciência dessa vivência lingüisticamente. Dada essa descrição do vivido mostra-se pertinente a sua correspondência com a descrita primeira percepção imediata. O “pedaço de verdade histórica” do delírio, seu “núcleo de verdade” que deve ser reconhecido pela psicanálise (cf. *op. cit.*, pág. 405), corresponde descritivamente ao primeiro modo de percepção do indivíduo – que concebemos como constitutivo do sujeito enquanto corpo no mundo – e nesse sentido a verdade histórica do delírio seria aquela de uma sensação vivida, cuja efetividade sensitiva retornaria sob a força da convicção desse. Descrevendo o processo de formação do delírio, Freud inadvertidamente dá o passo final em direção à relocalização da realidade objetiva externa: o que retorna no presente, causando a renegação de um pedaço da realidade atual, “é um outro pedaço [da realidade] que se renegou do mesmo modo em um primitivo pré-tempo” (*op. cit.*, pág. 405).⁸⁹ A renegação, portanto, é um mecanismo que incide sobre uma realidade definida como aquela de uma vivência de um sujeito lingüístico em nascimento (como Freud escreve, “pouco capaz de fala”).⁹⁰ Embora a realidade

⁸⁹ A nomeação desse momento como um pré-tempo está de acordo com a noção de que apenas pela consciência lingüística o sujeito deixa de ser um ser atemporal: no primeiro momento da percepção só existe sujeito do presente.

⁹⁰ O modo pelo qual Freud descreve a relação da criança com a língua não pode ser desqualificado. De certo modo ele evita a afirmação de um sujeito incapaz de fala, ou seja, um sujeito completamente alheio ao universo da palavra. Tal consideração serve aos desdobramentos que apresentamos a seguir, na medida em que ao considerarmos a origem da

renegada pelo psicótico no presente seja aquela do mundo externo objetivo, isso não é verdade em relação à renegação vivida na infância: tratava-se ali de renegar uma certa vivência concebida como causada por um outro, ou seja, segundo o modelo de percepção imediata, e que voltará com essa qualidade no delírio.

Lemos nesse mesmo texto que também no neurótico o transporte de um esquecido pré-tempo para o presente ou para a previsão do futuro é um acontecimento regular e que “muito freqüentemente, quando um estado de angústia o faz esperar que algo horrível acontecerá, ele simplesmente está sob a influência de uma lembrança recalcada, que gostaria de chegar à consciência e que não pode tornar-se consciente, de algo outrora apavorante que efetivamente ocorreu” (*op. cit.*, pág. 405).⁹¹ Estabelece-se assim uma distinção fundamental entre a reminiscência que retorna na psicose e a que retorna na neurose: se para o segundo encontra-se uma lembrança recalcada mediando um pavor vivido e uma angústia que adivinha um horror futuro, já para o primeiro tal lembrança

consciência lingüística do sujeito em uma fala do outro pode-se concluir que o sujeito constitui-se lingüisticamente já no momento em que ouve essa fala.

⁹¹ Concebem-se duas reminiscências, logo, duas memórias distintas. Pela do psicótico, sua representação iguala-se à percepção, tal como na experiência descrita como pertinente ao *Lust-Ich* de *Die Verneinung*. Na memória da lembrança neurótica, representação iguala-se a representação. A crença em uma referência dentro da teoria da representação freudiana não pode esquivar-se à natureza do que se afirma aqui como percepção e que não se confunde com a percepção de uma realidade objetiva. Contudo, é fundamental que se atente para o fato de que essa percepção impõe-se como realidade para a vida anímica.

corresponde à forma de algo vivido sob o modo da sensação. Sem o espaço entre o vivido e o futuro sustentado pela lembrança, o sujeito psicótico não se encontraria no retorno do resto de sua reminiscência no estreitamento da angústia entre esses dois universos, mas sim, seguindo a distinção presente na letra freudiana, imerso no presente do horror. O esforço, que Freud define na conclusão do parágrafo como valioso, embora sem soluções terapêuticas, em direção ao esclarecimento desse caráter de reminiscência do sintoma psicótico choca-se imediatamente com essa distinção entre as formas dos conteúdos que retornam e, desse modo, com os modos de angústia pertinentes à natureza de cada uma dessas realidades frente às quais agora a cisão, abalada por esse retorno, deve recompor-se.

A psicose, tal como compreendida na exposição desses dois últimos textos de Freud, e a ameaça de castração, por tudo o que reconhecemos em *Abriss*, poderiam ser pensadas para além da mera relação do sujeito com a realidade objetiva, obrigando a uma reflexão sobre os modos de constituição das realidades que concorrem na formação do sujeito concebido como cisão frente a essas. Trata-se sempre, no saber psicanalítico, de conceber como o sujeito adquiriu para si as realidades incontornáveis decorrentes de ser um corpo anímico no mundo – ou seja, como esse adquiriu o corpo e a consciência lingüística herdados. Pelo fato dessas duas realidades heterogêneas existirem em uma única realidade tomada como objeto do saber psicanalítico – o sujeito – dessas não se poderá falar jamais como realidades em si, mas sim como constituídas entre si, tal como pudemos

reconhecer no imbricamento entre os dois modos de consciência reconhecidos na vida anímica.

Para além da imagem fálica que essas frases comportam, que permitiria uma significação que já conhecemos, gostaríamos de retomar um trecho de *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa que foi epígrafe de nossa dissertação de mestrado, a fim de concluir a particularidade da leitura que impomos aos momentos finais da obra freudiana:

“O que é que uma pessoa é, assim por detrás dos buracos dos ouvidos e dos olhos? Mas as pernas não estavam. Ah, fiquei de angústias. O medo resiste por si, em muitas formas. Só o que restava para mim, para me espiritar – era eu ser tudo o que fosse para ser, no tempo daquelas horas. Minha mão, meu rifle. As coisas que eu tinha de ensinar à minha inteligência”

A angústia caracteriza o estado daquele que deve ser um corpo (minhas pernas, minha mão) no mundo (meu rifle), mas que nesse ter que ser reconhece-se como não sendo. Realidades que não são senão uma única, do que se impõe ao sujeito por si só (o medo resiste por si só) sob as formas de uma corporeidade que se recusa a ser adquirida. A concepção de um perigo interno pulsional e a de um perigo externo de castração respondem, cada uma, a um desses dois lados de realidade pertinentes a um sujeito que é corpo no mundo, mas que não se confunde com tal realidade, posto que essa se inscreve apenas como um dos modos de uma vida definida como heterogênea.

Em nossa dissertação de mestrado procuramos mostrar como as formulações sobre a neurose de angústia foram fundamentais para a construção da concepção freudiana de afeto, na medida em que possibilitaram, por contraposição a um conceito puramente somático, a elaboração de uma quantidade anímica responsável internamente pela manutenção da vida afetiva em geral. Nos momentos finais da pesquisa freudiana pudemos agora reconhecer um segundo momento de demarcação de fronteiras, agora frente à psicose, pelo qual a teoria psicanalítica reconduz para dentro de sua construção teórica uma segunda realidade constitutiva do seu objeto de saber. Se no início tratou-se de incorporar teoricamente a realidade do corpo próprio dentro de um saber sobre os processos anímicos, ao final trata-se de problematizar a realidade do corpo contíguo aos corpos do mundo. A concepção inicial da angústia da teoria da conversão da libido e aquela final, da angústia de castração, apontam, cada uma delas, para o reconhecimento teórico de uma dessas realidades frente as quais o sujeito psicanalítico surge pela cisão. O presente trabalho procede a uma tentativa de refazer esse percurso, na esperança de assim avançar a compreensão do que responde como realidade no afeto de angústia.

ADENDO AO CAPÍTULO I: Teoria da Sexualidade

Freud dedica um capítulo à exposição do desenvolvimento da função sexual. Os editores de *Abriss* explicam que nessa parte ele abusa das abreviações e que o texto apresenta um aspecto telegráfico. A primeira reação do leitor familiarizado com a obra freudiana seria atribuir tal concisão à certeza de que a sexualidade já havia recebido atenção suficiente anteriormente, conclusão que não poderíamos considerar equivocada. Mas sua leitura, no contexto da teoria das pulsões apresentada em *Abriss*, permite que investiguemos alguns aspectos referentes à corporeidade da vida anímica.

No último parágrafo do capítulo II Freud introduz o estudo da função sexual como o momento privilegiado para o conhecimento da libido definida como “expoente” de Eros, advertindo para o erro de concebê-la como única expressão desse: “é inegável que a libido tem fontes somáticas, que ela aflui no eu desde diversos órgãos e pontos do corpo. Vê-se isso nitidamente naquela parte da libido que é designada como excitação sexual em função de seu fim pulsional” (pág. 73). O privilégio da função sexual não se confunde com exclusividade, pois ela é apenas o recorte de uma parte da energia do corpo anímico a partir de um fim específico dessa – repetindo a delimitação da função sexual do senso comum, Freud coloca para além dessa o resto da energia anímico que, contudo, não é

diversa daquela da sexualidade ampliada que ele atribui a Eros, posto que todo o corpo é uma zona erógena. A função sexual, com seu fim sexual, é exemplar para a compreensão da ação de Eros e de seu representante no exercício da vida anímica, a libido, na medida em que explicita a necessidade da participação de elementos corpóreos para a realização de uma função anímica e vice-versa (ou seja, de elementos anímicos para a realização de uma função somática).

