

CARLOS ROBERTO DRAWIN

**O PARADOXO DA FINITUDE: SOBRE O SENTIDO ONTO-
ANTROPOLÓGICO DA PSICANÁLISE FREUDIANA**

Doutorado em Filosofia

UFMG/2005

CARLOS ROBERTO DRAWIN

**O PARADOXO DA FINITUDE: SOBRE O SENTIDO ONTO-
ANTROPOLÓGICO DA PSICANÁLISE FREUDIANA**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Ivan Domingues.

FICHA CATALOGRÁFICA

DRAWIN, Carlos Roberto

O paradoxo da finitude: sobre o sentido onto-
antropológico

da psicanálise freudiana / Carlos Roberto Drawin - Belo Horizonte UFMG / FAFICH, 2005

p. 639 (Tese / Doutorado)

1. Psicanálise
2. Filosofia
3. Ontologia
4. Subjetividade
5. Freud, Sigmund (1856 - 1939)

Resumo

O objetivo deste trabalho é tomar a psicanálise – especificamente a obra freudiana, considerada como obra fundacional do campo psicanalítico – como objeto da reflexão filosófica. No entanto, consideramos que esta tarefa não pode ser levada a bom termo se nos restringirmos ao domínio epistemológico, com o intuito de investigar o problema da cientificidade da psicanálise. Os critérios epistemológicos não são estáveis e, no último século, se deslocaram do empirismo lógico para abordagens que enfatizam aspectos sociais e históricos. Esta transformação da epistemologia, que está correlacionada com a ascensão das ciências humanas parece indicar uma profunda mudança do pensamento moderno que foi filosoficamente diagnosticada como crise do paradigma da subjetividade.

Ora, a psicanálise, qualquer que seja a avaliação acerca de sua cientificidade, foi um dos saberes que – por meio de suas teorias do inconsciente e da pulsão – contribuiu significativamente para a eclosão desta crise do paradigma da subjetividade, que interpretamos como sendo expressão de uma dialética intrínseca da modernidade. Deste modo, a reflexão filosófica sobre a psicanálise deve ultrapassar as fronteiras da epistemologia e se colocar no horizonte mais amplo da dialética da modernidade.

Ao nos colocarmos na perspectiva desta nova abordagem nos deparamos, porém, com um paradoxo: a psicanálise não é apenas objeto mas também sujeito do processo dialético no qual está inserida e contribuiu decisivamente para a transformação da reflexão filosófica que o expressa. Assim, tomando como referência o pensamento heideggeriano procuramos enfrentar este paradoxo recorrendo à uma forma mais radical de pensar, a do registo discursivo da antropologia do conhecimento e da ontologia hermenêutica. Foi o que designamos como sendo o sentido onto-antropológico da psicanálise e que investigamos acompanhando o seu desdobramento nos três movimentos conceptuais da metapsicologia freudiana, a saber, as teorias do recalque, do narcisismo e da pulsão.

Abstract

The purpose of this paper is to present psychoanalysis – specially the freudian work considered as the foundational act of the psychoanalytical field – as an object of the philosophical reflection. However, we think that this task cannot reach a reasonable success if we confine ourselves in the epistemological domain with the aim of investigate the problem of the scientific character of the psychoanalytical theory.

Nevertheless the epistemological criteria are not stable and, during the last century, moved from logical empiricism to na approach emphasizing social and historical features. This change in epistemology which is related to the rising of human sciences seems to show a deep transformation in modern thinking, philosophically explained as a crisis of the paradigm of subjectivity.

Now, psychoanalysis, whatever may be the evaluation of its scientific character, was one of the knowledges contributing meaningfully to the eruption of this crisis of the paradigm of subjectivity by way its conceptions regarding unconscious and drive. This we interpret as being the expression of an intrinsical dialectic of modernity.

Thus, philosophical reflection on psychoanalysis ought to surpass the frontiers of the epistemology and attain the larger horizon of this dialectic of modernity.

With the perspective of this new approach, however, we meet a paradox: psychoanalysis is not only the object but also the subject of the dialectical process in which it is contained and contributed decisively to the change of the philosophical thinking which expresses this process.

So, taking as reference the heideggerian thinking we try to face this paradox using a more radical form of thought, the discourse of an anthropology of Knowledge and the hermeneutical ontology.

This we designate as being the onto-anthropological meaning of psychoanalysis and we investigate following its development in the three conceptual movements of freudian metapsychology represented by the theories of repression, narcissism and drive.

DEDICATÓRIA

Para Jacqueline, Matheus, Maria Clara e Ana
Elisa que habitam o amor e são o horizonte e
o sentido sem os quais tudo seria nada.

Aos meus pais e irmão que fizeram o chão do
do meu caminhar e a sombra do meu repouso.

AGRADECIMENTOS

Poucos têm a sorte de conviver e aprender com um verdadeiro filósofo. Eu tive este privilégio. O de ser um discípulo menor do pensador maior que foi o Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz S.J.. Este humilde trabalho testemunha ao mestre incomparável e inesquecível a gratidão que nasce *pectore ab imo*.

Ao Prof. Dr. Ivan Domingues pela generosidade com que acolheu este projeto e com ele se comprometeu com o melhor dos compromissos, o do trabalho partilhado.

Ao Prof. Dr. Pe. João Batista Libânio S.J. que sempre soube unir a inteligência e o coração na disponibilidade de uma já longa amizade.

Ao Prof. Ricardo Fenati, polemista brilhante e amigo sempre presente nas sendas da vida e do pensamento.

Ao Prof. Dr. Eduardo Dias Gontijo e à Profa. Dra. Telma de Souza Birchall pela cordialidade com que me receberam e pela benevolência com que leram as muitas e tediosas páginas desta tese.

Aos queridos colegas do Departamento de Filosofia da UFMG onde, por tantos anos, encontrei um ambiente de dignidade no trabalho e de respeito na diferença.

Aos meus alunos e ex-alunos, já tão numerosos, que renovam sempre as interrogações e desafiam as respostas.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	13
PRIMEIRA PARTE: Demarcação de uma problemática filosófica	37
CAPÍTULO I: Psicanálise e epistemologia: A reciprocidade da crítica	37
I.1. Freud: entre a ciência e a filosofia	39
I.2. A psicanálise e os limites da epistemologia	88
CAPÍTULO II: Experiência e razão: O sentido onto-antropológico da psicanálise	108
II.1. Sobre o estatuto da psicanálise	108
II.2. O campo do humano	131
II. 3. A psicanálise na dialética da modernidade	175
II. 3.1. Parâmetros de leitura	175
II.3.2. Dialética da modernidade	182
CAPÍTULO III: A Viena plural: O laboratório da modernidade	211
III.1. A problemática da relação da psicanálise com a cultura vienense	211
III.2. Esquema dialético de gênese: uma proposição filosófica	252
III.3. Exposição dos momentos lógicos da gênese da psicanálise	265
III.3.1. O momento da particularidade contextual	269
III.3.2. O momento da universalidade intencional	293
III.3.3. O momento da singularidade conceptual	313
SEGUNDA PARTE: O movimento do pensamento freudiano	319
CAPÍTULO IV: Elementos para a reconstrução do argumento metapsicológico	320
IV.1. Consideração preliminar	320
IV.2. Pressupostos para a leitura da obra freudiana	338
IV.3. Periodização e movimento do pensamento freudiano	348
IV.3.1. Continuidade e periodização	348
IV.3.2. Articulação dialética estrutural	375
CAPÍTULO V: O primeiro movimento do pensamento freudiano	380
V.1. O enigma da clínica	380
V.2. A teoria da defesa	397
V.3. Considerações metapsicológicas	406
V.4. Considerações filosóficas	430
CAPÍTULO VI: O segundo movimento do pensamento freudiano	452
VI.1. Experiência e modelo transcendental	452
VI.2. Sexualidade e cultura	482
CAPÍTULO VII: O terceiro movimento do pensamento freudiano	528

VII.1. Do narcisismo à pulsão de morte	528
VII.1.1. A realidade impossível	528
VII.1.2. O sujeito melancólico	543
VII.1.3. O insólito eu	553
VII.1.4. A alteridade absoluta	558
VII.2. O argumento metapsicológico: uma síntese	562
VII.3. O paradoxo da finitude	572
CONCLUSÃO	585
BIBLIOGRAFIA	598
Apêndice I: Sobre o estatuto editorial da obra freudiana	631
Apêndice II: Considerações sobre as obras completas de Heidegger	639

Ao compreender o pensar como o que distingue o homem, estamos recordando uma pertinência recíproca, que diz respeito ao homem e ao ser (...) Evidentemente o homem é um ente. Enquanto tal ele pertence, como a pedra, a árvore, a águia, ao todo do ser. Pertencer significa ainda aqui: estar ordenado no ser. Porém, o que distingue o homem reside em que, enquanto essencialmente pensante, está aberto ao ser, está colocado diante dele, permanece relacionado com ele e, assim, a ele corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência e somente isto. “Somente” não significa nenhuma limitação, mas um excesso. No homem reina uma pertinência ao ser que escuta o ser, porque ela se põe a ser por ele apropriada. E o ser? Nós o pensamos em seu sentido originário como presença. O ser não se apresenta ao homem de modo ocasional ou excepcional. O ser somente é e dura na medida que chega ao homem por meio de sua interpelação.

Heidegger. Identidade e Diferença

Introdução

A psicanálise pode ser considerada como uma disciplina independente, como um saber autônomo e que, como tal, pode ser abordado numa perspectiva estritamente internalista, isto é, ela pode ser examinada tanto em suas articulações conceituais intrínsecas quanto em relação ao campo fenomênico que pretende elucidar e no qual pretende intervir. Este tipo de abordagem configuraria um projeto de trabalho interno ao universo teórico e prático da psicanálise e seria, em princípio, estranho à intenção filosófica, sobretudo, se a abordagem se circunscrever a temas específicos da clínica e/ou da teoria. Devemos, não obstante, observar que a busca da elucidação das articulações teóricas internas de uma ciência particular acaba levando, quase sempre, à pergunta acerca de seus fundamentos, o que pode ter grande relevância filosófica

De qualquer modo não foi o que pretendi com este trabalho, que ora apresento como tese, visando a obtenção do doutorado em filosofia. O meu projeto foi bem outro, pois o que pretendi foi abordar a psicanálise a partir de uma estrita intenção filosófica. A minha pretensão não é abordar a psicanálise enquanto um saber que reivindica a sua legitimidade científica a partir de si mesmo, mas debruçar sobre ela como um objeto de reflexão filosófica, assim como outros objetos culturais – a literatura, as artes plásticas, as ciências da natureza, a política, etc. – também podem ser submetidos à uma perquirição rigorosamente filosófica. Tarefa que creio ser imprescindível para a filosofia que, como é óbvio, não se pode dar ao luxo de desconhecer os graves desafios e as estimulantes hipóteses provenientes da psicanálise. Creio, porém, que também a filosofia seja imprescindível para a psicanálise, que não pode se fechar às suas intuições e aportes conceituais, pois esta abertura é uma das formas essenciais para ela de se manter como um saber vivo e dinâmico. Pois, como observa o Prof. Zeferino Rocha

Como quer que seja, a falta de um diálogo interdisciplinar com a Filosofia, privou, ontem, nas suas origens, e pode privar, hoje e amanhã, a Psicanálise de uma fonte de

enriquecimento para a compreensão mais fecunda e eficaz de muitos dos seus conceitos metapsicológicos.¹

Por esta citação se vê que a filosofia não é um adorno ou uma erudição que se acrescenta à psicanálise, uma vez que pode contribuir especificamente para o avanço de sua teorização como, aliás, o supracitado artigo ilustra, ao demonstrar a significativa importância das concepções heideggerianas de angústia e temporalidade para uma nova compreensão dos conceitos psicanalíticos de “angústia real” (Realangst) e transferência.

Considero, entretanto, este trabalho como uma abordagem da psicanálise que se coloca numa perspectiva primordialmente externalista. Com isso quero dizer que a minha abordagem inclui três aspectos: em primeiro lugar, não tenho a intenção de me ater à elucidação interna do texto freudiano e, muito menos, proceder à uma exegese, buscando esclarecer os conceitos e as passagens mais obscuras por meio de seu remetimento recíproco²; em segundo lugar, procurei situar a psicanálise no contexto sociocultural do seu nascimento e desenvolvimento em dois níveis diferentes: no mais genérico, que designei como dialética da modernidade e no mais próximo, que é o da modernidade vienense; em terceiro lugar, procurei explicitar a minha intenção filosófica em diversos momentos, mostrando que a relevância da contextualização depende de algumas pressuposições. Gostaria de examinar, com um pouco mais de detalhe, estes dois últimos aspectos, a começar pela questão dos pressupostos. Antes, porém, farei algumas poucas considerações acerca de como compreendo a tarefa da filosofia.

Quando me propus abordar a psicanálise, não o fiz na perspectiva de uma história das idéias, com o intuito de levantar algumas correntes e/ou doutrinas filosóficas e científicas que pudessem ter influenciado

¹ Cf. ROCHA, Zeferino. “Freud e a filosofia alemã na segunda metade do século XX”. *Síntese*, v.31, n. 99 (2004) 45-64. Citação, p. 46.

² Este seria um trabalho de grande relevância, como podemos ver nas preciosas notas inseridas por James Strachey em sua tradução de Freud para o inglês (Ver o apêndice contido na bibliografia). Não obstante, um trabalho deste tipo – em se tratando de psicanálise e não de um texto de filosofia – não se enquadraria no escopo de uma abordagem filosófica.

tangencialmente o pensamento freudiano e também, de alguma forma, a teoria psicanalítica. Ao contrário, acredito, como ressaltai no segundo capítulo, na relevância intrínseca do contexto, uma vez que a psicanálise está intimamente inserida do dinamismo espiritual ou ideo-histórico da cultura ocidental moderna. O uso da expressão “ideo-história” (Geistesgeschichte) já traz em si um pressuposto: o de que as idéias, ou recorrendo a um termo hegeliano, o espírito (Geist), não é uma superestrutura e, muito menos, um epifenômeno produzido pelos processos socioeconômicos de base, mas penetra no conjunto do tecido sociocultural e possui uma certa densidade ontológica. As idéias não são meras fantasmagorias, pois elas são reais e a sua interação na totalidade da vida sociocultural pode ser estudada no domínio conceptual da filosofia da cultura.

Talvez isso possa parecer um tanto vago, mas eu gostaria de enfatizar o paradoxo que atravessa esse domínio conceptual que, de certa forma, se projeta no conjunto do empreendimento filosófico. Segundo Henrique Vaz, este paradoxo pode ser formulado da seguinte maneira: sendo um produto da cultura, um objeto cultural dentre outros, a filosofia – considerada em sua intenção crítica universal e em sua radical reflexividade – distancia-se da cultura em que se enraíza e adquire um caráter atópico. Este paradoxo não significa, entretanto, que haja uma contradição insanável entre as duas dimensões da filosofia: o seu estatuto atópico de origem e a condição hermenêutica de sua realização, pois a sua inteligibilidade não é abstrata, não se circunscreve às condições estruturais do sujeito epistêmico, mas provém da reflexividade intrínseca da cultura.

Este paradoxo traz consigo uma interrogação que atravessa toda a história da filosofia: não se inscrevendo no mesmo plano dos outros objetos culturais a filosofia é permanentemente impelida a perguntar por si mesma, a interrogar o que a define em sua singularidade. Toda obra filosófica acaba, portanto, refletindo sobre a sua própria significação filosófica e produzindo os critérios que a permitam definir-se enquanto tal.³

³ Ao discorrer sobre a relação paradoxal entre filosofia e cultura e sobre a imposição metafilosófica de um filosofar sobre a filosofia, Henrique Vaz conclui: “Eis aí, com efeito, o traço que assinala a singularidade do saber filosófico: o desdobrar-se sobre si mesmo na

Por conseguinte, a filosofia só constrói a sua identidade por meio da polarização de seu movimento pendular: brota de condições históricas específicas para delas se distanciar criticamente, porém após este refluxo reflexivo, ela sai de si mesma e intenciona o mundo que, de certa forma, a engloba. Esta volta para o mundo significa, porém, um dobrar-se sobre si mesma, numa leitura paciente e reiterada de sua própria tradição. Embora para outras ciências esta autofagia possa parecer absurda, nada há de estranho nisso se nos lembrarmos do caráter atópico da filosofia, que lhe impõe sempre um olhar retrospectivo, um olhar que recolhe a efetividade das coisas para interrogá-las em seu sentido. Afinal, esta é a sua vocação maior, pois ao interrogar a si mesma a filosofia não se põe apenas como um objeto cultural particular, mas sustenta a sua posição privilegiada, a de ser intérprete do mundo. É claro, porém, que esta volta sobre si mesma é um retorno ao discurso originário que já estava presente no universo simbólico da cultura e, por conseguinte, fazer filosofia da filosofia não só é inevitável, como não é o mesmo que enclausurar-se num ocioso jogo de espelhos. Nesse sentido, a filosofia não é um conjunto de doutrinas que se superpõem à efetividade da história que, indiferente, segue o seu curso, mas é um ingente esforço de captação dessa história mesma. Pois, e aqui permaneço fiel à intuição hegeliana, a história não é um amontoado heteróclito de acontecimentos ou o simples fluir inexorável e insensato do tempo, mas nos dá algo a pensar. Desse modo, a separação entre o conceito acadêmico de filosofia (*Schulbegriff*), empenhada na elucidação crítica de seu discurso e de sua efetivação histórica, e de um conceito mundano de filosofia (*Weltbegriff*), interessada nos grandes problemas sociais e humanos, poderia ser superada, já que não haveria um abismo entre a razão e a história.⁴

interrogação sobre o seu próprio ser, a necessidade de justificar-se como pensamento do *uno* na multiplicidade dos discursos e dos seus objetos”. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1997. p. 12.

⁴ Evocamos aqui a célebre definição hegeliana de filosofia como “seu tempo captado no conceito”. Hegel critica a alternativa entre a limitação da razão que caracteriza a filosofia acadêmica e a satisfação nas crenças que é a tendência da filosofia popular. Pouco antes de concluir esta tese li o corajoso depoimento do Prof. Paulo Arantes sobre o significado histórico,

Por outro lado, a história não é, certamente, um encadeamento transparente de razões que, com alguma astúcia, ruma para a realização do absoluto e se aproxima de uma perfeita transparência que já estaria previamente assegurada. A filosofia persiste em meio a todas as contingências e dramas históricos, mas não se pode esquecer, conforme nos relembra a severa advertência de Adorno, que se ela pensa o faz após Auschwitz e os muitos horrores do século que findou não lhe podem ser indiferentes. Por outro lado, entregar-se ao desespero do sentido e mergulhar, não sem algum gozo, numa vida que não seria mais do que *sound and fury* é o mesmo que se render diante da cega violência e confessar que nada pode ser feito quanto aos horrores futuros que certamente virão. É preciso não retroceder, mas também não parar na constatação da tragédia, porque fazer a travessia de Auschwitz implica em não ceder diante da brutalidade dos fatos, mas em considerá-los *sub specie redemptionis* pois, como conclui Adorno em suas concisas reflexões morais, não resta à filosofia senão “considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção”.⁵

A filosofia não pode se furtar à sua responsabilidade histórica e esta consiste em responder a este “algo a pensar” que a história nos oferece e nos impõe. O pensamento seria, no entanto, inteiramente impotente se fosse acrescentado de fora sobre as coisas, ou seja, se não for concebido como uma perquirição dos fragmentos de inteligibilidade que habitam as próprias coisas. Reencontramos aqui o cerne da intuição hegeliana, porém fazendo uma suspensão de juízo quanto ao absoluto, prefiro falar apenas em fragmentos, porque a pobre e curta inteligência humana não tem acesso senão a eles e não lhe é dado aceder à plenitude do sentido. E este é o outro lado desta expressão composta e polarizada que é a “ideo-história”, o de aceitar que a idéia refletida não apreende a totalidade da história, que não é como uma

no contexto brasileiro, desta separação entre o acadêmico e o popular na origem uspiana da profissionalização da filosofia. Cf. ARANTES, Paulo Eduardo. “Um depoimento sobre o Padre Vaz”. *Síntese*. v. XXXII, n.102 (jan.-ab. 2005) 5-24.

⁵ Cf. ADORNO, Theodor W.. *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo, Ática, 1992. Trad. Luiz Bicca e revisão Guido de Almeida. p. 215.

substância, que subjaz e permanece no transcurso dos acontecimentos, mas está carregada de significações que não são e, talvez, jamais serão, tematizadas e traduzidas pela razão. A palavra, porém, que aqui cabe não é de desespero ou de revolta e tampouco de indiferença niilista, mas a de um engajamento distanciado no mundo, isto é, a atenção e o cuidado para com as coisas sem se deixar consumir e arrastar por elas, se reservando diante da turbulência insensata de uma época que gira loucamente em torno de seu vazio se comprazendo na vã expectativa de ocultá-lo. Heidegger chamou esta manutenção simultânea do sim e do não frente ao mundo técnico como “a serenidade para com as coisas” (die Gelassenheit zu den Dingen) e “a abertura para o mistério” (die Offenheit für das Geheimnis) , que ele circunscreve da seguinte forma:

A serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério nos dá a perspectiva de um novo enraizamento. Este poderia ser conveniente, algum dia, para evocar, numa nova configuração, o antigo enraizamento, agora em rápido desvanecimento.⁶

A filosofia não pode, portanto, recuar desse entrecruzamento paradoxal de comprometimento e serenidade, de proximidade e distanciamento, cujo nexos consiste na perseverança com que garimpa o sentido no meio das coisas e dos acontecimentos. Uma das formas com que o fazer filosófico nega a si mesmo em sua responsabilidade, é o do mimetismo metodológico, em que ele imita a especialização das ciências positivas e se recolhe na incessante decifração de seus textos. Embora seja esta uma tarefa necessária, ela não se confunde com aquele refluxo reflexivo que faz parte do movimento pendular do pensamento.

Acredito, é claro, que possamos ler, por exemplo, um texto kantiano, recorrendo em nossa leitura ao melhor aparato filológico disponível, mas sempre tendo em mente que o objeto de nossa exegese não é um texto auto-suficiente e sim a expressão de uma visada sobre o mundo, seja sobre os desafios postos pela nova ciência ou sobre as razões da moralidade, que se

⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Gelassenheit* (Serenidade). Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1959. p. 26. Citação que retomo na conclusão deste trabalho.

empenhou numa tarefa que lhe parecia imprescindível numa época em que a teologia e a moral cristãs estavam sob intenso questionamento e pareciam não mais se adequar às injunções da modernização europeia. Estudar a obra de Kant é buscar compreender a estrutura interna de sua resposta a tais desafios, mas é também examinar a sua pertinência a eles e – por que temer a palavra? – interrogá-la no horizonte da verdade.

E este é o aspecto que eu gostaria de enfatizar, o de que a tarefa primacial da filosofia não é a de se constituir numa escolástica, mas de ser fiel à sua vocação mundana. Interrogar a si mesma e voltar-se para o mundo não são duas vocações que se opõem, porque são duas intenções que se interpenetram e se colocam sob a égide do ideal regulativo da verdade.

É compreensível que num mundo em que os saberes são muitos e que a filosofia parece ter perdido a hegemonia acadêmica e cultural que antes gozava, os filósofos tendam a se encolher defensivamente em seus guetos de erudição. Contudo, também é bom não nos esquecermos, ao menos esta é a minha opinião, que levar esta atitude às suas últimas conseqüências não significa um avanço no rigor do pensar, pois muitas vezes o pretense rigor filológico acaba desaguando numa demissão do pensamento, numa lastimável concessão ao mais crasso dos positivismos e no reconhecimento da irrelevância da filosofia numa época que se submeteu ao império da racionalidade científica. O culto desmesurado à erudição é o avesso dissimulado do positivismo triunfante, aquele que nos interdita de pensar e proclama que talvez tenhamos algo a dizer sobre os nossos textos, porque devemos nos calar diante do mundo.

Logo no início de sua magnífica obra sobre a responsabilidade da filosofia, Vittorio Hösle, que desponta como um dos mais eminentes filósofos contemporâneos, após observar que o distanciamento crítico em relação a todos os subsistemas culturais deve levar a filosofia a questionar a si mesma e à sua rotina enrijecida, afirma sem rodeios que

(...) não se pode abandonar a crença na filosofia sem se enredar nas contradições que resultam, justamente, do estatuto filosófico desta meta-reflexão. Entretanto, é precisamente quando se agarra com a energia do desespero à esta crença – que não é mais possível ser chamada, a justo título, de crença – e que, ao mesmo

tempo, se está obrigado a constatar, com tristeza, que os estudantes mais inteligentes e providos dos melhores dons filosóficos, não podem se decidir a abraçar uma carreira universitária de filósofo, não se pode deixar de pensar, e por boas razões, que a filosofia atual não está mais à altura da *idéia* de filosofia. (Itálico do autor)⁷

Acredito, portanto, que hoje, mais do que nunca, a filosofia deva assumir a sua vocação mundana e ousar pensar, ainda que com prudência e humildade, os rumos desafiantes do nosso tempo e não temer questionar as ciências, por maiores que sejam as barreiras impostas pela especialização. Assim, podemos e devemos fazer filosofia não apenas retomando a tradição filosófica, mas também refletindo sobre a física quântica ou sobre as artes plásticas e também, como nos propomos, sobre a psicanálise pois, independentemente do modo como a avaliemos, enquanto ciência e prática terapêutica, ela é, inegavelmente, um objeto fascinante, seja pela originalidade de sua proposta teórica, seja por sua extensão cultural ou por sua duração e influência históricas e, por tudo isso, não podemos excluí-la da intencionalidade filosófica.⁸

Tais considerações querem, antes de tudo, enfatizar a legitimidade e a relevância de tomar a psicanálise como objeto da reflexão filosófica porém, além disso, indicar a direção filosófica com a qual me comprometi e antecipar a dificuldade metódica que dela decorre, o que inclui uma breve exposição de meus pressupostos. Como vimos, a própria cultura é portadora de alguma inteligibilidade que deve ser, na medida do possível, tematizada reflexivamente

⁷ Cf. HÖSLE, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik*. München, Verlag Beck, 1997.p. 13.

⁸ Sobre o caráter “inclusivo” e não “exclusivo” da filosofia enquanto “re-flexão”, enquanto “retorno” ao mundo ou “retorno” dos objetos ao sujeito que os constitui como “mundo”, pode-se endossar a observação de Vialatoux, segundo a qual “não é somente o domínio da percepção e da ciência do mundo, mas todos os domínios da atividade humana – notadamente aqueles da arte, da moral, do direito, da política – que oferecem ao pensamento reflexivo da filosofia as ocasiões do retorno ao sujeito espiritual. Neste sentido, nos é permitido dizer, com Husserl, que não importa de onde a filosofia pode partir, pois tudo lhe é dado à reflexão”. Cf.: VIALATOUX, Joseph. *L'intention philosophique*. Paris, PUF, 1965. p. 30.

pela filosofia. Não obstante, a cultura da modernidade é constituída por tamanha pluralidade e atingiu um patamar tão alto de complexidade, que passou a exigir diversas instâncias de mediação reflexiva. Podemos encontrá-las no direito, na literatura, na teologia e em muitos outros saberes não especificamente filosóficos. E é dentre eles que situo a psicanálise que, por sua singularidade, me proponho definir como um saber que, como a filosofia, padece de uma certa atopia ou, ao menos, ocupa um lugar indeterminado no *globus intellectualis*. Não se confunde, no entanto, com a filosofia, porque está voltado de modo primacial para a clínica e, por isso mesmo, por seu estatuto simultaneamente reflexivo e prático, requer necessariamente uma elucidação especificamente filosófica. E esta é a razão pela qual a psicanálise, por mais que alguns se esforcem, jamais pode evitar a proximidade da filosofia.

Posso agora formular sucintamente a tese que pretendo desenvolver neste trabalho. Em primeiro lugar, acredito que a elucidação filosófica, que visa explicitar o significado ou a inteligibilidade da psicanálise, não pode se dar num nível exclusivamente epistemológico, mas exige a passagem para o âmbito de uma antropologia do conhecimento ou, de modo ainda mais radical, implica numa interrogação acerca do sentido onto-antropológico da psicanálise.

Em segundo lugar a minha abordagem, de acordo com a idéia acima desenvolvida de filosofia da cultura, toma como ponto de partida a relevância intrínseca do contexto sociocultural. Acredito que a psicanálise, embora padecendo de enormes dificuldades epistemológicas para se definir como ciência, responde a certas condições que emergem do que designamos como dialética da modernidade, ou seja, ela incorpora, no interior mesmo de sua teorização, elementos ideo-históricos que estariam presentes em sua gênese. Assim, a ilustração e o romantismo não são simplesmente correntes que influenciaram a formação intelectual de Freud, mas são momentos da dialética da modernidade que estão inscritos nas malhas de seu pensamento e de sua construção metapsicológica.

Em terceiro lugar, pretendi caracterizar essa inscrição da dialética da modernidade na teoria psicanalítica, através de dois movimentos conceptuais que atravessam o pensamento freudiano e que designamos, respectivamente, como sendo o de transcendentalização, referido a Kant e de des-transcendentalização, referido a Heidegger.

Isto posto, uma vez estabelecido o objetivo do nosso trabalho, que é pensar filosoficamente a cultura contemporânea elegendo a psicanálise como objeto privilegiado e mediador deste pensar, seria preciso ainda delimitar a sua natureza, precisar o seu método e apresentar o plano de sua realização.

1. A natureza do trabalho

Observei, desde o início desta introdução, que não me coloco numa perspectiva internalista na abordagem da psicanálise e que o meu propósito não foi o de examinar algum de seus aspectos particulares. Feita esta advertência, é preciso delimitar um pouco melhor o meu objeto. O termo psicanálise é muito genérico e envolve uma vastíssima literatura que não pode ser dominada por uma única pessoa, pois a psicanálise é plural e abriga diversas tendências heterogêneas e, até mesmo, antagônicas. Diante dessa diversidade optei por me restringir ao texto freudiano, uma vez que ele pode ser considerado como fundacional de todo campo psicanalítico. A obra de Freud é, por sua vez, uma obra aberta, que suscitou inúmeras interpretações e polêmicas intermináveis. Seria, pois, uma ingenuidade imaginar que seja possível um acesso direto ao texto, para nele apreender o seu significado verdadeiro, como vemos nos títulos de alguns livros de divulgação de idéias do tipo “o que Freud (ou Marx ou Nietzsche, etc.) verdadeiramente disse”. Só é possível ler qualquer autor a partir do nosso lugar hermenêutico, que não é um ponto que paira acima do mundo, mas que se insere numa história efetual (*Wirkungsgeschichte*). Se assim é, então é aconselhável indicar, ainda de modo aproximado, a perspectiva que estou adotando. Não leio Freud, por exemplo, a partir do marco teórico e clínico dos teóricos norte-americanos ou dos ingleses, não por causa deles mesmos e por eles incorrerem em alguma distorção crônica do pensamento freudiano, mas simplesmente por minha ignorância, porque não os conheço razoavelmente. Não me perfilo com nenhuma ortodoxia, assim como não pertencço a nenhuma instituição psicanalítica, embora simpatize com as que procuram preservar um maior pluralismo teórico e prático. No entanto, possuo um pouco mais de conhecimento da psicanálise francesa, o que inclui o lacanismo, pois o *french* Freud foi, sem dúvida, a figura catalisadora do movimento psicanalítico francês

na segunda metade do século XX. Entretanto, é preciso fazer duas ressalvas: a primeira, é que a psicanálise francesa é riquíssima e não se reduz a Lacan e nem ao lacanismo, sobretudo ao da estrita observância milleriana, e a segunda, é que a obra lacaniana é vastíssima, muito maior em extensão do que a de Freud e, como a do seu mestre vienense, não é um corpo doutrinário inteiramente logicizado e consistente, que nos cai sobre a cabeça como um pesado cofre. À medida que a sua obra vai sendo abordada *sine ira et studio*, por pesquisadores não mais temerosos da *razzia* dos militantes fanáticos e do discipulado dogmático, também vão aparecendo os descaminhos de seu percurso, as contradições, oscilações, ambigüidades e dúvidas que o assaltaram em seu nunca desmentido empenho de teorização. E aí reside a sua grandeza, a de não ter sido, ele mesmo, um lacaniano embotado e servil e por ter convocado todos os recursos intelectuais de que dispunha em sua audácia de grande criador de conceitos. Porém, quando usei acima a imagem do pesado cofre, não o fiz sem alguma ironia, pois a obra lacaniana, resultado de uma curiosidade intelectual pantagruélica, é inegavelmente hermética, não só pela dificuldade intrínseca dos temas, como também pelo excessivo barroquismo de sua linguagem, por seu gosto pelo estilo alusivo e retorcido, e pelo hábito irritante de apagar todas as pistas e influências e não reconhecer as suas muitíssimas dívidas intelectuais. A imagem do cofre traduz o hermetismo e o pesadume que a sua leitura nos impõe mas que, malgrado tais obstáculos, preserva, tão freqüentemente, diversas idéias brilhantes e fecundas.

No que diz respeito a este trabalho essas considerações significam o seguinte: não incluí Lacan diretamente em minha argumentação e ele é citado poucas vezes e, por conseguinte, a sua obra está fora do âmbito de minha abordagem. No entanto, como ele foi o teórico da psicanálise que mais recorreu à filosofia, ele permanece como uma presença oculta, porque não me foi possível evitar a profunda influência que exerceu no modo como interpretei Freud. Foi, entretanto, uma influência heterodoxa, pois a minha leitura sofreu também a influência de Paul Ricoeur, autor que foi considerado, e de maneira tão injusta e medíocre, como uma espécie de *bête noire* da doutrina sacralizada. Quase não cito nenhum dos dois autores, porque suas obras são difíceis e matizadas e eu não queria e não me sentia possuindo a competência

requerida para a sua discussão. Se as menciono nesta introdução é apenas para assinalar na minha enorme dívida para com eles a minha total despreensão de originalidade. Além de Lacan e de Ricoeur, eu não poderia deixar de reconhecer que recorri, muitas vezes, aos esclarecimentos providenciais de Jean Laplanche que, não sendo um criador de conceitos tão genial como o seu antigo mestre e tendo se tornado, até mesmo, um de seus muitos desafetos é, não obstante, um dos mais cuidadosos e argutos leitores de Freud.

Foram estas algumas das minhas mediações hermenêuticas, embora tenha me concentrado basicamente no texto freudiano. Há ainda outra delimitação que deve ser feita. Não entrei, senão incidentalmente, nas áreas da clínica e da psicopatologia e, na maioria das vezes, passei ao largo dos grandes casos clínicos, que Freud tão bem soube narrar e que até hoje nos fascinam, pois o meu interesse maior foi a metapsicologia, o núcleo teórico forte da obra freudiana e, por conseguinte, à ela procurei me limitar. Embora saiba que há muito de ilusão nesse tipo de delimitação, pois como eu mesmo insisto ao longo desse trabalho, é na experiência clínica e em seu íntimo entrelaçamento com a teoria, que reside a maior fecundidade da psicanálise. Por isso, a exclusão da clínica se deu apenas na formalidade de minha abordagem e não em seu fundo, pois é na prática analítica, como tão bem mostrou Ricoeur, que se encontram essas idéias fundamentais: a atestação de que o inconsciente fala, de que a pulsão sexual é endereçada ao outro e de que a experiência analítica é a reconstrução narrativa de uma história singular e fragmentada.⁹ Mesmo assim, a massa textual a ser examinada seria ainda muito grande e, por isso, selecionei apenas alguns textos para um exame mais específico, ainda que muitos outros, que não são citados, permaneçam como *background* da leitura dos primeiros. Usei, freqüentemente, o termo “psicanálise” sem restrições, mas nele estão contidas as delimitações

⁹ Cf. RICOEUR, Paul. A crítica e a convicção. Lisboa, Edições 70, 1997. p. 103-104. Ver também Idem. “La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud”. In Obra coletiva. *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse*. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 1982. p. 591-619.

anteriores: estou me referindo a uma interpretação de alguns textos da metapsicologia freudiana, embora seja preciso convir que a minha expectativa seja a da generalização da minha interpretação ao conjunto da obra freudiana.

Esse estreitamento da base textual está desenhado, portanto, contra um pano de fundo muito amplo que, na minha opinião, foi necessário descortinar para que o significado filosófico da psicanálise pudesse ser evidenciado. Por que tal amplitude? Creio que a resposta já foi dada, mas não custa reiterá-la.

Procurei compreender a psicanálise não só como um projeto científico – o que tem sido duramente contestado desde suas origens vienenses até as atuais críticas provenientes das neurociências – mas, sobretudo, como uma obra de pensamento, uma obra que, entretanto, não é apenas especulativa uma vez que se propõe a intervir na experiência concreta e nos processos de subjetivação e que, desse modo, contribuiu decisivamente para plasmar a imagem que o homem contemporâneo tem de si mesmo. E esta é a perspectiva que eu denominei como sendo a sua significação antropológica ou, mais propriamente, o seu sentido onto-antropológico. Ou seja, apesar da pretensão freudiana de erigir a psicanálise como uma ciência da natureza e em recusar energicamente sua aproximação com a filosofia, ela pode ser considerada como uma importante contribuição para a antropologia filosófica, para a qual traz uma compreensão crítica e fundamental do ser humano.¹⁰ Independentemente do modo com que avaliamos a cientificidade da psicanálise, a obra freudiana, ainda que a considerássemos como um grande desastre científico, obteve uma tão grande penetração cultural, que a ela não se pode negar o *status* de uma verdadeira obra de pensamento, dotada de tão extraordinária penetração psicológica que pode se ombrear com a de alguns filósofos celebrados pela força de suas intuições e sutileza de suas análises como, por exemplo, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche. Colocar Freud ao lado destes autores não é nada surpreendente, considerando-se que em suas

¹⁰ Sobre a relação de Freud com a filosofia e sua pretensão de assegurar à psicanálise um estatuto de cientificidade segundo o modelo das ciências da natureza, recorri muitas vezes às obras de Assoun, ver especialmente ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978 e Idem. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro, Imago, 1983.

obras há muitas intuições convergentes, bem como há, em abundância, análises psicológicas extremamente sutis.¹¹ Por outro lado, Kierkegaard e Nietzsche são universalmente reconhecidos como filósofos, o que certamente não ocorre com Freud, apesar da psicanálise ser freqüentemente incluída em diversas histórias da filosofia. De qualquer modo, nela podemos encontrar não apenas descrições e generalizações decorrentes da observação clínica, mas uma verdadeira concepção de homem que, por sua abrangência, originalidade e consistência, permite considerar a psicanálise como um capítulo na história da antropologia filosófica.¹²

¹¹ Sobre a relação Freud-Nietzsche, ver: ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo, Brasiliense, 1991. Sobre uma possível aproximação entre Kierkegaard e Freud, o que foi sugerido por Jacques Lacan no “Seminário XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, ver: GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986. p. 27-38.

¹² Apesar da psicanálise não ser reconhecida como filosofia, encontra-se em diversas histórias e dicionários de filosofia, de diferentes orientações doutrinárias, alguma exposição sobre o pensamento freudiano, o que revela o seu estatuto ambíguo. Quanto às histórias da filosofia, podemos citar, por exemplo: REALE, G. e ANTISERI, D.. *História da filosofia*. Vol. III. São Paulo, Paulinas, 1991. Cap. XXXIII. Ou, CHÂTELET, François (Org.). *História da filosofia (idéias, doutrinas)*. Vol. VIII. Rio de Janeiro, Zahar, 1974. Cap. I. Quanto aos dicionários, podemos citar, por exemplo: FERRATER-MORA, José. *Diccionario de filosofia*. Madrid, Alianza, 1981. Vol. II. p. 1290-1291. Ou, *Diccionario de filosofos* (Centro de Estudios Filosoficos de Gallarate). Madrid, Rioduero, 1986. p. 456-458. Ou ainda, Edwards, Paul (Ed.). *The encyclopedia of philosophy*. London/New York, MacMillan, 1972. Vol. III. p. 249-253. Quanto a considerar a psicanálise como um capítulo da antropologia filosófica também não é um procedimento inusitado, ver: CAPARRÓS, Antonio. “El pensamiento antropológico de Sigmund Freud.” In: LUCAS, Juan de Sahagun (Dir.). *Antropologías del siglo XX*. Salamanca, Sígueme, 1983. Como observa Walter Schulz em sua obra panorâmica sobre o pensamento filosófico contemporâneo: “A psicanálise é, antes de tudo, um assunto científico. Do ponto de vista da história intelectual ela pertence ao movimento que vai de Schopenhauer e Nietzsche à antropologia moderna e cujo problema fundamental é o da relação entre a razão e o estrato pulsional. Não obstante, considerada a partir da amplitude e da profundidade de seus efeitos, a efetividade da psicanálise dificilmente poderia ser supervalorizada. Atualmente pensa-se quase qualquer criação cultural mais ou menos segundo categorias psicanalíticas”. Cf.: Schulz, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. G. Neske, Pfullingen, 1980. p.673.

Ora, relacionei o significado antropológico da psicanálise ao seu enraizamento no solo da modernidade e como a minha interpretação da modernidade é feita desde uma perspectiva filosófica, então a caracterizamos à luz da categoria de subjetividade, desde que fique claro que há não apenas uma, mas uma pluralidade ou uma verdadeira dialética da modernidade e que, portanto, também não há apenas uma e sim diferentes concepções modernas de subjetividade. O tema da subjetividade em seu conteúdo é, portanto, muito abrangente e sumamente complexo. Por isso, o contornei e me limitei a expor o que creio ser um de seus significados axiais e que expressa a compreensão que a modernidade tem de si mesma e de seus impasses.

Há, portanto, neste trabalho, uma certa tensão entre a abrangência de seus pressupostos e parâmetros de leitura e o foco restrito de sua base textual. Tenho a expectativa, por outro lado, de haver compensado este desequilíbrio por meio de dois expedientes: em primeiro lugar, através da argumentação que visa amarrar esses dois pólos, o analítico e o especulativo e, em segundo lugar, pelas notas de pé de página que querem indicar, mesmo deixando-o inexplorado, o subsolo onde se sustenta a minha argumentação.

Neste subsolo se dá a confrontação de dois eminentes intérpretes do destino da filosofia ocidental e, por via de consequência, da modernidade: Hegel e Heidegger. Entre eles há – apesar da aparência de haver quase que uma alternativa de exclusão entre a filosofia do espírito absoluto e o pensamento da diferença ontológica – um longo, rico e instigante confronto (*Auseinandersetzung*), que pressuponho como sendo de crucial importância filosófica. É óbvio que não pude abordá-lo, sequer tangencialmente, todavia ele está sempre presente no argumento que vou desenrolando e, algumas vezes, foi registrado nas notas de pé de página.

2. O Método do Trabalho

Procurei indicar acima, que o caminho (métodos) que foi traçado inicialmente deveria estruturar-se em dois movimentos a partir da discussão acerca do impasse epistemológico do freudismo: o especulativo ou ascendente, que me levaria a ampliar a abordagem da psicanálise numa direção antropológica, de modo a situá-la com relação à problemática filosófica

da subjetividade moderna; o analítico ou descendente, que me levaria de volta ao texto freudiano e convergiria na focalização de suas articulações internas. Não foi possível seguir este itinerário, tal como o havia projetado inicialmente, pois isso me obrigaria a escrever um trabalho excessivamente longo, ultrapassando, certamente, um número razoável de páginas. Além disso, eu seria obrigado a montar um número muito grande de mediações teóricas, o que dificultaria em muito a compreensão do argumento central. Fui obrigado, por estas razões, a restringir drasticamente a ambição que motivou a realização deste trabalho e para que ele pudesse ser viabilizado eliminei diversos desdobramentos em ambos os movimentos. Do lado especulativo, a exposição sobre a natureza e os níveis reflexivos da cultura foi quase que completamente suprimida, assim como um amplo desenvolvimento da dialética da modernidade e da discussão filosófica acerca da problemática da subjetividade, que permaneceu em parte, porém muito resumida em relação ao que havia sido a sua redação original. Do lado analítico, os cortes não foram menos drásticos, muitos textos freudianos, mesmo os que se encaixavam no âmbito mais estrito da teoria psicanalítica, foram excluídos. Além disso, não pude me dedicar a um trabalho mais minucioso de leitura, como pretendia efetuar, ao menos com relação à série dos artigos metapsicológicos.

A minha expectativa é que estas restrições tornem mais claros não só a motivação e os objetivos do trabalho, como também e sobretudo, torne mais visível o eixo central do argumento que fui desenvolvendo. Tenho consciência, outrossim, que os cortes que ocorreram na parte analítica são muito mais graves, em se tratando de uma tese de doutorado. Isso porque, prevalece atualmente no meio acadêmico a concepção de que é preciso permanecer sempre o mais próximo possível do texto a ser examinado, evitando escrupulosamente os vãos especulativos e a inclinação ao ensaísmo. Embora creia que a leitura detalhada de um texto seja uma contribuição preciosa para a filosofia e, sobretudo, para a implantação de uma cultura filosófica entre nós, não posso concordar que este seja o único modelo admissível. Ao contrário, creio que é preciso ceder à tentação especulativa, sobretudo num caso, como o meu, em que o trabalho de uma tese não é o início, a porta de entrada na carreira acadêmica, mas é o resultado de longos anos de docência e de incontáveis horas de leitura e de estudo. Talvez esta seja uma confissão

temerária, considerando as lacunas e precariedade do que foi realizado, contudo não pude e nem sei fazer de outro jeito e devo arcar com o ônus de minhas limitações.

Como se trata de um trabalho de fronteira gostaria ainda de emitir a minha opinião sobre a reserva com que alguns psicanalistas vêem uma abordagem filosófica da psicanálise e a desconfiança de que se trata de uma estratégia de anexação normalizante da subversão freudiana. Creio, ao contrário, que tanto a filosofia não pode ficar indiferente aos desafios provenientes da psicanálise, quanto esta não pode evitar a interlocução crítica com a filosofia. A abordagem filosófica da psicanálise independe da opinião que Freud tinha da filosofia, assim como também não necessita de nenhuma legitimação por parte da comunidade psicanalítica, pois ela se impõe à intencionalidade do filósofo a partir da contradição que atravessa o próprio discurso freudiano, enquanto obra de pensamento e expressão da cultura. Ela se justifica em função do lugar hermenêutico ocupado pela psicanálise na história das idéias, um lugar que é, ao mesmo tempo determinante da obra e determinado pela objetividade de seus efeitos. Por isso, a interpretação filosófica vem necessariamente de fora, da história efetual (*Wirkungsgeschichte*) onde estão inseridos tanto o *interpretans* quanto o *interpretandum*. Isso não exime o intérprete de se proceder a uma reconstrução do discurso em seu núcleo teórico, a partir de uma sólida base textual, pois este procedimento afasta não apenas o perigo de uma leitura inteiramente arbitrária, mas também abre, através das contradições explicitadas no texto, o espaço da interpretação. A leitura jamais se reduz à uma repetição ou a uma mera exegese, pois sempre lança mão de recursos externos, isto é, que pertencem ao sujeito que interpreta. E, por isso, ainda que possa parecer surpreendente, foi exatamente o que fez o próprio Freud ao interpretar o significado de sua obra, o que explica, em parte, a sua resistência ao kleinismo e, em geral, aos desenvolvimentos que eram extraídos dos seus próprios escritos. Freud, neste sentido, não foi um bom intérprete do freudismo, talvez por não contar com aqueles recursos externos com que contavam outros intérpretes.

Quero crer, entretanto, que a limitação exegética deste trabalho não o prejudica essencialmente, uma vez que, na mesma linha desenvolvida por Vittorio Hösle, devo assumir para o meu modesto trabalho as palavras com que o Prof. Ivan Domingues definiu a sua tese de habilitação a Professor Titular da UFMG:

Tendo por escopo esse conjunto de problemas que remonta seja à visão de ciência, seja ao exame do método e dos resultados de sua aplicação ao real empírico, em que os aspectos históricos do percurso da ciência moderna e os expedientes de comentários de textos dos autores escolhidos, conquanto necessários, não ocupam o primeiro plano, a tese que deu origem ao livro é pois, em sua índole, uma tese de idéia ou de doutrina, afastando-se tanto do gênero historiográfico (história das idéias) como do gênero hermenêutico ou exegético (comentário de texto). E mais: a despeito da forte interlocução com a ciência, a tese e o livro são antes de tudo uma obra de filosofia (...)¹³

Ouso, pois, assumir essas mesmas palavras para dizer que a minha é uma tese de idéias e que nela o fundamental é, senão a consistência, ao menos a relativa pertinência do longo argumento que a atravessa.

Procurei abordar a obra freudiana dentro dos mesmos parâmetros hermenêuticos com que poderia ter abordado uma obra filosófica. Sem querer me comprometer excessivamente com a querela dos métodos em torno da interpretação do texto filosófico, limito-me a recorrer novamente a um texto do Prof. Ivan Domingues, no qual ele apresentou uma espécie de tipologia das interpretações.¹⁴ Segundo o autor, teríamos diferentes tipos de interpretação: as “intencionalistas”, referidas à intenção do autor; as “contextualistas”,

¹³ Cf. DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas. Tomo I: positivismo e hermenêutica*. São Paulo, Ed. Loyola, 2004. p. 24.

¹⁴ DOMINGUES, Ivan. “A abordagem estrutural do texto filosófico”. In: DOMINGUES et Alii. *Estruturalismo: Memória e Repercussões*. Rio de Janeiro, Diadorim, 1996. p. 137-152. Ver também o resumo de toda essa questão da interpretação dos textos através das duas máximas da hermenêutica, citadas por Betti, e claramente explicadas no livro que citei na nota anterior, ver DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia*. Op. Cit.. p. 359.

concedendo primazia ao contexto de produção e ou difusão da obra; a “subjetivista” valorizando a leitura da obra pelo intérprete e a “textualista”, afirmando a autonomia do texto em seu aspecto de conteúdo ou em seu aspecto formal. Esta última abordagem, em seu aspecto formal, poderia adotar um viés de superfície, seguindo a articulação lógica do texto em sua literalidade, como seria o caso de uma exegese unilateralmente analítica ou adotar um viés de profundidade, como seria o caso da exegese estrutural, que investiga a articulação subjacente ao texto e o sentido que estaria nele presente, mas que não se ofereceria na imediatidade da leitura de superfície. Ora, todas estas diferentes posturas metódicas, demonstra o autor em seu artigo, trazem tentações e riscos que devem ser explicitados para poderem ser exorcizados. Adverte ele, sobretudo, justamente tê-lo tomado como tema privilegiado de sua análise, para o risco de absolutização do texto contido na abordagem estrutural. À luz dessas considerações é evidente que, se por um lado todas as abordagens podem levar a alguma tipo de distorção e infligir alguma violência à obra, por outro lado, é rigorosamente impossível não adotar um método capaz de prover uma certa mediação das duas posições extremas: a da mera repetição do texto-objeto, com a recíproca anulação do intérprete-sujeito ou a da substituição do texto-objeto, com a sua recíproca redução ao texto do intérprete e desconsideração de sua autonomia e de sua significação imanente. Em ambos os casos a tarefa da interpretação seria supérflua, ou seja, tanto sendo repetido, quanto sendo substituído, o texto desapareceria como *interpretandum*, como objeto de interpretação que contém um excesso de sentido que transborda de sua literalidade e que subverte a intenção do intérprete. Essas considerações visam apenas indicar que me esforcei em adotar um certo equilíbrio entre essas duas posições extremas, por isso, mesmo quando não está sendo citado ou mesmo que não seja submetido à uma análise minuciosa, o texto freudiano está sempre presente, uma presença que se dá não apenas em sua letra mas, e acima de tudo, em seu espírito, por meio das interrogações que a obra mesma instaurou, ao se projetar numa história hermenêutica.

3. O plano de realização

O itinerário que foi proposto não é muito complicado mas, mesmo assim, gostaria de apresentá-lo nesta introdução, com o objetivo de facilitar a leitura deste trabalho. O nosso argumento está dividido em dois momentos, que correspondem às duas partes em que está formalmente subdividido o texto.

A primeira parte visa fazer a demarcação da problemática ou do pano de fundo que orienta a minha interpretação. Tomei a obra freudiana como fundacional do campo psicanalítico, procurei mostrar que a consciência filosófica espontânea de Freud, isto é, o modo como ele concebia a ciência e como interpretava o novo saber que estava criando era não só insuficiente, mas contraditório com o seu próprio desenvolvimento teórico. Propus, então, a distinção entre *doxa freudiana* e *episteme psicanalítica* e procedi à uma breve incursão na obra freudiana, apenas para mostrar como seria difícil enquadrá-la nos cânones da epistemologia hegemônica e indicando, além disso, que a abordagem epistemológica seria bastante limitada (Capítulo I). A seguir, ampliei a minha abordagem, passando da questão epistemológica para o campo do humano, com o intuito de mostrar que a compreensão filosófica da psicanálise exige o deslocamento da interpretação numa direção antropológica, pois o que a justifica ou o que sustenta a sua inteligibilidade é o seu sentido onto-antropológico. Esse deslocamento, da epistemologia para o onto-antropológico, deve ser compreendido à luz do que designei como dialética da modernidade (Capítulo II). Finalmente, feita a demarcação da minha problemática, descrevi, em alguns de seus traços mais relevantes, a cultura vienense de modo a caracterizá-la como um espaço privilegiado de manifestação da dialética da modernidade. E insisti na afirmação de que esta gênese não se refere apenas aos condicionantes externos, que foram propícios ao nascimento da psicanálise, mas que ela se encontra introjetada no próprio percurso da teorização freudiana (Capítulo III).

A segunda parte visa desenvolver a demonstração da minha hipótese fundamental de leitura através de um exame abrangente, mas não detalhado, da metapsicologia freudiana. Com este intuito, apresentei uma proposta de periodização da obra freudiana, de acordo com a qual as divisões cronológicas estariam atravessadas por uma continuidade não linear, mas submetida a momentos privilegiados de resignificação, que denominei como movimento do pensamento freudiano (Capítulo IV). Em seguida, procurei interpretar os três

movimentos do pensamento freudiano. O primeiro deles, que considero como um movimento de transcendentalização e que levou à proposição e consolidação da primeira tópica (Capítulo V). O segundo, em que a radicalização da teoria da sexualidade e sua articulação com a cultura leva à introdução do narcisismo e ao impasse teórico daí decorrente (Capítulo VI). O terceiro, que considero como um movimento de destranscendentalização, que tem o seu ponto de inflexão na postulação da pulsão de morte e que persegue, na construção da segunda tópica, uma síntese que permanece sempre instável e um tanto obscura (Capítulo VII).

Na verdade, todo este itinerário, que acabamos de descrever esquematicamente, é apenas parte de um desenvolvimento filosófico maior, que seria a transformação hermenêutica da filosofia transcendental. Uma transformação, próxima à da pragmática transcendental, que propõe o retorno do pensamento reflexivo à experiência histórica, sem que este retorno implique na adoção do historicismo ou de um perspectivismo relativista. A palavra “hermenêutica”, que qualifica essa transformação da filosofia transcendental, visa acentuar a sua dimensão existencial, experiencial e concreta, contra uma certa tendência formalizante e excessivamente ilustrada que parece estar presente, por exemplo, na perspectiva habermasiana da racionalidade comunicacional. Esse caráter hermenêutico não pode ser alcançado senão por meio de um intenso e árduo diálogo da filosofia com os diversos saberes que, em nossa modernidade tardia, também realizam a função da mediação reflexiva. Ou seja, a transformação hermenêutica do pensamento transcendental só pode se constituir por meio do compromisso dialógico da filosofia com esses saberes e, portanto, se for empreendido o tortuoso caminho que Ricoeur definiu como sendo a “via longa” da reflexão. A psicanálise, é o que cremos, é uma das estações desse caminho que embrenha na cultura, para nela descobrir a reflexividade de uma subjetividade não solipsista que não reflui para si mesma, mas que se encontra sedimentada em suas obras, nessas grandes construções simbólicas através das quais o homem busca a apreender o seu próprio ser.

Esta é a longa peregrinação de uma ontologia que se enriquece com as peripécias da história e se adensa nas mediações simbólicas da cultura, e assim a passagem pela psicanálise é não só inevitável, como testemunha o

itinerário de Ricoeur¹⁵, mas oferece uma oportunidade excepcional para a compreensão dos limites e possibilidades da razão hermenêutica.¹⁶ Por outro lado, uma ontologia posta abruptamente acaba decaindo num sistema categorial vazio e distante da condição encarnada da existência humana, uma acusação de abstração que foi dirigida contra a dialética hegeliana, mas que poderia ser estendida a todo programa fundacionista.¹⁷ Seja como for, é preciso saber repetir com Freud, já envelhecido no esforço de compreensão deste enigma que é o inconsciente: *non líquet*, não está claro!

Primeira Parte – Demarcação de uma Problemática Filosófica

Capítulo I – Psicanálise e Epistemologia: a reciprocidade da crítica

¹⁵ Estou me referindo aqui ao extraordinário ensaio de Ricoeur sobre Freud e que foi tão mal recebido no meio psicanalítico francês, àquela época conturbado pelas paixões sectárias. Cf.: RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris, Éd. Du Sueil, 1965. Sobre a recepção do livro de Ricoeur sobre Freud e, em especial a reação dos lacanianos no contexto da “revolta antifenomenológica” suscitada pelo estruturalismo triunfante, ver: ROUDINESCO, Elizabeth. *História da psicanálise na França. A batalha de cem anos*. Vol. II: 1925-1985. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988. p. 395-423. Ver também: DOSSE, François. *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Paris, La Découverte, 2001. p. 321-331.

¹⁶ Um dos problemas axiais da razão hermenêutica é o de sua validação metódica, problema que é, em última análise, um dos temas centrais de seu confronto com uma racionalidade crítica, mas também com um tipo de conhecimento que, inspirado na ciência, se distancia da questão do sentido. Ver: ORAA, José Maria Aguirre. *Raison critique ou raison herméneutique?* Paris/Vitoria, DuCerf/Ed. Eset, 1998. Especialmente a conclusão, p. 323-381.

¹⁷ Para uma visão breve e panorâmica, mas muito bem articulada, da problemática fundacionista, ver: OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre, Edipucs, 1993. Para a crítica da vertente dialética do fundacionismo como pensamento vazio, ver: Idem. *Para além da fragmentação*. São Paulo, Loyola, 2002. Esp. p. 13-31. Dois exemplos típicos de rejeição da dialética hegeliana como sendo um discurso vazio encontramos, na perspectiva de uma crítica lógica, em Trendelenburg, e na perspectiva de uma crítica existencial, em Kierkegaard.

A psicanálise pode ser considerada como uma disciplina científica independente, gozando de autonomia em seus princípios, teorias e técnicas e, em conseqüência, deve ser circunscrita como uma área bem delimitada de atuação profissional. É um saber autônomo, que pode ser abordado numa perspectiva estritamente internalista, ou seja, pode ser examinado tanto em suas articulações conceituais intrínsecas, quanto em relação ao campo fenomênico que pretende elucidar e no qual pretende intervir. Há, a partir da difusão da obra freudiana e do início institucional do movimento psicanalítico, uma abundante bibliografia que inclui, além das obras de criação conceitual e de inovação teórica e técnica, uma copiosa produção de manuais e obras introdutórias, de comentários aos textos fundamentais e de uma extensa casuística clínica. A bibliografia, nesse sentido, é vastíssima e independe inteiramente de qualquer instância externa de legitimação. Mesmo que a psicanálise possa ser considerada por muitos como uma ciência espúria e uma terapêutica ineficaz e ultrapassada, tais considerações polêmicas – ainda que social e ideologicamente relevantes – pouco afetam a rica produção intelectual da comunidade psicanalítica.

Não obstante, esse tipo de abordagem, que configuraria um projeto de trabalho interno ao universo teórico e prático da psicanálise, sempre pressupõe que ela seja um tipo de saber que poderia ser designado como científico, uma vez que, desde Freud, evitou-se terminantemente a confundi-la com ou aproximá-la excessivamente do conhecimento filosófico. Os esforços de elucidação conceitual da psicanálise e, sobretudo, aqueles que visam relacionar a metapsicologia com a práxis clínica, vão junto com algum tipo de pressuposição epistemológica, mesmo quando não há qualquer explicitação nesse sentido.

Encontram-se disponíveis na bibliografia especializada, estudos minuciosos de análise conceitual e brilhantes ensaios de interpretação deste ou daquele aspecto da teoria e da prática psicanalíticas, mas parece haver também um certo mal-estar diante da problemática epistemológica. Acreditamos que a estratégia de evitação das questões epistemológicas acaba contribuindo para uma certa inibição da psicanálise na interlocução com outros saberes, sobretudo com aqueles que reivindicam uma posição científica forte, como é o caso das neurociências. E pode, até mesmo, levar a uma espécie de

refluxo para um universo conceptual enclausurado, muitas vezes respaldado institucionalmente e no qual só poderiam entrar ou, ao menos, só suportariam nele permanecer aqueles indivíduos que já tivessem sido suficientemente testados em sua fidelidade e ortodoxia.

No entanto, esta timidez epistemológica é injustificável, pois o fundador da psicanálise jamais cessou de reivindicar, sem qualquer constrangimento, o caráter científico de sua obra. Inspirados no seu exemplo poderíamos orientar, portanto, as nossas reflexões numa direção claramente epistemológica, com o objetivo de confrontar a argumentação psicanalítica com critérios de cientificidade que lhe seriam extrínsecos e que seriam os mesmos utilizados para o estabelecer a pretensão de cientificidade de qualquer outra ciência particular. Afinal, como já aludimos, esse confronto não seria arbitrário, uma vez que Freud jamais abdicou de tal reivindicação, seja em sua obra inicial, quando ainda pretendia compatibilizar a sua teoria incipiente com o *status quo* médico e com os conhecimentos já consagrados no âmbito da neuroanatomia e da fisiologia de sua época, seja no momento crucial de construção e consolidação de sua metapsicologia, quando já tinha plena consciência de que havia criado um corpo teórico consistente, original e autônomo.

I.1. Freud: Entre a Ciência e a Filosofia:

Deixando de lado qualquer interpretação mais matizada, podemos começar afirmando que Freud pode ser caracterizado como um típico representante do cientificismo do século XIX, ou seja, tendência que se caracteriza por um modo de pensar que era, então, predominante na fisiologia de procedência alemã ensinada na Faculdade de Medicina da Universidade de Viena. Paul-Laurent Assoun mostrou, de modo convincente, a filiação de Freud às propostas programáticas da *Sociedade Fisicalista de Berlim* (Berliner Physikalische Gesellschaft), cujos expoentes maiores foram Du Bois-Reymond, Hermann Helmholtz e Ernst Brücke. A influência cientificista na formação e na obra de Freud salta aos olhos: Helmholtz sempre foi para ele um modelo ideal de cientista e Brücke foi o seu admirado e respeitado mentor acadêmico, em cujo *Laboratório de Fisiologia e Histologia* ele trabalhou como assistente por seis anos – de 1876, quando era ainda estudante de medicina, a 1882, já como

médico recém formado – realizando pesquisas em neuroanatomia. Não seria nem viável e nem conveniente resumir a extensa pesquisa histórica e as conclusões a que chegou Assoun, mas poderíamos resumir esta ideologia ou visão cientificista, pois não se trata aqui da apreensão da ciência enquanto tal, mas de uma imagem do que deveria ser a ciência. Essa visão cientificista pode ser esboçada por meio de algumas idéias que, embora não se inter-relacionem numa doutrina rigorosamente consistente, nos ajudam a caracterizar a mentalidade dominante que cercou a formação científica de Freud e o acompanhou ao longo de sua vida.¹⁸ O cientismo pode ser definido por sua proposição polêmica da disjunção entre ciência e filosofia ou, antes, pela simples rejeição de qualquer função cognoscitiva filosofia. Por outro lado, podemos considerá-lo em sua relação com um conjunto de pressupostos filosóficos, os quais, freqüentemente muito pouco elaborados, podem ser divididos em dois tipos que, muitas vezes, se superpõem e se confundem: os pressupostos epistemológicos e os ontológicos. Os primeiros podem ser formulados, brevemente descritos e sem qualquer pretensão de rigor e exaustividade, do seguinte modo:

1. *O critério epistemológico empírico-analítico*: segundo o qual todo conhecimento científico se origina da experiência sensível e é por ela justificado. Para que os fenômenos apreendidos pela experiência possam ser observados e descritos, é preciso que eles sejam remetidos aos seus componentes sensoriais mais simples para, só então, serem reconstruídos. O método analítico, como era exemplificado pela química analítica nascente, é

¹⁸ Ao falarmos em “visão cientificista” ou em “cientismo” (scientisme) procuramos, seguindo Gusdorf, distinguir uma mentalidade que se difundiu largamente em meados do século XIX do que seria o positivismo. Este é, segundo Comte, uma filosofia, na linha dos enciclopedistas e dos ideólogos, e nada tem a ver com o desdém anti-filosófico dos especialistas. Além disso, no sistema comteano de classificação das ciências não há lugar para o reducionismo, que é um dos traços essenciais do cientismo. No entanto, a hostilidade em relação à filosofia e mostra imediatamente em duas conseqüências: na necessidade de aceitar certas pressuposições filosóficas e na inconsistência doutrinária decorrente da impossibilidade de assumi-las em sua natureza filosófica. Cf.: GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*. Paris, Editions Ophrys, 1974. p.343-364.

uma herança direta da apropriação ilustrada da física newtoniana e, por isso, se afasta do dedutivismo cartesiano: ao invés de partir de axiomas e princípios ou de uma intuição simples e imediata para daí deduzir todos os outros conhecimentos, parte da “imagem sintética” dos fenômenos para decompô-los, pela análise mais minuciosa, em suas condições e elementos mais simples e, uma vez estabelecida a sua dependência em relação a esses elementos e condições, pode-se proceder á sua recomposição. A mensuração é um exemplo bem simples desse método, pois a intuição do espaço contínuo é submetido à resolução de suas partes ou segmentos e, com isso, as propriedades que se ocultavam na apreensão imediata do fenômeno se revelam. Há nesse modo de conceber a ciência a rejeição ou, ao menos, a minimização das explicações nativistas e do apriorismo kantiano e assim, como Ernst Mach procurou demonstrar no caso da mecânica racional, as proposições *a priori* devem ser reduzidas ao mínimo indispensável, pois a maioria das que consideramos como tal são, de fato, o resultado de experiências casuais, espontâneas e inconscientes. As proposições apriorísticas devem se reduzir, portanto, a princípios generalíssimos, como o da causalidade, princípios que, embora sendo pressupostos pela ciência, somente são por ela efetivamente incorporados quando recebem um conteúdo empírico determinado.¹⁹

2. *A doutrina do monismo epistemológico*: uma vez definido, o critério de cientificidade passa a ter aplicação universal e, portanto, o campo da ciência é concebido como sendo rigorosamente unitário, de modo que as ciências da natureza (Naturwissenschaften), são consideradas como “a ciência”, sem qualquer outra adjetivação. Seguindo esse modo de pensar, Freud jamais considerou como sendo relevante a oposição entre ciências da natureza e ciências do espírito (Geisteswissenschaften), e nem tomou conhecimento da chamada “querela dos métodos” (Methodenstreit), que agitou e dividiu o universo intelectual alemão na época em que ele terminava os seus estudos médicos. Mesmo posteriormente ele desconsiderou essa candente polêmica

¹⁹ Sobre a origem ilustrada desse critério simultaneamente empírico e analítico, ver CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas, Ed. da Unicamp, 1997. Esp. p. 19-63.

que, desencadeada pela oposição diltheyana entre explicar (erklären) e compreender (verstehen), passa pelas escolas neo-kantianas do início do século XX e chega, muito mais tarde, até a discussão em torno do significado positivista da sociologia alemã (Positivismusstreit).²⁰

Por conseguinte, do ponto de vista freudiano, se a psicanálise se pretende científica, não há como recorrer a qualquer outro critério de cientificidade que não fosse aquele que seria válido para ciências da natureza. Freud não adota sequer o monismo mitigado de Wundt, que situava a psicologia na fronteira dos dois domínios. Ao contrário, ele poderia com facilidade subscrever a “profissão de fé naturalista” de Ernst Haeckel que reza o seguinte:

Insistimos na unidade fundamental da natureza orgânica e inorgânica: esta última começou relativamente tarde a evoluir da primeira [sic]. Não podemos mais traçar um limite exato entre esses dois domínios principais da natureza, nem tampouco podemos estabelecer uma distinção absoluta entre o reino animal e o reino vegetal, ou entre o mundo animal e o mundo humano. Conseqüentemente, consideramos também toda a ciência humana como um único edifício de conhecimentos, e rejeitamos a distinção corrente entre a ciência da natureza e a ciência do espírito. A segunda constitui apenas uma parte da primeira ou, reciprocamente, ambas constituem apenas uma ciência.

21

²⁰ Para uma visão clara e concisa, mas muito boa, da história da oposição entre compreender e explicar no contexto da filosofia alemã posterior à morte de Hegel, ver SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany. 1831-1833*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984. p. 66-138. Para uma abordagem mais detalhada, sobretudo das escolas neo-kantianas, ver BAMBACH, Charles R.. *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1995. Os textos referentes ao *positivismusstreit* estão em: ADORNO, Theodor et alii. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972.

²¹ Cf.: HAECKEL, Ernst. *Le Monisme, Profession de Foi d'un Naturaliste*. Apud, ASSOUN, P.-L. *Op. Cit.* p. 51. Utilizamos amplamente nesta parte de nosso trabalho a obra de Assoun. Ver a tradução portuguesa: *Monismo. Laço entre a religião e a ciência. Profissão de fé de um naturalista*. Porto, Livraria Lello e Irmão, 1947.

Este monismo epistemológico não se baseia na análise lógica da linguagem científica – como será o caso do neopositivismo – mas é assumido como uma “profissão de fé” assumida a partir da prática científica, isto é, de uma posição pretensamente externa à discussão filosófica.

3. *O modelo fisicalista*: a unidade metodológica da ciência está respaldada na física, ciência que realiza, de modo exemplar, o critério empírico-analítico de cientificidade. Por isso, todas as outras disciplinas científicas devem se aproximar, no máximo permitido por seu objeto de estudo, ao modelo e à linguagem da física, daí a importância de termos tais como “energia”, “força”, “inércia”, “quantidade”, etc., que poderiam nos ajudar a visualizar esta proximidade. Isso é nítido em alguns dos textos freudianos iniciais, quando ele procura definir alguns de seus conceitos fundamentais como, por exemplo, o afeto, que é um fenômeno tipicamente psíquico, do seguinte modo:

*(...) nas funções psíquicas diferenciamos algo (quantum de afeto, soma de excitação), que tem todas as propriedades de uma quantidade – não obstante, não tenhamos nenhum meio de medi-la – algo que aumenta, diminui, desloca e pode descarregar, e se difunde pelos traços mnêmicos das representações, algo como uma carga elétrica sobre a superfície dos corpos.*²²

A referência a Haekel, que fizemos acima, é esclarecedora, porque indica onde repousam o fisicalismo, o empirismo e o monismo epistemológico: na recusa do dualismo corpo e alma, que deve ser descartado em nome de uma concepção naturalista do homem e, apesar da recusa do autor, também

²² “...dass an den psychischen Funktionen etwas zu unterscheiden ist (Affektbetrag, Erregungssumme), das alle Eigenschaften einer Quantität hat – wenngleich wir kein Mittel besitzen, dieselbe zu messen – etwas, das der Vergrößerung, Verminderung, der Verschiebung und der Abfuhr fähig ist, und sich über die Gedächtnisspuren der Vorstellungen verbreitet, etwa wie eine elektrische Ladung über die Oberflächen der Körper”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Die Abwehr-Neuropsychosen* (As psiconeuroses de defesa). GW, I, 74 (AE, III, 61). Conforme está convencionado na bibliografia, sempre citamos Freud segundo as “Obras Completas” em alemão (Gesammelte Werke), mas remetendo à tradução castelhana (Amorrotu Editores), que contém as notas do editor inglês da *Standard Edition*. A tradução castelhana foi cotejada com o original alemão, com algumas modificações ocasionais.

numa visão materialista da realidade. Por isso, os pressupostos epistemológicos se associam aos ontológicos, sem que entre eles exista uma verdadeira consistência lógica. Da mesma forma, breve e não exaustiva, podemos descrevê-los do seguinte modo:

1. *Critério ontológico de redução fundacionista*: segundo o qual os fenômenos mais complexos podem ser fundados, em princípio, em fenômenos mais simples, se definirmos o mais simples como o que é mais universal ou inclusivo em relação à natureza e o mais complexo o que é mais particular e exclusivo em relação ao homem. Assim, os fenômenos físicos abrangem o conjunto da natureza, enquanto os fenômenos sociais são restritos aos seres humanos e, em conseqüência, os segundos poderiam ser, em última instância, reduzidos aos primeiros. A redução em última instância, ou fundacionista, significa que os fenômenos físicos são mais reais e possuem maior densidade ontológica. Assim, ainda que seja razoável aceitar uma relativa autonomia dos fenômenos, sob o aspecto descritivo e, até mesmo, do ponto de vista da diferenciação dos níveis epistêmicos, fica postulado o princípio da redutibilidade do menos ao mais real. Não deixa de ser interessante observar que, embora o critério epistemológico da análise pareça estar intimamente vinculado ao critério ontológico da redução, pois a análise parte do que é primeiro em relação a nós para chegar ao que é primeiro em relação à natureza, não há uma decorrência necessária entre os dois.²³

2. *O monismo ontológico*: uma vez aceito o critério reducionista, toda realidade tende a ser homogeneizada a partir de uma determinação substancial, que poderia ser, em princípio, o espírito, como no idealismo, a natureza, como no

²³ Como se pode ver no uso cartesiano do procedimento analítico, a passagem do *prius quoad nos* ao *prius quoad se* não implica em nenhum tipo de monismo e, muito menos, num monismo materialista. Aliás, é este procedimento de análise conceitual, bem diferente do critério empírico-analítico a que nos referimos acima que está na base da metafísica da escola Leibniz-wolffiana que Kant estigmatizará como sendo “dogmática”. Ver a excelente exposição sobre Descartes e, em particular, sobre o seu método em ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna*. São Paulo, Ed. Loyola, 1999. p. 63-115 e esp. 67-75.

naturalismo ou a matéria, como no materialismo. No item anterior aclaramos o critério reducionista a partir da primazia dos fenômenos físicos com relação aos sociais, mas não podemos esquecer que para o idealismo objetivo a natureza é, ela também, espírito. Por isso, dependendo de cada corrente filosófica o critério da redução fundacionista pode variar muito. Não obstante, embora não seja possível transitar automaticamente do plano lógico ao ontológico, o modelo fisicalista, sem a restrição proporcionada por um ponto de vista funcionalista, que admita a independência hierárquica entre as relações e as entidades, tende inevitavelmente a um rígido monismo ontológico materialista.²⁴

Aqui, portanto, o que nos interessa é enfatizar o monismo materialista, a idéia de que toda realidade verdadeira é material, tal como foi assumido, em 1842, pelos líderes do que viria a ser a *Escola Fisicalista de Berlim* :

*Brücke e eu [Du Bois-Reymond] nos comprometêramos solenemente a impor esta verdade, a saber, que somente as forças físicas e químicas, com exclusão de qualquer outra agem no organismo. No caso de essas forças não conseguirem ainda explicar, precisamos nos empenhar em descobrir o modo específico ou a forma de sua ação, utilizando o método físico-matemático, ou então postular a existência de outras forças , eqüivalentes em dignidade, às forças físico-químicas inerentes á matéria, redutíveis à força de atração e repulsão.*²⁵

Há aqui claramente uma postulação baseada numa crença, como se pode ver através de expressões como “compromisso solene” ou “impor a verdade”. Esta crença parecia, no entanto, aos olhos daqueles físicos e fisiólogos não como uma crença, mas como uma evidência decorrente de sua atividade científica. Quando, de fato, era muito mais uma evidência decorrente da *Kulturkampf* então reinante, isto é, do grande combate ideológico que se

²⁴ Sobre a questão do reducionismo em seus aspectos lógico e ontológico, ver ANDLER, Daniel. “A ordem do humano”. In: ANDLER, D. et alii. *Filosofia da ciência*. Vol. II. Rio de Janeiro, Atlântica Editora, 2005. p. 529-653.

²⁵ Cf.: ASSOUN, P.-L.. *Introdução*. Op. Cit.. p. 53-54.

travou na Alemanha em meados do século passado, que postulava, muitas vezes, um materialismo quase panfletário e intelectualmente grosseiro. Assim, se retomava literalmente o aforismo de Feuerbach, que se tornou largamente conhecido por sua homofonia na língua alemã: “O homem é o que ele come” (*Der Mensch ist was er isst*) e que foi também largamente difundido e representado pelo químico Jakob Moleschott com a sua afirmação: “Sem fósforo não há pensamento” ou pelo naturalista Karl Vogt que pronunciou, em 1854, num Congresso de Medicina realizado em Göttingen, uma frase que se tornou emblemática: “As idéias estão para o cérebro o que a bÍlis é para o fÍgado e o que a urina é para os rins”. Essa era a crença científica, que supostamente se distanciava da fé ingÊnuA e obscurantista do povo, a entÃO denominada “fé do carvoeiro” (Köhlerglaube).²⁶

3. *O modelo determinista*: no monismo ontológico materialista algumas experiências especificamente humanas como aquelas que poderiam ser definidas por meio de palavras como “valor”, “sentido” ou “liberdade” são consideradas como sendo ou ilusórias ou epifenomênicas. Conquanto estas experiências possam ser aceitas de um ponto de vista descritivo, elas não podem ser inseridas em teorias científicas que se fundam na primazia ontológica das “forças físico-químicas inerentes à matéria” e são, em princípio, redutíveis à realidade que as sustenta e cabe à ciência demonstrar o nexo causal que nelas se oculta e que as explica em seu estatuto derivado.

²⁶ O aforismo de Feuerbach, de sua fase mais marcadamente naturalista, encontra-se em sua entusiástica recensão de uma obra de Jakob Molleschott, “A teoria dos alimentos”, e foi retomada no título de seu opúsculo de 1862, “O mistério do sacrifício, ou o homem é o que come”. Cf.: FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke*. Bd. X. Hg.: W. Bolin und F. Jodl. Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1960. p. 1-35. Ver URDANOZ, Teofilo. *Historia de la filosofía*. Vol. IV. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975. p. 440. Sobre o materialismo cientificista na disputa filosófica da época pós-romântica, ver GUSDORF, Georges. *Le savoir romantique de la nature*. Paris, Payot, 1985. p. 300-321. Trata-se do XII volume do grandioso painel histórico sobre as ciências humanas e o pensamento ocidental que só foi possível ser elaborado pela impressionante erudição do filósofo francês.