No exercício pelo qual surge a vida anímica em sua heterogeneidade, principia-se pela apresentação de pontos do corpo (*Körperstellen*) nomeados zonas erógenas e representados por pulsões parciais. Tudo se passa como se dado um órgão sexual fosse produzida animicamente uma excitação sexual oriunda desse. Mas Freud conclui que “para dizer a verdade todo o corpo é uma tal zona erógena” (pág. 73). Mas não se trata da mera reprodução anímica de um funcionamento fisiológico de um órgão ou, no limite, do corpo todo. Freud conclui a exposição da primeira fase da função sexual, a oral, afirmando que “não se deve confundir fisiologia com psicologia” (pág. 76). Ao ler no capítulo VII que sem dúvida as pulsões “as quais se manifestam fisiologicamente como sexualidade” (pág. 112) desempenham um grande papel na causação das neuroses, percebe-se nitidamente como o caráter de fisiologia sexual aqui não ocupa o lugar de causa, mas também o de uma manifestação – aquilo que se manifesta como uma fisiologia sexual, manifesta-se também como neurose. A função sexual define-se pela aceitação de um fim sexual, o qual, como vimos, não pode ser concebido como um dado inicial da vida pulsional, mas apenas como um fim construído no exercício do sujeito-

corpo no mundo pelo qual esse se torna fisiologicamente sexual, ou seja, através de uma vivência anímica, portanto, que não permite a confusão entre a fisiologia final e a psicologia pela qual se chegou a essa.

Assim, a fisiologia da função alimentar contrapõe-se à psicologia da função sexual e ao corpo somático soma-se imediatamente o corpo psíquico ou psicológico. Freud escreve que “o primeiro órgão, que faz o papel de zona erógena e formula uma demanda libidinosa na alma, é desde o nascimento a boca” (pág. 76). A fome não é a demanda primária imposta a alma, embora a nutrição esteja desde o início aí à serviço da autoconservação: “toda atividade psíquica a princípio conforma-se à necessidade de levar a essa zona [a boca] a satisfação... Desde cedo na sucção persistentemente conservada da criança mostra-se uma necessidade de satisfação que – apesar de partir da alimentação e estimulada por essa – aspira certamente independentemente da nutrição ao ganho de prazer e por isso pode ou deve ser nomeada *sexual*” (pág. 76). Não apenas o corpo da função sexual não é aquele das funções fisiológicas voltadas para a autoconservação, mas nomeia-se sexual o prazer buscado no corpo que não preenche uma função fisiológica. Aquilo que impõe uma demanda psíquica não corresponde a um órgão entranhado no interior do corpo biológico que sente fome, mas sim aquele lugar do corpo privilegiado pelo primeiro contato do sujeito com o mundo – o ponto de contato entre o corpo do sujeito e o mundo constitui o lugar em que o corpo passa a ser demanda na vida anímica.

Concebida assim a vida sexual entende-se por que apenas *a posteriori* essa seja colocada “a serviço” da função de reprodução (cf.pág. 75) – “colocar em contato a própria genitália com aquela de uma pessoa de outro sexo”, mantendo-se como ações introdutórias e manifestações concomitantes beijos, olhares e apalpadelas “desse corpo estranho” (pág. 74), tal como Freud descreve a concepção corrente da vida sexual, corresponde a um modo de contato com o corpo do outro diverso daquele que é dado anteriormente no desenvolvimento do indivíduo infantil. Há uma modificação no desenvolvimento da função sexual do ponto de contato corporal entre o sujeito e o outro e seria essa continuidade entre modos distintos de aproximação com o corpo do outro que justificaria a atribuição a todas essas da qualidade de sexual. A corpo sexual que formula uma demanda à alma é aquele que está em contato com o outro e a função sexual, o exercício desse contato.⁹²

⁹² Entendemos assim a oposição entre a libido enquanto índice da totalidade da energia anímica derivada do corpo inteiro e a libido da função sexual: essa última não como específica a uma parte do corpo, mas sim à natureza da excitação do corpo tocado ou em contato com o corpo do outro, concordando com o fim específico da função sexual genital que é o contato do ato sexual. A certeza da particularidade da libido da função sexual como sendo aquela derivada do contato com o corpo do outro apresenta-se, por exemplo, quando nesse texto Freud descreve a mãe como aquele que nos cuidados do corpo torna-se a “primeira sedutora (*Verführerin*) da criança” (pág. 115). Dessa forma, a função sexual mantém-se em sua especificidade etiológica na teoria, apesar da generalização do conceito de libido implícito na apresentação de *Abriss*.

Ao processo de formação da função sexual adulta são atribuídas duas características importantes para a compreensão da natureza da demanda imposta desde o corpo tocado pelo mundo à alma. Primeiramente, afirma-se que a vida sexual humana tem um começo em dois tempos (*zweitigen Ansätze*), sofrendo uma amnésia referente à primeira época, aquela infantil (cf. pág. 75).⁹³ Em segundo lugar, aquilo que é vivido nesse primeiro tempo não pode ser compreendido como uma sucessão evolutiva. As três primeiras fases são tomadas em uma acepção de desenvolvimento linear particular: “seria equivocado acreditar que essas três fases se rendem uma a outra prontamente; uma se acrescenta a outra, elas se sobrepõem uma a outra, persistem uma ao lado da outra. Nas fases mais precoces cada uma

⁹³ Sobre a etiologia sexual das neuroses Freud escreve que a “experiência psicanalítica nos ensina que existe efetivamente uma exigência pulsional cuja dominação falha de modo mais imediato ou que se efetua apenas incompletamente” (pág. 110), mas que as “aspirações da vida sexual” não podem ser tomadas como se fossem “de natureza puramente erótica, mas sim [como] provenientes de ligas de pulsões eróticas com partes da pulsão destrutiva” (pág. 112). É a natureza da pulsão sexual (*Triebnatur*) somada a um segundo elemento definido época da vida (*Lebenszeit*) (pág. 110) que configura a existência de “pontos fracos” na organização do sujeito, que por sua vez são definidos como aquelas entre as tarefas “que a vida anímica deve dominar” e nas quais é especialmente fácil fracassar (cf. pág. 110). Freud escreve a seguir que “o ponto fraco na organização do eu jaz em sua relação com a função sexual” (pág. 113), explicitando que a etiologia sexual deve ser compreendida como o modo pelo qual o sujeito tanto erótico como destrutivo constitui sua função sexual. Apenas a fase fálica, como momento da tarefa propício ao fracasso no qual se rompe a vida sexual em um antes e um depois separados pela amnésia, deve ser capaz de responder pela etiologia sexual da neurose.

das pulsões parciais visa obter prazer independentemente das outras.” (pág. 77) Há uma ordem de aparição dessas fases, mas não há uma evolução entre elas, pois essas se somam, originadas cada qual de uma pulsão parcial, e não são geradas uma pela outra – podendo-se concluir que elas não são produzidas por um movimento de desenvolvimento biológico, intrínseco ao corpo do sujeito, mas apenas se produzem pulsionalmente em uma vivência (a ordem é das vivências e não de uma causa interna). Assim, a oralidade não conduz à analidade, não há uma transformação do oral em anal e nem do anal para o fálico. Ocorre apenas uma sobreposição de vivências, onde a anterioridade temporal não significa anterioridade causal. A seqüência temporal não pode gerar uma organização que caminha do primeiro ao último elemento em um processo evolutivo de transformação interna: no começo encontra-se apenas a anarquia das pulsões parciais concomitantes formadas nas vivências e que sobrevivem.

A segunda fase, nomeada anal-sádica, apóia-se também em partes do corpo (dentes e ânus), mas aquilo que é buscado como satisfação modifica-se. Não se trata mais de uma “demanda libidínica” formulada à alma, mas sim de um impulso sádico cuja “satisfação é procurada na agressão e na função da excreção” e que corresponde a uma “mistura pulsional de aspirações puramente libidínicas com outras puramente destrutivas” (pág. 76).⁹⁴

⁹⁴ A fase anal é descrita como o momento inaugural dessa mistura sádica que “a partir de então não cessará” (pág. 76), impondo, então, a pergunta sobre a natureza daquilo que antecede esse momento de mistura, tal como a nota acrescida nesse trecho indica. No parágrafo

Na terceira fase deve persistir ainda a referência corporal da vivência anímica, o que obriga Freud a creditar à menina um órgão análogo ao pênis – o clitóris. A fase fálica apóia-se na crença da universalidade do pênis e na alta estima dirigida a esse em ambos os sexos, a vagina mantendo-se desconhecida, incapaz ainda de gerar excitações e cognitivamente desnecessária, posto que a criança compreende os processos sexuais a partir da teoria da cloaca. Mas, contrariamente às fases anteriores concebidas como independentes entre si, a fase fálica além de suas características intrínsecas deve ser entendida como precursora

introdutório do capítulo seguinte, a certeza de que a função sexual é formada por ambas as pulsões primevas é rerepresentada: “nós ... perseguimos em um exemplo distinto [aquele do capítulo anterior] como se organizam essas energias [ou forças descritas no capítulo II], principalmente a libido, em uma função fisiológica que serve à manutenção da espécie” (pág. 79). Contudo, a discussão da nota, que já abordamos em nosso primeiro capítulo, indica o problema de se saber se e como ocorreria no primeiro evento psíquico – a fase oral no caso da exposição do desenvolvimento sexual – a mistura das pulsões primevas, ou seja, se a experiência da satisfação da necessidade de sugar poderia concordar com uma apresentação do masoquismo. Como pretendemos sugerir no capítulo anterior tratar-se-ia do momento de neutralização da pulsão de morte pelo surgimento de uma demanda de libido que corresponderia aqui à exposição freudiana da demanda de libido imposta à alma pela boca, que retiraria o corpo da letargia. Se como pretendemos indicar acima a boca que impõe essa demanda anímica deve ser entendida como o ponto de contato do sujeito com o mundo, conclui-se que aquilo que neutralizaria a pulsão de morte impondo uma demanda de libido sustentasse sobre uma ação do mundo sobre o corpo ainda meramente somático do bebê e que por essa ação sobre o corpo inauguraria a vida anímica com o surgimento do corpo psicológico que passaria a suportar uma demanda de satisfação. Nesse sentido, a pulsão de morte estaria ligada pela aceitação da passividade frente à excitação.