Embora seja uma discussão muito difícil e intrincada – pois teríamos que distinguir entre a idéia de causalidade e o princípio da razão suficiente, enquanto estabelecem a existência de uma ordem racional da realidade, e a doutrina do determinismo, que pretende um conhecimento exaustivo dos processos causais – aqui nos interessa tão somente enfatizar que a crença freudiana na viabilidade de uma abordagem científica do psiquismo, parece exigir como corolário o determinismo. A psicanálise contribuiria decisivamente não só para elucidar os nexos causais daqueles processos que o senso comum tende a considerar como casuais ou inexplicáveis, mas também como um conhecimento capaz de dissipar as ilusões metafísicas relativas à liberdade. Assim, o determinismo freudiano é afirmado sem vacilações e é considerado como um traço inseparável da ciência, como podemos ver pela seguinte afirmação

Quando desdenhamos uma parte de nossas operações psíquicas por considerar impossível esclarece-las mediante representações-meta, estamos desconhecendo o alcance do determinismo na vida psíquica [...] diferencio-me de um supersticioso pelo seguinte: Não creio que um acontecimento em cuja produção a minha vida psíquica não participou possa ensinar-me algo oculto sobre o perfil futuro da realidade. Ao contrário, creio que uma exteriorização não deliberada de minha própria atividade psíquica revela-me algo oculto, porém algo que só a minha vida psíquica pertence, certamente creio em uma casualidade externa (real) , porém não numa contingência interna (psíquica). Com a superstição ocorre o inverso: não sabe nada sobre a motivação de suas ações casuais e seus atos falhos, crê que existam contingências psíquicas; por outro lado inclina-se a atribuir ao acaso exterior um significado que se manifestará no acontecer real, a ver no acaso um meio pelo qual se expressa algo que para ele está oculto no exterior.²⁷

²⁷ “Indem wir einen Teil unserer psychischen Leistungen als unaufklärbar durch Zielvorstellungen preisgeben, verkennen wir den Umfang der Determinierung in Seelenleben [...] Ich unterscheide mich also von einem Abergläubischen in folgenden: Ich glaube nicht , dass ein Ereignis, an dessen Zustandekommen mein Seelenleben unbeteiligt ist, mir etwas Verborgenes über die zukünftige Gestaltung der Realität lehren kann; ich glaube aber , dass eine unbeabsichtigte Äusserung meiner eigenen Seelentätigkeit mir allerdings etwas Verborgenes enthüllt, was widerum nur meinem Seelen leben angehört; ich glaube zwar na äusseren (realen) Zufall, aber nicht an innere (psychische) Zufälligkeit. Der Abergläubische umgekehrt: er weiss nichts von der Motivierung seiner zufälligen Handlungen und Fehlleistungen, er glaubt, dass es psychische Zufälligkeiten gibt ; dafür ist er geneigt , dem

Não vamos analisar as nuances que podemos encontrar na afirmação acima citada, pois nos limitamos a constatar que as descobertas da psicanálise não enfraquecem a crença freudiana básica no determinismo mas, ao contrário, acrescenta-lhe novos e substanciais argumentos. A descoberta do inconsciente permitiria estender o alcance do determinismo a uma região da realidade que, não só para o senso comum, mas também para muitas correntes filosóficas, era considerada como o lugar, por excelência, da indeterminação e da liberdade e assim, a psicanálise ao contrapor-se à superstição que envolve o psiquismo humano, permite que Freud se reafirme como um legítimo representante do conhecimento científico.²⁸

Todos estes pressupostos epistemológicos e ontológicos, que apresentamos esquematicamente e que caracterizamos como visão cientificista, podem ser encontrados sem grande dificuldade na obra freudiana e fazem parte de sua consciência filosófica difusa e quase irrefletida oriunda de sua formação científica. É lastimável que ele não tenha explicitado e elaborado um pouco mais as implicações filosóficas que estariam por trás de suas opiniões, um tanto tôscas, sobre o significado da ciência. Um empenho que poderia mostrar que a filosofia científica nem sempre se confundia com um cientismo grosseiro que apenas se limitava a recusar toda filosofia e a submeter todas as novas disciplinas ao direito de primogenitura da física e da química. As obras de diversos filósofos e cientistas – como as de Auguste Comte, Claude Bernard e Augustin Cournot – mostram que havia considerável resistência à hegemonia do mecanicismo e da mentalidade antifilosófica, pois a

äusseren Zufall eine Bedeutung zuzuschreiben , die sich im realen Geschehen äussern wird, im Zufall ein Ausdrucksmittel für etwas draussen ihm verborgenes zu sehen". Cf.: FREUD, Sigmund. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. (Psicopatologia da vida quotidiana). GW, IV, 268 e 286 (AE, VI, 234 e 250).

²⁸ Aqui aparece um problema crucial para a interpretação filosófica da psicanálise que abordaremos mais adiante em nosso trabalho: a aceitação de uma causalidade específica no domínio psíquico, que parece ser uma exigência do pensamento científico, é incompatível com a postulação de uma ontologia materialista, pois implica na aceitação do psiquismo como uma realidade estrita e não como um epifenômeno da matéria orgânica.

rejeição incontestável da filosofia científica se dirigia à metafísica, cujo exemplo acabado era o idealismo alemão.²⁹ Era, porém, uma rejeição filosófica, amplamente partilhada, que se filiava à palavra de ordem do “retorno a Kant”. Assim, Freud reunia a metafísica e a religião sob a rubrica comum e pejorativa de “visão de mundo” (Weltanschauung) e cujo fruto mais extravagante teria sido a exuberante filosofia romântica da natureza (Naturphilosophie) a que ele contrapunha a sobriedade de sua ciência da natureza (Naturwissenschaft).

Não obstante, é preciso, de fato, lastimar o laconismo filosófico de Freud e a sua insistência em rotular uma boa parte da filosofia como “visão de mundo”, como o fez numa de suas “Novas conferências sobre a psicanálise”. Nela Freud usa, no entanto, uma estranha expressão, segundo a qual a psicologia do inconsciente deveria assumir a “visão de mundo científica” (wissenschaftliche Weltanschauung). Ao comentar esta passagem, o Prof. Zeferino Rocha levanta a seguinte questão:

*Poder-se-ia perguntar: no momento em que Freud admite falar de uma “visão de mundo científicista” diferente daquela que ele definiu como sendo própria da Metafísica e da Religião, não estaria ele, ao mesmo tempo, se afastando do cientificismo estrito daqueles que condenavam a filosofia em nome da ciência?*³⁰

Por conseguinte, os elementos conceptuais que listamos antes devem ser mitigados ou contrapostos a muitas outras influências, mas este é um tópico que abordaremos no terceiro capítulo deste trabalho, ao tratarmos da relação entre Freud e a multifacetada cultura vienense. Gostaríamos de acrescentar, no entanto, dois elementos que fazem parte deste acervo de crenças que ele absorveu, já desde seus estudos secundários, mas que foi reforçado pelo clima intelectual que prevalecia em seu curso de medicina. São eles: o evolucionismo e o agnosticismo.

²⁹ Cf.: GUSDORF, G.. *Introduction*. Op. Cit.. p. 343-364.

³⁰ Cf. ROCHA, Zeferino. “Freud e a filosofia.” Op. Cit. p. 54. A nossa apresentação da filosofia científica de Freud se baseou extensamente neste artigo. O trecho comentado pelo Prof. Zeferino encontra-se em: FREUD, Sigmund. “Über eine Weltanschauung”. In Idem. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. GW, XV, 170-171 (AE, XXII, 146).

O evolucionismo além de ser uma teoria científica revolucionária, foi alçado como um estandarte na luta contra o conservadorismo religioso, ao assestar duros golpes contra doutrinas tradicionais como as da providência divina ou da bondade intrínseca da criação. Na Alemanha as idéias darwinianas foram recebidas inicialmente com cautela, mas na década de sessenta do século XIX, foram rapidamente assimiladas pela comunidade científica e se difundiu, associada ao monismo materialista, nos meios cultos da sociedade. O campeão deste êxito foi, sem dúvida, Ernst Haeckel, que fez do evolucionismo a pedra angular de uma cosmovisão que herdava do romantismo alemão a concepção da natureza como dotada de profunda unidade e permeada por um dinamismo criativo, mas que dela eliminava a sua tendência antropomórfica e espiritualista. A teoria evolucionista, transformada por Haeckel em darwinismo ideológico, suscitou uma forte reação religiosa, mesmo porque a sua doutrina se apresentava como uma espécie de sucedâneo da religião, como se pode ver pelo título de sua obra de 1892: “O monismo como nexos entre a religião e a ciência”. A forte atração exercida pelo evolucionismo provinha exatamente de sua abrangência, pois ele parecia capaz de mitigar alguns dos maiores incômodos provenientes do postulado reducionista, ao explicar, de um modo rigorosamente naturalista, o encadeamento causal e a continuidade entre as realidades consideradas as mais elevadas, como o comportamento moral do homem, e as realidades mais simples, como as formas orgânicas inferiores e, até mesmo, a natureza inorgânica das forças físico-químicas.³¹

O jovem Freud, desde a época do *Gymnasium* sentiu o impacto dessa atração que revelava a íntima convergência da ciência com a tradição romântica, como se pode ver na evocação de sua apresentação autobiográfica:

Naqueles anos juvenis não havia notado nenhuma preferência especial pela posição e a atividade do médico, como tampouco a senti mais tarde. Antes me movia por

³¹ Sobre as controvérsias em torno da idéia de evolução, ver BLANC, Marcel. *Os herdeiros de Darwin*. São Paulo, Editora Página Aberta, 1994. p. 9-64. Acerca do impacto cultural do evolucionismo ver BAUMER, Franklin L.. *O pensamento europeu moderno. Vol. II: Séculos XIX e XX*. Lisboa, Edições 70, 1990. p. 97-128.

*uma espécie de apetite de saber, que se vinculava mais à condição humana do que aos objetos naturais e também não havia reconhecido o valor da observação como o principal meio para a sua satisfação [...] Entretanto, a doutrina de Darwin, recente naquela época, me marcou poderosamente, porque ela prometia um extraordinário avanço na compreensão do mundo, e eu sei, que a exposição numa preleção popular, pouco antes do bacharelado, de um belo ensaio de Goethe, “A natureza”, me proporcionou a decisão de me inscrever em medicina*³²

O vínculo dos nomes de Darwin e de Goethe e a menção ao ensaio “A natureza” apresenta um grande interesse, porque mostra a motivação e o fundo simultaneamente científicista e romântico da vocação freudiana. De qualquer forma não podemos nos esquecer que o seu evolucionismo – apesar da reiteração do nome de Darwin e da ausência do de Lamarck – nunca foi inteiramente darwinista e traz a marca da versão lamarckiana, aparentemente mais compatível com a manutenção da teleologia e com a idéia da repetição da filogênese na ontogênese. Essa inclinação lamarckiana permaneceu sempre, apesar de ter sido firmemente refutada por Weismann, o que Freud conhecia

³² “Eine besondere Vorliebe für die Stellung und Tätigkeit des Arztes habe ich in jenen Jugendjahren nicht verspürt, übrigens auch später nicht. Eher bewegte mich eine Art von Wissbegierde, die sich aber mehr auf menschliche Verhältnisse als auf natürliche Objekte bezog und auch den Wert der Beobachtung als eines Hauptmittels zu ihrer Befriedigung nicht erkannt hatte [...] Indes, die damals aktuelle Lehre Darwins zog mich mächtig an, weil sie eine ausserordentliche Förderung des Weltverständnisses versprach, und ich weiss, das der Vortrag von Goethes schönen Aufsatz “Die Natur” in einer populären Vorlesung kurz vor der Reifeprüfung die Entscheidung gab, dass ich Medizin inskribierte. Cf. FREUD, Sigmund. *Selbstdarstellung*. (Auto-apresentação) GW, XIV, 34 (AE, XX,8-9). No lugar em que colocamos o colchete a edição alemã suprimiu inadvertidamente duas frases, que constam da edição standard, e que são importantes para a compreensão da formação de Freud: “Minha absorção precoce na história bíblica, logo que aprendi a arte de ler, teve, como me dei conta muito depois, teve um efeito duradouro sobre a orientação do meu interesse. Sob a poderosa influência de minha amizade com um companheiro de escola um pouco mais velho, que chegou a ser um conhecido político, nasceu em mim o desejo de estudar direito, como ele, e lançar-me na atividade pública”. Nela estão mencionados o interesse político, a relevância da judeidade e a inclinação aos estudos de humanidades.

muito bem, com a taxativa separação entre as células somáticas e o plasma germinal.³³

O que estamos querendo ressaltar é que a forte e inegável presença do evolucionismo no pensamento freudiano trazia consigo, de modo menos evidente, outras influências, como a do naturalismo romântico. Além disso, queremos assinalar especialmente, que é impossível não pensarmos na doutrina kantiana da unidade orgânica e da finalidade objetiva da natureza com a qual, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, o mecanicismo da física newtoniana tomada na *Crítica da Razão Pura* como modelo acabado de ciência, era contrabalançado pelo modelo teleológico no domínio do juízo reflexionante.

Quanto ao outro elemento, o agnosticismo, apesar da profissão de fé materialista citada acima, ele também provinha da tradição fisiológica. Um de seus mais insígnis representantes, o fisiologista Du Bois-Reymond pronunciou, em 1872, no *Congresso dos Naturalistas de Leipzig* um discurso que alcançou grande repercussão e cuja conclusão se tornou célebre. Ao abordar diversos problemas cruciais, verdadeiros “pontos de estrangulamento” do conhecimento científico, dentre eles os problemas da essência da matéria, da origem da vida e da natureza da consciência, ele reconheceu o caráter intransponível desses enigmas e ao examiná-los sempre concluía cada um dos tópicos abordados em seu discurso com as palavras: *Ignoramus. Ignorabimus!* (Ignoramos. Ignoraremos!). Eram palavras que se incorporavam na proclamação de uma crença que deveria ser complementarmente científicista e agnóstica, pois era preciso limitar vigorosamente as pretensões do conhecimento científico, para melhor legitimá-lo e distingui-lo dos desvarios especulativos tanto do idealismo metafísico, quanto da metafísica materialista dogmática.³⁴

³³ Para uma minuciosa reconstituição da influência do evolucionismo na formação freudiana, ver RITVO, Lucille B.. *A Influência de Darwin sobre Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1992. Na verdade, Freud associava Darwin, mais do que Lamarck, à idéia de herança dos caracteres adquiridos. Freud conhecia a demonstração de Weismann e a utilizou como uma analogia ilustrativa da separação entre as pulsões de morte e de vida. Cf.: FREUD, Sigmund. *Jenseits des Lustprinzips* (Além do bem e do mal). GW, XIII, 53 (AE, XVIII, 48)

³⁴ Ver, ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução*. Op. Cit... 59-107.

Nós aludimos, no caso do evolucionismo, à uma possível proximidade com o kantismo. É importante sublinharmos também o agnosticismo presente na “visão cientificista”, porque, através dele, podemos discernir, de modo muito mais direto e inequívoco, a persistente presença do kantismo não só na filosofia, mas também nos meios científicos e, em especial, na fisiologia. O que reforça a idéia de que, apesar da ojeriza à filosofia nos meios mais extremados do cientismo, o encômio da ciência positiva e de sua primazia cognitiva não podia prescindir de certas pressuposições filosóficas.

Na segunda parte do nosso trabalho desenvolvemos a idéia da metapsicologia freudiana como um tipo de teoria transcendental, mas aqui apenas antecipamos que Freud, apesar de seu empirismo e de sua aversão ao idealismo, absorveu uma espécie de kantismo heterodoxo. O que ocorreu muito antes, portanto, da fundação da psicanálise e não por via estritamente filosófica, mas através de sua formação humanística e científica. Um certo kantismo, mais ou menos elaborado, se integrava ao ânimo fortemente anti-idealista do pensamento austríaco, o que pode ser ilustrado pelo caso de Robert Zimmermann, autor do manual de filosofia que Freud estudou na escola secundária. Tal ocorria não só através da retórica agnóstica de Du Bois-Reymond, muito difundida entre os cientistas alemães, mas também como uma epistemologia selvagem das ciências biológicas nascentes em sua busca de legitimação e de defesa do organicismo frente ao mecanicismo da física triunfante.

Para alguns fisiólogos o acesso à realidade física, objeto da física-matemática, exigiria a investigação do aparato sensorial humano, que funcionaria como uma espécie de *a priori fisiológico* de todo conhecimento possível. Em conseqüência, a fisiologia passava a ocupar, na efetividade de seu programa de pesquisa, um lugar preponderante na hierarquia das ciências: se o apriorístico era identificado com o organicamente inato, então o problema da validade objetiva dos conceitos poderia ser resolvido através da investigação objetiva dos mecanismos psicofisiológicos subjacentes à formação das representações. Não devemos nos esquecer, todavia, que a junção do agnosticismo com a ciência é o resultado de uma herança proveniente do século XVIII, pois a idéia de que o conhecimento empírico e fenomênico é relativo e oculta uma realidade incognoscível estava presente

não só na filosofia de procedência kantiana, mas também no empirismo francês (Condillac, D'Alembert), bem como no círculo dos partidários da física newtoniana (Bonnet, Kaestner). A própria descoberta da idealidade do espaço e do tempo já havia sido formulada por Maupertuis em 1752, antes, portanto, da “Dissertação” de 1770 que marcou a virada crítica do pensamento kantiano e, deve-se observar, que ele mesmo se inspirou em teses já presentes na filosofia leibiziana na época da recepção da teoria monadológica.³⁵ Além disso, é preciso ressaltar que Schopenhauer considerava Maupertuis como tendo antecedido a descoberta kantiana, o que pode aclarar o modo como ele mesmo a interpretou. Essas considerações não são detalhes históricos irrelevantes, porque apontam para duas vias de acesso do kantismo ao pensamento freudiano. A primeira delas seria a via psicológica, uma vez que Maupertuis desenvolve a sua crítica do conhecimento por meio da análise psicológica sem recorrer à auto-reflexão e, por conseguinte, sem passar ao plano da subjetividade transcendental. Este foi um dos percursos históricos que conduziu as idéias leibnizianas, por meio de Herbart, à psicologia alemã e, depois, à psiquiatria. A segunda seria a via fisiológica, uma vez que Schopenhauer não só endossou a análise psicológica, mas a radicalizou na direção da fisiologia, como podemos ver por esta proposição de meridiana clareza:

A vontade, como coisa em si, constitui a essência íntima, verdadeira e indestrutível do homem: contudo, ela é, em si mesma sem consciência (bewusstlos). Pois a consciência é determinada pelo intelecto que não é senão um simples acidente de nossa essência: pois ele é uma função do cérebro, o qual, acompanhado pelos nervos que a ele se vinculam e da medula espinal, é um mero fruto, um produto, e mesmo um parasita do resto do organismo, pois ele não se engrena diretamente nos

³⁵ Na introdução de sua grande obra sobre o idealismo alemão Miklos Vetö indica a influência leibniziana oculta que emergiu com Kant: “Os 65 anos que separam a morte de Leibniz da *Crítica da razão pura* viram a dominação do que comumente se denomina filosofia leibniz-wolffiana. É um universo de pensamento no qual o idealismo da monadologia é, senão esquecido, ao menos recalcado, em proveito de seus componentes escolástico”. Cf.: VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*. Tome I. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998. p. 43.

*mecanismos íntimos deste organismo e apenas serve ao objetivo da autoconservação (Selbsterhaltung) porque regula as suas relações com o mundo exterior (Aussenwelt).*³⁶

Temos aqui, portanto, a passagem da análise psicológica, sempre dependente do carácter precário da consciência, para o empenho científico e objetivista da neurofisiologia e desta para um certo evolucionismo avant la lettre pois se o intelecto é uma função do cérebro, a função deste, por sua vez, é a de prover a adaptação do organismo ao mundo exterior.

Assim, tanto o evolucionismo, quanto o agnosticismo confirmam o que insinuamos ao falarmos da inconsistência interna da “visão cientificista”, o que nos permite vislumbrar a extrema capilaridade das influências formadoras de um pensamento tão forte e original como o freudiano e, desse modo, nos prevenirmos contra as unilateralidades excessivas. Esse procedimento de reconstrução, que consiste em ir além das influências verbalmente assumidas ou empiricamente constatadas, é não apenas legítimo, numa investigação no âmbito da “história das idéias”, mas é imprescindível, desde que se reconheça, como observou agudamente Marcel Gauchet, que para além da positividade do dizer, da segurança da continuidade das formulações e dos textos, haveria um trabalho subterrâneo do pensável, uma genealogia mais ou menos oculta que cabe ao historiador reconstituir.

³⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung (Ergänzungen). Sämtliche Werke.* Bd. II. Darmstadt, wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. p. 259. Para toda essa questão em torno do kantismo, ver CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento.* Vol. II. Méx., FCE, 1979. p. 373-535. Esp. p. 394-395 e 439 ss. e sobre a teoria fisiológica do conhecimento em Schopenhauer, ver Idem. *Ibidem.* Vol. III. p. 493-500. Sobre a influência do neo-kantismo na fisiologia alemã, ver TROTIGNON, Pierre. “La filosofía alemana”. In: BELAVAL, Yvon. *Historia de la filosofía. Vol. IX: Las filosofías nacionales: siglos XIX y XX.* Méx./Madrid, Siglo XXI, 198. p. 55-84. Uma obra extraordinária por seu equilíbrio e riqueza de informações e que se tornou clássica é a de Lange que nos serviu como preciosa obra de consulta, ver LANGE, Friedrich Albert. *Histoire du matérialisme et critique de son importance a notre époque. Tome II: Histoire du matérialisme depuis Kant.* Paris, Schleicher Frères, 1911. (Edição original de 1866). Esp. p. 75-135.

Desse modo, o kantismo freudiano pode ser revelado como um importante elemento que compõe o quadro das condições históricas de possibilidade do surgimento da psicanálise. Não se impõe, no entanto, como uma hipótese arbitrária e/ou secundária mas, como acreditamos, nos ajuda a compreender melhor alguns aspectos essenciais de uma obra de vastíssimo impacto cultural, ao chamar atenção para algo mais ou menos conhecido, porém não devidamente enfatizado na psicanálise, ou seja, nos permite explicitar aquilo que Marcel Gauchet caracteriza como sendo o *connu méconnu* de uma doutrina ou de um sistema de pensamento.³⁷

Uma vez resumida a posição epistemológica básica de Freud, mas nela assinalando o seu horizonte de contradição e de complexidade, podemos retornar ao início da trajetória freudiana, com o simples propósito de assinalar, o que é bastante óbvio, que o “*Projeto de uma Psicologia Científica*”, texto de 1895, é um eloqüente testemunho de sua ambição e orientação científicas. O seu início não deixa a menor dúvida quanto a isso:

*O propósito [é] fornecer uma psicologia científico-naturalista, ou seja, apresentar processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partes materiais capazes de serem especificadas e, com isso, torná-los intuitivos e livres de contradição.*³⁸

Esta proposição inicial não pode ser considerada, não obstante, como o arroubo de um pensamento imaturo e ainda pré-psicanalítico. É verdade que o texto permaneceu no estado de um manuscrito e sua publicação jamais foi autorizada por seu autor. Um manuscrito que não pôde ser publicado, não só

³⁷ Cf.: GAUCHET, Marcel. *L'inconscient cérébral*. Paris, Éd. du Seuil, 1992. p. 23-39.

³⁸ Cf.: FREUD, Sigmund. *Entwurf einer Psychologie*. GW, Nachtragsband, 375-486. Remetemos à tradução brasileira: *Projeto de uma psicologia* (Entwurf einer Psychologie). Rio de Janeiro, Imago, 1995. p. 9 Especificamente em relação a este texto de Freud utilizamos sempre a magnífica tradução de Osmyr Faria Gabbi Jr. Esta edição brasileira se destaca não apenas pela tradução mas, ainda mais, pelas 531 notas de esclarecimento, redigidas com clareza e rigor por Osmyr Faria Gabbi Jr.. Este texto, que é parte da correspondência Freud-Fliess, foi incluído no primeiro volume da *Standard Edition* com o título “Projeto para uma Psicologia Científica” e passa a ser referido no corpo do nosso trabalho simplesmente como “Projeto”. Ver bibliografia geral no final do nosso trabalho.

devido às suas limitações internas, mas também por causa das enormes dificuldades em conciliar a linguagem e o tipo de conceptualização próprias da neurofisiologia, que foi adotada na exposição dos princípios e proposições fundamentais da primeira parte, com as infundáveis sutilezas da experiência clínica que exigiam outros esquemas explicativos, como a brilhante intuição, antecipada na segunda parte do manuscrito e retomada no segundo artigo sobre as neuropsicoses de defesa, acerca da possibilidade de uma causalidade não linear ou retrospectiva (*nachträglich*) no âmbito do psiquismo.

Esta dificuldade que foi enfrentada por Freud e se evidenciava na descontinuidade entre a primeira e a segunda partes do seu “Projeto”, apenas reiterava um impasse que já atravessava toda a história da psiquiatria e a fazia oscilar entre a necessidade de inserção no universo da medicina, referido à explicação neurofisiológica, e a busca de causas materiais ou físicas, de caráter lesional ou funcional, compatíveis com o que se esperava de uma explicação efetivamente científica, e a necessidade de acolher os fenômenos que se apresentavam na clínica, e que pareciam requerer um tipo de descrição e de compreensão numa linguagem psicológica.

Dilacerada entre a ciência e a clínica, a psiquiatria oscilava e se alimentava de uma permanente polêmica entre a organogênese e a psicogênese. De modo semelhante, o espectro do dualismo cartesiano que assombrava a psiquiatria, também se fez presente no início da investigação freudiana e marcou, como veremos, todo o destino posterior da psicanálise. A vertente epistemológica do dualismo psiquiátrico consistia, justamente, nesse zigzaguear entre as exigências da ciência e a fidelidade aos fenômenos. Um conflito que, após as extraordinárias descobertas farmacológicas feitas a partir dos anos cinquenta do século XX e do avanço das neurociências, acabou por integrar amplamente a psiquiatria à medicina, mas acabou também por liquidar com o seu núcleo propriamente psicopatológico.³⁹

³⁹ EY, Henri. “Le développement mécaniciste de la psychiatrie à l’abri du dualisme cartésien”. In: *Études Psychiatriques*. Paris, Desclée de Brouwer, 1952. p. 51-66. Idem. “La position de la psychiatrie dans le cadre de les sciences médicales (La notion de maladie mentale)”. Op. Cit.. p.67-82. Ambas as referências foram obtidas numa obra excelente que, em seu primeiro capítulo (Dilemas da Psiquiatria), expõe de modo sintético e lúcido a situação teórica da

Essa mesma ambivalência jamais deixou de se apresentar em Freud. Por isso, se os comentaristas observam, com acerto, que muitas de suas idéias originais, que seriam posteriormente desenvolvidas, já estavam contidas ali no “Projeto”, presentes *in nuce*, também não é menos verdade que, apesar de ter renunciado à idéia de uma transposição direta da experiência clínica numa linguagem e num tipo de conceptualização neurofisiológica, Freud jamais abandonou a perspectiva de uma psicologia científica de base naturalista. O “Projeto” não apenas antecipava conceitos especificamente psicanalíticos, como tornou-se comum assinalar, mas também manifestava uma concepção de ciência que permaneceria quase que inalterada em todo o seu percurso intelectual.

Não obstante, apesar de sua formação médica, quando se propôs a apresentar um balanço teórico no meio desse percurso, nos artigos que deveriam compor uma obra acabada, e que fariam parte do que seria a sua síntese metapsicológica, ele se viu obrigado a flexibilizar a sua imagem ingênua de ciência numa direção que poderíamos designar, em sentido lato, como sendo empirio-criticista. É o que vemos logo no início do primeiro artigo sobre as pulsões, que comporia os *Trabalhos Preliminares para uma Metapsicologia*, ao tratar dos conceitos fundamentais da psicanálise. Neste texto Freud parece adotar, embora sem adesão explícita e sem qualquer citação, a concepção epistemológica de Ernst Mach, através da qual atenuava o antigo empirismo, estranhamente amalgamado com o materialismo e com um realismo algo simplório, muito presentes na fisiologia alemã, e se aproximava estrategicamente de uma posição mais tipicamente convencionalista e fenomenista. O artigo se inicia com um posicionamento epistemológico explícito e bastante raro na obra freudiana:

Temos ouvido freqüentemente a defesa da exigência de que a ciência deve ser construída sobre conceitos fundamentais (Grundbegriffe) claros e precisos. Na verdade, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O começo correto da atividade científica consiste muito mais na descrição dos

fenômenos, os quais, são agrupados, ordenados e inseridos em articulações. Já na descrição não se pode evitar aplicar ao material certas idéias abstratas, que se recolhem de algum lugar, certamente não só da nova experiência. Tais idéias são, todavia, indispensáveis – os posteriores conceitos fundamentais da ciência – para o tratamento ulterior do material. A princípio devem comportar certa medida de indeterminação (Unbestimmtheit); não se pode pensar numa clara circunscrição de seu conteúdo. Enquanto se encontram neste estado, é preciso se entender sobre o seu significado por meio de repetidos remetimentos ao conteúdo da experiência (Erfahrungsmaterial) do qual elas parecem retiradas, mas que, na realidade, foi a elas submetido. Elas têm, consideradas com rigor, o caráter de convenções, apesar do que é de grande interesse que elas não sejam escolhidas arbitrariamente, mas sejam determinadas através de relações significativas (bedeutsame Beziehungen) com o material empírico, as quais se crê obter ainda antes que se as possam conhecer e demonstrar. Somente após uma investigação mais fundamental do domínio dos fenômenos em questão, se pode apreender com mais precisão os seus conceitos científicos fundamentais e corrigi-los progressivamente, para que se tornem utilizáveis num amplo domínio e, com isso, se tornem inteiramente livres de contradição. Então pode ser também o tempo de fixá-los em definições. O progresso do conhecimento não tolera nenhuma rigidez, inclusive das definições. Como ensina o exemplo da física, de modo admirável, os

*conceitos básicos fixados em definições também experimentam constante mudança de conteúdo.*⁴⁰

Vemos, portanto, que até mesmo os conceitos fundamentais são obscuros porque são o resultado da aplicação de idéias ainda indeterminadas ao material empírico. Mas, o que torna tudo ainda mais difícil, é que tais idéias indeterminadas são simultaneamente indispensáveis e convencionais e que sua progressiva determinação depende de suas relações significativas com o

⁴⁰ “Wir haben oftmals die Forderung vertreten gehört, dass eine Wissenschaft über klaren und scharf definierten Grundbegriffen aufgebaut sein soll. In Wirklichkeit beginnt keine Wissenschaft mit solchen Definitionen, auch die exaktesten nicht. Der richtige Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit besteht vielmehr in der Beschreibung von Erscheinungen, die dann weiterhin gruppiert, angeordnet und in Zusammenhänge eingetragen werden. Schon bei der Beschreibung kann man es nicht vermeiden, gewisse abstrakte Ideen auf das Material anzuwenden, die man irgendwoher, gewiss nicht aus der neuen Erfahrung allein, herbeiholt. Noch unentbehrlicher sind solche Ideen – die späteren Grundbegriffe der Wissenschaft – bei der weiteren Verarbeitung des Stoffes. Sie müssen zunächst eine gewisses Mass von Unbestimmtheit an sich tragen; von einer klaren Umzeichnung ihres Inhaltes kann keine Rede sein. Solange sie sich in diesem Zustand befinden, verständlich man sich über ihre Bedeutung durch den wiederholten Hinweis auf das Erfahrungsmaterial, dem sie entnommen scheinen, das aber in Wirklichkeit ihnen unterworfen wird. Sie haben also streng genommen den Charakter von Konventionen, wobei aber alles darauf ankommt, dass sie doch nicht willkürlich gewählt werden, sondern durch bedeutsame Beziehungen zum empirischen Stoffe bestimmt sind, die man zu erraten vermeint, noch ehe man sie erkennen und nachweisen kann. Erst nach gründlicherer Erforschung des betreffenden Erscheinungsgebietes kann man auch dessen wissenschaftliche Grundbegriffe schärfer erfassen und sie fortschreitend so abändern, dass sie in grossem Umfange brauchbar und dabei durchaus widerspruchsfrei werden. Dann mag es auch an der Zeit sein, sie in Definitionen zu bannen. Der Fortschritt der Erkenntnis duldet aber auch keine Starrheit der Definitionen. Wie das Beispiel der Physik in glänzender Weise lehrt, erfahren auch die in Definitionen festgelegten “Grundbegriffe” einen stetigen Inhaltswandel.” Cf.: FREUD, Sigmund. *Triebe und Triebchicksale* (Pulsões e destinos da pulsão). GW, X, 210-211 (AE, XIV, 113). Logo antes da citação de Freud classificamos Mach como empírio-criticista, o que seria mais propriamente adequado para designar a filosofia de Richard Avenarius. No entanto, como há notável convergência entre os dois autores e como é nossa intenção apenas marcar a inflexão fenomenista, a ênfase na “experiência pura” (reine Erfahrung) que ocorreu no “positivismo” do final do século XIX, optamos por englobá-los sob a denominação de “empírio-criticismo”.

material empírico e, no entanto, o seu significado depende de uma certa circularidade, uma vez que elas parecem provir do conteúdo da experiência, embora este já tenha sido a elas submetido. Poder-se-ia perguntar, portanto, se o critério para a determinação da significatividade dos conceitos seria apenas empírico ou também teórico, questão que acabou se tornando decisiva na discussão acerca da semântica das teorias científicas.⁴¹ Seja como for, estamos bem longe da idéia de que a ciência vai progredindo serenamente através de constatações empíricas e ainda mais longe daquele amálgama de empirismo e realismo que caracterizava a concepção cientificista ingênua.

Apesar de tudo isso, a velha profissão de fé reducionista jamais cedeu inteiramente, porque era sustentada em nome da concepção que ele acreditava ser inerente à ciência e porque o rigor desta associava-se, supostamente, ao fundamento materialista de suas explicações. Por isso, não é sem surpresa e é, até mesmo, com algum constrangimento que, na mesma época de sua inflexão fenomenista, nos deparamos com afirmações inequivocamente reducionistas acerca de suas hipóteses psicológicas, como nesta passagem de *Sobre a Introdução do Narcisismo* ao afirmar que

*Em terceiro lugar, deve-se recordar que todas as nossas provisórias hipóteses psicológicas devem assentar-se, algum dia, no terreno dos substratos orgânicos. É, pois, verossímil que sejam matérias e processos químicos particulares os que exerçam os efeitos da sexualidade e intermediem a continuação da vida individual na vida da espécie. Levamos em conta tal probabilidade, substituindo essas matérias químicas particulares por forças psíquicas particulares.*⁴²

⁴¹ O que está em jogo aqui é a dificuldade de se passar de uma linguagem fenomenalística para uma linguagem fisicalista, problema que não é irrelevante quando se quer estabelecer a objetividade possível de uma ciência do psiquismo. Para uma abordagem clara e estimulante acerca do alcance filosófico deste problema ver OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo, Ed. Loyola, 1996. Esp. o capítulo sobre Carnap, p. 71-91.

⁴² "Drittens muss man sich daran erinnern dass all unsere psychologischen Vorläufigkeiten einmal auf den Boden organischer Träger gestellt werden sollen. Es wird dann wahrscheinlich, dass es besondere Stoffe und chemische Prozesse sind, welche die Wirkungen der Sexualität

A passagem que citamos acima nos é especialmente chocante, em sua ingênua expectativa materialista, por estar inserida num ensaio que subverte a visão corrente de um eu monolítico, autônomo e capaz de apreender objetivamente a realidade externa como um dado da percepção. É como se o avanço teórico, representado pela teoria da constituição narcisista do eu, não repercutisse na consciência epistemológica de seu autor.⁴³

Muitas outras passagens confirmam essa atitude genericamente cientificista de Freud. Por isso, ao nos habituarmos à leitura de Freud não ficamos mais surpreendidos quando voltamos a encontrar novamente, em obras tardias, aquela permanente expectativa empirista de obter, para sua própria teoria, possíveis confirmações provenientes das novas descobertas biológicas e químicas. Podemos ilustrar a persistência desse viés cientificista, através de dois textos pertencentes ao último período de sua obra: numa interpolação de 1920 a seus *“Três Ensaios de Teoria Sexual”*, ele alude à base química da excitação sexual e ao papel dos hormônios na bissexualidade e

ausüben und die Fortsetzung des individuellen Lebens in das der Art vermitteln. Dieser Wahrscheinlichkeit tragen wir Rechnung, indem wir die besonderen chemischen Stoffe durch besondere psychische Kräfte substituieren”. In: FREUD, Sigmund. *Zur Einführung des Narzissmus* (Sobre a introdução do narcisismo). GW, X, 143-144 (AE, XIV, 76). A expressão “provisoriiedades psicológicas” (psychologischen Vorläufigkeiten) poderia ser traduzida, de modo mais claro e mais eufônico, como “conhecimentos psicológicos provisórios”. No entanto, optamos pela tradução literal da expressão alemã. Ver comentário em: ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução. Op. Cit.* p. 64-65.

⁴³ Como observou o Prof. Zeferino Rocha o uso dos termos “eu” e “ego” se tornou muito confuso nas publicações psicanalíticas brasileiras, após a difusão da crítica lacaniana à tradução para o inglês da obra freudiana. Em nome da pureza da linguagem freudiana todos os termos greco-latinos caíram sob suspeita de encobrirem uma interpretação naturalista : ego, superego, id, catexis, parapraxias, etc. No entanto, a diferenciação conceitual entre o eu-instância e o eu-indivíduo aconselha uma distinção terminológica. O Prof. Zeferino Rocha sugere a manutenção de “ego” para a instância e de “eu” para designar o sujeito. Concordamos e adotamos a sugestão no nível conceitual, no entanto, essa distinção não foi sempre seguida no texto, no último capítulo, ao tratarmos do narcisismo voltaremos ao problema, Ver ROCHA, Zeferino. *Os destinos da angústia na psicanálise freudiana*. São Paulo, Escuta, 2000. p. 97.

num artigo ainda posterior, “*Sobre a Sexualidade Feminina*” de 1931, iria voltar a assinalar a importância dos determinantes bioquímicos no desenvolvimento peculiar da sexualidade feminina em comparação com a sexualidade masculina.

No primeiro caso, ao considerar a base química da excitação sexual Freud faz uma rápida observação, ainda que um pouco obscura, acerca da *grande semelhança clínica* que haveria entre as neuroses decorrentes de perturbações sexuais e os distúrbios provenientes do consumo de substâncias tóxicas. Observação que parece favorecer o carácter determinante ou, ao menos, altamente relevante dos fatores bioquímicos em relação aos fenômenos psicosexuais.

Mesmo porque, na terceira seção do último ensaio, ao abordar um tema central da psicanálise, a teoria da libido, Freud parece admitir que os conceitos que ele criou seriam apenas uma forma de linguagem psicológica destinada a expressar processos que seriam fundamentalmente químicos e, desse modo, as suas concepções seriam apenas *conjeturas* ou *hipóteses auxiliares*, uma vez que segundo ele

Essas conjeturas sobre o fundamento químico da excitação sexual, harmonizam-se muito bem com as representações auxiliares (Hilfsvorstellungen) que temos criado visando a dominar as exteriorizações psíquicas da vida sexual. Estabelecemos o conceito de libido como uma força suscetível de modificações quantitativas, que poderia medir processos e transposições no âmbito da excitação sexual. Com relação à sua origem específica, diferenciamos esta libido da energia que se deve supor na base dos processos anímicos em geral e assim lhe conferimos também um carácter qualitativo. Com a separação da energia libidinal de outras energias psíquicas, nós expressamos a pressuposição de que os processos sexuais do organismo se diferenciam dos processos da nutrição através de um quimismo particular.⁴⁴

⁴⁴ “ Mit diesen Vermutungen über die chemische Grundlage der Sexualerregung stehen in guter Übereinstimmung die Hilfsvorstellungen, die wir uns zur Bewältigung der psychischen Äusserungen des Sexuallebens geschaffen haben. Wir haben uns den Begriff der Libido festgelegt als einer quantitativ veränderlichen Kraft, welche Vorgänge und Umsetzungen auf dem Gebiete der Sexualerregung messen könnte. Diese Libido sondern wir von der Energie, die den seelischen Prozesse allgemein unterzulegen ist, mit Beziehung auf ihren besonderen

Não obstante, também podemos interpretar essas “representações auxiliares” (Hilfsvortellungen) como sendo “auxiliares” exatamente no sentido de permitir uma melhor ordenação de nossa experiência, não importando que essa experiência se refira à uma suposta realidade física ou à uma suposta realidade psíquica. Percebe-se aqui, sem grande dificuldade, nessa convergência de representações psíquicas e processos químicos, a presença do fenomenismo de Mach. É sob o seu signo que será possível celebrar a “solução de compromisso” entre a exigência imposta pela consciência científicista freudiana e a sua própria construção metapsicológica. Afinal, se não é possível uma conversão imediata dos conceitos ao campo fenomênico que pretendem explicar e, muito menos, à base empírica e material que os fundamenta, é porque toda ciência é, antes de tudo, uma atividade de construção conceitual. E é neste contexto, como vimos na citação do texto sobre as pulsões, que o exemplo da física é convocado com sua incontestável autoridade.

E quais seriam esses *conceitos fundamentais* (Grundbegriffe)? Ora, no caso da psicanálise seria, embora não sendo obviamente o único, o conceito de pulsão e no caso da física seria, nada mais e nada menos, do que os conceitos de força (Kraft) e matéria (Materie). O que o próprio Freud já havia indicado, no já citado artigo sobre o narcisismo, no qual, ao admitir o caráter obscuro de sua primeira teoria pulsional, compara as dificuldades de *sua ciência* com as que afetavam os conceitos da Física que ele, significativamente, designava como *intuições*, pois segundo ele

Ursprung und verleihen ihr so auch einen qualitativen Charakter. In der Sonderung von libidinöser und anderer psychischer Energie drücken wir die Voraussetzung aus, dass sich die Sexualvorgänge des Organismus durch einen besonderen Chimismus von den Ernährungsvorgängen unterscheiden”. In: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Três ensaios sobre a teoria sexual). GW, V, 118 (AE, VII, 198). Freud alude ao espinhoso e clássico problema da relação entre quantidade e qualidade, que ela já havia tratado, de modo um tanto evasivo, ao tentar estabelecer, no “Projeto”, o vínculo entre os sistemas ψ e ω .

*Em nossos dias vivemos idêntica situação na física, cujas intuições básicas (Grundanschauungen) sobre a matéria, os centros de forças, a atração e conceitos parecidos são quase tão precários quanto aqueles correspondentes da psicanálise.*⁴⁵

Desse modo, a velha ontologia materialista parece vacilar. Aquele materialismo tão arraigado na escola fisiológica alemã, amplamente difundido no meio médico e que, como já indicamos, havia sido popularizado por obras facilmente acessíveis, como a de Ludwig Büchner, um médico de Darmstadt, que se tornou muito conhecido através de um livro que se intitulava justamente *“Força e Matéria”* (Kraft und Stoff, 1855). Por isso, quando Freud aproxima conceitos fundamentais da física como “força” e da psicanálise como “pulsão”, não devemos nos esquecer que o conceito psicanalítico não se refere à uma força física e, portanto, radicada no corpo, mas indica o lugar abstrato de uma junção, a do encaixe entre o somático e o psíquico. Aliás, a pulsão foi considerada *“quando passamos do aspecto biológico a um ponto de vista psíquico”* e, por isso, Freud oscilou entre duas abordagens da pulsão: ou identificando-a simplesmente como um representante psíquico, ou numa outra acepção, que acabou se mostrando mais fecunda, colocando-a num lugar teórico especial como

*um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como um representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho que é imposta ao anímico em consequência de sua articulação com o corporal.*⁴⁶

⁴⁵ “Wir erleben dergleichen in unsern Tagen wiederum na der Physik, deren Grundanschauungen über Materie, Kraftzentren, Anziehung dergleichen kaum weniger bedenklich sind als die entsprechenden der Psychoanalyse”. Cf. FREUD, Sigmund. *Zur Einführung*. GX, X, 142 (AE, XIV, 75) A citação acima encontra-se no mesmo contexto da argumentação, referida na nota anterior, acerca das relações entre os conceitos psicanalíticos e os processos orgânicos.

⁴⁶ “Wenden wir uns nun von der biologischen Seite her der Betrachtung des Seelenlebens zu, so erscheint uns der ‘Trieb’ als ein Grenzbeff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein mass der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines

Assim, se chegou a defini-la como sendo uma agência psíquica, por outro lado, também a concebia como um conceito cujo referente não pode ser substancialmente determinado, porque se trata da inter-relação entre o orgânico e o psíquico ou, se quisermos, de um “algo” que só se apresenta no psiquismo por meio de um “representante” (Repräsentant ou Repräsentanz), mas que com ele não se confunde.⁴⁷ Assim, numa passagem crucial do artigo metapsicológico sobre “O Inconsciente”, ele afirma que

*Uma pulsão nunca pode tornar-se objeto da consciência, mas só a representação (Vorstellung) que a representa (die ihn repräsentiert) pode sê-lo. Mas também no inconsciente ela não pode estar representada senão pela representação. Se a pulsão não estiver aderida à uma representação e se não vier à luz como um estado afetivo, nós nada poderíamos saber dela. Assim, apesar disso, cada vez que falamos de uma moção pulsional inconsciente ou de uma moção pulsional recalcada, não é senão por um inofensivo descuido de expressão. Não podemos aludir senão à uma moção pulsional cuja agência representante-representação (Vorstellungsrepräsentanz) é inconsciente, pois algo diferente não está em questão.*⁴⁸

Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Triebe*. GW, X, 214 (AE, p. 117).

⁴⁷ Ao usarmos o termo “algo” nos arriscamos à uma substancialização que pode ser perigosa, como se existisse uma substância pulsional situada entre a “res cogitans” e a “res extensa”. Por outro lado, o termo “algo” retém o caráter obscuro e indeterminado do conceito e nos convida à uma discussão ontológica.

⁴⁸ “Ein Trieb kann nie Objekt des Bewusstseins werden, nur die Vorstellung, die ihn repräsentiert. Er kann aber auch im Unbewussten nicht anders als durch die Vorstellung repräsentiert sein. Würde der Trieb sich nicht an eine Vorstellung heften oder nicht als ein Affektzustand zum Vorschein kommen, so könnten wir nichts von ihm wissen. Wenn wir aber doch von einer unbewussten Triebregung oder einer verdrängten Triebregungen reden, so ist dies eine harmlose Nachlässigkeit des Ausdrucks. Wir können nichts anderes meinen als eine Triebregung, deren Vorstellungsrepräsentanz unbewusst ist, denn etwas anderes kommt nicht in Betracht”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Das Unbewusste* (O inconsciente). GW, X, 275-276 (AE, XIV, 173). O uso dos termos “representante” (repräsentanz) e “representação” (Vorstellung) são nitidamente diferentes em alemão, mas quase iguais em português e a sua tradução em

Ou seja, se na física a “força”, embora comumente associada à matéria, possuía um estatuto obscuro, na psicanálise, a pulsão, que seria o conceito fundamental correspondente, estaria associada ao psíquico, mesmo possuindo também um estatuto obscuro. Ou seja, o psiquismo padeceria de uma obscuridade ontológica semelhante à da matéria mas, como ela, ao ser concebido a partir da pulsão, responderia à uma “exigência de trabalho” (*Arbeitsanforderung*) e seria, portanto, realidade dotada de força causal. Assim, embora Freud jamais abdicasse de seu materialismo, este já não poderia mais ser considerado como a filosofia espontânea da ciência. Ao contrário, da mesma forma que o espiritualismo, o materialismo poderia tornar-se um obstáculo ao progresso da ciência, ao transformar uma entidade meta-fenomênica intrinsecamente incognoscível, como a matéria, num interdito para

francês, provocou grandes discussões, sobretudo em relação ao termo composto “*Vorstellungsrepräsentanz*” e após Lacan ter introduzido o conceito de “significante”. Pois Lacan afirma que: “é o significante que é recalcado, pois não há outro sentido a dar nesses textos à palavra *Vorstellungsrepräsentanz*”. Cf.: LACAN, Jacques. *A la mémoire d’Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme*. In: Idem. *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966. p. 714. (E, 722). No entanto, a tradução lacaniana do termo freudiano é obscura, ao enfatizar que ele não seria o “representante representativo, como se traduziu monotonamente, mas o lugar tenente da representação”. Cf.: LACAN, Jacques. *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Éd. du Seuil, 1973. p. 57-58. (Seminário XI. p. 61). Mas, como entender esse *tenant-lieu* da representação? A proposta de um *representante da representação* tornaria tudo não só mais confuso, mas seria uma tradução equivocada. Como Laplanche esclarece muito bem, o “s” que vincula os dois termos em alemão não corresponde a um genitivo, mas indica, por motivo de eufonia, que o primeiro termo funciona como o que determina o segundo termo, assim a tradução correta seria *representante-representação*. Cf.: LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, J.-B.. *Vocabulário de psicanálise*. Santos, Martins Fontes, 1975. p. 588-590. Mas, sobretudo, ver: LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas III: A sublimação*. São Paulo, Martins Fontes, 1989. p. 25. Nos permitimos esta longa nota, porque não se trata de uma questão secundária de tradução, mas remete a questões fundamentais acerca da natureza do inconsciente, pois ao ressaltar nele a incidência de uma “realidade” ou de um “real pulsional” que se lhe escapa inteiramente, também compreendemos o quanto Freud se afasta da moderna filosofia do sujeito. Para uma discussão equilibrada da controvérsia, ver: GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana III: artigos de metapsicologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995. p. 242-287.

a investigação do psiquismo. Freud via-se pois, tangido pela lógica de suas descobertas, a mitigar um materialismo que permanecia, não obstante, como um postulado de sua consciência filosófica.

Desse modo, a concepção de Mach sobre o conhecimento poderia servir como justificação para a inusitada situação epistemológica da psicanálise, mesmo porque a neutralidade de seu fenomenismo não se confundia, de modo algum, com o idealismo metafísico, mas estava bem próximo da tradição anti-idealista do pensamento austríaco. Ao contrário, a posição fenomenista de Mach visava desvencilhar inteiramente a ciência do resíduo metafísico deixado pelo kantismo, livrando-se da incomoda hipoteca ontológica representada pela *coisa-em-si* (Ding an sich), não, porém, na direção metafísica de sua dissolução num idealismo absoluto, mas orientando-se no sentido de uma suposta radicalização da *Revolução Copernicana*, uma vez que, para Mach, toda *coisidade* não seria mais do que o resultado de uma construção lógica. Ele visava – ao descartar não só o resíduo metafísico, mas ainda toda parafernália transcendental do kantismo – estabelecer uma concepção pragmática e convencionalista de ciência. Nesse empenho, abandonava o positivismo clássico, com o seu ranço dogmático, e franqueava a transição para o positivismo lógico e para as posteriores abordagens operacionalistas, metodológicas e críticas no esforço de demarcação entre ciência e não-ciência.⁴⁹

Freud, porém, não elaborou de modo consistente e aprofundado a sua aproximação à concepção epistemológica machiana e parece não ter percebido que a contrapartida ao fenomenalismo, por ele proposto, seria o caráter operacional dos conceitos científicos, o que não seria facilmente alcançado pela nova ciência psicanalítica. Assim, já podemos vislumbrar que não é em sua consciência filosófica que podemos encontrar os elementos de sua “revolução copernicana”, mas na lógica intrínseca de suas descobertas e nos desdobramentos dos conceitos que criou. Por isso, como veremos na

⁴⁹ Para uma breve, mas precisa, exposição sobre a epistemologia de Richard Avenarius e Ernst Mach, ver KOLAKOWSKI, Leszek. *La filosofía positivista*. Madrid, Cátedra, 1981. p. 128-161.

segunda parte deste trabalho, não é no nível da consciência filosófica, mas no registro do desdobramento conceptual intrínseco da metapsicologia que apreenderemos tanto o caráter transcendental do pensamento freudiano, quanto o seu deslocamento numa direção pós-kantiana que não o levaria, certamente, para uma posição idealista, mas para as proximidades do que acreditamos ser um modo de pensar semelhante ao heideggeriano. Nessa perspectiva, a passagem pelo empírio-criticismo é compreensível à luz do afastamento daquela forma primeira e ingênua de realismo empirista, mas a referência ao fenomenismo não deve mascarar a presença de um certo kantismo subjacente e, sobretudo, daquele tipo de kantismo que insiste na preservação da “coisa-em-si”, cujo lugar conceptual será ocupado, na psicanálise, não pela idéia de inconsciente, mas pela idéia de pulsão ou, mais especificamente, pela idéia de pulsão de morte.⁵⁰

⁵⁰ Retomaremos esta questão, ainda que superficialmente, no último capítulo deste trabalho. Como é sabido o problema da “coisa em si” posto por Kant foi a “pedra de escândalo” que levou a filosofia alemã a infletir para o idealismo absoluto. Mas é também a partir da busca de uma alternativa à solução idealista da “coisa em si” que se abre a vertente que, passando por Schopenhauer e pelo Schelling tardio, desaguaria em Heidegger. Sobre a problemática da “coisa em si” e a polêmica por ela suscitada no início do idealismo alemão ver a magnífica reconstrução proposta pelo Prof. Juan Bonaccini. Cf.: BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003. Miklos Vetö realizou também um estudo magistral que, criticando a historiografia dinástica do dealismo alemão, propõe duas vias que partem de Kant, a que vai de Fichte a Hegel e a que vai de Fichte ao segundo Schelling. Esta segunda via, que é pouco explorada, é importante para a compreensão do que em nosso trabalho caracterizamos como destranscendentalização, ver VETÖ, Miklos. *Op. Cit.*. Tome I et II. Grenoble, Jérôme Millon, 1998 e 2000. Esp.no primeiro tomo a “Introduction Générale”, p. 13-24. Quanto a Heidegger, a interpretação de Kant na perspectiva do significado metafísico da finitude do sujeito, tornou-se central no período entre 1927 e 1930, imediatamente após a publicação de “Ser e Tempo”, como mostra o “*Kantbuch*”, a sua obra de 1929. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951. Ver sobretudo a 4ª Seção, dos § 36 ao § 45. p. 185-222 e esp. p. 197-208. Há uma esclarecedora nota introdutória na excelente tradução francesa. Cf. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad, Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris, Gallimard, 1981. p. 9-50.

No intrincado da argumentação freudiana não encontramos a coerência, a clareza epistemológica e, muito menos, uma concepção filosófica reflexivamente elaborada e assumida. Nas passagens que citamos acima não nos deparamos com a mesma neutralidade ontológica pretendida pelo empirio-criticismo, mas com uma certa primazia das bases materiais e biológicas dos processos psíquicos. Ou seja, Freud não desenvolve uma epistemologia consistente mas, sempre disposto a fazer concessões à sua *filosofia selvagem*, recorre ao fenomenismo como uma estratégia para preservar a autonomia conceitual da teoria psicanalítica, sem abdicar de sua inclusão no campo da cientificidade. Inclusão que, para ele, ainda e sempre, dependeria dos critérios adotados por sua visão cientificista que, como já advertimos, poderia ser caracterizada como um amálgama doutrinário sinalizado por termos não muito coerentes entre si como: materialismo, realismo, reducionismo, fisicalismo, empirismo, monismo, agnosticismo. A persistência dessa *filosofia selvagem* torna-se evidente em todas as ocasiões em que Freud foi instado, a contragosto, a se pronunciar acerca de suas crenças básicas. Assim, numa carta a Juliette Favez-Boutonier, professora francesa de filosofia, ele manifestou o seu apego ao realismo pré-crítico, um realismo ainda bastante tosco e distante da revolução crítica operada pelo kantismo. Após expressar a sua estranheza e declarar a sua incompetência em relação aos problemas filosóficos, assume não ver nenhum problema na existência do universo físico e em admitir “uma realidade física por detrás da vida da alma”.⁵¹

Assim, de certa forma, é perfeitamente legítimo, na perspectiva da própria consciência filosófica freudiana, inquirir a psicanálise a partir de parâmetros epistemológicos menos confusos e supostamente objetivos e indiscutíveis. Como vimos, nessa breve incursão nos textos freudianos, o próprio Freud o fez, de maneira incidental, constrangida e pouco elaborada, tomando a sua idéia preconcebida de ciência como um critério seguro de cientificidade. Entretanto, é importante ressaltar que submeter a Psicanálise a um tal tipo de escrutínio epistemológico, à luz de critérios extrínsecos e

⁵¹ Ver, a transcrição parcial e o comentário dessa carta de Freud em: ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia*. Op. Cit... p. 23-26.

universais de cientificidade, também não nos leva muito longe ou, se quisermos, nos levaria a abandonar a criação freudiana como um enorme equívoco intelectual ou como um exemplo chocante da ilusão de uma época. Por isso, diante de sua profissão de fé reducionista, o tímido esforço freudiano de legitimação de sua metapsicologia, recorrendo ao empirio-criticismo de Mach, parece-nos indubitavelmente frágil.

Não nos interessa explorar aqui, entretanto, a ambigüidade da argumentação freudiana com o objetivo de refutá-la, de mostrar o seu caráter insustentável ou a sua contradição com relação à lógica de seu próprio empreendimento teórico. Apesar da autenticidade de suas convicções filosóficas, acreditamos que as suas poucas intervenções epistemológicas possuíam uma caráter claramente defensivo e foram utilizadas como uma estratégia de preservação da legitimidade e autonomia de sua teorização no empenho de fundação de um novo campo do conhecimento. A sua intenção parece ter sido a de evitar a impugnação do caráter científico de seu trabalho de criação intelectual, de modo que ele pudesse prosseguir-lo, sem maiores sobressaltos e aparentemente protegido de objeções que o deslegitimassem formalmente, sem que o seu conteúdo fosse profundamente examinado. É o que vemos, por exemplo, no caso do artigo, já citado, sobre a sexualidade feminina. Nele, após reconhecer os fatores biológicos e as substâncias químicas que determinam os caminhos da feminilidade na menina e corrigindo a sua controversa hipótese anterior de uma “masculinidade” universal originária, ele afirma que

*(...) nossa primeira expectativa seria a de que um dia a bioquímica haverá de oferecer-nos uma substância cuja presença provoque a excitação sexual masculina, e outra que provoque a feminina. Porém essa esperança não parece menos ingênua do que aquela outra, hoje felizmente superada, de descobrir sob o microscópio as vias de excitação da histeria, da neurose obsessiva, da melancolia, e assim por diante.*⁵²

⁵² “(...) liegt zuerst die Erwartung nahe, dass uns die Biochemie eines Tages einen Stoff darstellen wird, dessen Gegenwart die männliche, und einen, der die weibliche Sexualerregung hervorruft. Aber diese Hoffnung scheint nicht weniger naiv als die andere, heute glücklich überwundene, unter dem Mikroskop die Erreger von Hysterie, Zwangsneurose,

Afastada a sua primeira hipótese, que designou como “a nossa primeira expectativa”, que poderia ser comparada às suas tentativas iniciais de fornecer uma base neuroanatômica às neuroses, Freud prossegue reafirmando, com firmeza, a sua teoria de uma libido única que, apesar das particularidades bioquímicas e fisiológicas do homem e da mulher, tem o seu destino traçado pelas contingências da história singular do indivíduo, pelas vicissitudes do processo de subjetivação. Portanto, uma vez equacionada a pressão epistemológica externa, o que interessa é retomar a teorização psicanalítica em sua própria consistência e enfrentar as contradições e dificuldades decorrentes de sua lógica interna. A sua obra, independentemente de qualquer apoio externo da comunidade científica tradicional – apoio, não obstante, sempre bem vindo – deveria prosseguir por si mesma, por seu valor intrínseco.

Não deixa de ser interessante observarmos, por exemplo, que a idéia de que o conhecimento traz consigo uma dimensão construtiva e jamais se resolve numa plena evidência empírica nasce – apesar de toda resistência inicial de sua consciência científica – não de sua convicção filosófica, mas de sua experiência clínica. O seu construtivismo não decorre da reflexão crítica acerca do conhecimento, mas vai se efetivando em correlação com os relatos de seus grandes casos clínicos, como o *Homem dos Ratos* (1909) e o *Homem dos Lobos* (1918), bem como na breve exposição de um *Caso de Homossexualidade Feminina* (1920), em que as camadas de fantasia não parecem envolver um núcleo duro de realidades factuais.⁵³ A idéia de

Melancholie, usw. gesondert aufzufinden” . In: FREUD, Sigmund. *Über die weibliche Sexualität.* (Sobre a sexualidade feminina). GW, XIV, 534. (AE, XXI, 241).

⁵³ Estamos nos refrindo, sem nos determos numa análise textual, aos seguintes escritos: “*Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*” (Observações sobre um caso de neurose obsessiva). GW, VII, 379-463 (AE, X, 123-194), caso conhecido como o “Homem dos Ratos”; “*Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*” (A partir de uma história de neurose infantil). GW, XII, 27-157 (AE, XVII, 9-111), caso conhecido como o “Homem dos Lobos”; “*Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*” (Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina). GW, XII, 269-302 (AE, XVIII, 141-164).

“construção” (Konstruktion) nasce, portanto, da experiência clínica, que atua como uma espécie de desmentido de seu empirismo realista e ingênuo que, sem que suas virtualidades filosóficas sejam exploradas, acaba adquirindo plena legitimidade teórica no interior da metapsicologia. Ou seja, não é a partir da exterioridade filosófica do fenomenismo de Mach, não é a partir de uma discussão filosófica bem articulada, que a idéia do conhecimento como construção é incorporada mas – apesar das múltiplas influências sofridas – a idéia é assimilada e desenvolvida a partir da interpenetração entre a experiência clínica e a elaboração teórica. Pois, o encontro com a independência do psiquismo é, *malgré lui*, o resultado de sua investigação clínica, é uma descoberta desconfortável, que se choca com a sua pré-compreensão acerca do que seria o conhecimento científico e que, só aos poucos, ele vai reconhecendo em seu significado teórico: não só os acontecimentos externos, mas também a trama fantasmática que constitui o psiquismo – e que vai sendo construída de um modo quase que independente do que ocorre na realidade externa – pode ser considerada como possuindo também a densidade e o estatuto de uma efetiva realidade. Se há, portanto, uma *revolução copernicana*, esta não se dá ao nível da consciência epistemológica ou de uma elaboração filosófica explícita e paralela à teorização psicanalítica, mas resulta de um movimento interno à conceptuação metapsicológica.⁵⁴

⁵⁴ Usamos, no último parágrafo, dois termos que gostaríamos de esclarecer brevemente: fantasia (camadas de fantasia) e fantasma (trama fantasmática). O primeiro pode ser facilmente tomado como devaneio, como uma produção imaginária consciente. Mas em Freud *Phantasie* designa o conteúdo do mundo imaginário e *Phantasieren* a atividade criadora que os sustenta, mas em ambos os casos, o conteúdo e a atividade, não se restringem ao sistema consciente/pré-consciente, mas também ao sistema inconsciente. Por isso, a fantasia não pode ser dissipada como um devaneio ocioso e controlável ou, segundo Laplanche, pode-se dizer que “o esforço de Freud e de toda reflexão psicanalítica consiste precisamente em procurar explicar a estabilidade, a eficácia, o caráter relativamente organizado da vida fantasmática do indivíduo”. Laplanche nos adverte contra o uso, algo restritivo, do termo francês *fantasme*, no entanto, optamos por adotá-lo, porque, para nós, ele parece indicar algo estranho, mas que possui vida própria e que não pode ser dissolvido por um ato de nossa vontade. Desse modo passamos, a partir daqui, a usar os termos fantasma e fantasmático. Cf. LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B.. *Vocabulário*. Op. Cit.. p. 228-234.

Para ilustrar um momento da teorização freudiana em que, de modo exemplar, o argumento metapsicológico se impõe, indiferente à cautela epistemológica, basta-nos recordar como é feita a introdução da idéia de “pulsão de morte” em *Mais Além do Princípio de Prazer*. Cremos que não haja leitor que não fique perplexo com o caráter abrupto com que tal noção é introduzida, após uma argumentação tortuosa, heteróclita e inconclusiva, e através de especulações biológicas pouco convincentes, mas que têm como objetivo revestir a argumentação com uma certa aparência de cientificidade. No entanto, a precariedade do recurso biológico é patente, mesmo porque, o que caracterizaria a “pulsão de morte” seria, de modo ainda mais radical que o conceito de inconsciente da primeira tópica, a impossibilidade de sua apreensão através de uma clara presença fenomênica, pois ao caráter *perturbador* (Störenfriede) das “pulsões de vida” contrapõe-se o *trabalho discreto* (ihre Arbeit unauffällig) das “pulsões de morte”, que não se deixam captar facilmente pela percepção interna. Elas só se apresentam negativamente ou, segundo a metáfora freudiana, como o silêncio que se pressente na manifestação mais ruidosa da sexualidade. Como seria possível, então, na ausência de visibilidade da “pulsão de morte”, obter a sua comprovação empírica? Mas se houve, não obstante, uma cautela epistemológica, ela apareceu de modo eminentemente retórico e defensivo no final da obra

Devemos, porém, ser pacientes e esperar que a investigação conte com outros meios e tenha outras oportunidades. Deve-se estar também preparado para abandonar novamente um caminho, que se seguiu por algum tempo, se parece que ele não leva a nada de bom. Só os crentes, que exigem da ciência um substituto para o catecismo abandonado, culparão ao pesquisador pelo aperfeiçoamento ou pela remodelação de seus pontos de vista. De resto, consola-nos um poeta (Rückert em um dos ‘Macamas’ de Hariri) sobre o lento progresso de nosso conhecimento científico: ‘O que não se pode (obter)

voando, deve-se (alcançar) coxeando (...) A Escritura diz: coxear não é pecado.⁵⁵

Mas o que é mais significativo, se seguirmos a indicação do editor inglês da *Standard Edition*, é que a mesma cautela, que se expressou no verso de Rückert, já havia surgido num momento crucial da criação freudiana. Foi em outubro de 1895 quando, numa carta a Fliess, ele anunciou triunfante que havia completado uma teoria geral do psiquismo capaz de explicar o conjunto das neuroses, tanto das *psiconeuroses de defesa*, quanto do que seria, pouco depois, designado como *neuroses atuais*. A cautela, a modéstia retórica, ficando como uma espécie de contrapeso, como uma espécie de dissimulação da audácia contida a cada novo avanço teórico.⁵⁶

Assim, ainda que introduzida pela via de uma especulação biológica – e aqui se justifica falar em especulação, uma vez que as proposições desta “biologia” seriam impossíveis de serem empiricamente apreendidas ou falsificadas – a “pulsão de morte” tornou-se uma idéia que, apesar de seu criador reconhecê-la como, em princípio, provisória, não pôde mais ser descartada, tornando-se fundamental em toda teorização freudiana tardia. Ou, o que é ainda mais surpreendente, apesar da forte resistência de alguns setores do movimento psicanalítico, a idéia de “pulsão de morte” tornou-se essencial em alguns dos desenvolvimentos posteriores mais fecundos do freudismo como ocorre, de modo enfático, nas escolas kleiniana e lacaniana.

⁵⁵ “Man muss geduldig sein und auf weitere Mittel und Anlässe zur Foprschung warten. Auch bereit blaiben, einen Weg wieder zu verlassen, den man eine Weile verfolgt hat, wenn er zu nichts Gutem zu führen scheint. Nur solche Gläubige, die von der Wissenschaft einen Ersatz für den aufgegebenen Katechismus fordern, werden dem Forscher die Fortbildung oder selbst die Umbildung seiner Ansichten verübeln. Im übrigen mag uns ein Dichter (Rückert in den Makamen des Hariri) über die langsamen Fortschritte unserer wissenschaftlichen Erkenntnis trösten: ‘Was man nircht erfliegen kann, muss man erhinken (...) Die Schrift sagt, es ist keine Sünde zu hinken’ “. Cf.: FREUD, Sigmund. *Jenseits*. GW, XIII, 69 (AE, XVIII, 62).

⁵⁶ Cf.: FREUD, Sigmund. Carta 32 de 20 de outubro de 1895. In: MASSON, Jefferey Moussaieff (Ed.). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess. 1887-1904*. Rio de Janeiro, Imago, 1986. p. 147-148. Que passamos a citar apenas como Freud-Fliess.

Ou seja, com ou sem o respaldo do que seria supostamente a sua comprovação científica a metapsicologia parece seguir impassível o seu curso.

O que podemos constatar é que a concessão que se faz à superioridade da biologia é compensada por sua postergação a um futuro indeterminado, uma vez que “a biologia é verdadeiramente um reino de possibilidades ilimitadas”, talvez as suas respostas venham “decênios mais tarde” e que “derrubem todo nosso edifício artificial de hipóteses”. Mas, nada disso, nos adverte Freud, nos dispensaria da estranheza e da obscuridade de suas hipóteses pois, e esse é o preço a pagar pela criação conceitual, se não usássemos a “linguagem figurada” (Bildersprache) da psicologia não poderíamos perceber os fenômenos correspondentes às complexas interações entre as ruidosas “pulsões de vida” e as imperceptíveis “pulsões de morte”. Talvez, continua ele argumentando, a linguagem fisicalista nos pudesse oferecer uma descrição menos defeituosa, no entanto – ao menos no estado atual de nossos conhecimentos – os empréstimos tomados da biologia não são menos especulativos do que os recursos proporcionados pela psicologia. A biologia é, por conseguinte, projetada num futuro ideal, enquanto a psicologia se mostra muito mais adequada como meio de conceptualização dos fenômenos psíquicos que requerem a postulação da “pulsão de morte”. Ou, poderíamos dizer que, sendo especulativa a biologia ocupa o lugar ausente da filosofia num momento em que a metapsicologia revela a sua falha estrutural.

Todas essas considerações encontram-se no final do capítulo de *Além do Princípio de Prazer* em que a idéia de “pulsão de morte” é mencionada pela primeira vez e é assumida num misto de cautela e audácia como se pode verificar na seguinte passagem:

Ao avaliarmos nossa especulação acerca das pulsões de vida e de morte, pouco nos inquietará que nela apareçam processos tão estranhos e obscuros como aquele em que uma pulsão seja empurrada para fora por outra ou que ela se volte do eu ao objeto e coisas semelhantes. Isso se deve apenas ao fato de termos de trabalhar com os termos científicos, isto é, com a linguagem figurada própria da psicologia (mais corretamente, da psicologia profunda). De outro modo não poderíamos sequer descrever os fenômenos correspondentes ou, até mesmo, sequer os teríamos

percebido. É provável que as imperfeições de nossa descrição desaparecessem se no lugar dos termos psicológicos já pudéssemos usar os fisiológicos ou químicos. Na verdade também estes pertencem apenas à uma linguagem figurada, embora eles nos sejam, há longo tempo, mais familiares e também mais simples.

Por outro lado, é preciso deixar bem claro que a incerteza de nossa especulação foi acrescida em alto grau ao tomar empréstimos da ciência biológica. A biologia é verdadeiramente um domínio de ilimitadas possibilidades; temos que esperar dela os mais surpreendentes esclarecimentos e não podemos adivinhar as respostas que, algumas décadas mais tarde, ela poderia dar às interrogações que a ela colocamos. Talvez sejam tais que derrubem toda a nossa construção artificial de hipóteses.⁵⁷

O que nos chama a atenção é que num texto relativamente curto, mas de enorme importância teórica, são feitas afirmações que não parecem ser, ao menos num primeiro momento, claramente compatíveis: a expectativa reducionista e fisicalista, o reconhecimento do caráter especulativo de sua teorização, o recurso necessário à linguagem figurada da psicologia e, numa surpreendente contraposição, a idéia de que aqueles fenômenos investigados

⁵⁷ "In der Beurteilung unserer Spekulation über die Lebens- und Todestribe würde es uns wenig stören, dass so viel befremdende und unanschauliche Vorgänge darin vorkommen, wie ein Trieb werde von anderen herausgedrängt, oder er wende sich vom Ich zum Objekt und dergleichen. Dies rührt nur daher, dass wir genötigt sind, mit den wissenschaftlichen Termini, das heisst mit der eigenen Bildersprache der Psychologie (richtig: der Tiefenpsychologie) zu arbeiten. Sonst könnten wir die entsprechenden Vorgänge überhaupt nicht beschreiben, ja, würden sie gar nicht wahrgenommen haben. Die Mängel unserer Beschreibung würden wahrscheinlich verschwinden, wenn wir anstatt der psychologischen Termini schon die physiologischen oder chemischen einsetzen könnten. Diese gehören zwar auch nur einer Bildersprache an, aber einer uns seit längerer Zeit vertrauten und vielleicht auch einfacheren.

Hingegen wollen wir uns recht klar machen, dass die Unsicherheit unserer Spekulation zu einem hohen Grade durch die Nötigung gesteigert wurde, Anleihen bei der biologischen Wissenschaft zu machen. Die Biologie ist wahrlich ein Reich der unbegrenzten Möglichkeiten, wir haben die überraschendsten Aufklärungen von ihr zu erwarten und können nicht erraten, welche Antworten sie auf die von uns an sie gestellten Fragen einige Jahrzehnte später geben würde. Vielleicht gerade solche, durch die unser ganzer künstlicher Bau von Hypothesen umgeblasen". Cf.: FREUD, Sigmund. *Jenseits*. Op. Cit.. GW, XIII, 65 (AE, XVIII, 58-59)

não poderiam ser descritos sem o auxílio ou sem a mediação desta ciência que usa uma linguagem figurada, embora talvez pudessem ser melhor descritos através de termos fisiológicos e químicos que também pertencem à uma linguagem figurada. Esta ênfase no caráter figurativo de toda proposição teórica, mesmo as das ciências da natureza, mostra que a linguagem é que permite a percepção dos fenômenos, isto é, a compreensão do sentido dos fenômenos, ainda que não seja possível determinar a sua verdade definitiva ou sua realidade última.⁵⁸

Distante do realismo ingênuo, Freud não só admite a tese pós-empirista da precedência da teoria em relação à observação – pois sem a teoria não poderíamos observar determinados fenômenos que pretendemos investigar – mas ainda nos diz que os termos científicos verdadeiramente significativos são aqueles que pertencem à psicanálise ou, como ele diz, à psicologia profunda, enquanto os termos fisiológicos e químicos, pertencentes a ciências já consagradas e familiares, não deixando de ser também uma espécie de linguagem figurada, não podem substituir, na atualidade de nosso conhecimento, os primeiros. Pois a sua única vantagem seria a maior conveniência de sua simplicidade e familiaridade, o que não é nada evidente, mas a sua tremenda desvantagem é que eles, em seu estado atual, não nos permitiriam apreender os fenômenos em questão. Em outras palavras, apesar de todas as incertezas, a psicanálise com os seus conceitos parece adequar-se melhor do que qualquer outro tipo de saber, mesmo os mais consagrados no âmbito da comunidade científica, ao esforço de apreensão dos fenômenos psíquicos que decorrem do conflito pulsional. Apenas ela seria capaz de propiciar aquele jogo de reciprocidade, aludido no início do texto sobre as pulsões, entre o conteúdo empírico da experiência e as idéias abstratas e que

⁵⁸ Ainda que não possamos desenvolver esta perspectiva é difícil evitar a aproximação entre a “linguagem figurada” (Bildersprache) a que se refere Freud e a concepção tractactiana da figuração (Abbildung): “A proposição é uma figura da realidade, A proposição é um modelo da realidade tal como a pensamos” (Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken). Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London, Routledge and Kegan Paul, 1981.

é necessário à construção dos conceitos científicos fundamentais. Por isso, é a ela e não à biologia que Freud atribui o predicado da cientificidade.

Assim, retomando conclusivamente o nosso breve itinerário pelos textos freudianos, vemos que a passagem do empirismo grosseiro dos primeiros tempos, como no *Projeto* de 1895, ao fenomenismo mais matizado da época da síntese metapsicológica, como no texto sobre as pulsões de 1915, até a introdução da “pulsão de morte” em 1920, com os seus amplos desdobramentos, que vão da teoria da cultura em 1930 às inovações da teoria da clínica em 1937, toda epistemologia freudiana parece ir a reboque de um desenvolvimento teórico relativamente autônomo e determinado, antes de mais nada, por sua lógica interna e pelos desafios postos pela experiência engendrada pela própria prática analítica.⁵⁹

O fenomenismo funciona, portanto, como uma estratégia defensiva para que o trabalho de construção metapsicológica possa prosseguir sem grandes sobressaltos, apesar das enormes dificuldades que o cercam: as contradições e impasses internos, as polêmicas e críticas externas e a crescente complexidade revelada pelo objeto que se pretendia apreender racionalmente. Por isso, não importa muito a inconsistência da referência fenomenista: por um lado, a consciência freudiana permanece apegada a um realismo espontâneo, empirista e pré-crítico, mas, por outro lado, os critérios estritamente empiristas de legitimação científica, apesar das sucessivas proclamações de fidelidade, são manifestamente transgredidos.