(*Vorläufer*) da constituição sexual genital. Na fase fálica “começa o início de uma organização, a qual subordina as outras aspirações ao primado da genitalidade e significa o começo da ordenação da aspiração geral de prazer na função sexual. A organização completa é alcançada apenas em uma quarta fase, genital, por meio da puberdade.” (pág. 77) Embora apenas a genitalidade, vivida posteriormente, ordene os elementos dados pelas vivências anteriores que não possuíam qualquer caráter unitário, o responsável por essa ruptura em dois, separados pela amnésia, é o vivido na fase fálica, responsável pela constituição até então impossível da diferença entre os sexos. Que a vida sexual genital comece efetivamente em um segundo momento não surpreende, na medida em que esse corresponde à puberdade, quando a função sexual genital somática atinge a maturidade. Mas esse evento, além do pressuposto somático, pressupõe dois outros elementos anteriores: a amnésia infantil, detentora do poder de esquecimento sobre as vivências parciais, e a passagem por uma fase fálica, precursora da organização genital e que geraria essa amnésia. Ápice e declínio da sexualidade infantil, vivência caracterizada como lugar por excelência da possibilidade de falha do sujeito, ela deve constranger à instalação da amnésia que estabelece seu próprio final, demarcando assim dois tempos sexuais: um passado infantil esquecido e um futuro genital. Como escreve Freud, “não é indiferente, que os acontecimentos desse tempo precoce da sexualidade sejam sacrificados na *amnésia infantil*” (pág. 75). É fundamental atentar para o fato de o segundo tempo do desenvolvimento sexual não corresponderá a uma passagem para novas partes do corpo propiciadoras de

prazer: trata-se de certa forma de um abandono do corpo, pelo abandono não apenas das vivências desse corpo como também das suas lembranças. Corpo que deverá ser resgatado de alguma nova forma sob o domínio da genitalidade.⁹⁵

A partir da teoria da universalidade do pênis principia a pesquisa sexual que encaminhará meninos e meninas para conhecimentos distintos: ao menino, resta o conhecimento sobre a ameaça a seu pênis imposta como castigo à satisfação obtida nesse em meio a fantasias com a mãe; à menina, o conhecimento de sua falta de pênis. Em ambos os casos a vida sexual é abandonada, o corpo deixa de ser um lugar de prazer e passa a significar um lugar de perigo ou carência que deve ser esquecido.

Na passagem pela fase fálica a derivação da pulsão no mundo chega a um impasse em que a natureza mesma do objeto-mundo se modifica paralelamente à modificação da natureza pulsional – o mundo não é mais investível, assim como a pulsão não é mais investidora. O complexo de Édipo e de castração modificam a maneira da criança ser no mundo e o mundo da criança ao modificar uma certa concepção do corpo próprio do sujeito. Contra fixações da ordem do investimento

⁹⁵ Aparentemente apenas no caso da sexualidade feminina haveria o descobrimento de uma nova parte sexual do corpo – o que deverá ser compreendido a partir da consideração de que a menina persistiria em sua construção edípica, posto que o complexo de castração a jogaria nessa, ao contrário do que ocorreria no menino, retirado do Édipo pelo mesmo complexo – portanto, aparentemente a sexualidade feminina não seria inscrita em dois tempos e, conseqüentemente, a passagem do uso sexual passivo para aquele ativo não ocorreria. Esse problema não estará ausente na discussão sobre o perigo de castração.

– que construíram historicamente esse corpo – impõe-se uma tarefa de desinvestimento na qual a realidade configura-se como trauma – onde o real-corpo não pode mais significar satisfação e deve ser abandonado (no trauma as convicções do sujeito sobre si e sobre o mundo são abaladas). A regressão, “tendência da libido a retornar em caso de não satisfação genital ou de dificuldades reais” (pág. 78), surge como possibilidade de retorno ao corpo abandonado pela afirmação de um outro presente (genital).

A relação postulada por Freud entre uma parte do corpo e uma demanda anímica naufraga na genitalidade. A organização genital seria um “estado” em que algumas ocupações de libido são mantidas, outras passam a ser acessórias à função sexual genital, como prazer preliminar, e outras são excluídas pela organização “ou porque são completamente reprimidas (recalcadas) ou porque experimentam um outro emprego no eu, formam traços de caráter, passam por sublimações com deslocamento de fim” (pág. 77) ⁹⁶. É da natureza do genital

⁹⁶ Dado que o sujeito final é definido como genital, apenas a genitalidade pode organizá-lo enquanto tal – apenas um suposto sujeito oral poderia ser organizado pela oralidade. Por outro lado, as primeiras vivências só podem ser organizadas pela castração *a posteriori*, tal como Freud escreve em *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, onde vemos que a significação de perda será atribuída aos objetos seio e fezes apenas posteriormente à castração (cf. *S.A.*, vol. V, pág. 247). A vivência organizadora do sujeito genital deve ser capaz de produzir um sujeito cultural, moral e reconhecedor de perigo. A ameaça de castração, assim como o problema fundamental do estatuto do perigo nessa vivência, será analisada em nosso capítulo três. Contudo, em nosso capítulo dois, buscamos mostrar que a ruptura imposta pela situação edípica a partir de uma avaliação moral que o sujeito

desviar fins, subordinar meios, eliminar aspirações e sublimar, portanto, agir sobre as intenções primeiras imprimindo um propósito novo *a posteriori*. A organização genital corresponderia assim à construção de um sujeito que domina suas aspirações, instaurando um presente distinto do passado. Nesse momento então ele faz uso da amnésia, como recusa de uma herança infantil. A amnésia instaura concomitantemente à cisão do sujeito passado e presente a figura do sujeito genital como produtor intencional de inconsciente. Se o momento de formação do sujeito produtor de inconsciente é o abandono da sexualidade concebida como vivências de pontos do corpo em contato com o mundo que impunham demandas anímicas, entende-se a genitalidade desse sujeito como uma inversão na ordem das demandas que se impõe animicamente: o corpo não deve mais gerar demanda, mas sim o sujeito gerar a excitação desse corpo. A sexualidade em dois tempos

empreende sobre seu mundo interno pressuporia uma anterior, que aproximativamente poderíamos nomear cognitiva, pela qual o mundo interno passa a ser uma realidade para o sujeito passível de ser julgada. E, se associarmos essa primeira ruptura ao desenvolvimento da vida sexual traçado aqui, poderíamos aproximá-la da fase anal, quando seria substituído no jogo sexual o contato com objetos externos por aquele com objetos internos, precursores do mundo interno, substituição correlata da passagem da atitude passiva para aquela ativa. Nesse contexto a vida anímica poderia ser concebida como o processo de passagem de um estado de completo estranhamento frente às excitações - tudo seria externo ao sujeito oral, até mesmo o próprio corpo - até a total submissão genital do corpo como aquilo que pertence e obedece à intenção sexual do sujeito.

desemboca em um estado genital que promove uma nova forma de aproximação entre sujeito e corpo na qual a primeira forma, estranha a ela, deve ser recusada.⁹⁷

⁹⁷ A tarefa imposta ao sujeito em sua sexualidade como ponto frágil de sua formação não é apenas da ordem de Eros - como indica o papel da pulsão de morte na configuração final do supereu - e sua solução não poderia ser dissociada da primeira vivência caracterizada na neutralização interna da pulsão de destruição. Aquilo que se construiu em um primeiro momento contra a morte no e pelo sujeito enquanto corpo no mundo reorganizar-se-ia, nesse segundo momento, pela ação de um proferimento que, para Freud, teria a força da realidade. Em cada um desses casos, ora manipulando o sujeito-corpo, ora se pronunciando sobre esse, o mundo propicia o evento no qual mundo e sujeito juntos se constituem como lugar de vida ou de morte.

ADENDO AO CAPÍTULO II: Interpretação dos sonhos

Freud conclui o capítulo dedicado à interpretação dos sonhos justificando sua importância pela certeza de que os mesmos mecanismos inconscientes encontrados na formação onírica encontram-se também na formação dos sintomas neuróticos e psicóticos (cf. pág. 94). No parágrafo introdutório do capítulo seguinte, dedicado à técnica psicanalítica, ele radicaliza essa aproximação: “O sonho é então uma psicose, com todos os disparates, formações delirantes e alucinações. Uma psicose sem dúvida de curta duração, inofensiva, encarregada de uma função útil, iniciada por um consentimento (*Zustimmung*) da pessoa e encerrada por um ato voluntário (*Willensakt*) desta. Mas ainda assim uma psicose, e deles se aprende que mesmo uma modificação tão penetrante da vida anímica pode ser retrocedida e pode dar lugar à função normal” (pág. 97). Trata-se de um paralelismo e de uma oposição: uma igualdade formal – o sonho, tal como a psicose, é um delírio; e uma contraposição – o sonho é uma deliberação da pessoa enquanto a psicose seria “o temível adoecimento espontâneo da vida anímica” (pág. 97). Mas se a pessoa é capaz de restringir o sonho, já na psicose questiona-se a possibilidade de cura pela submissão do delírio sob a influência de um outro – ou seja, do analista. Como veremos, para além da afirmação de que os mecanismos da formação onírica nos levam à compreensão dos sintomas, a

analogia entre sonho e delírio psicótico coloca-nos no âmago da exposição do capítulo V de *Abriss*.