A insistência freudiana em integrar a psicanálise ao campo científico, definindo-a como uma ciência da natureza (*Naturwissenschaft*) e rejeitando qualquer concessão à flexibilização hermenêutica representada pelas ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), é uma estratégia complementar à sua

⁵⁹ Aludimos aqui aos seguintes textos: além do *Projeto* (1895), ao conjunto dos artigos metapsicológicos (1915) e a *Além do princípio de prazer* (1920), que já citamos, também a *Das Unbehagen in der Kultur* (O Mal-estar na cultura), GW, XIV, 419-505 (AE, XXI, 65-140), sobre a teoria da cultura e aos importantes artigos clínicos: *Die endliche und die unendliche Analyse* (Análise terminável e interminável) (1937), GW, XVI, 57-99 (AE, XXIII, 219-254) e *Konstruktionen in der Analyse* (Construções em análise) (1937), GW, XVI, 41-56 (AE, XXIII, 259-270).

polêmica anti-filosófica. Assim, se o futuro da psicanálise consistiria em projetar-se para “dentro” da ciência, na perspectiva de um progresso indefinível – permanecendo como uma questão ambígua e mal resolvida a possibilidade de sua dissolução na bioquímica ou, no que seria segundo a terminologia atual, na neurociência – o seu passado deveria ser concebido como um ejetar-se para “fora” da filosofia, permanecendo como uma questão desconfortável, o significado e a permanência de seus vínculos possíveis e aparentemente necessários com o pensamento filosófico. Seja em relação a um passado que se quer exorcizar, seja em relação a um futuro que não interessa perscrutar, o que se visa é sempre a afirmação da pertinência atual da construção metapsicológica e talvez possamos ver aí a antecipação daquela atitude de indiferença da investigação psicanalítica em relação aos questionamentos epistemológicos. Pois, afinal, tratar-se-ia de um saber com tanta força persuasiva em relação não só à clínica, mas a um extenso segmento da experiência humana, que não importaria muito questioná-lo a partir de critérios externos e o melhor é mesmo cultivá-lo em sua fascinante tessitura interna. Neste sentido, podemos dizer que a metapsicologia preserva em seu prefixo uma dupla função: é uma teoria, porque reconstrói conceptualmente fenômenos psíquicos que não podem ser apreendidos apenas no plano da descrição psicológica e é uma epistemologia implícita, porque em sua autonomia teórica fornece os critérios de sua própria legitimação. O que traz consigo a incômoda exigência de interrogar qual seria o seu alcance normativo, isto é, se a epistemologia freudiana poderia servir de instância crítica em relação a outros saberes e à própria idéia de epistemologia.⁶⁰

Por outro lado, quando aconteceu ocorrer uma inevitável comparação ou coincidência com a filosofia, o que se deu de fato e de modo impressionante, sobretudo em relação a muitos aspectos do pensamento schopenhauriano, então foi preciso demonstrar, através de uma argumentação

⁶⁰ Nesse caso cairíamos numa perigosa circularidade na qual, como indicaremos no próximo tópico deste capítulo, alguns psicanalistas se deixam enredar. Pois no afã de descartar o positivismo acabam por endossar aquela que seria a sua tese mais básica: a da superação da filosofia em nome da absoluta autonomia da ciência.

surpreendente e aparentemente insensata, como mostrou Raikovic, que a convergência era, de certo modo, apenas aparente e que a intuição do filósofo não afetava a independência da teoria psicanalítica mas, ao contrário, e não se sabe bem o que legitimaria tal conclusão, tal antecipação seria uma espécie de atestação de que a descoberta freudiana teria sido inteiramente independente da intuição filosófica.⁶¹

Mas por que Freud se entregaria a este absurdo que seria afirmar que a coincidência doutrinária comprovaria a independência de seu pensamento? Em que a evidência da existência de uma convergência de idéias poderia assegurar a ausência de influência ou de filiação? Certamente, porque, para ele, tratava-se, na verdade, de duas ordens discursivas heterogêneas, a da intuição filosófica e a da razão científica e, por isso, as possíveis superposições poderiam ser consideradas como sendo quase irrelevantes. Mesmo porque tais pensadores poderiam ser considerados antes como literatos e no caso eminente de Schopenhauer, ele poderia ser considerado como um gênio intuitivo, que se tornou um marginal, uma espécie de réprobo da filosofia acadêmica. O polemista ressentido e mordaz, em seu *esplêndido isolamento* frankfurtiano, padeceu, ele também, a audácia de se opor encarniçadamente ao pior tipo de filosofia, aquela representada pelo idealismo alemão, sobretudo por Hegel, o filósofo que teve a petulância de afastar a idéia da filosofia como uma busca incessante, como anseio de sabedoria e ousou identificá-la como sendo a ciência por excelência, aquela já alcançada e realizada em seu sistema

Assim, do mesmo modo, como observou Assoun, em seu *esplêndido isolamento* vienense, Freud havia amargado, segundo o relato de sua auto-apresentação (Selbstdarstellung), a indiferença da comunidade científica, e bem poderia identificar-se com aquele outro marginal do pensamento oficial, a quem ele incluía entre aqueles homens a que votava a mais elevada

⁶¹ Ver a interessante argumentação do autor em: RAIKOVIC, Pierre. *O sono dogmático de Freud. Kant, Schopenhauer, Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996. Sobre a passagem acima, esp. p. 24-26. Para um balanço da inegável semelhança entre as idéias de Schopenhauer e de Freud, ver MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. "Freud e a filosofia: a herança schopenhaueriana". *Psicanálise e Universidade*. n.8 (Ab. 1998) 115-143.

admiração: Goethe, Kant, Voltaire, Darwin, Nietzsche.⁶² Na verdade a natureza literária de certa filosofia, da mesma forma que o estilo literário de seus casos clínicos, poderia ser um excelente veículo da intuição antecipatória que, mais tarde, seria comprovada pela paciente observação científica. Teríamos assim, de um lado, a filosofia com pretensões racionais, que não seria mais do que uma religião mascarada e ainda pior, pois não seria capaz de se perceber enquanto tal e a filosofia sapiencial e intuitiva que seria capaz de antecipar aquilo que a ciência submeteria ao crivo da demonstração discursiva.⁶³

Não haveria, portanto, uma inimizade mortal entre a arte e a ciência, como aquela que ocorreria inevitavelmente entre a ciência e a religião e que seria alimentada pelo conflito estrutural entre os dois princípios do funcionamento psíquico que estariam representados no domínio egóico como “ego-prazer” (Lust-Ich) e “ego-realidade” (Real-Ich). Se, por um lado, a ciência exige uma pesada renúncia das exigências pulsionais, mas em prol da apreensão e do domínio da realidade – ao contrário da religião que estabelece uma cisão alienante entre a renúncia pulsional no aquém terrestre e a recompensa ilusória no além celeste – por outro, a arte obtém uma produtiva reconciliação entre os dois princípios, pois

⁶² Ver, ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia. Op. Cit.* p. 171-172. Sobre a relação com Schopenhauer e seu estatuto de modelo com a filosofia em geral, ver p. 171-217. Sobre a elevada opinião de Freud acerca do filósofo frankfurtiano, ver: JONES, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Vol. II. Rio de Janeiro, Imago, 1989. p. 410. Ver também: MAGEE, Bryan. *Schopenhauer*. Madrid, Cátedra, 1991. p. 308-310.

⁶³ A idéia da filosofia como ciência (Wissenschaft) é visível na insistência dos títulos das grandes obras hegelianas: o primeiro título atribuído por Hegel à *Fenomenologia do espírito* (1807) foi “ciência da experiência da consciência”, obra que foi seguida pela *Ciência da lógica* (1812-1816) e pela *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817). Para Hegel a Filosofia visa “abordar a Coisa Mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade” .Cf.: HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1952. Einleitung, p. 63. O que pode ser completado com a proposição: “esta Coisa Mesma, na sua auto-exposição, é idêntica à ciência” .Cf.: Idem. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg, Verlag von Felix Meiner. Ver o comentário dessas proposições em: LABARRIÈRE Pierre-Jean. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l' Esprit*. Paris, Aubier-Montaigne, 1979. p. 38-43.

*O artista é originariamente um homem que se afasta da realidade, porque não pode se ater à sua exigência de renúncia à satisfação pulsional, e em sua vida de fantasia dá livre curso aos seus desejos eróticos e de ambição. Ele encontra, porém, o caminho de volta deste mundo de fantasia para a realidade e, com seus talentos particulares, configura as suas fantasias num novo tipo de realidades efetivas, que são reconhecidas pelos homens como valiosas cópias da realidade*⁶⁴

Esse “refúgio na fantasia”, que é proporcionado pela arte, mitiga indefinidamente a dura e necessária substituição do princípio de prazer, que é uma imposição da realidade, porém a distancia da ciência à medida que ela se realiza na cultura “*sem enfrentar o longo desvio que passa pela transformação efetiva do mundo exterior*”.⁶⁵ Trata-se, não obstante, de uma distância que o artista não pretende negar, enquanto o filósofo em sua pretensão científica, insiste teimosamente em ultrapassar. Desse modo, a rejeição freudiana fica restrita apenas à pretensão de considerar a filosofia como um saber racional que seria, da mesma forma que a ciência, supostamente capaz de apreender a realidade. Mas, enquanto próxima à arte, a filosofia poderia apreender a realidade que se apresenta nos fenômenos singulares de forma altamente densa e complexa pois, afinal, não é outra a função heurística dos casos clínicos, uma vez que, como diz Freud, “*o exemplo é a coisa mesma*”.⁶⁶

⁶⁴ “Die Künstler ist ursprünglich ein Mensch, welcher sich von der Realität abwendet, weil er sich mit dem von ihr zunächst geforderten Verzicht auf Triebbefriedigung nicht befreunden kann, und seine erotischen und ehrgeisigen Wünsche im Phantasieleben gewähren lässt. Er findet aber den Rückweg aus dieser Phantasiewelt zur Realität, indem er dank besonderer Begabungen seine Phantasien zu einer neuen Art von Wirklichkeiten gestaltet, die von den Menschen als wertvolle Abbilder der Realität zur Geltung zugelassen werden”. Cf.: FRED, Sigmund. *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. (Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico). GW, VIII, 236-237 (AE, XII, 229).

⁶⁵ “...ohne den gewaltigen Umweg über die wirkliche Veränderung der Aussenwelt einzuschlagen”. Cf.: FREUD, S.. *Op. Cit.* p. 237.

⁶⁶ “Das Beispiel ist die Sache selbst”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Originalnotizen zu einem Fall von Zwangsneurose (Rattenmann)* (Notas originais acerca de um caso de neurose obsessiva [Homem dos Ratos]). Apud, LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas III: A sublimação*. *Op. Cit.* p. 5-

A polêmica anti-filosófica não se reduz, portanto, à preservação da prioridade do fundador da psicanálise em suas descobertas, mas visaria assegurar a autonomia e independência do discurso psicanalítico. Assim, se estabelece o expediente de uma nítida contraposição em que a filosofia seria identificada, de um lado, à uma “cosmovisão” (Weltanschauung), algo como uma espécie de obra de arte que, apesar da aparência racional decorreria da expressividade subjetiva do pensador, enquanto a psicanálise seria assimilada, por outro lado, ao anonimato, à submissão do pesquisador ao dado, às imposições do mundo fenomênico, enfim, à aceitação daquele conjunto de eventos objetivos e determinados que poderia ser incluído na realidade natural. Uma vez desqualificada como discurso racional, a filosofia seria aproximada à arte mas, diferente desta, deveria ser submetida à uma severa crítica por compartilhar com a religião da mesma ilusão cognitiva, resultante da permanência não tematizada do ego-prazer em detrimento do ego-realidade. O âmbito da racionalidade deveria ser restringido para que nele não pudessem ser acolhidas as veleidades filosóficas, o que levaria à exclusão de um “terceiro lugar epistêmico” a ser ocupado pelas “ciências do espírito” (Geisteswissenschaften). Portanto, entre as “cosmovisões” em sentido estrito (Weltanschauungen), que incluem as concepções religiosas e filosóficas e as “ciências” em sentido estrito, que se circunscrevem ao domínio da natureza (Naturwissenschaften), não deveria haver espaço para algum outro tipo de saber. Não obstante, esse outro lugar epistêmico seria silenciosamente ocupado pela metapsicologia pois, como veremos no próximo capítulo, a psicanálise polemiza simultaneamente com a medicina e a filosofia em relação à problemática do inconsciente.

Assim, poderíamos interpretar a reivindicação freudiana de originalidade não como mera manifestação de vaidade pessoal, mas como um incessante esforço em preservar a singularidade da psicanálise, não só afastando o fantasma rondante da filosofia, mas também, e de modo não menos decisivo, recusando a subordinação da psicanálise em relação à qualquer

6, que aproxima a frase de Freud com a concepção hegeliana da apreensão conceitual da “própria coisa”.

outra ciência da natureza e, em especial, à biologia, apesar de sua idealização retórica. Por isso, em 1911, ele observou numa carta a Jung, a propósito da hipótese de Sabina Spielrein acerca de uma suposta “pulsão de destruição”:

*O que me incomoda mais é que Fräulein Spielrein quer subordinar o material psicológico a considerações biológicas; tal dependência não é mais aceitável do que uma dependência da filosofia, da fisiologia ou da anatomia cerebral. A psicanálise fará da se*⁶⁷

Ora, se compararmos essa rejeição da biologia, em nome do caráter ineludível do material psicológico, com as suas expectativas favoráveis em relação às futuras descobertas biológicas e se compararmos a aceitação da filosofia, em nome do seu caráter intuitivo e antecipatório, em contraste com as descobertas contemporâneas da psicanálise, talvez possamos concluir que – entre o passado filosófico e o futuro científico – o interregno psicanalítico se justificaria por sua inquebrantável fidelidade à experiência que havia sido perseverantemente recolhida na paciente escuta da prática clínica. Portanto, o minimalismo reducionista da ciência seria tão pernicioso ao acolhimento da experiência, quanto o fechamento lógico e o absolutismo fundacionista da filosofia.

Mas de qual experiência se tratava? Qual o estatuto desse conteúdo de experiência tão significativo que pôde ser teoricamente designado como “realidade psíquica”? Poderíamos, então, formular, de modo bem conciso, o seguinte impasse: de um lado, a opção científica implicaria em abdicar ou desqualificar uma dimensão imprescindível da experiência humana mas, de

⁶⁷ Cf.: Carta de Freud a Jung de 30 de novembro de 1911. In: McGUIRE, William (Org.). *A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung*. Rio de Janeiro, Imago, 1993. p. 476. Passagem também comentada brevemente por Raikovic, op. Cit., p. 22. O texto de Sabina Spielrein era parte de seu ensaio “Die Destruktion als Ursache des Werdens” (1912) que, depois, inspiraria Freud em *Além do princípio de prazer*, como ele mesmo reconheceu em nota de pé de página, embora ressaltando não o haver compreendido completamente. Cf.: FREUD, Sigmund. *Jenseits*. GW, XIII, 59 (AE, XVIII, 53). Não é o caso de abordar aqui a intrincada relação pessoal e intelectual entre Jung, Spielrein e Freud. Sobre essa questão, ver: CAROTENUTO, Aldo. *Diário de uma secreta simetria*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

outro, a mera adesão à experiência implicaria em se perder na irracionalidade e no impressionismo. Haveria um modo de traduzir a experiência do sujeito na forma de um discurso racional? Uma possível resposta seria, pressupondo um progresso linear do conhecimento e, no estilo do positivismo comteano, projetar a explicação da experiência atual num futuro indeterminado e foi na perspectiva desta resposta que foi situada idealmente a biologia. Mas isso significaria renunciar a todo saber rigoroso em relação à experiência presente? E, mais do que isso, se a metapsicologia não apenas descreve, mas reconstrói os fenômenos psíquicos conferindo-lhes um estatuto de realidade, como eles poderiam ser incluídos, algum dia, ainda que num futuro distante, no domínio de uma objetividade estritamente orgânica? Essas perguntas não são vãs, porque a psicanálise havia se deparado com uma experiência inédita, aquela que decorria da emergência da subjetividade moderna e que não poderia nem ser compreendida através dos antigos recursos simbólicos de proveniência mítica e religiosa, nem ser explicada através dos novos dispositivos conceituais das ciências naturais estritas. O que fazer diante de tal experiência? Desconhecê-la ou desqualificá-la? Esperar o surgimento, como um *deus ex machina*, de uma explicação científica mais adequada aos cânones das ciências da natureza?

Podemos vislumbrar aqui uma problemática fundamental, que iria adquirir na modernidade ocidental – justamente numa época que poderia ser definida por suas duas vertentes estruturais, a subjetividade e a cientificidade – uma tonalidade dramática: a problemática da relação entre ciência e existência ou, num sentido mais amplo, entre razão e experiência.⁶⁸ Antes de abordá-la, no entanto, vamos fazer uma breve e esquemática incursão naquela perspectiva de uma ciência triunfante avançando linearmente e incorporando ao seu território todos os domínios da experiência humana com o intuito de mostrar que, ou a rígida manutenção da idéia de um progresso linear e unitário da ciência perde a densidade da experiência humana, ou a fidelidade à

⁶⁸ Vamos retomar esta questão dos dois eixos estruturais da modernidade que são a ciência e a subjetividade, ainda que de modo esquemático, no próximo capítulo.

experiência impõe uma ruptura com esta complacente imagem da ciência. Neste impasse, cremos nós, reside a grandeza e a miséria da epistemologia.

1.2. A psicanálise e os limites da epistemologia

Podemos definir *ad límina* como psicanálise ou como campo psicanalítico todas aquelas correntes e todos aqueles autores que se remetem à obra freudiana e à ela concedem um estatuto fundacional. Alguns gostariam de complementá-la ou de simplesmente aperfeiçoá-la em algum aspecto, outros pretendem prosseguir-la ou mesmo avançar além dela e ainda outros intencionam ser os seus legítimos herdeiros. Seja como for todos reivindicam algum tipo de filiação à obra freudiana.⁶⁹

Isto posto, podemos dizer que a psicanálise pós-freudiana produziu uma impressionante literatura *intra muros*, coletando uma extensa casuística clínica, aprofundando e desenvolvendo inúmeros aspectos teóricos, mas dedicou-se bem parcamente à busca de uma verdadeira legitimação epistemológica. Aliás, não deixa de ser bem evidente a indiferença da comunidade psicanalítica por esse tipo de discussão. Indiferença que poderia ser esquematicamente descrita através da seguinte polarização: de um lado, encontram-se aqueles que reconhecem a incapacidade da psicanálise em integrar-se numa ciência normal e adequar-se a um bom critério de validação intersubjetiva, mas não se perturbam com isso em demasia; de outro lado, situam-se os que tomam a iniciativa crítica e pretendem mostrar que não é a psicanálise que está sob o julgamento da epistemologia mas, ao contrário, sendo capaz de desconstruir o saber egóico, cioso de sua autonomia e ignorante de seus fundamentos psíquicos, é ela que pode denunciar as ilusões da epistemologia.

Há assim, especialmente no universo cultural anglo-saxônico, uma longa tradição de questionamento da cientificidade da psicanálise, uma tradição que

⁶⁹ Para essa definição do campo psicanalítico recorremos a: MEZAN, Renato. "Problemas de uma história da psicanálise". In: BIRMAN, Joel (Coord.). *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro, Taurus, 1988. p. 15-41.

teve em Karl Popper o seu mais eminente representante. Ao ilustrar, por exemplo, a sua concepção acerca do “princípio de falsificabilidade”, ele compara a física à teoria marxista e à astrologia e, do mesmo modo, embora reconhecendo que as suas intuições clínicas possam ter algum valor, considera as teorias psicanalíticas como sendo rigorosamente irrefutáveis, o que faz com que o seu estatuto cognitivo possa também ser basicamente equiparado ao da astrologia ou dos mitos. Popper afirma, sem concessões, que

Quanto à epopéia freudiana do Ego, Superego e Id, não se pode reivindicar para ela um padrão científico mais rigoroso do que o das estórias de Homero sobre o Olimpo.⁷⁰

Se a psicanálise não é capaz de se submeter a critérios de validação compatíveis com padrões epistemológicos fortes, isto é, idealmente referidos ao espectro das ciências da natureza, então ela tende a se refugiar numa posição defensiva, numa posição que foi denunciada por Popper como estratégia da auto-imunização crítica. Assim, diante de uma psicanálise auto-imunizada restariam apenas duas alternativas: ou a sua pura e simples recusa como uma forma contemporânea e secularizada de religião, ou a adesão cega à ela, justificada por meio de uma forma inefável e inobjetivável de vivência.⁷¹

⁷⁰ Cf.: POPPER, Karl R.. *Conjecturas e refutações*. Brasília, Editora da UnB, 1982. p. 67. Cerca de dez anos depois, em 1972, ele ainda mantém as mesmas convicções, afirmando que, “*não se pode dar qualquer descrição, seja qual for, de qualquer comportamento humano logicamente possível que se mostre incompatível com as teorias psicanalíticas de Freud, ou Adler, ou Jung*” . Cf.: POPPER, Karl R.. *Conhecimento objetivo. Uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975. p. 336 . Sobre o mesmo tema propusemos uma abordagem preliminar, mais próxima a Thomas Kuhn, num breve artigo a que nos permitimos remeter: DRAWIN, Carlos Roberto. “A ciência impossível: elementos para uma epistemologia da psicanálise”. *Reverso*, n. 45, (out. 1998) 7-25.

⁷¹ Por que – poder-se-ia perguntar – uma doutrina, uma concepção do mundo ou qualquer outra forma cultural específica deveriam ser rejeitadas sob a acusação de serem uma expressão secularizada de religião? Também o marxismo foi objeto da mesma acusação mas, poderíamos objetar, a permanência secularizada da religião não atestaria a dramática carência de sentido de uma modernidade que se pretende absolutamente original e independente do passado? E, por outro lado, tal independência e originalidade seriam defensáveis? Não seria o conjunto do projeto da modernidade ilustrada um resultado da secularização? Esse é o

No primeiro caso, a recusa seria fundada na carência de uma base empírica objetiva capaz de respaldar as proposições psicanalíticas. Para tais críticos, a clínica também não proporcionaria, seja ao nível do diagnóstico, seja ao nível da terapêutica e de seus resultados, um campo de contrastação confiável. Assim, por exemplo, um diagnóstico de histeria seria tão elástico, a descrição dos fenômenos histéricos seria tão ampla e imprecisa, que nele tudo poderia caber. Mas se essa elasticidade, se a plasticidade, for incluída no próprio diagnóstico de histeria, então qualquer resultado poderia ser tomado como confirmando o acerto das hipóteses em que se baseia e, em consequência, estaria também confirmada a adequação da orientação terapêutica adotada, qualquer que seja ela e qualquer que seja o seu resultado. Como no caso da *virtus dormitiva*, permaneceríamos, após o diagnóstico, tão ignorantes como antes acerca dos fenômenos a serem explicados e no lugar da explicação possuiríamos apenas a reiteração descritiva daquilo que é o fenômeno mesmo. As vivências do paciente e do analista tornar-se-iam a última instância de juízo acerca dos fenômenos envolvidos, mas essas vivências só poderiam ser consideradas como objetivas à luz dos critérios propostos pela própria teoria a que deveriam, em princípio, comprovar. Assim, por exemplo, se um paciente interrompesse o processo terapêutico por considerá-lo inútil, por não sentir melhora alguma em seus sintomas ou em seu estado afetivo, essa vivência poderia ser atribuída à resistência, à manifestação de uma *reação terapêutica negativa* ou, na melhor das hipóteses, poderia ser considerada como um indício de que o analista não estaria operando adequadamente os preceitos da práxis analítica, não estaria sendo um bom analista. Em ambos os casos a teoria nunca poderia ser contrastada, pois o material clínico seria novamente remetido às distorções de sua origem subjetiva. Distorções que já estariam previstas na teoria como uma espécie de

horizonte de uma discussão muito intrincada – a da interpretação filosófica da modernidade – que apenas tangenciaremos na última parte do próximo capítulo. Para a tese da secularização ver: LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*. Lisboa, Edições 70, 1991. Para uma crítica das posições de Löwith e outros ver a erudita e monumental obra: BLUMENBERG, Hans. *Der Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988. (Trad. Francesa, Paris, Gallimard, 1999).

cláusula *ad hoc* de sua imunidade: caso não ocorram, a teoria seria confirmada pelo seu êxito, caso ocorram a teoria seria confirmada por seu fracasso. Não haveria meio algum de romper esse círculo vicioso entre a vivência subjetiva e a validação objetiva, de modo que a teoria resvalaria inevitavelmente para o nível da opção arbitrária, e esse seria o nível da crença. Diante dessa conclusão, o edifício psicanalítico, com toda a sua parafernália clínica e teórica, ruiria como um “castelo de cartas”, de cartas marcadas pelo artifício da auto-imunização.

No segundo caso, a aceitação seria derivada de uma certeza empírica assumidamente subjetiva que, enquanto tal, só poderia exprimir-se na forma de um testemunho pessoal a ser oferecido para as outras pessoas, que o acolheriam também como um objeto de crença. Em conseqüência, estaríamos, por opção, fora do domínio da discussão racional, mas a atitude sobranceira dos convencidos ou dos convertidos trairia uma outra convicção, a de que a certeza subjetiva produzida pela vivência do processo analítico seria suficiente e, enquanto tal, ela seria um substituto adequado da validação objetiva, ou seja, incluiria a crença de que a sua crença coincide com a verdade. Nesse caso, os crentes não reconheceriam a natureza irracional de sua crença, que nem sequer seria classificada nesta categoria e levaria a um duplo deslocamento: em primeiro lugar, a certeza oriunda da conversão seria considerada como uma evidência e, em segundo lugar, a evidência, por sua natureza impositiva, seria tomada como um índice inegável da verdade. De posse da verdade, o crente poderia afastar-se previamente, ou quando assim o desejasse, da discussão crítica e da mediação discursiva, uma vez que esta somente seria proporcionada pela aceitação de uma instância racional externa e dotada de força normativa, o que entraria em contradição com o caráter pessoal e intuitivo de suas convicções.

O que foi até aqui descrito com um certo distanciamento, ganha um outro significado quando nos colocamos de um ponto de vista interno à teoria psicanalítica. Nesta perspectiva, a recusa em se submeter à uma instância epistemológica não precisa ocorrer na forma da admissão de um fracasso, como uma espécie de consciência infeliz e reativa diante da impossibilidade de ajustar a psicanálise aos cânones hegemônicos da racionalidade. Ao contrário, deve se revestir de uma postura altiva, como aquela que afirma ser a

psicanálise a única teoria capaz de explicar as condições efetivas da emergência do conhecimento racional e, além disso, a única que poderia dar as razões da persistência e da força de penetração do irracionalismo, ou seja, capaz de revelar os mecanismos psíquicos que determinam os limites infra-estruturais ou arqueológicos, e não meramente formais, da razão. No entanto, esse argumento também nos obrigaria a perguntar acerca do lugar que essa explicação psicanalítica da irracionalidade ocuparia no campo da racionalidade pois, se essa interrogação não puder ser respondida, então o *explanans*, a teoria explicativa, seria absorvida pelo *explanandum*, o fenômeno que se quer explicar. Para que isso não ocorra é preciso que a teoria explicativa preencha determinados requisitos lógicos e empíricos, o que é exatamente a dificuldade da qual se pretendeu escapar. Ou seja, como alguém que esteja fora da teoria psicanalítica poderia, ao mesmo tempo compreendê-la e criticá-la se o requisito da compreensão e, portanto, da crítica, seria uma adesão prévia aos fundamentos que a sustentam? Se deixarmos de lado o acesso por meio da conversão, então novamente se coloca a necessidade de que seja aberta, a partir de fora, uma porta de entrada, um caminho de introdução à teoria psicanalítica. E é esta porta que a epistemologia tradicional pretende ter definitivamente fechado.⁷²

Esse tipo abordagem, que poderíamos denominar como extrínseco, porque aborda a psicanálise a partir de uma metalinguagem epistemológica, persiste, ainda hoje, e com bastante vigor, sobretudo no mundo anglo-saxônico e os psicanalistas intervêm neste debate, tentando mostrar, quase sempre, que os seus críticos desconhecem o significado da teoria psicanalítica e o verdadeiro alcance de suas provas e argumentos. Este é esforço de elucidação que não deve ser desprezado e favorece o diálogo, mesmo porque, num momento de ampla difusão, a “vulgata freudiana” espalhou inúmeros

⁷² Sobre capacidade da psicanálise, concebida numa perspectiva kleiniana, de oferecer a teoria mais satisfatória para explicar a irracionalidade, ver: GARDNER, Sebastian. *Irrationality and the philosophy of psychoanalysis*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Esp. a Introdução, p. 1-12 e o Cap. VIII, p. 207-242. Sobre as idéias do autor neste último capítulo e, sobretudo, sobre a relação entre a psicanálise e a “psicologia comum”, há marcadas divergências em relação ao que desenvolvemos em nosso trabalho.

eqüívocos, com uma tamanha arrogância que só contribuiu para o enrijecimento das posições e a exaltação emocional das polêmicas.⁷³

No entanto, podemos adotar uma outra estratégia e invertermos as posições que foram descritas anteriormente. Na descrição que fizemos a epistemologia aparece como uma instância judicativa externa, que se contrapõe a argumentos provenientes do interior da teoria psicanalítica. Podemos, porém, relativizar essas imagens espaciais do “dentro” e do “fora”, pois elas pressupõem que a psicanálise, assim como qualquer outra forma de saber, possa ser considerada como um objeto neutro e bem delimitado – como um conjunto claro, objetivo e consistente de proposições – que se põe diante de um sujeito neutro e bem distanciado – como um indivíduo ou um sujeito epistêmico capaz de se entregar à uma análise completamente racional e abstrata do objeto que lhe é proposto. Mas é claro que as coisas não se passam desse modo e é este tipo de pressuposição que precisaríamos discutir e examinar mais detidamente.

Vamos, em primeiro lugar, avaliar a imagem da psicanálise como um objeto neutro. Podemos aceitar, em princípio, que a psicanálise não possa ser assimilada à uma ciência normal, definindo a normalidade tanto como uma razoável estabilidade paradigmática, quanto como uma boa adaptação ao modelo hegemônico das ciências da natureza e que, por conseguinte, ela não

⁷³ Sobre a discussão epistemológica mais recente, acerca da psicanálise – na linha da tradição norte-americana – a obra mais importante e que suscitou considerável e saudável polêmica é, sem dúvida, a de Grünbaum. Ver, GRÜNBAUM, Adolf. *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*. Berkeley, University of California Press, 1984. Para uma retomada resumida e recente de suas idéias, ver: GRÜNBAUM, Adolf. “Um século de psicanálise: retrospectiva crítica e perspectivas”. In ROTH, Michael S.. (org.). *Freud: Conflito e Cultura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000. p. 165-175. Podemos citar, para exemplificar o vigor da polêmica, duas respostas ao livro de Grünbaum. Da parte de um filósofo, ver: SACHS, David. “En justicia a Freud: una reseña crítica de ‘The foundations of psychoanalysis’ de Adolf Grünbaum. In: NEU, Jerome (Comp.). *Guía de Freud*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996. p. 370-406. (Trata-se da versão espanhola do “The Cambridge Companion to Freud”). Da parte de um psicanalista, ver: LOTHANE, Zvi. “A response to Grünbaum’s ‘A century of psychoanalysis critical retrospect and prospect (and other texts)’: requiem or reveille?” In *International Forum of Psychoanalysis*. Vol. X, n. 2 (june 2001) 113-132

possa ser legitimada epistemologicamente. Nesse caso, seríamos obrigados a considerar como adequada a oposição simples e excludente entre ciência e não ciência e a incluímos nesta segunda classificação um enorme conjunto de saberes. Qual seria o estatuto cognitivo desses saberes – como, por exemplo, o saber clínico – se eles não puderem ser aceitos como científicos? Suponhamos que eles pudessem ser considerados como sistemas, mais ou menos consistentes, de crenças. No entanto, essa resposta não nos levaria muito longe, se não desconhecermos que a razão se desdobra em diferentes tipos de racionalidade e que, portanto, não podemos descartar a racionalidade intrínseca das crenças e, desse modo, acabaria retornando a questão acerca do seu estatuto cognitivo. A questão se complica muito se recordarmos que a psicanálise não pode ser caracterizada como um sistema de pensamento ou, ao menos, não pode ser identificada a um sistema acabado que possa ser reconstruído na ordem de suas razões. Ela se converteu em história ao criar um vasto, intrincado e instável aparato conceitual, que continua se desenvolvendo e que já suscitou uma tradição secular de pesquisa, uma tradição que proporcionou uma linguagem comum e transcultural na abordagem da experiência humana em sua singularidade e que, em conseqüência, adquiriu um valor heurístico inegável ao constituir uma extensa e diversificada casuística clínica. Assim, ainda que considerássemos a psicanálise como uma doutrina esotérica qualquer ou, extremando o argumento *ad absurdum*, ainda que a julgássemos como um erro e um auto-engano, ela seria um erro historicamente relevante e carregado de significação existencial, pois teria penetrado nos mais diversos campos da cultura: na literatura, na antropologia cultural, na psicologia e na psiquiatria, nos estudos de mitologia, nas artes plásticas, na filosofia, na crítica literária e, o que não é menos importante, configurou intensa e extensamente o modo como os seres humanos se vêem e se compreendem na vida quotidiana das sociedades ocidentais modernas.

Portanto, mesmo que a considerássemos como um monstruoso equívoco ou, como querem alguns polemistas de menor estatura, mesmo que a acusássemos de ser simplesmente uma fraude histórica, urdida pelo gênio maligno de Freud, ainda assim seria inapagável a sua influência e o seu interesse cultural. E foi Freud mesmo que, embora reconhecendo na

estranheza e mal-estar de seu saber “o destino da psicanálise em afirmar-se em oposição à ciência oficial”⁷⁴ e admitindo os seus limites, como a sua impotência terapêutica “nas formas graves das genuínas enfermidades mentais”⁷⁵, também mostrou que o postulado da continuidade entre o normal e o patológico, evidenciado pelas formações do inconsciente, a ela propiciava, como contrapartida daquelas restrições, uma enorme relevância cultural. Ela suscitava um interesse que se fundava, tanto em sua abrangência teórica, ao propor uma concepção unitária e universal do psiquismo humano, quanto em sua intencionalidade específica, ao dotar de sentido um conjunto de fenômenos que, mesmo sendo intensa e extensamente vividos, raramente eram elevados ao nível do pensamento reflexivo e traduzidos conceitualmente. Assim, para Freud, um significativo espectro de fenômenos, dos sonhos aos atos falhos, dos ataques histéricos aos rituais obsessivos, das alucinações aos sistemas delirantes, tornaram-se mais acessíveis à tarefa da interpretação, pois revelaram-se carregadas de significado humano, ao invés de serem relegados ao domínio do mero acaso ou ao jogo cego de forças presentes numa realidade completamente alheia à perquirição de sentido. Desse modo, até mesmo a loucura, essa espécie de fronteira extrema da experiência, poderia ser resgatada como forma e expressão do humano e não relegada à opacidade do corpo-objeto ainda que, para isso, o preço a pagar fosse o distanciamento e o desprezo da ciência consagrada. Um afastamento da ciência que jamais se confundiu com o gosto pelo irracionalismo, com o cultivo sofisticado e *blasé* da loucura, mas que, se empenhando em resgatar o seu significado e o seu desafio, se comprometia com uma racionalidade mais exigente, porque mais propícia a recolher os fragmentos de sentido que se dispersam nas

⁷⁴ “...das Schicksal der Psychoanalyse, sich in einen Gegensatz zur offiziellen Wissenschaft zu stellen”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Das Interesse an der Psychoanalyse*. (O interesse pela psicanálise). GW, VII, 395. (AE, XIII, 173).

⁷⁵ A frase completa é: “Bei den schwereren Formen der eigentlichen Geistesstörungen leistet die Psychoanalyse therapeutisch nichts”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Das Interesse*. Op. Cit. GW, VII, 390 (AE, XIII, 169).

experiências humanas, mesmo aquelas aparentemente mais absurdas. Por isso, Freud, ao expor o interesse psicológico da psicanálise, ressalta que

*(...) muitos fenômenos da patologia que se acreditava que era preciso explicar fisiologicamente são atos psíquicos, e que os processos dos quais surgem resultados patológicos podem ser remetidos a forças pulsionais psíquicas.*⁷⁶

Essa ousadia em aceitar a força causal de uma realidade psíquica sem reconduzi-la necessariamente à realidade material da neurofisiologia, não implica num retrocesso, em termos de racionalidade, mas ao contrário, evidencia que

*Onde antes parecia reinar apenas o capricho mais extravagante, o trabalho analítico ressaltou uma lei, uma articulação ou, ao menos, permitiu vislumbrá-los, uma vez que, até aqui, esse trabalho está incompleto.*⁷⁷

Podemos dizer, então, que Freud procura mostrar que esses fenômenos não podem ser silenciados numa objetividade opaca e tratados como se fossem “coisas” que, em sua mudez, seriam alheias ao universo do humano, mas dizem “algo”, e devem ser compreendidas como linguagem ou, como no caso exemplar dos sonhos, são como um “sistema de escritura”, desde que por linguagem não se entenda a mera expressão de pensamentos em

⁷⁶ “...viele Phänomene der Pathologie , die man glaubte physiologisch erklären zu müssen, psychische Akte sind, und dass die Prozesse, welche die abnormen Ergebnisse liefern, auf psychische Triebkräfte zurückgeführt werden können”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Das Interesse*. Op. Cit.. GW, VIII, 399.(AE,XIII,176). Como iremos enfatizar posteriormente a importância de deslocar a patologia para o terreno dos atos psíquicos, sem desconsiderar as etiologias orgânicas, consiste em ressaltar que o psiquismo enquanto tal é “ato”, ou seja, é dotado de intencionalidade. Poderíamos até mesmo rastrear, com as reservas que o caso impõe, uma concepção de psiquismo que encontrou no *De anima*, na definição aristotélica de alma como enteléquia, a sua formulação clássica.

⁷⁷ “Überall, wo bisher nur die bizarrste Laune zu walten schien, hat die psychoanalytische Arbeit Gesetz, Ordnung und Zusammenhang aufgezeigt oder wenigstens ahnen lassen, insoferne diese Arbeit noch unvollendet ist”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Das Interesse*. Op. Cit.. GW, VIII, 401 .(AE,XIII, 177).

palavras, mas também a linguagem dos gestos e qualquer outra forma de expressar uma atividade anímica, por exemplo, a escritura. É legítimo acrescentar que as interpretações da psicanálise são, sobretudo, traduções de um modo de expressão que resulta estranho ao modo familiar para o nosso pensamento.⁷⁸

O risco das abordagens biologizantes seria o de desconsiderar a riqueza expressiva desses fenômenos e a sacrificá-la, em nome da ciência, no altar das explicações reducionistas. Qual seria, então, o interesse da psicanálise? Seria, antes mesmo de ser uma ciência e de reivindicar uma sólida consistência lógica, a de se instalar com coragem hermenêutica junto aos sofrimentos e medos, alegrias e perplexidades que ressumam da existência concreta das mulheres e dos homens. A psicanálise não é, portanto, um objeto neutro, mas os seus contornos são incertos pois ela possui uma história que atesta a sua permanente interpenetração com a cultura, com a experiência, com a vida. Poderíamos resumir, não sem um grão de ironia, dizendo que a psicanálise não é um objeto neutro, mas um sujeito engajado.

Vamos, em segundo lugar, avaliar a imagem da epistemologia como um aparato conceitual capaz de assegurar uma posição de neutralidade crítica. Já havíamos aludido antes que, em contraposição à tendência daqueles que se esforçam por dissipar os equívocos dos críticos sobre a teoria psicanalítica, procurando adequá-la aos cânones da ciência normal, há aquela outra, que é cultivada, sobretudo, na vertente lacaniana, que procura extrair da própria teorização psicanalítica, elementos que possam mostrar as ilusões de completude e de controle formal que ainda se mantém na ciência moderna. Recorrendo à uma reflexão filosófica que se pretende bem mais sofisticada, esses críticos dos críticos pretendem mostrar que psicanálise não pode se submeter aos critérios hegemônicos da epistemologia, por uma razão bem

⁷⁸ “Unter Sprache muss hier nicht boss der Ausdruck von Gedanken in Worten, sondern auch die Gebärdensprache und jede andere Art von Ausdruck seelischer Tätigkeit, wie die Schrift, verstanden werden. Dann aber darf man geltend machen, dass die Deutungen der Psychoanalyse zunächst Übersetzungen aus einer uns fremden Ausdrucksweise in die unserem Denken vertraute sind”. Cf. FREUD, Sigmund. *Das Interesse*. Op. Cit.. GW, VIII, 403. (AE, XIII, 179).

simples: ela se posiciona como o saber que rompeu com o cogito cartesiano e, portanto, com todas as formas de validação que são derivadas da primazia de um sujeito capaz de realizar a plena autotransparência e a completa auto-reflexão exigidas pelo cogito e, desse modo, alcançar uma certeza metodicamente estabelecida. Por isso, um conhecido representante do lacanismo não hesita em afirmar que

O discurso pelo qual se enuncia a 'não-cientificidade' da psicanálise pressupõe, como já mostrei, o discurso da ciência como único discurso capaz de promulgar e simultaneamente garantir um conhecimento verdadeiro; e que pode apoiar-se, por sua vez, apenas em uma teoria do conhecimento. Em compensação, o discurso teórico pelo qual se enuncia a psicanálise instaura-se de saída como um discurso duplamente subversivo. Em primeiro lugar, parece subtrair-se às exigências epistemológicas estabelecidas pelo discurso de tipo científico. Em segundo, tem os meios para desmascarar e explicitar, no próprio lugar desse discurso, a ilusão inaugural que fundamenta seu processo, neste caso, o conceito de sujeito-do-conhecimento (-da-ciência) e o que garante de uma imaginária promoção de uma teoria do conhecimento. (Grifos do Autor)⁷⁹

Ora, como veremos posteriormente, a busca de um solo para a verdade que seja mais originário que o da racionalidade científica constitui uma das mais fecundas vertentes do pensamento contemporâneo e o liga, ainda que de forma tortuosa e problemática, à tradição metafísica. Não obstante, mesmo não sendo possível seguirmos aqui toda a argumentação desenvolvida pelo autor, parece-nos que essa desdenhosa superioridade em relação à epistemologia não pode se sustentar tão facilmente.⁸⁰

⁷⁹ Cf.: DOR, Joël. *A-Cientificidade da psicanálise. T. I: A alienação da psicanálise*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993. p. 31.

⁸⁰ É preciso deixar claro que não estamos julgando a argumentação de Joël Dor em todo seu desenvolvimento, mas estamos nos referindo a uma atitude de superioridade intelectual que se desenvolveu extensamente no meio psicanalítico. O mesmo ocorreu com a "teoria dos discursos" de Lacan, que acabou se transformando numa apologética um tanto dogmática da psicanálise.

Não deixa de ser surpreendente reconhecermos que, ao menos na interpretação da psicanálise proposta pelo próprio Lacan, não há apenas a rejeição do cogito mas há, também, a afirmação de uma outra tese que parece, embora não o seja, antagônica à primeira. É aquela que propõe uma interpretação anti-psicologista do cogito cartesiano, visando inscrever a psicanálise na tradição da ciência pós-galileana. Segundo esse modo de ver, a psicanálise seria inconcebível sem a sua filiação ao cogito, exatamente na medida em que ela se propõe como ciência rigorosa e distanciada de todas as formas de psicologismo e o sujeito cartesiano – na formulação extrema de ser um puro pensar desprovido de todas as qualidades atribuídas à consciência - seria justamente o correlato da ciência moderna. É o que vemos num texto fundamental de Lacan em que, após invocar Alexandre Koyré como o seu guia, ele afirma que

Assim, não esgotei o que concerne à vocação de ciência da psicanálise. Mas foi possível notar que tomei como fio condutor, no ano passado, um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado cogito. (Grifo do Autor)⁸¹

O sujeito cartesiano definiria, em seu momento histórico, o próprio “sujeito da ciência” e, portanto, também o “sujeito da psicanálise”, uma vez que ambos coincidem, ainda que paradoxalmente, como ele afirmou, logo em seguida, no mesmo texto:

Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo. É aí, no entanto, que se deve fazer uma demarcação, sem o que tudo se mistura e começa uma

⁸¹ “Je n’ai donc pas franchi à l’instant le pas concernant la vocation de science de la psychanalyse. Mais on a pu remarquer que j’ai pris pour fil conducteur l’année dernière un certain moment du sujet que je tiens pour être un corrélat essentiel de la science: un moment historiquement défini dont peut-être nous avons à savoir s’il est strictement répétable dans l’expérience, celui que Descartes inaugure et qui s’appelle le *cogito*”. Cf.: LACAN, Jacques. *La science et la vérité*. In: *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966. p. 856 (Es, 870)

*desonestidade que em outros lugares é chamada de objetiva...*⁸²

Essa insistência no vínculo incontornável entre a psicanálise e a idéia moderna de sujeito não pode mesmo deixar de ser paradoxal porque visa associar, através de uma interpretação heterodoxa da filosofia cartesiana, duas idéias que seriam aparentemente inconciliáveis: a idéia de ciência que, em seu sentido pós-galileano, seria definida pela estrita objetividade, pela exclusão de toda tentação antropomórfica e subjetivizante, e a idéia de subjetividade, como a de um correlato que acompanha, de modo inevitável e irreduzível, a toda objetividade.⁸³ Os textos que acabamos de citar, que pertencem à aula inaugural do seminário de 1965-1966, intitulada A ciência e a verdade, retomam uma interpretação do cogito que Lacan havia proposto inicialmente em A Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud, texto de 1957 que foi escrito no auge de sua adesão à linguística estrutural e, portanto, de reação ao subjetivismo e de ênfase na cientificidade daquelas ciências que só poderiam ser constituídas pelo sacrifício de seu epíteto de “humanas”.⁸⁴ Como, porém, conciliar o rigor objetivo da ciência com a exigência imprescritível de vinculá-la à idéia de subjetividade? Esse paradoxo, já assinalado por Lacan, não pode ser minimizado, porque manifesta simultaneamente a persistência

⁸² “Dire que le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science, peut passer pour paradoxe. C’est pourtant là que doit être prise une démarcation, faute de quoi tout se mêle et commence une malhonnêteté qu’on appelle ailleurs objective...”. Cf.: LACAN, Jacques. *La science*. Op. Cit..E, 858 (Es, 873).

⁸³ É importante não esquecer que a interpretação lacaniana do cogito é mediatizada, mas com ela não se confunde, pela interpretação heideggeriana e, portanto, pela posição fundamental do cogito na determinação da modernidade como metafísica do sujeito. Ver, SIPOS, Joël. *Lacan et Descartes. La Tentation Métaphysique*. Paris, PUF, 1994. p. 31-65 e p. 123-162.

⁸⁴ Ver, LACAN, Jacques. *L’Instance de la Lettre dans l’Inconscient ou la Raison depuis Freud*. In E., . 493-528 e esp. 516-17 (Es, 520-21). Há um claro e precioso comentário sobre essa correlação entre “sujeito cartesiano”, “sujeito da ciência” e “sujeito da psicanálise” em: MILNER, Jean-Claude. *L’Oeuvre Claire. Lacan, la Science, la Philosophie*. Paris, Éd. Du seuil, 1995. p. 33-76. (Trad. Brasileira: Jorge Zahar, 1996. p. 28-62).

com que a psicanálise, desde a sua fundação freudiana e abrangendo as suas diversas vertentes, pretendeu definir-se como ciência, mas também que ela jamais pôde aceitar o preço a ser pago por esta filiação, que implicaria na perda de sua “alma”, ou seja, em converter-se num complemento impressionista do behaviorismo. O seu desafio sempre foi o de acolher a experiência subjetiva sem abdicar do rigor conceitual e sem deixar de tomá-la como seu objeto em sentido estrito, ou seja, como um segmento da realidade que não poderia ser desconsiderado, mesmo sendo diversamente denominado como “psiquismo”, “inconsciente” ou “sujeito”.

O nosso propósito, nesse momento, não é explorar profundamente o significado desse paradoxo e nem examinar, para além da superfície das citações, toda a trama da argumentação desenvolvida por esses autores. Quisemos apenas enfatizar a ambigüidade que atravessa a relação entre a psicanálise e a ciência, para daí extrair três conclusões. A primeira diz respeito à precariedade de uma inversão especular das posições entre psicanálise e epistemologia: como ela pode denunciar as ilusões da ciência, como quer Joël Dor, se ela se vincula constitutivamente, como quer Jacques Lacan, ao cogito cartesiano, isto é, ao sujeito da ciência pós-galileana? A segunda conclusão, correlativa à primeira, é que, apesar da precariedade da inversão especular, Lacan tem alguma razão ao estabelecer a correlação entre a ciência moderna e o sujeito cartesiano e que, portanto, a epistemologia é um empreendimento derivado e dependente da instauração desse tipo de subjetividade. Em outras palavras, a epistemologia não é uma instância superior de avaliação crítica de todos os saberes, gozando do privilégio olímpico de neles intervir para demarcar a ciência da não ciência, mas é um projeto filosófico respaldado em pressupostos que podem ser também questionados. Ou seja, a epistemologia não se configura como um discurso proferido por um sujeito neutro, pairando por cima de todos os outros saberes, mas é um objeto histórico e, portanto, se há um dentro e um fora da psicanálise, há também um dentro e um fora da epistemologia. Desse modo, a crítica epistemológica promovida pela psicanálise é legítima, desde que não se

limite à uma simples troca de posições.⁸⁵ A terceira conclusão, que é a que verdadeiramente nos interessa, pode ser extraída da triangulação feita por Lacan entre filosofia, ciência e psicanálise em torno do cogito cartesiano. Ora, se o cogito pode ser tomado como o mais notável índice da problemática filosófica instauradora da modernidade, então tanto a psicanálise quanto a epistemologia, devem ser interrogadas em sua inteligibilidade a partir dessa problemática subjacente ou, conforme desenvolveremos no próximo capítulo, a partir do que designamos como dialética da modernidade.

Não é nosso objetivo, é claro, dirigir a nossa interrogação para a epistemologia. Se o fizéssemos teríamos que reconhecer que se a grafamos no singular foi porque nos referimos a apenas uma de suas vertentes, a que tendo sido estabelecida na perspectiva de uma sólida normatividade metodológica impugna como não científicos uma série de saberes e, dentre eles a psicanálise. A epistemologia que denominamos como hegemônica ou tradicional seria aquela que percorre um arco que vai do positivismo clássico, passando pelo empirismo lógico, até chegar ao falsificacionismo popperiano e ao racionalismo crítico. Talvez ela não goze mais da mesma hegemonia mas, de qualquer forma, ela foi extremamente influente no século passado e, o que é mais importante, foi largamente assimilada, com maior ou menor sofisticação, pela comunidade científica. Vamos deixar de lado os seus impasses e a sua derivação histórica, isto é, os processos que levaram a epistemologia anglo-

⁸⁵ A idéia referida pela expressão “dentro e fora da epistemologia” significa simplesmente que a epistemologia não pode ocupar o lugar de uma filosofia primeira. Ao contrário, como já indicamos em nota anterior, é preciso buscar o fundamento da verdade num nível mais originário e mais radical do que aquele da epistemologia. Como se trata de um tópico essencial do nosso argumento, julgamos oportuno assinalar que esta foi uma das idéias seminais do jovem Heidegger em seu esforço por extrair as conseqüências últimas das três grandes descobertas da fenomenologia: a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido original do *a priori*. Num curso do semestre de verão de 1925 podemos nos deparar, como sublinhou o editor Petra Jaeger, com um esboço de “Ser e tempo” elaborado a partir do confronto com a fenomenologia husserliana. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. (Prolegomenos sobre a história do conceito de tempo). Ga, 20, 34-122. Para uma excelente exposição do problema que está em jogo ver DAHLSTROM, Daniel O.. *Heidegger's concept of truth*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. p. 48-174.

saxônica a se aproximar cada vez mais da história e da sociologia e, em consequência, a convergir com a tradição hermenêutica do continente europeu. Assim, se mostramos os limites e fragilidades de uma abordagem epistemológica da psicanálise, isso não significa que, numa perspectiva mais englobante e com uma concepção mais matizada de ciência, ela não possa contribuir para a elucidação da psicanálise que, afinal de contas, sempre se apresentou como sendo uma ciência. Não obstante, um balanço da relação entre psicanálise e epistemologia é quase sempre decepcionante e tende a oscilar entre a firme rejeição da inclusão da psicanálise no campo da cientificidade e a proposição de alternativas que, na maioria das vezes, se restringem à tarefa negativa da “dissolução dos lugares que a filosofia tem reservado à psicanálise enquanto objeto de estudo epistemológico”.⁸⁶

Como a nossa interrogação se dirige, entretanto, para a psicanálise, então as conclusões que esboçamos acima apontam para o seguinte deslocamento: uma verdadeira epistemologia da psicanálise, ao mostrar as condições intelectuais de seu surgimento – como o fez Paul-Laurent Assoun – ou ao tematizar a reflexão epistemológica implícita na metapsicologia freudiana, acaba desembocando num enquadramento filosófico mais amplo. E somente esta abertura de horizonte nos permitiria compreender o seu extraordinário destino na história da cultura ocidental moderna.⁸⁷

Por conseguinte, se nós quisermos apreender a racionalidade da psicanálise, não podemos nos ater a um plano estritamente epistemológico e aceitar passivamente a existência de uma disjunção entre os aspectos cultural e científico. Isso não implica, reiteramos mais uma vez, numa simples inversão das instâncias judicativas em que a psicanálise sairia da posição de réu do

⁸⁶ É deste modo, mais crítico do que propositivo, que foi concluído um artigo que pretende fazer um balanço do tema, ver PALOMBINI, Analice de Lima. Fundamentos para uma crítica da epistemologia da psicanálise. *Ágora. Estudos em teoria psicanalítica*. V.II,n.2 (jul.-dez. 1999) 53-70.

⁸⁷ Cf.: ASSOUN, Paul Laurent. *Introdução*. Ver uma boa resenha e a avaliação dos limites do projeto de Assoun em: MEZAN, Renato. “Rumo à epistemologia da psicanálise”. In: Idem. *A vingança da esfinge. ensaios de psicanálise*. São Paulo, Brasiliense, 1988. Esp. p. 44-50.

tribunal epistemológico para assumir o lugar de juiz no processo movido contra as ilusões egóicas da ciência moderna. Por outro lado, a epistemologia também não é a simples inferência normativa das condições de possibilidade da objetividade científica, da mesma forma que a teoria científica não é o resultado de uma inferência contínua e linear a partir de um suposto dado contido nas proposições protocolares. Acreditamos que o pensamento psicanalítico, resulta da experiência histórica da modernidade, de uma experiência que não se confunde com a mera vivência mas que possui uma dimensão intrinsecamente reflexiva e pressupomos que a filosofia possa ser considerada como expressão, por excelência, da dimensão reflexiva da experiência histórica. E que esta configuração complexa da experiência histórica não pode se restringir a uma sucessão de acontecimentos, mas inclui o engendramento de representações simbólicas, constelações axiológicas e de diferentes planos reflexivos. Por conseguinte, esta experiência pode ser concebida como “ideo-história” (Geistesgeschichte), como sendo intrinsecamente “espiritual” (geistig), à medida que a reflexividade é constitutiva da assunção histórica do tempo, pois o tempo só se torna história quando ele pode, de alguma forma, ser pensado ou, recorrendo à uma instigante expressão de Eric Voegelin, quando há na consciência do tempo o engendramento de uma “diferenciação noética”. Ou seja, para abordarmos o impasse e a polarização entre psicanálise e epistemologia é preciso não eliminar um dos polos ou simplesmente inverter as posições, mas inquirir por seu significado ideo-histórico (Geistesgeschichte), isto é, por sua inserção na configuração espiritual da modernidade, cujo desdobramento reflexivo é, por excelência, a filosofia. ⁸⁸

⁸⁸ Voegelin referindo-se à heterogeneidade e ao encontro das duas grandes tradições culturais formadoras da civilização ocidental – a grega e a judaico-cristã – usa as expressões “diferenciação noética da consciência” e “diferenciação profética”. Mantivemos aqui apenas a primeira expressão, uma vez que o nosso interesse se restringe à filosofia e não à narração bíblica da transcendência de Deus. Ver, VOEGELIN, Eric. *Order and history*. 5 vols. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1987. Henrique Vaz, no amplo contexto de sua interpretação da civilização ocidental, tece comentários preciosos sobre a erudita e extensa obra de Voegelin, ver: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1997. p 193-253 e esp. 202-230. A aceitação do caráter “espiritual” da

Ao associar o sujeito do inconsciente ao cogito cartesiano, Lacan, mesmo permanecendo fiel ao esforço de incluir a psicanálise no campo da cientificidade, não pôde deixar de assinalar o seu vínculo intrínseco com o discurso filosófico. Isso porque, a ciência pós-galileana move-se estritamente no âmbito da objetividade e dele não necessita sair, uma vez que a posição do sujeito lhe é extrínseca e apenas emerge do movimento reflexivo inerente ao discurso filosófico. Ou seja, o sujeito é posto não no registro discursivo da física-matemática, mas é tematizado como uma exigência filosófica, isto é, como uma exigência da auto-reflexão fundacionista da ciência moderna. Ao seguirmos a proposição lacaniana e estabelecermos uma associação entre a psicanálise e o cogito cartesiano, estamos, na verdade, aproximando, em nome da cientificidade, os discursos psicanalítico e filosófico e delineando, de fato, um paradoxo que nos leva para além do domínio da epistemologia. A razão desse afastamento ou extrapolação dos limites da epistemologia, pode ser resumida do seguinte modo:

1. A epistemologia toma como objeto de sua reflexão a ciência e, busca elucidar as condições de possibilidade da objetividade em geral e os limites que se impõem às suas diversas configurações particulares. Ao fazê-lo ela gera os critérios que permitiriam traçar a fronteira ideal entre ciência e não-ciência.
2. A ciência é uma linguagem-objeto da epistemologia e, por isso mesmo, pode ser definida genericamente por sua visada objetivante

história não requer que aceitemos todas as pressuposições de Voegelin, mas aqui estamos aderindo à concepção de Voegelin – bastante próxima à de Heidegger – de que “é na existência humana que o ser se torna consciente de si mesmo”, mas sem a conotação fáustica que poderia ser atribuída à esta proposição que deve ser contraposta com a frase célebre da “Carta sobre o Humanismo”: “A linguagem é a casa do ser”, desde que recordemos que se “o ser é o mais próximo (Nächste), a proximidade permanece, para o Homem, o mais distante (weitesten)”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. “Brief über den ‘Humanismus’.” In: IDEM. *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978. Resp. p. 311 e 328. Para uma exposição sobre a concepção de Voegelin e de sua relação com Heidegger, ver: HUGHES, Glenn. *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*. Columbia and London. University of Missouri Press. 1993. Esp. p. 11-40.

e, portanto, a questão do sujeito se coloca apenas no nível da meta-linguagem filosófica. Assim, a posição do sujeito, como é o caso do cogito cartesiano, escapa por princípio ao âmbito da cientificidade.

3. A psicanálise, embora se definindo como ciência, não pode deixar de implicar uma posição de sujeito, o que impossibilita a sua circunscrição como uma linguagem-objeto e a coloca no mesmo nível metalinguístico da epistemologia. Assim, ainda que possa haver uma abordagem epistemológica da psicanálise, há sempre também um conflito de interesses cognitivos entre as duas formas discursivas. A psicanálise produz, de maneira implícita, a sua própria epistemologia e, por isso, padece de uma crônica instabilidade teórica.

Desse modo, há na psicanálise uma dupla posição discursiva: enquanto ela pretende ser integrada ao campo da cientificidade ela pode ser tomada como objeto da epistemologia, mas enquanto ela não pode deixar de tematizar a posição de sujeito ela adquire um estatuto ambíguo que podemos caracterizar, de modo meramente alusivo, como padecendo de uma instabilidade estrutural ou como sendo “quase transcendental”. Pelas razões acima expostas a compreensão desse estatuto “quase transcendental” do discurso psicanalítico não pode se dar de modo plenamente satisfatório no domínio da epistemologia, mas exige a passagem para um outro plano reflexivo, aquele que visa explicitar, na dialética da modernidade, a aporia axial entre ciência e subjetividade.⁸⁹

⁸⁹ A expressão “quase transcendental” alude à uma certa proximidade entre os discursos psicanalítico e filosófico. Porém, como procuramos indicar no sexto capítulo, a psicanálise não pode permanecer neste plano transcendental. Uma elucidação mais ampla dessa questão nos remeteria à idéia de que a modernidade se desdobrou em planos diferenciados e contraditórios, o que aponta para uma problemática que ultrapassa largamente o âmbito deste trabalho. Seja como for, a questão da contradição ou cisão da modernidade, tema fundamental da dialética hegeliana, é muito complexo e tem sido, desde Hegel, incessantemente retomado. Recentemente foi recolocado por Alain Touraine, em sua interpretação da modernidade, como contradição entre sujeito e razão ou, em nossos termos, como a aporia entre ciência e subjetividade. Na medida em que se pretende como uma “ciência da subjetividade” a psicanálise encontra-se no próprio âmago da aporia moderna ou, como procuraremos desenvolver um pouco mais no próximo capítulo, a psicanálise só pode ser compreendida à luz da “dialética da modernidade”. Ver, TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*. Paris, Fayard, 1992. p. 109-270 e esp. 127-158. (Há tradução brasileira: Petrópolis, Vozes, 1994). A posição de Touraine, pela unilateralidade não dialética de sua interpretação, foi justamente criticada, em nossa opinião, por Henrique Vaz. Ver: VAZ, Henrique C. de Lima. “Sentido e Não-sentido na Crise da Modernidade”. *Síntese*, v.XXI, n.64 (jan.-mar. 1994) 5-14.

No próximo capítulo vamos tematizar, ainda que de modo breve e esquemático, os nossos parâmetros de leitura, ou seja, o modo como concebemos o núcleo aporético da modernidade no qual julgamos estar inserida a psicanálise.

Capítulo II – Experiência e Razão: O Sentido Onto-antropológico da Psicanálise

II.1. Sobre o Estatuto da Psicanálise:

Ao mostrar a subversão filosófica trazida pela psicanálise, Freud não a atribui simplesmente à idéia genérica de inconsciente que, como ele bem sabia, já estava claramente presente no romantismo alemão, mas enfatiza que a sua contribuição consistiu em definir o caráter psíquico do inconsciente, em circunscrever e descrever as suas manifestações específicas e em desvelar os mecanismos que as possibilitam. Os fenômenos que indicam a presença de um inconsciente psíquico – e que foram posteriormente englobados na expressão “formações do inconsciente” – podem ser, enquanto fenômenos, percebidos e descritos por um observador atento. Mas, como é óbvio, o inconsciente mesmo, considerado substantivamente e não descritivamente, não pode ser, por princípio, apreendido diretamente. Se assim é, se o inconsciente não é um fenômeno, mas o resultado de uma construção conceptual, então a revolução trazida pelo freudismo não seria tanto a descoberta de algo novo, anteriormente desconhecido, mas uma revolução essencialmente teórica. O termo descoberta não é, porém, inadequado, porque não há um *des-cobrir* que se restrinja à recepção puramente passiva de um dado empírico, mas a palavra indica um ato, o de retirar aquilo que encobre alguma outra coisa, e este ato pode ser definido como sendo eminentemente teórico. Ao procurar circunscrever o significado subversivo de sua descoberta, Freud recorreu à uma contraposição bastante artificial com a filosofia, como vemos na última seção do sétimo capítulo da *Interpretação dos Sonhos* quando, ao endossar a

opinião de Theodor Lipps de que o problema do inconsciente é a questão essencial da psicologia, ele lamenta que

Enquanto a psicologia a descarta através da explicação nominal de que o “psíquico” seja justamente o “consciente” e “processos psíquicos inconscientes” um contra-senso palmar, fica excluída uma avaliação psicológica das observações que um médico pôde ter obtido de estados anímicos anormais. O médico e o filósofo só concordam se ambos reconhecem que os processos psíquicos inconscientes sejam “a expressão adequada e inteiramente justificada para um fato positivo”. Diante da afirmação de que “a consciência seja o caráter imprescindível do psíquico”, o médico não pode contestar de outro modo senão encolhendo os ombros, e talvez, se o seu respeito diante das manifestações dos filósofos for ainda bastante forte, supondo que eles não tratam do mesmo objeto e não cultivam a mesma ciência. (Aspas do autor)⁹⁰

A psicologia a que Freud se refere é, obviamente, uma doutrina filosófica e contra ela a psicanálise invoca fenômenos patológicos bem conhecidos dos médicos. Essa rejeição do consciencialismo filosófico, como mostrou Paul-Laurent Assoun, foi diversas vezes reiterado ao longo da obra freudiana e não é o caso de cotejar todas as passagens que foram por ele enumeradas.⁹¹ Para o nosso propósito nos é suficiente, no entanto, remeter a mais algumas

⁹⁰ “Solange die Psychologie diese Frage durch die Wortklärung erledigte, das “Psychische” sei eben das “Bewusste”, und “unbewusste psychische Vorgänge” ein greifbarer Widersinn, blieb eine psychologische Verwertung der Beobachtungen, welche ein Arzt an abnormen Seelenzuständen gewinnen konnte, ausgeschlossen. Erst dann treffen der Arzt und der Philosoph zusammen, wenn beide anerkennen, unbewusste psychische Vorgänge seien “der zweckmässige und wohlberechtigte Ausdruck für eine feststehende Tatsache”. Der Arzt kann nicht anders, als die Versicherung “das Bewusstsein sei der unentbehrliche Charakter des Psychischen” mit Achselzucken zurückweisen, und etwa, wenn sein Respekt vor den Äusserungen der Philosophen noch stark genug ist, annehmen, sie behandelten nicht dasselbe Objekt und trieben nicht die gleiche Wissenschaft”. Cf. FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung*. (A interpretação dos sonhos). GW,II/III, 616 (AE, V,599).

⁹¹ Cf. ASSOUN, P.-L.. *Freud, a filosofia*. Op. Cit.. p. 23-44.

passagens como a do primeiro capítulo de *O Ego e o Id* em que ele afirma sem rodeios que

*Para a maioria dos que têm formação filosófica, a idéia de algo psíquico que não seja também consciente, é tão inconcebível que ela lhes parece absurda e inaceitável pela simples lógica.*⁹²

Esta segunda citação complementa a primeira por evidenciar em dois textos de excepcional importância teórica – o da *Interpretação dos Sonhos* em que é apresentada a primeira tópica e o de *O ego e o id* em que é introduzida a segunda tópica – que ele reivindica a originalidade de sua descoberta contrapondo-a ao preconceito consciencialista da filosofia. Na primeira delas, ele convoca o médico, por seus conhecimentos de psicopatologia como um aliado da psicanálise no combate contra a filosofia, mas surpreendentemente invoca o nome de um filósofo, Theodor Lipps, em seu apoio. No contexto da segunda citação ele precisa que a objeção filosófica não inclui o inconsciente enquanto ausência de consciência, pois é óbvio que as nossas representações não permanecem durante muito tempo no foco da consciência, mas desaparecem, entram em estado de latência para depois emergirem novamente. Os filósofos, diz Freud, não têm dificuldade em aceitar que, se é verdade que a consciência e o psíquico se identificam, pode haver também maior ou menor focalização por parte da consciência e, por isso, podemos descrever diferentes “classes ou graus do psicóide” (Arten oder Stufen des Psychoiden). Se a consciência é um fluxo contínuo, então as representações passam por um ponto focal, mas nele não permanecem e podem ser classificadas da máxima lucidez até um estado de latência que, em seu ponto extremo, se confunde com a pura e simples ausência de qualquer elemento psíquico. Nesta série gradual não há lugar para o inconsciente em sentido estrutural e dinâmico e então, diz Freud, os filósofos nos objetarão que “a

⁹² “Den meisten philosophisch Gebildeten ist die Idee eines Psychischen, das nicht auch bewusst ist, so unfassbar, dass sie ihnen absurd und durch bosse Logik abweisbar erscheint”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Das Ich und das Es*. (O id e o ego). GW, XIII, 239 (AE, XIX, 15).

representação não era de modo algum nada psíquico, enquanto estava no estado de latência”.⁹³

Qual seria o estatuto da representação, para o filósofo, se fora da consciência não haveria nada de psíquico? A resposta só poderia ser: ainda não se tratava de representação, mas de processos somáticos, de excitações e alterações nervosas, que não haviam ainda ultrapassado o limiar da consciência. Aqueles fenômenos psicopatológicos observados pelo médico, que o tornava um aliado natural da psicanálise, podem ser explicados, portanto, como interferências somáticas no fluxo da consciência, o que produziria diversos tipos de transtorno na percepção, na memória, no pensamento, etc.. Porém, desse modo, o médico, podendo desconsiderar a causalidade psíquica, acaba por torna-se um adversário e, para nossa surpresa, se aproxima do filósofo. E, de fato, ao procurar diagnosticar as resistências aos novos conhecimentos proporcionados pela psicanálise, sobretudo os que se referiam ao caráter psicogênico dos sintomas neuróticos, inclusive dos sintomas corporais, Freud advertia acerca dos médicos que

Os médicos tinham sido educados para a exclusivo respeito aos fatores anatômicos, físicos e químicos. Não estavam preparados para a apreciação do psíquico, e mostraram contra ele indiferença e antipatia. Eles evidentemente duvidavam que as coisas psíquicas permitissem um tratamento científico exato (...) Mesmo os psiquiatras, que eram pressionados pelos fenômenos anímicos mais insólitos e surpreendentes, não mostraram nenhuma inclinação para examiná-los em detalhe e seguir minuciosamente (nachspüren) as suas articulações. Se contentaram em classificar a diversidade dos fenômenos patológicos e, sempre que possível, reconduzi-los às causas somáticas, anatômicas ou químicas de perturbação. Neste período materialista ou melhor: mecanicista, a medicina fez grandiosos progressos, porém desconheceu de modo míope o mais elevado e mais difícil dentre os problemas da vida.⁹⁴

⁹³ “(...) solange die Vorstellung im Zustand der Latenz war, war sie überhaupt nichts Psychisches”. Cf. FREUD, Sigmund. *Das Ich*. Op. Cit.. GW, XIII,240 (AE, XIX,16).

⁹⁴ “Die Mediziner waren in der alleinigen Hochschätzung anatomischer, physikalischer und chemischer Momente erzogen worden. Für die Würdigung des Psychischen waren sie nicht vorbereitet, also brachten sie diesem Gleichgültigkeit und Abneigung entgegen. Offenbar

Neste texto tardio, já transcorrido um quarto de século desde a publicação da *Interpretação dos sonhos*, Freud já não mais considera os médicos como aliados, mas como despreparados para a investigação do psiquismo, por ele considerado como o mais elevado e difícil (vornehmste und schwierigste) dos problemas da vida. E, conforme já havíamos assinalado no capítulo anterior, ele censura o materialismo e o mecanicismo prevalentes na medicina, que teria reagido excessivamente às idéias fantásticas e místicas provenientes da velha filosofia da natureza e deles se distancia. Devemos reiterar, no entanto, que o afastamento em relação aos médicos, não o aproxima, ao contrário do que se poderia esperar, dos filósofos, aos quais reitera as mesmas acusações:

O psíquico dos filósofos não era o psíquico da psicanálise. Os filósofos chamam, em sua grande maioria, psíquico somente aquilo que é um fenômeno da consciência. Para eles, o mundo da consciência se superpõe a toda extensão do psíquico. O que mais venha a ocorrer na "alma", que é tão difícil de apreender, eles atribuem (schlagen) às condições orgânicas ou aos processos paralelos do psíquico. Ou expressado mais estritamente, a alma não tem nenhum outro conteúdo do que os fenômenos da consciência, a ciência da alma, a psicologia, nenhum outro objeto. Também o leigo não pensa diferente. Que pode dizer, então, o filósofo acerca de uma doutrina, como a psicanálise, que afirma que o anímico, pelo contrário, é em si inconsciente, e a condição de consciente (Bewusstheit) somente uma qualidade que pode ser ou não agregada ao ato anímico e, eventualmente, se nele está ausente nada mais altera? Ele diz naturalmente, que o anímico inconsciente é um

bezweifelten sie, dass psychische Dinge überhaupt eine exakte wissenschaftliche Behandlung zulassen (...) Selbst die Psychiater, zu deren Beobachtung sich doch die ungewöhnlichsten und verwunderlichsten seelischen Phänomene drängten, zeigten keine Neigung, deren Details zu beachten und ihren Zusammenhängen nachzuspüren. Sie begnügten sich damit, die Buntheit der Krankheitserscheinungen zu klassifizieren und sie, wo immer es nur anging, auf somatische, anatomische oder chemische Störungsursachen zurückzuführen. In dieser materialistischen oder besser: mechanistischen Periode hat die Medizin grossartige Fortschritte gemacht, aber auch das vornehmste und schwierigste unter den Problemen des Lebens in kurzsichtiger Weise verkannt. Cf. FREUD, Sigmund. *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*. (As resistências contra a psicanálise). GW, XIV, 102-103 (AE, XIX, 229).

disparate, uma contradictio in adjecto, e não quer perceber que ele, com este juízo, apenas repete a sua própria – talvez muito estreita – definição do anímico. (itálico do autor) ⁹⁵

Vemos, então, que não só foi rompida a antiga aliança com a medicina, mas esta celebrou uma nova aliança com a filosofia. Esta relegava tudo o que não fosse consciência para o nível do orgânico, domínio da medicina, onde poderia ser objeto de um saber científico rigoroso e aquela concedia a inobjetivável consciência ao nível do psíquico, domínio da filosofia, onde poderia ser tema de infundáveis especulações. Feita a demarcação dos territórios, os dois saberes poderiam exercer soberanamente a sua autoridade: a medicina recusando a possibilidade de uma ciência do psiquismo poderia se dedicar às suas investigações anatomopatológicas e a filosofia descartando qualquer contestação do seu movimento auto-reflexivo poderia se entregar às suas especulações introspectivas. A psicanálise, suscitando mal-estar de ambos os lados, seria por ambos execrada e logo excluída:

Assim resultou, da posição intermediária da psicanálise entre a medicina e a filosofia, somente desvantagens. O médico a toma por um sistema especulativo e não quer acreditar que ela repousa, como qualquer outra ciência da natureza (Naturwissenschaft), numa paciente e trabalhosa elaboração dos fatos do

⁹⁵ “Das Psychische der Philosophen war nicht das der Psychoanalyse . Die Philosophen heissen in ihrer überwiegenden Mehrzahl psychisch nur das, was ein Bewusstseinsphänomen ist. Die Welt des Bewussteten deckt sich ihnen mit dem Umfang des Psychischen . Was sonst noch in der schwer zu erfassenden “Seele” vorgehen mag, das schlagen sie zu den organischen Vorbedingungen oder Parallelvorgängen des Psychischen. Oder strenger ausgedrückt, die Seele hat keinen anderen Inhalt als die Bewusstseinsphänomene, die Wissenschaft von der Seele, die Psychologie, also auch kein anderes Objekt. Auch der Laie denkt nicht anders. Was kann der Philosoph also zu einer Lehre sagen, die wie die Psychoanalyse behauptet, das Seeliche sei vielmehr an sich unbewusst, die Bewusstheit nur eine Qualität, die zum einzelnen seelischen Akt hinzutreten kann oder auch nicht und die eventuell an diesem nichts anderes ändert , wenn sie ausbleibt? Er sagt natürlich, ein unbewusstes Seelisches ist ein Unding, eine *contradictio in adjecto*, und will nicht bemerken, dass er mit diesem Urteil nur seine eigene – vielleicht zu enge – Definition des Seelischen wiederholt.” Cf. FREUD, Sigmund. *Die Widerstände*. GW, XIV, 103. (AE, XIX, 230).

*mundo da percepção (Wahrnehmungswelt) ; o filósofo que a mede com os padrões deformantes de seu próprio sistema artificialmente construído, acha que ela parte de premissas impossíveis e a reprovava por faltar clareza e precisão a seus conceitos supremos, que ainda se encontram em desenvolvimento.*⁹⁶

Não é difícil perceber que Freud se vê obrigado a combater nessas diversas frentes e que no, fragor desses múltiplos combates, parece estar, muitas vezes desorientado. Censura os preconceitos da medicina e seu *parti pris* naturalista, ao admitir apenas as causas somáticas em detrimento dos processos psíquicos, mas insiste em definir a psicanálise como uma ciência da natureza. Além disso, o que poderia significar o “mundo da percepção” (Wahrnehmungswelt) para a psicanálise? Certamente não poderia ser a realidade física, como seria o caso, por exemplo, da anatomia, não só por causa da relação problemática, e objeto de infindáveis querelas filosóficas, entre percepção externa e existência física, mas porque ele está justamente reivindicando o psíquico (das Psychische) como objeto da psicanálise. Mas, mais do que isso, ele não pode reservar o termo “percepção” para o mundo interno, como fez o seu mestre Brentano, porque os processos psíquicos que ele investiga não são fenômenos psicológicos à medida que não são imediatamente presentes à consciência. O objeto da psicanálise não se enquadra no universo dos objetos da percepção nem enquanto físicos e nem enquanto psíquicos se o considerarmos como dados à consciência, ou seja, para usarmos a terminologia brentaniana, os processos psíquicos inconscientes não podem ser enquadrados nem como objetos primários, intencionados por um ato de pensamento, nem como objetos secundários,

⁹⁶ “So erwachsen der Psychoanalyse aus ihrer Mittelstellung zwischen Medizin und Philosophie nur Nachteile. Der Mediziner hält sie für ein spekulatives System und will nicht glauben, dass sie wie jede andere Naturwissenschaft auf geduldiger und mühevoller Bearbeitung von Tatsachen der Wahrnehmungswelt beruht; der Philosoph, der sie an dem Massstab seiner eigenen kunstvoll aufgebauten Systembildungen misst, findet, dass sie von unmöglichen Voraussetzungen ausgeht, und wirft ihr vor, dass ihre - erst in Entwicklung befindlichen - obersten Begriffe der Klarheit und Präzision entbehren.” Cf. FREUD, Sigmund. *Der Widerstände*. GW, XIV, 104 (AE, XIX, 230-231).

intencionados na “deflexão” do ato de pensamento sobre si mesmo. Ao polemizar contra o médico, advogando que a psicanálise, como qualquer outra ciência, está voltada para o mundo da percepção, Freud se aproximava perigosamente daquela psicologia consciencialista, supostamente endossada pela filosofia, que ele execrava e atacava com tanta insistência. Pois a ênfase no mundo da percepção muito se assemelha àquela psicologia descritiva ou filosófica de Brentano, que pode ser considerada como tipicamente consciencialista.⁹⁷

Por outro lado, a associação da filosofia em geral com o consciencialismo é obviamente errônea e não deixa de ser interessante observar que, logo após invectivar a estreiteza da definição filosófica de psiquismo, ele recorda os nomes de Platão e de Schopenhauer, como “ilustres precursores” que podem ser invocados em defesa de sua concepção da relevância da sexualidade na vida anímica humana. Ainda que a autoridade destes filósofos seja utilizada como um expediente defensivo, não haveria como Freud desconhecer, especificamente em relação a Schopenhauer, a sua crítica radical à primazia da consciência na pluralidade de seus estados e manifestações. Pois para a sua filosofia

A vontade, como coisa em si (Ding na sich), é absolutamente diferente de seu fenômeno e independente de todas as formas fenomenais nas quais ela penetra para se manifestar, e que, por conseguinte, não concernem senão a sua objetividade (...) ela é completamente independente da pluralidade (Vielheit), ainda que suas manifestações no tempo e no espaço sejam infinitas (...) Mas ela é uma como alguma coisa que está fora do tempo e do espaço ,

⁹⁷ Ver BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg, Felix Meiner, Bd. I, 1973 e Bd. II, 1971. Para o que estamos abordando, ver Bd. II, p. 142-147 (Apêndice de 1911). Há uma tradução francesa que é importante de ser considerada porque nos dá acesso a um conjunto de textos, sob o título “Da consciência sensível e noética”, que não constam da edição alemã. Cf. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris, Aubier-Montaigne, 1944. Os nossos comentários sobre Brentano se baseiam em: MULLIGAN, Kevin. “Brentano on the Mind” e “Brentano’s concept of intentionality” In JACQUETTE, Dale (Ed.). *The Cambridge companion to Brentano*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004. Resp. p. 66-97 e p. 98-130.

*fora do principio individuationis, isto é, da possibilidade da pluralidade.*⁹⁸

E aqui surge uma observação crucial e que nos ajuda a compreender que a polêmica freudiana contra o consciencialismo não recobre todo o campo filosófico e nos deixa entrever a inegável convergência entre o médico e o filósofo heterodoxos. Para Schopenhauer o corpo é, em sua objetividade, *principium individuationis*, mas é também, por excelência, a manifestação fenomenal da vontade, pois nele ela age cegamente e não é mais guiada pela consciência. A aparente contradição pode ser equacionada do seguinte modo: o corpo não é, apesar de suas determinações objetivas, uma coisa, mas está atravessado pela vontade de viver e esta tem na sexualidade a sua expressão mais evidente. Não obstante, o que explica a força da sexualidade é que ela traz consigo “a consciência de que o indivíduo não é feito para durar e, por conseguinte, deve investir tudo na conservação da espécie, na qual reside a sua verdadeira existência”. A sexualidade é, por conseguinte, a manifestação no corpo que transcende o *principium individuationis* e que testemunha a vontade que está além da representação, do conhecimento e da consciência e, por isso, diz o filósofo, a sexualidade “é o desejo, o qual forma a essência mesma do homem”.⁹⁹ Assim, Freud rejeita o organicismo médico para, logo em seguida, incluir a psicanálise entre as ciência da natureza e, da mesma

⁹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Bd I: *Die Welt (Zweites Buch)*. Op. Cit.. p. 173-174.

⁹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Idem. Bd. II: *Die Welt (Ergänzungen zum vierten Buch)*. Op. Cit.. p. 653. A frase que citamos no corpo do texto, por sua importância para uma filosofia da psicanálise, merece ser citada no original: “Denn sie ist der Wunsch, welcher selbst das Wesen des Menschen ausmacht”. p. 655. A idéia do desejo (Wunsch) como essência do homem (Wesen des Menschen), associada ao *conatus* spinoziano ocupará importante lugar na interpretação lacaniana da psicanálise. O texto que estamos citando está contido no capítulo XLII, intitulado “A vida da espécie”, do volume de “Suplementos” ao “Mundo como Vontade e Representação” e, segundo o editor inglês de Freud, esta é, provavelmente, uma das partes da obra schopenhauriana que ele bem conhecia e que lhe havia causado “intensa impressão”. Cf. FREUD, Sigmund. *Las resistencias contra el psicoanálisis*. (Apéndice de James Strachey) Op. Cit. AE, XIX, 236-237.

forma, condena o consciencialismo filosófico para, logo em seguida, se reportar a Schopenhauer, um filósofo que intuiu a convergência entre inconsciente e sexualidade. No primeiro capítulo do texto metapsicológico sobre o inconsciente, ele argumenta que, dado o caráter exíguo e fugaz da consciência, a maioria das representações conscientes devem permanecer por longos períodos num estado de inconsciência (Unbewusstheit) e rejeita a tese de que este estado corresponderia a “restos de processos somáticos” pois, afinal de contas, por que seria mais fácil explicar a passagem do somático ao psíquico ao invés de se buscar compreender as transformações sofridas no próprio processo psíquico com a passagem de um sistema a outro, com a transição do inconsciente ao pré-consciente/consciente? A suposição de um inconsciente psíquico nos permitiria compreender muito melhor os nexos existentes entre os processos psíquicos sem que precisássemos arriscar um salto entre duas ordens diferentes de realidade. Freud retoma esta velha objeção contra o dualismo corpo e alma: uma vez estabelecida a nítida separação entre as duas realidades, não se sabe mais o que fazer com elas ou como seria possível reconstruir o mecanismo de sua evidente interação. Por que haveria, então, uma tão obstinada negação do inconsciente psíquico? Na verdade o que se dissimula sob esse dualismo revivido sem convicção não é mais do que uma estratégia do organicismo que, cioso em ficar com o lado da ciência, concede, de bom grado, a alma à filosofia. E, então, nos deparamos com algo curioso. A psicologia filosófica estaria, como se pode ver numa das citações anteriores, bem de acordo com a opinião comum acerca da natureza consciente do psiquismo ou, conforme diz Freud em relação ao filósofo “o leigo não pensa diferente”. Essa assimilação da psicologia filosófica à opinião comum não procede, se levarmos em consideração a sutileza das distinções filosóficas acerca da consciência e, sobretudo, se considerarmos que a metafísica da consciência que remonta ao cartesianismo é atravessada por uma intenção crítica que subverte profundamente o senso comum. Mas ao adotar essa visão quase que caricatural da filosofia, visão bem comum no meio médico de sua época, Freud inverte o sentido de seus próprios preconceitos filosóficos ao mostrar que o consciencialismo, independentemente da sofisticação de sua elaboração conceitual, poderia muito bem servir à estratégia do saber médico, ou seja, à posição que identifica a ciência com a

tese da exclusiva aceitação de causas orgânicas ou físicas. As coisas poderiam se passar da seguinte maneira: o conhecimento científico se baseia na percepção e esta só pode se dirigir à realidade externa e objetiva ou à experiência interna e subjetiva, logo, não há lugar para algo como um inconsciente psíquico. O leigo, antes aliado do filósofo, parece ter mudado de lado. Mas, apenas parece, porque, contrapõe Freud, a suposição do inconsciente converge com “o nosso modo habitual de pensar”, uma vez que

A consciência proporciona a cada um de nós apenas o conhecimento de nossos próprios estados anímicos; que um outro homem possua também uma consciência, é uma conclusão, que extraímos per analogiam sobre o fundamento das exteriorizações e ações perceptíveis (wahrnehmbaren) deste outro, para tornar a sua conduta inteligível para nós (mais correta psicologicamente é a descrição de que nós, sem reflexão especial (besondere Überlegung) , atribuímos a todos que estão fora de nós, nossa própria constituição e, portanto, também a nossa consciência, e que esta identificação é o pressuposto de nossa compreensão)¹⁰⁰

Se o mundo da percepção é constituído por objetos externos e internos, então como nele poderia ser situado o objeto da psicanálise que não é nem uma realidade física e nem uma vivência psíquica imediata? Para enfrentarmos tal indagação é preciso seguir por um raciocínio um pouco mais tortuoso.

É claro que a psicanálise tem como ponto de partida – não só como qualquer outra ciência, mas também como a filosofia e todo conjunto do conhecimento humano – o mundo da percepção, mas os estados anímicos dos outros seres humanos não possuem a qualidade do perceptível

¹⁰⁰ “Das Bewusstsein vermittelt jedem einzelnen von uns nur die Kenntnis von eigenen Seelenzuständen; dass auch ein anderer Mensch ein Bewusstsein hat, ist ein Schluss, der per analogiam auf Grund der wahrnehmbaren Äusserungen und Handlungen dieses anderen gezogen wird, um uns dieses Benehmen des anderen verständlich zu machen (Psychologisch richtiger ist wohl die Beschreibung, dass wir ohne besondere Überlegung jedem anderen ausser uns unsere eigene Konstitution, und also auch unser Bewusstsein, beilegen, und dass diese Identifizierung die Voraussetzung unseres Verständnisses ist.” Cf. FREUD, Sigmund. *Das Unbewusste*. GW, X, 267-268 (AE, XIV, 165). Os comentários que se seguem estão referidos ao primeiro capítulo deste artigo metapsicológico sobre o inconsciente.

(wahrnehmbar) e, para que se possa estabelecer uma psicologia, eles requerem um raciocínio por analogia.¹⁰¹ Na vida cotidiana, onde se situa o modo habitual de pensar, a analogia advém de modo imediato, sem que haja necessidade de uma reflexão especial, pois reconhecemos a consciência dos nossos semelhantes da mesma forma que apreendemos os objetos externos. No entanto, esta aparente simplicidade desaparece quando tematizamos reflexivamente os objetos de nossa percepção, uma vez que somos obrigados a distinguir os diferentes modos com que os apreendemos. Podemos concordar, por exemplo, com Brentano, que nos representamos enquanto “sujeitos percipientes” *in modo recto*, mas que representamos todos os objetos externos *in modo obliquo*, mas a passagem de um modo a outro nada tem de arbitrário, como se fossemos levados a concluir pelo mais extremado solipsismo, porque essa distinção só se impõe como um desdobramento reflexivo daquilo que já está inscrito na lógica do conhecimento humano.¹⁰² Não podemos deixar de considerar a presença dos objetos externos, assim como não podemos deixar de reconhecer a subjetividade dos nossos semelhantes, pois são fatos impositivos de nossa experiência que não requerem uma reflexão especial (*besondere Überlegung*), embora nem uma coisa e nem outra

¹⁰¹ A idéia do raciocínio analógico pode ter chegado a Freud por diversas vias como, por exemplo, através de Stuart Mill, que a aproximava da indução, ou por Ernst Mach. Acreditamos, no entanto, que Freud a recebeu diretamente de Brentano, que incorporou na sua obra maior os resultados de sua investigação, apresentados em sua tese de habilitação de 1865, sobre a psicologia de Aristóteles. É o que se pode ver através da definição de psicologia que se encontra no primeiro parágrafo de sua obra: “De modo semelhante às ciências naturais que têm por papel estudar as propriedades e as leis dos corpos aos quais se relaciona a nossa experiência externa, ela (a psicologia) aparece como a ciência que nos informa sobre as propriedades e as leis da alma, que nós encontramos diretamente (*unmittelbar*) em nós mesmos pela experiência interna (*innere Erfahrung*) e que a analogia nos permite igualmente de inferir no outro”. Cf. BRENTANO, Franz. *Psychologie*. Bd I. Op. Cit. p. 8. Ver os comentários de MARGOLIS, Joseph. “Reflections on intentionality”. In: JACQUETE, Dale (Ed.). *Op. Cit.* p. 131-148.

¹⁰² O termo “percipiente” não está dicionarizado, mas o utilizamos para o acesso imediato que temos a nós mesmos enquanto percebemos. Ver, Brentano, Franz. *Op. Cit.*

seja fácil de ser justificada de ponto de vista filosófico. Por que, então, nos entregarmos a tão abstrusas especulações?

Antes de esboçarmos uma resposta, vamos retornar à uma passagem do texto freudiano, subsequente à que citamos acima, quando ele diz que, a identificação, base psicológica do reconhecimento do psiquismo dos outros, foi estendida, na etapa animista da cultura, para as plantas, para os animais, enfim, para toda realidade inanimada e que, tal extensão da identificação, não é aceitável para o pensamento crítico contemporâneo, o que o leva a concluir que

Ainda, porém, onde a inclinação originária à identificação passou vitoriosa pelo exame da crítica (kritische Prüfung), no outro humano, o mais próximo a nós, o suposto de uma consciência repousa num raciocínio (Schluss) e não pode partilhar da certeza imediata de nossa própria consciência.¹⁰³

Por que somos levados à refletir sobre a nossa experiência mais imediata? Num primeiro momento Freud diz, e é fácil concordar com ele, que a atribuição de consciência aos outros indivíduos, nossos semelhantes, não requer uma reflexão especial (besondere Überlegung), mas logo depois adverte que o caso do animismo nos mostra que apenas esta atribuição restrita foi capaz de resistir ao exame crítico (kritische Prüfung) e que, portanto, ela é o resultado de uma certa mediação discursiva. Nos parece óbvio que não precisamos raciocinar para reconhecer a humanidade dos outros humanos, mas não nos devemos esquecer que houve uma época, quando da descoberta dos povos ameríndios, por exemplo, que este reconhecimento foi objeto de efetivo questionamento e suscitou uma intensa discussão. Se os animismo dotava todas as coisas de uma alma, a teologia europeicêntrica, ao contrário, chegou a propor não concedê-la às populações indígenas e, se examinarmos essa questão antropológica em termos éticos e jurídicos, ainda hoje nos

¹⁰³ “Aber auch, wo die ursprüngliche Identifizierungsneigung die kritische Prüfung bestanden hat, bei dem uns nächsten menschlichen Anderen, ruht die Annahme eines Bewusstseins auf einen Schluss und kann nicht die unmittelbare Sicherheit unseres eigenen Bewusstseins teilen.” Cf. FREUD, Sigmund. Das Unbewusste. GW, X, 268 (AE, XIV, 166).

deparamos com alguma vacilação em se considerar determinados grupos humanos como constituídos por indivíduos reconhecidos como sujeitos de direito. Por isso, podemos responder a pergunta que formulamos acima do seguinte modo: a reflexão filosófica sobre esses temas aparentemente óbvios não denuncia a inclinação de alguns pela especulação ociosa, mas se impõe como uma decorrência do desenvolvimento ou, preferiríamos dizer, do processo de complexificação da cultura humana. E o mesmo ocorre em relação à certeza imediata dos objetos externos. Quando Brentano distingue entre os modos “recto” e “obliquo” de representação, ele o faz polemizando com Aristóteles que, segundo ele, considerava o objeto interno como secundário em comparação com o objeto externo, ou seja, ele estava retomando, nos termos de uma filosofia fenomenalista, uma discussão que atravessou todo pensamento moderno acerca do estatuto da representação. Uma discussão enraizada na escolástica medieval, sobretudo com a concepção scotista da representação objetiva (esse *objectivum*), mas que se tornou incontornável com o advento da ciência moderna. Com a revolução científica do século XVII a certeza imediata dos objetos externos, assegurada pela experiência cotidiana, foi abalada, o que levou à lenta transformação da metafísica em direção à uma ciência transcendental (*scientia transcendens*). Desse modo, o idealismo transcendental kantiano não foi a cogitação genial e esotérica de um construtor de sistemas artificiais – como na imagem freudiana do filósofo – mas exerceu um impacto tão profundo, porque traduziu discursivamente um movimento reflexivo intrínseco à cultura moderna. Em síntese, o “mundo da percepção” não possui a qualidade de uma vivência ou de um dado imediato, mas é o resultado de uma elaborada construção simbólica que, no entanto, se oculta sob a superfície do senso comum. Ou, para recorrermos à uma formulação que poderia soar surpreendente, o “mundo da percepção”, sendo mundo, não está incluído no “mundo da percepção”, pois o “ser mundo” exige um recuo reflexivo. Podemos ilustrar esta proposição da seguinte forma: a filosofia surgiu como um ato de pensar, como um recuo reflexivo, que se fez necessário quando o “mundo da percepção”, possibilitado pela forma simbólica do mito, entrou em crise.

Não devemos nos surpreender, então, quando Freud, o realista pré-crítico, na injunção de justificar o psiquismo inconsciente, endossa a revolução copernicana nos seguintes termos:

Não nos resta, na psicanálise, nenhuma alternativa, senão declarar os processos como em si inconscientes e comparar sua percepção por meio da consciência com a percepção do mundo exterior por meio dos órgãos sensoriais. Esperamos, até mesmo, tirar dessa comparação um ganho para nosso conhecimento. A suposição psicanalítica da atividade anímica inconsciente nos aparece, por um lado, como um aperfeiçoamento ulterior do animismo primitivo, o qual nos simulava imagens de nossa consciência por toda parte, por outro lado, como continuação da correção que Kant tinha efetuado em nossa concepção da percepção externa. Assim como Kant nos alertou que não deixássemos de levar em conta a condicionalidade subjetiva (subjektive Bedingtheit) de nossa percepção e não julgássemos a nossa percepção idêntica com o percebido incognoscível (mit dem unerkennbaren Wahrgenommenen), assim a psicanálise adverte para não colocar a percepção consciente no lugar do processo psíquico inconsciente, o qual é seu objeto. Como o físico (das Physische), assim também o psíquico (das Psychische) não precisa ser, na realidade, como nos aparece. Contudo, nós nos disporemos com satisfação para a experiência de que a correção da percepção interna não oferece tão grande

*dificuldade como a externa, que o objeto interno é menos incognoscível do que o mundo exterior.*¹⁰⁴

A psicanálise se inscreve, assim, na esteira da revolução copernicana, pois da mesma forma que o objeto da física não se confunde com a simples percepção do mundo externo, também o objeto da psicanálise – o processo psíquico inconsciente – não pode ser apreendido pela simples percepção do mundo interno. Há, não obstante, uma experiência em que o externo e o interno parecem convergir numa singular inversão, é a experiência dialética do reconhecimento da identidade das outras mentes, na qual o que pertence ao externo parece converter-se em interno e revestir-se das qualidades do fenômeno psíquico e a nossa mente se depara com a estranheza que a habita e na qual o interno parece converter-se no externo. Uma exterioridade, porém, que não se reveste das qualidades do fenômeno físico, mas que poderia ser nomeada, em princípio, como uma alteridade, pois que só se nos revela na relação com o outro. E aqui podemos compreender todo o alcance do

¹⁰⁴ “Es bleibt uns in der Psychoanalyse gar nichts anderes übrig, als die seelischen Vorgänge für an sich unbewusst zu erklären und ihre Wahrnehmung durch das Bewusstsein mit der Wahrnehmung der Aussenwelt durch die Sinnesorgane zu vergleichen. Wir hoffen sogar aus diesem Vergleich einen Gewinn für unsere Erkenntnis zu ziehen. Die psychoanalytische Annahme der unbewussten Seelentätigkeit erscheint uns einerseits als eine weitere Fortbildung des primitiven Animismus, der uns überall Ebenbilder unseres Bewusstseins vospiegelte, und andererseits als die Fortsetzung der Korrektur, die Kant an unser Auffassung der äusseren Wahrnehmung vorgenommen hat. Wie Kant uns gewarnt hat, die subjektive Bedingtheit unserer Wahrnehmung nicht zu übersehen und unsere Wahrnehmung nicht für identisch mit dem unerkennbaren Wahrgenommenen zu halten, so mahnt die Psychoanalyse, die Bewusstseinswahrnehmung nicht an die Stelle des unbewussten psychischen Vorganges zu setzen, welcher ihr Objekt ist. Wie das Physische, so braucht auch das Psychische nicht in Wirklichkeit so zu sein, wie es uns erscheint. Wir werden uns aber mit Befriedigung auf die Erfahrung vorbereiten, dass die Korrektur der inneren Wahrnehmung nicht ebenso grosse Schwierigkeit bietet wie die der äusseren, dass das innere Objekt minder unerkennbar ist als die Aussenwelt”. Cf. FREUD, Sigmund. *Das Unbewusste*. GW, X, 270 (AE, XIV, 167). A expressão “percebido incognoscível” é, certamente, estranha e pode significar tanto o incognoscível como tal, a coisa em si, quanto a “condicionalidade subjetiva” de nossa percepção, isto é, aquilo que não vem da percepção, mas que a possibilita enquanto estrutura apriorística. Nos inclinamos por esta segunda alternativa em nossa argumentação.

argumento analógico que Freud apenas esboçou. Isso significa que o mundo da percepção não basta a si mesmo e que, em ambos os casos, tanto no domínio externo, quanto no interno, se faz necessária uma longa mediação discursiva.¹⁰⁵

Apesar de Freud ter recorrido ao caráter imediato da percepção interna como um índice de que a psicanálise encontra, em princípio, menor dificuldade de construir o seu objeto, as coisas não se dão exatamente de acordo com esta previsão otimista. Não só porque a percepção interna e os fenômenos psíquicos são, em si mesmos, profundamente diferentes da percepção externa e dos fenômenos físicos, mas também porque Freud não contava com uma reflexão filosófica que pudesse auxiliá-lo na compreensão da diferença existente entre os dois domínios. Como assinalamos, no capítulo anterior, Freud não esteve atento e não assimilou a discussão em torno do método e do estatuto das ciências humanas e, por isso, ele teimava em classificar a psicanálise como uma ciência da natureza, embora vendo que ela se encontrava naquele lugar intermediário e desconfortável entre a medicina e a filosofia. Ele não via um terceiro lugar, que poderia ser o das ciências humanas mas, ainda que mantendo a psicanálise num não lugar epistêmico e carente de maiores elucidações filosóficas, ele se empenhou na tarefa ingente e árdua de construí-la e reconstruí-la teoricamente. Se, portanto, a psicanálise se inscreve na esteira da revolução copernicana, esta não vem a ela a partir da exterioridade do discurso filosófico, mas ela opera no interior do movimento de conceptualização da experiência clínica e, por isso, acreditamos que o

¹⁰⁵ Aqui abre-se uma via fecunda para a compreensão da concepção freudiana do inconsciente e da formação da subjetividade, a que explora – seguindo a vertente que vai da dialética hegeliana do senhor e do escravo, passando por sua apropriação lacaniana, à hermenêutica ricoeuriana do si – os desdobramentos da inter-relação identidade e alteridade. Ver: VALLS-PLANA, Ramon. *De yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona, Editorial Laia, 1971. p. 55-151. Ver também a análise minuciosa e instigante da dialética do senhor e do escravo em: SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo, Loyola, 1993. Sobre “o eu como outro” encontramos uma reflexão preciosa em: LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Le discours de l'altérité. Une logique de l'expérience*. Paris, PUF, 1983. p. 309-346.

pensamento transcendental freudiano consiste em sua própria metapsicologia. A psicanálise não estaria nem do lado da medicina organicista e nem do lado da filosofia consciencialista e nem do modo leigo e habitual de pensar. Se nela há uma revolução copernicana esta se impõe a partir de “dentro”, do interior do discurso metapsicológico.

Em suas últimas exposições gerais sobre a psicanálise, que ficaram inacabadas, Freud ainda oscila quanto ao estatuto da ciência que ele pretendia ter fundado, nas poucas páginas redatadas em seu exílio londrino ele a define do seguinte modo

A psicanálise é uma parte da ciência da alma (Seelenkunde), da psicologia. Também é chamada “psicologia profunda” (Tiefenpsychologie), logo saberemos a razão (...) A psicologia é também uma ciência natural. Aliás, o que então ela devia ser? Mas seu caso é de ordem diferente. Não é qualquer um que ousa formular juízos sobre coisas físicas, mas todos – o filósofo como o homem da rua – possui a sua opinião sobre questões psicológicas, ele se considera como se fosse, ao menos, um psicólogo amador.¹⁰⁶

Vimos, então, que a psicanálise é uma parte específica da psicologia que pode ser caracterizada como “profunda” e que a psicologia é também uma ciência natural, porém, ao contrário do que ocorre com as “coisas físicas” todos pretendem conhecê-la. No contexto desta citação Freud a compara à física que só pode progredir através de suposições que não podem ser conhecidas em sua essência, como seria o caso da eletricidade, mas que mais tarde, talvez, com o progresso, pudesse vir a ser esclarecida. Uma vez que se

¹⁰⁶ “Die Psychoanalyse ist ein Stück der Seelenkunde der Psychologie. Man nennt sie auch “Tiefenpsychologie”, wir werden später erfahren, warum (...) Die Psychologie ist auch eine Naturwissenschaft. Was sollte sie denn sonst sein? Aber ihr Fall liegt anders. Nicht jedermann getraut sich eines Urteils über physikalische Dinge, aber jeder – der Philosoph wie der Mann von der Strasse – hat seine Meinung über psychologische Fragen, benimmt sich, als wäre er wenigstens ein Amateurpsycholog.” Cf. FREUD, Sigmund. *Some elementary lessons in psychoanalysis*. GW, XVII, 142-143 (AE, XXIII, 284-285). O título do artigo, que se resume à umas poucas páginas, está em inglês. Os textos desse período, em que Freud já estava muito doente, foram redigidos de maneira descuidada e abreviada, o que, segundo James Strachey, os editores alemães procuraram corrigir.

continuássemos interrogando alguém acerca dos fenômenos psicológicos, que ele tão bem conhece por experiência própria e imediata, ele ficaria cada vez mais embaraçado e não saberia dizer qual é a essência do psíquico. Como podemos articular estas afirmações? Talvez do seguinte modo: todos são psicólogos, porque os fenômenos psicológicos são imediatamente acessíveis, os fenômenos psíquicos constituem um dado antropológico que, enquanto tal, é irrefutável por meio de uma argumentação epistemológica, mas a psicologia psicanalítica é “profunda” porque, do mesmo modo que a física, ela exige suposições, modelos e conceitos que são o resultado de uma longa elaboração. O que ele define como profundidade é justamente a necessidade desta mediação discursiva, do caráter construído do seu objeto, que a torna “como se fosse”, embora ele não faça esta reserva, uma ciência da natureza. A ciência é colocada aqui em oposição ao conhecimento comum, aquele do filósofo e do homem da rua, e a ciência só pode ser definida como sendo “da natureza”, embora deixando uma certa reticência na pergunta acerca da psicologia: “afinal que outra coisa ela deveria ser?”

Freud não concede um lugar epistêmico para as ciências humanas e rejeita a filosofia, associada ao consciencialismo da psicologia brentiana, que permaneceria restrita à uma pura fenomenologia. O que lhe restava, então, senão definir a psicanálise, exatamente por ser uma psicologia profunda ou, em outras palavras, como sendo uma ciência da natureza? Pois, afinal de contas, também a ciência da natureza se afastava da superficialidade dos fenômenos, da evidência das coisas em suas manifestações e, subvertendo a opinião do “homem da rua”, se punha a investigar a sua estrutura oculta e profunda.

No *Esboço de Psicanálise*, texto contemporâneo do anterior, encontramos ainda outros elementos que esclarecem alguns pontos, mas também continuam a suscitar a nossa perplexidade. Freud recusa, de passagem, a opção behaviorista, por ser uma psicologia que prescindia da consciência e esta é o ponto de partida de toda investigação psicológica uma vez que é acessível a todos nós. Mas adverte que apenas alguns, “situados tanto dentro da ciência como fora dela”, circunscrevem a psicologia à uma fenomenologia psíquica cuja tarefa consistiria em distinguir descritivamente “entre percepções, sentimentos, processos cognitivos e atos de vontade”.

Como os processos psíquicos são lacunares, contraditórios e ambivalentes, a descrição fenomenológica é impotente para lhes dar maior inteligibilidade. Diante disso esse tipo de psicologia precisa supor “processos físicos e somáticos concomitantes ao psíquico” e, desse modo, acaba negando a si mesma pois

Isso, então, naturalmente sugere, na psicologia, o colocar o acento nesses processos somáticos, para neles reconhecer o autêntico psíquico (das eigentliche Psyche) e para buscar para os processos conscientes uma outra apreciação (eine andere Würdigung).¹⁰⁷

Por que o somático seria o “autêntico psíquico”? Porque para uma psicologia meramente fenomenológica somente aí seriam encontradas as explicações para os fenômenos psíquicos que ela mesma descreve. No entanto, essa explicação também seria impotente em função da enorme dificuldade de se passar da ordem do psíquico ao somático e vice-versa, o que obrigaria o psicólogo a buscar “uma outra apreciação”. Por conseguinte, a psicanálise, por meio da pressuposição obscura e não imediata do inconsciente, se define como ciência da natureza por sua intenção de obter o máximo possível de inteligibilidade dos processos psíquicos. As coisas se complicam, entretanto, porque há uma diferença fundamental que distingue e separa a psicanálise das outras ciências da natureza, uma vez que

Todas as ciência repousam em observações e experiências mediadas por nosso aparelho psíquico. Mas, como a nossa ciência tem este mesmo aparelho por objeto, aqui a analogia encontra um fim. Fazemos as nossas observações por meio desse mesmo aparelho de percepção, justamente com a ajuda das lacunas no psíquico, à medida que completamos o que falta através da proposição de inferências conclusivas e o traduzimos em material consciente. Assim, evidenciamos, de certa forma, uma série complementar consciente do psíquico inconsciente. Sobre a obrigatoriedade dessas inferências

¹⁰⁷ “ Es liegt dann natürlich nahe, in der Psychologie den Akzent auf diese somatischen Vorgänge zu legen, in ihnen das eigentlich Psychische anzuerkennen und für die bewussten Vorgänge eine andere Würdigung zu suchen.” Cf. FREUD, Sigmund. *Abriss der Psychoanalyse* (Esboço de psicanálise). GW, XVII, 80 (AE, XXIII, 155).

*conclusivas repousa a certeza relativa de nossa ciência psíquica.*¹⁰⁸

O objeto da psicanálise, o psiquismo, é, portanto, aquilo que é o meio de conhecimento de todas as outras ciências e que, não sendo diretamente acessível em sua estrutura inteligível profunda, deve ser reconstruído por meio de inferências que oferecem apenas, apesar do esforço afirmativo de Freud, uma certeza relativa. Esse lugar epistêmico incômodo, que não pode se contentar em ser uma psicologia descritiva e fenomenológica e é construído por meio de suposições e inferências, é justamente ocupado pela metapsicologia. Nós acreditamos que este lugar, que foi definido por Freud como sendo de uma *meta-psicologia* não se configura apenas como uma instância teórica, mas possui um estatuto transcendental. Isso significa duas coisas: em primeiro lugar, que os fenômenos sobre os quais esta ciência debruça se inscrevem no registro da subjetividade e, portanto, sempre resistem à plena objetivação teórica e, em segundo lugar, que os processos psíquicos por ela reconstruídos interferem, de alguma forma, na constituição dos objetos de todas as outras ciências, inclusive naqueles das ciências humanas. E foi, nesse sentido, que afirmamos anteriormente que a revolução copernicana se faz presente no interior da teorização psicanalítica mas que esta, poderíamos acrescentar, também traduz as suas contradições.

Duas observações, no entanto, nos são impostas: em primeiro lugar, que a metapsicologia, como reiteramos diversas vezes no capítulo anterior, não pode substituir ou inverter o lugar com a epistemologia e, em segundo lugar, que os seus pontos de partida e de chegada são os fenômenos psíquicos, apreendidos através de algum procedimento descritivo que poderíamos

¹⁰⁸ “Alle Wissenschaften ruhen auf Beobachtungen und Erfahrungen, die unser psychischer Apparat vermittelt. Da aber unsere Wissenschaft diesen Apparat selbst zum Objekt hat, findet hier die Analogie ein Ende. Wir munsere Beobachtungen mittels desselben Wahrnehmungsapparats, gerade mit Hilfe der Lücken im Psychischen, indem wir das Ausgelassene durch nahe liegende Schlussfolgerungen ergänze und es in bewusstes Material übersetzen. Wir stellen so gleichsam eine bewusste Ergänzungsreihe zum unbewussten Psychischen her. Auf der Verbindlichkeit diese Schlüsse ruht die relative Sicherheit unserer psychischen Wissenschaft.” Cf. FREUD, Sigmund. *Abriss*. GW, XVII, 81 (AE, XXIII, 157).

designar, de modo genérico, como fenomenológico. Ao investigar os limites do campo da percepção e da consciência a psicanálise pode contribuir decisivamente para a elucidação dos processos cognitivos, sem que isto signifique uma recaída nos impasses do psicologismo. Pois, o círculo vicioso do psicologismo consiste em propor que os processos cognitivos ou que o pensamento possa ser fundado por meio de uma ciência empírica, enquanto a psicanálise, pelo caráter construtivista e transcendental de sua metapsicologia, reforça a crítica daqueles que recusam a pretensão empirista do psicologismo. Em conseqüência, ao contrário do que Freud muitas vezes pretendeu, a metapsicologia não pode nem se livrar da filosofia e nem, muito menos, transformá-la em objeto de suas investigações. E é justamente porque ela se desdobra necessariamente num estatuto que designamos como transcendental, que ela requer continuamente uma elucidação filosófica, o que, como vimos, nem o próprio Freud pôde evitar.

Os vícios do psicologismo estão intimamente enredados com as contradições do empirismo e ambos, como vimos no capítulo anterior, decorrem da hipertrofia da abordagem epistemológica. A perquirição acerca do significado do conhecimento impõe a passagem para os registros antropológico e ontológico e a psicanálise, recusando as ilusões do consciencialismo, vai na direção desta exigência. Por isso acreditamos que a elucidação filosófica da psicanálise, que é imposta pelo dinamismo de sua auto-reflexão, não deva se restringir apenas ao registro da epistemologia, mas deve se orientar numa direção onto-antropológica, ou seja, na perspectiva de uma reflexão que busque compreender a psicanálise, tematizando não só os seus impasses teóricos, mas também a sua razão de existir, uma razão que radica na essência mesma do ser humano. Ou, para esclarecer melhor as coisas, podemos dizer que a psicanálise manifesta a essência do humano numa determinada configuração *ideo-histórica* que é a da modernidade tardia e que, por isso, ela surgiu numa época e num contexto de intensa e generalizada crise cultural, se constituindo como uma das expressões do que iremos chamar de dialética da modernidade.

Essa interpretação que propomos abrange, em princípio, não apenas o itinerário freudiano, mas também o conjunto do desenvolvimento pós-freudiano. Mas voltemos ao seu ponto de partida que foi, entretanto, o acolhimento e a

atenção aos fenômenos psíquicos na riqueza e diversidade em que se apresentavam. A psicanálise brotou da criação de uma clínica ainda inexistente, e aí encontramos a inquestionável marca do gênio. Freud soube, ultrapassando as suas idéias pré-concebidas, forjar uma nova fenomenologia, verdadeiramente comprometida com a busca pelo *logos* do fenômeno, pela apreensão do sentido próprio e irreduzível do fenômeno psíquico. E isto foi possível porque ele não aprisionou o seu ponto de partida fenomenológico no ver da clínica médica, muito facilmente seduzível pelo imediato do dado empírico, ainda quando este dado tivesse que ser obtido ou desentranhado por meio do método anátomopatológico, mas dirigiu a sua atenção para a escuta, mais afeita ao entramado denso e oculto dos significados.

II.2. O Campo do Humano:

Nas considerações que fizemos acima utilizamos diversas referências de obras freudianas já largamente amadurecidas e a última citação que fizemos foi retirada de um de seus últimos textos. No entanto, embora ele fosse proveniente da neuroanatomia, o ponto de partida de sua investigação foi a experiência humana tal como se apresentava na clínica, isto é, num entrelaçamento tão íntimo de experiências que dele não se poderia abstrair o que seria pertencente ao corpo e o que seria relativo à alma. Parece ter sido esse o ponto de partida da psicanálise, a de uma experiência antropológica que recolocava, em sua concretude e singularidade, o velho problema da relação corpo e alma. Pois quando falamos do nosso corpo, não nos restringindo à vivência bruta do prazer ou da dor, já extraímos dele um sentido humano. Como também quando trazemos as pulsões e os afetos ao plano da linguagem, nos deparamos com a intransparência de nossas palavras, como se nelas houvesse algo estranho, um núcleo resistente à nossa exigência de sentido humano.¹⁰⁹

¹⁰⁹ É preciso advertir que o que denominamos como “experiência bruta do prazer e da dor” remete à manifestação corporal destes dois afetos básicos. Sabemos, porém, que enquanto experiências humanas eles possuem componentes psíquicos inseparáveis. Num tratamento dentário, por exemplo, a atenção, a focalização da consciência é um componente essencial no modo como a dor é vivenciada. Do ponto de vista metapsicológico não devemos nos esquecer que a “vivência de satisfação” (Befriedigungserlebnis) e a “vivência de dor” (Schmerzserlebnis)

E aqui, o interesse da psicanálise se desdobra num ponto crucial: ela não contribui simplesmente com a biologia, funcionando como um saber auxiliar, como um conjunto de hipóteses provisórias que, como vimos, aguardaria o avanço, este sim definitivo e verdadeiramente científico, das ciências da natureza em sentido estrito. Mas, ao contrário, mostraria que o corpo não poderia ser exclusivamente abordado como um objeto natural e explicado à luz da anatomia e da fisiologia. A visibilidade do corpo é enganosa porque ele é atravessado por uma intencionalidade que, sendo diferente daquela da consciência, pode ser definida, por analogia, como uma autêntica *intentio*, como uma expressão subjetiva, uma afirmação do ser do sujeito que, enquanto tal, seria irreduzível aos processos materiais que a condicionam. Ou, se o quisermos, o corpo humano não é um corpo físico qualquer, que se esgota na objetividade em que ele é posto *em si*, com a opacidade de um dado que pode ser objetivamente examinado pelas ciências biológicas. O corpo é sempre um *corpo próprio* (*corps propre*), uma permanente oscilação e indecível encruzilhada em que o sujeito se faz presente no mundo. Mas o *corpo próprio* não é apenas expressão de um sujeito consciente, como se fosse dócil instrumento de uma intencionalidade voluntária e assegurada de si mesma, mas está preche do mundo e marcado por uma alteridade que se impõe ao sujeito. Foi o que Merleau-Ponty, partindo de um outro referencial teórico, o da fenomenologia husserliana, e visando evitar as armadilhas do velho dualismo cartesiano, compreendeu magnificamente ao observar que

É porque ele é uma visada pré-objetiva que o ser no mundo pode se distinguir de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da 'res extensa', como de toda 'cogitatio', de todo conhecimento em primeira pessoa – e que ele poderá realizar a junção do 'psíquico' e do 'fisiológico' [...] A união da alma e do corpo não está

têm como resultado ou como “resto” (die Reste) os afetos e estados de desejo, a atração de desejo primária e a defesa primária que visam não o objeto presente na realidade mas a sua “imagem recordativa” (Erinnerungsbild). Embora, como observa Osmyr Gabbi Jr., a noção de fantasia não seja formulada no “Projeto” a presença do objeto “em representação de fantasia” (in Phantasievorstellung) aponta para a autonomia da vida fantasmática. Cf.: FREUD, Sigmund. *Projeto*. Op. Cit. p. 31-41. Ver as notas 92 a 147 de Osmyr Gabbi Jr. na tradução brasileira. Ver também: FREUD, Sigmund. *Entwurf einer Psychologie*. GW, Nachtragsband, 410-422.

*selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um o objeto, o outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência.*¹¹⁰

Pois foi ao apreender esse “movimento da existência”, no íntimo entrelaçamento que se dava no sofrimento histórico entre as dores do corpo e as paixões da alma, que Freud se distanciou do olhar médico e se direcionou para a descoberta do inconsciente. Ao deslocar a sua atenção do olhar objetivante do corpo para a escuta da linguagem no corpo, ele pôde apreender a intencionalidade inconsciente que o atravessa, que é inconsciente porque não é uma “palavra falada” (*parole parlée*) por um sujeito que a domina, mas é uma “palavra falante” (*parole parlante*) que nos possui para além de nós mesmos uma vez que, conforme a bela formulação de Merleau-Ponty, “a palavra é o excesso de nossa existência sobre o ser natural”.

Ao se voltar para a palavra Freud, o neuroanatomista que estava, até então, guiado pela visibilidade espacial dos fenômenos, mergulhou na invisibilidade de um tempo protendido, que só adquire forma na medida em que vai sendo cinzelado pela elaboração narrativa. Assim, a sexualidade – de modo ainda mais eminente do que as outras funções fisiológicas, como a respiração e a digestão - ultrapassa em muito o seu aspecto funcional, pois goza de um regime de autonomia em relação à economia dos processos de autoconservação. Com a introdução da idéia de inconsciente, o corpo deixa de pertencer exclusivamente à natureza e também não é uma máquina habitada pelo fantasma cartesiano, mas é a encarnação de um psiquismo, é a expressão de uma história singular e marcada pelos destinos pulsionais. Isto porque, por meio do inconsciente, o corpo pode falar o que escapa à percepção e ao controle conscientes, pode estar carregado de significados e se tornar subjetividade encarnada, o que não ocorreria se identificássemos o psiquismo apenas à intencionalidade consciente. Apesar, afirma Freud com sua habitual cautela, de buscar o vínculo de sua teoria pulsional com a biologia – através da oposição entre os objetivos e funções da autoconservação e os da

¹¹⁰ Cf.: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945. Resp. p. 95 e 105.

perpetuação da espécie – a psicanálise reivindica a legitimidade de sua apropriação do corpo enquanto *corpo erógeno*, que quase nunca coincide com o corpo biológico uma vez que ele se contrapõe às atividades adaptativas do indivíduo e subverte a sua economia psíquica.

Não podemos abordar de modo integral a sexualidade e, poderíamos generalizar, não podemos compreender o corpo em seu sentido humano, sem o considerarmos em sua história e em seu potencial significativo e, portanto, sem considerarmos que, até mesmo o corpo, uma região do humano tradicionalmente pertencente às ciências da natureza, deve ser concebido em sua inserção cultural. Para ser compreendido – e não apenas dissecado em suas conexões causais objetivas – o corpo precisa ser, de certa forma, desnaturalizado. O que estamos chamando, num sentido negativo, de desnaturalização, pode ser entendido positivamente como apropriação humana do corpo e, com isso, talvez possamos explicitar melhor o motivo subjacente à enorme amplitude alcançada pela psicanálise, que quando surgiu era apenas uma teoria voltada à uma área específica de investigação, a elucidação dos mecanismos etiológicos das neuroses para, depois, transformar-se numa teoria crítica da cultura

O que Freud descreveu, num ensaio muito posterior, como sendo o *interesse da psicanálise* deriva da *psicanálise do interesse* ou, deixando de lado o simples jogo de palavras, deriva da possibilidade de uma melhor compreensão dos mecanismos psíquicos do interesse que está presente em todas as atividades humanas, do conhecimento mais abstrato à mais simples e direta viência corporal e afetiva. Mas, o que seria este interesse que a psicanálise contriui a elucidar?

O interesse, numa definição bem genérica, é o “estar-entre” do ser humano enquanto ele está, desde sempre, comprometido com os entes. É o estar no meio das coisas, numa presença que se dá, antes de qualquer pretensão cognitiva, através do corpo. O corpo é um estar originariamente no mundo e, por isso, fazendo certa concessão ao pleonasma poderíamos dizer que o interesse do homem é o próprio homem. Já encontramos esta compreensão ampla do interesse humano no *De anima* ao expor a profunda imbricação de sensibilidade e inteligência que, pela mediação da imaginação,

faz do homem um ente aberto à totalidade das coisas. Foi esta uma das intuições mais fecundas da psicologia aristotélica que, depois, foi retomada pela escolástica e foi assumida na gnoseologia tomásica em sua formulação latina: *in homine quadammodo sunt omnia*.¹¹¹

Assim, o corpo não é simplesmente uma máquina e nem mesmo apenas uma entidade biológica, uma realidade que pertence apenas à natureza, mas é expressão e apropriação do humano e se ele é o primeiro determinante indivíduo, em sua particularidade empírica e em sua situação espaço-temporal, ele também traz em si a marca simbólica da cultura. O corpo fala e essa escuta do corpo, que atesta o seu reconhecimento enquanto linguagem, mostra que até mesmo o que mais parece manifestar a contingência do indivíduo e a proximidade da natureza, está atravessado por um sentido que o ultrapassa. A investigação psicanalítica não aborda um indivíduo isolado e um psiquismo solipsista, a analogia entre o mito e o sonho não significou apenas que a linguagem dos sonhos nos ajudaria a compreender melhor o significado dos mitos, mas implicou também que, ao se revelar como uma linguagem, o sonho mostra que a cultura, em suas formas simbólicas, habita o cerne mesmo da individualidade.

Desse modo, podemos afirmar que todo indivíduo sonha, da mesma forma que toda comunidade é necessariamente mitopoiética e não há como suprimir nem o sonho e nem o mito. Pois o psiquismo, como já o afirmamos no caso da sexualidade, ultrapassa e transfigura o corpo, assim como a cultura em suas grandes formações – a religião, o direito, a eticidade, a filosofia – ultrapassa e transfigura a natureza. Embora Freud ainda mantenha uma visão evolucionista da etnologia (*Völkerpsychologie*) e embora ainda adote um esquema um tanto simplista acerca do progresso do conhecimento, concebido como instrumento de uma crescente adaptação à realidade, pode-se dizer que não é somente o sonhar ou o poetizar que confirmam a permanência da

¹¹¹ Cf.: Aristóteles. De anima, III 431 b 20. São Tomás de Aquino elucida a semelhança entre a alma e as coisas de acordo com a proposição aristotélica: “quodammodo anima esse omnia, inquantum est in potentia ad omnia”. Cf.: ST, q. 84, a. 2.

onipotência infantil, mas também a pretensão de uma perfeita adaptação à realidade ou de uma satisfação plena dos desejos. Ou, em outras palavras, se nós teimamos em conhecer e dominar a natureza não é porque somos realistas e pragmáticos, mas porque não há como abandonar a onipotência infantil. Não podemos nos conformar com os limites e frustrações impostas pela realidade, porque os nossos desejos são intrinsecamente onipotentes e a nossa sexualidade é intrinsecamente infantil. O *princípio de realidade* não pode substituir o *princípio de prazer* que o sustenta e o antecede logicamente.¹¹²

Se não é possível superar o sonho, também não é possível equacionar a cultura em termos pragmáticos ou na perspectiva de um estrito materialismo antropológico.¹¹³ A cultura não se resolve como uma função da relação do homem, concebido como ser de necessidade, com a natureza, considerada como ambiente provedor, mas expressa um *excesso ontológico* que, na linguagem metapsicológica utilizada por Freud, poderíamos estabelecer como correspondente à onipotência infantil e à insaciedade do desejo. Por isso, ao reafirmar o vínculo entre “as operações psíquicas do indivíduo e as comunidades”, ele mostra que o “mecanismo anímico” possui duas tarefas e que, em consequência, a cultura pode ser também abordada em dois níveis: além de propiciar a satisfação das necessidades, ela é, em seu caráter

¹¹² Vamos retomar esses temas da sexualidade infantil e da oposição entre os princípios do “prazer” e da “realidade” na segunda parte deste trabalho.

¹¹³ A expressão “materialismo cultural” refere-se àquelas concepções da cultura que a consideram como um sistema adaptativo ou, numa definição sumária, “as culturas são sistemas (padrões de comportamento socialmente transmitidos) que servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos”. Cf.: LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002. p. 59. Para uma exposição e justificação mais ampla do materialismo cultural, ver: HARRIS, Marvin. *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Una Historia de las Teorías de la Cultura*. Méx., Siglo XXI, 1985. p. 549-596. A proximidade dos “materialistas” com o evolucionismo antropológico, como é o caso de Leslie White, parece indicar a proximidade de Freud com essa concepção. No entanto, acreditamos que a concepção freudiana seja muito mais ambígua e, à luz da metapsicologia, permita outros tipos de interpretação.

plástico e multiforme, o resultado de frustrações necessárias e inevitáveis, uma vez que

Uma parte dessa tarefa (do mecanismo anímico) pode ser resolvida pela via da satisfação, que se pode obter do mundo exterior; para esse objetivo se requer o domínio sobre o mundo real. A outra parte dessas necessidades – dentre elas, essencialmente, certas aspirações afetivas – a realidade, de modo geral, as frustra em sua satisfação. Daí se segue uma segunda parte daquela tarefa: procurar uma tramitação de outra índole para as aspirações insatisfeitas. Toda história da cultura apenas mostra os caminhos empreendidos pelos seres humanos para a ligação (Bindung) de seus desejos insatisfeitos, sob as condições mutáveis e alteradas pelo progresso técnico, de permissão e frustração pela realidade. (parênteses nosso)¹¹⁴

Na verdade, a cultura material não só não é capaz de satisfazer todas as necessidades humanas mas, como veremos posteriormente, ela opera, em sua dimensão simbólica, produzindo e interditando os desejos ao mesmo tempo e criando, neste dinamismo contraditório, as tensões que desestabilizam a ordem direcionada à satisfação das necessidades. Assim, ainda que a tecnociência seja capaz de proporcionar uma razoável adaptação á realidade e, mais do que isso, consiga ampliar os limites impostos pela natureza, ela também, alimenta as nossas fantasias de realização. Pois, por seu próprio progresso e criatividade, assim como todas as outras formações culturais – das crenças animistas à filosofia – ela brota da mesma *fonte dinâmica* e traz as marcas de uma *deficiente satisfação dos desejos*. A história cultural da humanidade parece comprovar essa expansão insustável do interesse humano que, na

¹¹⁴ “Ein Teil dieser Aufgabe wird lösbar durch Befriedigung, welche man von der Aussenwelt erzwingt; zu diesem Zwecke wird die Beherrschung der realen Welt Erfordernis. Einem anderen Teil dieser Bedürfnisse, darunter wesentlich gewissen affektiven Strebungen, versagt die Realität regelmässig die Befriedigung. Daraus geht ein zweites Stück der Aufgabe hervor, den unbefriedigten Strebungen eine andersartige Erledigung zu verschaffen. Alle Kulturgeschichte zeigt nur, welche Wege die Menschen zur Bindung ihrer unbefriedigten Wünsche einschlagen unter den wechselnden und durch technischen Fortschritt veränderten Bedingungen der Gewährung und Versagung von seiten der Realität”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Interesse*. GW, VIII, 415. (AE, XIII, 188).

modernidade, adquiriu uma aceleração vertiginosa e uma efetivação unidimensional. Seria esse, poderíamos perguntar, o único horizonte possível para o dinamismo da cultura e a inquietude do desejo? Certamente esta interrogação seria respondida negativamente à luz da grande tradição filosófica ocidental que sempre propôs, ainda que por diversas vias, a sabedoria do limite e da contenção. Por sua vez, a psicanálise, investigando a origem e o desenvolvimento do psiquismo, talvez possa iluminar, de alguma forma, o ímpeto de dominação que habita o interesse humano, para nele advertir as patologias de sua realização.

No último tópico deste capítulo voltaremos à esta problemática, mas antes, gostaríamos de examinar a questão da primazia da reflexão antropológica diante da pretensão onímoda da racionalidade científica. Ora, podemos generalizar as nossas rápidas digressões sobre a irredutibilidade biológica do corpo através das seguintes questões: até que ponto o campo do humano pode ser tomado como objeto de ciência? O interesse, jazendo na base de todas as atividades humanas, pode ser, de alguma forma, incorporado no domínio científico ou, antes, a ciência é uma das manifestações do interesse, é uma das manifestações da presença originária do ser humano no mundo ?

A nossa proposição liminar e de formulação bem simples é que a ciência, em seu afã de objetividade e rigor metodológico, talvez possa desconhecer mas nem por isso pode romper com o seu enraizamento na experiência antropológica originária que constitui o campo do humano ou o ser deste ente que é o ser humano. O ideal da objetividade científica não pode ser hipertrofiado ao ponto de nos impor o esquecimento de que ela mesma somente se destaca contra o pano de fundo desta experiência, contra o horizonte maior do “mundo da vida” (Lebenswelt). Mesmo na perspectiva mais exaltada de um progresso indefinido da tecnociência e mesmo alimentando a expectativa mais otimista de que todos os saberes com pretensão de rigor, num determinado momento do futuro, poderiam ser incorporados ao domínio da positividade, deixando para trás as brumas filosóficas, ainda assim, seria necessário admitir que as limitações metodológicas da ciência não poderiam justificar o abandono das exigências contemporâneas da experiência antropológica originária.

Afinal, a crença no progresso não pode anular, em nome do futuro abstrato de uma humanidade idealizada e supostamente emancipada pelas virtudes da racionalidade tecnocientífica, aquilo que se impõe desde o presente concreto e dinâmico do mundo da vida, isto é, que dele surjam tipos alternativos de racionalidade. Vamos ilustrar este tópico recorrendo a dois modos de saber que estão intimamente conectados com o mundo da vida, a ética e a psicologia. Quanto ao primeiro modo de saber é preciso considerar que os *ethea*, embora sendo imensamente diversificados na particularidade de seus conteúdos é uma forma de conhecimento universal e coextensiva à humanidade. Assim, faz parte da vida de todos os grupos humanos certas formações discursivas que acompanham o comportamento social e que podemos designar como sendo um “saber moral” – constituído pelos mitos, apólogos, provérbios e, nos grandes núcleos civilizatórios, por uma importante literatura sapiencial – que reinterpreta a tradição e veicula um conjunto de juízos de valor, de critérios e representações acerca da atribuição e justificação dos predicados “bom” e “mau”. O saber moral, antes mesmo da invenção grega da ética filzósófica, já traz em si uma forma específica e universal de racionalidade. Ora, numa sociedade como a nossa, em que o conhecimento tende a ser identificado com a ciência seria uma expectativa factível a de que este saber moral pudesse ser inteiramente incorporado pelos cânones da racionalidade científica ? A resposta, evidentemente, é negativa se considerarmos que a diferença essencial que separa os discursos ético e científico se enraíza em dois diferentes modos de ser com que se confronta o homem, a *physis* e o *ethos*. Esta diferença, que foi apresentada pela sofística como uma antítese entre a necessidade natural e a convenção social, foi consagrada por Aristóteles em sua classificação das ciências ao estabelecer a contraposição entre as racionalidades teórica e prática: as proposições da ética não podem ser inteiramente objetivas, pois não se referem à imutabilidade dos objetos das ciências teóricas uma vez que implicam necessariamente o sujeito da ação moral. No entanto, não custa repetir, a experiência moral não é puramente vivencial, mas contém uma dimensão cognitiva, um saber efetivo, que se desdobra numa mediação discursiva e exige uma permanente reelaboração reflexiva. Mesmo nas sociedades mais estáticas a tradição não é

uma repetição inercial do passado, mas uma permanente atualização que se dá no confronto com as situações específicas vividas pela comunidade.

De modo semelhante podemos dizer que há uma experiência psicológica acessível a todos nós, que também possui uma dimensão cognitiva, que só pode ser traduzida numa linguagem específica e que não se enquadra, por princípio, pela lógica de sua auto-implicação, no molde da objetivação científica. E é preciso advertir que a aproximação entre estes dois modos de saber nada tem de arbitrária, porque possui um fundamento analógico, ou seja, a atribuição analógica do predicado “subjetivo” é adequado ao “objeto” dos dois modos de saber.

Nós vimos, no item anterior, a alusão que faz Freud acerca do caráter singular da psicologia em comparação com as outras ciências da natureza. Ao se posicionar em favor da “análise leiga” (Laienanalyse) ele reitera que todos se consideram, pela pertinência imediata de sua vida anímica, como psicólogos, ainda que não esteja nem um pouco inclinado a endossar como suficiente essa psicologia impressionista. Esse é, não obstante, o ponto de partida de toda psicologia, a constatação de que todos nós apreendemos de maneira intuitiva o caráter simultaneamente real e específico dos fenômenos psíquicos e que, sob este prisma, todos nós somos verdadeiramente psicólogos. Assim, por exemplo, a tristeza é para quem a vive uma realidade não só inegável mas, além disso, enquanto vivência psíquica, é intraduzível numa linguagem estranha à desta vivência como seria, por exemplo, a de considerá-la como resultado da disfunção do mecanismo de recaptação da serotonina. Da mesma forma que o estabelecimento dos condicionantes do comportamento social não dilui a experiência moral e nem invalida a sua linguagem própria, também a determinação causal entre estados psíquicos e processos neurais não anula a experiência psicológica de base e nem substitui a sua linguagem própria que, em ambos os casos, contém uma implicação subjetiva. Daí essa extraordinária interpenetração entre as duas linguagens, como podemos ver, por exemplo, nas duríssimas auto-acusações morais que encontramos na melancolia ou a tortura da culpa que aflige o comportamento obsessivo. É claro que não se trata de interpretar a experiência moral em termos de psicopatologia e nem de considerar a psicopatologia como uma falsa

ciência, como uma ética travestida, mas de inquirir nessa superposição o seu fundo antropológico comum.

O fenômeno psíquico aponta para uma realidade cuja apreensão originária se dá em primeira pessoa e esta primeira apreensão não pode ser escamoteada e substituída por alguma descrição ou explicação que não leve em conta esta sua singularidade fundamental. Esta é, certamente, a contribuição mais importante de Brentano – mestre de Freud na Universidade de Viena, pensador arguto a quem ele muito respeitava e que, sem dúvida, o influenciou – quando distinguiu os fenômenos psíquicos, em sua estrutura intencional, dos fenômenos físicos. Poderíamos dizer genericamente, deixando de lado as muitas distinções que seríamos obrigados a fazer, que os fenômenos físicos se apresentam, em princípio, como dados consensualmente partilhados, o que permitiria em sua recepção uma certa passividade da consciência individual e que somente por meio de uma laboriosa reflexão filosófica seria capaz de revelar a sua vinculação com a atividade subjetiva, ao passo que os fenômenos psíquicos são atos que se apresentam como imediatamente subjetivos, o que exigiria, de alguma forma, um incessante processo de autocompreensão.¹¹⁵

É nesse sentido que podemos dizer que todos os seres humanos são necessariamente psicólogos, embora não sejam físicos ou químicos. É claro, que isso não significa que todos possuam o mesmo nível de autocompreensão e de elaboração de suas intuições psíquicas. Mas é também por esta mesma razão que somos obrigados a reconhecer a genialidade intuitiva do conhecimento psicológico de um Pascal ou de um Kierkegaard, que apresentam uma sutileza e uma profundidade incomparavelmente maiores do que, por exemplo, os canhestros resultados alcançados através da

¹¹⁵ Ver, BRENTANO, Franz. *Psychologie*. Op. Cit.. Sobretudo o Capítulo I do Livro II da Parte I (Distinção entre Fenômenos Psíquicos e Fenômenos Físicos). Abre-se aqui a perspectiva de uma discussão imensa acerca do estatuto da percepção enquanto nexos entre a “exterioridade” do mundo físico e a “interioridade” do mundo psíquico. É neste ponto que se dá a crise do neopositivismo – como se vê na ameaça do solipsismo que ronda a linguagem fenomenalista da primeira elaboração de Carnap em “A construção lógica do mundo” (1928) – e que se inicia o movimento da “reviravolta linguística” da epistemologia.

introspecção controlada da antiga psicologia experimental ou ainda a muitos conhecimentos obtidos por meio de métodos científicos sofisticadamente elaborados.

É muito importante que fique bem claro que não estamos descartando os conhecimentos e resultados que possam ser trazidos por procedimentos objetivos e que não estamos, muito menos, fazendo o elogio de uma psicologia imediatista e concreta. O nosso objetivo é outro e se limita a ressaltar a primazia da experiência humana que, em sua riqueza e em seu caráter multidimensional, é o chão que fornece a seiva que alimenta a razão. Ou, melhor, a razão não é algo que se acrescenta à experiência, mas é a sua incoercível expressão à medida que dela faz parte a dizibilidade do mundo. Daí, desse esforço de dicção, é que nasce o longo encadeamento discursivo que define a razão e que, por mais que se alongue, não é fim em si mesmo, pois só se justifica enquanto movimento de mediação, ou seja, enquanto for propício à explicitação do conteúdo ou da densidade ontológica jacente sob a superfície das coisas. A vivência imediata pura, como proximidade máxima da experiência e a forma lógica pura, como distanciamento máximo da experiência são momentos abstratos e igualmente unilaterais que são apenas inteligíveis em seu remetimento recíproco. A forma que circunscreve a vida e a vida que transborda a forma convergem na linguagem, desde que esta consiga preservar uma palavra carregada de sentido, ainda que para isto tenha que migrar da religião à ciência e desta à mística ou à poesia.

A psicologia, ciência atravessada por uma crise epistemológica crônica, resiste à ascensão moderna da forma lógica e é um índice daquela experiência antropológica que a tendência abstrativa, inerente ao conhecimento científico, pode sepultar no esquecimento. A resistência da psicologia, alimentada pelo clamor da vida, pode, não obstante, se converter naquele outro tipo de abstração, que consiste num deslizamento contínuo na superfície da vida. A psicanálise veio mostrar que os fenômenos psíquicos – embora, enquanto vivência, sempre ocorram no campo genérico da consciência – não se limitam aos atos intencionalmente conscientes, mas podem ser distribuídos num espectro muito mais amplo e complexo. Não só porque existem ocorrências obviamente involuntárias, mas porque parece haver em nós um conflito de vontades diferentes e, até mesmo, antagônicas.

Por isso, e sem nos restringirmos tão somente ao testemunho de alguns gênios da intuição psicológica, não é difícil concordar que existe, em todos nós, a percepção da pluralidade que nos habita e a experiência da existência de múltiplos níveis de consciência de si ou de eus que se retorcem e em cujas dobras podemos discernir a presença ausente, mas não menos efetiva, do inconsciente. São esses meandros ou esses desvãos da alma que levaram Freud, quando da polêmica sobre a análise leiga, a lembrar que

Todo ser humano sabe que em seu interior há coisas que só comunicaria de muito mau grado ou cuja comunicação considera como inteiramente excluída. São suas “intimidades”. Vislumbra também – o que constitui um grande progresso no autoconhecimento psicológico – que há outras coisas que não se quereria confessar nem a si mesmo, que de bom grado ocultaria a si mesmo e que, por isso, logo as interrompe e as expulsa de seu pensamento quando, apesar de tudo, afloram. E talvez se dê conta de que essa situação, em que um pensamento próprio deva ser mantido em segredo frente ao próprio si-mesmo, suscita um problema psicológico muito curioso. Com efeito, é como o seu si mesmo não fosse a unidade pela qual ele sempre o tomou, como se em seu interior houvesse, todavia, algo outro que pudesse se contrapor a esse si-mesmo. Algo como uma oposição entre o si-mesmo e uma vida anímica em sentido amplo pode ser-lhe obscuramente sugerido.¹¹⁶

Desse modo, não sendo uma verdade esotérica, revelada a alguns poucos iniciados, o inconsciente se mostra nos tortuosos circuitos da própria

¹¹⁶ “Jeder Mensch weiss , dass es bei ihm solche Dinge gibt, die er anderen nur sehr ungern mitteilen würde, oder deren Mitteilung er überhaupt für ausgeschlossen hält. Es sind seine ‘Intimitäten’. Er ahnt auch, was eine grossen Fortschritt in der psychologischen Selbsterkenntnis bedeutet, dass es andere Dinge gibt, die man sich selbst nicht eingestehen möchte, die man gerne vor sich selbst verbirgt, die man darum kurz abbricht und aus seinem Denken verjagt, wenn sie doch auftauchen. Vielleicht bemerkt er selbst den Ansatz eines sehr merkwürdigen psychologischen Problems in der Situation , dass ein eigener Gedanke vor dem Eigenen Selbst geheim gehalten werden soll. Das ist já, als ob sein Selbst nicht mehr die Einheit wäre, für die er es immer hält, als ob es noch etwas anderes in ihm gäbe , was sich diesem Selbst entgegenstellen kann. Etwas wie eim Gegensatz zwischen dem Selbst und einem Seelenleben im weiteren Sinne mag sich ihm dunkel anzeigen.”Cf. FREUD, Sigmund. *Die Frage der Laienanalyse* (A questão da análise leiga). GW, XIV, 214-215. (AE, XX, 176).

consciência, que não se circunscreve apenas ao momento do “aqui e agora”, ao ponto focal de uma atenção atual, mas que se volta sobre si mesma numa espécie de *regressus ad infinitum*. A idéia de inconsciente, como descoberta e constructo, responde a essa experiência antropológica, que foi sempre reiterada por abundantes e diferenciados registros culturais, desde as investigações da psicopatologia e da etnologia até as obras literárias e filosóficas. Ora, essa experiência – que estamos caracterizando como antropológica, por seu estatuto universal ou, ao menos, pela amplitude de seus registros culturais – não pode ser descartada, apenas porque não se deixa enquadrar facilmente numa moldura epistemológica pré-estabelecida, seja ela proveniente do organicismo médico ou seja proveniente do consciencialismo filosófico.

É óbvio, portanto, que privilegiar a ciência em detrimento da realidade só poderia ser, para qualquer pessoa sensata, uma inversão absurda da significação da ciência, uma vez que esta não pode ser fim em si mesma e visa algum referente, algo que podemos nomear como “realidade”, “fenômeno” ou “natureza”, qualquer que seja a nossa interpretação filosófica desses termos ou daquilo que constituiria em si mesmo esse “algo”. No entanto, o aparente absurdo dessa inversão pode mostrar-se muito mais freqüente e familiar quando examinamos o campo do humano e, em especial, as controvérsias acerca da cientificidade da psicologia. Através delas podemos explicitar as duas modalidades, mais ou menos sofisticadas, em que se apresenta a cisão entre experiência e razão.

Na primeira, que podemos chamar de modalidade gnoseológica, a realidade experiencial é reconhecida enquanto tal, mas é separada do conhecimento e é considerada como irracional e não passível de ser apreendida de modo rigoroso, metódico e conceitual. Se há um saber que a ela se refere ele se situa no exterior do campo cognitivo em sentido estrito, se situa para além da fronteira da ciência e pode ser denominado, mesmo sem intenção pejorativa, como crença, fé, sentimento ou intuição. Esta é uma atitude comum no campo das psicologias no qual, em algumas correntes, a certeza inabavável acerca da verdade da experiência vivida é acompanhada de um soberano desprezo por qualquer esforço de argumentação racional. Ou seja, a razão é que é desqualificada em nome de uma realidade que a ultrapassa, sem que se

busque algum tipo de tradução racional da realidade experienciada. Nesse caso, o abandono da forma lógica tende a produzir um deslizamento para a abstração da vivência, para a perda da significatividade e da expressão gnoseológica da experiência. Há, portanto, uma desqualificação da razão.

Na segunda, que podemos chamar de modalidade ontológica, o conhecimento racional é reconhecido enquanto tal, mas é separado da realidade originariamente dada na experiência e, em seu rigor formal, exige a postulação de um novo referente. Um segmento da experiência é desrealizado e passa a ser considerado como uma manifestação epifenômica. Esta é também uma atitude que podemos encontrar tanto no interior do campo das psicologias, quanto de um ponto de vista externo proveniente das ciências biológicas, como modo de desqualificar certas teorias psicológicas que, embora sendo consideradas como aceitáveis enquanto descrições de superfície, não seriam científicas em sentido forte, pois não são capazes de explicar objetivamente os fenômenos que descrevem e que só podem ser explicados quando remetidos à uma realidade verdadeira, isto é, de natureza necessariamente física. Assim, por exemplo, alguns neurocientistas consideram a psicanálise como uma “psicologia popular” relativamente útil na apreensão, um tanto vaga e confusa, de fenômenos que só podem ser explicados numa perspectiva neurofisiológica. Nesse caso, o abandono da vida psíquica em seu conteúdo originário, tende a produzir um deslizamento para a abstração da forma lógica, para a perda da fecundidade e da densidade ontológica da experiência.

Mas, como é óbvio, essas duas estratégias não se apresentam na forma pura como as definimos acima, mas encontram-se com muitas nuances, podendo se apresentar entrelaçadas e matizadas e alcançar um nível de elaboração muito sofisticado. A discussão filosófica dessas duas estratégias discursivas não é simples e desenvolvê-la ultrapassa em muito o nosso propósito neste momento e nos restringimos a indicar que o campo da psicologia é particularmente sensível aos desdobramentos da aporia empírico-transcendental que determina todo o desenvolvimento das ciências humanas.

¹¹⁷ Basta-nos, em todo caso, assumir que, em princípio, toda ciência particular tende a privilegiar o seu objeto de estudo e, em conseqüência, a enfatizar a sua relevância cognitiva, porque toda ciência, ao recortar e destacar uma determinada região da realidade, procede por abstração. Essa operação metódica, e perfeitamente legítima, deságua freqüentemente numa tendência reducionista, que consiste em considerar a região da realidade tomada como seu objeto de estudo, como determinante em relação à realidade como um todo e, assim, cada ciência particular abriga a pretensão de um certo imperialismo epistemológico, que comporta algum preconceito ou algum tipo de intolerância em relação aos outros saberes. Deste modo, ao reivindicar a primazia ontológica de seu objeto uma ciência particular tende a deslizar freqüentemente para uma posição metafísica. O que é importante observar é que, sendo o procedimento abstrativo metodicamente necessário, a tendência reducionista parece estar quase sempre presente e, sobretudo numa época de predomínio da ideologia ou da mentalidade cientificista, uma ciência particular pode ser facilmente elevada à uma posição hegemônica e pode acabar arvorando-se como paradigma para todos os outros saberes. O exemplo clássico, que encontramos na história das idéias, é o do fisicalismo em suas diversas versões. Mas o mesmo pode ocorrer num âmbito das ciências humanas quando consideramos, por exemplo, a reivindicação da economia

¹¹⁷ Nesta nossa tese examinamos como esta aporia se dá especificamente na teoria psicanalítica, mas não pretendemos superá-la porque acreditamos que ela expressa o que denominamos como dialética da modernidade. Há em Michel Foucault, em sua arqueologia das ciências humanas, uma análise instigante do par empírico-transcendental: “O homem, na analítica da finitude, é um estranho par empírico-transcendental, pois é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento”. Cf.: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes, s.d.. p. 414. Esta aporia persiste, no entanto, na própria obra de Foucault, apesar do esforço de elucidação que ele se propõe em “A arqueologia do saber”. As dificuldades do método arqueológico foram claramente percebidas pelos estudiosos da obra foucaultiana. Cf.: DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Um parcours philosophique*. Paris, Gallimard, 1984. p. 119-147. Ver, a este respeito, a sua leitura crítica em: CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires, Biblos, 1995.

política como investigação da infra-estrutura e, como tal, determinante de disciplinas superestruturais como a sociologia ou ao direito ou quando o nível de formalização alcançado pela linguística a torna em “ciência piloto” para o conjunto das ciências humanas.

Se é verdade que a tendência imperialista implica sempre num certo deslocamento para uma posição metafísica, então essas pretensões de prioridade devem ser explicitadas e discutidas no nível da reflexão filosófica. No entanto, a história da ciência parece-nos indicar que, muitas vezes, tais pretensões desmesuradas são apenas estratégias de legitimação, pois se originam no contexto polêmico das condições de emergência de um novo saber que deve se apropriar de seu espaço epistêmico e se assegurar de suas fronteiras, através de uma acirrada competição com outras disciplinas existentes e já consagradas em sua cientificidade. Foi o que ocorreu com a fisiologia em relação à física e também com a psicanálise em relação à fisiologia, quando Freud defendeu, apesar de sua inclinação fisicalista, o estatuto de realidade do inconsciente psíquico (*psychische Realität*), não apenas por sua relevância intrínseca – uma vez que o sujeito nem sempre era capaz de distinguir efetivamente os acontecimentos externos e as configurações fantasmáticas de seus desejos – mas também como um objeto digno de fundar e legitimar uma nova ciência.¹¹⁸

Assim, se não invertermos num sentido reducionista a relação entre ciência e realidade, então é preciso aceitar que, por sua abstração intrínseca, toda ciência é particular e parcial e que, em contraposição com a complexidade da realidade, é sempre possível ampliar o espaço da cientificidade, ainda que os instrumentos metodológicos e conceituais disponíveis sejam insuficientes ou precários. Ora, como vimos acima, nós possuímos uma “experiência psíquica” e um “saber psicológico” – registrados numa longa e múltipla tradição

¹¹⁸ A oposição entre a “realidade fática”, material ou externa e a “realidade psíquica” consolidou-se, exatamente, no período da síntese metapsicológica, nos anos 1914-1915, como se pode ver em “O Inconsciente” e em “Luto e Melancolia” e, de modo significativo, no parágrafo introduzido em 1914 na Seção F da “Interpretação dos Sonhos”. Retomaremos este ponto no sexto capítulo deste trabalho. Cf.: FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung*. GW, II/III, 625 (AE, V, 607).

cultural – que, se afastarmos as duas modalidades de cisão entre ciência e experiência, que já descrevemos sucintamente, justificam a fundação de uma nova ciência. Esta, por sua originalidade e por não ser uma ilação de outras ciências já bem estabelecidas, só pode se definir, em relação a elas, como um saber leigo. Portanto, a laicidade da psicanálise provém das próprias condições de seu nascimento: seja ao reconhecer a irreducibilidade de uma experiência e de um saber que, de alguma forma, todos possuem, seja ao reivindicar um tipo de racionalidade em descontinuidade com a racionalidade científica dominante. Em síntese, não é do lado do método científico que ela busca a sua justificação, mas do lado de uma experiência que não pode ser negada em seu estatuto ontológico e que, por isso mesmo, exige e justifica a fundação de um saber específico e rigoroso. O caráter leigo da psicanálise foi estabelecido, em primeiro lugar, em contraposição com a medicina, nela incluindo a psiquiatria, que não possuía um dispositivo teórico ou uma rede conceitual que lhe permitisse apreender a autonomia dos fenômenos psíquicos. No tópico anterior nós já vimos como Freud situa a psicanálise no lugar incômodo e intermediário entre a medicina e a filosofia e, de fato, o médico, em sua formação, não vê o seu interesse voltado para “os aspectos anímicos dos fenômenos vitais” e o psiquiatra tende a orientar-se apenas para “as condições corporais das perturbações anímicas”. Mas nem a medicina, nem a psiquiatria podem ser acusadas de negligência, porque tais limitações são inerentes a todas as ciências particulares e, portanto, contra elas nada haveria a objetar, uma vez que

A psiquiatria tem razão nisso (no modo como aborda os fenômenos anímicos) e a formação médica é, sem dúvida, excelente. Quando se diz que é unilateral, primeiro é preciso explicitar o ponto de vista desde o qual se lhe censura essa característica. Pois, em si, toda ciência é, efetivamente, unilateral; e deve sê-lo, pois limita-se a determinados conteúdos, pontos de vista, métodos. É um contrasenso, do qual eu não gostaria de participar, o de contrapor uma ciência contra outra. A física não desvaloriza a química, não pode substituí-la, porém não pode tampouco ser por ela substituída. A psicanálise é, sem dúvida, sumamente unilateral, enquanto ciência do anímico inconsciente. Então, não se pode impugnar às ciências médicas o direito à unilateralidade.

O ponto de vista que se busca só pode ser encontrado se passarmos da medicina científica à arte prática de curar. O homem enfermo é um ser complexo, adequado para nos advertir que não podemos eliminar do quadro da vida, os fenômenos anímicos, tão difíceis de apreender.¹¹⁹

Os médicos, e poderíamos generalizar, os cientistas da natureza, tendem a desprezar os fenômenos psíquicos e os consideram como não científicos, mas nem por isso eles deixam de existir e de exigir algum tipo de elucidação racional. A laicidade da psicanálise decorre de sua opção, diante da contraposição entre ciência e experiência, de colocar-se do lado da experiência e é esta opção, favorável à experiência, que define o seu caráter leigo no primeiro sentido que assinalamos acima. Ou seja, ela resiste àquela modalidade ontológica de abstração, que exclui um aspecto da realidade em nome da primazia da forma. Por outro lado, eles, os médicos ou os cientistas da natureza, também “incorrem na falta de respeito, própria dos leigos, frente à investigação psicológica”.¹²⁰ E aqui nos deparamos com a inversão da laicidade, que passa a ser atribuída aos cientistas da natureza, que não percebem o caráter necessariamente unilateral de sua perspectiva científica e

¹¹⁹ “Die Psychiatrie hat darin recht und die medizinische Ausbildung ist offenbar ausgezeichnet. Wenn man von ihr aussagt, sie sei einseitig, so muss man erst den Standpunkt ausfindig machen, von dem aus diese Charakteristik zum Vorwurf wird. Am sich ist já jede Wissenschaft einseitig, sie muss es sein, indem si sich auf bestimmte Inhalte, Gesichtspunkte, Methoden einschränkt. Es ist ein Widersinn an dem ich keinen Anteil haben möchte, dass man eine Wissenschaft gegen eine andere ausspielt. Die Physik entwertet doch nicht die Chemie, sie kann sie nicht ersetzen, aber auch von ihr nicht vertreten werden. Die Psychoanalyse ist gewiss ganz besonders einseitig, als die Wissenschaft vom seelisch Unbewussten. Das Recht auf Einseitigkeit soll also den medizinischen Wissenschaften nicht bestritten werden.

Der gesuchte Standpunkt findet sich erst, wenn man von der wissenschaftlichen Medizin zur praktischen Heilkunde ablenkt. Der kranke Mensch ist ein kompliziertes Wesen, er kann uns daran mahnen, dass auch die so schwer fassbaren seelischen Phänomene nicht aus dem Bild des Lebens gelöscht werden dürfen.” Cf. FREUD, Sigmund. *Die Frage*. Op. Cit. GW, XIV, 263 (AE, XX, 216-217).

¹²⁰ “Darum verfallen sie der laienhaften Respeklosigkeit vor der psychologischen Forschung (...)” Cf.: FREUD, Sigmund. *Die Frage*. GW, XIV, 264 (AE, XX, 217).

insistem, desse modo, em encaixar a experiência humana no *leito de procusto* de suas pressuposições e métodos. Nessa perspectiva, Freud – ainda que tenha concedido, em sua ambivalência epistemológica, que a biologia e a química venham a conhecer e a tratar, num futuro indeterminado os fenômenos neuróticos – denuncia a pretensão organicista como uma falácia da “*pars pro todo*”, e aceita a idéia de que a realidade é muito mais complexa do que a ciência estabelecida e não pode ser descartada em nome dos cânones da cientificidade dominante. Toda ciência, por sua exigência metódica de objetivação é particular, o que significa que a psicanálise, justamente por reivindicar o respeito à experiência, não pode abdicar de sua pretensão de cientificidade, mas se coloca em descontinuidade em relação à racionalidade das ciências da natureza. Ou seja, ela é leiga, na segunda acepção que antes assinalamos, tão somente na perspectiva unilateral e, portanto, também leiga, daquelas ciências que, por sua vez, se limitam a endossar um psicologismo impressionista e a idéia comum de que o acesso imediato de todos ao seu próprio psiquismo é uma evidência da inutilidade e da impossibilidade de se buscar uma ciência do psiquismo. Neste caso, a laicidade destas ciências, tão ciosas de sua cientificidade, se evidencia na estratégia de defesa de sua hegemonia e, deste ponto de vista, nos deparamos com a inversão da polarização entre ciência e não ciência: o que foi definido como leigo torna-se científico e o que foi pressuposto como científico revela-se como leigo.

Podemos, por conseguinte, mostrar a convergência dos aspectos da laicidade e do interesse que Freud atribui à psicanálise. Aparentemente, haveria uma certa contradição entre a amplitude do interesse psicanalítico, ao expandir-se para áreas tão distantes de sua orientação terapêutica inicial, como as ciências da linguagem ou a etnologia, e a afirmação do caráter unilateral e abstrato de toda ciência, aí incluindo, como é óbvio, a psicanálise. Não há dúvida, como já assinalamos antes, que há nas novas ciências, em seu processo de auto-afirmação ou em seu momento de acelerada expansão, a tendência a se assegurar de sua identidade epistêmica, isto é, da autonomia e legitimidade de seu objeto, através de um certo imperialismo teórico. Seria esse um modo agressivo de neutralizar as objeções acerca da consistência de seu objeto, como ocorreu, no século XVII, com a polêmica dos físico-

matemáticos a respeito da metafísica e de sua primazia, enquanto conhecimento teórico, na hierarquia aristotélica das ciências.

Na área das ciências humanas, a suspeita de antropomorfismo levou algumas disciplinas a um corte bem nítido entre o seu objeto e o conjunto da experiência pré-compreensiva, inerente à posição interrogativa do ser humano e, assim, a se afastarem das humanidades e se aproximarem do modelo das ciências da natureza. Este procedimento, metodicamente necessário, traz consigo dois corolários. O primeiro, e imediato, é o que antes designamos como modalidade ontológica da ciência e experiência. O segundo é que a primazia daquela ciência particular foi obtida à custa de outros saberes, que são reinterpretados à luz da suposta objetividade que foi dura e recentemente conquistada. Assim, a economia política produz o economicismo, a sociologia produz o sociologismo e assim por diante.