Freud inicia o capítulo V indicando o sono como o estado ideal para a observação dos estados de agitação e conflito da vida anímica em que os limites do eu frente ao isso estão afrouxados, “quando o conteúdo do isso inconsciente tem a possibilidade de invadir o eu e a consciência e o eu novamente se defende contra essa irrupção” (pág. 87). Justifica-se essa escolha por duas pressuposições sobre o estado de sono: há uma atividade psíquica no sono “que nós percebemos como sonho” (pág. 87); que a organização do eu aí está modificada em consequência do inerente destacamento do mundo externo característico desse estado (cf. pág. 68 e pág. 88). O sonho é, portanto, a percepção de uma atividade psíquica de um organismo modificado pelo estado do sono e que se apresenta ao sonhador como conteúdo sem sentido e sob a forma delirante, posto que “enquanto sonhamos atribuímos realidade objetiva ao conteúdo do sonho” (pág. 88).

A partir dessa descrição inicial podemos prosseguir a indagação sobre a natureza do sonho de um modo privilegiado: de um lado, uma percepção, de outro, uma atividade psíquica em si desconhecida. A primeira só pode ser compreendida como aquilo que o sujeito desperto recorda como sonhado e imediatamente Freud estabelece uma relação entre esse recordado e o “processo onírico verdadeiro”: o primeiro é apenas uma “fachada, atrás do qual esse se esconde” (pág. 88), concluindo-se pela oposição entre um conteúdo onírico manifesto e um pensamento onírico latente. A partir de tudo o que se derivou da premissa

fundamental, não nos causa qualquer espanto pressupor dois modos distintos de aparição de um fenômeno anímico em que a consciência estaria implicada em apenas um desses. Trata-se de pesquisar a relação entre esses modos anímicos a fim de questionar a natureza de uma suposta tradução ou passagem entre esses, nesse caso, a relação entre os dois eventos oníricos.

Freud é explícito em sua apresentação: “O processo que deixa provir dos últimos [pensamentos oníricos latentes] os primeiros [o conteúdo onírico manifesto] nós chamamos trabalho onírico” (pág. 88). O trabalho onírico, portanto, é a produção do sonho manifesto, recordado, e não um processo que ocorre isoladamente no suposto pensamento latente, ou seja, no definido “processo onírico verdadeiro”. Define-se esse trabalho como exemplo da modificação do material inconsciente do isso – originário ou recalado – pelo ericar-se do eu. A inclusão do eu – evidenciada pela qualidade da percepção do processo onírico – é indissociável da formação do sonho manifesto e traz consigo a marca de uma deformação onírica. Assim, a percepção do sonho não é um campo neutro que traduz ou representa uma cena onírica verdadeira e externa a ela mesma, mas ela mesma é a cena e o protagonista do sonho enquanto sonho manifesto – o sonho lembrado não é um apêndice consciente que se soma inocuamente a um sonho inconsciente.

Dada a constatação desses dois distintos que não se relacionam por um processo de mera transcrição, cabe então buscar a especificidade de cada um desses. De um lado temos a atividade anímica noturna, definida então “wirkliche

Traumvorgang” e sem a qual supostamente não pode haver percepção onírica, portanto, sonho manifesto – embora o oposto seja verdadeiro, na medida em que se pode conceber uma atividade onírica totalmente inconsciente. Para o sonho manifesto essa atividade psíquica noturna desempenha um papel fundamental: ela seria adequadamente referida aos seus motivos (*Anlässe*), os quais seriam, no estado do sono, inconscientes independentemente de pertencerem ao eu ou ao isso. Os dois motivos concebidos para a formação do sonho, gerando um idêntico mecanismo, igualam mais uma vez o funcionamento do eu e do isso: tanto as moções pulsionais reprimidas (desejos inconscientes) como aspirações amealhadas da vida desperta, cadeias de pensamentos pré-conscientes dependentes de moções conflitivas que encontram no sono um fortalecimento por um elemento inconsciente, servem como ocasião para um sonho (cf. pág. 88)⁹⁸. Freud reúne então esses motivos do sonho sob um mesmo nome que as define em sua relação com o eu e com a formação do sonho manifesto: “Todo sonho a ponto de se formar eleva com a ajuda do inconsciente uma demanda (*Anspruch*) ao eu de satisfação de uma pulsão, se provém do isso, de solução de um conflito, supressão de uma dúvida, estabelecimento de um propósito, se ela provém de um resto da atividade pré-consciente da vigília” (pág. 92). No estado inconsciente do sono, a

⁹⁸ O motivo do sonho não é um desejo e, nesse sentido, como veremos, as demandas pulsionais e da vida de vigília se igualam. Se então a seguir Freud afirmará que em todo sonho deve-se supor sempre a existência de uma força pulsional inconsciente e de realização de desejo, essas, como veremos, respondem pelo lado do trabalho do sonho que se conclui no conteúdo manifesto e não no suposto pensamento latente.

atividade psíquica persiste sob a forma de um reforço das demandas do corpo ou da realidade externa, que não desaparecem com o fechar dos olhos, pelo contrário. A aproximação entre as demandas como motivo do sonho e os pensamentos oníricos latentes completa-se nas palavras de Freud: “A substituição da demanda pela realização do desejo permanece o esforço essencial do trabalho onírico” (pág. 92). A demanda ocupa o mesmo lugar do conteúdo latente no trabalho do sonho, cabendo agora então aproximar o outro lado dessas duas afirmações – conteúdo manifesto e realização de desejo. Entre ambos afirma-se uma relação de substituição (*Ersetzung*). Tal substituição, assim como a deformação onírica, deve ser atribuída ao “eriçar-se do eu” frente às demandas incrementadas pelo estado de inconsciência característico do sono. Trata-se inicialmente de completar a exposição sobre a atividade onírica não consciente pela apresentação das teses sobre o funcionamento inconsciente cujo valor para a compreensão da formação onírica é muito maior do que a circunscrição do conteúdo dos supostos pensamentos inconscientes (memória estendida, signos desconhecidos, lembranças infantis, conteúdos filogenéticos). Acompanhando o texto freudiano podemos ler que o que é útil ao analista não é o acesso a esses conteúdos, mas sim “a circunstância de que o material inconsciente, quando ele ingressa no eu, traz consigo o seu modo de trabalho. Isso quer dizer que os pensamentos pré-conscientes nos quais ele encontrou expressão, serão tratados no decorrer do trabalho onírico como se eles fossem parte inconsciente do isso, e em outro caso de formação do sonho, os pensamentos pré-conscientes que buscaram

fortalecimento na moção pulsional inconsciente são rebaixados ao estado inconsciente” (pág. 89). Pela terceira definição de trabalho do sonho conclui-se então que esse “é essencialmente um caso de manipulação (*Bearbeitung*) inconsciente de processos de pensamento pré-conscientes” (pág. 90). Assim, o sonho recordado definido como conteúdo manifesto é resultado de um trabalho da consciência que funciona de um modo diverso, submetida a outras leis (não lógicas e contraditórias) que, apenas por oposição às leis que encontramos na vigília, podemos atribuir às leis de fluxo no inconsciente – é a consciência que funciona de um modo distinto, e não um outro lugar povoado de idéias inconscientes constituindo um outro texto onírico – fora do texto manifesto estão aquelas demandas que insistem e persistem no e em estado de sono, prova de que dormir não é igual a morrer. Conclui-se, portanto, que apenas a o sonhador, enquanto sujeito dessa consciência modificada, pode derivar (*ableiten*) os motivos atuantes nessa consciência e que possibilitam interpretar (*deuten*) o sonho. Fora da consciência daquele que produz o sonho recordado, único texto disponível, resta a tradução (*Untersetzung*) de símbolos entregue à adivinhação mais ou menos feliz – logo, colocar a questão da relação entre conteúdo manifesto e pensamento latente em termos de uma tradução é um equívoco externo ao trabalho de significação dos sonhos pretendido pela análise (cf. págs. 91-92). O exemplo usado por Freud para explicar o modo diferenciado de funcionamento anímico no sonho é esclarecedor: a terra conquistada (consciência que pertencia ao eu) deve obedecer às leis do conquistador (inconsciente), mesmo que o antigo proprietário

(eu) consiga expressar alguma resistência (*sekundäre Bearbeitung*) (cf. pág. 90). O palco em que se desenvolve a cena do sonho manifesto é o consciente, embora aquilo que se encene responda a dois modos distintos de consciência, posto que agora o acesso à consciência está modificado por sua desconexão ao eu que a regulava, implicando uma modificação do próprio eu.

Para responder à pergunta sobre como a consciência funciona no sonho produzindo o sonho manifesto, deve-se então perguntar pelo modo de funcionamento diferenciado do eu durante o sono que o coloca como responsável por essa última ponta do trabalho onírico: o esforço de realização de desejo.