O caso da psicanálise também não foi diferente e muitos foram os psicanalistas que procuraram transformá-la num esquema omni-explicativo, no qual tudo poderia ser incluído e decifrado, da religião à obra de arte, da moral à política e sendo ela capaz, até mesmo, de desvendar a totalidade da cultura em sua origem e em sua natureza. Esse tipo de arrogância cognitiva é inaceitável, pois através dela a psicanálise transforma-se numa “visão de mundo” (*Weltanschauung*), arbitrária e banal, numa visão totalizante e logicamente fechada sobre si mesma, o que Freud execrava e enfaticamente rejeitava.¹²¹

Mas é claro que, uma vez assumida a unilateralidade inerente de toda ciência, nada impede que uma ciência particular intervenha teoricamente em outras áreas do conhecimento humano e que, a partir de sua lógica intrínseca, inaugure uma problemática transdisciplinar, ainda que se arrisque a cair, muitas vezes, na tentação do imperialismo epistemológico. Porém, não é esta a questão que gostaríamos de aqui examinar e sim em que consiste a

¹²¹ Sobre a concepção freudiana da “visão de mundo”, ver: FREUD, Sigmund. “Über eine Weltanschauung” (Sobre uma visão de mundo). In: Idem. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. (Nova série de conferências para a introdução na psicanálise). GW, XV, 170-197 (AE, XXII, 146-168).

particularidade da psicanálise. Ora, a idéia que queremos ressaltar é bem simples e pode ser formulada do seguinte modo: a psicanálise – em que pese, como em todas as outras ciências, a unilateralidade decorrente de seu objeto – padece uma crise epistemológica crônica, insuperável e necessária, porque ela é levada a deslizar continuamente para o plano da experiência pré-compreensiva. Ela não pode desconhecer o saber psicológico que o ser humano vai tecendo na literatura, nas artes, nos costumes, ou seja, no interior das diversas formas simbólicas da cultura e este deslizamento – que é o que define a sua laicidade intrínseca – não é um acidente a ser evitado, mas é, ao contrário, a condição de sua historicidade. Ou, colocado em outros termos, a psicanálise não é uma “visão de mundo”, não é um esquema omni-explicativo que detém a chave dos outros saberes mas, ao contrário, ao reconhecer a sua própria impossibilidade de se sustentar enquanto ciência ela desvela as razões ou o porquê da precariedade de toda objetivação. A metapsicologia não contém positivamente a sua epistemologia, no sentido de justificar-se a si mesma mas, isto sim, o seu relativo fracasso traduz a sua contínua oscilação entre a objetividade possível e a presença irreduzível da subjetividade, entre a ciência e a experiência. O seu interesse reside, portanto, em sua laicidade e, em conseqüência, a sua abrangência não é a de um saber que tudo explica, possui porém uma abrangência específica que é a de destituir nas outras ciências a ilusão de auto-suficiência metódica e de estabilidade teórica. Essa destituição promovida pela psicanálise não provém de alguma intuição misteriosa ou de um conjunto de proposições heméticas, somente acessíveis aos iniciados, mas depende dessa auto-elucidação contínua, desse vai-e-vem entre a ciência e a experiência. Este é o registro de sua reflexividade que, enquanto tal, se efetiva numa forma de conceptualização que é, justamente, a meta-psicologia, isto é, uma teoria que explicita as razões de sua precariedade teórica e do fracasso relativo da razão. É claro, porém, que explicar as razões do fracasso da razão não implica nem num círculo vicioso e nem em se colocar numa posição de exterioridade cética em relação à razão. Embora haja um certo parentesco entre a psicanálise e a sabedoria cética, para ela não é nem suficiente reiterar a alegação da irracionalidade da vida, mas é necessário insistir no caráter inevitável e na relevância da teorização e, é importante notar, é a partir da teoria e não da vivência que são postas as razões que justificam a

relativa destituição da teoria. Se há uma maestria da suspeita na psicanálise ela advém de uma exigente elaboração conceptual e não de uma atitude leviana de desconstrução sistemática. Ou, como já havíamos anteriormente afirmado, é essa teoria crítica da teorização, inclusive de si mesma, que designamos como transcendental e o limite do sentido que ela pode propiciar é o que designamos como destranscendentalização. Como tudo se passa na razão e não em sua exterioridade, então, para que o círculo crítico não seja vicioso, ele deve se inscrever num outro círculo reflexivo, para nele buscar a sua inteligibilidade. Este outro círculo é, como acreditamos, o da auto-reflexão filosófica, ou seja, o da explicitação do sentido onto-antropológico presente em todo conhecimento humano e, inclusive, nesse conhecimento *sui generis* que é a psicanálise.¹²²

Para que estas proposições não fiquem excessivamente especulativas, vamos retornar mais concretamente à dinâmica do interesse e da laicidade da psicanálise. Freud nunca se conformou, já o dissemos, com a fenomenologia da clínica, mas propôs critérios etiológicos que pudessem diferenciar os grandes quadros psicopatológicos a partir de uma fundamentação metapsicológica e por outro lado, a ênfase na teoria não o levou a desconsiderar os novos desafios postos pela clínica. Esta tensão nunca resolvida entre a metapsicologia e a clínica ou, em termos mais genéricos, entre a razão e a experiência, que denominamos como movimento do pensamento freudiano.

¹²² Cabe observar, entretanto, que a crítica psicanalítica da ciência não a coloca num lugar normativo, como um discurso que pode substituir a epistemologia e se colocar no lugar do discurso filosófico. Ao contrário, a psicanálise só pode destituir a pretensão hegemônica das outras ciências destituindo-se a si mesma e, ao fazê-lo, ela, desde sua perspectiva unilateral, mostra a necessidade e a legitimidade da reflexão filosófica e, inclusive, a que toma ela mesma como objeto. Ou, poderíamos dizer com Heidegger, que é a finitude que nos exige a ontologia, é por seu caráter excêntrico que o homem é aberto à totalidade do ente. Cf.: HEIDEGGER, Martin. Groupe de travail Cassirer-Heidegger. In: DECLÈVE, Henri. "Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document". *Revue Philosophique de Louvain*. 67 (1969) 517-545.

Podemos ilustrar esta problemática através de uma polémica ou de um impasse atual da psicopatologia psicanalítica: a distinção entre neurose e psicose. Esta distinção não poderia depender exclusivamente dos fenômenos envolvidos nos dois tipos de patologia, mas deveria remeter ao modo como o sujeito saiu do narcisismo primário e fez a travessia da castração, se colocando numa determinada posição estrutural na encruzilhada edípica. Dependendo de seu ponto de fixação, a regressão edípica poderia ser mais ou menos pronunciada podendo levar, para ilustrarmos com duas afecções aparentadas, a um quadro obsessivo numa estrutura neurótica ou a um quadro paranóico numa estrutura psicótica. Traços como a pertinácia, a desconfiança, a dúvida, a racionalização e outros, se encontram nas duas afecções e sua diferença não seria apenas de gradação, mas nos permitiriam inferir elementos estruturalmente diferentes. Podemos, então, nos aferrarmos à teoria e recusarmos como irrelevantes todas as evidências clínicas que parecem contradizer uma distinção estrutural tão rígida. Ou podemos, ao contrário, renunciar à teoria em nome da infinita diversidade das constelações sintomáticas e nos entregarmos, quando muito, à ordenação descritiva da fenomenologia. Haveria, no entanto, uma outra alternativa, a da criação conceitual propiciada pela lógica da interação entre a teorização anterior e a nova experiência clínica e cultural.¹²³ Assim há, por exemplo, todo um espectro de *novas doenças da alma*, de sintomas e afecções psicopatológicas mas também novos tipos de relacionamento afetivo e de comportamento social e, enfim, de novas formas de subjetivação que são o resultado da transformação do modo de estruturação familiar, da relação entre o público e o privado e da inserção reflexiva do indivíduo numa sociedade altamente diferenciada e instável. Além disso, a psicologização geral da vida social e, até mesmo, a ampla difusão da psicanálise retroagem no sentido de desestabilizar qualquer

¹²³ Ao apresentarmos, no quarto capítulo, uma hipótese de periodização do pensamento freudiano, tentaremos mostrar, ainda que num esquema abstrato, que essa interação entre teoria e clínica está sempre presente em sua construção metapsicológica.

teoria do psiquismo, ainda que se pretenda garantir a sua ortodoxia através de um corpo doutrinário dogmaticamente reiterado.¹²⁴

O nosso interesse, porém, não reside propriamente nesta polêmica etiológica, mas apenas o que ela indica acerca da complexidade do homem enfermo e da reflexão que a arte da cura nos impõe. Se, como Freud afirma, o “homem enfermo” impõe à nossa atenção os “fenômenos anímicos”, é porque nele estes fenômenos ganham uma nova visibilidade e explicitam alguns mecanismos que passam despercebidos no fluxo espontâneo da consciência, como se tais patologias nos proporcionassem uma espécie de caricatura da alma, através da qual os traços que permanecem razoavelmente integrados no funcionamento normal do psiquismo – as ações compulsivas, os sintomas conversivos e fóbicos, as interpretações delirantes – emergissem de modo patente e incontornável. E o que se torna visível na patologia? Poderíamos responder, genericamente e de modo sumário, que o que se encontra obscurecido no funcionamento normal do psiquismo é, exatamente, a constituição subjetiva da realidade, uma vez que esta se nos aparece com a consistência e a estabilidade proporcionada pela objetividade social. O que nos surpreende e nos inquieta no contato com as psicopatologias – não apenas nas psicoses, mas também nas neuroses – é o caráter evanescente dessa objetividade aparentemente sólida que, sob a pressão social da vida quotidiana, parece se manter intangível e se impor a nós como inteiramente independente de uma intencionalidade constituinte. Poderíamos dizer que esse desvanecimento do sujeito é correlativo ao desenvolvimento de um eu que se

¹²⁴ A expressão que usamos foi retirada do título de um livro que tem sido bem difundido no meio psicanalítico: KRISTEVA, Julia. *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro, Rocco, 2002. O aparecimento e/ou predomínio de novos sintomas e de novas afecções psicopatológicas tornou-se uma questão candente na discussão psicanalítica atual. Muitos autores têm procurado mostrar que este seria o caso da síndrome do pânico, da depressão epidêmica, da drogadição, dos transtornos alimentares, das personalidades múltiplas, etc. Alguns propõem que a compreensão dessas novas formas de subjetivação exigiria a construção de um novo modelo clínico e psicopatológico, assim seria preciso contrapor, por exemplo, ao “molelo histórico” dominante um “modelo melancólico”. Ver: PINHEIRO, Teresa. *Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria Ltda., 2003. Esp. p. 77-104.

aliena de si mesmo na passividade satisfeita com que se integra à realidade. Nas psicopatologias – como Freud expôs em sua primeira elaboração das “neuropsicoses de defesa” e que abordaremos no quinto capítulo – as representações insuportáveis são desalojadas e afastadas em benefício dessa integração egóica. Mas o ato defensivo não encontra, após realizado, um merecido repouso, pois a representação recalçada teima em retornar, evidenciando, no sintoma, o conflito do eu consigo mesmo e a precariedade obtida através das soluções de compromisso. O eu que rompe a camada superficial de sua passividade e, através de seu sofrimento, toma consciência de suas cisões e de seus conflitos, é um eu que se perde de sua ilusão monolítica e de sua certeza reificada para se descobrir como um trabalho sempre incompleto de subjetivação. O preço, entretanto, dessa descoberta é uma certa derrelição do sujeito em relação às suas certezas e à solidez do seu mundo ou, na nomenclatura freudiana, uma certa “perda da realidade”, contra a qual o psicótico deve reerguer a supercompensação da certeza delirante. Desse modo, o que aparece como evidente na psicose, o desmoronamento correlativo do eu e da realidade que ocorre nas alucinações e nos delírios, ganha um novo significado se nós não considerarmos o surto psicótico apenas como uma patologia orgânica bem circunscrita mas como um índice do precário equilíbrio entre o eu e a realidade no comportamento neurótico e/ou normal.

Não obstante, se o “homem enfermo” impõe algo à nossa consideração teórica, esta imposição não se confunde com um dado óbvio e que apreendemos espontaneamente, mas como algo que só é visto por meio de uma atenção que nos é facultada pela própria teoria. A clínica pode nos trazer um fenômeno – como o pânico ou como a indiferença ou a despersonalização narcísica – mas nós só podemos vê-lo, isto é, apreender a sua significação antropológica, porque estamos armados pela teoria. Um médico ou o doente mesmo, podem esvaziar inteiramente aqueles sintomas de todo sentido e remetê-los a um processo simplesmente orgânico ou objetivo. A teoria psicanalítica pode mostrar, não obstante, que tanto o diagnóstico objetivante do médico, quanto a sua aceitação por parte do doente estão radicados numa estratégia defensiva que se caracteriza pelo desconhecimento e pela recusa das implicações subjetivas do sofrimento. Assim, é melhor ou mais cômodo tomar aspirina para

“a” dor de cabeça, que pode ser tratada com impessoalidade, do que questionar o que está “me” dando dor de cabeça. É da teoria que obtemos esta atenção ao “homem enfermo”, desde que esta enfermidade, que é também a nossa doença, que é o pathos de ser do ser humano, seja acolhida como um questionamento da nossa própria teoria.

Pois bem, o que ocorre de modo extremo na psicose, também ocorre na neurose e na relação de todos os seres humanos com a realidade, o que nos leva a interrogar o “significado psicológico da realidade”, ou seja, a dimensão subjetiva que a constitui.¹²⁵ Ora, desse modo – como uma derivação do postulado freudiano da continuidade do normal e do patológico – seria possível não só relativizar o realismo espontâneo e ingênuo de nossas percepções, mas também, por via de conseqüência, seria possível suspeitar de toda ciência excessivamente ciosa de seus critérios de objetividade. Afinal, onde repousaria a objetividade científica, se a realidade, enquanto *terminus ad quem* da ciência, se mostra tão menos sólida e tão mais dependente do sujeito cognoscente?

Podemos ensaiar uma resposta à esta indagação, dizendo que a objetividade é o resultado da operação analítica e abstrativa do método, que recorta o seu objeto a partir da complexidade da experiência. Assim, retomando nosso argumento, podemos dizer que essa é também a forma de cientificidade possível da psicanálise que, ao circunscrever o inconsciente psíquico como seu objeto de estudo, é levada, por motivos intrínsecos e não por algum questionamento externo, a desestabilizar a sua própria objetividade. Desse modo, ao investigar o significado psicológico em níveis que se situam

¹²⁵ Retomaremos, posteriormente e com mais detalhe, a questão da constituição subjetiva da realidade a partir do esforço da teoria psicanalítica em compreender a psicose. Como este trabalho desenvolve uma argumentação bastante extensa, mas não realiza uma análise textual abrangente e minuciosa do texto freudiano, muitas passagens da argumentação são antecipadas, mais ou menos elaboradas, e abandonadas num certo estado de imprecisão para serem retomadas posteriormente. Enfatizamos nesta passagem a constituição subjetiva da realidade na perspectiva de uma crítica do objetivismo ou do realismo ingênuo, porém esta crítica se dá num movimento de aproximação e distanciamento em relação à revolução copernicana.

para além da consciência, ao ampliar a esfera do psíquico admitindo uma intencionalidade inconsciente, a psicanálise contribui para uma subversão ainda mais radical da idéia de uma realidade independente do sujeito.¹²⁶ Pois a realidade não é um dado neutro que se oferece à contemplação humana – como Freud procurou desenvolver, já no “Projeto” de 1895, ao mostrar o caráter desejante do pensamento e sua origem na “vivência de satisfação” (Befriedigungserlebnis) – porque é apreendida ao longo de uma história, árdua e nunca garantida, empenhada na busca de se obter um certo discernimento entre a percepção e a alucinação ou, se quisermos, empenhada em discriminar, de algum modo, entre os diversos registros psíquicos que ele, muito a propósito, designou como “signos de percepção” (Wahrnehmungszeichen). Ou seja, não haveria na percepção um acesso neutro ao real, uma espécie de apreensão imediata da realidade externa, mas haveria apenas um universo de signos, no interior do qual o indivíduo deve, guiado pela pulsão de autoconservação, orientar-se para alcançar a satisfação necessária à sua sobrevivência.¹²⁷ Essa orientação não pode, não obstante, se

¹²⁶ É imprescindível observarmos aqui que não estamos associando a psicanálise com alguma forma de solipsismo. Ao contrário, acreditamos – como desenvolveremos na segunda parte deste trabalho – que a psicanálise admite a idéia de objetividade, mas no sentido da “revolução copernicana”: uma objetividade dependente das condições impostas pelo sujeito transcendental. Por outro lado, e é o que procuraremos indicar no último capítulo, que o pensamento freudiano sofre uma inflexão que o afasta, em parte, do que convencionou considerar como o paradigma moderno do sujeito ao deslizar para a experiência mundana. Ou seja, a psicanálise não endossa simplesmente a concepção do sujeito em sua posição transcendental mas contribui para a investigação de sua constituição ontológica, isto é, ininterroga o ser do sujeito.

¹²⁷ Ver, FREUD, Sigmund. *Entwurf einer Psychologie*. (Projeto de uma Psicologia). GW, Nachtragsband, IV. Teil, Seção 11, 410-412 (Das Befriedigungserlebnis) e Seção 18, 427-430 (Denken und Realität). Utilizamos a tradução brasileira de Osmyr Faria Gabbi Jr. conforme indicamos na nota 01 do primeiro capítulo. Na tentativa de avançarmos em nossa argumentação, passamos rapidamente por este ponto que, no quinto capítulo, será retomado. Por isso, o caráter fortemente evolucionista de nossa formulação deve ser relativizado, pois a nossa sobrevivência, como procuramos aclarar na próxima nota, não se limita à adaptação ao meio, mas se projeta na construção do mundo.

dar de modo auto-suficiente, mas exige a presença mediadora de um outro ser humano. Desse modo, podemos dizer que, desde o início, o indivíduo biológico, já está lançado numa realidade humana, num mundo (Welt) e não num simples entorno ou “meio ambiente” (Umwelt), pois o que chamamos mundo é, justamente, o universo dos signos no qual se dá a constituição eqüioriginária do sujeito e do objeto. Não haveria, portanto, algo como um limiar natural, ou um ponto crítico, a partir do qual se daria a entrada do indivíduo natural na ordem da cultura. Desde o início já se está na cultura, pois é somente a partir do universo dos signos, ou seja, da linguagem, que ele pode representar a natureza e se conceber como parte dela. Ora, se a psicanálise toma como seu objeto o psiquismo inconsciente e, se considerarmos a idéia de intencionalidade como um bom critério de definição dos fenômenos psíquicos, então a reconstrução metapsicológica do psiquismo desvela uma intencionalidade e um sentido ainda mais radicais do que a intencionalidade e o sentido da consciência. Isso significa, que essa intencionalidade, que escapa ao controle voluntário e consciente, ultrapassa o indivíduo e está radicada no mundo. Essa mundanidade (Weltlichkeit) do psiquismo evidencia a correlação intencional da constituição recíproca de sujeito e objeto ou, em outras palavras, ela não pode deixar de evidenciar a presença da cultura como condição de possibilidade ou como *apriori existencial* de toda objetividade. E esta foi a razão pela qual afirmamos acima que a psicanálise não pode se conter na formalidade de seu objeto, não pode se sustentar enquanto ciência, mas tende a deslizar continuamente para o nível pré-compreensivo da experiência.¹²⁸

¹²⁸ Consideramos aqui, numa perspectiva heideggeriana, que a mundanidade é um predicado exclusivamente humano e não se confunde com um englobante que inclui o conjunto de todos os entes. Desse modo todos os entes não-humanos são intramundanos (innerweltlich), mas apenas o ser humano (Dasein) é mundano (weltlich). O *locus classicus* dessa distinção se encontra no § 12 de “Ser e Tempo”, segundo o qual: “Ser-em (In-sein) significa, ao contrário, uma constituição do ser do dasein e é um existencial (Existenzial) (...) Ser como infinitivo de ‘eu sou’, isto é, entendido enquanto existencial (Existenzial) , significa morar junto a ...ser familiar com...Ser-em é, portanto, a expressão formal existencial do ser do dasein , que possui a constituição essencial do ser-no-mundo (In-der-Welt—sein)” (Itálico do autor). Há, pois, uma correspondência entre ontológico, existencial e mundano e a nossa expressão “apriori existencial” deve ser entendida num sentido ontológico e não existencialista. Desse modo o termo alemão “Existenzial” corresponde ao registro ontológico, enquanto o termo português

Desse modo, o “interesse da e pela psicanálise” não é circunstancial e nem pode ser caracterizado como uma aplicação, isto é, como uma extensão diletante de seus resultados a áreas que lhe são alheias. O interesse é inerente à lógica circular de sua reflexividade, uma vez que ela subverte o esquema dual sujeito e objeto e pretende investigar, para além da consciência, os processos que se dão nesse espaço de intermediação entre esses “dois domínios do ser”, o homem e o mundo, que se remetem e se contrapõem, mas jamais podem ser separados. A psicanálise instalando-se no *inter-esse*, no meio do ser (*Zwischen-seins*) denuncia a ilusão de uma objetividade metodicamente assegurada de si mesma e evidencia o caráter interessado de todos os saberes. Não o faz, porém, num nível discursivo de segundo grau, como se lhe fosse possível substituir a filosofia e se instaurar como uma instância epistemológica normativa, pois ela revela, acima de tudo, o interesse que habita o núcleo de sua teorização sobre o inconsciente, e que é conceptualizado a partir do vínculo que une a representação e o afeto e que traduz o enlace entre pulsão e inconsciente.¹²⁹

O que queríamos ressaltar – sem aprofundarmos no problema do estatuto filosófico do interesse – é que a natureza mesma do saber psicanalítico impõe uma severa limitação de sua abordagem epistemológica, o que não implica, porém, em aceitá-lo como arbitrário ou infundado pois devemos admitir que o fracasso da epistemologia clássica em definir uma forma de cientificidade não equívale, *ipso facto*, à uma abdicação da

“existencial” corresponde ao registro ôntico e seria mais adequado para traduzir o adjetivo heideggeriano “*existenziell*” (existenciário). Portanto, a tradução que adotamos deixa a desejar, mas nos é conveniente. A solução de José Gaos, invertendo a tradução, seria talvez mais consistente, mas criaria uma certa confusão. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001. § 12, p. 54 e também Idem. *Nietzsche*. Bd. II. Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961. p. 478-480. Para um bom esclarecimento desses termos (existencial, *weltlich*), ver: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002. p. 58-60 e 120-122.

¹²⁹ Para uma síntese panorâmica da problemática filosófica do interesse, ver: SCHMIDINGER, Heinrich M.. *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1983. p. 21-68. Sobre Freud, esp. p. 32-33.

racionalidade. Todo conhecimento se enraíza no solo histórico e cultural do interesse e, como vimos, no caso da psicanálise esse enraizamento adquire uma configuração específica. O que não significa, de modo algum, cortejar o irracionalismo e, para que isso fique claro, devemos proceder a três esclarecimentos básicos.

Em primeiro lugar, é preciso circunscrever brevemente o que entendemos por epistemologia. Estamos nos referindo à vertente que, embora baseando-se num modelo empirista, pressupõe ser possível estabelecer, de algum modo, critérios lógicos e metodológicos que permitam ultrapassar a inclinação psicologista e potencialmente cética do empirismo moderno e que, em conseqüência, seja possível assegurar a justificação racional da ciência, de modo a demarcá-la nitidamente da não-ciência. Esse modelo, que poderíamos caracterizar genericamente como empírico-analítico, foi desenvolvido através de intensas controvérsias, que se estenderam desde uma forma ingênua e direta de empirismo até formas sofisticadas e não indutivas, num arco que se estende – num racionalismo crescente – de Stuart Mill a Karl Popper e Imre Lakatos. Os impasses decorrentes dessas controvérsias levaram alguns filósofos a refluir do empirismo lógico e a optar por uma epistemologia pós-empirista, o que levaria, em última instância, à uma posição marcadamente sociologizante, como no caso de Thomas Kuhn ou tendencialmente relativista, como no caso de Paul Feyerabend.¹³⁰ É obviamente inviável expor, ainda que sumariamente, o itinerário dessas difíceis e intrincadas controvérsias, mas nos restringimos a formular uma questão de fundo: a única alternativa ao modelo empírico-analítico seria a abdicação da racionalidade? E, então, se a psicanálise não se enquadra nesse modelo deveríamos considerá-la como uma crença, como uma doutrina aceita apenas por motivos pessoais, afetivos e basicamente irracionais?

¹³⁰ Para um resumo claro e competente da problemática recente da filosofia da ciência, ver: D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos y Continentales. Guía de la Filosofía de los Últimos Treinta Años*. Madrid, Cátedra, 2000. p. 481-542. Para uma exposição mais ampla e detalhada, ver também: ECHEVERRÍA, Javier. *Introducción a la Metodología de la Ciencia. La Filosofía de la Ciencia en el Siglo XX*. Barcelona, Barcanova, 1989. Sobre tudo os capítulos sobre Th. Kuhn e I. Lakatos, p. 103-148.

Acreditamos que seja preciso recusar os termos desta alternativa. A história da ciência visa não apenas registrar o desenvolvimento ou o progresso dos conhecimentos científicos, como se a idéia de ciência tivesse sido sempre a mesma, mas deve também visar a própria historicidade da concepção de ciência e, portanto, acompanhar os deslocamentos históricos acerca da fronteira entre ciência e não-ciência. No entanto, a história da ciência, definida como uma disciplina empírica, não pode obter consenso acerca do que estaria incluído, ou não, no domínio da cientificidade, pela simples razão que, sendo ela mesma uma ciência particular, não poderia gozar das prerrogativas de determinar um critério que lhe é pressuposto. Além disso, os subsídios que ela fornece à reflexão normativa – como a investigação documental das condições, resultados e disseminação dos experimentos, hipóteses e idéias de uma disciplina que seja tradicionalmente considerada como científica – não são neutros, não são logicamente anteriores à própria reflexão, mas dependem, eles também, de critérios seletivos de base normativa. Não há, pois, como escapar dessa circularidade, senão através da assunção da historicidade inerente às concepções acerca da ciência e do empenho em descrevê-las, o que poderia contribuir para a explicitação dos diferentes conjuntos de pressuposição que as sustentam. Assim, por um lado, a história da ciência alimenta a epistemologia, mas não a determina em sua normatividade, por outro lado, a evidenciação da historicidade da idéia de ciência, pode intervir decisivamente para a construção de uma teoria dos tipos de racionalidade.¹³¹ Nesse sentido, a epistemologia pós-empirista, ao aproximar-se da sociologia e da história das ciências, abandonando o logicismo do modelo empírico-analítico, aportou uma contribuição essencial na desmontagem da identificação dogmática de uma forma histórica específica de ciência com a racionalidade em geral. Assim, apesar de seu arraigado empirismo, a afirmação freudiana da unilateralidade inerente às diferentes disciplinas científicas, parece concordar com esse resultado proveniente das discussões da epistemologia pós-empirista.

¹³¹ Ver, KREMER-MARIETTI, Angèle. *Philosophie des Sciences de la Nature*. Paris, PUF, 1999. p. 5-43.

Podemos, portanto, endossar as seguintes conclusões: que não há apenas um, mas diferentes tipos de racionalidade e que a definição de suas diferenças depende de um fundamento normativo, que não podendo ser determinado por alguma das ciências particulares e nem mesmo pela história da ciência, também não pode ser considerado, em princípio, como irracional. Esse fundamento normativo não seria outro, senão o interesse ou os diferentes tipos de interesse cognitivo. Se considerarmos que os interesses são irracionais, então todo o sistema da razão desmorona, o esforço da elucidação epistemológica revela-se como inútil e nos afundamos num irremediável perspectivismo. Em conseqüência, mergulhamos numa noite em que todos os gatos são pardos, na qual os critérios de diferenciação entre os diversos saberes poderiam ser tomados como artifícios lógicos sem outra função que a de coonestar estratégias de poder antagônicas ou configurações históricas aleatórias. Isso implicaria, porém, num grave déficit cognitivo e moral, porque, no plano da teoria, renunciaríamos, como inútil, o titânico esforço de autocompreensão da racionalidade ocidental e, no plano da prática, solapando todo empenho de crítica social ao submetê-la aos objetivos pragmáticos do sistema social. A inanidade da teoria seria compensada pelo elogio de sua utilidade e de sua efetividade social, mas os seus êxitos só poderiam ser definidos dentro de uma estratégia de poder, isto é, somente poderiam ser definidos *a posteriori* por aqueles que já alcançaram e controlam o poder. É possível chegar a esse tipo de conclusão mas, neste caso, seria necessário explicar em que consiste a diferença entre os diferentes modelos de interpretação do mundo, o que nos levaria a reentrar novamente no âmbito da razão

Em segundo lugar devemos esclarecer, uma vez que não há como se colocar numa absoluta exterioridade em relação à razão, o que devemos entender por interesse. Poderíamos colocar como característica marcante do modelo epistemológico empírico-analítico uma certa auto-suficiência da análise lógica, o que supostamente, permitiria ao modelo escapar do efeito corrosivo da história, da cultura e da linguagem natural. Por isso, o declínio do modelo empírico-objetivista coincide, mesmo no universo anglo-saxônico, onde obteve o maior sucesso, com o impacto do historicismo. Assim, a associação entre a epistemologia empirista e a filosofia analítica acabou sendo duramente atingida

pela ascensão da consciência histórica, o que se deu, sobretudo no contexto norte-americano, através da persistente influência do pragmatismo. Portanto, a crítica epistemológica da psicanálise, que, segundo esse modelo, deveria estar assegurada por parâmetros estáveis e amplamente aceitos tem sido, por sua vez, crescentemente contestada em seu próprio terreno, e em seu esforço de alcançar sólidos padrões de objetividade.

A ascensão da consciência histórica, ao promover a idéia de interesse, não implica que aceitemos, como sendo a sua conseqüência necessária, aquele déficit cognitivo e moral a que aludimos anteriormente, a não ser que prevaleça uma versão extremada de contextualismo. Desse modo, podemos optar pela hipótese de que o reconhecimento da natureza interessada da racionalidade, não destrói a própria racionalidade e nem a submete à mera contingência empírica como, às vezes, o termo interesse pode nos levar a pensar. Preferimos pensar, de acordo com a concepção inaugurada por Kant, que uma teoria dos interesses da razão é também uma teoria racional dos interesses e, portanto, se coloca num plano transcendental que nada tem a ver com a dissolução da razão em alguma forma de contingencialismo.

Por isso, situando-se na perspectiva da tradição kantiana, ainda que procedendo à uma interpretação materialista da dimensão transcendental, Habermas adverte que

*O conceito de 'interesse' não deve sugerir uma redução naturalista de determinações lógico-transcendentais a determinações empíricas; ao contrário, trata-se de prevenir uma redução semelhante. O interesses retores do conhecimento exercem uma mediação (aqui não posso, entretanto, demonstrá-lo e me limitarei a afirmá-lo) entre a história natural da espécie humana e a lógica de seu processo de formação; porém não se pode fazer uso deles para reduzir a lógica a algum tipo de base natural.*¹³²

Habermas prossegue a sua argumentação mostrando que os interesses são orientações básicas do processo de “autoconstituição da espécie humana” e, como tais, não se esgotam na satisfação das “necessidades empíricas imediatas”. Desse modo, uma teoria dos interesses cognitivos busca

¹³² Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento y Interés*. Madrid, Taurus, 1986. p. 199.

compreender como funcionam os mecanismos de mediação entre as formas objetivas de racionalidade e as formas simbólicas da cultura.¹³³ Portanto, a psicanálise, deslizando continuamente da racionalidade objetiva para o nível pré-compreensivo da experiência cultural, tende a escapar do âmbito da epistemologia clássica, mas não se coloca fora do âmbito da racionalidade.

A terceira observação que gostaríamos de desenvolver, pode ser resumida através da seguinte interrogação: se todo conhecimento humano é, por seu caráter humano, interessado, em que consistiria a especificidade do interesse que move a psicanálise?

A resposta habermasiana para essa questão é a de que o interesse da psicanálise, enquanto esta se inclui no domínio das ciências críticas, orienta-se pelo ideal regulativo da emancipação da humanidade. No entanto, essa resposta “iluminista” deve ser também matizada numa direção “contra-iluminista” de modo a corrigir as suas distorções: não poderia haver uma homologia entre a emancipação da humanidade e a dominação da natureza mas, ao contrário, os interesses técnico e emancipatório diferem radicalmente e não são necessariamente complementares. Haveria, portanto, uma certa tensão entre os dois tipos de interesse e eles tendem a se contrapor, e a patologia do progresso consistiria na absorção do interesse emancipatório pelo interesse técnico. Se a emancipação da humanidade se vê ameaçada pelo avanço indiscriminado dos processos de objetivação, desencadeados pela incorporação da tecnociência às forças produtivas, então a psicanálise, enquanto ciência crítica orientada pelo interesse emancipatório deve produzir um tipo de saber capaz de resistir ao enquadramento metodológico promovido por uma epistemologia que se orienta pelo ideal de uma ciência unitária e a recusar a sua pretensão homogeneizadora

Na teoria dos interesses cognitivos o interesse emancipatório não goza de qualquer privilégio cognitivo em relação aos interesses técnico e prático. Ainda que este seja um pondo controverso e crucial da teoria, que não pode ser aqui abordado, ele nos enseja uma breve observação. Segundo Habermas,

¹³³ Ver, McCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Ed. Tecnos, 1987. p. 75-153.

a reflexão crítica é dirigida para a eliminação da comunicação sistematicamente distorcida, de acordo com idéia kantiana de emancipação (Mündigkeit) mas, se é este o caso, então é preciso reconhecer que

Enquanto os interesses cognitivos técnico e prático se baseiam em estruturas de ação e de experiência profundas (invariáveis?) – ou seja, estão vinculados a elementos constitutivos dos sistemas sociais – o interesse cognitivo emancipatório possui um status derivado. Assegura a conexão do saber teórico com a prática da vida, isto é, com um ‘domínio objetual’ que só surge sob as condições de uma comunicação sistematicamente distorcida e de uma repressão aparentemente legitimada. Por isso é também derivado o tipo de experiência e de ação que corresponde a este domínio objetual. (Grifo do autor)¹³⁴

O que significa isso? Em primeiro lugar que, seguindo a ponderação feita acima por Habermas, as ciencias criticamente orientadas, de acordo com a teoria dos interesses cognitivos, não poderiam ser colocadas, apesar de seu caráter imprescindível, num nível superior de cientificidade. Ao contrário, elas possuiriam um “status derivado”. Mas, em segundo lugar, e aí nos afastando da perspectiva habermasiana, poderíamos dizer que o interesse cognitivo da emancipação não é um ideal regulativo que seria posto formalmente como antecipação de um objetivo historicamente alcançável através do esforço racional humano.

Para usarmos uma linguagem hegeliana, a emancipação é o movimento reflexivo inerente ao “processo de autoformação do espírito” (Bildungsprozess des Geistes), o que nada tem a ver com uma imagem pré-determinada de progresso. É verdade que a inteligibilidade possível é a captação das coisas, ou da realidade, numa relação analógica com a inteligência humana e que a sua efetivação é o espírito. Por outro lado, o “espírito sopra onde quer” e o absoluto nada nos garante e nada nos diz do futuro, pois a relação analógica entre a a inteligência e o inteligível remete somente à história já realizada, já que pressupõe uma radical deproporção entre os dois termos. Desse modo,

¹³⁴ Cf.: HABERMAS, Jürgen. Op. Cit. p. 324-325. Ver a discussão sobre o tema em: McCARTHY, Thomas. Op. Cit.. p. 98-115.

reinterpretamos o interesse da emancipação como sendo a experiência de autocompreensão do ser humano, mas não como um ideal regulativo, exigência formal que se contrapõe ao conteúdo empírico e concreto da história e, muito menos, como uma imagem antecipada e utópica de um futuro que se contrapõe ao presente. O formalismo e o empirismo são, na verdade, polarizações que se dão a partir da contraposição de sujeito e objeto e são concebidos no interior do espaço da representação. Se há um interesse de emancipação ou, como preferimos dizer, se há um interesse de realização no e do ser humano, este não pode ser prefigurado e projetado num momento temporal imanente (*der Moment*), mas deve ser concebido apenas como um momento lógico (*das Moment*), à medida que uma lógica especulativa, isto é, que procure categorizar a reflexão, reconheça na experiência histórica já vivida uma imprescritível exigência de inteligibilidade. Uma exigência imprescritível no sentido de que a inteligibilidade exigida por nossa inteligência pode não ser necessária ou previamente comensurável com ela. Em outras palavras, não é possível descartar a inteligibilidade, ou a razão, porque a reflexão é um momento lógico da experiência, mas como a reflexão é também um retorno para o momento temporal e, portanto, contingente da experiência, então o indelígível, que é o modo como designamos, em analogia com a nossa inteligência, o que nos transcende, só permanece em nós como uma disposição para a compreensão. Não há, portanto, como eliminar a negatividade ou, se quisermos, a finitude que marca indelevelmente a nossa razão ou esse interesse ineludível de compreendermos a nós mesmos.¹³⁵

Essa digressão filosófica visa aportar três esclarecimentos à uma possível resposta acerca do interesse que subjaz à psicanálise. O primeiro é que ela, enquanto ciência orientada pelo interesse da autocompreensão humana, não

¹³⁵ Estamos procurando apresentar aqui, de modo sucinto, uma leitura de corte heideggeriano, de alguns aspectos do pensamento hegeliano. A distinção entre “momento temporal” e “momento lógico” foi feita por Heidegger na décima sessão do seminário do semestre de inverno de 1966/67 a propósito de sua interpretação crítica da lógica especulativa hegeliana. Cf.: HEIDEGGER, Martin e FINK, Eugen. *Héraclite. Séminaire du semestre d’hiver 1966-1967*. Paris, Gallimard, 1973. p. 151-168. É preciso observar que não se trata dos cursos do semestres de verão de 1943 e 1944 que foram traduzidos para o português.

pode ser colocada num nível superior ao das outras ciências e, em conseqüência, a defesa de sua legitimidade epistêmica não nos permite transformá-la em instância crítica em relação aos outros saberes, senão neles destituindo uma pretensão que já destituiu em si mesma. O segundo é que a simples inversão entre psicanálise e epistemologia nos levaria a confundir, ainda que de maneira dissimulada, a teoria psicanalítica com a reflexão filosófica. Cremos, no entanto, que nem sempre é fácil evitar esse deslocamento para a filosofia, pois ela possui um estatuto reflexivo que não pode ser eludido. O terceiro é que há diferentes registros de reflexividade e que os registros psicanalítico e filosófico não podem ser confundidos e nem superpostos.

Ou seja, retomando a nossa breve digressão filosófica, concluímos que a psicanálise tangencia com a filosofia, porque é uma ciência que não pode abdicar da auto-reflexão do sujeito – por isso ela é criticamente orientada e vinculada a esse interesse primordial por nós mesmos – mas, enquanto ciência particular e necessariamente abstrada ela produz um tipo de reflexão (*Nachdenken*) interna ao âmbito da representação (*Vorstellung*) e não um tipo de reflexão (*Reflexion*), que é próprio da filosofia, ou seja, que tematiza as condições últimas de uma inteligibilidade que engloba tanto o conhecimento quanto a experiência. Esta intenção de radicalidade que anima a reflexão filosófica encontrou em Hegel uma formulação exemplar em sua afirmação do alcance ontológico do pensamento:

Assim, enquanto do ponto de vista da representação a unidade do subjetivo e do objetivo, produzida em parte pela imaginação, e em parte pela memória mecânica ... permanece ainda algo subjetivo; ao contrário, no pensar ela recebe a forma de uma unidade tão objetiva quanto subjetiva, já que o pensamento sabe a si mesmo como a natureza da Coisa". (Itálicos do autor)

¹³⁶

E logo depois desta passagem Hegel adverte o leitor/ouvinte dizendo que: “O que nada entendem de filosofia põem sem dúvida as mãos na cabeça

¹³⁶ Cf.: HEGEL, G.W.F.. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Adendo* (1930). III. *A Filosofia do Espírito*. (Trad. Paulo Meneses e José Machado). São Paulo, Loyola, 1995. § 465 Adendo.

quando ouvem a proposição: o pensar é o ser". Bem, podemos deixar de lado aqui a interpretação hegeliana desta proposição, fundante da metafísica ocidental, e que já está contida no terceiro fragmento Parmênides, para observar simplesmente o que nos importa agora: a idéia de que o pensar se coloca para além do domínio da representação. Ora, se Heidegger censura Hegel não é, certamente, pela orientação ontológica de sua investigação, mas porque ele continuaria ainda prisioneiro, em sua lógica especulativa, da contraposição sujeito-objeto que seria própria de uma reflexão ancorada na representação. Pois, apesar de todos os seus esforços ele não teria sabido se desvencilhar da hipoteca que o cogito cartesiano significou para toda a ontologia moderna.¹³⁷

No seu curso do semestre de inverno de 1923/24 sobre a tarefa a que se propõe a investigação fenomenológica, Heidegger retoma a consigna husserliana do "retorno à coisas mesmas" (*zu den Sachen selbst*)¹³⁸ para no final retomá-la com o sentido de "libertar as coisas", o que significa pensá-las no horizonte do *Dasein*, isto é, da reflexão deste ente cujo ser consiste em seu

¹³⁷ Todo pensamento moderno, nele incluindo Hegel, estaria sob o domínio do "representativo" (*Vorgestelltheit*): "Na medida que o pensar é concebido como "Eu penso" e onde o eu, o ego sum, o subjectum vale pela efetividade fundamental, o idealismo é, a partir daí, esta doutrina do ser na qual a essência do ser é determinada a partir do 'eu', do sujeito. Chama-se idealismo, desde então, a doutrina do ser na qual o "eu" enquanto sujeito pensante adquire a preminência". Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Schellings Abhandlung: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1995. p. 109. Na conferência de 1964 sobre o fim da filosofia e a tarefa do pensamento ele reitera o seu diagnóstico acerca da pertinência de Hegel à filosofia da representação, pois para ele o verdadeiro da filosofia, o ser do ente se presentificaria na idéia absoluta, "porém desde Descartes idéia significa perceptio". Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969. p. 68. Não nos interessa, no entanto, se a interpretação heideggeriana de Hegel é correta, mas o que está em jogo aqui é que o caráter ontológico da reflexão filosófica impõe a ultrapassagem da oposição sujeito-objeto e, portanto, de todo o campo da cientificidade, no qual se inclui uma ciência, como a psicanálise, que não pode deixar de tematizar a subjetividade que a constitui.

¹³⁸ Cf.: HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Band II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I Teil. Halle, 1922. § 2, p. 6.

enraizamento originário no mundo. Todo conhecimento e toda busca de certeza e, enfim, toda lógica e, por conseguinte, todo conhecimento científico, radica nessa reflexividade originária que nos faz “conhecer o conhecido” (die erkannte Erkenntnis) e que está presente no ser deste ente que é o ser humano.¹³⁹ Por isso, após a publicação de *Ser e Tempo*, no curso do semestre de verão de 1928, sobre os fundamentos metafísicos da lógica, Heidegger enuncia uma proposição que nos pode parecer, à primeira vista, surpreendente: “A questão fundamental da filosofia, a questão do ser, é em si mesma, corretamente compreendida a questão do homem”. Mas a questão do homem, posta filosoficamente, isto é, em seu sentido onto-antropológico, permanece anterior às investigações das ciências humanas e, por isso, a nossa surpresa diminui quando Heidegger esclarece que

A determinação decisiva do ser-aí humano, em direção a este problema fundamental [do ser], repousa na visão de que, o que nós denominamos compreensão-do-ser (Seinsverständnis), pertence à constituição ontológica do ser-aí (Seinsverfassung des Daseins). O ser-aí humano é um tal ente (Seiendes) a cujo próprio modo de ser (Seinart) pertence essencialmente compreender algo como ser. Isto nós denominamos a transcendência do ser-aí, a transcendência originária (Urtranszendenz).¹⁴⁰

Deixando de lado, a controvérsia Heidegger-Hegel, poderíamos concluir, em função dos nossos propósitos que, para ambos pensadores, a filosofia difere essencialmente do conhecimento científico e, por seu escopo ontológico,

¹³⁹ O curso de Heidegger sobre a investigação fenomenológica foi publicado como volume 17 das “Obras Completas” na parte dedicada às lições do período de 1919-1944. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994. As nossas observações basearam-se no § 6, esp. p. 57-60 e §§ 48-49, ver também p. 270-277, esp. sobre a interpretação do “retono às coisas mesmas” com o significado de “tornar livres” (freigegeben werden) as próprias coisas.

¹⁴⁰ O curso sobre os fundamentos metafísicos da lógica foi publicado como volume 26 das “Obras Completas” dedicada às lições do período 1919/23-1944. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978. p. 18-23. Citação retirada da p. 20.

se inscreve num outro registro em relação à autoreflexão das ciências criticamente orientadas.¹⁴¹

A psicanálise não pode acompanhar a filosofia na interrogação dessa transcendência originária (Urtranszendenz) do *Dasein*, devendo se limitar a investigar concretamente a insistência com que o ser humano recusa a se deixar objetivar. Esse interesse ontológico na autocompreensão é o que move a psicanálise e é o que pode ser tomado, para além dos esforços de legitimação epistemológica, como sendo o seu fundamento. Este nada tem de irracional e embora a psicanálise mesma não possa elucidá-lo, pois isto é tarefa da filosofia, pode preservá-lo do esquecimento numa época em que a ciência aliena a existência e, ao fazê-lo, se aliena de si mesma e acaba decaído na técnica. Pois, afinal de contas, todas as ciências repousam num mesmo solo onto-antropológico: o de um ente que não consiste em ser simplesmente dado, em ser o que se é (Vorhandenheit), mas cuja essência reside não em sua quiddidade (Existencia), mas no modo de ser da existência, no modo de ser da possibilidade e do cuidado (Existenz).¹⁴²

¹⁴¹ O nosso trabalho está voltado de modo especial para a psicanálise, mas o seu “pano de fundo” é a controvérsia Heidegger-Hegel em torno da filosofia e, em especial da metafísica, considerada como expressão essencial do destino da civilização ocidental. Em alguns momentos de nossa exposição esta questão emerge de modo mais ou menos explícito, mas por seu caráter extremamente intrincado evitamos nos comprometer mais com a sua exposição. Justamente por sua inserção específica neste destino da civilização ocidental psicanálise não pode evitar a sua proximidade com a filosofia. Não obstante, reiteramos as observações da nota 48 sobre a diferença do estatuto da reflexividade na psicanálise e na filosofia.

¹⁴² Retomamos aqui a distinção heideggeriana de “existência” (Existenz) que não se confunde nem com a simples determinação ontológica de existir como qualquer outra coisa (Existencia) e nem se opõe à essência (Essentia). Por isso, nos deparamos logo no início de “Ser e Tempo” com a célebre frase, cuja interpretação existencialista foi repudiada por Heidegger : “A ‘essência’ do dasein reside em sua existência” (“Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz”). Mas o Dasein é existência porque “é sempre sua possibilidade” (ist je seine Möglichkeit), não como um possível abstrato, mas como o que é “sempre meu” (Jemeinigkeit). Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. . Op. Cit.. § 9. Esp. p. 42. Mas é muito importante se precaver contra uma interpretação psicologizante dessa passagem, pois o “sempre meu” (Jemeinigkeit) é uma determinação ontológica de um ente que é “ser-no-mundo”, que se

A psicanálise não é filosofia, mas se, apesar disso, ela não pode evitar a sua proximidade com a filosofia é também por causa dessa determinação epocal, a de resistir ao esquecimento do sentido e da autocompreensão numa cultura empolgada por uma reificação universal. Assim, ela se insere na dialética da modernidade, nas contradições de uma época que pretende se definir como “pós-metafísica”, indiferente à advertência hegeliana, segundo a qual

Ao trabalharem deste modo de mãos dadas a ciência e o senso comum para provocar a decadência da metafísica, pareceu ter-se produzido então o espetáculo espantoso de ver um povo cultivado sem metafísica – como um templo, afinal com muitos ornamentos, mas sem altar. (Itálico do autor).¹⁴³

Aqui reencontramos, mais uma vez, a laicidade como sendo o senso comum aliado da ciência. Uma aliança que agora é celebrada numa sociedade inteiramente penetrada pelo triunfo da racionalidade tecnocientífica, em que a vida vai se tornando abstrata e vai se dissolvendo num tempo sem memória, pois o mundo da vida só emerge quando nós nos empenhamos na narração do que vivemos. O pensamento freudiano só pode ser apreendido em seu significado profundo à luz dessa dialética que o atravessa e o vincula às vicissitudes dramáticas da subjetividade moderna. Afinal de contas, a psicanálise surgiu como um convite para que os sujeitos, expropriados do sentido, recriem narrativamente a transcendência originária de que foram expropriados.

II. 3. A Psicanálise na Dialética da Modernidade

II.3.1. Parâmetros de leitura

A nossa intenção, neste tópico, é a de lançar alguma luz sobre a gênese e o significado da psicanálise e, até mesmo, lançar alguma luz sobre as razões

projeta num mundo, num universo de significações, razão pela qual usamos, várias vezes, a expressão “onto-antropologia”. A respeito encontramos observações bastante esclarecedoras em: DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2003. p. 11-30.

¹⁴³ Cf.: HEGEL, Georg W.F.. *Wissenschaft der Logik. Bd. I. Vorrede zur ersten Ausgabe*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972. p. 14.

de seu possível declínio, sem a considerarmos – como vemos em certa literatura anti-freudiana – como uma doutrina que surgiu dos preconceitos e das limitações teóricas do final do século XIX, e que corre atualmente o risco de ser lançada, com alguma complacência, na lata de lixo da história, como um erro, que o progresso triunfante da ciência pôde corrigir. Por outro lado, a psicanálise também não surgiu *ex abrupto* como um corte genial na história do pensamento ocidental. Cremos, ao contrário, que a sua originalidade reside na tematização reflexiva de elementos que estavam e estão até hoje, neste início do século XXI, neste desdobramento dramático da civilização ocidental que designamos como modernidade.

Portanto, nos propomos como tarefa, ainda que apenas esboçada, inserirmos a psicanálise na dialética da modernidade e, desse modo, reconhecemos que a pretensão de sua superação é não apenas impossível, como também sintomática da profunda crise em que estamos mergulhados. Que a sua pretensa superação e dissolução nas neurociências – de modo similar ao fim da metafísica, tal como proposto pelo neopositivismo, como sendo a sua liquidação e dissolução na racionalidade científica – apenas traduziria o desejo de suprimir, em benefício da platitude de um mundo “totalmente administrado”, a memória que os homens guardam da singularidade de sua experiência e de sua transcendência originária.¹⁴⁴

A tese que aqui queremos propor é bastante simples: a psicanálise não poderia ter nascido em qualquer configuração cultural, mas é um produto da cultura ocidental moderna, tanto no plano histórico dos processos socioculturais efetivos, quanto no plano espiritual em que se sucederam as diferentes imagens e concepções filosóficas do homem acerca de si mesmo. A psicanálise não pode ser, portanto, desvinculada do longo, complexo e vicissitudinário trabalho de reflexão sobre o sujeito. Nesse sentido podemos

¹⁴⁴ A referência básica aqui é o célebre texto de Carnap em que analisa o “Was ist Metaphysik” de Heidegger. Portanto, não estamos nos referindo sobre o “fim da metafísica” em sentido heideggeriano. Cf.: CARNAP, Rudolf. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. In: AYER, A. J. (Comp.). *El positivismo lógico*. Méx., FCE, 1965. p. 66-87. Ver BLASCO, Josep L.. “El positivismo lógico”. In: GRACIA J. E. Jorge (Ed.). *Concepciones de la metafísica*. Madrid, Ed. Trotta, 1998. p. 293-310.

dizer que a psicanálise é um destino da modernidade, não na acepção comum de uma fatalidade cega, mas como uma possibilidade que se realizou historicamente mas que já estava virtualmente presente no cogito cartesiano enquanto ato inaugural do pensamento moderno. Adotamos, pois, a concepção de destino como a expôs Henrique Vaz

A categoria de destino (Schicksal) deve ser aqui entendida não no sentido de um cego acontecer, mas de uma 'fatal' (de factum) seqüência histórica (Geschick) que advém necessariamente como desdobramento 'historial' (geschichtlich) de um episódio primeiro e principal, do qual procede justamente o curso de um destino inscrito no tempo de uma história. O destino é, assim, tecido pela realização no tempo das possibilidades contidas no episódio histórico inaugural. Ele poderá ser lido ou interpretado quando essas possibilidades se realizarem historicamente numa seqüência de episódios unidos pelo fio de um sentido único, e que parece caminhar para o seu fim. Aqui, como em todo processo histórico dotado de uma estrutura inteligível (ou dialética), o começo é elucidado pelo fim. (Itálicos e parênteses do autor) ¹⁴⁵

Por isso, nesse momento crepuscular da modernidade, a psicanálise encontra-se em situação privilegiada para interrogar-se acerca de seu destino histórico. Interrogação que pode e deve ser colocada em diversos níveis: no das correntes filosóficas e científicas que moldaram a sua forma de pensar; no da consciência explícita de Freud enquanto intelectual ilustrado; no da rigorosa estruturação conceitual de sua teoria; no das diferentes e até mesmo divergentes hermenêuticas que podem ser propostas a partir da tessitura polissêmica e dinâmica, obscura e lacunar, alusiva e aberta de sua escritura.

¹⁴⁵ Cf.: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III..* Op. Cit.. p. 343-344. Sobre as questões referentes à necessidade, contingência e liberdade na história, ver DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama.* São Paulo/Belo Horizonte, Iluminuras/UFMG, 1996.p. 95-168.

Vamos, então, explicitar algumas distinções que possam aclarar o nosso propósito. A primeira delas seria entre texto e contexto, em que o primeiro termo é referido à obra freudiana, enquanto empreendimento científico original e o segundo termo aponta para as múltiplas influências que convergiram na fundação da psicanálise. Podemos ilustrar essa distinção através de um caso bem conhecido de influência intelectual, o da impressionante semelhança entre algumas idéias de Freud e de Schopenhauer. Podemos interpretar essa semelhança de diversos modos e, até mesmo, suspeitar das alegações freudianas acerca de sua originalidade mas, nem por isso, podemos deixar de reconhecer que o lugar de cada uma dessas idéias na economia de pensamento dos dois autores é muito diferente. Se tomarmos a idéia de recalque como exemplo não é difícil perceber que o conceito psicanalítico não apenas integra um sistema de pensamento, mas está aberto à clínica e, por isso, pode ramificar em outros conceitos, como o de resistência, que estão muito mais próximos de fenômenos psíquicos e comportamentais que podem ser descritos e enriquecidos pela experiência.

A segunda distinção seria entre a consciência feudiana e a construção teórica ou, como preferimos nomear, entre a *doxa* freudiana e a *episteme* psicanalítica. Nós vimos, no primeiro capítulo, como a metapsicologia transgride as interdições epistemológicas provenientes dos preconceitos e convicções do seu autor, o que não nos deve surpreender pois, afinal de contas, a psicanálise demonstra a pluralidade dos eus e quão precário é o controle da consciência sobre a totalidade da vida e das manifestações subjetivas, dentre as quais podemos também situar as obras de um autor. O ponto mais importante, porém, a ressaltar é o da distinção entre a intenção do autor e a relativa autonomia de sua criação conceptual.

A terceira distinção seria entre o momentos da descoberta ou da produção teórica freudiana e o da difusão ou da interpretação de suas doutrinas por parte dos psicanalistas pós-freudianos. Nós vimos, no primeiro capítulo, como na história da psicanálise, o texto freudiano ilumina uma determinada configuração teórica e clínica e, ao mesmo tempo, é submetido a uma hermenêutica que o transforma. Podemos ilustrar essa distinção através de um caso notório de interação entre permanência e mudança, que é o do freudismo lacaniano. É bem conhecida a consigna lacaniana do “retorno a

Freud” e não é difícil perceber nos escritos e seminários do psicanalista francês, o seu empenho e sutileza na leitura do texto freudiano. Um testemunho disto encontramos no seu pioneirismo em interpretar o *Projeto*, ainda no início de 1955, quando o texto alemão havia sido publicado apenas em 1950 e a tradução inglesa em 1954. No entanto, esse “retorno”, longe de se limitar à uma exegese, é uma oportunidade para uma intensa criação conceitual motivada não só por exigências clínicas e teóricas como também pela especificidade do contexto cultural, político e institucional francês.

A quarta distinção seria entre as dimensões da teoria ou da modelização metapsicológica e da prática ou da fenomenologia clínica. Procuramos mostrar, no quarto capítulo, através de um esquema geral, a permanente interpenetração das duas dimensões. A clínica, no entanto, não deve ser compreendida apenas em sentido estrito, como o que ocorre na sessão analítica e no espaço demarcado pelo *setting* tradicional, mas em sua plena extensão, isto é, nas múltiplas e diversificadas formas de subjetivação que podemos encontrar nas escolas, hospitais, empresas e em tantos outros contextos institucionais.

A partir destas distinções podemos estabelecer a oposição entre duas séries temáticas: de um lado, teríamos “texto – episteme – produção – teoria” e, de outro, teríamos “contexto – doxa – difusão – prática”. Estas duas séries opositivas são valiosas para termos maior clareza quando abordamos um objeto tão complexo quanto a psicanálise. Nos ajuda a circunscrever nossa abordagem à primeira série temática, isto é, estamos sempre nos referindo primordialmente à metapsicologia, à teoria psicanalítica baseada no texto freudiano.

No entanto, a última distinção que fizemos, entre teoria e prática – e que é um caso particular da articulação, que antes esboçamos em nossa exposição, entre ciência e experiência – também mostra, de modo eminente, a conexão entre as duas séries, porque a teoria psicanalítica é inseparável da clínica, pois dela nasceu e é para ela que retorna continuamente. E foi nessa direção que estivemos argumentando, ao propormos a idéia de que a inteligibilidade da psicanálise não pode ser obtida, de modo exclusivo ou primacial, da elucidação epistemológica mas, antes, deve ser buscada na tematização de seu sentido onto-antropológico. Ou seja, a nossa hipótese se

desdobra em dois registros. O primeiro, é que a psicanálise está fundada na estrutura constitutiva ou no ser (ontologia) deste ente que tem inscrito em si mesmo a exigência da autocompreensão e que este ente, cujo modo de ser é a compreensão e a abertura ao ser, é o homem (antropologia). O segundo, é que a psicanálise, pensada em seu sentido onto-antropológico, possui uma especificidade teórica ou uma identidade epistêmica, cuja condição de possibilidade se encontra no advento e nas contradições da categoria moderna de subjetividade. Esta hipótese implica numa dialetização das duas séries temáticas pois, se a deriva da subjetividade moderna é a sua condição de possibilidade, então não podemos separar a sua estrutura interna e teórica de sua gênese externa e histórica. De modo que o contexto é formativo da *doxa* freudiana, mas também dela transborda e aparece, em filigrana, na episteme psicanalítica. Nela podemos acompanhar a oscilação entre a ilustração e o romantismo ou, em nossa terminologia, o movimento de transcendentalização e destranscendentalização no interior do pensamento freudiano. Por outro lado, a difusão da psicanálise não se restringe à sua penetração em segmentos cada vez mais amplos da sociedade urbana e secularizada, mas é também uma contínua interpretação do freudismo. Esta interpretação possui duas coordenadas: a lógica interna da teorização e as condições antropológicas decorrentes da dialética da modernidade, enquanto um processo englobante e que perpassa os dois momentos, o da produção e o da difusão. Podemos ilustrar essa interação através da introdução do conceito de narcisismo, cujo significativo desenvolvimento posterior na psicanálise pós-freudiana foi determinado, tanto em função da lógica da teorização, como podemos contatar através de sua retomada lacaniana no estágio do espelho, quanto em função da dialética da modernização, como podemos constatar através da exacerbação da experiência tipicamente narcísica do novo individualismo psicologizado.

Não nos foi possível, o que demandaria um trabalho muito acima de nossas forças, assinalar sempre essas diversas distinções e suas interações, por isso, embaralhamos, muitas vezes, esses diversos planos e entrecruzamos a consciência explícita de Freud e os condicionantes culturais vienenses que a geraram, e que serão abordados no próximo capítulo, com as nossas hipóteses de leitura que nem sempre foram exaustivamente explicitadas, mas

que pressupõem sempre que a teoria psicanalítica traz idéias que ultrapassam e transgridem a intenção científica e filosófica presente na consciência freudiana. Além disso, e mais importante, é ter em mente que acreditamos que a teoria psicanalítica seja portadora de uma teoria do sujeito em sentido forte, o que a torna antagônica às diversas tentativas contemporâneas de exclusão do sujeito, mas que tal teoria não pode ser simplesmente assimilada às teorias do sujeito propostas pela modernidade clássica. Por isso mesmo, a psicanálise torna-se um estimulante objeto de reflexão, tanto numa direção centrífuga, porque pode contribuir para a compreensão do sentido filosófico da modernidade, quanto numa direção centrípeta, porque a elucidação de seu significado ideo-histórico, ainda que com uma forte carga especulativa, pode virtualizar desenvolvimentos conceituais posteriores no domínio interno de sua teorização .¹⁴⁶

¹⁴⁶ É sempre bom lembrar que a nossa hipótese é que a concepção psicanalítica de subjetividade exige ir além de sua concepção como uma condição transcendental e interrogar a origem ou o fundamento da subjetividade, e esta é justamente a problemática onto-antropológica desenvolvida por Heidegger no *Kantbuch*. Cf.: RIVELAYGUE, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande. Tome II. Kant, Heidegger, Habermas*. Paris, Grasset, 1992. p. 331-436. Tomamos o termo “virtualizar” num sentido conceitual específico e não de modo apenas retórico. Assim, virtualizar a psicanálise, consiste em “potencializá-la” em direção a um novo campo problemático. Esse campo é aqui o da reflexão filosófica sobre a modernidade. O conceito de virtual que aqui utilizamos, retirado de uma obra de Pierre Lévy, pode ser apresentado do seguinte modo: “Compreende-se agora a diferença entre a realização (ocorrência de um estado pré-definido) e a atualização (invenção de uma solução exigida por um complexo problemático). Mas o que é a virtualização? Não mais o virtual como maneira de ser, mas a virtualização como dinâmica. A virtualização pode ser definida como o movimento inverso da atualização. Consiste em uma passagem do atual ao virtual, em uma ‘elevação à potência’ da entidade considerada. A virtualização não é uma desrealização (a transformação de uma realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado: em vez de se definir principalmente por sua atualidade (uma ‘solução’), a entidade passa a encontrar a sua consistência essencial num campo problemático. Virtualizar uma entidade qualquer consiste em descobrir uma questão geral à qual ela se relaciona, em fazer mudar a entidade em direção a essa interrogação e em redefinir a atualidade de partida como resposta a uma questão particular”. Cf.: LÉVY, Pierre. *O que é virtual?* São Paulo, Editora 34, 1996. p. 17-18.

II.3.2. Dialética da modernidade

Podemos definir como modernidade uma determinada época histórica, que deve ser investigada e descrita em seus traços estruturais e delimitada por meio de uma cronologia de acontecimentos marcantes e, desse modo, podemos circunscrever uma época, por exemplo a que emergiu no ocidente, no século XVII, como época moderna. Podemos também conceber a modernidade desde um ponto de vista filosófico, através das idéias de subjetividade, razão, reflexão e sentido. Assim, quando as contradições internas de uma determinada cultura eclodem numa crise, o curso da tradição se rompe e os indivíduos tomam consciência de si e da singularidade de sua época. Essa consciência de si que se origina da cisão em relação ao *ethos*, ao mundo objetivo da cultura, é o que denominamos, de modo genérico, como subjetividade. A emergência da subjetividade traz consigo o risco de caos, de desamparo e de anomia, um risco que precisa ser confrontado através da reflexão e da razão, isto é, a crise que está sendo experienciada deve ser tematizada reflexivamente e transposta criticamente, por meio de uma paciente e árdua mediação discursiva, para que se possa redescobrir o sentido humano da vida.

Nesta perspectiva filosófica podemos falar numa modernidade transepocal, ou seja, é possível afirmar que existiram diversas épocas que poderiam ser definidas como modernas no decurso da civilização ocidental: haveria uma modernidade clássica, no tempo da sofística e de sua transposição crítica na metafísica platônica e aristotélica; uma modernidade helenística, decorrente do declínio da polis, que foi enfrentada pelas escolas de sabedoria ética; uma modernidade cristã, que respondeu ao fim traumático do império romano e se expressou na grandiosa teologia agostiniana da história. Em todas essas sucessivas modernidades, a crise cultural foi racionalmente traduzida segundo um modelo transcendente, ou seja, a redescoberta do sentido humano da vida foi possibilitada pela transcrição da cultura numa realidade transcendente ao tempo e que, não obstante, seria acessível à nossa inteligência.

Mas, deixemos de lado todos esses outros tempos modernos, para examinarmos, ainda que brevemente, essa modernidade que é a nossa e que

podemos designar como *modernidade moderna*.¹⁴⁷ Essa expressão pleonástica é usada para marcar a descontinuidade entre a nossa modernidade e as que a antecederam, o que pode ser resumidamente explicado do seguinte modo: o aparecimento da subjetividade sempre foi contrabalançado por sua ancoragem numa instância ideonômica ou teonômica, pois haveria no humano um elemento de ultrapassagem de sua imanência, o que nos permitiria denominá-la como subjetividade noética. Ora, a dissolução da forma de pensar cosmocêntrica, teria impossibilitado essa concepção transcendente e noética da subjetividade, obrigando-a a infletir sobre si mesma. Vamos, agora, examinar um pouco mais detidamente o *background* filosófico da modernidade moderna, a partir da constatação de que ela não se configura como um bloco monolítico e estático, mas é constituída por diversas vertentes, pois a diferenciação hermenêutica é produzida pela dinâmica de sua própria auto-reflexão.

A modernidade, enquanto a definimos como fenômeno espiritual, não é apenas uma, mas é plural, porque ela está atravessada pelas linhas de força que se originaram do choque entre a metafísica grega e a teologia judaico-cristã. Alguns dos maiores pensadores da modernidade perceberam com clareza essa polarização, seja buscando a sua refundação, como foi o caso de Hegel, que propôs o grandioso projeto da introjeção da razão na história, isto é, a reconciliação dialética de suas duas fontes espirituais, seja buscando a sua desconstrução, como Heidegger, que propôs resgatar o “esquecimento do ser”, isto é, desvelar a alienação originária que a constituiu.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Esta expressão foi tomada de Henrique Vaz, ver VAZ, Henrique C. de Lima. “Religião e modernidade filosófica”, *Síntese*, v. XVIII, n. 53 (abr.-jun. 1991) 147-165. Posteriormente o autor passou a designá-la como “modernidade pós-cristã”.

¹⁴⁸ Podemos considerá-los como dois paradigmas fundamentais na interpretação da civilização e da modernidade ocidentais: o paradigma hegeliano da “razão na história” (*Vernunft in die Geschichte*) que foi o título atribuído por Johannes Hoffmeister, editor da quarta versão das “Obras Completas”, à introdução das lições sobre a filosofia da história. A sua proposição fundamental encontra-se, porém, na Seção “Razão” da “Fenomenologia do espírito” : “A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade: assim enuncia o idealismo o conceito da razão”. Cf. HEGEL, G.W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. Cit..p.176 (Ver tradução brasileira) e Idem. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid,

Não temos, é óbvio, a pretensão de explorar qualquer uma dessas vias interpretativas, que se ramificam nas mais diversas direções, mas apenas reiterar, sem a veleidade de uma solução, o caráter plural da modernidade e que esta pluralidade não se sedimenta em compartimentos estanques, mas produz uma dialética da modernidade. Uma dialética para a qual não podemos sequer vislumbrar uma síntese, se houver alguma e que, por isso, pode ser aproximada a um drama, à uma ação que ainda transcorre sem que possamos adivinhar o seu desenlace, o que faz com que ela seja, na verdade, uma dramática da modernidade. Avancemos, então, mais um pouco, em sua investigação filosófica.

A teologia escolástica estabeleceu a nomenclatura ontológica de Deus, por meio de uma conceptualização analógica, e o fez como modo de preservar tanto a sua transcendência absoluta, quanto correlacionar o existir absoluto (esse) com o domínio da inteligibilidade. Com efeito, Deus não possui, como os entes finitos, uma essência que possa ser racionalmente definida em sua determinação eidética, mas a essência só se torna verdadeiramente inteligível por meio do ato de existir e, em consequência, Deus não pode ser apreendido em sua essência racional, mas sendo o existente absoluto, Ele deve ser reconhecido como a fonte de toda inteligibilidade. A sua nomenclatura ontológica é feita, então, conforme propôs São Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, segundo a locução do *Ipsum esse per se subsistens*. Porém, essa subsistência não significa que Deus seja uma substância (ousia, essentia), no sentido aristotélico, que possa ser apreendida e definida em sua simplicidade (essentia), mas significa que Nele se dá a identidade de essência (ousia) e

Alianza, 1980 ; o paradigma heideggeriano do “esquecimento/abandono do ser” (Seinsvergessenheit/verlassenheit) encontrou a sua formulação clássica na abertura de “Ser e tempo”. Foi retomada no parágrafo 52 das “Contribuições para a filosofia” de 1936, que é considerada como a sua obra essencial após a *kehr* dos anos trinta e que orienta toda crítica da modernidade no segundo volume do “Nietzsche”, onde se encontra a sua proposição fundamental: “O que propriamente acontece é o abandono do ente pelo ser: que o ser abandona o ente a si mesmo e nisso se recusa”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961. p. 28. Ver Idem. *Sein und Zeit*. Op. Cit. § 1 e Idem. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ga, 65, 110-112.

existência (esse). Pois, nesta locução, Deus não é apenas reconhecido como o próprio ser em si mesmo (*ipsum esse*) e nem apenas como existindo em si (*subsistens*) mas como pondo por si mesmo (*per se*) a sua existência.¹⁴⁹

Em 1277, Etienne Tempier, bispo de Paris, condena 219 teses atribuídas aos mestres da Faculdade de Artes, o que incluía algumas teses tomásicas. A condenação visou a negação filosófica do sobrenatural, que seria uma decorrência do aristotelismo averroísta, mas com ela o debate entre os filósofos e os teólogos se acirrou. Não há como seguir os intrincados caminhos desse fascinante debate, mas podemos resumir a sua conseqüência mais importante: a busca de uma solução para aporia que atravessava a filosofia primeira de Aristóteles, que parecia oscilar entre a ontologia do “ser enquanto ser” e a teologia do “ato puro”. O empenho em libertar a teologia da revelação de seu enclausuramento racional levou, como sua contrapartida, à uma profunda transformação da metafísica. Assim, Duns Scotus pôde defini-la como uma ciência autônoma e unitária do “ente enquanto ente” (*ens qua ens*), de forma a direcioná-la firmemente num sentido ontológico. Para ele, metafísica não é uma ciência do ente primeiro em si, mas do ente primeiro para nós e, portanto, pode ser constituída como uma ciência rigorosa. Ou seja, ela não abriga mais a pretensão de equacionar o obscuro problema da nomenclatura ontológica de Deus, porque o seu objeto é a univocidade do ente em geral (*ens commune*), ou seja, é a apreensão da determinidade formal da entidade, é a captação de uma inteligibilidade que é subjacente e coextensiva a todas as coisas.

Alguns estudiosos têm mostrado que a modernidade se enraíza nesse profundo e complexo *tournant* da metafísica, mas o que aqui queremos enfatizar é somente dois de seus aspectos: o primeiro, é o do distanciamento da problemática posta pela teologia da revelação e que levou à solução tomásica de relevar a existência absoluta como fonte de inteligibilidade; o

¹⁴⁹ Procuramos resumir precariamente as difíceis distinções implícitas na formulação tomásica. A discussão clássica a respeito se encontra em: GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris, Vrin, 1994. Esp. p. 81-123. Para uma sutil distinção técnica dos termos, que procuramos resumir, ver: DUBARLE, Dominique. *L'ontologie de Thomas d'Aquin*. Paris, Du Cerf, 1996. Esp. p.50-63.

segundo, complementar ao primeiro, é o deslocamento da inteligibilidade para o registro da representação, enquanto estrutura universal do conhecimento. O primeiro aspecto significa que o modelo transcendente de inteligibilidade, fundante das modernidades anteriores, foi duramente questionado. O segundo, que é o que mais nos interessa, na perspectiva da interpretação filosófica da modernidade, é o redirecionar do conhecimento para o espaço da representação, como consequência da ruptura do pensamento analógico medieval, que teve na obra tomásica a sua expressão exemplar.

Ou seja, o objeto do conhecimento é o ente na medida em que ele é representado (esse objectivum) e, portanto, a ciência fundamental não é aquela que está voltada para o ser em sua realidade (id quod), mas aquela que visa conhecer o meio do conhecimento (medium in quo), que visa apreender a forma da representação, pois é ela que sustenta a inteligibilidade das ciências particulares. Sendo a metafísica, direcionada para a ontologia, e tornando-se esta a ciência fundamental, então ela se transforma em ciência transcendental (scientia transcendens), cuja finalidade seria a justificação da objetividade em geral e, portanto, de todas as outras ciências particulares. Essa seria a origem da divisão da metafísica em geral e especial – que foi consagrada pela filosofia acadêmica alemã e que reaparecerá em Kant – mas esta *metaphysica generalis*, que Wolff nomeou como *phisosophia prima sive ontologia* não está mais voltada para o ser, como o que é transcendente ao ser humano, mas visa o conhecimento, como o que é transcendental no ser humano. O surgimento da *scientia transcendens* anunciou a primazia da epistemologia, que iria prevalecer no pensamento moderno e o modelo transcendente de inteligibilidade em si daria lugar, aos poucos, ao modelo transcendental de conhecimento para nós.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Utilizamos a sintética e magistral exposição feita pelo Pe. Henrique Vaz sobre o tema. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. “Civilização moderna e crise do sentido”. In Idem. *Escritos de filosofia III*. Op. Cit.. p. 153-175. Esp. p. 156-166. Para um acompanhamento detalhado da transformação da metafísica duas obras se destacam, mas são de leitura muito difícil e delas utilizamos apenas algumas passagens mais sintéticas. São elas: COURTINE, Jean-François. *Suarez et le Système de la Métaphysique*. Paris, Puf, 1990. Esp. p. 9-30 e p. 405-495 e HONNEFELDER, Ludger. *Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg, F. Meiner, 1990. Para

Foi esta a viragem conceptual que instaurou o pensamento moderno e o marcou em toda sua extensão, num longo e intrincado desenvolvimento que foi resumido da seguinte forma:

Com o primado da representação sobre o ser e da teoria do conhecimento sobre a Metafísica, o logos técnico suplantou o logos teórico e o logos prático. Por causa da primazia do logos técnico, tudo o que passou a ser produzido no campo do conhecimento, tanto teórico quanto prático, foi feito pela mediação de um modelo criado pelo próprio homem (...) Ao mesmo tempo em que a representação se torna a medida imanente da cognoscibilidade do objeto, a razão técnico-científica, cujo trabalho consiste em “fazer o objeto de acordo com os procedimentos operacionais estabelecidos pelo próprio sujeito”, adquire primazia sobre a razão teórica e prática. (itálicos e aspas do autor).¹⁵¹

Como mostra o supracitado artigo, foi longo o itinerário da transformação demiúrgica do homem, porém aí estão lançadas as suas raízes. Foi, portanto, dos impasses e desafios originados da teoria representacionista do conhecimento, que nasceu o cartesianismo. A radicalidade do seu projeto filosófico e o extraordinário alcance de sua influência dá legitimidade à sua consagração como pensador inaugural da modernidade. Mas a sua filosofia

uma resenha muito elucidativa das duas obras, ver: BOULNOIS, Olivier. “Métaphysique: le tournant?” In: *Les Études Philosophiques*. n. 4 (1992) 555-564. E a sua própria obra que retoma a mesma problemática, ver: BOULNOIS, Olivier. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot*. Paris, Puf, 1999. p. 457-515. As idéias básicas de Honnefelder estão apresentadas, de modo muito mais fácil e resumido, nas lições por ele proferidas na cátedra de metafísica “Etienne Gilson” do *Institut Catholique* de Paris, ver: HONNEFELDER, Ludger. *La métaphysique comme science transcendente entre le moyen âge et les temps modernes*. Paris, Puf, 2002. Não obstante, nos é bem acessível uma obra de Henrique Vaz de extraordinária erudição e acuidade acerca do que está em jogo, ver VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002. Esp. 75-115.

¹⁵¹ Cf. ROCHA, Zeferino. “A questão da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da racionalidade moderna”. *Síntese*. v.XXI, n. 67 (out.-dez. 1994) 449-477, citação p. 453. O artigo ultrapassa em muito o tema que estamos abordando e chega a discutir a crítica pós-moderna da racionalidade moderna.

não pode ser confundida com uma ideologia da dominação do mundo e nem poderia ser acusada de justificar *avant la lettre* todos os desastros que se sucederam com a expansão da racionalidade instrumental. A filosofia cartesiana também não é, nem um mero reflexo das mudanças sociais e econômicas e nem uma antecipação de um humanismo fáustico e predador da natureza. O pensamento segue uma lógica relativamente independente dos acontecimentos históricos e responde a configurações intelectuais complexas e, nem sempre, facilmente discerníveis. Descartes teve que se haver com a herança da lenta e profunda transformação da metafísica que descrevemos acima, mesmo porque, tendo sido aluno dos jesuítas, ele escreveu após o grandioso empreendimento do sistema suareziano, que impunha a viragem ontológica da metafísica.

A investigação cartesiana seguiu, portanto, o caminho iniciado pela *scientia transcendens*, mas teve que se voltar de modo ainda mais decisivo para a legitimação do conhecimento, pois o espaço da representação cada vez mais se esvaziava, à medida que se perdia o acesso à pluralidade rica e colorida dos entes concretos. O declínio do imaginário medieval e a ascensão da nova ciência físico-matemática despovoava o mundo e problematizava a certeza oriunda da apreensão imediata da realidade. Desse modo, a questão acerca da presença da verdade na representação se tornava muito mais crucial do que no contexto das discussões tardo-medievais e a certeza que ainda podia ser obtida exigia um rigoroso discernimento entre o *existere extra animam* e o *existere in animam*. Neste contexto, Descartes julgou ter encontrado no *cogito* a pedra angular que poderia servir de encaixe do *primum logicum* com o *primum ontologicum*, mas muitas foram as dificuldades decorrentes desta refundação do sistema do saber. A objeção mais grave, a da circularidade viciosa do sistema, encontrou uma enorme ressonância em todo pensamento moderno, mas não é nosso propósito discutir aqui a sua pertinência ou, mesmo, qual seria o verdadeiro significado do *cogito*. O que queremos assinalar é que se o programa metódico fosse realizado até o fim, o mundo que poderia ser recuperado para a certeza não seria o enganoso mundo da vida, mas aquele reconstruído pelos critérios analíticos da nova ciência. Seriam muitos os ganhos dessa transfiguração do mundo, o que foi, aliás, prefigurado na imagem cartesiana da árvore da ciência que daria os seus

frutos mais ricos nos ramos da mecânica, da medicina e da ética. O futuro confirmou este prognóstico otimista nos dois primeiros casos, ambos pertencentes ao âmbito da racionalidade tecnocientífica, mas o mesmo não se poderia dizer da ética, porque ela não pode prescindir da prática, da contingência, do conteúdo histórico e cultural concreto.