Freud descreve a formação de uma pulsão de dormir (*Schlaftrieb*) segundo o modelo anteriormente descrito para a formação de uma pulsão, ou seja, como retorno a um estado abandonado: “Pode-se com razão dizer que com o nascimento se originou uma pulsão para retornar à vida intra-uterina abandonada, uma pulsão de dormir. O sono é uma espécie de retorno ao ventre materno” (pág. 88). Nascer é abandonar o estado intra-uterino e criar uma tendência a retornar a esse. Nesse retorno, o caráter posterior do eu frente ao isso é demonstrado pelo fato de que “temporariamente ele suspende suas funções e permite um retorno a um estado pretérito” (pág. 88). Se o eu surgiu por derivação do isso pelo contato com as percepções do mundo e da associação dessas com a motilidade, a regressão refere-se ao fechar os olhos e ao abrir mão da motilidade – o eu fecha os olhos, apaga a luz e vai para a cama. O que o impele a isso é uma necessidade de retorno que inscreveria nele mesmo a intenção de sua própria anulação. Mas a deliberada

eliminação posterior do mundo externo e da ação não é absolutamente igual à eliminação do eu – assim, o eu não desaparece, mas sim, paralisada sua função motora pelo sono, convive com um isso cujas agora supérfluas inibições, empreendidas por contra-investimentos, são rebaixadas propiciando uma medida de liberdade inócua. Prova disso é que ele desempenha nesse estado um papel específico: o eu que dorme é conformado a agarrar-se ao “desejo de sono” (pág. 92). A eliminação do eu no sono não é senão uma deliberação desse mesmo eu, que mantém o sono. Para tanto, ele deverá então sentir toda demanda, quer ela venha de si mesmo, quer das pulsões, como um distúrbio (*Störung*), o que ele consegue “através de um ato de aparente condescendência pelo qual ele opõe à demanda uma realização de desejo inofensiva sob essas circunstâncias e assim a suprime” (pág. 92). Se então o sonho é sempre “uma tentativa de remover um distúrbio do sono pela realização de desejo” (pág. 93), ele o é enquanto um ato que o eu executa com êxito.⁹⁹ O que sustenta o funcionamento estranho da consciência é o trabalho do sonho empreendido pelo próprio eu e definido realização de desejo. Dada uma causa final – manter o sono – a causa eficiente – o eu – utiliza-se de um meio – a realização de desejo – para transformar a causa material – as demandas persistentes do eu e do isso. Ora, a tarefa que se impõe ao eu agora é

⁹⁹ “Dies [remover os distúrbios do sono e realizar o desejo de dormir] gelingt dem Ich durch einen Akt scheinbarer Nachgiebigkeit, indem es dem Anspruch eine unter diesen Umständen harmlose *Wunscherfüllung* entgegensetzt und ihn so aufhebt” (pág. 92). O desejo não é do eu, mas a realização desse, para que possa ser oposta à demanda, sim.

diversa daquela da vigília e, portanto, seu funcionamento não pode ser senão diverso. Dormindo, o eu gostaria que não apenas o mundo externo desaparecesse, mas também aquele interno, ou seja, o próprio sujeito. Dada essa impossibilidade, ele deve funcionar de um modo distinto, a fim de manter a realização da pulsão do sono.

Para tanto ele deve realizar desejo. Tal realização corresponde à eliminação dos distúrbios do sono, ou seja, das demandas, as quais não podem ser compreendidas senão como um incremento da energia que excita o funcionamento anímico que deveria estar descansando. As tendências ou propriedades da condensação e deslocamento reconhecidas nos sonhos como leis do fluxo do inconsciente devem ser compreendidas como modos de ligação de energia que propiciam a realização do desejo, ou seja, que facilitam a descarga de quantidade. A analogia que Freud acrescenta em nota é muito esclarecedora: o suboficial que suporta uma reprimenda e descarrega sua fúria com um subordinado. A escolha de representações segundo as leis do inconsciente corresponde a um modo de formação psíquica que facilita a descarga, o que certamente interessa ao eu que quer descansar. As leis de formação onírica trabalham ligando quantidades não seguindo um princípio de observação do mundo e da ação, mas sim apenas ao princípio de distúrbio mínimo, o que se alcança pela realização de desejo. Explica-se assim a falta de sentido das representações oníricas. Quanto ao caráter de atribuição de realidade objetiva ao sonho, pode-se reconhecê-lo como uma manobra inteligente para a descarga de grandes quantidades de energia – para

investir uma recordação enquanto lembrança (processo secundário), devemos trabalhar com quantidades mínimas, enquanto a percepção seria da ordem de uma quantidade majorada. Transformação do conteúdo da memória em percepção, condensação e deslocamento são modos de funcionamento psíquico que permitem uma descarga de quantidades elevadas através de um uso reduzido da consciência – ou seja, através de uma consciência muito mais pontual do que extensa. É justamente esse o caso da consciência que encontramos nos sonhos e que responde com perfeição ao intuito do eu de manter o sono com o mínimo de incômodo. Tal modo de funcionamento do eu confunde-se com a realização de desejo.

O sonho de angústia aponta para a possibilidade dessa empreitada do eu fracassar. Seu ato de produção de um sonho, enquanto guardião do sono por meio de uma realização de desejo que deve pegar emprestado do inconsciente tanto um reforço pulsional como um modo de funcionamento, naufraga. O eu é incapaz de manter o sono, ou seja, ele é incapaz de realizar seu papel e produzir um bom sonho realizador de desejo e, então, resta-lhe despertar. Freud justifica esse fato lembrando-nos que “o sonho é sempre o resultado de um conflito, um tipo de formação de conflito” e remete tal conflito à oposição entre o que é satisfação para o inconsciente e que “para o eu pode ser um motivo para angústia” (pág. 93). Conclui-se que no trabalho do sonho “o inconsciente ora se impôs mais, ora o eu defendeu-se mais energicamente” (pág. 93).

No sonho de angústia o eu fracassa pela impossibilidade de um funcionamento modificado pelo modo inconsciente, o que o impede de

permanecer nesse estado diferenciado – o sono – e o impele a acordar. O eu do pesadelo não é capaz de transformar seu modo de trabalho, de funcionar sob a égide dos processos primários. Ele não sonha, não deforma, não realiza desejo e sua passividade propicia uma situação de angústia: ele se comporta como se houvesse algo fora de seu domínio, que o ameaça de fora. Freud escreve que os sonhos de angústia são aqueles cujo “conteúdo experimenta a menor deformação”, nos quais o eu não dispõe de seus meios para defender-se, abandonando até seu desejo de dormir – ou seja, no sonho de angústia o trabalho que se espera do eu que dorme não ocorre. Talvez a relação ideal entre o eu do sono e o inconsciente seja aquela na qual se sonha a noite inteira e não se lembra absolutamente de nenhum sonho e, nesse sentido, o sonho seria então um rastro da persistência do eu que não dorme – de um sujeito que não é descarga pura de um mero corpo, inconsciente. Mas um tal sonho, cuja suposição seria totalmente estranha ao campo do saber psicanalítico, corresponderia teoricamente apenas à suposição de que o corpo, a sua memória, não desaparece quando dormimos. O sonho manifesto seria, então, uma tentativa de buscar ligar tais descargas a um conteúdo definido realizador de desejo, correspondendo à oposição da pulsão de vida frente à pulsão de morte pela persistência do eu. O sonho mostra-se então como uma tentativa de negar a morte representada pelo sono. No sonho de angústia o eu fracassa nessa tarefa: ele busca a ligação, mas não a consegue. O pesadelo, no entanto, não ilustra meramente a presença de um problema excessivo, mas sim de um eu incapaz de desvencilhar-se de sua consciência diurna, ao mesmo tempo que incapaz de

aproximar-se da consciência onírica realizadora de desejo. Mas, para que ele seja capaz de avançar sua consciência, ele deve ser capaz primeiramente de perdê-la, ou seja, de permitir-se um modo inconsciente. Trata-se de um diálogo que subverte a perspectiva de dominação do isso pelo eu – o sonho de angústia aponta para o estranhamento entre eu e inconsciente pelo qual o eu recusa-se a se ausentar enquanto eu da vigília, ao mesmo tempo em que está impedido de funcionar do modo diferenciado exigido pelo trabalho onírico a fim de produzir o bom sonho que recusa a morte do sono sem imagens. O sonho de angústia é, portanto, tanto a marca da presença do eu no sono quanto a certeza de que ele aí está paralisado, incapacitado de desempenhar seu papel onírico de fomentador da realização de desejo, papel que o obrigaria a uma aproximação com o modo inconsciente que não lhe é permitida – modo inconsciente que em seu limite não é senão o estado do sono, o qual deve então ser evitado.

Conclui-se que a angústia no sonho corresponderia ao estreitamento da ação do eu pela presença de algo concebido como sendo da ordem de uma realidade inalterável – excesso de realidade que aproxima o sonho de angústia ao delírio psicótico, na medida em que também aí o eu é incapaz de instalar-se sob o impacto do que se impõe como uma realidade dada. Ao psicótico não cabe, como escreve Freud, deliberar sobre o começo ou fim de seu delírio, posto que esse, em sua realidade, não lhe pertence. Já àquele que padece de pesadelos não é permitido sonhar, pois o que se apresenta como realidade não pode ser acrescido de deformação.

ADENDO AO CAPÍTULO III: Técnica psicanalítica

Freud dedica um capítulo de *Abriss* à discussão sobre a técnica psicanalítica dentro da segunda parte do texto, dedicada à tarefa prática. Nesse texto reconhecemos uma boa vontade para com os resultados da prática muito diversa do pessimismo clínico de *Die endliche und die unendliche Analyse*, escrito em 1937. As intenções subjacentes à escrita de cada um desses textos poderiam nos auxiliar a compreender essa distinção: *Abriss*, enquanto uma tentativa de sistematização do seu legado sob a forma de um testamento dogmático; e o segundo, texto que responderia ao Congresso Internacional de Psicanálise de 1936 no qual, sob o tema “A teoria dos resultados terapêuticos”, propalara-se um otimismo ao qual Freud buscaria então opor-se.¹⁰⁰ As metáforas usadas por Freud

¹⁰⁰ Para uma análise detalhada da relação desse texto com o momento do movimento psicanalítico e da vida pessoal de Freud, assim como para um detalhamento da estrutura narrativa desse, caracterizada por uma “instabilidade lógica de pares léxicos”, remetemos ao livro de P. Mahony *Sobre a Definição do Discurso de Freud*, Imago, Rio de Janeiro, 1990. Para esse autor “o intercâmbio que caracteriza a concepção de Freud acerca dos impulsos e sua atitude em relação à vida é representado por meio de uma série de pares léxicos, conectados com tamanha fluidez em seu texto que passam a ser quase-neologismos, ultrapassando sua univocidade lexical e adquirindo uma série de sentidos em interação que refletem “a variedade dos fenômenos da vida” (op. cit.,pág. 98). Não podemos deixar de reconhecer nessa descrição da

em cada um desses textos traduzem essa oposição. Em *Abriss*, trata-se sempre de comparar o processo de análise a uma batalha, uma guerra civil na qual um aliado externo vem em auxílio, mas sem garantias de não passar de aliado a inimigo (cf. págs. 98, 104, 107 e 108), contrapondo-o a um difícil, mas bucólico, passeio pelas montanhas no qual ao analista caberia o papel de guia (cf. pág. 100).

Já no texto de 1937 a imagem é outra: o eu não estaria em batalha contra inimigos internos, mas sim, seguindo uma metáfora que remete a Édipo, vagaria por terras desconhecidas, sem forças para caminhar.¹⁰¹ Contudo, de modo análogo, mas não idêntico, ambos os textos terminam em considerações relativas ao limite da técnica frente ao componente biológico.

Partindo da pergunta sobre a possibilidade de reversão das doenças anímicas concebidas como semelhantes à disfunção reconhecida no sonho e

letra freudiana aquilo que postulamos em nosso trabalho, em um sentido mais amplo, sobre a heterogeneidade da unidade anímica.

¹⁰¹ Nesse texto, mantendo os pressupostos que só poderiam afirmar renegação e recalque como conceitos absolutamente diversos, lemos: "contra o perigo externo pode ajudar por um bom tempo a fuga ou evitação da situação de perigo, até que mais tarde, uma vez suficientemente fortalecido, possa suprimir a ameaça através da modificação ativa da realidade. Mas de si mesmo não se pode escapar, contra o perigo interno não ajuda a fuga, então os processos de defesa do eu por isso estão condenados a falsear a percepção interna, permitindo-nos apenas um conhecimento desfigurado e parcial de nosso isso. O eu é paralisado em suas relações com o isso por seu estreitamento ou por seus erros cegado, e a consequência disso para o suceder psíquico deveria ser como aquele sobre o andarilho de não conhecer a região, nem ter forças para a marcha" (*S.A.; Ergänzungsband*, pág. 377).

opostas a esse apenas na medida em que são espontâneas e não deliberadas, Freud principia uma exposição sem novidades. A partir da tópica, retoma as três dependências do eu frente as quais esse deve afirmar sua independência, para concluir que a tarefa desse fracassa na patologia (cf. pág. 97). A situação analítica é definida então como um contrato estabelecido entre o analista e o eu do doente (pág. 98), no qual pressupõe-se a aceitação da regra fundamental – a comunicação não apenas do intencional, mas de tudo o que é dado à auto-observação do sujeito quando se elimina a autocrítica (pág. 99). Como consequência desse contrato constata-se o surgimento de um fato: a transferência, pela qual o analista passa da figura de um conselheiro ou ajudante à luz da realidade (*Realität*) para aquela de alguém que em si mesmo, pelo retorno nesse de uma pessoa do passado do paciente, espelha um passado (cf. pág. 100). A esse fenômeno é atribuído um caráter duplo, na medida em que seria tanto um meio auxiliar inestimável, quanto fonte de perigos. Suas qualidades estariam em permitir que o analista influenciasse a cura do analisando, assim como possibilitasse um tipo de reeducação, assumindo assim o papel de um novo pai que poderia propor então um novo supereu, medida de influência tomada por legítima em função do “grau de inibição do desenvolvimento encontrado no paciente” (pág. 101). Ambas são vistas com restrições, pois no primeiro caso os resultados não se confundem com a cura, pelo contrário, mas apenas resultam da sugestão que recoloca o paciente no lugar de uma criança dependente do outro (cf. pág. 102); no segundo, “por mais que possa tentar ao analista tornar-se o mestre, modelo ou ideal para outro, produzir homens

segundo seu modelo, ele não deve esquecer que isso não é sua tarefa na relação analítica, mas sim que ele será infiel a sua tarefa, se ele se deixar levar por sua inclinação” (pág. 101). Um terceiro aspecto da transferência, mais positivo, agrega-se a essas pelo fato do paciente representar através dessa um pedaço de sua biografia, que não dependerá então da narração desse, mas se dará diretamente ao analista (cf. pág. 101). O ponto negativo desse elemento da transferência é atribuído à possível expansão da atuação para além dos limites da análise durante o processo terapêutico (cf. pág. 103). Esses aspectos positivos e negativos, como veremos, devem guiar o manejo da transferência.¹⁰²

Concebido o contrato e suas conseqüências, Freud arrola primeiramente as fontes do material disponível ao analista (falas, associações livres, sonhos, atos falhos e o atuado na transferência) dentro de um procedimento terapêutico duplo. Concebe-se uma primeira parte intelectual que, pelo lado do analista, corresponde à elaboração das construções relativas à história do sujeito e, em relação a esse, traduz-se em um incitamento a que esse também se empenhe em uma tal investigação com a intenção de, finalmente, fazer coincidir o saber do analista e

¹⁰² A apresentação freudiana não deixa de ser ambígua em relação ao tipo de uso sugestivo que se faz da transferência, na medida em que, apesar de reconhecer o uso sugestivo como alheio à tarefa propriamente analítica de ensejo à autonomia do sujeito, credita-lhe uma eficiência relativa para a construção de uma situação ideal de direcionamento da cura. Trata-se enfim de uma ambigüidade que pode ser atribuída à certeza de que o analista deve tanto recusar uma realidade ao analisando como lhe oferecer uma outra, mas apenas para que esse possa chegar a sua própria.

aquele do analisando (cf. pág. 103). Pela segunda parte, muito mais importante e definida como “parte dinâmica” do tratamento, trata-se de reconquistar os territórios perdidos por meio da ultrapassagem das resistências que os mantêm alheios ao domínio do eu, resistências que são então diferenciadas quanto a suas fontes entre aquelas do eu frente ao recalcado, do eu frente ao supereu (traduzida no sentimento de culpa que não permite a cura) e do eu frente à pulsão de destruição (cf. págs. 104-106). Resumidas assim as teses centrais sobre a prática clínica, retomemos alguns aspectos a partir de nossas considerações gerais sobre *Abriss*, particularmente sobre o que se afirma aqui sobre a relação entre eu, realidade (*Realität*) e efetividade (*Wirklichkeit*) e que é pressuposta tanto para a construção do contrato como para que esse possibilite a cura.

Além da apresentação de vários elementos que atrapalham o bom desenrolar do processo terapêutico, Freud descreve explicitamente dois casos em que, dadas as características do eu, o contrato é impossível. O primeiro é aquele da psicose, pois não se pode esperar do eu do psicótico que ele tenha guardado uma certa medida de coerência, “um pedaço de juízo para as exigências da efetividade (*für die Anforderungen der Wirklichkeit*)” (pág. 98). No segundo caso, descrito durante a exposição sobre os danos decorrentes tanto da transferência positiva quanto da negativa não reconhecidas como espelhamentos do passado, trata-se de situações extremas em que o “contrato foi esquecido e se tornou imprestável para o prosseguimento do trabalho conjunto”, em que o analista não retira o paciente de uma “ilusão perigosamente ameaçante”, e nas quais, portanto, o manejo da

transferência que deveria “instruir o paciente sobre a natureza efetiva (*wirkliche Natur*) dos fenômenos da transferência” falhou (cf. pág. 102).

Por outro lado trata-se de afirmar a relação entre o contrato com o neurótico e a relação aí pressuposta entre eu e realidade. Primeiramente trata-se de afirmar a realidade (*Realität*) como uma das pendências do eu, acrescida do isso e do supereu, frente as quais esse deverá buscar a sua autonomia – ou seja, é da natureza do eu buscar a autonomia frente também à realidade. O eu do neurótico é aquele atormentado pelas demandas do isso e do supereu e que, enfraquecido, “quer agarrar-se à realidade (*Realität*) para manter sua norma. Se os dois primeiros se fortalecem, então eles conseguem modificar e desfazer a organização do eu e assim é atrapalhada ou mesmo suprimida sua correta relação com a realidade (*Realität*)” (pág. 98). A seguir lemos que “o médico analista e o eu enfraquecido do doente, apoiados no mundo externo real (*reale Aussenwelt*), devem formar um partido contra os inimigos, as demandas pulsionais do isso e as demandas da consciência moral do supereu.” (pág. 98)

Estabelece-se uma relação entre a correta relação com a realidade (*Realität*) e a psicose: se no sonho essa desaparece porque o eu se desata do mundo externo, na psicose essa “caduca sob a influência do mundo interno” (pág. 98). Freud afirmara anteriormente, ao desconhecer no psicótico o juízo para as exigências da efetividade necessário ao contrato, que nesse caso “nossa pessoa [o analista] e a ajuda que lhe oferecemos [ao psicótico] são jogados para a parte do mundo externo que a ele não significa mais nada” (pág. 98). Conclui-se que o que pode

ser creditado ao psicótico não é a falta de um vínculo com a realidade, mas um vínculo incorreto pelo qual essa pode não ser significada, ao mesmo tempo que pode servir como depósito para aquilo que não se quer significar – ou seja, uma de suas pendências encontra-se subvertida por uma ordem diversa daquela do neurótico. Por outro lado, falta-lhe um juízo sobre as exigências da efetividade. A fim de compreender essa distinção, passemos à análise da segunda situação de fracasso do contrato, ou seja, aquela em que o inadequado manejo da transferência impediu o reconhecimento da natureza efetiva desses fenômenos.