Assim, não foi por acaso, que o fruto mais precioso e que deveria ser o mais longamente sazonado de sua árvore do saber tenha permanecido muito verde, no estado de uma *morale par provision* e não pôde ser verdadeiramente saboreado. Por que? Porque a história seguiu o seu curso, sem aguardar o prudente caminhar da ciência e distanciou-se, cada vez mais, do objetivo de se encontrar uma nova sabedoria. O hiato entre a vida e o pensamento aprofundou-se cada vez mais, porque a vida se tornava cada vez mais efervescente e mais enriquecida – pelo descortino de novas descobertas, de novos continentes, de outros povos e culturas – e o pensamento se tornava cada vez mais solitário, perseguindo sem descanso o ideal de uma ciência *more geometrico*. Vamos, no entanto, desenvolver um pouco mais a nossa exposição com o intuito de aclarar as razões da instauração da subjetividade cartesiana.

Haveria apenas insensatez nesse descaminho do pensamento? Certamente não, porque o que se buscava era justamente colocar a ética, a política e, enfim, a cultura, à altura do novo conhecimento científico. Infelizmente, porém, a emulação e o espelhamento da filosofia na ciência não resultou simplesmente no seu compromisso com o rigor demonstrativo, mas redundou no desastroso divórcio entre o pensamento e a vida e na crescente desconfiança acerca da impotência da filosofia em acolher a experiência e a consolar os homens das dores do mundo e da consciência do tempo.

O consolo da filosofia seria deslocado para a efetividade da história, pois o gradativo desaparecimento do modelo transcendente, que havia respondido ao desafio das modernidades precedentes, deveria ser compensado pelo senhorio do sujeito sobre a realidade. Essa nova consciência do tempo encontrou a sua expressão típica na figura de retórica – de procedência agostiniana – que compara o desenvolvimento da humanidade com o de um indivíduo em seu desenvolvimento da infância à idade adulta. Mas se os inventores modernos, como dizia Francis Bacon, invertendo com sutileza a

autoridade da tradição, representavam a maturidade do conhecimento e os autores clássicos eram apenas a juventude e a inexperiência, essa maturidade não conheceria a velhice. Ou, conforme poderou Fontenelle: no caso do homem coletivo, ao contrário do homem individual, não há fim do desenvolvimento, não há degeneração e nem decrepitude, mas apenas o desenvolvimento crescente da sabedoria. No entanto, apesar da sutileza de Bacon e da ressalva de Fontenelle, apesar de neles vermos despontar, com força crescente, a consciência do êxito e do caráter irreversível da modernização, ainda permaneceu dominante, durante um bom tempo, a idéia de uma tendência geral do mundo para a decadência, pois persistia a suspeita de que se o “*o tempo presente é a verdadeira antigüidade, então seria também o prelúdio para a senilidade do mundo*”? Ou, como resume Kumar,

*Durante todo o século XVII e maior parte do século XVIII persistiu a idéia de que decadência e degeneração eram partes tão integrantes da história humana como o crescimento e o progresso. A cultura, a ciência e mesmo as artes poderiam progredir, mas isso em geral acontecia ao custo do progresso moral e espiritual. Para os moralistas escoceses, como Hume, Ferguson e Smith, como também para pensadores franceses como Voltaire e Rousseau, o mundo moderno de modo algum havia escapado dos ciclos de crescimento, corrupção e declínio que haviam sido o destino de todas as civilizações do passado [...] Idéias clássicas e cristãs de tempo e história continuaram a dominar a mente ocidental até a segunda metade do século XVIII. Enquanto persistisse essa situação não poderia haver um autêntico conceito de modernidade. O século XVII presenciou um poderoso ressurgimento do pensamento apocalíptico e milenarista [...] essa visão do tempo limitava o interesse pelo presente a um período de espera e preparação; o elo com o futuro esperado era obra da providência, não resultado de ação humana consciente*¹⁵²

¹⁵² Cf.: KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997. p.89-90. No que se segue recorreremos freqüentemente da obra de Krishan Kumar, professor na Universidade de Kent, que em seu quarto capítulo nos brinda com uma exposição histórica clara e bem proveitosa acerca da “idéia do moderno”. Esp. p. 48-111. Utiliamos também, TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994. A tese central desta obra, a cisão razão/sujeito como

No entanto, é no século XVII que, num plano estritamente intelectual, seriam lançadas as bases tanto para a modernização social, quanto para a implantação da idéia moderna de modernidade, pois foi a revolução científica que, ao estabelecer e difundir uma nova “imagem de mundo”, suscitou o projeto cartesiano de reconstrução do sistema do saber a partir da subjetividade finita.

A nova teorização sobre a natureza proposta pela ciência moderna tem um alcance filosófico que Koyré denominou como uma “realização do platonismo” mas que, em profunda contradição com o pensamento platônico, consiste apenas no reconhecimento da idealidade matemática da natureza. A realidade é homogeneizada, uma vez que ela deixa de ser cindida entre os mundos supra e sublunar, entre a perfeição e imutabilidade atribuídas ao reino celeste, e os corpos corruptíveis, compostos pelos quatro elementos, e que constituem a nossa natureza próxima. Esta fusão entre a mecânica terrestre e a dinâmica celeste supõe uma profunda transformação na antiga oposição metafísica entre o sensível e o inteligível.

Há, na surpreendente perspectiva desta reinterpretação do platonismo, uma rigorosa imanentização do inteligível no sensível, de modo que não se pode falar de uma inteligibilidade pura em si mesma, senão adotando o programa de uma radical matematização do conhecimento. A ciência moderna opera uma transformação epistêmica que converge com a transformação da conceptualização metafísica, que descrevemos acima, e que ia ocorrendo, de modo pouco visível, mas não menos persistente e influente, no subsolo intelectual da Europa. O inteligível vai sendo deslocado para o procedimento metódico que permitiria a reconstrução formal do fenômeno, ou seja, a sua transformação em objeto para o entendimento. A operação de unificação

característica estrutural da modernidade foi assumida apenas parcialmente no nosso texto sem que concordemos com os pressupostos e implicações dela decorrentes. Neste trabalho adotamos uma posição diferente, da de Touraine pois acreditamos que a concepção moderna de sujeito é polissêmica e, em alguns aspectos, se articula intimamente com a racionalidade tecnocientífica. Ver, VAZ, Henrique C. de Lima. “Sentido e Não-Sentido na Crise da Modernidade”. Op. Cit..

ontológica, efetivada pela física-matemática com a liquidação da oposição aristotélica entre sublunar e supralunar, reforça a proposição da univocidade do ser, na linha de um imanentismo radical: a conversão do ser à objetividade de modo a torná-lo coextensivo à operacionalidade do conhecimento humano.

Podemos fazer uma brevíssima reflexão de modo a ressaltar a aporia do pensamento moderno, que consistiria na cisão que o atravessa entre a racionalidade e a subjetividade. Poderíamos dizer que uma das idéias retoras do pensamento moderno – idéia que é um esforço para resgatar filosoficamente a revolução científica – é a de que só há ser para um sujeito, porque o ser só é inteligível em analogia com a inteligência do sujeito cognoscente que o apreende em sua finitude. No entanto, se a investigação orientar-se numa direção primordialmente epistemológica, escamoteando a interrogação acerca do ser desde sujeito que apreende o ser, então o sujeito tende a ser tomado apenas como uma espécie de resto da operação metodológica, de modo que o mundo passa a ser concebido como uma espécie de objetividade sem sujeito. Aliás, nada haveria de espantoso nisso, se recordarmos que esta foi, aliás, a fidelidade maior de Hobbes ao programa da ciência moderna, a de rejeitar a substancialidade do sujeito e, em consequência, interpretar o pensamento como atributo do corpo.

A mimetização da ciência como posição filosófica – que mais tarde só poderia desembocar na pura e simples negação da filosofia – desautoriza a pretensão de reflexividade, descarta qualquer sentido humano inerente à realidade, assim como interdita, correlativamente, a pressuposição de algum estatuto ontológico para a subjetividade. O corolário cosmológico dessa transformação ontológica – em que o ser é reduzido à sua pura determinação formal, como um feixe de relações matemáticas – é, como é óbvio, a destruição do cosmos enquanto morada do homem, enquanto mundo que traz para o homem uma dimensão de sentido e de normatividade. Mas, por outro lado, esvaziada da experiência humana, a natureza que substitui o cosmos, se oferece como espaço aberto à sua dominação. O seu corolário antropológico é a redução do âmbito racional da experiência humana, ou seja, a reconstrução do mundo sensível na perspectiva do idealismo matemático implicaria, em princípio, no expurgo de tudo o que puder ser denominado como antropomorfismo, ou seja, de tudo o que for considerado como um obstáculo

ao processo de homogeneização geometrizar do real. Mais ainda, leva à priorização daquilo que Locke designou como "qualidades primárias" (solidez, extensão, figura, mobilidade) em detrimento das "qualidades secundárias" (cores, sons, gostos), que serão, então, tendencialmente desqualificadas epistemologicamente e eliminadas do campo da cientificidade em nome da objetividade das relações matemáticas.

Se continuarmos na perspectiva dessa modelização do que seria a absorção da filosofia pela racionalidade científica, devemos prosseguir dizendo que o conhecimento torna-se necessariamente abstrato em relação à experiência humana concreta como ocorre, por exemplo, com a relação do tempo espacializado da física com a consciência interna do tempo como duração ou com a contraposição do corpo-máquina da anatomia mecanicista com o corpo-vivido do sujeito concreto. Assim, ao partirmos do pressuposto antropocêntrico de uma radical imanentização do inteligível, o corolário antropológico reducionista acaba se impondo como uma de suas conseqüências paradoxais: tudo passa a fundar-se no sujeito, desde que o sujeito seja submetido a um processo exaustivo de des-substancialização, tomando este termo com o significado de esgotamento de seu conteúdo, de esvaecimento da experiência espontânea, pré-compreensiva, que ele tem de si mesmo. Esse paradoxo encontrará o seu desdobramento e sua expressão paroxística em certas vertentes das ciências humanas, quando no esforço de objetivação total, o sujeito será despossuído de todo seu dinamismo concreto e do seu movimento originário de por-se a si mesmo, de assumir a sua posição tética e ontológica como um "eu sou", para converter-se, no melhor dos casos, numa determinação eidética ou, ainda pior, num resíduo puramente nominal ou numa mera convenção linguística, a designar o *shifter* anônimo das práticas discursivas.

Através destas teses, procuramos definir, de modo muito sumário, o esforço da ciência moderna em transgredir a interdição da metafísica clássica acerca de uma ciência rigorosa do sensível. São pressuposições que se mostraram, aliás, extraordinariamente valiosas no movimento de fundação da física-matemática, naquele momento estratégico em que se impunha a superação da inércia intelectual da escolástica decadente e do sincretismo, às vezes obscurantista, do renascimento. Essas transformações filosóficas, aqui

apenas esboçadas genericamente, intervíram silenciosamente na consolidação da ciência moderna e por ela se justificaram, convergindo no formidável empenho - já prefigurado com a *navalha de Ockham* – de fazer a economia da complexidade metafísica do real: um inteligível “des-ontologizado” e remetido ao sujeito cognoscente e um sujeito “des-antropologizado” e transformado num resíduo do conhecimento científico ou num mero operador do método. A ciência moderna procurou circunscrever o mundo exuberante e confuso dos fenômenos num novo espaço de operacionalidade, resultado do construtivismo de uma razão que obtém a maximização do controle das variáveis ao preço da minimização da heterogeneidade ontológica do real e da riqueza antropológica da experiência. Haveria, então, um ganho inegável de certeza no ato de conhecimento, garantida por um procedimento metódico sempre mais formalizado, em detrimento da idéia de verdade como acesso ao conteúdo inteligível do ser ou como abertura do humano ao desvelamento do ser.¹⁵³

Entretanto, o processo racional envolvido pela ciência parecia exigir, para não ser interrompido por uma decisão dogmática, algum procedimento de fundamentação. Porém, e a questão filosófica não pode ser eludida, onde fundar a ciência da natureza quando não se pode mais postular a idéia de uma

¹⁵³ Retomamos aqui um argumento que vem sendo desenvolvido em outros textos a partir da interpretação filosófica da ciência moderna feita por Alexandre Koyré e de sua crítica numa perspectiva de inspiração fenomenológica e heideggeriana. Não caberia apresentá-lo, entretanto, em todos os seus desdobramentos, de modo que foi simplificado e resumido em algumas de suas idéias principais. Isto é, ele aqui se insere apenas fragmentariamente no argumento específico deste capítulo. Aqui não retomamos as indicações bibliográficas em sua especificidade, mas apenas de modo genérico. Ver, DRAWIN, Carlos Roberto. “Ciência e subjetividade: sobre os caminhos filosóficos de logos e psyché.” In Vários Autores. *Psicologia: Possíveis Olhares, Outros Fazeres*. Belo Horizonte, CRP, 1992. P. 141-199. Ver também, Idem. “O Destino do Sujeito na Dialética da Modernidade”. *Síntese*, v. XXII n. 71 (out.- dez. 1995) 441-452.. De Koyré recorremos a : KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro/São Paulo, Forense/Edusp, 1979. Também, Idem. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Madrid, Siglo XXI, 1977. Também consultamos sem utilizá-lo mais extensamente: Idem. *Études Galiléennes*. Paris, Hermann, 1966. Sobre Koyré, ver JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d’Alexandre Koyré*. Paris, Gallimard, 1981.

inteligibilidade em si e transcendente ao universo dos fenômenos? Se não se pode mais fazer a conversão da verdade e do ser de modo a afirmar a co-naturalidade da inteligência e do inteligível? Se o sujeito esvaziado de sua dimensão noética, de sua intimidade originária com o ser, não permanece senão em seu caráter suposto e condicional da construção científica, como uma espécie de *terminus a quo* do método?

A resposta cartesiana é bem conhecida: o sujeito, eliminado do campo restrito do conhecimento científico, deve ser reintroduzido pela filosofia no movimento de radicalização da dúvida metódica. O sujeito é – na *ordo cognoscendi* – o fundamento primeiro da inteligibilidade na medida em que ele pode assegurar, pela intuição ou pela auto-reflexão, o lugar da evidência e da transparência absoluta de si e encontra em sua própria posição de sujeito a razão de sua existência. O sujeito é, antes de tudo, consciência de si, pois cada ato do pensar que põe imediatamente em sua visada o conteúdo pensado também põe de modo igualmente imediato o pensante, ou seja, a consciência que acompanha o ato do pensar aponta simultaneamente para a consciência do pensado e para a consciência de si do pensante, para um eu consciente.¹⁵⁴ Ora, se o sujeito é auto-posição e atividade de apreensão de si mesmo, e não simples resíduo do conhecimento científico, então, de certa forma, se impõe a pergunta por sua realidade, ou seja, por seu estatuto ontológico na *ordo essendi*, ordem que ele mesmo inaugura de um ponto de vista estritamente lógico. Daí emerge necessariamente o problema da interpretação do cogito, que não pode se restringir a uma condição intrínseca do pensar, pois se ele deve e pode pensar o mundo é porque ele encontra nele mesmo uma alteridade que o ultrapassa e o resgata de sua solidão. O cogito não se perde no ensimesmamento, porque a idéia de infinito não pode ser obtida analiticamente, é uma *res* com que o sujeito se choca e que o faz descobrir-se também em sua substancialidade. Descartes foi, portanto, o gênio filosófico que demonstrou, apesar de todas as dificuldades de seu empreendimento, a

¹⁵⁴ Ver as considerações breves, mas precisas, de Lia Levy no primeiro capítulo da obra que retoma sua tese de doutorado sobre Spinoza. Cf.: LEVY, Lia. *O autômato espiritual. A subjetividade moderna segundo a ética de Espinosa*. Porto Alegre, LePM, 1998. p. 41-54.

posição irreduzível do sujeito no processo de uma objetivação extremada do mundo. Não podemos deixar de observar, a esse respeito, que a atual virulência do anti-cartesianismo, com que nos deparamos, tanto do lado dos defensores do naturalismo, quanto do lado dos novos apologetas do pragmatismo, parece ter como alvo, justamente, essa posição irreduzível do sujeito, que se quer, a todo custo, eliminar. E, neste caso, somos obrigados a concordar, ainda que em parte, com a proposição lacaniana, segundo a qual, o sujeito do inconsciente seria inconcebível sem a instauração do cogito cartesiano.

Pois bem, são muitas as interpretações possíveis do cogito, mas vamos nos ater à uma objeção clássica, a da impropriedade lógica da passagem da essência à existência, objeção que já havia sido claramente formulada na recusa tomásica do argumento ontológico anselmiano. Ora, no caso do cogito, dever-se-ia acrescentar à esta objeção uma dificuldade ainda maior, pois seria necessário sustentar a primazia do sujeito finito na *ordo cognoscendi*, para logo depois recorrer à demonstração da idéia de infinito e sua interpretação como *res*, como uma substância, de modo a entronizar a sua primazia na *ordo essendi*. Ao contrário do cogito agostiniano, socorrido pela doutrina da iluminação, o cogito cartesiano parecia impotente para transpor o abismo, aberto pela dúvida, entre a radical finitude do sujeito cognoscente e o ser infinito tomado como garantia última da evidência. Tais dificuldades levariam imediatamente às objeções feitas pelos contemporâneos de Descartes, como Marin Mersenne e Antoine Arnauld, e que comporiam a imputação de contradição interna no sistema, a que já aludimos, e que ficou conhecida como “círculo cartesiano”. A exigência cartesiana de passar do espírito ao mundo – caso contrário não poderia ser construído um sistema do real e o cogito cairia prisioneiro da loucura – implicava a existência de Deus, conforme as demonstrações desenvolvidas nas terceira e quinta meditações. A dificuldade consistia em interpretar o cogito como um princípio existencial e não meramente formal, caso contrário, o argumento cosmológico desmoronaria por confundir relações lógicas entre as idéias com relações causais entre existentes. O argumento ontológico ficaria também prejudicado, pois o procedimento analítico pode produzir conceitos, retirar idéias de idéias, mas não produzir uma existência real : da idéia de Deus posso deduzir de forma

condicional (se...então) a idéia de existência, mas não a existência real de Deus. Desse modo, a substancialização do cogito torna-se inevitável para possibilitar a passagem das idéias aos existentes e não transformar a diferença lógica entre a *ordo essendi* e a *ordo cognoscendi* numa diferença ontológica intransponível. A existência de Deus seria o único recurso para afastar definitivamente a hipótese do *malin génie* e a perdição na dúvida hiperbólica. No entanto, Descartes teve que se lançar num salto conceptual de alto risco : passar não apenas do conhecimento ao ser, mas passar de um ser contingente por essência – uma vez que possamos admitir a substancialização do sujeito como *res cogitans* – a um ser essencialmente existente. No entanto, foi esse também, como vimos, o desafio enfrentado metafísica tomásica e resolvido pela nomenclatura ontológica de Deus: a precedência de Deus – fonte de toda existência, tanto do espírito, quanto do mundo – teria de ser necessariamente a precedência metafísica de um Existente em ato, de um Absoluto real, o que não poderia ser obtido, evidentemente, por uma dedução interna à ordem das essências finitas, enquanto ordem pertencente ao registro ôntico ou pela recorrência de um sujeito fechado em sua autoconsciência. Para que o sistema cartesiano se sustente seria preciso pressupor o cogito como constitutivamente aberto ao inteligível ou ao absoluto e situado pré-compreensivamente no mundo.

155

¹⁵⁵ A exposição sobre Descartes não pode ser aqui apresentada em toda a sua extensão, mas visa apenas a ocupar um lugar determinado no argumento desenvolvido neste capítulo. Ajudou-nos muito a exposição sintética que encontramos em: COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía. Vol. IV: De Descartes a Leibniz*. Barcelona, Ariel, 1984. p. 66-147. Utilizei também, de modo superficial, os trabalhos de grande erudição e penetração de Marion. Ver, MARION, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans la "Regulae"*. Paris, Vrin, 1975. Também, Idem. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*. Paris, Puf, 1986.. Ver também COURTINE, Jean-François. *Op. Cit.* p. 482-495. Tornou-se um lugar comum atacar o cartesianismo, tanto do lado da ontologia naturalista, quanto do lado da hipertrofia da linguagem. No entanto, a radicalidade da instauração cartesiana da filosofia na aparência pura doada pelo cogito, não pode ser escamoteada tão facilmente. Seria Freud, como quer Michel Henry, um herdeiro tardio do cogito cartesiano? Ver, HENRY, Michel. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1985.

Mas, se assim for, ainda continuaríamos no cartesianismo? De qualquer forma, acumularam-se os problemas inerentes à contradição entre a afirmação da primazia lógica do sujeito e a negação de sua estrutura noética, enquanto ser-sujeito, ou seja, enquanto posição que revela em seu ser uma inteligibilidade que o funda na exata medida em que o transcende. Assim, para que a primazia lógica do sujeito não caia num monologismo abstrato, é imprescindível pressupor uma reflexividade radicada na própria realidade em si e para si e, portanto, originariamente permeável à inteligência e à linguagem. A recusa dessa solução e as aporias daí decorrentes constituirão a vertente axial da metafísica moderna e de seus diferentes desdobramentos no racionalismo e no empirismo.

Do ponto de vista da metafísica clássica – se tomarmos como referência o conceito analógico e transcendental de ser tal como foi comodamente expresso na conhecida proposição escolástica *ens unum, verum et bonum convertuntur* – podemos diagnosticar no pensamento moderno uma tríplice crise: a da *realidade em si* (unum), que não pode mais ser compreendida em sua inteligibilidade intrínseca; a da *verdade para si* (verum), que não pode ser mais afirmada em sua transcendentalidade enquanto norma objetiva para o conhecimento humano; a do *sentido para nós* (bonum), pois este perde os seus vínculos com a verdade e o ser, uma vez que a realidade não mais se apresenta segundo uma inteligibilidade ampla capaz de abranger as diversas dimensões do humano, inclusive e principalmente, em sua reivindicação de um significado ético. Nesta perspectiva metafísica, o problema central do pensamento moderno será: como passar da subjetividade finita ao sistema do real? Ou, como passar da certeza do sujeito (para nós) à verdade da realidade (em si) ? Ou, ainda, em termos mais incisivamente hegelianos, como aceder ao absoluto a partir da consciência sensível ? ¹⁵⁶

¹⁵⁶ São muitos e complexos os desdobramentos da metafísica moderna do sujeito, desdobramentos que levaram às idéias do “abandono”, da “impossibilidade”, da “realização”, da “suprassunção” (Aufhebung), da “superação” (Überwindung) e “resignação” (Verwindung) da metafísica. Ver, KALINOWSKI, Georges. *L'impossible métaphysique*. Paris, Beauchesne, 1981. Ver também, RICHIR, Marc. *La Crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl*. Grenoble, Ed. Millon, 1990. p. 9-60. Obra que utilizamos também parcialmente na compreensão do significado da ciência moderna.

Essas interrogações não se dão, entretanto, apenas no plano da especulação filosófica, podendo permanecer como temas fascinantes, embora um tanto ociosos. Mas elas deslizam, como aporias, para o plano da efetividade histórica e como nele não podem encontrar uma adequada mediação discursiva são dissolvidas pelos imperativos unilaterais do funcionamento sistêmico. Diante da dificuldade de se passar da certeza à verdade, então que a verdade seja eliminada em nome de uma certeza que parece ser a mais incontestável: aquela que se coloca para além das interrogações filosóficas pois sabe que “as coisas seguem o seu curso” e tudo progride ou, ao menos, tudo continua funcionando.

No entanto, a resolução da filosofia na efetividade da história realizou-se através de um processo longo e tortuoso, pois só na segunda metade do século XVIII, com a secularização da filosofia cristã da história, surgiu o ideal iluminista de progresso, transformando a concepção milenarista no anúncio de uma era de progresso humano infindável na terra. Ou, como descreve Krishan Kumar

Essa visão [clássica e cristã] de tempo e história foi solapada de forma gradual na segunda metade do século XVIII, abrindo caminho para um novo conceito de modernidade. Um papel importante nesse particular coube à filosofia cristã da história, que finalmente sugeriu a idéia de modernidade, que lhe era inerente desde o começo. Mas só podia assim fazer tornando-se secularizada por completo. O que Kant chamou ‘terrorismo moral’ do cristianismo – a expectativa apocalíptica do fim do mundo – tinha que ser, primeiro, exorcizado. E isso aconteceu sobretudo com a forma milenarista, tão vigorosa no século XVII. Ao refletir sobre ela, e sobre a relação que a mesma guardava com as novas perspectivas científicas da época, pensadores de fins do século XVII em diante converteram as crenças milenaristas em uma idéia secular de progresso. O milênio tornou-se científico e racional, o alvorecer de uma era de progresso humano infindável na terra. A idéia de progresso, da forma concebida por Kant, Turgot, Condorcet e outros no século XVIII, foi a base da nova idéia de modernidade. O século XVIII não trouxe apenas a cidade celestial para terra. Secularizou o conceito cristão de tempo e transformou-o em uma filosofia dinâmica da história. As divisões,

*então convencionais, de Antiga, Medieval e Moderna foram elevadas à categoria de “estágios” da história mundial e estes, por sua vez, aplicados a um modelo evolucionário da humanidade, que concedeu especial urgência e importância ao estágio mais recente, o moderno. Os tempos modernos finalmente ganhavam vida. Não eram mais considerados simples cópias inferiores de tempos mais antigos, mais gloriosos (...) Ao contrário, a modernidade significava rompimento completo com o passado, um novo começo baseado em princípios radicalmente novos. E significava também o ingresso em um tempo futuro expandido de forma infinita ... “Nostrum aevum” nossa era, transformou-se em “nova aetas”, a nova era. (...) A modernidade adquire status messiânico. O passado carece de sentido, exceto como preparação para o presente. Não nos ensina mais pelo exemplo. Sua única utilidade é ajudar-nos a compreender aquilo que nos tornamos (...) não cabia mais a velha suposição de constância da natureza humana e de uniformidade básica da vida humana ao longo das épocas (...) Os modernos são diferentes dos antigos. A história muda a natureza humana, bem como as formas da vida social (...) Os modernos vivem em um novo mundo e dependem apenas de si mesmos para descobrir maneiras de pensar e de agir (...) A modernidade em geral é concebida como um conceito aberto. Implica a idéia de continuação ininterrupta de coisas novas.*¹⁵⁷

A figura filosófica que expressou, por excelência, a consciência moderna da modernidade foi a da *revolução copernicana*, que Kant expôs no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, segundo a qual da mesma forma que Copérnico explicou o movimento aparente dos astros em função da posição do espectador também a sua crítica remeteria toda objetividade possível à posição do sujeito cognoscente. A metáfora kantiana parece ser, em princípio, surpreendente: pois a conclusão da astronomia copernicana teria

¹⁵⁷ Cf.: KUMAR, Krishan. Op. Cit.. p. 91-92. A longa citação da obra de Kumar serviu-nos, por sua clareza, para indicar a viragem na consciência histórica que ocorreu na segunda metade do século XVIII. Não é nossa intenção elaborar de modo mais detalhado o significado da idéia de progresso, mas apenas indicar o seu lugar no argumento desenvolvido neste capítulo. Para uma exposição sintética e uma bibliografia sobre o tema, ver: BOCK, Kenneth. “Teorias do progresso, desenvolvimento e evolução”. In: NISBET, Robert e BOTTOMORE, Tom (Org.). *História da análise sociológica*. R.J., Zahar, 1980. p. 65-117.

sido o descentramento do homem em relação ao sistema do mundo, enquanto a conclusão da crítica kantiana seria o seu recentramento, pois ao invés da terra girar em torno do sol perdendo a sua antiga primazia, o objeto é que gira em torno do sujeito que reafirma-se em sua prioridade. Foi o que levou Bertrand Russell a ironizar a metáfora kantiana considerando-a como tendo sido, na verdade, uma “contra-revolução ptolomaica”. A objeção de Russell parece pertinente, pois Copérnico obriga o observador a corrigir a sua certeza imediata e a submeter-se a uma verdade objetiva, porém o que ele parece não advertir é que até mesmo a certeza ingênua pressupunha uma inteligibilidade dada como seu fundamento, pressuposição que vai sendo erodida com o avanço da racionalidade científica e sendo substituída por uma inteligibilidade construída.¹⁵⁸

Assim, a suspeita que se lança contra a certeza sensível não leva ao supra-sensível, como na metafísica clássica, mas atinge a própria idéia de verdade enquanto aquilo que se dá num nível superior de racionalidade. Kant daí extrai as conseqüências: para que se preserve o alcance universal da ciência e se evite a conclusão contingencialista do ceticismo é necessário que o seu fundamento seja deslocado do registro da instância transcendente, que definia a objetividade do ser, para o registro da construção transcendental que define o caráter estrutural da subjetividade. Kant não pretendeu, portanto, com a sua metáfora, traduzir o significado literal da astronomia copernicana, mas o sentido filosófico que a racionalidade científica parecia estar adquirindo. Ao afastar, na dialética transcendental, a concepção cartesiana do “eu metafísico” como uma paralogia, como uso ilegítimo da categoria de substância, Kant acaba assestando um duro golpe na metafísica moderna do sujeito considerada em sentido forte.

Todavia, se o “eu metafísico” é substituído pelo “eu transcendental” (Ich denke) como poder infinito de síntese, por outro lado, este é um poder que

¹⁵⁸ Cf.: RUSSELL, Bertrand. *El conocimiento humano*. Madrid, Taurus, 1964. p. 10. Apud.: COLOMER, Eusebí. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Vol. I : La filosofía trascendental de kant*. Madrid, Herder, 1986. p. 69-71. Que faz um breve comentário sobre a interpretação de Russell.

atesta para o homem, por sua inclinação espontânea para a metafísica, a sua grandeza moral emergindo de sua miséria teórica. Ao coroar, na “analítica dos conceitos”, o domínio do entendimento com o “eu penso” como pura atividade de síntese e ao demonstrar como essa atividade possui um caráter inevitavelmente transgressor das fronteiras do entendimento (Verstand), Kant desloca o domínio da razão (Vernunft) do registro teórico para o registro prático.¹⁵⁹ É nele que podemos compreender a insubmissão da razão às condições de possibilidade do conhecimento: a razão rompe os seus condicionamentos porque confronta-se com a experiência incontestável do incondicionado, confronta-se com a moralidade enquanto um fato transcendental (Faktum der Vernunft). Assim, ao conceber o homem como ser eminentemente moral (Vernunftswesen) e ao atrelar a razão à liberdade, Kant forjou um recurso conceitual inestimável na crítica da modernização unidimensionalizante.¹⁶⁰ Mas a viragem para a prática também descortinou o horizonte das filosofias da história que dominaram amplamente o pensamento do século XIX e cumpriram, em parte, a função de legitimar ideologicamente o projeto da modernização.

Seja como for, com Kant se inicia o processo de des-substancialização do sujeito, porém não apenas no sentido de sua transformação numa mera estrutura formal, mas também na direção de sua abertura para a ação e para a história. Ou, como observa Alain Renaut

¹⁵⁹ Cf.: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985. p. 135-137. Como estamos citando sem seguir estritamente a convenção gostaria de explicitar o seguinte: nos referimos aqui ao parágrafo 17 da segunda seção do segundo capítulo da “Analítica dos Conceitos” e nos referimos à segunda edição de 1787. Este parágrafo coroa o domínio do entendimento como está claramente indicado em seu próprio título: “O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do entendimento”.

¹⁶⁰ Essa passagem pode ser claramente apreendida na argumentação kantiana. Ver KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. *Kant (II)*. Col. Os pensadores. São Paulo, Abril, 1980. Ver sobretudo a 3ª seção (Transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura). Sobre o *Faktum da Razão* ver, numa outra linha argumentativa, o parágrafo 7 da “Analítica da razão pura prática. Cf.: KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Edição bilíngüe. Trad. Valerio Rohden São Paulo, Martins Fontes, 2003. p. 103-111.

(...) Kant fornece uma primeira resposta verdadeiramente consistente à questão: ‘o que é o homem?’ – saber que o homem é o sujeito do esquematismo : resposta que coloca certamente a reflexão do filósofo em presença de um sujeito (como autor de uma atividade), mas de um sujeito não fechado sobre ele mesmo (pois ele é abertura para a temporalidade) e portanto radicalmente finito, ao mesmo tempo que, mais genericamente, não metafísico (pois ele recebe a estrutura categorial, mas não a funda). É portanto esse pensamento do sujeito como atividade (nem substância, como o sujeito metafísico, nem estrutura formal, como o sujeito transcendental) que se explicita num último momento da teoria da subjetividade, realizado com a concepção do sujeito como sujeito prático.¹⁶¹

Com a figura da revolução copernicana nos encontramos no coração da modernidade clássica. Em sua transposição para a efetividade histórica a atividade humana instaura-se como a medida do mundo e o sujeito kantiano que a exprime, apesar de ser concebido como rigorosamente finito, ainda se reveste de uma aura de prometeísmo.¹⁶²

¹⁶¹ Cf. : RENAUT, Alain. *Kant aujourd’hui*. Paris, Aubier, 1997. p. 197. Aqui não endossamos, entretanto, a perspectiva global desenvolvida por Renaut.

¹⁶² A interpretação de Kant aqui esboçada é o resultado de diversas leituras, mas ela está aqui incluída apenas superficialmente na construção do argumento deste capítulo. Essa interpretação não tem um caráter exegético, mas tende numa determinada direção, aquela interpretação muito pessoal que foi desenvolvida por Heidegger. Ver, HEIDEGGER, Martin. *Kant*. Op. Cit.. conforme a indicação da nota 33 do primeiro capítulo. Assim, a nossa leitura é parcialmente devedora da discussão posta por Heidegger do caráter onológico da *Crítica da Razão Pura* e de sua relação com o tempo que encontramos no curso do semestre de inverno de 1927/28, ver HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977. (Trad. Francesa: Paris, Gallimard, 1982). Os pressupostos da interpretação heideggeriana da “Análítica Transcendental” encontra-se no parágrafo 17 do capítulo II, da primeira seção, segunda parte e a questão da relação do “eu penso” com o tempo encontra-se no parágrafo 25, capítulo II, segunda seção, segunda parte. Nos inspiramos também na obra de Lebrun sobre a “Crítica da Faculdade de Julgar”, ver LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993. Para um rápido e recente balanço das diversas interpretações de Kant e sobretudo para a teoria kantiana do sujeito ver a obra de Alain Renaut citada na nota anterior. Renaut, deve-se sublinhar, é um crítico implacável do heideggerianismo.

A nossa rápida incursão pelo pensamento cartesiano e kantiano teve um objetivo específico: o de mostrar que a sua concepção de subjetividade não pode ser entendida de modo simplista, como o faz uma certa vulgata heideggeriana, como sendo a prefiguração da sociedade moderna submetida à planetarização da técnica. Porém, o seu programa de fundamentação pode ser interpretado como um esforço ingente de responder ao problema, sumamente complexo, de restaurar as prerrogativas da metafísica, após a sua transformação numa *scientia transcendens* ou, em outras palavras, após a sua lenta assimilação pela epistemologia. Acreditamos ser este o problema fundamental da construção da concepção moderna de subjetividade e que dele, isto é, do empenho em sua elaboração filosófica, brotam diferentes hermenêuticas que se entrecrocaram na dialética da modernidade. Uma excessiva homogeneização do pensamento moderno, confundido com um antropocentrismo destrutivo, nos levaria a esquecer ou a recalcar a problemática potencial da subjetividade, isto é, que a idéia de sujeito é imprescindível como elemento mediador que nos possibilita transpor reflexiva e criticamente a nossa experiência e a resistir ao seu completo enquadramento sistêmico. Um tal esquecimento não seria ingênuo, mas nos tornaria cúmplices da abdicação do pensamento em nome do máximo desempenho funcional. Mas este seria um projeto que não nos levaria sequer ao “miserável conforto”, vituperado por Nietzsche, mas a um mundo de horror e de violenta desagregação.

Nessa deriva histórica o sujeito metafísico converte-se em sujeito transcendental e este em sujeito de uma atividade incessante, ou seja, em subjetividade que só pode ser definida por sua auto-posição efetiva no mundo. Revela-se aqui o profundo vínculo entre a subjetividade e a racionalidade que se empenha na dominação da natureza e na construção da sociedade. No entanto, também aqui delineia-se um paradoxo: des-substancializado e des-transcendentalizado o sujeito, num certo sentido, dissolve-se em sua densidade ontológica e só pode ser reconhecido “a posteriori” como efeito mundano da atividade concreta e empírica dos homens. Nessa perspectiva, excluído o sujeito em sua dimensão ontológica e transcendental, passamos a falar em

“subjetivação” ou em “efeitos de subjetivação” que podem ser identificados empiricamente nos indivíduos e nos grupos, em seu caráter efêmero e contingente ou como simulacros e diferenças de superfície. Numa diferenciação que torna tudo cada vez mais indiferente. A modernidade enquanto idéia filosófica declina para transfigurar-se num processo de acelerada modernização. Os seus antigos referenciais filosóficos re-interpretados como dispositivos meta-narrativos tornam-se supostamente obsoletos e as próprias figuras do “fim da filosofia” como realização, supressão ou superação são deixadas para trás. O “esquecimento do ser” (*Seinsvergessenheit*) revela-se em sua face inesperada, numa reviravolta do humanismo, como “esquecimento do sujeito” ou “esquecimento do homem” (*Menschvergessenheit*). O senhorio do mundo converte-se em domínio da técnica e a modernidade abisma-se no pós-modernismo.

Para evitarmos o descarte algo leviano da problemática da subjetividade através da rejeição *in limine* do cartesianismo e, com ele, do conjunto da idéia filosófica de modernidade, arbitrariamente homogeneizada como um bloco monolítico, é imprescindível resgatar, como afirmamos acima, a pluralidade das concepções de subjetividade. Não poderá ser outro o caminho, se houver um, para a travessia da modernidade, o que não se confunde, de modo algum, com o derrotismo pós-modernista, pressuroso em se render à força das coisas e a ceder diante de um real que se crê simultaneamente gozoso e intransponível.

O eixo da problemática do sujeito parte, conforme procuramos mostrar, da transformação da metafísica numa ontologia formal, o que abre o espaço de uma investigação transcendental que se estende de Descartes a Kant, para encontrar a sua inflexão dialética da idéia hegeliana de espírito. Mas, esse desenvolvimento, que é um dos eixos estruturais do pensamento moderno, não esgota o campo da subjetividade e os seus próprios impasses exigem a inclusão de outras abordagens. Existem figuras de subjetividade que surgiram, ainda no limiar de nossa modernidade, que descortinaram perspectivas que se mostraram como valiosas alternativas ao cogito cartesiano e, sobretudo, ao progressivo esvaziamento da densidade existencial do sujeito, num processo que se deu em nome da exigência de fundamentação da ciência.

Assim, por exemplo, na esteira da tradição agostiniana podemos discernir algumas dessas dimensões alternativas de subjetividade: a

profundidade, algo obscura e incerta, da experiência espiritual; a primazia do sentimento e da tonalidade afetiva; a alteridade e o estranhamento presentes na consciência de si; a originariedade da abertura para o mundo e para os outros.

Em sua tese de doutorado, a Profa. Telma Birchal introduziu o seu trabalho sobre Montaigne com as seguintes palavras que, pela lógica de nossa argumentação, não podemos deixar de endossar:

(...) em Montaigne encontramos um caminho extremamente fecundo para quem quer pensar a questão da subjetividade para além da chamada ‘crise do sujeito’, para quem quer recolocar o significado da experiência de si para além da falência das formas objetivadas ou divinizadas da subjetividade, para quem não quer identificar a crítica ao ‘ego cogito’ cartesiano à dissolução pura e simples do sujeito cognoscente ou moral.¹⁶³

Nos colocamos nesta mesma perspectiva e, por isso, estamos convencidos da existência e da pertinência de outras abordagens que são, simultaneamente, contemporâneas e independentes da linha central de desenvolvimento do pensamento moderno que se estende de Descartes a Kant e a Hegel. Gostaríamos de apenas citar, sem entrarmos em suas muitas nuances, duas delas: a do sujeito de direito, que se reconhece como pessoa moral (subjectum juris), que se inicia no âmbito do jusnaturalismo moderno com o *De Jure Belli ac Pacis* de Hugo Grotius, publicado em 1625 e, portanto, pouco antes da elaboração da metafísica cartesiana¹⁶⁴; a do sujeito existencial, que se reconhece como eu narrativo e que tem nos *Les Essais* (1580-1588) de Montaigne o seu marco inaugural e que revelou na fenomenologia da afetividade de Rousseau o intrincado e sutil matizamento que atravessa a questão liminar posta pelo vigário saboiano: “*Qui suis-je?*”¹⁶⁵

¹⁶³ Cf.: BIRCHAL, Telma de Souza. *Montaigne e seus duplos. Elementos para uma história da subjetividade*. Tese de Doutorado (USP). São Paulo, 2000. p. 1-2.

¹⁶⁴ Sobre o “sujeito de direito”, ver: ZARKA, Yves Charles. *L'autre voie de la subjectivité*. Paris, Beauchesne, 2000.

¹⁶⁵ Estamos nos baseando na tese supracitada da Profa. Telma Birchal. Especificamente na afirmação da página 112: “Sem assentar numa realidade previamente dada, como a alma, é o,

Além dessas abordagens, há outras que se colocam como uma espécie de contraponto que acompanha os impasses e contradições internas da investigação transcendental da subjetividade e vamos também apenas mencioná-las. Ambas promovem uma espécie de negação da subjetividade: a primeira, que podemos rotular como sujeito reflexo, reinscreve a subjetividade na superfície da experiência sensível e a considera como um mero epifenômeno; a segunda, que podemos rotular como a postulação de um sujeito inconsciente, remete a subjetividade para o fundo inescrutável de si mesma e a considera como arrastada ou atravessada por forças obscuras que escapam ao seu domínio. De um lado, temos o empirismo e, de outro, esse avesso da metafísica moderna que aparece, às vezes, em Leibniz, Fichte e Schelling, para se explicitar plenamente, apenas, em Schopenhauer.

A psicanálise se situa nesse entrecruzamento de abordagens que compõe o mosaico sumamente complexo da problemática moderna da subjetividade. Freud, formado no empirismo, partiu do que chamamos de sujeito reflexo para, depois, é a nossa hipótese, construir uma teoria transcendental do sujeito que, não obstante, nunca pôde se instalar de modo integral, tendo sido sempre desestabilizada pelas infinitas sutilezas do sujeito

próprio trabalho de escrita dos Ensaio que implica na possibilidade do reconhecimento de si – o ato da escrita como ato de reflexão, faz a mediação no caminho de si a si”. Deixamos de lado, entretanto, a interpretação acerca da impotência da linguagem, da representação impossível, e da ausência do eu, idéias que foram desenvolvidas nas pp.236-248. Para uma aproximação entre Montaigne e Freud, ver SANTI, Pedro Luiz Ribeiro de. *A crítica ao eu na modernidade (Em Montaigne e Freud)*. São Paulo, Casa do Psicólogo./Fapesp, 2003. Quanto a Rousseau – aparentemente distante do Freud da pulsão de morte com sua doutrina da bondade original – teve intuições que se aproximam de modo impressionante à teoria do narcisismo. No *Émile* ele formula aquele que seria o princípio primordial da alma, o amor de si: “ a única paixão que nasce com o homem e não o abandonará jamais durante a sua vida, é o amor de si: paixão primitiva, inata, anterior a toda outra e em relação à qual todas as outras, em certo sentido, não são senão modificações”. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile. Oeuvres Complètes*. Vol. IV.. Paris, Gallimard, 1959-1995. p. 491. Esta citação foi tomada de uma magnífica análise da fenomenologia rousseauista da afetividade, centrada na profissão de fé do vigário saboiano. Ver AUDI, Paul. *Rousseau, éthique et passion*. Paris, PUF, 1997. p. 90-103. Para uma comparação – um pouco limitada – entre Freud e Rousseau, ver ANSART-DOURLEN, Michèle. *Freud et les lumières*. Paris, Payot, 1985. Esp. p. 163-184.

existencial e pelas impenetráveis obscuridades do sujeito inconsciente.¹⁶⁶ Na segunda parte de nosso trabalho pretendemos caminhar, por um breve tempo, nessa trajetória labiríntica que é o movimento do pensamento freudiano.

Capítulo III: A Viena Plural: O laboratório da modernidade

III.1. A problemática da relação da Psicanálise com a cultura vienense:

Neste capítulo será feita uma breve exposição da formação intelectual de Freud de modo a determinar a sua incidência na criação da psicanálise. Não se trata, como já antecipamos em nossa introdução, de um preâmbulo histórico e basicamente extrínseco em relação à problemática teórica que estamos abordando, uma vez que se vincula à idéia fundamental que a inspira e estrutura: a teoria psicanalítica é uma articulação original de elementos científicos e filosóficos heterogêneos que produzem uma permanente tensão no desdobramento do texto freudiano e esta tensão irá alimentar, tanto a polissemia de seus conceitos fundamentais, quanto o equilíbrio dinâmico de seu discurso. Isso explica, em parte, não apenas a diversidade de interpretações suscitadas pela obra freudiana e a diversidade das correntes psicanalíticas que nela buscam justificar as suas opções teóricas, como também a polêmica acerca de seu significado cultural. Portanto, por seu caráter de obra aberta, obra na qual se entrecruzam diversas vertentes do pensamento filosófico e científico modernos, a abordagem da gênese do pensamento freudiano – isto é, a determinação das influências intelectuais que sustentam e legitimam a sua investigação – não é estranha, mas antes complementa e elucida a sua análise conceitual interna.

O universo da psicanálise é extraordinariamente amplo, complexo e confuso. No entanto, na diversidade de perspectivas dos que se inspiram em idéias e práticas psicanalíticas ou, ainda, dos que reivindicam superficialmente o termo “psicanálise” para designar as suas concepções psicológicas, devemos

¹⁶⁶ Sobre esta temática fascinante do inconsciente como avesso da metafísica moderna, ver: VAYSSE, Jean-Marie. *L’Inconscient des modernes. Essai sur l’origine métaphysique de la psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1999

nos restringir aos que reconhecem explicitamente a sua filiação freudiana. Por este critério excluimos os dissidentes de primeira hora, aqueles que romperam com os postulados fundamentais do freudismo – como é o caso notório de Adler, Jung e, posteriormente, de Reich e dos neofreudianos – assim como as inúmeras escolas de psicoterapia que, buscando inovações na técnica, embora reconheçam a influência freudiana, concebem sua posição teórica e prática como tendo com ela rompido ou ultrapassado numa outra direção. Isso significa que o critério adotado não é o de uma estrita continuidade efetiva, como o seguimento fiel de um conteúdo doutrinário ou mera acomodação à ortodoxia, mas é a assunção de uma continuidade formal e explícita, bem como a preservação de um núcleo conceptual básico e de grande potencial heurístico. O modo de interpretar este núcleo básico pode variar consideravelmente, desde que a referência comum freudiana possa servir como mediação dessas diferenças, de modo que podem ser incluídos no freudismo ou no campo psicanalítico, todos aqueles que, ainda não se enquadrando na disciplina da instituição legitimista que é a IPA, reivindicam a sua filiação a Freud.

Apesar, portanto, de algumas correntes terem introduzido modificações mais ou menos substanciais no corpo teórico freudiano, podemos indubitavelmente considerá-las como pertencentes ao campo psicanalítico, no qual podemos incluir, de acordo com Elizabeth Roudinesco, ao menos seis vertentes importantes: o “Anafreudismo”, o “Kleinismo”, a “Ego Psychology”, a “Self Psychology”, o “Grupo dos Independentes ou Middle Group” e o “Lacanismo”. São correntes que, apesar do antagonismo e, às vezes, através deste mesmo do antagonismo, aceitam essa pertinência ao freudismo e, assim, contribuem no estabelecimento de uma comunidade científica e de uma tradição de pesquisa capaz de forjar um mínimo denominador comum teórico. O que estamos caracterizando como campo psicanalítico, poderia ser aproximado ao que Thomas Kuhn definiu como sendo a ciência normal ou paradigmática

(...)a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas(...) reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para a sua prática posterior. Embora raramente na sua forma

*original, hoje em dia essas realizações são relatadas pelos manuais científicos elementares e avançados. Tais livros expõem o corpo da teoria aceita, ilustram muitas (ou todas) as suas aplicações com observações e experiências exemplares.*¹⁶⁷

De acordo com este critério há, sem dúvida, um campo psicanalítico que, apesar de suas profundas diferenças internas, se constitui – na diversidade de suas instituições, freqüentemente marcadas por grande e recíproca animosidade – como um espaço de interlocução que é possibilitado pelo reconhecimento de certos conceitos e concepções que possibilitam que as divergências, mesmo quando não se orientam para um consenso ou dele se afastam, sejam razoavelmente comensuráveis. A comprovação direta dessa unidade na diferença pode ser estabelecida através do exame de obras que visam explicitar ou propor uma certa homogeneização conceitual ou lexical, como os manuais introdutórios e os dicionários. A comprovação indireta dessa unidade do campo psicanalítico pode ser encontrada em obras que enfatizam mais as diferenças, como os manuais de história da psicologia ou de teoria da personalidade que, adotando um ponto de vista externo à história da psicanálise, trata de modo claramente diferenciado apenas os “dissidentes” (Adler, Jung) e/ou os “neofreudianos” (Horney, Formm, Sullivan), sem entrar nos detalhes das polêmicas que poderiam ser consideradas como internas.¹⁶⁸ Quanto às histórias da psicanálise, as dissidências e divergências são apresentadas em relação à concepção freudiana, o que permite, em função da intencionalidade e da radicalidade das divergências, demarcar

¹⁶⁷ Cf.: KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Perspectiva, 1975. p. 29. Não obstante, da mesma forma que ocorre com o popperianismo revisionista de Lakatos, a psicanálise não é aceita por Kuhn como uma ciência e nem mesmo num sentido pré-paradigmático, porque é considerada, por ele, simplesmente como uma técnica.

¹⁶⁸ Podemos tomar como exemplos, um tanto aleatórios, manuais de história da psicologia de orientação behaviorista como: MARX, Melvin e HILLIX, William. *Sistemas e teorias em psicologia*. São Paulo, Cultrix, 1974. Que traz uma pequena referência às divergências de Rank e Ferenczi. Ou um manual de teoria da personalidade de orientação eclética como: BISCHOF, Ledford. *Interpretación de las teorías de la personalidad*. Méx., Trillas, 1973.

aproximadamente quais seriam as fronteiras do freudismo.¹⁶⁹ Porém, mesmo quando se quer aclarar os traços distintivos de uma corrente – como é o caso notório do lacanismo, que criou novos conceitos e um novo vocabulário, engendrou uma nova prática e se organizou em instituições independentes com novas formas de transmissão e formação – o referencial que se utiliza é interior ao espaço comum do freudismo, como quando se busca distinguir entre a proposta lacaniana de “retorno a Freud” e a proposta annafreudiana de estabelecer uma “canônica freudiana”. Portanto, se há uma identidade epistêmica da psicanálise, ela deve ser interrogada dentro desses limites do freudismo, ainda que eles nem sempre sejam muito nítidos.¹⁷⁰

Por isso, é no texto freudiano – e em sua intenção de demarcar um lugar científico específico no *globus intellectualis* – que devemos buscar uma definição de psicanálise. Uma definição que podemos facilmente encontrar em qualquer manual introdutório: trata-se, em primeiro lugar, de um método de investigação que aborda um conjunto de fenômenos psíquicos como os sintomas, os sonhos, os atos falhos e os chistes; em segundo lugar, é um método que se efetiva num tratamento ou numa práxis clínica, que se propõe obter, através de certos procedimentos técnicos, a cura de alguns tipos de distúrbio, sobretudo as neuroses; e, finalmente, é uma concepção da

¹⁶⁹ Podemos tomar como exemplo duas histórias da psicanálise. Ver, MANDOLINI GUARDO, Ricardo. *Historia general del psicoanálisis de Freud a Fromm*. Buenos Aires, Ciordia, 1969. Neste caso mais da metade do livro é constituída por uma exposição das idéias freudianas e de sua evolução, a partir da qual são determinadas a ortodoxia (Abraham, Anna Freud) e as dissidências de forma indiscriminada (de Adler a Ferenczi, de Jung a Klein), distinguindo significativamente, numa seção à parte, os “culturalistas” ou neo-freudianos. Ver também, WYSS, Dieter. *Las escuelas de psicología profunda. Desde sus principios hasta la actualidad*. Madrid, gredos, 1975. Obra intelectualmente superior à primeira que embora adote critérios epistemológicos discutíveis, também agrupa como “Escola de Freud” desde Abraham à Psicologia do Ego (Hartmann, Kris, Loewenstein), de Ferenczi à Melanie Klein e deixa Adler, Jung e os neo-freudianos à parte. Desse modo parece corroborar a nossa definição do campo psicanalítico.

¹⁷⁰ Cf.: MILLER, Jacques-Alain. “O que é ser lacaniano?” *Dora. Revista de Psicanálise e Cultura*. v. I, n. 1 (1998): 23-30. Texto do curso “Parceiro-Sintoma” de 26/11/1997.

psicopatologia que se articula à uma teoria geral do psiquismo humano, isto é, que se projeta numa construção teórica rigorosa e razoavelmente consistente que Freud denominou como metapsicologia e que visa ser reconhecida como uma nova disciplina científica.¹⁷¹

Esta definição, proposta pelo próprio Freud, pode ser tomada como o ponto de partida para as exposições básicas acerca da psicanálise. Exposições que encontramos correntemente numa literatura introdutória e genérica já bastante extensa e que estão sedimentadas nos verbetes dos dicionários especializados que, apesar de assinalarem as diferenças teóricas e os conceitos específicos das diversas correntes, buscam demarcar um léxico que possa ser amplamente aceito. A simplicidade da definição acima proposta não deve, contudo, nos enganar, pois são muitos os pressupostos e conseqüências da teorização freudiana. Além disso, como já ressaltamos no primeiro capítulo, o interesse da psicanálise, a sua extensão cultural e a sua aplicação nas mais diversas áreas do saber transformaram-na, malgrado a intenção de seu fundador, numa espécie de visão de mundo, numa *Weltanschauung*, que se desdobra num emaranhado de influências ideológicas difícil de ser deslindado.

Desse modo, o alcance cultural da psicanálise fez com que a sua gênese fosse freqüentemente tratada de modo polêmico e com uma clara intenção de contestação ou de apologia. Após a Segunda Guerra Mundial, os documentos mais importantes do freudismo foram depositados, sob a denominação de *Sigmund Freud Archives*, na Biblioteca do Congresso em Washington, tendo sido submetida a normas estritas de acesso, sob o controle da *International Psychoanalytical Association* e ainda que se tenha tornado atualmente acessível aos historiadores, permanece vedado o conjunto dos documentos contidos na chamada “*série Z*”, sob relativo sigilo até 2100. Assim, como os documentos referentes ao surgimento da psicanálise eram

¹⁷¹ “Psychoanalyse ist der Name 1) eines Verfahrens zur Untersuchung seelischer Vorgänge, welche sonst kaum zugänglich sind; 2) einer Behandlungsmethode neurotischer Störungen, die sich auf diese Untersuchung gründet; 3) einer Reihe von psychologischen, auf solchem Wege gewonnenen Einsichte, die allmählich zu einer neuen wissenschaftlichen Disziplin zusammenwachsen”. Cf.: FREUD, Sigmund. “*Psychoanalyse*” und “*Libidotheorie*” (Psicanálise e Teoria da Libido). GW, XIII, 211 (AE, XVIII, 231).

rigidamente controlados pela ortodoxia freudiana e pelo legitimismo institucional, as primeiras obras de historiografia psicanalítica, apesar de sua riqueza informativa, estavam fortemente comprometidas com a intenção apologética e com um modelo biográfico inclinado a fazer a hagiografia de seu fundador.¹⁷²

Tal controle, associado ao gosto e ao cultivo do segredo, acabou provocando uma violenta reação anti-freudiana, visando denunciar o que haveria de erro, de impostura e de escândalo ocultos nas origens da psicanálise e que, uma vez revelados, comprometeriam a sua seriedade científica. Em meio à tempestade das mais desabridas acusações e das réplicas mais exaltadas, surgiu, aos poucos, uma historiografia independente da ortodoxia freudiana representada pela IPA e que se propôs apresentar uma imagem desmistificada de Freud e do nascimento da psicanálise, sem que a recusa da iconografia resvalasse na tentação da iconoclastia irresponsável.¹⁷³

Podemos ilustrar esta perspectiva, a de uma visão equilibrada da originalidade e autonomia da obra freudiana, examinando uma objeção típica. Alguns autores, no esforço de realizar a desconstrução histórica da psicanálise, recorreram à uma investigação extensa do contexto científico da época de modo a demonstrar a dependência da psicanálise a um determinado estágio do desenvolvimento científico. Este foi o caso do trabalho bastante polêmico, mas igualmente sério e instigante, de Frank Sulloway e que provocou forte impacto no meio psicanalítico. Nele o que se visava ressaltar era o caráter lendário da originalidade freudiana e, sobretudo, a sua extensa dívida para com as concepções biológicas da época, concepções especialmente vigentes e difundidas no mundo intelectual austro-alemão. A obra foi escrita com o propósito explícito de apresentar uma biografia intelectual que permitisse “reinsere Freud e a história da psicanálise no domínio específico da história das ciências”. Movida por esta intenção louvável, a obra de Sulloway, que é

¹⁷² Cf.: ROUDINESCO, E. PLON, M.. Op. Cit.. p. 65.

¹⁷³ Ver, MALCOLM, Janet. *Nos arquivos de Freud*. Rio de Janeiro, Ed. Record, s.d. (original, 1983). E também, ROUDINESCO, Elizabeth. *Genealogias*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995. p. 51-72.

consistente e bem documentada, mereceria uma discussão mais aprofundada que, não obstante, escapa ao nosso propósito. Basta-nos, porém, assinalar que ela assume claramente uma postura de combate, uma vez que o seu objetivo, extensamente exposto no penúltimo capítulo, é exatamente o de denunciar nas biografias e nos estudos oficiosos sobre o nascimento da psicanálise uma distorção sistemática dos fatos com o intuito de forjar, segundo o autor, o “mito do herói”. O Freud mitificado pela historiografia do movimento psicanalítico seria apresentado como completamente isolado e hostilizado, absolutamente original e corajoso, num encobrimento que o fez receber “o crédito de descobertas de seus predecessores, de seus contemporâneos, de seus rivais e de seus discípulos”. Além de combater a distorção hagiográfica da figura de Freud, a intenção da obra é demonstrar que a sua dívida em relação à biologia e, sobretudo, ao evolucionismo do século XIX é tão extensa que a psicanálise pode ser considerada como uma espécie de “criptobiologia” ou de “psicobiologia”, uma psicologia de fachada cujas profundas raízes biológicas encontram-se ocultas não só por desconhecimento, como também por cuidadosa e planejada dissimulação. Raízes que, uma vez reveladas, mostrariam que a nova disciplina científica, supostamente revolucionária e dotada de autonomia epistemológica – tal como Freud a definiu e consagrou em sua “Auto-exposição” (*Selbstdarstellung*) de 1926, e que foi apresentada como uma psicologia pura ou como uma metapsicologia – não seria mais do que uma superestrutura teórica, superficial e sem consistência própria, que se sustentaria em modelos biológicos provenientes tanto da tradição neurofisiológica, quanto da teoria evolucionista.¹⁷⁴

A influência biológica que Sulloway quer evidenciar, seria contraditada pela lenda, alimentada pelo próprio Freud, de que seria unicamente dele a responsabilidade por ter criado a psicanálise e que, mesmo reconhecendo as contribuições posteriores dos discípulos e partidários, ninguém poderia contestar sua situação de isolamento intelectual pois, segundo ele

¹⁷⁴ Cf.: SULLOWAY, Frank J.. *Freud, biologiste de l'esprit*. Paris, Arthème Fayard, 1981.p. 401-466. Esp. 425 (citação).

As aquisições [da psicanálise] que comuniquei até aqui foram, em seus grandes traços, o fruto do meu trabalho; não obstante, também introduzi no relato êxitos posteriores, e não separei dos meus as contribuições de meus discípulos e partidários. Após a separação de Breuer, por mais de um decênio não tive partidário algum. Eu estava completamente isolado. Em Viena fui evitado, no exterior não se tomava conhecimento de mim. A 'Interpretação dos Sonhos', editada em 1900, foi raramente referida nas publicações especializadas.¹⁷⁵

Palavras que fazem eco ao que já havia afirmado alguns anos antes, na época de sua polêmica com Adler e Jung, ao fazer um balanço dos avanços da psicanálise e ao enfatizar a sua independência em relação à uma possível influência de Schopenhauer

Quanto à doutrina do recalque, é seguro que eu a concebi independentemente; não sei de nenhuma influência que dela me tenha aproximado, e durante muito tempo tive esta idéia por original (...)¹⁷⁶

Ao marcar o seu completo isolamento e a sua responsabilidade pessoal na criação da psicanálise, ele não só se identificou com a imagem do herói solitário, mas o fazendo marcou a sua distância em relação ao meio científico vienense que, na área da medicina e da biologia, abrigava algumas das mais respeitadas personalidades científicas da Europa. O seu propósito, tal como fez em relação a Schopenhauer e à filosofia em geral, seria o de rejeitar, numa clara denegação, sua dívida em relação aos modelos biológicos. Freud estaria

¹⁷⁵ "Was ich von ihrem Erwerb bisher mitgeteilt habe, war in grossen Zügen der Erfolg meiner Arbeit, ich habe aber in den Zusammenhang auch spätere Ergebnisse eingetraten und die Beiträge meiner Schüler und Anhänger nicht von den eigenen gesondert. Durch mehr als ein Jahrzehnt nach der Trennung von Breuer hatte ich keine Anhänger. Ich stand völlig isoliert. In Wien wurde ich gemieden, das Ausland nahm von mir keine Kenntnis. Die 'Traumdeutung', 1900, wurde in den Fachzeitschriften kaum referiert." Cf.: FREUD. *Selbstdarstellung*. (Auto-exposição). GW, XIV, 74.(AE, XX, 45).

¹⁷⁶ "In der Lehre von der Verdrängung war ich sicherlich selbständig, ich weiss von keiner Beeinflussung, die mich in ihre Nähe gebracht hätte, und ich hielt diese Idee auch lange Zeit für eine originelle...". FREUD, Sigmund. *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*. (História do Movimento Psicanalítico). GW, X, 53 (AE, XIV, 15).

projetando, assim, a sua imagem de rigoroso empirista e de investigador dos fatos no âmbito da psicologia, desse modo, estaria resguardando, para sua construção teórica, a pretensão de um modelo de tipo indutivo que ele identificava com o rigor apropriado às ciências da natureza.¹⁷⁷

Desse modo, as suas idéias possuiriam o caráter de uma verdadeira descoberta científica e deveriam ser diferenciadas das especulações pseudo científicas, que eram chamadas significativamente de “mitologias cerebrais”. Estas seriam, na ausência de efetivos conhecimentos no âmbito da neuroanatomia que pudessem embasar uma verdadeira neurociência comportamental, estavam então em voga entre os pesquisadores e serviam como um meio de formar uma imagem consistente do funcionamento psíquico. Era preciso se precaver, portanto, pois se fosse este o caso, então a psicanálise não poderia aspirar ao *status* de uma disciplina científica nova e autônoma e teria de se conformar em ser apenas mais um exercício especulativo, provisório e complementar, em relação às verdadeiras ciências. Esta é a acusação de Sulloway a Freud, a de ser um biólogo ansioso em apagar os rastros da biologia que, em sua obra, se encontravam travestidos de uma roupagem psicológica.¹⁷⁸

Creemos, ao contrário, como procurei expor no primeiro capítulo deste trabalho, que as opiniões de Freud sempre enfatizaram uma certa inclinação pela explicação biológica e que, por isso, nem sempre fizeram justiça ao rumo específico tomado por sua própria construção conceptual. Essa distância ou tensão entre a *doxa freudiana* e a *episteme psicanalítica* não só pode ser

¹⁷⁷ Aqui não se trata de discutir a natureza do método psicanalítico – se indutivo ou hipotético dedutivo – mas apenas de fazer uma referência à *doxa freudiana*. De qualquer modo não custa advertir que Freud não era simplesmente um indutivista ingênuo mas valorizava as *wissenschaftlichen Phantasie*, o poder criador da imaginação no trabalho científico. Ver CANESTRI, Jorge. “O recurso do método”. In: GREEN, André (Org.). *Psicanálise contemporânea*. Revista Francesa de Psicanálise. Número especial (2201). Rio de Janeiro, Imago e São Paulo, SBPSP, 2003. p. 85-100. Sobre a pertinência do método indutivo em psicanálise ver AHUMADA, Jorge L.. *Descobertas e refutações: a lógica do método psicanalítico* Rio de Janeiro, Imago, 1999. Esp. p. 33 – 45 e p. 199-244.

¹⁷⁸ Cf.: SULLOWAY, Frank. Op. Cit.. Esp. p. 401-423.

percebida no texto do próprio Freud, apesar das imensas dificuldades exegéticas que comporta, como também é atestada pela história da psicanálise, por sua orientação laica em relação à medicina, por sua reiterada afirmação de autonomia intelectual e profissional e pelas elaborações pós-freudianas mais relevantes que adotando uma linguagem psicológica se destacam num nítido distanciamento teórico em relação à biologia.

Acreditamos, portanto, que se há alguma “criptobiologia” na psicanálise, esta não é tanto um escândalo oculto que, vindo à luz, põe em cheque a sua legitimidade enquanto saber, mas é um fenômeno comum e saudável em qualquer investigação, é apenas a atestação da permanente deriva dos conceitos e modelos científicos, que passam de uma área à outra, não apenas se repetindo, como também se enriquecendo semanticamente e ensejando uma fecunda proliferação teórica. Pois como tem sido enfatizado, por alguns eminentes filósofos pós-empiristas da ciência, não há algo como um método impositivo, um expediente formal que possa racionalizar completamente a ciência e não há nem mesmo regras ou programas de pesquisa que possam orientar previamente o processo de criação científica, já que o criador é justamente aquele que pode lançar mão de todos os recursos disponíveis, desde hipóteses *ad hoc* até considerações estéticas e juízos de gosto.¹⁷⁹

Portanto, estas constatações, que seriam supostamente bombásticas e desmistificantes – como a da apropriação por Freud de idéias filosóficas ou biológicas contemporâneas – somente seriam ameaçadoras para aqueles que quisessem isolar a psicanálise da cultura de seu tempo, com o intuito de fazer de seu nascimento um fetiche. Assim, o maior mérito da obra de Sulloway reside justamente naquilo a que ela se propõe programaticamente em seu prefácio: reinserir o freudismo e a psicanálise na história das ciências. Por

¹⁷⁹ As ciências, segundo Paul Feyerabend, se desenvolvem de modo heterogêneo e desigual e por isso o uso de conceitos, idéias e modelos de uma disciplina fora do seu uso canônico estimula a proliferação de teorias, o que não leva simplesmente à confusão e à falta de rigor, mas também propicia uma nova percepção e uma nova compreensão dos fenômenos. Cf.: FEYERABEND, Paul. *Contra el método. Esquema de una teoría anárquica del conocimiento*. Barcelona, Ariel, 1974. Ver o comentário dessas idéias de Feyerabend em: SILVA, Porfírio. *A Filosofia da ciência de Paul Feyerabend*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998. p. 232-242.

outro lado, o seu maior defeito encontra-se em sua pretensão de fazer convergir a denúncia da gênese do freudismo com a destituição da posição da psicanálise no universo do conhecimento, o que aproxima a sua abordagem daquela historiografia militante que, em sua busca de escândalo e em seu afã de denúncia cai vítima de uma visão parcial e empobrecida do significado intelectual e cultural da psicanálise.

O caráter unilateral da obra de Sulloway pode ser comprovado se a compararmos com as abordagens de outros autores, que mostraram, de modo convincente, que a influência determinante na formação do pensamento freudiano não foi tanto o darwinismo ou a biologia, quanto a psiquiatria dinâmica, da qual o freudismo não teria sido mais do que um capítulo original e importante, embora inserido numa longa e fascinante história que, tendo se iniciado com Mesmer e Puységur, passando pela hipnose e pelas escolas médicas de Nancy e da Sapêtrière, chegou até Janet, Adler e Jung. Segundo este enfoque, a psicanálise não seria tributária apenas ou primordialmente da biologia científica, como também da filosofia da natureza e da medicina românticas e, em especial, da corrente experimental e terapêutica proveniente do magnetismo animal.¹⁸⁰

O confronto entre essas obras nos leva a concluir que a psicanálise não pode ser considerada pura e simplesmente como uma “criptobiologia”, como quer Sulloway, porque esta interpretação, apesar de sua relativa pertinência,

¹⁸⁰ Essa inserção da psicanálise no desenvolvimento da psiquiatria dinâmica foi apresentada numa obra histórica extraordinária e pioneira. Ver ELLENBERGER, Henri F.. *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid, Gredos, 1976. Há uma investigação recente e muito bem documentada sobre o tema e a partir de um novo enfoque metodológico, que propõe a “desnaturalização do conceito de inconsciente”, isto é, o inconsciente não seria uma realidade preexistente à sua descoberta, pois o que chamamos a sua descoberta seria, na verdade, o processo de constituição de sua experiência histórica. Ver CAZETO, Sidnei José. *A constituição do inconsciente em práticas clínicas na França do século XIX*. São Paulo, Escuta/Fapesp, 2001. Esp. p. 13-81. Esta abordagem, de inspiração foucaultiana, precisaria, por sua vez, ser discutida à luz dos parâmetros filosóficos com os quais Foucault pretende construir o seu projeto de “destranscendentalizar” a história da ciência. Ver HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1998.

tende a hipertrofiar a influência da biologia e a desconsiderar outros fatores não menos importantes, como as tradições psiquiátricas alemã e francesa ou a filosofia romântica alemã, o empirismo inglês e a tendência anti-idealista do pensamento filosófico austríaco. Assim, essa visão unilateral leva o autor a invalidar toda a originalidade da criação freudiana, enquanto o reconhecimento da multiplicidade e da heterogeneidade das influências resgata, sem mistificá-la, esta originalidade sem desvinculá-la de seu contexto histórico. É o que podemos constatar, através da investigação realizada por Paul Bercherie que, em sua obra equilibrada e panorâmica sobre a gênese dos conceitos freudianos, esboça um quadro complexo e multifacetado das influências constitutivas do freudismo abrangendo um espectro que vai da psiquiatria alemã e francesa ao associacionismo inglês, do materialismo ilustrado ao evolucionismo lamarckiano e darwinista, da psicologia de Herbart e Fechner à de Brentano. Ou seja, ele mostra que as influências intelectuais sofridas por Freud, tanto científicas quanto filosóficas, são múltiplas, heterogêneas e interativas e que a sua originalidade não precisa se apoiar num pretoso isolamento, porque ela consistiu em ter destacado na riquíssima produção intelectual do século XIX, os instrumentos conceptuais que ele julgou necessários para forjar um saber capaz de apreender este objeto *sui generis* que é o inconsciente. Não obstante, essa heterogeneidade não permaneceu exterior à psicanálise porque, como bem observou Bercherie ao final de seu trabalho

(...) estamos em presença de um quadro certamente bastante surpreendente da teorização freudiana, que parece desembocar numa colisão de modelos metapsicológicos mais ou menos contraditórios e inconciliáveis – ainda que sempre operatórios, sem dúvida, para pensar a clínica (...) Encontra-se, assim, colocada sem ambigüidade a dialética dos conceitos freudianos, desde a sua origem como noções tomadas de empréstimo e seu papel a princípio ‘impressionista’, até sua progressiva consolidação num sistema regulado de definições (modelo), para depois passar ao momento de sua mutação no qual se introduz de novo um certo jogo

*em seu emprego, e finalmente a sua refundição num novo equilíbrio.*¹⁸¹

O mesmo ocorreria com relação a outros aspectos determinantes da gênese da psicanálise, pois diversos autores enfatizaram não tanto as influências científicas, mas antes o clima de efervescência artística, de exacerbado interesse erótico e de decadentismo político e moral, então dominantes na pujante vida cultural da modernidade vienense. Alguns historiadores da cultura consideraram a obra freudiana como uma de suas manifestações típicas, juntamente com a pintura de Gustav Klimt, a literatura de Schnitzler e Hofmannsthal e os seus desdobramentos na música de Schoenberg, no expressionismo de Kokoschka e na inquietação crítica de Karl Kraus, Fritz Mauthner e Ernst Mach.

No entanto, do mesmo modo que as influências científicas sofridas por Freud foram tomadas como um argumento histórico contra a psicanálise, para alguns historiadores revisionistas, esta não passaria de um epifenômeno cultural desta atmosfera vienense que, aliás, seria responsável pelo suposto pansexualismo freudiano. Esta acusação que foi popularizada logo no início da difusão das idéias psicanalíticas chegou a ser endossada inclusive por um teórico da envergadura de Pierre Janet. Assim, nós vemos, neste caso, e com clareza ainda maior, como um elemento particular na composição da gênese da psicanálise é utilizado como apanágio de uma contestação implacável.¹⁸²

Ora, a acusação de pansexualismo provocava especial repulsa em Freud por várias razões. Em primeiro lugar, por ser um modo de denegrir moralmente a ciência nascente, em segundo lugar, porque distorcia, num sentido vulgar, a sua concepção muito mais sutil e nuançada acerca da sexualidade e, finalmente, por diluir a especificidade teórica de sua ciência na profusão de obras artísticas e literárias que tratavam da sexualidade e de suas manifestações mórbidas. Por isso, no prefácio à quarta edição dos “Três

¹⁸¹ Cf.: BERCHERIE, Paul. *Genesis de los conceptos freudianos*. Méx./Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 1988. p. 444 e 446, também p. 11-16.

¹⁸² Ver, ROUDINESCO, E. e PLON, M.. Op. Cit.. p. 567-568 e 774-777.

ensaios de teoria sexual” (1920), ele rejeitou veementemente tal acusação afirmando que

(...) é preciso recordar que uma parte do conteúdo deste trabalho, a saber, sua insistência na importância da vida sexual para todas as atividades humanas e seu objetivo de ampliar o conceito de sexualidade, desde o início constituiu o motivo mais forte de resistência à Psicanálise. No empenho de forjar emblemas grandiloqüentes chegou-se a falar de ‘pansexualismo’ da psicanálise e fazer-lhe a disparatada acusação de tudo explicar a partir da ‘sexualidade’ (...). Na verdade, há muito tempo, o filósofo Arthur Schopenhauer expôs aos homens o grau em que suas obras e atividades são movidas por aspirações sexuais, no sentido habitual do termo.(...) Porém, no que diz respeito à ‘extensão’ do conceito de sexualidade, que a análise das crianças e dos chamados perversos faz necessária, todos os que olham com desdém a Psicanálise desde sua posição de superioridade deveriam advertir quão próxima encontra-se essa sexualidade ampliada da Psicanálise ao Eros do divino Platão.¹⁸³

Este texto manifesta, ao mesmo tempo, a indignação de Freud com a acusação de pansexualismo e o seu interesse em distanciar-se do que seria a tão censurada frivolidade dos costumes e cafés vienenses. Ele recorre, então, não só à autoridade de um filósofo próximo como Schopenhauer como também, e isso pode nos surpreender um pouco mais, propõe uma inesperada aproximação da concepção psicanalítica da sexualidade ao *eros platônico*, o

¹⁸³ “Dann aber muss man sich daran erinnern, dass einiges vom Inhalt dieser Schrift, die Betonung der Bedeutung des Sexuallebens für alle menschlichen Leistungen und die hier Erweiterung des Begriffes der Sexualität, von jeher die stärksten Motive für den Widerstand gegen die Psychoanalyse abgegeben hat. In dem Bedürfnis nach volltönenden Schlagworten ist man soweit gegangen, von dem “Pansexualismus” der psychoanalyse zu reden und ihr den unsinnigen Vorwurf zu machen, sie erkläre “alles” aus der Sexualität (...). Denn der Philosoph Arthur Schopenhauer hat bereits vor geraumer Zeit den Menschen vorgehalten, in welchem Mass ihr Tun und Trachten durch sexuelle Strebungen - im gewohnten Sinne des Wortes (...) Was aber die “Ausdehnung” des Begriffes der Sexualität betrifft, die durch die Analyse von Kindern und sogenannten Perversen notwendig wird, so mögen alle, die von ihren höheren Standpunkt verächtlich auf die Psychoanalyse herabschauen, sich erinnern lassen, wie nahe die erweiterte Sexualität der Psychoanalyse mit dem Eros des göttlichen Plato zusammentrifft”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. G.W. V, 32 (AE, VII, 121).

que parece demonstrar o seu esforço em desvincular a sua interpretação madura da sexualidade da opinião vulgar, que a reduz a um fenômeno biológico ou à esfera dos comportamentos genitais e empiricamente observáveis. Esse distanciamento, que inclui a invocação do mais insigne dos metafísicos, ressalta a preocupação de Freud em não deixar que a sua teoria da sexualidade se confundisse com a investigação típica da sexologia, uma área que suscitava grande interesse na medicina da época e que já havia produzido trabalhos essenciais de observação e classificação dos comportamentos sexuais. Assim, apesar de sua dívida para com a sexologia e de sua inclinação biológica ele buscava evitar não apenas o escândalo fácil mas, e de modo muito mais percuciente, tentava impedir a banalização de sua teoria sexual, o que tornava, e disso ele tinha plena consciência, as suas idéias não menos subversivas e, a longo prazo, muito mais perturbadoras.

Desse modo, não se pode negar a profunda influência da biologia na gênese da psicanálise, desde que aceitemos que ela não permanece como uma disciplina científica independente que a influencia a partir de fora, porque ao ser transposta para o interior da psicanálise ela se transforma em outra coisa, ou seja, ela contribui para instaurar um novo domínio conceptual e somente do ponto de vista dessa interioridade ela pode ser discernida. A biologia freudiana pode ser caracterizada como “cripto” simplesmente porque não é mais biologia e embora se apresente como tal nas oscilações de sua *doxa*, tornou-se uma outra coisa no direcionamento de sua *episteme*. O mesmo podemos dizer acerca da inegável influência que exerceu não apenas o interesse explícito acerca da sexualidade que impregnava a atmosfera cultural vienense, mas também os conflitos que nela ocultamente latejavam. Afinal, Freud se deparou com a sexualidade reprimida e sofredora na fala e nos sentimentos de seus pacientes, porém deste encontro não resultou uma descrição objetiva do que ocorria ou a mera denúncia da repressão social e nem pretendeu traduzir aquela experiência em alguma forma de experiência estética. Ao contrário, apesar da tessitura ficcional dos casos clínicos, a sexualidade vivida e narrada, como veremos no sexto capítulo, foi sendo lentamente transfigurada no plano do conceito.