O manejo da transferência é fundamental para o desenvolvimento do segundo aspecto do tratamento, ou seja, aquele que, para além do trabalho intelectual, vence as resistências e realiza uma modificação na dinâmica da organização do eu. O pressuposto da falta de autonomia do eu sustenta-se na certeza de que seus processos encontram-se sob a influência da ação do inconsciente (cf. pág. 98, 99 e 107) e de que, para manter um distanciamento frente a esses, o eu sobrecarrega-se com resistências. A existência da resistência pressupõe a manutenção de algo externo, isolado, assim como a permanência no eu de um limite defensivo que se apresenta como estranho a ele, portanto, adequado a um outro modo de organização alheia àquela que deveria caracterizá-lo. A tarefa dinâmica de ultrapassagem das resistências, definida por excelência como a do analista, é descrita como aquela em que “nós elevamos os processos psíquicos no eu ao nível normal, transformamos o tornado consciente e recalçado em pré-consciente e com isso damos novamente ao eu o que lhe pertence” (pág.

107) e aproxima-se da consideração conclusiva de *Abriss* de que se trata no fundo sempre de uma oposição entre dois modos de funcionamento anímico definidos como processos primários e secundários – trata-se de modificar o modo de funcionamento do eu, muito mais do que fazê-lo portador de conteúdos inconscientes.

Mas para que isso ocorra, a direção da cura deve permitir que o sujeito aceite a revisão de suas resistências, à qual opõe-se basicamente por medo: “o eu se intimida (*zurückschrecken*) frente a tais empreitadas, as quais parecem perigosas e ameaçam com desprazer, e ele precisa ser animado e acalmado a fim de não se recusar a nós” (pág. 104). Sob a guia e ajuda do analista, o eu do analisando que se move em direção ao vencimento das resistências pode chegar a desenlaces diferentes, mas indiferentes para o sucesso da empreitada: “é indiferente, qual saída ele toma, se o eu aceita após um novo exame uma demanda pulsional até então recusada, ou se ele novamente a despreza (*Verwerfen*), agora definitivamente. Em ambos os casos um perigo duradouro é eliminado, o alcance do eu se amplia e torna-se desnecessária uma despesa custosa” (pág. 105). Na seqüência Freud escreve que esse duro trabalho produz uma modificação do eu vantajosa, independente da transferência, que se mantém pela vida, eliminando também a modificação desse sob a influência do inconsciente “pois sempre que nós pudemos apontar no eu tais derivados desse, nós indicamos sua origem ilegítima e sugerimos ao eu o seu desprezo” (pág. 105). Conclui-se que para além da capacidade do eu de assumir o contrato com a realidade externa do analista,

trata-se na cura da suposição de que o eu, frente a suas demandas pulsionais, mas certamente não apenas frente a essas, possa, através da capacidade de uma avaliação sobre a “natureza efetiva” do que se apresenta a ele como perigo, eliminá-lo por meio de seu desprezo. O eu do neurótico descrito ao final do capítulo como paralisado pelas proibições do supereu, desprovido de energia pelo uso dessa em defesas frente ao isso, “em si cindido”, sem síntese, com aspirações antagônicas, conflitos pendentes e dúvidas são solução, pode ser compreendido como aquele incapaz de, pelo discernimento pertinente à efetividade do que se apresenta a ele, retirar-se de um excesso de realidades presentes que não podem confundir-se com ele mesmo. Então, compreende-se que a realidade à qual o neurótico aferra-se é aquela que impõe tudo como sendo da ordem do presente absoluto no qual se pode permanecer apenas pela exclusão do concebido como passado – ou seja, pelo extravio do “tesouro das recordações” (*Erinnerungsschatzes*; pág. 107) a que o neurótico está fadado. Entende-se também por que Freud descreve o contrato fracassado pela transferência como uma impossibilidade de o neurótico enxergar o analista “à luz da realidade” – posto que a única realidade presente na análise deveria ser aquela do analista empenhado na cura. Em sua primeira incapacidade de reconhecer efetivamente o passado enquanto tal, resta ao neurótico viver aferrado ao presente que não é senão a atribuição de realidade ao passado.

Compreende-se então a força da clínica: “o que o paciente na forma da transferência viveu, isso ele não esquecerá mais, isso tem para ele uma força de

convencimento mais forte do que todo o adquirido de outra forma” (pág. 103). O substantivo (*Erworben*, “[o] adquirido”) usado aqui forma-se a partir do particípio passado do mesmo verbo (*erwerben*) encontrado naqueles versos de Goethe cuja citação por Freud foi analisada em nossa Introdução. Trata-se, portanto, de postular a análise como um momento privilegiado pelo qual o herdado e, nesse sentido, o passado, pode ser adquirido enquanto tal através de uma vivência, processo pelo qual o mundo pode deixar de ser uma realidade dada que, de fora ou de dentro, ameaça o sujeito como um objeto em si, para ser algo que pertence ao sujeito. Mas se isso se dá pela consolidação das margens de cisão do sujeito, compreende-se que a modificação articula-se não apenas no que se atribui à realidade, mas naquilo que sobrevém como sujeito em um lugar mais ou menos angusto.

As duas primeiras situações de resistência descritas por Freud indicam dois caminhos de manutenção de uma realidade concebida como da ordem do presente dado frente a qual o sujeito pode manter-se apenas como cisão: realidade de uma demanda do isso e realidade de uma ameaça de castração paterna. O perigo, nesses casos, define-se na relação interno-externo e corresponde a um estreitamento angustioso do eu frente à realidade. No terceiro caso, aparentemente, a angústia, pelo reconhecimento de um perigo, estaria ausente – o que estaria de acordo com a oposição entre esse momento de desintricamento e o de intricamento da neutralização, concebendo-se essa última como momento de aceitação do

incremento de quantidade necessário à angústia pelo qual o sujeito passa a ser lugar de vida e não mais de morte.

A desagregação da pulsão de morte impõe uma reflexão que se subordina a uma questão anterior sobre o papel do outro no intrincamento pulsional e, portanto, daquele que poderia ser desempenhado pelo analista frente a essa resistência. Se, no primeiro caso, o analista serve a uma reavaliação de um perigo interno pulsional por parte do eu e, no segundo, a uma reavaliação do outro internalizado pelo supereu, já no caso da desagregação pulsional tudo parece ocorrer no reino exclusivo da quantitativa interna. A referência a uma solução química deve ser compreendida inicialmente frente a esse quadro clínico específico e às limitações teóricas que o próprio Freud reconhece não apenas em relação a esse, mas sim frente a tudo o que se nomeia disposição quantitativa.

Contudo, confessando que dessas relações quantitativas, que de certa forma subjugam o poder de luta do analista, depende “a saída final da batalha” (pág. 108), Freud conclui: “mas nós nos ocupamos aqui da terapia apenas na medida em que ela trabalha com meios psicológicos, no momento é o que temos. O futuro pode nos ensinar a influenciar diretamente o aparelho anímico com substâncias químicas específicas o volume de energia e as suas repartições. Talvez apresentem-se outras possibilidades de terapia ainda insuspeitas; por enquanto não possuímos nada melhor do que a técnica psicanalítica e por isso não se deve desdenhá-la apesar de suas limitações” (pág. 108).

Devemos notar o uso retórico dessa contraposição. A terapia que poderia contrapor-se àquela efetiva dada pela psicanálise não existe senão como uma possibilidade desconhecida. Diante disso reafirma-se o valor daquilo que se tem. Por outro lado, a exposição freudiana não deixa dúvidas quanto à especificidade do meio de trabalho que possui: trata-se de uma terapia que se define por seus meios psicológicos e que, mesmo com o avanço de outros meios, não se confunde com esses. A inclusão de outros meios de ação sobre o aparelho psíquico não pode ser negada em um saber que se constitui sobre a premissa fundamental da duplicidade anímica. Contudo, de modo algum ela pode ser confundida com a eliminação da especificidade de uma terapia psicológica.

Por fim devemos cotejar esse parágrafo final do capítulo de *Abriss* com aqueles dois que concluem *Die endliche und die unendliche Analyse* nos quais reencontramos a discussão sobre os limites da terapia psicológica. A essa opõe-se agora o biológico que “[para o psicológico] desempenha efetivamente o papel de subjacentes rochas brotadas” (*op. cit.*, pág. 392). Freud refere-se aqui ao desejo de pênis (*Peniswunsch*) e ao protesto masculino (*männlich Protest*) que surgiria ao analista como o que não pode ser ultrapassado pela sua atividade através dos estratos psicológicos. Em *Abriss*, em dois momentos distintos, Freud escreve sobre a importância da castração na prática clínica, embora não o comente, como vimos, no capítulo que deveria servir como seu testamento clínico. No capítulo VIII, abordando os desentendimentos entre os analistas, credita-os à novidade do saber

psicanalítico e à falta de capacitação daqueles que a praticam e conclui: “na psicologia não se trata sempre do manejo de coisas que poderiam despertar um interesse científico frio. Assim, não é de se espantar se uma analista que não se convenceu o suficiente sobre o seu próprio desejo de pênis não aprecie convenientemente esse elemento em seus pacientes” (pág. 127). Na conclusão do capítulo anterior ele respondera assim a uma hipotética pergunta sobre a experiência clínica: “se se pergunta ... quais formações psíquicas de seus pacientes se mostraram menos acessíveis à influência, então a resposta dirá, na mulher é o desejo de pênis, no homem, a atitude feminina em relação ao próprio sexo que tem por premissa a perda do pênis” (pág. 121).

No texto de 1937 o complexo de castração não é concebido apenas como a maior dificuldade do trabalho analítico, mas sim como seu limite e, enquanto tal, é associado ao limite da psicologia frente à biologia. Freud conclui na seqüência do texto: “a recusa (*Ablehnung*) da feminilidade não pode ser outro senão um fato biológico, um pedaço desse grande enigma da sexualidade. Se e quando a nós é permitido em uma cura analítica dominar esse fator, será difícil dizer. Nos consolamos com a certeza de ter oferecido ao analisando toda incitação possível para reexaminar e modificar sua atitude para com essa” (*op. cit.*, pág. 392).¹⁰³

¹⁰³ Concebe-se a vida anímica como possível apenas pela assunção de um corpo vivo individual marcado pela incompletude sexual - ou seja, a realidade para a vida anímica é aquela de um corpo separado em gêneros. Contudo, essa realidade anímica suporta-se sobre a realidade biológica-hipotética de um corpo bissexual, o corpo em comunidade com todos os corpos e, portanto, tanto indiferenciado sexualmente como também

Podemos concluir, portanto, que dentre os conteúdos herdados pelo sujeito coloca-se como o mais difícil de ser adquirido aquele referente a ser um corpo biológico que recusa a diferenciação sexual. A teoria busca dar conta dessa vivência pela postulação do complexo de castração. Colocá-lo como núcleo mais refratário ao trabalho analítico indicaria a importância central na vida anímica do processo pelo qual o sujeito anímico adquire seu corpo herdado. Em oposição ao que Freud escrevera anteriormente sobre a tarefa de desprezo (*Verwerfen*) empreendida pelo analisando, aparentemente frente à castração resta apenas a possibilidade de reexame ou modificação, posto que o corpo próprio, em seu limite biológico, não poderá jamais ser um presente abandonado do sujeito, adquirido como passado, mas persistirá sempre como realidade presente de um herdado.

imortal - no limite, a matéria inorgânica. Esse corpo restará sempre como rocha, subjacente, tensionando a vida anímica - sob a forma daquilo que se opõe à natureza da vida anímica, ou seja, como pulsão de morte. Lembremos que Freud diferenciou a morte da espécie da morte do indivíduo, atribuindo a causa da primeira ao mundo externo, enquanto para a segunda a morte seria sempre por causas internas, o que nos permitiria pensar que para o sujeito biológico da espécie a morte, assim como a castração, não seria uma realidade significável, enquanto para o sujeito anímico, portador de um corpo próprio, morte e castração seriam implícitas e constitutivas - na medida em que ser vida anímica sobre um corpo implica necessariamente também a morte. Como indica o pressuposto do proferimento de castração, o modo pelo qual o sujeito adquire o corpo próprio, mortal, desde esse corpo hipotético-biológico é indissociável da presença de um outro falante. Sobre essa variável anímica, inscrita sobre o pressuposto da inexorável materialidade do sujeito, a psicanálise pratica sua cura como reafirmação dos limites de uma realidade intransponível.

BIBLIOGRAFIA

AMAR, N., LE GUEN, A., OPPENHEIMER, A., (org.) – *Angoisses: pluralité d’approches*. Paris, PUF, 1997.

ASSOUN, P.-L. – *Metapsicologia Freudiana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.

BRENTANO, F. – *Psychology from an Empirical Standpoint*. London/ New York, Routledge, 1995.

BIANCHEDI, E. T.; SCALOZUB DE BOSCHAN, L.; CORTINAS, L. P. & PICCOLO, E. G. – “Les théories de l’angoisse chez Freud et Melanie Klein et leur statut métapsychologique”, em *Revue Française de Psychanalyse*, 1989, vol. 3, 983-999.

CANEPELE, A. – “A angústia na formação da concepção freudiana de afeto” em Gabbi Jr., O. (org), *Fundamentos da Psicanálise*. Campinas, CLE – Unicamp, 1999.

DEJOURS, C. – *Le Corps entre Biologie et Psychanalyse*. Paris, Payot, 1986.

DESCHAMPS, M.-A. – *L’invention du corps*. Paris, PUF, 1986.

FERREL, R. – *Passion in Theory*. Londres, Routledge, 1996.

- FREUD, S. – “Das Unbewusste”. *S.A.*, vol. III, 121-173.
- _____ - “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse; Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse”. *S.A.*, vol. I.
- _____ - “Totem und Tabu”. *S.A.*, vol. IX, 287-444.
- _____ - “Das Ich und das Es”. *S.A.*, vol. III, 273-330.
- _____ - “Neurose und Psychose”. *S.A.*, vol. III, 332-337.
- _____ - “Das ökonomische Problem des Masochismus”. *S.A.*, vol. III, 341-354.
- _____ - “Der Untergang des Ödipuskomplexes”. *S.A.*, vol. V, 244-251.
- _____ - “Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose”. *S.A.*, vol. III, 355-361.
- _____ - “Notiz über den ‘Wunderblock’”. *S.A.*, vol. III, 364-369.
- _____ - “Die Verneinung”. *S.A.*, vol. III, 372-377.
- _____ - “Fetischismus”. *S.A.*, vol. III, 379-388.
- _____ - “Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds”. *S.A.*, vol V, 254-266.
- _____ - “Hemmung, Symptom und Angst”. *S.A.*, vol. VI, 227-308.
- _____ - “Über die weibliche Sexualität”. *S.A.*, vol. V, 273-292.
- _____ - “Konstruktionen in der Analyse”. .
- _____ - “Die endliche und die unendlich Analyse”. *GW.*, .
- _____ - “Die Ichspaltung im Abwehrvorgang”, *GW.*, vol. XVII, 57-62
- _____ - “Abriss der Psychoanalyse”, *GW.*, vol. XVII, 63-138.
- _____ - “Some Elementary Lessons in Psycho-analysis”. *GW.*, vol. XVII, 139-146.
- _____ - “Der Mann Moses und die Monotheistische Religion”. *S.A.*, vol. IX, 455-581.

GARCIA-ROZA, L.A. – *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

GARDNER, S. – *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*. Cambridge University Press, 1993.

GAY, P. – *Freud, uma vida para o nosso tempo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

GRENN, A. – “L’angoisse et le narcissisme”, em *Revue Française de Psychanalyse*, 1979, vol. I, 45-87.

_____ – *Le Discours vivant*. Paris, PUF, 1992

_____ – *La Causalité Psychique – entre nature e Culture*. Paris, Odile Jacob, 1995.

_____ – *Les Chaînes d’Éros*. Paris, Odile Jacob, 1997.

GRODDECK, G. – *O Homem e seu Isso*. São Paulo, Perspectiva, 1994.

_____ – *O Livro d’Isso*. São Paulo, Perspectiva, 1984.

GRUBRICH-SIMITIS, I. – *De Volta aos Textos de Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1995.

JAKOBSON, R. – *Línguística e Comunicação*. São Paulo, Cultrix, 1995.

JONES, E. – *Vida e Obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

LAPLANCHE, J. – *Vie et Mort en Psychanalyse*. Paris, Flammarion, 1970.

_____ – *Nouveaux Fondements pour la Psychanalyse*. Paris, PUF, 1987.

_____ – *A Angústia*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.

LAPLANCHE, J. E PONTALIS, J.B. – *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

LORENZER, A. – *Crise del Linguagio e Psicanalisi*. Roma, Laterza, 1975.

MAHONY, P.J. – *Sobre a Definição do Discurso de Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1990.

_____ – *Freud como Escritor*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

MELO CARVALHO, M.T. – “De l’ego psychology à la self psychology: l’origine et les avatars de la notion de self dans la psychanalyse américaine”, em *Psychanalyse à l’université*. T. 16, 1991, n. 64.

MERLEAU-PONTY, M. – *A Prosa do Mundo*. São Paulo, Cosac&Naify, 2002.

METRAUX, A. – “L’intentionnalité et le problème de la réduction de la psychologie”, em *Études Phénoménologiques*, 1986, n. 4, 75-95.

NATSOULAS, T. – “Freud and consciousness: XI. A different interpretation considered”, em *Psychoanalysis and Contemporary Thought*. Vol. 25, 2002, n. 1, 29-65.

_____ – “Freud and consciousness: XII. Agreements and Disagreements”, em *Psychoanalysis and Contemporary Thought*. Vol. 25, 202, n. 3, 281-328.

PASCHE, F. – *A partir de Freud*. Paris, Payot, 1969.

_____ – “L’angoisse niée”, em *Revue Française de Psychanalyse*, 1979, vol. I, 5-17.

_____ – “L’aporie ou l’angoisse et la première défense contre”, em *Revue Française de Psychanalyse*, 1978, vol. 5-6, 987-990.

POLITZER, G. – *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*. Piracicaba, UNIMEP, 1998.

PRADO JR., B. (org). – *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo, Brasiliense, 1991.

QUINODOZ, D. – “L’objet serait-il avant tout corporel?”, em *Revue Française de Psychanalyse*, 1989, vol. 4, 1141-1143.

_____ – *Le Vertige entre Angoisse et Plaisir*. Paris, PUF, 1994.

ROSENBERG, B. – *Le moi et son Angoisse*. Paris, PUF, 1997.

_____ – “Pulsion de mort et intrication pulsionelle ou la pulsion de mort dans la construction de l’objet et l’appareil psychique ou la pulsion de mort et la dimension masochique de l’existence”, em *Revue Française de Psychanalyse*, 1989, vol. 2, 557-575.

ROUX, M.-L. – “L’objet fait chair”, em *Revue Française de Psychanalyse*, 1989, vol. 4, 1137-1139.

SULLOWAY, F.J. – *Freud, biologist of the mind*. Harvard University Press, 1992.

WOLLHEIM, R. – “The bodily ego”, em *Philosophical essays on Freud*. Ed. R. Wollheim e J. Hopkins. Cambridge University Press, 1982, 124-138.