O que a teoria freudiana apreendeu foi justamente a polarização entre a paixão e a dissimulação, entre a atração e o medo, entre o erotismo e a

angústia na composição de um espectro de afetos, simultaneamente sutil e obscuro, que apontava para a intensa ambivalência presente na experiência sexual da cultura vienense. De qualquer forma, o intenso interesse pela sexualidade se contrapõe à imagem estereotipada, que ainda permanece, de que aquela foi simplesmente uma época de repressão sexual e se tal ocorre, nos adverte Ellenberger, é porque “seu código social obrigava a referir-se aos temas sexuais de forma mais discreta que na atualidade”. Este interesse intenso deveria ser encoberto pela discrição não apenas por causa da hipocrisia e do pudor das conveniências sociais, mas porque estava carregado de profunda inquietação. A interdição que recaía sobre temas como a sexualidade feminina e a homossexualidade estava intimamente vinculada ao fascínio e ao horror suscitado pela androginia e pela efeminação da cultura. Assim, desde o prosaico temor da gravidez e das doenças venéreas até o aparecimento desconcertante de novas figurações projetivas acerca da mulher, desde a curiosidade pelas mais exóticas variações do gozo sexual até a obsessão mórbida pelos sofrimentos do amor tudo manifestava e alimentava o individualismo psicológico emergente, tudo convergia numa nova experiência de si que contribuía para uma extensa e diversificada literatura sobre a sexualidade da qual a psicanálise se destaca justamente pela força de sua penetração teórica.¹⁸⁴

Porém, cabe reiterar, para ultrapassarmos a idéia simplificadora de que aquela foi uma época de repressão sexual que já estaria superada, juntamente com a psicanálise que a expressou, é preciso a compreender que a sexualidade não é o simples objeto da repressão mas, ao contrário, ela já está de alguma forma presente no ato de reprimir, isto é, a sexualidade não é o que parece. Desse modo, podemos dizer, não sem um pouco de malícia, que a propalada extensão do âmbito da sexualidade, atribuída à psicanálise, não consistiu em fazer decair todas as atividades humanas, mesmo as mais nobres, ao baixo nível da vida instintiva e sim em elevar o sexual ao domínio

¹⁸⁴ Cf. ELLENBERGER, Henri. Op. Cit.. p. 338-355. Sobre a obsessão e a tortura amorosas, ver GAY, Peter. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud. Vol. 4: O coração desvelado*. São Paulo, Cia. das Letras, 1999.

sublime da vida espiritual. Desse ponto de vista invertido, podemos ver melhor que o escândalo produzido pela psicanálise não se tornou de modo algum obsoleto, pois não residiu na mera exaltação do corpo, mas na subversão do dualismo corpo/alma. Em conseqüência, o mal-estar trazido pela psicanálise não está simplesmente referido à velha sociedade religiosa e repressiva, mas continua a ser perturbador em nossa sociedade liberal e individualista, pois ainda questiona, para além da antiga noção de pecado, a hegemonia biológica na determinação do que seria a normalidade e problematiza a sua legitimação tecnocientífica. Por isso, Lacan, que não foi apenas um grande criador de conceitos, mas foi também, e sobretudo, um leitor paciente e muito atento do texto freudiano, observou com argúcia que

Foi esse abismo aberto ao pensamento de que um pensamento se fizesse ouvir no abismo que provocou, desde o início, a resistência à análise. E não, como se costuma dizer, a promoção da sexualidade no homem. Esta é o objeto que mais predomina na literatura através dos séculos [...] O escândalo intolerável, na época em que a sexualidade freudiana ainda não era santa, foi ela ser tão “intelectual”. Foi nisso que ela se mostrou a digna comparsa de todos os terroristas cujos complôs iriam arruinar a sociedade. No momento em que os psicanalistas se dedicam a remodelar uma psicanálise bem-pensante, da qual o poema sociológico do “eu autônomo” é o coroamento, quero dizer aos que me ouvem em quê eles hão de reconhecer os maus psicanalistas: é no termo de que eles se servem para depreciar qualquer pesquisa técnica e teórica que siga a experiência freudiana em sua linha autêntica. Trata-se da palavra ‘intelectualização’, execrável para todos os que, vivendo eles mesmos no temor de se exporem à prova de beber o vinho da verdade, cospem no pão dos homens, sem que sua baba, aliás, jamais possa exercer ali senão a função de um fermento. (aspas do autor)¹⁸⁵

Esta passagem de Lacan, em sua linguagem arrevesada e provocativa, mas cheia de perspicácia intelectual e de cortante sarcasmo, aponta na direção

¹⁸⁵ Citamos este trecho de Lacan à guisa de um comentário ao significado da concepção da sexualidade em Freud, sem pretender elucidar o seu contexto histórico e teórico. Cf.: LACAN, Jacques. “A Instância da Letra no Inconsciente”. In: IDEM. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998. p. 527.

do pensamento freudiano para nele discernir o movimento da construção metapsicológica e para nele sublinhar que, em que pese a aparência de sua roupagem biológica, o crescente distanciamento em relação ao empirismo de seu ponto de partida. A descoberta freudiana da sexualidade não compartilhava nem do viés biológico da sexologia, nem do otimismo da psicologia.

Portanto, ao contrário do que acredita Sulloway, a lenta elaboração teórica do freudismo não pode ser simplesmente assimilada à uma estratégia de ocultação de suas influências, porque ela se deve ao procedimento legítimo e recorrente de criar novos conceitos, a partir de deslocamentos semânticos que incidem sobre palavras de uso comum e sobre termos e teorias que são transpostos de outros campos do saber.

Por outro lado, no ímpeto de se contrapor polemicamente a críticos como Sulloway e tantos outros, freqüentemente unilaterais e possuídos da ira santa do desmascaramento, a apologética psicanalítica minimizou a importância da época histórica e do contexto cultural que envolveram a criação freudiana. Mesmo estudiosos sérios, cujas investigações não se confundem com a mera apologia, afirmam que a psicanálise – e esta é a opinião de Peter Gay, historiador respeitado e autor de uma exemplar biografia de Freud – bem poderia ter nascido em qualquer outra metrópole que dispusesse de um clima intelectual estimulante, de um centro universitário de bom nível e de uma classe média suficientemente numerosa, capaz de fornecer a clientela necessária. Ao propugnar a adoção da psicanálise como um precioso instrumento psicológico auxiliar para o trabalho do historiador ele a defende dos preconceitos historicistas de seus colegas, segundo os quais ela seria apenas

*(...) a quintessência vienense, bastante irrelevante fora da sua esfera definida e altamente restritiva, suas teorias valem (se é que são válidas) para o paciente psiconeurótico arquetípico, a judia vienense 'Hausfrau', entediada, rica e recalçada, e apenas para ela (...)*¹⁸⁶

Esta relativização da cultura vienense, feita por Peter Gay, nos parece matizada e justa em seu combate a um historicismo que tão facilmente

¹⁸⁶ Cf.: GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989. p. 75.

converge com a rejeição positivista da psicanálise. No entanto, uma posição aparentemente semelhante pode ser reencontrada, numa forma mais diretamente apologética, na monumental biografia de Freud escrita por Ernest Jones. Este, discípulo fidelíssimo e biógrafo oficioso da família do fundador, além de competente articulador político do movimento psicanalítico, utilizando uma estratégia cara a seu biografado, tendeu a minimizar qualquer influência, sobretudo filosófica e científica, que pudesse ser considerada como significativa e, portanto, supostamente ameaçadora para a originalidade quase absoluta de seu mestre. Jones, ao registrar a relação de Freud com Viena, enfatiza o seu sentimento de “repugnância”, de “repulsa física” e “ódio” à cidade onde morou durante quase toda a sua vida e que nada lhe teria oferecido como contribuição intelectual, senão o desprezo e a mais implacável hostilidade. Ou, como ele relata

Nos primeiros anos de minhas relações com Freud, antes de eu saber dessa aversão, inocentemente comentei como seria interessante viver em uma cidade tão cheia de novas idéias. Para minha surpresa ele se levantou e falou asperamente: ‘Vivo aqui há cinqüenta anos e nunca deparei com uma nova idéia’ (aspas do autor)

No mesmo trecho Jones transcreve algumas passagens de cartas de Freud nas quais ele manifesta o seu desgosto por Viena, cidade que é para ele “repugnante” ou “fisicamente repulsiva”. Numa carta de março de 1886 para Marta Bernays, após a sua estadia na Salpêtrière, ele diz que “teria morrido na viagem se tivesse ido direto de Paris para Viena” e, o mesmo sentimento é repetido em diversas ocasiões, assim em setembro de 1898 escreve: “É uma desgraça viver aqui...” e numa carta de março de 1900 desabafa:

Odeio Viena de maneira quase pessoal e, ao contrário do gigante Anteu, renovo minhas forças tão logo tiro meus pés do solo de minha urbs patriae (vom vaterstädtischen Boden)¹⁸⁷

¹⁸⁷ Cf.: JONES, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud. Vol. I: os anos de formação e as grandes descobertas. 1856-1900.* Rio de Janeiro, Imago, 1989. p. 297-298. Onde se situam as duas citações que foram feitas.

Em sua fidelidade ao sentimento freudiano de aversão a Viena e em sua ansiedade de isolar a genialidade do mestre de qualquer influência que pudesse empaná-la, a biografia de Jones não foi capaz de mostrar que a aversão se misturava ao apego e revelava uma ambivalência que, em si mesma, era um dos traços típicos de uma cultura que intuía simultaneamente a sua grandeza e o seu declínio.¹⁸⁸ Por isso, a biografia de Jones, apesar de trazer informações inestimáveis sobre a vida de Freud e o nascimento e desenvolvimento da psicanálise, não se colocou ao nível de uma verdadeira biografia intelectual e não foi capaz de entender que a originalidade da obra não surge do nada, porque não sendo um passe de mágica é antes uma intervenção demiúrgica num mundo já povoado de conteúdos e de formas. Assim, embora assinalando a sincera admiração de seu mestre por grandes personalidades intelectuais do seu século, como Goethe, Darwin, Schopenhauer ou Helmholtz, ele também nunca deixa de enfatizar o seu isolamento e a tenaz oposição contemporânea às suas idéias. Ou, então, reitera a opinião do próprio Freud acerca da singularidade e independência de suas descobertas, sobretudo quando uma certa semelhança com idéias de outros autores parecia ser evidente e quando esse incomodo parentesco, ainda mais agravado pelo temor da precedência, lhe era apontado. Um exemplo deste cuidado zeloso teria ocorrido relação à uma possível influência de Nietzsche, pois Jones, ao relatar a leitura de uma parte da “Genealogia da Moral”, numa reunião da “Sociedade Psicanalítica de Viena”, em abril de 1908, simplesmente endossou a reação de Freud que teria afirmado que

“... achara a abstração da filosofia tão fria que desistira de estudá-la. Nietzsche de modo algum influenciara suas idéias. Tentara lê-lo, mas achara seu pensamento tão rico que renunciara à tentativa”.

¹⁸⁸ É o que Peter Gay, no prefácio de sua excelente biografia de Freud, pergunta: “Sua aversão a Viena, tantas vezes declarada, era realmente uma pose fingida, e de fato sua característica mais vienense, ou seria autêntica?” E, de fato, em seu exílio tardio ele resistiu em deixar Viena e viveu a perplexidade de deixar de ser alemão e a dor de “perder a linguagem”. Cf.: GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo, Cia das Letras, 1989. p. 16 (citação) e p. 564-570 (os sentimentos do exílio).

Uma observação que não deixa de ser surpreendente quando sabemos que, conforme narra Lou-Salomé, o que desagradava Freud nos escritos nietzscheanos era a exaltação e o fervor (*Schwärmerei*) de seu estilo, o que teria desgostado a sua sobriedade científica e a sua desconfiança racionalista. O que parece é que, seja por sua excessiva riqueza, por sua fria abstração ou por seu estilo caloroso, Freud permanecia sempre numa rígida posição defensiva quando buscava salvaguardar o caráter único de sua descoberta e que apenas cedia quando, como mostrou Assoun, estava sob ataque intenso e urgia defender a respeitabilidade da psicanálise, abrigando-a sob os auspícios de poderosas personalidades intelectuais.¹⁸⁹

O que estamos procurando indicar é que muitos daqueles que atacam a psicanálise e tentam destituí-la de seu lugar epistêmico, se esforçam em enfatizar as condições culturais e intelectuais que teriam sido determinantes para o seu nascimento e esperam, dessa forma, assestar um golpe mortal em sua autonomia e singularidade. Por outro lado, os apologistas tendem a minimizar todas as influências históricas, de modo a exaltar o gênio puro do criador. No entanto, é cada vez maior o número dos estudiosos que sem a intenção polêmica de negar o gênio de Freud e sem resvalar numa hagiografia cega, procuraram reconstruir o contexto cultural vienense em suas múltiplas dimensões, mostrando a riqueza de seus diversos aspectos – o lingüístico, o político, o estético, o científico e o filosófico – numa inter-relação complexa que permite apreender a problemática subjacente à criação da psicanálise e as incidências temáticas que podem ser rastreadas na obra freudiana.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Cf.: JONES, Ernest. *Op. Cit.. Vol. II: a maturidade. 1901-1919.* p. 344. e ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche.* Op. Cit.. p. 46-51. Para a estratégia de Freud em sua relação com a filosofia, ver: ASSOUN, P.-L.. *Freud. A filosofia e os filósofos.* Op. Cit.. p. 130-133.

¹⁹⁰ São estudiosos de diversas áreas que podemos exemplificar brevemente: historiadores como Henri Ellenberger, Elizabeth Roudinesco, Peter Gay e Carl Schorske, germanistas como Jacques Le Rider, filósofos como Paul-Laurent Assoun, psicanalistas como Bruno Bettelheim e William Mc Gratt, eruditos com formação psicanalítica como Ola Andersson, etc. para citar apenas alguns autores a que recorreremos neste nosso trabalho.

Essas diferentes intenções e maneiras de abordar o impacto da cultura vienense na gênese da psicanálise, que percorremos aqui de modo sumário e visando apenas ilustrar a problemática em jogo, podem ser resumidas através do conceito weberiano de “tipo ideal”, que aqui é tomado como um modelo hipotético que pode servir como fio condutor de nossa exposição, ou simplesmente como um artifício conveniente de estilização, que nos facultaria ter uma visão abrangente e nítida das diferentes posições em sua máxima polarização. Ao recorrer ao uso de tipos ideais o nosso objetivo foi descrever e contrapor posições, em relação à gênese da psicanálise, que em sua proposição efetiva são muito mais matizadas e se disseminam na copiosa literatura apologética ou crítica sobre a relação da psicanálise com o seu contexto histórico-cultural e que, quase nunca, são tão claramente formuladas como aqui o fazemos.¹⁹¹

Se fossemos tomar como tema central do nosso trabalho a investigação histórica efetiva da gênese da psicanálise, deveríamos examinar todos esses matizes com muito mais detalhe, mas o nosso objetivo é outro, uma vez que visamos apenas reiterar que esse tipo de investigação ideohistórica não é irrelevante ou meramente complementar, uma vez que lança alguma luz na compreensão da inteligibilidade intrínseca da psicanálise. O nosso interesse é, em primeiro lugar, demonstrar, no caso específico da psicanálise, a idéia de que não há uma irremediável cisão entre ciência e cultura e que, por conseguinte, a ciência não pode ser concebida como uma realidade universal e abstrata, cuja racionalidade consistiria em sua independência em relação à cultura, enquanto esta seria o domínio irracional do mundo da vida, isto é, das práticas e das interações simbólicas que se dão no cotidiano. Ao contrário,

¹⁹¹ Para Weber a realidade é infinitamente complexa e não pode ser apreendida em si mesma, daí o recurso inevitável às hipóteses e modelos. A noção de “tipo ideal” é um valioso instrumento de pesquisa e não uma apreensão da realidade em sua inesgotável riqueza. Segundo Weber “obtem-se um tipo ideal acentuando unilateralmente um ou vários pontos de vista e encadeando uma multidão de fenômenos isolados, difusos e discretos...”. Cf. WEBER, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1965. Esp. p. 191-197. Ver também, FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1980. p. 47-55.

acreditamos – e foi o que procuramos esclarecer nos dois primeiros capítulos – que a racionalidade humana habita a experiência e, por isso mesmo, em razão desse fundo obscuro no qual a nossa experiência se enraíza, a racionalidade possível é sempre um recorte limitado e instável. Em segundo lugar, ao apreendermos a gênese ideohistórica da psicanálise podemos também compreender melhor a experiência antropológica que se traduz na racionalidade intrínseca da psicanálise e que a legitima para além do que poderia ser estabelecido através de uma discussão estritamente epistemológica.

Com estes objetivos nos colocamos na perspectiva de uma modelização da gênese da psicanálise que se situa numa posição intermediária em relação a duas atitudes antagônicas que podem ser idealmente tipificadas. Denominamos estas duas outras abordagens, de modo um tanto esquemático, por meio das seguintes expressões: “posição da descontinuidade-universalizante” e “posição da continuidade-particularizante”.

O primeiro desses tipos ideais, que designamos como sendo a posição da descontinuidade-universalizante, pretende fazer a apologia da psicanálise por meio da neutralização da particularidade de sua origem e se empenha na afirmação de seu caráter único e absolutamente original, que representa um corte na história do pensamento e da ciência e uma completa subversão com relação à totalidade da cultura. Com este intuito alguns psicanalistas recorrem simplesmente ao artifício retórico, ao apelo emocional ou à simples reiteração da crença, sem qualquer lastro teórico ou comprovação documental, acerca daquela originalidade lendária a que já nos referimos, de modo a obter da completa excentricidade da criação freudiana com relação à história intelectual a prova de sua irretorquível verdade. Contudo, deixando de lado, essas autênticas profissões de fé de alguns analistas, podemos discernir no interior desta perspectiva mais ou menos apologética posturas bem mais sofisticadas.

A primeira delas é a do progresso descontínuo, isto é, a que mantém a idéia de progresso do conhecimento, porém introduz um corte entre o científico e o pré-científico. Esse é um modelo de inspiração positivista que, de algum modo, preserva a lei comteana dos três estados: após uma longa trajetória filosófica e pré-científica ocorre um salto metodológico capaz de tornar acessível ao conhecimento científico – supostamente considerado como

positivo, isto é, como não especulativo e qualitativamente superior – um segmento da realidade. Este é um modelo muito freqüente nos manuais e na literatura introdutória de diversas disciplinas das ciências humanas. Desse modo, poder-se-ia pretender que a descoberta do inconsciente configura uma radical ruptura em comparação com as abordagens anteriores e contemporâneas do psiquismo, consideradas como sendo pré-científicas. Ela teria introduzido não só algo como um “corte epistemológico”, como também uma profunda descontinuidade em relação ao conjunto do pensamento filosófico moderno ou, para os mais fervorosos, uma ruptura com relação a todo pensamento filosófico anterior e teria, por conseguinte, inaugurado um novo continente científico.

A dificuldade maior deste modelo, no caso da psicanálise, seria o modo como poderia ser caracterizado o tal salto metodológico, porque nos manuais comuns das diversas disciplinas, que o adotam, de acordo com a sua inspiração positivista, está pressuposto um forte monismo epistemológico ou, até mesmo, uma certa orientação fisicalista. O salto metodológico seria definido em consonância com os parâmetros das ciências da natureza ou, mais precisamente, possuiria um caráter galileano, isto é, poderia ser genericamente considerado como sendo o abandono do antropomorfismo ou da experiência humana espontânea que se expressa nas qualidades secundárias que se dão em nossa experiência espontânea do mundo e que encontram a sua elaboração em diversos tipos de doutrinas metafísicas e religiosas. Já examinamos no primeiro capítulo, ainda que sumariamente, essa questão e podemos deixar de lado as objeções internas e estritamente epistemológicas em relação à consistência e ao caráter universal deste salto galileano e, por conseguinte, em relação à pretensão de estabelecê-lo como um bom princípio metodológico.¹⁹² Porém, mesmo que o considerássemos desse modo, seria

¹⁹² A separação e a oposição entre qualidades primárias e qualidades secundárias ou, em termos mais taxativos, entre qualidade e quantidade não é nada simples. Não podemos nos esquecer como esta oposição é dialetizada por Hegel no primeiro livro da “Ciência da Lógica” por meio das três categorias fundamentais do ser: “qualidade”, “quantidade” e “medida”. Mas mesmo em termos estritamente epistemológicos a distinção entre “qualidade” e “quantidade” remete à outra distinção, nada evidente e muito problemática, entre linguagem observacional e linguagem teórica. Aliás, como observa Granger, a interpenetração dialética entre qualidade-

extremamente difícil demonstrar que ele tenha ocorrido na psicanálise e acreditamos que o esforço em viabilizar esta demonstração marca uma das dificuldades centrais de concepções que, inspiradas no pensamento lacaniano, procuram estabelecer a proximidade entre o inconsciente freudiano e o sujeito da ciência, de modo a associar, num plano estritamente conceitual, o surgimento da psicanálise com a revolução científica.

Uma variante igualmente sofisticada, porém ainda mais extremada de descontinuidade ideohistórica da psicanálise seria aquela, a que já aludimos no primeiro capítulo, que levaria à sua inversão normativa com relação à epistemologia. A psicanálise seria considerada não apenas como uma ciência se contrapõe ao saber pré-científico, mas ocuparia um lugar excêntrico até mesmo no interior do universo do conhecimento científico. Esta seria, como vimos, a reação de alguns psicanalistas diante de qualquer possível impugnação epistemológica e consistiria de blindar teoricamente a psicanálise, de modo a desautorizar previamente qualquer tipo de discurso externo – filosófico ou científico – que pudesse toma-la como objeto de crítica ou de reflexão. Ou seja, a universalidade da psicanálise, a sua cientificidade, não adviria de sua integração aos parâmetros de uma metodologia que fosse amplamente aceita, mas seria assegurada pela acentuação extrema de sua singularidade.

Tal estratégia consiste em afirmar, de um modo bastante enfático, que a psicanálise seria um tipo de ciência que – seja por seu método revolucionário, seja pelo caráter único e quase inefável de seu objeto ou por suas conseqüências práticas profundamente inovadoras e inquietantes – implicaria num corte também em relação às outras ciências, supostamente normalizadoras e, por isso, deveria ser preservada em sua pureza, resistindo às contínuas tentativas de anexação por outros domínios do saber científico, filosófico ou ideológico. Seria, sem dúvida, uma ciência, mas uma ciência *sui generis* capaz de revelar o ponto cego de toda racionalidade e que, por isso mesmo, não teria sido, como as outras, endossada pela razão ocidental.

quantidade se mantém até mesmo no plano das técnicas de pesquisa. Ver, GRANGER, Gilles-Gaston. *Formalismo y ciencias humanas*. Barcelona, Ed. Ariel, 1965. p. 122-165.

Num artigo célebre, Althusser formula de modo lapidar a questão da cientificidade da psicanálise nos seguintes termos:

A primeira palavra de Lacan é para dizer: em princípio Freud fundou uma ciência. Uma ciência nova, que é a ciência de um objeto novo: o inconsciente”.

Tal formulação, que abre o artigo, é precedida de uma introdução na qual Althusser indica o lugar quase sem paralelo da descoberta freudiana na história do pensamento ocidental, ainda que o associando às concepções de Marx e de Nietzsche, e invectivando as tentações regressivas e reformistas que se sucederam na história da psicanálise

Na história da Razão Ocidental, os nascimentos são objeto de todos os cuidados, previsão, precauções, prevenções, etc. Quando uma jovem ciência nasce, o círculo familiar já está sempre pronto para o espanto, o júbilo e o batismo (...) No nosso mundo prenhe, prevê-se um lugar para o nascimento, chega-se até a prever um lugar para a previsão do nascimento: “prospectiva”. Que eu saiba, no transcorrer do século XIX, duas ou três crianças nasceram, sem ser esperadas: Marx, Nietzsche, Freud. Filhos “naturais”, no sentido em que a natureza ofende os costumes, o honrado direito, a moral e a arte de viver: natureza é a regra violada, a mãe-solteira, logo, a ausência de pai legal. A Razão Ocidental faz pagar caro a um filho sem pai. Marx, Nietzsche, Freud tiveram de pagar a conta, algumas vezes atroz, da sobrevivência (...) Falo apenas deles porque foram (sic) nascimento de ciências ou de crítica.(aspas do autor)

Um pouco adiante no mesmo texto Althusser procura mostrar que o destino de tais saberes seria o da rejeição ou o de sua incorporação num universo ideológico que logo providenciaria a sua neutralização

(...) a razão ocidental (razão jurídica, religiosa, moral e política, tanto quanto científica) não consentiu, com efeito, após anos de desconhecimento, desprezo ou injúrias – meios, aliás, sempre disponíveis em caso de insucesso – em concluir um pacto de coexistência pacífica com a psicanálise, senão sob a condição de anexá-la às suas próprias ciências ou aos seus próprios mitos (...) ¹⁹³

¹⁹³ Há nessas considerações uma alusão não desenvolvida, em função de sua complexidade e que nos remeteria à uma outra discussão, ao conceito bachelandiano de *coupure épistémologique*, introduzido em sua obra “La formation de l’ esprit scientifique” (1938), e que foi utilizado, a nosso ver abusivamente, com a intenção de demonstrar a cientificidade da

De onde proviria, então, a descoberta do inconsciente por Freud? Por que razão ela seria capaz de provocar tanta conturbação? Qual seria a natureza desse parto natural carente de pai e de legalidade? Para muitos apologetas este seria o fruto exclusivo da auto-análise, de uma intuição única e quase inexplicável e de uma acuidade clínica incomparável, seria a criação de um gênio solitário e incompreendido em seu meio intelectual e em franca oposição à ciência oficial. Não poderia haver pai para este *enfant terrible* do saber moderno, pois ele teria sido, de alguma forma, auto-engendrado pelo conceito. Vemos, desse modo, como a duríssima ascese do conceito reencontra a figura romântica do gênio solitário e do *splendid isolation*. A lenda construída pelo próprio Freud e consagrada pela biografia de Jones e repetida incansavelmente pelo movimento psicanalítico – e que, aliás, não deixa de ser parcialmente verdadeira – funcionaria como uma representação imaginária da ruptura epistemológica que teria sido introduzida por um ato fundador, funcionaria como uma representação que pretende ilustrar o caráter absolutamente singular da psicanálise e a sua descontinuidade não apenas em relação ao contexto imediato, mas também em relação à toda venerável tradição filosófica do pensamento ocidental.

Desse modo, ao isolar a obra freudiana e retirá-la da história intelectual, ela torna-se intangível e escapa a toda crítica exterior à sua própria

psicanálise. Cf. ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan/Marx e Freud*. Trad. e notas do Prof. Walter José Evangelista. Rio de Janeiro, Graal, 1984. A primeira e a segunda citações estão na p. 55-56; a terceira na p. 51-52. A posição de Althusser acerca da psicanálise não pode, entretanto, ser definida apenas a partir deste artigo de 1964. Num texto posterior, no contexto do que ficou conhecido como *L’Affaire Tbilissi* (1976-1984), ele afirma taxativamente: “Freud não chegou, apesar de todos os seus esforços, a elaborar uma teoria do inconsciente [...] a elaborar uma teoria científica (no sentido das ciências que nós conhecemos) do inconsciente [...] Que portanto fez Lacan? Ele foi à procura de uma teoria científica do inconsciente, ele quis fazer aquilo que Freud não pôde fazer, e em lugar de uma teoria científica do inconsciente ele deu ao mundo assombrado uma filosofia da psicanálise...”. Cf.: ALTHUSSER, Louis. *Écrits sur la psychoanalyse*. Paris, Stock/Imec, 1993. p. 197 e 203. Para um comentário da “*problemática do corte*” a partir de uma ótica lacaniana, ver: MILNER, Jean-Claude. *L’oeuvre claire*. Op. Cit.. p. 77-91, onde o autor discute o que denomina como “*le langage de la coupure*”.

configuração interna. Ou seja, toda crítica externa é interpretada como mera oposição, interpretada como teimosa incompreensão e que deve ser redescrita como resistência e sintoma nos termos internos à própria teoria, o que destruiria, em princípio, o reconhecimento de qualquer instância independente de avaliação e de refutação. Assim, como já vimos no primeiro capítulo, ela não poderia ser avaliada pelo debate intelectual corrente e só poderia ser criticada a partir de si mesma e da aceitação incondicional de suas premissas, uma vez que estas, ao se referirem a um sujeito estruturalmente descentrado, invalidariam *a priori* um ideal de cientificidade capturado pela ilusão egóica e fundado no total desconhecimento da cisão intrínseca que atravessa o sujeito cognoscente.

Todavia, poderíamos nos perguntar, como discernir entre a boa crítica interna e a incompreensão externa que seria, por definição, espúria e equivocada? Para alguns esta distinção só poderia ser estabelecida *ad hominem*, ou seja, pelo processo de conversão do crítico por meio de uma experiência singular e irrefutável que seria a experiência da análise individual que, por sua vez, deveria ser atestada por sua filiação à uma instituição reconhecida como ortodoxa e depositária da verdade revelada do inconsciente ou, enfim, pela garantia previamente oferecida pelo crítico de se submeter à palavra final da doutrina considerada como canônica.

Não é de se surpreender, então, que a autoridade epistêmica da psicanálise seria reivindicada justamente por causa de sua singularidade e não apesar dela. Ou seja, por não poder ser enquadrada em nenhum parâmetro universal – e, por conseguinte, ser contestada, e esta é a torção sutil do argumento, e por não ser, em princípio, falsificável que ela deveria ser *ipso facto* confirmada em sua cientificidade. A psicanálise seria legitimada pela evidência com que o seu conteúdo, por si mesmo, por sua força intrínseca, se impõe a quem o aceita. Esta estratégia apologética pressupõe que a singularidade no nível da descoberta assegura logicamente a universalidade no nível da justificação.

Como aqui trabalhamos com um tipo ideal, o que elimina os matizes mais sutis e complexos da apologia freudiana, não é difícil visualizar o caráter altamente problemático desta posição. Haveria não apenas uma evidente circularidade no argumento, pois o resultado da crítica já estaria previamente

contido em sua premissa, como também uma inegável dificuldade histórica, uma vez que não existe uma única, mas diferentes e antagônicas interpretações acerca do significado filosófico e cultural da descoberta do inconsciente. Tal situação levaria, numa impressionante analogia com a história do marxismo, às sucessivas redefinições da doutrina correta e à contínua produção de novas cisões e novas ortodoxias. Nesta perspectiva, a evidência contendo a força da autolegitimação seria exclusivamente a da minha consciência teórica ou a do mestre ao qual dou irrestrita adesão ou, então, a do meu grupo ou instituição, que encarnariam a verdade freudiana em sua pureza originária e justificaria que todas as outras interpretações pudessem ser lançadas no opróbrio do erro e no isolamento da excomunhão.

Ao retomarmos brevemente o que desenvolvemos no primeiro capítulo deste trabalho, o nosso objetivo foi não só reiterar a tese da limitação da abordagem epistemológica, mas também a inutilidade e o caráter insustentável da estratégia de isolamento da psicanálise. Insustentável, em razão das contradições que apontamos acima e inútil por pressupor que a inteligibilidade da psicanálise só poderia provir de uma concepção de ciência que, apesar de todas as retorções e sutilezas, continuaria sendo de inspiração indubitavelmente positivista.

O segundo tipo ideal que propomos e que designamos como sendo a posição da continuidade-particularizante, assume, numa espécie de simetria com a posição anterior, uma afirmação igualmente irrestrita, porém de valor inverso: o da rejeição cabal do valor científico e da significação intelectual da criação freudiana, considerando-a como inteiramente redutível ao contexto histórico de seu surgimento ou como uma expressão epifenomenal de sua época histórica e cultural. De acordo com essa posição aqui tipificada, a psicanálise não precisaria ser cuidadosamente avaliada em seu conteúdo, em sua consistência interna, por ser completamente explicável pelas condições particulares de seu surgimento. Recorre-se ao procedimento – que foi amplamente utilizado pela crítica ideológica marxista – de invalidar qualquer obra cultural através da simples denúncia de seu enraizamento social e, portanto, de um comprometimento social e político que a teria contaminado já em seu nascedouro.

Como observamos anteriormente bem conhecido que o freudismo foi amplamente criticado por sua ênfase unilateral na etiologia sexual das neuroses e pelo papel central atribuído à sexualidade na estruturação da personalidade. Tais críticas nem sempre mencionam explicitamente o contexto vienense e limitam-se a apontar a incompreensão total de Freud acerca dos problemas morais e religiosos, atribuindo-a à deficiência de sua formação filosófica e aos preconceitos do cientificismo do século XIX. Desse modo ao datar e contingenciar o nascimento da psicanálise a sua deformação teórica pode ser explicada por meio da formação intelectual deficiente e preconceituosa de seu fundador. Assim, por exemplo, a sua limitação pode ser explicada como sendo inerente ao seu embasamento numa prática clínica circunscrita a casos de graves distorções psicopatológicas, o que faz com que a sua concepção do psiquismo humano normal seja apenas um reflexo do psiquismo humano doente. Esse tipo de ataque, hoje menos comum, mas que reaparece com outras roupagens, insiste em afirmar que a psicanálise pretende que “a propensão natural do psiquismo humano é procurar as satisfações das tendências instintivas” e a levar os valores sociais, morais, espirituais e religiosos “a um nível incrivelmente baixo”.¹⁹⁴

Este severo juízo, de feição claramente religiosa, não é, no entanto, apanágio de autores religiosos ou conservadores, pois representantes de diversas outras orientações doutrinárias fizeram acusações semelhantes como, por exemplo, a de que Freud teria derivado as mais altas faculdades humanas da baixa da vida sexual reprimida e, para reforçar tais acusações, como já observamos acima, aventavam a tese de que o seu pansexualismo seria típico do *Zeitgeist* vienense. Assim, psiquiatras contemporâneos a Freud não vacilaram em recorrer à objeção do *genius loci* para explicar simultaneamente o caráter idiossincrático e o incômodo sucesso obtido pelas teorias freudianas. E foi com este ânimo polêmico, conforme relata Ellenberger, que

Aschaffenburg, Löwenfeld e Friedländer explicaram o êxito das teorias sexuais de Freud baseando-se em que

¹⁹⁴ Cf.: GRATTON, Henri. *Psicanálises de ontem e de hoje*. São Paulo, Loyola, 1967. p. 98- 109 e 247. São críticas de forte coloração religiosa e moral que quase não mais circulam, mas que devem ser lembradas não tanto por seu conteúdo, mas pela estratégia que adotam.

*havam caído no terreno fértil vienense. A “Psychopatia Sexualis” de Kraft-Ebing havia alcançado em Viena, em 1886, um extraordinário êxito entre o grande público, e desde então não havia cessado de crescer o interesse específico pelos temas sexuais, como demonstrou o êxito fabuloso do livro de Weininger, para não mencionar o de Schnitzler e os trabalhos de outros escritores. Os pacientes de Freud eram, portanto, receptivos ante esse tipo específico de questões.*¹⁹⁵

O “terreno fértil vienense” seria responsável, portanto, pelo acolhimento com que foi recebido o que seria um notório equívoco científico, e é também o que explicaria a expansão mundial da psicanálise, pois o clima vienense anteciparia o crescimento generalizado do interesse popular pela sexualidade. Enfim, à ela poderíamos aplicar o juízo taxativo emitido por Rudolf Allers, um de seus mais ferrenhos adversários: “um erro que teve êxito”.¹⁹⁶ É importante reiterar que a particularidade, neste caso, não se restringe necessariamente a um contexto cultural específico, o vienense, pois o interesse popular pela sexualidade tornou-se um fenômeno de alcance mundial. Não obstante, é como se a sua universalidade de fato apenas reiterasse a sua particularidade congênita e fosse o avesso do ideal regulativo da universalidade de direito que seria própria da racionalidade científica. A universalidade de fato da psicanálise não seria mais do que o triunfo de sua particularidade e a contraprova de seu fracasso em aceder à universalidade de direito que caracterizaria a verdadeira ciência.

Nos deparamos aqui novamente com a oposição entre razão e cultura, como se a ciência devesse se refugiar num patamar abstrato de racionalidade e inteiramente separado do mundo da vida e como se um interesse tão amplo e persistente em relação à sexualidade não tivesse um profundo significado antropológico e nem convocasse a razão a se pronunciar.

¹⁹⁵ Cf.: ELLENBERGER, Henri F.. *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid, Gredos, 1976. p. 903-904

¹⁹⁶ O juízo de Allers é citado num livro cujo objetivo é orientar os estudantes católicos de psicologia e medicina. Cf.: DEMPSEY, Peter J.R.. *Freud, psychanalyse et catholicisme*. Paris, Éd du Cerf, 1958.p . 8.

No entanto, a contextualização histórica da psicanálise como procedimento para neutralizá-la e desacreditá-la cientificamente deixou de ser um artifício contingente e ao sabor das idiosincrasias pessoais e institucionais para se tornar, com o marxismo dogmático, um método sistemático de crítica ideológica. A trajetória da psicanálise na União Soviética foi desastrosa, uma vez que a psicologia hegemônica, aquela que era considerada como condizente com o materialismo dialético, era a teoria pavloviana do condicionamento, considerada como o tipo de psicologia que parecia melhor se adequar à teoria leninista do conhecimento concebido como reflexo das condições sociais.

É bem verdade que no marxismo ocidental houve um relevante esforço de incorporação do freudismo e que os freudo-marxistas buscaram uma conciliação entre os dois modelos, desde que se suprimisse da psicanálise as teorias mais pessimistas e constrangedoras acerca da sexualidade e da pulsão de morte. Porém, estes representantes do marxismo crítico tenderam a se tornar cada vez mais marginais no movimento comunista internacional, como foi o caso exemplar de Wilhelm Reich. Uma interlocução teoricamente significativa da psicanálise com o marxismo acabou quase que se restringindo aos componentes da “Escola de Frankfurt”, mas esses eram intelectuais notoriamente distantes da prática política e, assim, somente com o advento da nova esquerda, nos anos sessenta, a sua influência se fez notar. Contudo, a mentalidade dominante no marxismo sempre foi hostil à psicanálise e o triunfo duradouro do stalinismo ideológico implicou, como observa Roudinesco, a sua quase que total erradicação da União Soviética e dos países sob sua influência “embora um punhado de clandestinos a praticassem ainda durante algum tempo”.¹⁹⁷

A ideologização da psicanálise, a sua interpretação como expressão de uma determinada configuração da luta de classes não foi, entretanto, uma bandeira exclusiva do marxismo soviético marcadamente fechado e reacionário. Georg Lukács, intelectual de extraordinária erudição e um dos fundadores do marxismo ocidental em *A destruição da razão*, obra um tanto

¹⁹⁷ Cf.: ROUDINESCO, E. e PLON, M.. Op. Cit.. p. 675.

esquemática e de intenção polêmica, não duvidou em incluí-la na poderosa maré montante do irracionalismo alemão. Para ele, a filosofia alemã desempenhou um papel de primeiro plano na implantação da fase irracionalista do pensamento burguês o que abrangia um amplo espectro que iria do Schelling tardio a Heidegger, de Spengler à sociologia pré-fascista de Carl Schmitt. O elo desta onda irracionalista com a psicanálise poderia ser estabelecido por meio daquele que é entronizado como o filósofo condutor da Alemanha pós-revolucionária e pré-bismarckiana (1848-1870): Arthur Schopenhauer. Este foi considerado pelo pensador húngaro, como o mais importante precursor daquele irracionalismo imperialista e belicoso que só fez crescer na passagem do século XIX para o século XX. Assim, Lukács não vacila afirmar que

Encontramos cultivado em estado puro, a antecipação do que mais tarde será o irracionalismo reacionário da trajetória burguesa, porém essa antecipação se exalta até o grotesco se nos fixarmos brevemente na atitude do Schopenhauer “ateístico” diante dos problemas que mais tarde, ao chegar a decadência da burguesia, se popularizarão sob as mais diversas formas da ‘psicologia profunda’, do ocultismo, etc. Thomas Mann aponta sagazmente para a relação entre Schopenhauer e Freud.

Ainda que tangencialmente, Lukács procura enquadrar, através do vínculo entre Freud e Schopenhauer, a psicanálise ou psicologia profunda, como um ramo popular do pensamento alemão e da cultura irracionalista proveniente da Europa central (Mitteleuropa) mas que, por sua força ideológica, acabou se difundindo por todo ocidente. Tratando-se de uma ideologia típica da época de declínio da burguesia, o seu decadentismo estaria evidenciado na tese freudiana do “mal-estar na cultura” que, na verdade, não passa da intuição do fim do mundo burguês e da manifestação de uma rebeldia filosófica e idealista, potencialmente niilista, porque carente de um verdadeiro alcance histórico e de uma sólida base social. ¹⁹⁸

¹⁹⁸ Cf.: LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón*. Barcelona, Grijalbo, 1978. p. 190 (citação) e p. 254.

Num certo viés marxista, a psicanálise seria um produto típico e nitidamente circunscrito da cultura vienense, uma expressão supra-estrutural da situação de desespero e insegurança da burguesia liberal austríaca que, alijada do poder, tendia a se refluir para a privacidade do eu. Como veremos ainda neste capítulo há alguns elementos corretos nessa avaliação da relação entre psicanálise e cultura, porém o que queremos ressaltar é a idéia de que esta relação seria determinante e faria do conteúdo da primeira apenas uma expressão distorcida e contingente da dinâmica da segunda, ou seja, a psicanálise não seria nada mais do que um produto transitório de uma configuração histórica específica. Assim, sendo uma expressão cultural dentre muitas outras, seria possível considerá-la como dotada de algum valor literário e de uma limitada intuição clínica, sendo porém incapaz de se sustentar teoricamente e, por conseguinte, nada tendo a ver com os requisitos de uma verdadeira ciência. Poderia ser estudada, por exemplo, como uma manifestação exemplar da consciência burguesa e, desse modo, enquanto sintoma social, ela nos ajudaria a elucidar alguma determinada formação social ou constelação ideológica. Esse tipo de crítica, ao vincular a psicanálise ao seu contexto de origem, num antagonismo simétrico à posição anterior, pretende mostrar a sua completa dependência de um outro saber, o materialismo histórico, que proporcionaria os critérios necessários e objetivos para discernir a verdade ou falsidade de suas proposições. Assim, embora possa lançar alguma luz neste ou naquele aspecto do comportamento humano, é sempre do ângulo da particularidade que a psicanálise é abordada, pois uma vez que ela é prisioneira de um ponto de vista particular e historicamente determinado em sua gênese, ela também seria particular e determinada em seu conteúdo por sua perspectiva social de classe. Mesmo em autores marxistas bem mais sofisticados vemos essa reiteração do lugar ideológico e subalterno da psicanálise. Um deles, ao propor o ambicioso projeto de teoria fundamental da personalidade compatível com o materialismo histórico escreveu o seguinte:

É impossível, não obstante, que a psicanálise se converta na teoria da personalidade que o marxismo reclama, nem sequer em sua base (...)esta impossibilidade é uma evidência (...) É que o sujeito, segundo a psicanálise, faz quase exatamente tudo o que um ser humano pode fazer: deseja, consome, desfruta, renuncia, suporta, quer, fala, sonha; move-se na esfera da

vida familiar, corporal, política e, ainda, religiosa e artística.. Em resumo, só resta uma coisa que não acha o seu lugar hierárquico, ou seja, central, no modelo psicanalítico: o trabalho social. Esta é a omissão originária que impede a psicanálise de conquistar (...) “o título de teoria geral da personalidade humana” (...) Contra esta radical impossibilidade chocam-se irremediavelmente todas as tentativas de converter a psicanálise em base da teoria científica da personalidade (...) A psicanálise foi erigida enfocando o ser humano fora da esfera do trabalho, não a partir de um simples ponto de vista empírico, mas por princípio; por este motivo procura incansavelmente e de modo tão profundo, ler a vida do indivíduo na linguagem de sua infância.(aspas do autor)

199

A conclusão, então, se impõe: estabelecida a sua continuidade, isto é, a sua inerência a um determinado contexto histórico, só lhe resta o lugar de um saber menor, particular e submetido à instância normativa de um outro saber, no caso, o materialismo histórico, este sim apto a gozar da universalidade própria da ciência. Por sua origem social ela estaria destinada a permanecer em sua condição de ideologia e de jamais se tornar uma verdadeira teoria científica ou, diga-se claramente, numa concepção materialista da personalidade

Também não é muito difícil apontar aqui a contradição desta posição idealmente tipificada. Na posição anterior, a da descontinuidade em relação à história intelectual, a diferença da psicanálise em relação aos outros saberes residia na apologia de sua singularidade como uma estratégia defensiva colocada a serviço da afirmação de uma universalidade intangível, porque situada para além de qualquer discussão crítica. Segundo este surpreendente procedimento, a psicanálise sendo verdadeira em seu conteúdo poderia

¹⁹⁹ Cf.: SÈVE, Lucien. *Marxismo e teoría de la personalidad*. Buenos Aires, Amorrortu, s.d.. Trata-se de uma obra extensa e de grande ambição sistemática. A nossa citação visa tão simplesmente, como em outras passagens, ilustrar o nosso argumento: ao inserir a psicanálise na trama social e sendo o materialismo histórico a única verdadeira ciência da sociedade, a sua cientificidade, se é que há alguma, provém de uma teoria e de um campo que lhe são estranhos.

reivindicar a sua universalidade, mas sendo singular em sua forma poderia rejeitar qualquer meio de validação ou avaliação crítica.

Por outro lado, nesta segunda posição que estamos tipificando – a da continuidade histórica da psicanálise – a sua igualização com as outras expressões de uma cultura determinada ou sua interpretação como mero reflexo das relações sociais, mal oculta a pressuposição acerca da existência de um tipo de saber verdadeiramente científico, porque de alcance verdadeiramente universal e necessário. Assim, por exemplo, para os psiquiatras citados acima, que criticavam o pansexualismo freudiano utilizando a objeção do *genius loci*, o equívoco primário dos psicanalistas era construir hipóteses engenhosas, porém dogmáticas, porque baseadas numa experiência clínica privada e, portanto, inacessível tanto à verificação empírica, quanto a um tratamento estatístico confiável. No caso da crítica marxista, como vimos, a instância normativa não seria a ciência empírica e sim uma pretensa filosofia científica, o materialismo histórico. A sua contradição, que poderíamos colocar, apesar das profundas divergências das duas posições, ao lado daquele empirismo psiquiátrico, residiria no recurso à uma concepção de conhecimento fundada, numa versão mais ou menos sofisticada, de uma teoria do conhecimento baseada no modelo do reflexo (*Wiederspiegelungstheorie*). No caso do marxismo dogmático coloca-se a seguinte aporia: se todo conhecimento – de modo exemplar a filosofia e seus anexos doutrinários como, por exemplo, a psicanálise – não passa de um reflexo ideológico das relações sociais e do antagonismo de classes, então qual seria o estatuto epistemológico da sua própria crítica ideológica uma vez que, por seu caráter necessariamente normativo, não poderia ser considerada como uma ciência positiva? Certamente não é possível discutir aqui as muitas tentativas de solução, apresentadas na história do marxismo, para esse problema crucial, que se constitui numa verdadeira *crux philosophorum* do materialismo histórico. Basta-nos observar, entretanto, que a denúncia do caráter ideológico da psicanálise parece pressupor – como também ocorria com a crítica empirista dos psiquiatras – a existência de uma verdadeira ciência, capaz de transcender as particularidades condicionantes e se instalar no universal. Pressuposição que leva imediatamente a duas objeções.

Em primeiro lugar, uma concepção asséptica da ciência parece insustentável diante da nova historiografia do pensamento científico, que tem mostrado reiteradamente a profunda interação de idéias filosóficas e teológicas, de crenças religiosas e condições institucionais na constituição da ciência moderna. A própria idéia de ciência em sua significação moderna, conforme demonstrou Koyré, pode ser caracterizada como uma revolução, como uma ruptura em relação à uma dada tradição intelectual, ainda que tenha sido longamente preparada e condicionada pelo seu contexto cultural. Não há, pois, como compreender a ciência prescindindo da história de sua constituição e é nela que podemos encontrar os elementos determinantes de sua pretensão de ruptura em relação ao passado. Portanto, podemos considerar como insustentável circunscrever qualquer ciência num espaço epistêmico abstrato, isto é, justificado apenas logicamente e inteiramente separado do mundo da vida. Não há ciência pura, não contaminada pelo tempo, seja ela a psiquiatria organicista ou o materialismo histórico, neste último caso, e com razões ainda mais fortes, é preciso reconhecer que a ciência da história não pode prescindir de sua própria história e nem é capaz de elucidar plenamente a sua própria gênese.²⁰⁰

Em segundo lugar, desvelar as condições socioculturais da produção de uma teoria não invalida por si só o seu conteúdo cognitivo pois, embora inter-relacionados, os planos da descoberta e da justificação não deixam de guardar uma relativa autonomia. A insistência na crítica ideológica acaba levando a uma circularidade que vai erodindo a sua base normativa e mergulhando tudo num historicismo relativista ou, então, implica no recurso da exclusão dogmática da crítica, para que ela possa se instalar num lugar fora da história ou, ao menos, historicamente superior. Ou seja, o reconhecimento de que todos os saberes têm uma gênese, que se originam em condições socioculturais específicas, não significa que seja impossível avaliá-los por meio de

²⁰⁰ A bibliografia em que nos baseamos já foi citada no primeiro capítulo deste trabalho.

argumentos racionais e que não se possa determinar a sua menor ou maior consistência interna.²⁰¹

Não nos cabe discutir aqui extensamente tais questões e, por isso limitamo-nos a reiterar a nossa tese, segundo a qual determinar a gênese sociocultural e histórica da psicanálise não implica em destituí-la de

²⁰¹ Os problemas e discussões implicados na argumentação apresentada no texto são muitos e complexos. A nossa argumentação deve ser tomada, portanto, em sua forma um tanto esquemática, como um passo necessário na construção de nossa hipótese de leitura acerca do significado teórico da gênese intelectual da psicanálise. Para uma abordagem, que nos parece abrangente e equilibrada, dos impasses e desdobramentos históricos da teoria marxista ver: KOLAKOWSKI, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*. 3 Vols. Madrid, Alianza, 1980/82/83. Mas não podemos deixar de sublinhar que acreditamos haver uma certa complementaridade entre o relativismo historista e o abstracionismo positivista, como se a recusa de uma alternativa levasse necessariamente à outra. É sempre bom lembrar, e foi o que tentamos esboçar em nossa introdução, que buscar fundar na história uma certa compreensão ou uma certa inteligibilidade não é o mesmo que aceitar que ela seja regida por uma estrita necessidade lógica ou que se dirija a algum fim absoluto. Quando falamos de necessidade lógica e de fim absoluto somos levados imediatamente a pensar no sistema hegeliano. Não obstante, ainda que este seja um tema de antiga e extensa controvérsia, os estudiosos concordam que o sistema não é incompatível com a existência do contingente, pois reconhece a mutabilidade (*Veränderlichkeit*) e a contingência (*Zufälligkeit*) tanto na natureza quanto no domínio do espírito. Cf.: HEGEL, Georg W. F.. *Enciclopédia* (1830). Op. Cit.. § 16. Para uma abrangente discussão a respeito, ver: MABILLE, Bernard. *Hegel. L'épreuve de la contingence*. Paris, Aubier, 1999. Esp. p. 7-20 e p. 353-368. Por outro lado, numa perspectiva estritamente epistemológica, estamos argumentando contra uma demarcação taxativa entre o “conjunto da cultura”, enquanto reino da doxa, e o “conjunto da ciência”, enquanto reino da episteme. Se enfraquecemos esta oposição – a que aliás recorreremos ao distinguirmos a “doxa freudiana” da “episteme psicanalítica” - não foi com o intuito de adotarmos um relativismo cego mas foi, ao contrário, para aderir à idéia de que para além do positivismo não há apenas o abismo do historicismo, pois é viável avaliarmos criticamente as nossas teorias com base numa teoria antropológica do conhecimento e numa concepção coerencial da verdade. Para uma discussão estimulante sobre o tema, ver RORTY, Richard. “A ciência natural é uma espécie natural?” In: CARRILHO, Manuel Maria. *Epistemologia: posições e críticas*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. P. 361-400. Sobre a concepção coerencial da verdade ver DAVIDSON, Donald. “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia”. In: IDEM. *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós, 1992. p. 73-97.

racionalidade, como é o caso da posição atribuída ao tipo continuidade-particularizante e, de modo simétrico, acreditamos que a defesa de sua relevância cognitiva, não implica em minimizar a sua gênese e, muito menos, em transformar sua inequívoca singularidade num fetiche, para dela concluir, numa inferência *ex machina*, por sua cientificidade ou racionalidade, como é o caso da posição atribuída ao tipo da descontinuidade-universalizante. Ao contrário, investigar a gênese da psicanálise é um procedimento essencial visando situá-la no amplo contexto da dialética da modernidade para buscar, por meio dessa inserção, não somente compreender melhor a sua origem e o seu destino histórico efetivos, mas a sua possível inteligibilidade, como um elemento privilegiado da reflexividade intrínseca da cultura.

Ora, é claro que uma investigação pormenorizada da origem histórica da psicanálise requer uma erudição que ultrapassa de longe a nossa competência. Portanto, o nosso objetivo não é outro senão o de ilustrar a tese acima exposta, o que faremos, seja por meio da proposição de uma hipótese bastante genérica sobre a gênese da psicanálise, seja coligindo alguns elementos socioculturais esparsos que possam mitigar a excessiva abstração da nossa hipótese.

III.2. Esquema dialético de gênese: uma proposição filosófica

Não há como evitar completamente a polarização que tentamos delimitar e descrever senão através do recurso aos tipos ideais que foi o que procuramos delinear no tópico anterior. Não há uma solução estritamente historiográfica para a questão da gênese da psicanálise, ou seja, uma investigação suficientemente minuciosa, ampla e completa que possa indicar com precisão a relevância e o peso relativo de cada um dos múltiplos elementos socioculturais e intelectuais em sua função constituinte na teoria psicanalítica e, ainda menos, quais são os pontos textuais ou os momentos conceituais específicos de sua incidência. Há um enovelamento de autores, idéias, teorias, modelos, acontecimentos e pressuposições que é quase impossível destrinçar. As pesquisas de erudição histórica sempre poderão lançar alguma luz sobre este ou aquele aspecto, como é o caso exemplar dos estudos sobre a relação profundamente ambivalente de Freud com o judaísmo e acerca do papel exercido por este último sobre o seu pensamento. Mas, por

mais que proliferem as pesquisas é sempre possível demonstrar, através de outros textos – uma vez que Freud admitiu o inacabamento de sua teoria e a intenção de não transformá-la num sistema lógico-axiomático fechado – que uma passagem determinada pode e deve ser interpretada de modo diferente. Mesmo porque, além da complexa sobredeterminação de cada momento conceitual específico, não se pode desconhecer que cada um deles pode ser, no movimento geral do pensamento freudiano, ressignificado no *a posteriori* (nachträglich) de uma interpretação baseada em outro momento ou em outro segmento do texto. Como sublinhamos, já desde nossa introdução, essa abertura hermenêutica da obra freudiana permite uma grande diversidade de leituras e invalida a pretensão de uma interpretação que se proponha como a única autêntica, a única capaz de traduzir uma suposta textualidade objetiva, uma vez que a pretensão de autenticidade derivaria antes das pressuposições do *interpretans* do que de uma evidência impositiva do *interpretandum*.

Assumir o caráter aberto da obra não implica, entretanto, na inabilidade do que pode ser designado, conforme a tradição acadêmica alemã, como uma empenhada e rigorosa “pesquisa freudiana” (Freudforschung) e, portanto, a adoção de uma perspectiva polissêmica não implica na aceitação inevitável e cômoda de uma espécie de permissividade hermenêutica. Ao contrário, o reconhecimento de que não há um lugar neutro e não histórico da interpretação, mas que *interpretans* e *interpretandum* estão mergulhados na corrente da “história efetual” (Wirkungsgeschichte) é, como vimos nos dois primeiros capítulos, um importante instrumento metódico. Pois a consciência da efetividade histórica impede que o círculo hermenêutico se converta num círculo vicioso, uma vez que a consciência do lugar situado do intérprete evita a ingenuidade de um certo positivismo que, ao denegar a instância da interpretação, acaba por identificar a subjetividade do intérprete com a objetividade da obra. É exatamente a recusa dos dogmatismos e ortodoxias que torna a *Freudforschung* legítima e necessária, pois a complexidade, a abertura e a polissemia da obra freudiana, que possibilita, diferentes leituras, é o que exige o estabelecimento crítico do texto, o que, como foi assinalado em

nosso apêndice bibliográfico, ainda não foi infelizmente alcançado, apesar dos grandes avanços nas traduções e na atividade editorial.²⁰²

Desse modo, embora não se possa estabelecer definitivamente uma interpretação como sendo a única correta, é possível construir parâmetros críticos que demarquem o campo múltiplo e conflitivo das interpretações e, assim, possibilite consolidar uma tradição de estudos freudianos, algo como um paradigma que exclua, em princípio, as leituras excessivamente excêntricas, aberrantes ou francamente deturpadas e que permita uma certa delimitação do *status quaestionis*.

O texto psicanalítico não deve ser confundido, entretanto, sem maiores cuidados, com o texto filosófico, pois aquilo que o singulariza em sua articulação teórica é o seu vínculo intrínseco e estrutural com a práxis clínica. Assim, a diferenciação interna do campo psicanalítico pode ser organizada, como mostrou Renato Mezan, a partir de três coordenadas que definiriam o perfil próprio de cada vertente: um contexto cultural específico (centro-europeu, inglês, norte-americano, francês, latino-americano, etc.), uma matriz clínica tomada como região fenomênica prioritária e uma interpretação original da obra freudiana que seria determinada, em parte, pelas coordenadas anteriores e pela história das interpretações anteriores e contemporâneas. Desse modo a obra freudiana – assim como também ocorre com o conjunto das teorias pós-freudianas – vincula-se à uma matriz clínica e psicopatológica particular, ou seja, ela surgiu da investigação de um conjunto determinado de afecções psicopatológicas e fenômenos psicológicos que foram elegidos como prioritários e forneceram a base empírica ou descritiva da prática clínica. Desse modo, pode-se dizer que a teoria freudiana é derivada de uma matriz clínica específica, isto é, foi um esforço de conceptualização voltado para o conjunto das afecções que Freud designou como psiconeuroses de defesa, dentro do qual se destaca a histeria e, por isso, não é de se surpreender que o

²⁰² Já abordamos anteriormente estes tópicos e as considerações feitas acima apenas retomam algumas passagens da principal obra gadameriana. Ver, GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y metodo. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977. p. 331-377.

posterior confronto com a psicose tenha provocado a reformulação teórica que levou à segunda tópica. De modo semelhante, podemos concordar com Mezan, que os desenvolvimentos posteriores representados pelo kleinismo e pelo lacanismo derivam de outras matrizes clínicas, ou seja, da ênfase kleiniana na esquizofrenia e no tratamento de crianças e do interesse lacaniano pela psicose paranóica. Entretanto, a teoria freudiana não poderia, como é óbvio, derivar da terceira coordenada, ou seja, de uma interpretação original do texto freudiano. Assim, neste caso, o lugar da obra ainda em gestação é ocupado pela auto-análise e pelas vicissitudes que a entrelaçam à formação intelectual, ao projeto científico e aos pressupostos filosóficos do fundador da psicanálise.²⁰³

Assim, se a obra freudiana, enquanto inserida no campo psicanalítico, originou-se, em parte, de sua especificidade clínica e a ela deve ser sempre remetida, por outro lado, por seu caráter fundacional, é também obra de um pensador, isto é, de um vigoroso criador de conceitos, de um pioneiro na instauração de um novo domínio do conhecimento humano. O caráter fundacional da obra freudiana significa que a radicalidade com que constrói e intenciona o seu objeto e a novidade do seu método, que visa explorar um segmento ainda obscuro da realidade – e o mesmo ocorre com toda criação conceitual que se pretenda, como acontece de modo eminente na filosofia, ser a expressão de um pensamento originário – comportam sempre uma carga significativa de intuição, uma demarcação sempre cambiante de sua problemática e uma tamanha densidade semântica, que tais fatores convergem num texto estruturalmente aberto. Ou, poderíamos dizer que a força de sua *originariedade*, isto é, de seu propósito em pensar radicalmente o psiquismo humano e de criar os conceitos que possibilitem este pensar,

²⁰³ Sobre as matrizes clínicas das diversas vertentes do campo psicanalítico estamos nos baseando, ainda que precariamente, num ensaio excelente, embora apenas sugestivo, de Renato Mezan. Ensaio que, segundo ele, deverá ser desenvolvido numa obra de maior fôlego sobre a história da psicanálise, mas que ainda não foi publicada. O que aqui queremos reter, entretanto, é que todas as vertentes remetem a algum tipo de matriz clínica. Cf.: MEZAN, Renato. "Problemas de uma História da Psicanálise". In: BIRMAN, Joel (Coord.). *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro, Taurus, 1988. p. 15-41.

parece ser mais importante do que qualquer reivindicação de uma pretensa *originalidade*, isto é, o esforço em demonstrar que teria havido uma utilização mínima ou não relevante dos recursos culturais disponíveis em sua época. Aliás, se há alguma originalidade esta consiste justamente na força desta *originariedade* – da qual decorre a necessidade de retomar e recriar idéias já existentes, forjar novas configurações a partir os elementos heterogêneos que estavam presentes em sua formação intelectual, transfigurar a experiência cultural partilhada – que é o que nos permite submeter a obra de Freud à uma leitura filosófica. Um tipo de leitura que, sem descurar do rigor da *Freudforschung*, procura interpretar a psicanálise como um testemunho privilegiado do destino do pensamento ocidental na modernidade. A *originariedade* de um pensar significa que ele se torna incontornável caso venha se tornar historicamente efetivo, isto é, que não se pode mais investigar a realidade por ele visada prescindindo de sua intencionalidade e de sua fundação discursiva.

Esta é uma proposição que se justifica pela dupla condição da obra freudiana, que é, simultaneamente, uma obra intencionalmente fundacional, que se equipara à filosofia em seu caráter auto-reflexivo, mas também intencionalmente não especulativa, que se equipara à ciência em sua circunscrição a uma campo fenomênico delimitado . E é essa dupla intenção da psicanálise, que a aproxima e a distancia da filosofia, que nos levou a definir o discurso metapsicológico como possuindo um alcance necessariamente filosófico, e que nos impõe, de modo ainda mais premente do que ocorre com os outros saberes, que ela se volte sobre si mesma no esforço de elucidar o sentido de sua *originariedade*.

O contínuo retorno a Freud não se explica, pois, apenas como um ritual de sacralização do texto, porque é também expressão dessa busca da *originariedade* presente num saber que jamais pode se conformar inteiramente à operacionalidade clínica dos seus conceitos. O voltar-se para a clínica – para uma campo fenomênico bem circunscrito – não assegura objetividade teórica e estabilidade conceptual, porque a clinica intencionada pressupõe uma implicação subjetiva que produz um contínuo deslocamento hermenêutico. Desse modo, o seu eventual fracasso terapêutico não é um

resultado que se esgota nele mesmo e nem impõe a necessidade de se buscar uma técnica mais eficaz, porque o fracasso, ainda que não possa e nem deva ser escamoteado, deve ser pensado à luz dessa originalidade que habita a psicanálise, enquanto forma radical de pensar o humano e que é, malgrado a intenção científica de seu fundador, um estímulo constante à criação de conceitos e à experimentação intelectual. Podemos ler Freud – o que certamente não podemos fazer com outros psicólogos eminentes, como Skinner ou Rogers - como lemos um autêntico pensador e é aí que reside a sua abertura teórica e a sua projeção especulativa, pois somos convidados a retornar a ele – como fazemos com Aristóteles ou com Kant, mas não com Newton ou com Laplace – não apenas para repeti-lo, mas para retomá-lo em nosso próprio pensamento e transfigurá-lo no *speculum* subjetivo de nossa reflexão.²⁰⁴

Para preservar, portanto, a heterogeneidade e articulação dos elementos culturais presentes na constituição da psicanálise e para evitar a unilateralidade de sua abordagem, recorreremos à uma estratégia de exposição que denominaremos como esquema dialético da gênese da obra freudiana e que, de agora em diante passaremos a denominar simplesmente como “esquema de gênese”. A função desse esquema em nossa exposição é o de instalar uma certa ordem em relação aos dois tipos ideais caracterizados no tópico anterior e impedir que a abordagem genética se restrinja a um aglomerado de informações desconexas. Desse modo, nosso objetivo é não deixar que a heterogeneidade, que alimenta a tensão interna da obra, converta-se num amontoado disparatado de influências. No entanto, é bom ressaltar que usamos o termo “dialética”, como já o fizemos anteriormente em relação à modernidade, com o intuito de indicar que a multiplicidade, o dinamismo e a polarização não são simplesmente caóticos, mas permitem uma articulação razoável ou moderadamente inteligível, ainda que esta não elimine as tensões

²⁰⁴ A psicanálise é “intencionalmente não especulativa”, mas possui uma “projeção especulativa”. Estas duas expressões querem indicar que a psicanálise está voltada para a clínica e não se pretende uma filosofia, mas sendo uma “teoria da subjetividade” não pode deixar de se deslocar reiteradamente na direção da auto-reflexão.

e nem se apresse na obtenção da síntese e sem que a perspectiva dialética esteja sobrecarregada em demasia pela garantia do absoluto.

Por outro lado, para preservar na obra freudiana, tanto a heterogeneidade externa de sua gênese, quanto a tensão interna de sua estrutura, é preciso não ceder às unilateralidades que foram sumariamente caracterizadas pelos tipos ideais acima descritos. O seu caráter dialético tem, portanto, uma função tanto expositiva quanto sistemática, e busca um equilíbrio, uma mediação razoável entre a “particularidade contextual”, decorrente do lugar histórico e cultural que condiciona a psicanálise em sua constituição e a “universalidade intencional”, decorrente da explícita opção racional que a preside em sua pretensão científica e em sua difusão cultural. Propomos, então, distinguir três momentos neste “esquema de gênese”, designando-os de acordo com a terminologia própria da dialética hegeliana, porém sem necessariamente assumir os seus compromissos ontológicos. Poderemos expor os três momentos do esquema da seguinte forma:

1) O primeiro momento, que foi simbolizado por (P), corresponde ao momento da particularidade contextual. Isto é, ele está referindo ao elemento temático histórico e existencial presente no universo cultural vienense que não apenas condicionou a formação intelectual de Freud, como foi também, de alguma forma, transposto para o interior de sua teorização. Temas como a força plasmadora da sexualidade, as expressões mórbidas do erotismo e sua vinculação com a morte, o sentimento de irrealidade do mundo, a perda da identidade, a genialidade e a loucura, a ambivalência do feminino e do amor, o ensimesmamento e o refluxo para o eu, o conflito entre a decadência e a criatividade, entre a contingência e o destino. Todos eles, dentre muitos outros, são temas tipicamente vienenses que encontraram uma tradução específica no interior da teoria psicanalítica através de conceitos como “sexualidade infantil”, “conflito pulsional”, “inconsciente” e “identificação”, “narcisismo”, “pulsão de morte”, “castração”, “realização de desejo”, “recalque” e muitos outros.

2) O segundo momento, que foi simbolizado por (U), corresponde ao momento da universalidade Intencional. Isto é, ele está referindo ao elemento epistêmico, à visão freudiana de uma concepção unitária e universal de ciência decorrente de sua adesão à filosofia científica assimilada no meio universitário. Consideramos que a sua intenção de criar uma ciência, de se ater ao ideal de

um conhecimento objetivo, sem se restringir à mera fenomenologia clínica, foi determinante para o surgimento da psicanálise, para a orientação de sua investigação e a formulação de seus modelos teóricos e serviu tanto como estímulo, quanto como obstáculo no desenvolvimento de seu pensamento. O que queremos, porém, enfatizar aqui não é o aspecto do obstáculo, representado pelos preconceitos e simplificações da *doxa* freudiana, mas o impulso que a filosofia científica deu em seu direcionamento para a *episteme* psicanalítica. Desde seu ingresso na universidade de Viena, ele sempre trabalhou na perspectiva da investigação científica e jamais abdicou, mesmo após ter enveredado pelos caminhos heterodoxos da teoria psicanalítica, de sua idéia de uma ciência estrita do psiquismo. A firmeza dessa decisão, como vimos no primeiro capítulo, o levou a denominar a nova disciplina, como “ciência da natureza” (Naturwissenschaft), e a desconsiderar soberanamente a “polêmica metodológica” (Methodenstreit), que então agitava os meios acadêmicos alemães. É claro que podemos atribuir essa intenção científica aos preconceitos de Freud e creditá-la simplesmente ao que antes chamamos de “doxa feudiana”, contudo não podemos deixar de lado, ainda que consideremos a sua imagem de ciência como equivocada, dois de seus aspectos: em primeiro lugar, a presença ordenadora dessa intencionalidade em sua obra, que o estimulou na construção de uma teoria abstrata e distanciada do impressionismo psicológico, ou seja, de uma metapsicologia; em segundo lugar, e já extrapolando o âmbito do “esquema de gênese” e passando ao da estrutura conceptual de uma teoria que já foi realizada, é preciso convir que a psicanálise, consistente com a imagem freudiana da ciência, postula a unidade antropológica subjacente à diversidade das experiências humanas e, portanto, propõe uma teoria universal do psiquismo.²⁰⁵

²⁰⁵ Este é um ponto crucial. A universalidade pretendida pela razão não se esgota nos procedimentos formais que presidem a argumentação, mas funda-se na unidade da espécie humana. Não obstante, esta unidade não é concebida como um dado biológico, mas como sentido, como abertura do ser humano ao seu próprio ser e ao ser de todos os entes. Esta é a perspectiva onto-antropológica que permite repensar a tradição aristotélica que define o Homem como “animal racional” e sua racionalidade como sendo abertura para a totalidade das coisas.

3) O terceiro momento, que foi simbolizado por (S), corresponde ao momento da singularidade conceptual. Isto é, ele está se referindo à realização concreta da obra freudiana que, enquanto tal, já está concluída e adquiriu uma feição própria que, simultaneamente, estimula e resiste às diferentes interpretações. É o elemento conceptual estritamente psicanalítico decorrente da inter-relação complexa dos dois momentos anteriores e que se efetivou na construção metapsicológica de um objeto, o inconsciente, cujo conteúdo não pode ser dissociado da experiência clínica, mas cuja forma não pode ser desvinculada do desdobramento reflexivo que lhe é inerente. Ou, procurando explicar melhor, poderíamos dizer que os conceitos psicanalíticos são, em si mesmos, determinações objetivas, o que permite que o inconsciente seja abordado como um objeto e que, por conseguinte, podemos esperar que eles possuam uma função operacional na compreensão dos fenômenos clínicos. Por outro lado, o objeto da psicanálise remete inevitavelmente à diferenciação e à retração da subjetividade no ato de por a si mesma e, sob esse aspecto, se projeta numa espécie de “ponto de fuga” hermenêutico. Podemos, por exemplo, investigar se o conceito de recalque (*Verdrängung*) é um bom operador na compreensão de determinadas configurações clínicas contemporâneas ou se, em certas patologias atuais, poderíamos tirar melhor proveito do conceito de recusa ou de desmentido (*Verleugnung*). Mas, por outro lado, a experiência subjetiva sempre absorve o nosso esforço de conceituação e de interpretação, o que nos obriga a recriar os conceitos e modelos que anteriormente pareciam adequados. Não há como objetivar a subjetividade ou apreendê-la definitivamente numa determinação eidética, porque ela desliza continuamente para uma posição tética. Esses dois aspectos, o conteúdo e a forma, não são disjuntivos, uma vez que ambos abrem a obra freudiana para o horizonte da história da psicanálise. Por isso, a singularidade da obra freudiana, embora tenha se efetivado num texto, não se limita à sua literalidade e nem se circunscreve à clausura de sua articulação interna, mas possibilita uma pluralidade de interpretações e de recriações e se transfunde na clínica e na experiência cultural. Ou seja, o momento da singularidade (S) retorna sempre, de alguma forma, ao momento da particularidade (P), o que faz com que a história da

psicanálise apareça como uma sucessão de dissidências e cisões que não cessam de reivindicar a sua filiação freudiana.

Como afirmamos acima, a estratégia dialética de nossa exposição não implica em nenhum tipo de encadeamento lógico necessário, de modo que a fórmula que propomos para o “esquema de gênese” sendo $\{(P) - (U) - (S)\}$, não implica que o texto freudiano (S) seja o resultado lógico dos momentos anteriores que o determinam extrinsecamente em seu conteúdo. Ao contrário, como se trata de uma equação dialética, os seus termos não são articulados linearmente e a sua ordenação pode ser modificada. Assim, na ordem da exposição sistemática podemos seguir um percurso que parta do contexto cultural (P) para examinarmos, em seguida, o marco teórico das pressuposições epistemológicas e onto-antropológicas (U) e, só então, reconstruirmos o argumento metapsicológico em suas articulações internas (S). Porém, podemos na ordem da exposição analítica, seguir um percurso diferente e começarmos pela abordagem minuciosa ou exegética do texto freudiano (S) que, enquanto realização concreta, permitiria extrair de sua riqueza conceitual e de sua lógica interna o seu enquadre teórico fundacional (U), para só então, buscar relacionar os dois elementos anteriormente abordados com as condições externas de sua origem sociocultural (P). Na verdade, se o nosso pressuposto, tal como foi desenvolvido no segundo capítulo, for aceitável, ou seja, a tese de que há uma interpenetração entre ciência e experiência ou de que a inteligibilidade emerge do movimento de auto-reflexão da cultura, então podemos dizer que (U) está presente em (P) e que, por sua vez, (P) está presente em (U). Em termos mais prosaicos, podemos dizer que a ciência não paira acima da cultura vienense, mas nela se enraíza profundamente, é parte da particularidade contextual e que as criações daquela cultura – não só filosóficas, como também, literárias, artísticas, etc. – não se dissolvem nas contingências da época, uma vez que expressam a autocompreensão do homem no tempo ou, para usarmos um termo hegeliano, elas se integram no espírito objetivo. Não devemos, portanto, nem pensar a ciência separada da história que a envolve e separada, sobretudo, de sua própria história e nem a razão como uma instância externa e superior à cultura.

Convencionamos denominar a equação $\{ (P) - (U) - (S) \}$ como ordem ideal da exposição, porque foi a ordem que nós adotamos programaticamente

e que seguiria um percurso cronológico e, até mesmo, didático: expor primeiro a formação intelectual de Freud, depois as suas pressuposições e idéias diretrizes para, finalmente, abordar o texto em sua complexa efetivação. No entanto, falamos que esta seria a ordem idealizada da nossa exposição, porque a sua realização ficou bem distante dessa clareza didática, uma vez que sentimos necessidade de justificar a polarização dialética dos dois elementos (P) e (U) através da longa argumentação dos dois primeiros capítulos.

A dificuldade em seguir esse percurso não foi, entretanto, apenas uma circunstância secundária do nosso trabalho, o que deve ser creditado à dificuldade encontrada pelo autor em sua realização. Porque, como já alertamos, não se trata de um direcionamento rígido e unilinear e sim de uma opção teórica que, para ser explicitada, nos levaria, aí sim necessariamente, a passar para a equação $\{(S) - (U) - (P)\}$, que podemos considerar como sendo a ordem da exposição analítica. O que significa isso? Significa que acreditamos que a articulação das duas equações nos ajuda a perceber que a obra freudiana (S), apesar de seu caráter fundacional e de sua originalidade, não se fecha dogmaticamente num sistema mas se abre para a contingência histórica ou, antes, para a deriva da experiência humana concreta. Ou, ainda recorrendo a termos hegelianos, a ciência vislumbra o absoluto, porém nele não se sustém pois o espírito se manifesta no tempo e traz em seu interior conceptual a marca da historicidade e, por isso, desliza sempre de volta ao espírito objetivo assim como este sempre retorna ao espírito subjetivo, à auto-posição ontológica do sujeito que interroga.

Este trabalho é, por conseguinte, uma realização precária e meramente indicativa de um programa de pesquisa, que poderia ser representado através da articulação das duas equações antes propostas e que podemos formular do seguinte modo:

$$\{ (P) - (U) - (S) \} = \{ (S) - (U) - (P) \} \neq (S')$$

Ou seja, a obra freudiana (S), tomada como resultado da polarização dialética dos elementos (P) e (U) é posta, em sua efetividade textual (S) e em

sua intenção de universalidade (U) como devendo desaguar inevitavelmente num contexto sociocultural e clínico heterogêneo (P). Este choque entre a obra (S) e a experiência concreta (P) é o que desencadeia a história da psicanálise, isto é, impõe a recriação da obra freudiana e a produção de um outro corpo teórico (S'). Essa nova obra (S') , por mais que reivindique sua filiação à obra freudiana (S) introduz uma alteridade (representada por ≠) na continuidade inicial e imaginariamente prefigurada. Apesar da filiação reivindicada – uma reivindicação essencial na demarcação formal do campo da psicanálise – a experiência concreta e contingente, tanto na clínica quanto na cultura, impõe a recriação da obra. Isso significaria, entretanto, introduzir um perigoso e dissolvente relativismo no conjunto da teoria psicanalítica? Uma resposta afirmativa poderia ser representada, seguindo a nossa fórmula, do seguinte modo:

$$\{ (P) - (U) - (S) \} = \{ (S) - (U) - (P) \} = (S'-S_n) p$$

Ou seja, tanto a obra freudiana (S) poderia ser remetida à sua origem contextual (P), quanto a sua interpretação poderia ser vinculada a um outro contexto sociocultural e, desse modo, todas as teorias sucessivas (S'-S_n) seriam apenas descrições contingenciadas aos diversos contextos particulares em que são criadas (p), daí a formulação (S'-S_n) p. Não obstante, estamos pressupondo em toda nossa argumentação que o termo médio (U) não é simplesmente contingente a (P), mas que, ao contrário, podemos encontrar uma certa inteligibilidade no próprio desdobramento reflexivo da cultura, embora não possamos encontrar nem no começo e nem no fim um absoluto que encerre a sucessão temporal numa circularidade perfeita. A inteligibilidade possível (U) é sempre um termo médio enquanto, por outro lado, a equação desemboca sempre numa situação particular e contingente e a teoria é reabsorvida pela história (P). O que significa que o reconhecimento da historicidade radical do pensamento e de todas as obras de cultura não implica não implica em puro e simples relativismo e na inviabilização da argumentação racional.²⁰⁶

²⁰⁶ Esse “esquema de gênese” pressupõe a relação dialética de “forma” e “conteúdo” e as posições eidética e tética do sujeito. Ao propô-lo nos inspiramos diretamente na articulação

Por isso, em nossa exposição, nós apresentamos nos dois primeiros capítulos, as nossas pressuposições, antes de propormos o “esquema de gênese” em sua articulação dialética e antes de abordarmos, ainda que muito superficialmente, alguns elementos da particularidade contextual vienense. Afinal, são esses pressupostos filosóficos – a reflexividade intrínseca da cultura e o seu desdobramento na dialética da modernidade – que sustentam a tese de um vínculo relativamente inteligível entre a gênese $\{(P) - (U)\}$ e a estrutura conceptual interna da obra freudiana (S).

III.3. Exposição dos momentos lógicos da gênese da psicanálise

Estamos designando os elementos que se articulam no esquema dialético da gênese como “momentos lógicos”, recorrendo ao modelo hegeliano de estruturação do discurso fenomenológico. É notório que a “Fenomenologia do espírito” é uma obra que, a par de sua inegável genialidade, apresenta uma organização desequilibrada. Uma simples vista-d’olhos pelo seu índice evidencia a estranha superposição da ordem linear dos capítulos, que são divididos e numerados em oito, e a ordem enigmática das seções que parece introduzir uma cisão entre as duas primeiras, onde se daria a experiência da consciência, e as outras, onde já se estaria no domínio do espírito. A fenomenologia em sentido estrito, isto é, o ponto de vista da consciência, se restringiria aos quatro primeiros capítulos, cerca de pouco mais de um quarto do texto e poderíamos considerar que todo resto já seria parte do sistema? Explicar estes desequilíbrios a partir das circunstâncias turbulentas em que foi redigida a obra hegeliana é inteiramente insatisfatório, se considerarmos que ela é o resultado do intenso trabalho intelectual do período de Iena, em cujo cerne estava a questão do método, ou seja, do caminho que poderia possibilitar à filosofia ultrapassar a aporia kantiana do fenômeno e da coisa-em-

metódica da antropologia filosófica vazeana e, sobretudo, no esquema $(N) \rightarrow (S) \rightarrow (F)$ segundo o qual o sujeito ocupa o lugar mediador no movimento de suprassunção da natureza na forma, do dado na expressão, do mundo das coisas no mundo do sentido. Foi o que denominamos em outra passagem como sendo o “quiasma da subjetividade”. Cf.: VAZ, Henrique C. de L.. *Antropologia I*. Op. Cit.. p. 157-172, esp. p. 162-164.

si. Ora, a fenomenologia é exatamente esse caminho que deveria levar da certeza da consciência em sua primeira manifestação sensível (die sinnliche Gewissheit) até a verdade da ciência na reconciliação da certeza e da verdade, do sujeito e da substância no saber absoluto (das absolute Wissen) e seria difícil, portanto, atribuir as dificuldades de sua estruturação às vicissitudes externas de sua redação e não aos desafios provenientes do esforço de dar forma ao seu conteúdo conceptual e que seriam, portanto, inerentes à exposição da coisa mesma.²⁰⁷

O discurso fenomenológico entretetece, por conseguinte, dois fios expositivos que não podem ser deslindados com facilidade: o das figuras da experiência e a dos momentos lógicos que as sustentam. Essas considerações sumárias apenas retoma a conclusão bastante banal de que a “Fenomenologia do espírito” não é uma reconstituição cronológica da história ocidental, baseada logicização do tempo em seu desdobramento linear mas é a sua rememoração interiorizante (Erinnerung), enquanto investigação acerca da possibilidade de se pensar o caráter histórico do tempo, ou seja, de interrogar os acontecimentos e dar-lhes um sentido capaz de transfigurá-los, isto é, que possibilite interpretar o tempo como história humana.

Ou, poderíamos dizer, com Eugène Fleischmann, que “a oposição entre indeterminado e determinado é o fundamento da lógica hegeliana” e que, assim, as coisas que não escapam ao poder do pensar recebem a “determinação da indeterminação e se tornam, assim, determinadas”, ou seja, se convertem num conteúdo do pensamento. Em palavras mais simples, podemos dizer que temos que determinar conceitualmente aquilo que queremos compreender ou, então, abdicarmos da compreensão e nos contentarmos com a nossa vivência imediata. Portanto, diante de uma massa de dados empíricos ou de fatos históricos, por mais abundantes e confusos que

²⁰⁷ No “Congresso Hegeliano” de 1934 foi apresentada, por Th. Haering, uma tese de grande impacto entre os especialistas: a da superposição ou não integração das duas partes da “Fenomenologia do Espírito”. No entanto, tal tese acabou sendo rejeitada pelos estudiosos mais eminentes. Ver, VAZ, Henrique C. de Lima. “Senhor e escravo: Uma parábola da filosofia ocidental”. *Síntese*. VIII, 21 (1981): 7-27 e também, LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier-Montaigne, 1979. Esp. p. 65-87.

eles nos pareçam ser, é preciso que imponhamos a eles uma determinação conceitual, ainda que tenhamos plena consciência que eles excedem a este momento da determinidade. Entretanto, tal excesso não vem simplesmente das coisas como se apresentam na imediatidade de sua manifestação, mas emerge de sua mediação formal, uma vez que é com a imposição de uma forma conceitual à experiência que a tornamos um conteúdo de pensamento e nela podemos reconhecer tanto a sua determinidade quanto aquilo que a excede e aponta para além dela. Ora, é esta apreensão da experiência no conceito que se revela como uma expressão inadequada da coisa mesma e é, portanto, segundo o axioma que vincula a determinação com a negação dialética – a proposição spinoziana do *omnis determinatio est negatio* – o que possibilita a sua suprassunção. Em outras palavras, pensar a experiência e tentar traduzi-la em conceitos não significa, de modo algum, perde-la na abstração e sim enriquecê-la e, ao mesmo tempo, é o que propicia a ultrapassagem de sua determinação conceitual. O pensamento não é um obstáculo e sim um caminho para a experiência e é nele que a sua riqueza ontológica se manifesta. Pois bem, esse ato de “determinação da indeterminação” é exatamente o que denominamos como momentos lógicos em nosso esquema de gênese.²⁰⁸

Julgamos relevante fazer tais considerações de modo a deixar claro que a exposição que se segue não visa descrever exhaustivamente a cultura

²⁰⁸ A idéia que está subjacente a estas considerações é que a riqueza ontológica não se encontra na experiência entendida como o imediatamente vivido e nem no pensamento entendido como forma abstrata, mas na capacidade do conceito de acolher e mediatizar o vivido para nele revelar um real que o ultrapassa. Este é o cerne da lógica dialética: o conceito não é a forma subjetiva que unifica a diversidade externa da experiência, mas é o que revela a verdade intrínseca da experiência para além da objetividade fenomênica, de modo que somente a partir deste pressuposto foi possível a concepção de uma verdadeira fenomenologia. Para a questão da articulação entre momentos lógicos e figuras da experiência ver, LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968. As frases e expressões entre aspas, assim como o conjunto das considerações que acabamos de fazer, estão baseadas em: FLEISCHMAN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris, Librairie Plon, 1968. p. 15-38, Esp. a citação da p. 27. Ver também: HARRIS, Errol E.. *Lire la logique de Hegel*. Lausanne, Ed. L' Age d'Homme, 1987. p. 245-251.

vienense (momento da particularidade) e nem fazer um repertório completo das pressuposições científicas e filosóficas mais ou menos tematizadas por Freud em sua formação e em sua construção teórica (momento da universalidade), mas pretende apenas trazer alguns dados que possam ser determinados conceitualmente, isto é, que possam ser conformados na compreensão que o nosso esquema dialético supostamente proporciona. E indo mais além, podemos também antecipar que ao abordarmos posteriormente o movimento do pensamento freudiano (momento da singularidade) – que é o tema da segunda parte deste trabalho – não o estamos fazendo, como numa perspectiva analítica ou exegética estrita, com a intenção de simplesmente destringir o nexos interno dos textos. Pois ao situá-los no horizonte da dialética da modernidade – cuja transposição é o que procuramos formalizar em nosso “esquema de gênese” – neles podemos apreender um não-dito, um significado que, de certo modo, lhes é essencial.

III.3.1. O momento da particularidade contextual

A exposição que se segue não tem a menor pretensão de ser exaustiva e se limita a reunir algumas características da cultura vienense que possam aclarar, de alguma forma, o contexto de nascimento da psicanálise. Ela será dividida, ainda que apenas para organizar o material e facilitar a leitura, em duas partes: a situação política e a expressão cultural. Partimos, assim, de uma caracterização esquemática da situação sociopolítica austríaca para depois tratarmos, de maneira impressionista e não sistemática, das repercussões intelectuais dos acontecimentos políticos. Na verdade, como é óbvio, os acontecimentos e suas repercussões, os comportamentos e os seus registros artísticos e literários estão intimamente interpenetrados. Duas observações, entretanto, devem reiterar o objetivo deste capítulo. Em primeiro lugar não nos propomos fazer uma pesquisa historiográfica sobre as condições políticas e culturais de Viena, pois tal tarefa não só ultrapassa largamente o nosso objetivo como, por seu caráter erudito, nos obrigaria a pesquisar fontes bibliográficas dificilmente disponíveis. Na verdade, uma pesquisa historiográfica desse alcance seria desnecessária para o desenvolvimento do nosso argumento, pois o que se pretende é simplesmente esboçar um quadro suficientemente nítido do contexto vienense de modo a ilustrar a sua relevância

para a compreensão da gênese da psicanálise, conforme o esquema que foi anteriormente proposto. Ou seja, mostrando como em tal contexto convergiram aqueles elementos contraditórios e complementares que compõem o que, no segundo capítulo deste trabalho, foi apresentado como sendo a dialética da modernidade e que, se os reunirmos numa clara polarização cultural, convergem na contraposição, paradigmática e multifacetada, entre a ilustração e o romantismo. Em segundo lugar é preciso estabelecer uma demarcação cronológica mínima. Se Viena tornou-se uma cidade quase mítica por seu extraordinário florescimento intelectual e artístico, por outro lado a “Viena de Freud” não é, do ponto de vista cultural, exatamente a mesma cidade designada como sendo a “Viena de Wittgenstein”. Esta, a da geração que nasceu no final do século XIX, é a da iminência da guerra e do colapso final e os seus representantes culturais iniciaram a sua produção certamente influenciados pelo pujante clima intelectual da cultura *fin-de-siècle* mas foram também marcados pelo signo sombrio do *finis Austriae* e pela consciência do impasse ético que impunha limites intransponíveis à própria possibilidade de expressão da linguagem. O pensamento do Freud tardio, o que teorizou a pulsão de morte, não é estranho ao clima reinante na “Viena de Wittgenstein”. No entanto, do ponto de vista de sua formação intelectual, a sua geração foi outra, nascida em meados do século XIX, ela viveu entre a perplexidade do presente e a polarização de um futuro ainda incerto, que oscilava entre a redenção estática e a intuição do apocalipse, entre a decepção relativa às expectativas do programa iluminista e a exaltação da criatividade e do surto neo-romântico. É a geração dilacerada entre o vazio e a possibilidade e que se engajou na grande renovação dos anos noventa: o modernismo literário e o grupo da *Sezession*, a crítica social krausiana e a social-democracia, o esteticismo individualista e a denúncia da feminização da cultura.

A psicanálise não foi influenciada por esses movimentos, como ocorreu com a geração que veio logo depois, a geração de Wittgenstein, mas foi contemporânea a eles e com eles, de certa forma, interagiu. Contudo, para que não se dilua a sua especificidade, devemos observar que, dentre todos aqueles movimentos, foi um dos que melhor soube transcender as contingências de sua época, e o fez não pelo poder da intuição e da inovação estéticas, como na

música de Mahler ou na pintura de Klimt, mas pelo paciente labor da investigação e do discurso racional.

A) A Situação Social e Política da Áustria

A ascensão da burguesia na Áustria, como de resto em toda a Europa central (Mitteleuropa) – que abrangia os impérios Prussiano, Austro-Húngaro, Russo e Otomano – foi tardia, ao contrário do que ocorreu na Europa ocidental que já havia sido sacudida pelas revoluções inglesa (1688) e francesa (1789) e já havia, há muito, enveredado pelo caminho da modernização social. Com o fim das guerras napoleônicas e a reorganização política da Europa no Congresso de Viena (1815), é inaugurada a época da restauração e, no Império Austro-húngaro, se inicia o período conservador do regime de Metternich (1815-1848), que liquidou com o tímido movimento reformista iniciado, no século anterior, por José II. Porém, a tradicional dominação conservadora, que alijava da política praticamente todas as forças vivas do império habsbúrgico, não foi capaz, apesar de suas vitórias diplomáticas na política externa, de sustentar-se por muito tempo na política interna.

O surto revolucionário de 1848 uniu num mesmo programa político as aspirações liberais da burguesia e as reivindicações de autonomia das nacionalidades sufocadas pela monarquia centralizadora. A constituição liberal de Kremsier, promulgada pelos revolucionários nesta cidade tcheca, consagrou, em sua breve vigência, antes de sua derrota para o exército imperial, os direitos individuais básicos e os direitos dos diversos grupos étnicos de afirmar a sua identidade. Com a derrota política para a aristocracia, a burguesia retraiu-se em suas aspirações liberais e acomodou-se politicamente, satisfeita com a abertura e a dinamização econômica que foram desencadeadas pelo fim dos persistentes entraves feudais. Como resume Mezan

Neste texto mais do que efêmero [a constituição liberal], eram reconhecidos os direitos à liberdade de imprensa e à expressão cultural de cada grupo etnolingüístico em seu idioma próprio; mas o liberalismo de 1848 não se limitou à esfera das nacionalidades. O mesmo Parlamento de Kremsier aboliu o que restava das

servidões feudais e unificou o espaço econômico da Monarquia, eliminando as fronteiras internas. Estas disposições foram respeitadas pelo regime conservador implantado em 1849, após o esmagamento das insurreições vienense, italiana, tcheca e húngara. Mas, ao invés de aceitar a igualdade das nacionalidades representadas no Império, o novo regime impôs a formação de um Estado unitário e centralizado, sem qualquer representação das forças derrotadas.

Assim, com as conseqüências da derrota de 1848 estavam postos os ingredientes que iriam determinar o destino político do império habsbúrgico até a sua derrocada final na primeira guerra mundial: o avanço econômico da burguesia e seu acomodamento político, uma vez que era obrigada a conviver com o Estado centralizador e burocrático gerido pela aristocracia; o esmagamento das nacionalidades em permanente ânimo de insubmissão frente à insensata política cultural de germanização. Desse modo, continua Mezan,

A burguesia, satisfeita com as reformas econômicas, abandona suas pretensões liberais, pois o autoritarismo vigente, se por um lado limitava a expressão da discordância política, continha por outro as nascentes reivindicações operárias nos limites mais estreitos [...] De forma geral, a reação aos acontecimentos de 1848 pode ser caracterizada como uma abertura econômica ao capitalismo, vinculada a uma recusa dos princípios políticos do liberalismo; estranha conjunção, favorecida no entanto pelo peso extremamente grande da aristocracia na estrutura social do Império [...] Enquanto os descontentamentos fermentavam entre as classes trabalhadoras, submetidas a condições de superexploração, entre a fração da burguesia que permanecera fiel aos ideais liberais de 48, e entre os membros da intelligentsia das nações não alemãs, voltadas para a reconstituição romântica dos respectivos passados históricos e para a agitação no sentido da autonomia cultural, o caráter absolutista do regime acentuava a disparidade entre a multiplicidade dos fatores sociais e a uniformidade forçada que lhes era imposta no plano político.²⁰⁹

²⁰⁹ Cf.: MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1985.p.42-43.
 Socorremo-nos aqui do excelente resumo feito por Mezan da situação social e política

Esta descrição é suficiente para indicar o quadro explosivo que estava sendo delineado e que não se modificou substancialmente com a ascensão da burguesia ao poder. Na verdade, a unificação alemã, conduzida pela política belicosa de Bismarck e pela hegemonia da Prússia, associada à unificação italiana que visava integrar Veneza, ainda sob domínio austríaco, ao estado nacional em formação, levou a Áustria a guerras desastrosas. O exército austríaco, sustentáculo do regime aristocrático e conservador, sofreu uma fragorosa derrota, em 1866, para os prussianos e os italianos. Foram essas circunstâncias externas que enfraqueceram o exército que havia saído vitorioso no esmagamento da revolução de 1848 e, levando ao colapso o prestígio da política externa, permitiram o acesso dos liberais ao poder e a instalação, em 1867, de seu primeiro gabinete, o *Bürgerministerium*. Assim, a burguesia austríaca não conquistou o poder apenas por mérito próprio, em decorrência de sua força interna, mas o alcançou, no contexto do declínio generalizado do *ancien régime* na Europa, em consequência do enfraquecimento do estado monárquico que estava sendo pressionado internamente pela diversidade das nacionalidades e abalado externamente pela derrota do exército que sempre havia sido o sustentáculo do sistema de poder imperial. A base social do liberalismo austríaco era frágil – constituída basicamente por alemães e judeu-alemães da classe média – e, por causa desta sua debilidade interna, o governo liberal burguês foi obrigado a compartilhar o poder com a aristocracia e a burocracia imperiais.

Apesar de sua fragilidade, os ministérios liberais (1867-1899) promoveram diversas reformas modernizantes: assegurou os direitos individuais e limitou o poder de governar por decretos-lei, emancipou os judeus, restringiu algumas cláusulas da concordata com a Igreja Católica, que exercia enorme influência no âmbito da educação e celebrou o compromisso federalista com a Hungria (*Ausgleich*), o que permitiu a divisão do Império em duas partes (Cisleitânia e Transleitânia) e a estabelecer, em 1867, a monarquia dual. Além disso, a hegemonia burguesa trouxe consideráveis transformações

austríaca no século XIX e que encontra-se na segunda seção do primeiro capítulo de sua obra maior e que se intitula: "Do Sacro Império à Cacânia", p.37-54.

na esfera da cultura, pois o liberalismo representava os ideais da Ilustração alemã (*Aufklärung*) que começavam a penetrar tardiamente numa cultura barroca e tradicionalmente católica. A elite burguesa propugnava por uma concepção de progresso social regido pelos valores do trabalho, da educação e do saber. Valores que deveriam encontrar a sua concretização em diferentes domínios da sociedade: no econômico, o livre comércio, que propiciava a acumulação do capital; no jurídico e político, com a afirmação e o respeito à ordem legal, pois o constitucionalismo era um dos mais caros valores da burguesia ilustrada; no moral, com a proposição kantiana da disciplina racional e da autonomia do indivíduo; e, finalmente, no domínio do conhecimento, com a priorização da racionalidade tecnocientífica e sua difusão no sistema escolar.

No entanto, não só a instabilidade política do novo governo liberal, mas também a difusão de seus interesses, ideais e valores, agravavam ainda mais as tensões existentes: o crescimento econômico propiciou a especulação financeira, o que levou à quebra da bolsa de valores em 1873; o apego à ordem constitucional impulsionou o desejo de preservação da unidade do estado e, como seu corolário, a afirmação da superioridade intelectual da cultura alemã, o que implicou no desprezo pela questão candente das etnias e nacionalidades. O governo liberal apostava na solidez do estado constitucional, na superioridade da cultura ilustrada, na consolidação dos direitos individuais e no progresso da educação das massas, como meios efetivos de neutralizar e absorver os descontentamentos que não cessavam de brotar das contradições intocadas que jaziam no fundo da ordem imperial.²¹⁰

Por outro lado, se a identidade cultural burguesa e liberal se enraizava claramente na Ilustração, a sua coabitação no poder com a aristocracia levou-a à uma certa ambigüidade, ao empenho vão de incorporar os usos, gostos e rituais da velha aristocracia e, até mesmo, de se deixar assimilar por ela. Não obstante, apesar de seu impulso de mimetismo e assimilação, a *haute*

²¹⁰ Ver, TESTENOIRE, Marie-Louise. "Freud et Vienne en 1900". *Critique*, XXXI (339-340) 836-919, Aout - Sep. 1975. Utilizamos também nas observações que se seguem os preciosos estudos de Carl Schorske contidos em, SCHORSKE, Carl. *Viena fin-de-siècle. Política e cultura*. São Paulo, Cia das Letras/Unicamp, 1988. Citaremos oportunamente os ensaios específicos.

bourgeoisie jamais foi inteiramente aceita pela aristocracia que esmerava em dela se diferenciar, seja pelo orgulho de sua linhagem ancestral, seja pela defesa inflexível dos privilégios derivados do *jus sanguinis*. Não obstante, a assimilação, que se mostrava impossível pela via social, foi tentada através da aproximação com a cultura tradicional e pelo cultivo de suas liturgias e de seus valores. Estes – ao contrário do que ocorria com a aristocracia alemã, educada pela reforma luterana e marcada pela rigidez dos costumes, pelo interesse intelectual e pela orientação ética – se caracterizavam pela riqueza plástica e pela tortuosidade de sua expressão, em que conviviam em permanente tensão a fervorosa religiosidade e a inclinação erótica e sensual, a tolerância humanista e os caminhos recônditos do conflito moral, a valorização dos ideais estéticos e a exaltação mística, enfim, pelo jogo de luz e de sombras, de sutileza, dilaceramento e ambivalência que eram típicos do catolicismo barroco. Desse modo, a burguesia adota o gosto pela arte e pelo mecenato, sobretudo em relação à música e ao teatro, e incorpora uma tradição estética que não era a sua.²¹¹

Esta solução de compromisso cultural torna-se exemplarmente visível na reforma urbana implementada pelo novo governo liberal que – a partir do decreto imperial de 1857, no qual o imperador Francisco José instituiu “uma Comissão de Expansão da Cidade, para planejar e executar o seu desenvolvimento” – fez valer a sua concepção de mundo contra os ultraconservadores do exército e da igreja. Em que pese esta vitória, a reforma urbana liberal espelha magnificamente não só os ideais burgueses mas também os seus compromissos históricos. Na cidade velha havia uma esplanada que envolvia o seu núcleo interno, onde se localizava a sede do poder imperial, e o separava dos subúrbios populares. Esta esplanada funcionava como um cinturão de segurança e estava sob controle militar, distribuindo no espaço a rígida hierarquia da sociedade monárquica e ainda tardiamente feudal. Ora, a modernização da cidade previa o fim desta separação espacial entre o centro do poder aristocrático e a periferia popular

²¹¹ Cf.: SCHORSKE, Carl. “Política e Psique: Schnitzler e Hofmannsthal”. In: Idem Op. Cit.. p. 25-42.

através da construção de uma avenida no território de segurança militar. Esta tornou-se a “avenida do anel” (Ringstrasse), contornando o antigo núcleo da cidade velha e aristocrática e a interligando, por meio de vias transversais, aos outros bairros, propiciando a integração de todo o conjunto urbano.

Não é de se surpreender que a realização material da reforma tenha desencadeado uma formidável polêmica, uma vez que a forma de sua concretização possuía, numa cultura de aguçada sensibilidade estética, um inegável alcance simbólico. No início do planejamento da nova avenida tudo indicava que iria predominar a concepção do conservadorismo monárquico: o exército permaneceria com muitos de seus privilégios na ocupação da área e, sobretudo, o primeiro monumento a ser construído seria a *Votivkirche*, como símbolo da profunda e indestrutível aliança entre o altar e o trono, entre o catolicismo e a dinastia habsbúrgica. Porém, o projeto liberal-burguês acabou prevalecendo na execução da reforma urbana: a centralidade maciça da cidade velha dá lugar à linearidade aberta do espaço, onde se localizam os símbolos arquitetônicos do novo regime. Os prédios são construídos em diferentes estilos: o parlamento neoclássico (Reichsrat) homenageia a democracia grega; a prefeitura gótica (Rathaus) rememora a autonomia das cidades medievais e, finalmente, a universidade renascentista (Universität) reafirma o caráter independente do saber laicizado; por outro lado, o teatro (Hofburgtheater), a ópera (Hofoper) e o museu (Hofmuseen) são barrocos e assinalam, numa consagração artística grandiosa, a harmonia e o compromisso das duas elites, a burguesa e aristocrática. Assim, na diversidade de seus estilos os monumentos da *Ringstrasse* celebram a nova aliança do poder liberal-burguês com as grandes instituições culturais da monarquia e, desse modo, a transformação política ganha no seu limitado triunfo a sua visibilidade arquitetônica. Apesar de que, como observa Schorske, a polarização tenha continuado visível pois

O contraste entre a antiga cidade interna e a área da Ring inevitavelmente aumentou em virtude da transformação política. O centro da cidade era arquitetonicamente dominado pelos símbolos do primeiro e segundo estados: o barroco Hofburg, residência do imperador, os elegantes palácios da aristocracia, a catedral gótica de Santo Estevão e uma multidão de igrejas menores espalhadas pelas ruas estreitas. No

*desenvolvimento da nova Ringstrasse, o terceiro estado celebrou na arquitetura o triunfo do Recht constitucional contra o Macht imperial, da cultura secular sobre a fé religiosa. Não foram palácios, casernas ou igrejas que dominaram a Ring, mas sim centros do governo constitucional e da alta cultura.*²¹²

De qualquer forma, o êxito da burguesia concretizado na *Ringstrasse* foi não apenas tardio e parcial, em sua acomodação com a monarquia dual, mas também efêmero. Nos anos oitenta eclode o que poderia ser considerado como uma espécie de “retorno do recalcado”, e começam a surgir novos movimentos de massa que representam interesses sociais estranhos aos da burguesia, como as reivindicações dos camponeses, dos operários urbanos, dos artesãos e dos pequenos comerciantes. Novos partidos e novos líderes levantam as suas bandeiras na composição de um painel ideológico inconsistente e extremamente confuso, mas que converge no confronto político com o governo liberal e na oposição ao estado constitucional e multinacional, encarnado na figura venerável e patriarcal do imperador Francisco José. Na parafernália ideológica de nacionalistas eslavos e pan-germânicos, de anti-semitas e social-democratas, de sionistas e social-cristãos ultraconservadores, os valores universalistas e racionalistas da ilustração são desafiados por novos apelos ao particularismo étnico, ao ativismo anti-parlamentar, ao voluntarismo e às emoções profundas e insubmissas à razão. Outras palavras e outros ideais – força, emoção, desejo, vontade, magia, sonho – passam a dominar a vida política vienense e os líderes que as veiculam são os filhos renegados daquela geração que havia lutado pela cultura ilustrada e que esperava consolidá-la numa definitiva e fecunda hegemonia. Dentre eles, podemos destacar o nacionalista pan-germânico Georg von Schönerer (1842-1921), filho de um rico empresário da indústria ferroviária, o populista anti-semita Karl Lueger (1844-1910), que havia sido um jovem cosmopolita sofisticado e democrático e o sionista romântico Theodor Herzl (1860-1904), que antes havia sido um refinado intelectual liberal e assimilacionista. Enfim, junto com a derrocada

²¹² Cf.: SCHORSKE, Carl. “A Ringstrasse, seus críticos e o nascimento do modernismo urbano”. In: Idem. Op. Cit., p. 43-124. A citação encontra-se na p. 49-50.

política, desmoronava também, a arraigada fé iluminista na razão, como testemunha eloqüentemente a trajetória intelectual do líder sionista Herzl que foi considerada por Schorske como emblemática da transformação ideológica do último quartel do século XIX:

À medida que os pilares políticos do liberalismo se desgastavam e suas antevisões sociais eram desmentidas pelos fatos, os comprometidos com a cultura liberal começaram a procurar novas bases para salvar seus valores mais caros. Entre eles estava Theodor Herzl (1860-1904). Ele tentou realizar uma utopia liberal para seu povo não a partir da premissa racionalista de um Schmerling – “Wissen macht frei” (o conhecimento liberta) – mas, conforme uma tendência criativa, a partir da premissa do desejo, da arte e do sonho: “Wollen macht frei” (o desejo liberta). (aspas do autor) ²¹³

Desse modo, a libertação dos judeus não mais se confundia com a sua emancipação integracionista, como queriam os liberais, e sim na afirmação orgulhosa de sua identidade étnica e na expectativa messiânica de seu estado nacional. Assim, a burguesia liberal, já enfraquecida em sua composição política com a aristocracia, não era mais capaz de impor o seu credo iluminista na educação e integração das massas e dos “povos subalternos” através da ciência e da tutela cultural germânica e acaba por sucumbir diante dos avanços dos movimentos populares nacionalistas, clericalistas, conservadores, socialistas e sionistas e em sua improvável confluência num caldeirão social ebuliente, fortemente emocional e irracionalista.

E foi exatamente em Viena, na capital sofisticada e cosmopolita da monarquia dual, que o liberalismo encontrou a sua mais significativa derrota. Em 1895 o católico anti-semite Karl Lueger foi eleito prefeito de Viena, no entanto, o velho imperador resistia em nomeá-lo e a sua eleição somente foi ratificada em 1897 por causa da pressão popular. Porém, pouco depois, em 1900, os liberais são novamente derrotados em eleição nacional para o parlamento. O jornal *Neue Freie Presse*, órgão do pensamento liberal, registra

²¹³ Cf.: SCHORSKE, Carl. “Política em novo tom: Um trio austríaco”. In: Idem. Op. Cit.. p. 125-177. A citação encontra-se na p. 152.

melancolicamente o triunfo da massa obscurantista, antes mesmo que ela pudesse ter sido esclarecida e educada politicamente.

Freud, em sua formação, não esteve indiferente em meio a todas essas turbulências políticas. O seu pai, apesar de cultivar a tradição bíblica e cultural do judaísmo, havia abandonado a antiga ortodoxia rural hassídica e aderido à *Haskalah*, ao movimento iluminista judaico. Desse modo, a inspiração iluminista e o governo liberal, que promoveu a emancipação dos judeus em 1869, eram quase tomados como objetos de culto em sua família. O jovem Freud, procedente desse ambiente, ao se tornar um estudante universitário, esteve filiado à “Associação dos Estudantes Alemães Vienenses” (Leseverein), o que significava manter os ideais ilustrados, porém inclinado-os para o socialismo. Seguindo o deslocamento ideológico de sua geração ele rompia com o liberalismo oficial, que estava paralisado em impasses políticos e atolado em escândalos financeiros, e aproximava-se do socialismo lasalliano. Em sua juventude ele manteve estreitos vínculos de amizade com Victor Adler e, sobretudo, com Heinrich Braun, futuros líderes social-democratas e recebeu, como veremos, uma certa influência da esquerda hegeliana. Muito mais tarde, porém, já distantes os anos do radicalismo político, Freud ainda confirmaria a sua fiel adesão às idéias liberais: “Eu permaneço um liberal à moda antiga”, confessará numa carta a Arnold Zweig.²¹⁴

Apesar desta confissão tardia não há dúvida de que os acontecimentos políticos não foram apenas circunstâncias externas, mas deixaram profundas marcas em seu psiquismo. Nele as vicissitudes políticas e sociais se entrelaçaram de modo singular com outras experiências de muito maior ressonância afetiva, como as reminiscências derivadas de sua condição de judeu num meio de predominância católica e de orgulhosa e fascinante cultura alemã ou como os obstáculos que obstruíram a sua carreira acadêmica, o que ele atribuía ao anti-semitismo difuso e crescente do final do século. Todos esses elementos – fatos e acontecimentos, mas também suposições pessoais e reações emocionais – convergiram no curso dramático de sua vida psíquica, no centro da qual estava a figura intensamente ambivalente de seu pai que

²¹⁴ Ver, TESTENOIRE, Marie-Louise. Op. Cit.. p. 828-830.

reunia a tradição do judaísmo e a modernização liberal, o fracasso social e a grandeza de caráter e que condensava tanto a imagem venerável da identidade judaica quanto a timidez diante da discriminação cristã, tanto a aspiração quanto a impotência da razão.

Essa figura de pai (Vater), era um chão (Boden) onde ele se apoiou, mas ele deveria abandoná-lo para se aventurar em outras terras e fundar uma nova pátria (Vaterland). Não é difícil compreendermos, portanto, este nexo de ambivalência que o ligava ao pai judeu e à pátria vienense (vaterstädtische Boden), uma ambivalência que transcrevia na intimidade de sua dinâmica afetiva a tensão entre a particularidade de sua origem e a universalidade de seus ideais e que, de certa forma, presidiu toda sua formação intelectual.

A intensidade e pregnância destas experiências, não é apenas fruto de alguma vaga suposição biográfica, mas são revelações que estão contidas na trama íntima de sua obra *princeps*, a “Interpretação dos Sonhos” (1900). É o que podemos ver através da reconstrução contextual, feita por Schorske, do sonho revolucionário sobre o Conde Thun. Ou seja, todas essas vicissitudes políticas, moldadas na argamassa de uma intensa vivência emocional, estão presentes no coração desta obra, ao mesmo tempo científica e confessional, que se põs tanto como a via real para o inconsciente freudiano, quanto como marco inaugural do saber psicanalítico.²¹⁵

B) A Expressão Cultural da Crise Sociopolítica

O gradual desmoronamento do governo liberal impôs a seguinte interrogação para a nova geração da *intelligentsia* vienense: o ideal pedagógico da Ilustração teria sido realmente suficiente para o esclarecimento das massas? O humanismo apolíneo e orientado por uma racionalidade tolerante e abstrata é capaz de apreender o humano em todo seu dinamismo

²¹⁵ Este é um dos sonhos narrados e interpretados na segunda seção (O infantil como fonte dos sonhos) do capítulo V (O material e as fontes dos sonhos) da “Interpretação dos Sonhos”. Para uma avaliação crítica deste sonho e sua relação com a situação política da Áustria ver, SCHORSKE, Carl. Política e parricídio em ‘A Interpretação dos Sonhos’ de Freud. IDEM. Op. Cit. p. 179-199.

conflituoso e em sua enigmática contradição? Os artistas e intelectuais da *Jung-Wien* – esta geração brilhante e desencantada, que procura se renovar em meio ao sentimento generalizado de decadência – iria se lançar nas trilhas dessas interrogações. A política, enquanto manifestação de superfície dos acontecimentos, cederá terreno para a psicologia, para a investigação dos recônditos da alma humana em seus infinitos matizes e desvãos, em suas perplexidades e em seu enraizamento num solo invisível de obscura profundidade, a exigir um tipo de investigação que se aventurasse para além da superfície social luminosa e que não temesse e nem desdenhasse mergulhar na alma de um único homem (Tiefenpsychologie) para, desse modo, atingir uma região quase inatingível pela tênue luz da razão.

A ascensão política dos movimentos de massa não impulsionou a intelectualidade vienense em direção ao irracionalismo cego ou a uma opção francamente anti-iluminista (Gegen-Aufklärung). Ao contrário, o que a torna fascinante e diferenciada, aos olhos da posteridade, foi ter enveredado pelo lado ensombrecido da ilustração e por ter dirigido a sua curiosidade intelectual e o seu interesse, apesar de sua formação racional, na investigação o outro da razão.

Com a derrocada política do programa de modernização, o cultivo da arte deixa de ser, para a burguesia liberal, um sucedâneo de sua impossível assimilação à aristocracia, para converter-se num refúgio existencial, num momento em que seus valores mais caros e os seus mais acalentados ideais entram em crise e são contestados pela força da experiência histórica. A arte era, para a aristocracia, um elemento que se integrava em sua consciência de casta superior e cumpria um papel bem determinado na ritualização de sua vida social. A burguesia, excluída por princípio do universo simbólico aristocrático, absorve, num movimento mimético, os mesmos valores estéticos, todavia, na ausência das mesmas condições objetivas, a sua estetização da vida foi apropriada de forma secularizada e individualista. Com o retrocesso de sua participação política e as incertezas quanto ao progresso que imaginava encarnar, a estetização burguesa, articulada ao individualismo, converteu-se numa espécie de movimento de interiorização (Verinnerlichung). Numa sociedade em rápida desintegração, o indivíduo burguês não pode mais se conceber como indivíduo racional e autônomo, como *homo rationalis* e se

descobre como indivíduo sensível e atormentado, frágil e interiorizado, se descobre como *homo psychologicus*. A cultura burguesa da ética social (Sittlichkeit) tende a ser substituída por uma nova cultura do sentimento (Gefühlskultur), numa tendência de introversão do interesse intelectual, que se desloca da objetividade na investigação da natureza e do comprometimento na participação política, para a apreensão do vivido em sua contradição e dramaticidade e a descrição sutil dos estados psíquicos em sua contínua flutuação, em suas oscilações, ambivalências e estados cambiantes.

A modernização da Áustria foi tardia e, por isso, alimentou, ao menos na esfera da cultura intelectual, a convivência pacífica das classes e etnias, do velho e do novo, numa ingênua utopia de confraternização que, em seu fracasso, gerou a antecipação intuitiva do fim apocalíptico, o que desencadeou um intenso sentimento de perda e nostalgia em relação a um passado que jamais passou e a um futuro que jamais chegou. Pressagiava-se no desmoronamento do império que era todo um mundo que parecia ou que se destruía e não apenas o velho mundo aristocrático e que estariam findas, sobretudo, as esperanças de uma modernidade idealizada e concebida como o pleno desabrochar das potencialidades humanas. Pois foi justamente com seu êxito sociopolítico e em sua consecução efetiva, que a burguesia, ao liderar a modernização social, arruinou o antigo continente da tradição e sendo incapaz de substituí-lo por uma nova ordenação do mundo social liberou forças incontroláveis. Assim, de modo paradoxal, a modernização efetiva revelou o outro lado do progresso fazendo com que dele emergisse uma reversão das expectativas utópicas da modernidade.

A figura em declínio do velho imperador austríaco não mais acenava com a esperança da renovação e deixava entrever um futuro funéreo, carregado de conflitos insanáveis e de desagregação sociocultural. O vir à tona da estupidez e da vulgaridade das massas, da sofreguidão pelo prazer mais obtuso e imediato trouxe a premonição do cataclismo que iria soterrar de vez o cultivado refinamento do espírito. O poeta austríaco Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) soube expressar com precisão a alienação individualista que se avolumava como uma defesa contra o horror e um refúgio contra as incertezas

da época: “Hoje, duas coisas parecem ser modernas: a análise da vida e a fuga da vida”.²¹⁶

Neste movimento de interiorização convergem o gosto pela introspecção e o refluxo para o eu com a tendência ao escapismo e o abandono da vida social e política. Um movimento que se alimenta de um sentimento indefinível ou inexprimível (*unnenbares*), denominado por Hofmannsthal, como o “escorregadio do mundo” (*das Gleitende*), decorrente de uma realidade que não mais oferece pontos de ancoragem e em que estão dissolvidos os antigos referenciais simbólicos. No entanto, esse sentimento, não vem mais acompanhado da nostalgia romântica de um passado idealizado, de um valor que fosse prenhe de futuro na contestação do presente. Ao contrário, o sentimento de fluidez das coisas se confunde com uma nova e paradoxal consciência histórica, que atravessa e sustenta o próprio mal-estar moderno, e que seria, na verdade, o pressentimento do vazio de um tempo sem história. Talvez a frase célebre de Rimbaud – *Il faut être absolument moderne* – possa ser transposta para o contexto decadentista vienense e entendida como o imperativo de se aceitar a irremediável condição de se viver na imanência do aqui e agora e de se contentar com o momento fugaz, em que o novo apenas transluz brevemente para logo fenecer no esquecimento.

A vanguarda vienense intuiu, da mesma forma que ocorreria mais tarde na cultura de Weimar, a aproximação da catástrofe e a maré montante de um tipo de modernidade que pouco tem a ver com o projeto racional, ético e universalista do iluminismo, com o advento daquela luz que deveria permanecer estável e se espriar por toda humanidade emancipada. Dela parece apenas restar o triunfo da técnica e a perspectiva da realização exaustiva de um indivíduo que rompeu as amarras da razão prática para se limitar aos interesses mais chãos e se entregar à busca proteiforme do gozo.

Posteriormente, um certo clima neo-romântico e a poderosa influência da vulgata nietzscheana, sem a lucidez de Nietzsche e sem a força do Romantismo, não fazem mais do que traduzir o auto-engano de uma

²¹⁶ Apud. KUMAR, Krishan. Op. Cit.. p. 110.

modernidade conformada com o achatamento de seus ideais programáticos. Um certo culto do irracionalismo serviria como uma espécie de álibi e de consolo para os indivíduos que se lançam na insaciedade do efêmero e se contentam com a bruxoleante manifestação de um presente, cuja função primordial seria a de apagar a memória do passado e interditar a esperança do futuro.²¹⁷

Em contraposição à firme orientação do imperativo categórico kantiano, nada mais parecia restar senão o mergulho na alegria volúvel e irrisória do momento, que era como uma antecipação irrefletida do apocalipse que se avizinhava. Tudo convidava para o deixar-se arrastar pelo fluxo das coisas e pela fruição incosequente, como nas palavras do crítico literário vienense Hermann Bahr

Acima de tudo não se fixar, não durar, não permanecer idêntico a si mesmo: porque toda novidade é

²¹⁷ A difusão das idéias de Nietzsche se inicia já na década de 1890 e se dá rapidamente no período da “modernidade vienense” cujo florescimento foi demarcado por Jacques Le Rider (vide nota abaixo) entre 1890 e 1910. Como sabemos, a década de 1890 é crucial na criação da psicanálise, pois é no final deste período de intensa criatividade intelectual que a formação intelectual de Freud deságua na “Interpretação dos sonhos”. Não obstante, parece que Freud teve contato bem mais cedo com algumas idéias de Nietzsche. Sabemos pela correspondência com Silberstein – confirmada aliás por uma carta enviada, na velhice, a Arnold Zweig (11/05/1934) – que quando Freud ainda era estudante universitário conheceu e tornou-se amigo de Siegfried Lipiner e Josef Paneth, todos eles participantes da *Leseverein der deutschen Studenten*, sendo que o primeiro era um dos líderes do círculo intelectual Pernerstorfer. Esta é uma informação significativa uma vez que ambos estavam muito interessados em Nietzsche e chegaram a estabelecer relação pessoal com este filósofo que significava, para o jovem Freud, “uma nobreza que eu não podia atingir”. McGratt observa que: “como tantos importantes intelectuais austríacos do *fin de siècle*, Freud partilhava a admiração por Nietzsche que os membros do círculo Pernerstorfer cultivavam dentro da *Leseverein*, ao final da década de 1870, como parte de sua cruzada por desenvolver uma cultura mais psicologicamente sensível”. Cf. MCGRATT, William J.. *Política e histeria. A descoberta da psicanálise por Freud*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1988. p. 122. Mas todo o relato sobre a formação de Freud nesta época, da p. 83 à 133, é muito elucidativo.

*melhor, ainda que fosse somente porque é mais recente do que o antigo.*²¹⁸

Não é surpreendente, portanto, a freqüência com que se designava como “jovem” os diversos movimentos políticos, literários e artísticos da “modernidade vienense” (Wiener Moderne): os jovens eram aqueles que se contrapunham politicamente ao liberalismo hegemônico na década de setenta (die Jungen), ou os novos escritores que, como Hugo von Hofmannsthal e Hermann Bahr, se reuniam sob a denominação de “jovem Viena” (Jung-Wien), ou os artistas plásticos que aderiram ao “estilo jovem” (Jugendstil), como Gustav Klimt, e que propunham uma estética ornamental marcada pelo sentimento de transitoriedade (Vergänglichkeit) e pela indefinição dos contornos.

Esta nossa passagem, rápida e superficial, pela riquíssima e cheia de contrastes “modernidade vienense”, não deve deixar a impressão de que aquela foi uma época irresponsável, leviana e simplesmente desinteressada da história. Ao contrário, ela era a captação sensível do fragor das guerras e da violência que já espreitavam a Europa, e essa sua consciência nebulosa se manifestava num amálgama heterogêneo de sensibilidade e criatividade artísticas, de percepção interiorizante e horror pelo futuro que se aproximava, de exaltação do erotismo e fascínio pelo mórbido e pela degenerescência, enfim, havia uma efervescência de idéias e intuições que se concretizaram em obras magníficas nas diversas esferas daquela cultura em efervescência. O que atualmente nela nos fascina, a nós que, neste novo *fin-de-siècle*, conhecemos bem esse tipo de sensibilidade que chamamos de pós-moderna, é o jogo de festa e desencanto, de dilaceramento e indiferença, que fizeram da *Wiener Moderne* uma antecipação de nós mesmos e de nossa crise generalizada. O germanista francês Jacques Le Rider observa que

A modernidade vienense não é um modernismo triunfante e seguro de si mesmo. Conserva sempre presente o sentimento extremamente forte de uma perda, de uma decadência contra a qual se devia tentar reagir,

²¹⁸ Cf. BAHR, Hermann. Briefwechsel mit seinem Vater. Apud, LE RIDER, Jacques. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993. p. 45.

de um mundo que desmorona e um futuro ainda vago [...] Raramente pensam em reduzir este mal-estar a um problema político e consideram a modernidade primeiramente em termos estéticos, éticos, psicológicos, filosóficos e sempre individualistas. O desprezo de Nietzsche pelas 'idéias modernas' (a piedade e o triunfo dos fracos e dos medíocres, institucionalizadas sob a forma da democracia, o afundamento no historicismo, o culto cego à ciência) marcou todos os seus admiradores.

Esta percepção desiludida permitiu, aos intelectuais e artistas vienenses, um certo distanciamento em relação à sua época e à sua cidade, forjando uma modernidade singular que – ao contrário da modernidade clássica, ciosa de sua superioridade e de sua primazia normativa em relação ao passado – não enaltecia o seu tempo e nem glorificava a sua cultura. Segundo o mesmo estudioso

Os contemporâneos de Freud e de Hofmannsthal sentiam sua situação vienense como um entrave, quase como um exílio, e jamais cessaram de invejar a vida cultural, intelectual e universitária de outras metrópoles européias.²¹⁹

Compreende-se, então, perfeitamente que a repulsa de Freud à sua cidade, além de seu aspecto idiossincrásico, longe de significar uma mera atitude de isolamento e a não influência de seu meio traduzia um distanciamento que era, na verdade, uma proximidade, pois era um sentimento compartilhado com a *intelligentsia* que o cercava e que, elevado a um nível mais alto de generalização, pode ser interpretado como aguçada percepção do mal-estar inerente à cultura. Os impasses da civilização moderna punham a descoberto a condição de desamparo do ser humano, uma condição que poderia ser curada, jamais eliminada, pois nela se enraizavam a angústia e o saber.

A intelectualidade burguesa – não podendo abandonar inteiramente os valores que lhe eram intrínsecos, valores que apontavam para a primazia da ciência e para a afirmação de uma moral autonômica – escorregou para a incerteza e para o questionamento de sua própria identidade. Daí o fascínio

²¹⁹ Cf.: LE RIDER, Jacques. Op. Cit.. p. 41 para a primeira citação e p. 30 para a segunda.

exercido pelas figuras marcadas por uma identidade problemática, como seriam as personalidades arquetípicas do andrógino e do judeu, do solitário e do louco, do místico e do gênio. Tais figuras, sob o signo da rivalidade narcísica, tornam-se emblemáticas e produzem reações intensas e contraditórias cuja interpenetração as torna difícil de descrever com clareza. Assim, ao lado da rejeição à feminização da cultura, como podemos ver na extremada misoginia da influente obra de Otto Weininger (1880-1903), nos deparamos com a mitificação do feminino, como acesso privilegiado à natureza e ao fundo obscuro da vida, da mesma forma que o medo da desvirilização convive com o gosto sofisticado da androginia e o cultivo da ambivalência sexual. De modo semelhante, a denúncia do capitalismo judeu, apátrida e internacionalista, alimenta o anti-semitismo, que é atestado pela vitória política de Karl Lueger (1844-1910), mas também estimula um certo fascínio do *goy* estável pela errância judaica, na qual ele poderia projetar a sua própria inquietação. Por outro lado, o sionismo reivindica o chão pátrio sem abdicar da cultura alemã e o “ódio judeu a si mesmo” (*jüdischer Selbsthass*) não excluía o orgulho da judeidade e da ligação afirmativa com uma comunidade ancestral.

Esses desdobramentos aparentemente contraditórios, esses movimentos de oscilação e contraste, podem ser encontrados também no plano estritamente filosófico: a busca de uma epistemologia rigorosamente fiel à pesquisa científica e livre da tentação idealista acabou levando, através do fenomenalismo integral de Ernst Mach, à uma demolidora crítica da linguagem como instrumento de conhecimento e apreensão da realidade.²²⁰

A ambivalência da modernidade vienense dividida entre a ciência e a arte, o racionalismo renitente de uma Ilustração desiludida e a inquietação de

²²⁰ Sobre as “crises de identidade” que se expressavam através dessas figuras paradigmática, a obra de referência é a de Jacques Le Rider acima citada. Sobre a fascinante problemática do limite interno do dizível, que vincula-se com a desconfiança em relação ao poder comunicacional da linguagem e o elogio da solidão e do silêncio, o que se vincula profundamente à dinâmica cultural que estamos abordando, ver MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo, Loyola, 1998. p. 81-119.

um novo romantismo escatológico, anacrônico e carente de ímpeto, se manifesta numa mistura singular de lucidez e sonho, desse modo

Havia uma ânsia de dissecar, de compreender todos os fenômenos da natureza e da mente da forma cientificamente mais implacável. Ao mesmo tempo, observava-se uma profunda aversão a tudo isso, a “rendição instintiva, quase sonambúlica” ao sonho e à fantasia, o desejo de escapar do mundo moderno. (aspas do autor)²²¹

Na verdade, na perspectiva que aqui adotamos, o que importa não é demonstrar a absoluta particularidade da cultura vienense, porém ressaltar que as suas condições de seu desenvolvimento – a convergência num mesmo momento da gradual desintegração política do império, do conflito e da turbulência sociais e da efervescência intelectual – possibilitaram um clima de criatividade anárquica, de febril inovação e perplexidade, como também de avidez em usufruir sensorialmente a vida, liberar a sexualidade e mergulhar no momento presente. Foram esses paradoxos que levaram os organizadores de uma exposição sobre a cultura *fin-de-siècle* vienense, em 1986 no “Centre Georges Pompidou”, a denominá-la como o “alegre apocalipse” (*l’apocalypse joyeuse*).

Após a primeira guerra, o choque de modernização, ocasionado pelo surto espetacular de desenvolvimento industrial e tecnológico do período posterior à unificação alemã (1873-1914), transfere-se de Viena para Berlim e instala-se no mundo estimulante e conturbado da República de Weimar, produzindo lá também um admirável florescimento cultural. De qualquer modo pode-se dizer que é possível vislumbrar, primeiro em Viena e depois em Berlim, o desenrolar dramático dessa modernidade estruturalmente cindida e que em seu permanente movimento de auto-certificação (*Selbstgewisserung*) parece ser incapaz de reconciliar-se consigo mesma. Ou seja, uma modernidade que permanece atravessada por múltiplas forças antagônicas e fracionada em veios que se afastam, se proliferam e se entrecruzam. Esta dialética extremamente complexa exige, para a sua compreensão, a distinção

²²¹ Cf.: KUMAR, Krishan. Op. Cit.. p. 110.

de diferentes registros interpretativos. Como não é possível aborda-los aqui podemos recorrer, como propôs Krishan Kumar, à diferenciação entre modernidade e modernismo como um esquema útil para os nossos propósitos. Segundo este autor

*Modernidade não é “modernismo”. A idéia de modernidade, uma vez formulada no final do século XVIII, enfrentou uma complexa reação em fins do século XIX.. Isso aconteceu sob a forma do movimento cultural denominado modernismo, que simultaneamente afirmava e negava a modernidade, mas dava continuidade aos seus princípios e desafiava-a em seu próprio núcleo (...) Foi então que ocorreu uma cisão na alma da modernidade (...) De um lado, a ciência, a razão, o progresso, o industrialismo; do outro, a refutação e rejeição apaixonadas dos mesmos, em favor do sentimento, da intuição e do uso livre da imaginação. Por um lado a modernidade “burguesa”; por outro, a modernidade cultural, ‘com sua total rejeição da modernidade burguesa, com sua consumidora paixão negativa’”.*²²²

Nós preferimos, sem uma divergência mais profunda, adotar uma outra terminologia, a da contraposição entre a modernização, como processo de efetivação dos ideais da ilustração, e o modernismo, como desdobramento da reação romântica. É bem sabida a imensa dificuldade de definição oferecida pelo Romantismo, pois um de seus traços é a aversão pelas definições e por todas as tentativas de apreender a vida por meio de classificações e categorias. Apesar disso não é inaceitável caracterizá-lo, em suas diferentes manifestações, como um espírito difuso ao longo da primeira metade do século XIX, cuja unidade poderia ser apreendida por meio da contraposição com a Ilustração. Se esta se funda na categoria de razão, concebida como racionalidade empírico-analítica, aquele justifica a sua dispersão na categoria de vida, forma de nomeação de uma força pulsional que nos possui e cuja

²²² Cf.: KUMAR, Krishan. Op. Cit.. p. 96-97. Ao citarmos este autor não buscamos compatibilizar a sua terminologia com a que adotamos no quinto capítulo, quando abordamos a dialética da modernidade. Preferimos pensar o modernismo como uma reação da modernização cultural contra a expansão desmedida da modernização social e não como uma contraposição à “modernidade” tal como a definimos anteriormente. No entanto, a citação de Kumar ilustra bem o clima vienense e foi este o nosso objetivo.

unidade nos escapa, pois só podemos apreender o que dela se fragmenta em múltiplas direções. Numa síntese equilibrada e excelente sobre as diversas acepções de romantismo (Romantik), uma estudiosa brasileira transcreve a seguinte comparação entre os tipos ilustrado e romântico de individualismo:

*O individualismo ilustrado baseia-se na razão, que é universal, de modo que as diferenças entre os homens só podem ser explicadas pelos desníveis sociais e educacionais; sem tais empecilhos, a humanidade inteira poderia exercer a plena racionalidade. No Romantismo, ao contrário, valoriza-se o indivíduo na sua particularidade, naquilo em que se distingue dos demais; mesmo as classes sociais e os diferentes povos passam a ser vistos sob este enfoque diferenciador, que busca as especificidades de cada agrupamento.*²²³

O nosso esquema de gênese pode ser entendido, portanto, como uma transposição desses dois tipos de visão: a que concede primazia à universalidade e a que afirma os direitos da particularidade. Se ao propô-lo nos baseamos em Hegel, então é fácil perceber que esta contraposição cultural no interior da modernidade se encontra a origem histórica da razão dialética que, depois, foi transposta para o plano especulativo. Esta se pretende como captação do tempo no conceito, isto é, como apreensão no pensamento dessas duas vertentes – a ilustração e o romantismo, a modernização e o modernismo – que compõem e se contrapõem como os dois eixos estruturantes da modernidade. Uma compreensão que só seria possível através da introjeção da categoria romântica de vida na categoria ilustrada de razão, com a qual se produz a tríade dialética.

Seja como for, a psicanálise nasceu nesse universo cultural, atravessado por todas essas tensões e contradições, e foi dele que recebeu as marcas de nascença que permaneceram na teoria e se transpuseram em conceitos como os de identificação e ambivalência, narcisismo e recalque, pulsão de morte e pulsão de vida, castração e sexualidade infantil e tantos outros, que traduzem o ingente esforço conceptual de apreender a

²²³ Trata-se de uma tese de doutorado que recolhe os resultados da ampla bibliografia que foi pesquisada, ver LOUREIRO, Ines Rosa Bianca. *O carvalho e o pinheiro: Freud e o estilo romântico*. São Paulo, Escuta/Fapesp, 2002. Citação, p. 110.

subjetividade moderna em sua pujança e em sua irremediável fragmentação. Quando, após a ascensão do nazismo, os psicanalistas centro-europeus emigrarem em massa para a Inglaterra e os Estados Unidos, essa emigração não representará apenas um deslocamento geográfico, mas significará também uma profunda transformação no modo de pensar e no modo de praticar a psicanálise.

Karl Kraus, “o mais vienense dos escritores vienenses”, definiu a modernidade de sua cidade como um “campo de provas”, como um laboratório, onde se experimentava o que viria a ser, em sua expressão irônica, “os últimos dias da humanidade”. Ou, talvez fosse melhor dizer, o fim de uma certa humanidade e o limiar de uma crise generalizada em cujas águas turbulentas e profundas até hoje estamos mergulhados. A psicanálise foi um produto deste laboratório que, por seu caráter não apenas expressivo, mas também reflexivo, pôde perquirir com tenacidade os enigmas do humano, deste ser que, aprisionado em suas contradições, não cessa de transgredir os limites de si mesmo e de desmentir o anúncio de seu fim.

III.3.2. O momento da universalidade intencional

A) O Sentido da Universalidade

A atração e rejeição pelo moderno não apenas conviviam no mesmo contexto cultural, através de movimentos intelectuais e estéticos antagônicos, mas podia se manifestar simultaneamente nas mesmas pessoas e nos mesmos movimentos, evidenciando uma contradição interna que podia alcançar formas mais ou menos consistentes de elaboração. Na penúltima citação que fizemos, vimos como o autor diferencia e contrapõe modernidade e modernismo, ou seja, como brotam, no interior da modernidade, na dinâmica mesma de sua efetivação, de sua autoconsciência e de sua busca de autocertificação, diversas polarizações que preferimos resumir com a dialética que articula ilustração e romantismo.

Um dos pontos essenciais de nossa abordagem reside na pressuposição de que a modernidade transepocal consiste na auto-reflexão da cultura, o que se deu na civilização ocidental, enquanto civilização logocêntrica, pela mediação da razão. Uma mediação que só seria possível se a razão possuir

uma dimensão antropológica, isto é, se for suficientemente abrangente e dotada de uma força simbólica capaz de captar o mundo da vida. Ora, em nossa modernidade moderna ou epocal, surgiu um tipo de razão, a racionalidade científica, que introduziu uma profunda ruptura no curso dessa tradição logocêntrica. Aqui nos basta caracterizá-la em dois de seus aspectos complementares: a abstração e a eficiência. A abstração, em termos de um distanciamento crescente em relação às outras dimensões da cultura, como a religião, a arte, a moral e a política e a eficiência, uma vez que tal distanciamento foi contrabalançado por sua extensiva e intensiva reinserção na sociedade, cujo efeito a longo prazo foi a absorção da dinâmica social numa integração sistêmica cada vez mais poderosa. Essa reinserção da racionalidade científica na sociedade é o que podemos denominar como sendo a modernização social, um processo que foi muito bem sucedido em alguns setores da sociedade, como no domínio técnico da natureza, na expansão da produção e do consumo e na administração burocrática, em suma, em todos os setores propícios à fusão entre ciência, técnica e economia. Por outro lado, o avanço imperial dessa racionalidade, que agora podemos caracterizar como instrumental ou tecnocientífica, suscitou uma forte resistência cultural, uma resistência que se deu nas práticas concretas de interação simbólica, desde o advento do romantismo, passando pela primeira e pela segunda ondas do modernismo até chegar nos movimentos contra-culturais dos anos sessenta do século passado e em certas formas do pós-modernismo contemporâneo. Uma minuciosa história da cultura moderna talvez pudesse acompanhar os meandros confusos e intimamente enovelados desses confrontos, alianças e cumplicidades, entre as duas vertentes da modernidade. Recuando, no entanto, para o plano da especulação filosófica, podemos dizer que o pensamento se empenhou na tarefa prodigiosa de transcrever reflexivamente o fragor desses combates, de intensa carga ideológica e, às vezes, cruamente violentos, que estavam sendo travados no chão da história e feriam a própria carne da experiência humana concreta.

Não seria aqui o lugar, e nem seríamos nós capacitados para fazer o balanço dos êxitos e fracassos da filosofia em seu desafiante empreendimento. Porém, como vimos no segundo capítulo, a filosofia moderna alçou o seu vôo remetendo a objetividade da ciência à irredutibilidade do sujeito, e, por isso, o

seu legado maior foi justamente a constituição de um paradigma da subjetividade. Este legado que não foi e nem poderia ser ultrapassado, porque nele habita o pensamento da cisão entre a razão e a vida, uma cisão que em nosso tempo está mais presente do que nunca. Desse modo, o cogito cartesiano, a razão prática kantiana e o espírito absoluto hegeliano são expressões especulativas da dialética da modernidade e, por conseguinte, não são meras abstrações, como freqüentemente se crê, mesmo porque estas diferentes figuras do pensamento traduzem as razões profundas do distanciamento crítico que parece brotar das contradições presentes no mundo da vida que se converteu, ele mesmo, numa abstração concreta.

Desse modo, as diversas filosofias do sujeito não deixam de ser diferentes vias de um mesmo compromisso com a experiência de um viver dotado de sentido. Se esta filosofia clássica da subjetividade pode ser contestada é porque sobre ela pode recair a suspeita de ter perdido, em nome da razão, o seu vínculo com a experiência subjetiva concreta em sua densidade existencial e em seu fundo obscuro e insondável. Uma contestação que não veio de fora, como uma etapa posterior ao pensamento moderno, como um novo paradigma, e sim surgiu dele mesmo e de sua impotência em reunificar a razão e a vida, o que se manifestou seja na forma de um olhar distanciado de uma experiência que ironiza a razão, seja na forma da redescoberta do reverso da razão, do seu ser outro, no ato mesmo da reflexão.²²⁴

No capítulo anterior tentamos avançar a idéia de que a filosofia, no contexto de uma sociedade altamente complexa e submetida à lógica sistêmica, não poderia se lançar na aventura do pensamento contando apenas com as suas forças e teria que celebrar alguns pactos: com as artes, com a literatura, com a teologia e com as ciências humanas e, dentre eles, a presença

²²⁴ Estamos nos referindo aqui àquelas figuras da subjetividade a que nos limitamos esboçar no final do segundo capítulo: a do sujeito existencial e a do sujeito pulsional. O elemento pulsional é tomado aqui genericamente como o outro que surge do próprio esforço da razão em apreender a si mesma, um esforço que sempre se choca com uma resistência, com uma opacidade incontornável. Sobre isto remetemos novamente a VAYSSE, Jean-Marie. *L' inconscient des modernes*. Op. Cit..

da psicanálise não poderia ser dispensada. Afinal, poderíamos generalizar o sentido da proposição heideggeriana de um pacto ou, antes, de uma conversação (Gespräch) do pensamento e da linguagem poética, pois o “pensador diz o ser, o poeta designa o sagrado”, e eles “vivem juntos em montanhas completamente separadas” e ambos se ocupam “em evocar a essência da linguagem, para que os mortais aprendam novamente a viver na linguagem”. Essa vida na linguagem não deixa de ser a reapropriação do mundo da vida que é solicitada pelo pensamento filosófico em sua pretensão de se alçar acima da racionalidade tecnocientífica, com o intuito de apreender o seu sentido onto-antropológico e promover entre os homens uma vida verdadeiramente humana.²²⁵

Pois bem, a passagem de Krishan Kumar que citamos, ao contrapor modernismo e modernidade, mostra uma tensão que encontrou no laboratório vienense o clima ideal para se expressar. Nós vimos em que condições sociais e políticas se deu essa passagem geracional da ilustração para uma nova onda de romantismo, do rigor racional da ciência para a sensibilidade psicológica da arte. Não foi uma travessia fácil na qual os ideais de uma geração anterior foram simplesmente deixados para trás. Ao contrário, a busca racional não foi abandonada, mas os seus ideais foram envolvidos por sombras inesperadas como testemunham as impressionantes pinturas com que Gustav Klimt adornou aquele templo do positivismo que foi a Faculdade de Medicina de Viena. A sua pintura carregava com as cores escuras e oníricas do pessimismo schopenhauriano a sua representação das conquistas da ciência e da lucidez da consciência

O que nos interessa neste tópico, que designamos como momento da universalidade intencional é simplesmente assinalar, à luz da dialética da

²²⁵ Citamos frases de Heidegger de dois contextos diversos. As duas primeiras foram retiradas do posfácio a “Que é metafísica?” e a terceira do ensaio sobre Georg Trakl em “A caminho da linguagem”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”. In: *Wegmarken..* Op. Cit.. p. 309. E Idem. *A caminho da linguagem*. Op. Cit.. p. 28. A aproximação dessas frases foi sugerida por comentários contidos numa obra da qual, porém, divergimos em alguns pontos, ver: HODGE, Joanna. *Heidegger and the ethics*. London/New York, Routledge, 1995. p. 102-133.

modernidade, como a racionalidade científica, que alimentou no Freud *aufklärer* a rejeição da filosofia, não poderia permanecer inteiramente alheia a este outro tipo de racionalidade, que acabou sendo acolhida pelo Freud *romantiker*. Esta idéia pode ser resumida do seguinte modo:

a) A ciência, sobretudo a que se efetiva nas ciências da natureza, é o reino do universal e, por isso, a *doxa* freudiana se apegou a sua forma. A forma da ciência é justamente o que é tomado como tema fundamental da epistemologia, que procura estabelecer em que condições a multiplicidade empírica pode ser subsumida na unidade formal da teoria. Se essas condições puderem ser rigorosamente regradas, então concluiríamos por um modelo único de ciência e por uma crescente formalização. Foi esse o ponto de partida freudiano cuja primeira realização se deu no Projeto de 1895, com o seu propósito de estabelecer a psicologia como uma ciência natural.

b) A experiência clínica impôs um conteúdo particular, constituído no contexto da experiência cultural vienense, que não se encaixava no modelo inicialmente proposto. A solução para a dificuldade poderia ser a fixação da forma em detrimento do conteúdo, que seria relegado à uma psicologia meramente descritiva. Não foi o que Freud fez, o que o levou, não sem uma tenaz resistência, a construir uma forma teórica alternativa.

c) A particularidade do conteúdo clínico entra em choque com a universalidade da forma teórica. A partir desta contraposição é que se constitui a metapsicologia que permanece intencionalmente fiel à exigência de universalidade da forma, desde que ela não se feche à especificidade daqueles fenômenos que, mesmo resistindo à objetivação da ciência, não devem ser desqualificados como secundários e têm a sua dignidade ontológica reconhecida e nomeada como realidade psíquica. A metapsicologia é, então, o núcleo teórico de uma ciência singular que, ao produzir modelos de inteligibilidade para o psiquismo humano, desloca a universalidade da forma para o conteúdo postulando a unidade estrutural do espírito humano.

Podemos situar, portanto, em nossa equação dialética, o momento da universalidade do seguinte modo: (U) – (P) – (Su) . Com esta notação queremos indicar que a universalidade é um momento estrutural na gênese da psicanálise e não um simples preconceito freudiano decorrente de seu apego ao cientificismo do século XIX. Esta pretensão de cientificidade ou esta opção

racional – que justifica o prosseguimento das discussões epistemológicas acerca da psicanálise – se inscreve na própria conceptualização metapsicológica, isto é, na proposição de modelos universais para a compreensão da subjetividade humana. Foi o que representamos como (Su) significando a permanência do momento da universalidade na singularidade da metapsicologia e da obra freudiana.

Essa é a importância da universalidade intencional presente na psicanálise, pois foi esta opção pela racionalidade que determinou a polarização entre forma e conteúdo que atravessa a construção da metapsicologia freudiana e que continua, para além de Freud, na história da psicanálise, conforme a equação que foi proposta no segundo tópico deste capítulo. É importante, portanto, reiterar que não se pode abdicar da intenção de universalidade presente no ato fundacional da psicanálise, apesar de todas as objeções que são postas pela epistemologia. O nosso objetivo neste trabalho consiste justamente em mostrar que, embora a investigação epistemológica deva prosseguir, talvez possamos deslocar o nosso enfoque da forma para o conteúdo, ou seja, que é possível encontrar a inteligibilidade da psicanálise em seu sentido onto-antropológico.

Como não é possível, após tê-la assinalado, avançar mais na discussão dessa problemática, então vamos nos restringir, na exposição que se segue, a exemplificar a íntima relação entre os momentos lógicos da particularidade e da universalidade.

B) A Cidade e o seu Duplo:

Podemos ilustrar essa polaridade entre arte e ciência, de afirmação dos valores iluministas e sedução romântica pelo estranho e pelo mórbido, mencionando um personagem tipicamente vienense, o médico e escritor Arthur Schnitzler (1862-1931) também conhecido como doctor-poeta (Wissenschaftler-Dichter). Schnitzler nos serve como um interessante contraponto de Freud pois foi médico assistente no mesmo serviço de psiquiatria por ele freqüentado, a clínica do renomado neuroanatomista Theodor Meynert. Mas, sendo de uma família de médicos ele oscilou entre a carreira científica e artística e acabou se convertendo numa celebridade literária em Viena. Os seus contos e novelas privilegiam a construção psicológica dos personagens e a descrição do fluir nuançado e conflitivo dos

seus sentimentos de modo a neles encontrar o seu núcleo dramático: o amor e a separação, a sexualidade e a morte, a perversão e a dor, a melancolia e o suicídio. Tanto a sua personalidade, quanto a sua obra são um autêntico epítome das contradições e perplexidades da burguesia vitoriana em sua luta impotente e vã por manter firmes as bases institucionais e os referenciais axiológicos da vida social. Os conflitos de classe, a fatuidade da restauração monarquista, o rápido refluxo da influência religiosa, o arrivismo social e o descrédito da nobreza, o acirramento da competição econômica e as novas formas de divisão de trabalho e, enfim, a desagregação da família patriarcal, tudo convergia para a eclosão e ampla difusão de um estado patológico que os romancistas franceses logo batizaram com o nome de *mal du siècle* até ser acolhido pela nosologia psiquiátrica como neurastenia. Pois bem, Schnitzler concretizou em sua vida e transpôs para os seus textos tudo isso: o conflito com o seu pai, a oscilação entre a respeitabilidade médica e a boêmia intelectual, o trânsito por todos os segmentos sociais, a obsessão pela sexualidade e uma vida amorosa intensa e conturbada, o temor das doenças venéreas, o adiamento do casamento e o estabelecimento de uma família. Todos esses aspectos da sua vida compõem o mosaico de uma personalidade neurótica e de uma refinada sensibilidade psicológica. Assim, da mesma forma que o seu amigo e companheiro de boemia Hugo Von Hoffmannsthal ele sentia o mundo como que deslizando à sua volta e compartilhava dessa vertigem do desmoronamento, desse sentimento de que a solidez da realidade se esfuma em jogo, estranhamento e mistério ou como ele afirmou em uma de suas peças teatrais: “*O sonho e o despertar, a verdade e a mentira se misturam. Não há segurança em lugar algum*”.²²⁶

A frase que acabamos de citar possui evidente sabor psicanalítico. Não é de se surpreender, portanto, que Schnitzler tenha se convertido para Freud – tanto por sua formação científica e acuidade na observação clínica de seus

²²⁶ O historiador Peter Gay, especialista em cultura austríaca, toma Arthur Schnitzler como representante exemplar da burguesia vitoriana do século XIX. Ver, GAY, Peter. *O século de Schnitzler. A Formação da cultura da classe média. 1815-1914*. São Paulo, Cia. das Letras, 2002.

personagens, quanto por seu conteúdo temático, por sua força dramática e limpidez estilística – numa figura intelectual idealizada. Foi que o levou a estabelecer com ele uma relação de identificação explicitamente assumida e a chamá-lo, numa carta de 1934, como o seu “duplo” (Doppelgängerscheu). Uma carta que, aliás, vale a pena citar longamente, porque comprova não só a fina sintonia de Freud com a cultura vienense e com a consciência em crise da intelectualidade ilustrada, mas também revela a duplicidade de sua vocação, que se refletiu em Schnitzler como numa imagem especular invertida: um foi o médico que se tornou escritor, o outro o humanista que sufocou a sua vocação inicial em benefício de uma carreira médica e científica, mas que acabou desaguando neste saber híbrido que é a psicanálise. Freud, ao cumprimentar Schnitzler por seus sessenta anos, faz esta revelação que não deixa de ser surpreendente em se tratando de uma personalidade tão ciosa de sua independência e tão avessa aos derramamentos confessionais

(...) tenho de lhe fazer uma confissão, que peço não divulgar seja com amigos, seja com inimigos. Importunei-me com a questão de como durante todos esses anos nunca procurei sua companhia e usufruí de uma conversa com o senhor (supondo que tal não lhe seria incômodo).

A resposta é esta confissão extremamente íntima: penso que o evitei a partir de uma espécie de temor de encontrar o meu “duplo”. Não que eu em geral seja facilmente inclinado a me identificar com qualquer pessoa ou que eu tenha qualquer desejo de esquecer a diferença de nossos dons que me separa do senhor. Sempre que me deixo absorver profundamente por suas belas criações, parece-me encontrar, sob a superfície poética, as mesmas suposições antecipadas, os interesses e conclusões que reconheço como meus próprios. Seu determinismo e seu ceticismo – o que as pessoas chamam de pessimismo - sua profunda apreensão das verdades do inconsciente e da natureza biológica do homem, o modo como o senhor desmonta as convenções sociais de nossa sociedade, a extensão em que seus pensamentos estão preocupados com a polaridade do amor e da morte, tudo isso me toca com uma estranha sensação de familiaridade. Assim, ficou-me a impressão de que o senhor sabe por intuição – realmente, a partir de

*uma fina auto-observação – tudo que tenho descoberto em outras pessoas por meio de laborioso trabalho.*²²⁷

A identificação de Freud com Schnitzler testemunha como os fios que tecem os temas, interesses e problemas da vida intelectual se entrecruzam de modo quase inextricável na cultura vienense. Como vimos, lustração e romantismo, afirmação e dissolução do indivíduo, renovação e decadentismo, utopia e narcisismo, o elogio da ciência e o gosto pelo esotérico, quase se confundem, mas também se enriquecem reciprocamente.

Embora avesso à boêmia e à freqüentação dos cafés, dos teatros e dos salões e alheio à agitação artística e literária, não é temerário afirmar que Freud foi, não apenas em sua formação intelectual, mas na própria realização de sua obra, profundamente influenciado pela exuberância criativa da modernidade vienense. É verdade que em sua intensa rotina de trabalho, hoje minuciosamente reconstruída pelos biógrafos, em sua opção pela disciplina científica e em sua perfeita adaptação aos dispositivos da família convencional burguesa, não havia nem lugar e nem gosto para se deixar absorver pelas querelas, intrigas, loucuras e modismos que povoavam o mundo da criação artística e literária. Não obstante, mesmo na ausência de um contato direto com a atmosfera eletrizante da Viena *fin-de-siècle*, não podemos nos esquecer que, apesar de seu cosmopolitismo e de sua arte de vanguarda, a cidade era ainda muito provinciana e nela, quase todos os atores do mundo intelectual se conheciam e se relacionavam de algum modo.

É verdade, como bem observa Peter Gay, que em sua completa dedicação ao trabalho e à realização de sua obra, a Viena de Freud não era exatamente a dos artistas e dos cafés, mas era a austera Viena universitária e científica. Assim, ele conclui que, se algo em seu ambiente o marcou decisivamente não teria sido algum traço especificamente vienense, mas a respeitável tradição médica alemã que era cultivada pelos seus mestres da universidade e que foi, sem dúvida, determinante não apenas em seus anos

²²⁷ Cf.: JONES, Ernest. *Op. Cit. Vol. III: A última fase. 1919-1939*. Sobre a o significado da identificação Freud-Schnitzler, ver MORITZ KON, Noemi. *Freud e seu duplo. Reflexões entre psicanálise e arte*. São Paulo, USP/Fapesp, 1996.

escolares, mas também na aquisição de um ideal de ciência do qual jamais abdicou. Por isso, Peter Gay não vacila em afirmar que

*(...) essa 'Viena', essa atmosfera peculiar, impalpável, elétrica, que a tudo impregnava, onde todo mundo conhecia todo mundo que tinha importância, e todo mundo que era alguém funcionava ao mesmo tempo como professor e aluno, num intenso e contínuo seminário sobre a cultura modernista – essa Viena é uma invenção dos historiadores da cultura em busca de explicações rápidas. Havia, de fato, opulentos salões em Viena, ambientes férteis para novas idéias, novas composições. Os poetas declamavam uns para os outros, os compositores compareciam aos concertos de seus rivais, os filósofos formavam círculos de trabalho. E alguns médicos com quem o jovem Freud trabalhou freqüentavam essas escolas de cultura; Freud, porém, ia ao teatro cada vez menos, e nunca se tornou habituê dos salões vienenses. Sua Viena era a Viena médica, e essa raramente freqüentava as hospitaleiras mansões dos mecenas da cidade. Além do que, a Viena médica era austríaca só em parte: representava, no final do século XIX, um microcosmo do talento científico alemão [...] Assim, Freud tinha relativamente pouco a ver com aquela 'prisão' que ele por vezes amava e com freqüência odiava, e seu alcance ia além dela. Sua mente, como veremos, era tão vasta e tão livre quanto era restrito seu habitat físico.*²²⁸

De fato, ele não partilhava diretamente da Viena estética e ele podia se sentir aprisionado em sua cidade mas, como já acentuamos acima, apesar de seu isolamento e de sua auto-proclamada aversão por ela, traço aliás tipicamente vienense, ele jamais considerou seriamente a possibilidade de abandoná-la e já no exílio, com sua pátria já dominada pelo terror do nazismo, e numa de suas últimas cartas a Max Eitingon, em junho de 1938, já idoso e exilado, ele reconhecia melancolicamente que

A atmosfera emocional destes dias é difícil de captar, por não dizer indescritível. Ao sentimento de triunfo que experimentamos ao ver-nos em liberdade

²²⁸ Cf.: GAY, Peter. *Freud*. Op. Cit.. p. 6-7.

*soma-se uma parte excessiva de tristeza, pois, apesar de tudo, eu amava muito a prisão da qual me libertaram.*²²⁹

Por conseguinte, não deixa de nos chamar atenção na citação acima uma certa ambigüidade. Pois a Viena que Peter Gay atribui, com um certo desdém, à invenção dos historiadores não apenas está bem documentada, mas é endossada na descrição que ele mesmo dela faz ao contrapô-la à Viena freudiana. O fato de Freud não freqüentá-la não significa que ela não tenha existido e nem que não o tenha influenciado, pois como é óbvio, esse tipo de influência se exerce também à distância. Além disso, a ambivalência freudiana em relação à cidade, esse misto de amor e ódio à “prisão” a que ele tão intensamente se apegou e que relutou, até o fim, em abandonar, não podia significar, de modo algum, que ela lhe era indiferente. A ambivalência em relação a um objeto, nos ensina a psicanálise, não indica distância ou indiferença, mas atesta, ao contrário, um intenso investimento afetivo marcado por associações muito arcaicas. Acima já aludimos à associação entre “pátria” e “pai” com suas inúmeras ressonâncias e matizes: a pátria alemã, que o presenteou com a língua e a literatura que ele amava profundamente e que era portadora do espírito ilustrado e do rigor científico e o pai judeu, apátrida, portador de uma identidade forte, capaz de resistir ao conformismo e à pressão homogeneizante do meio, mas também estigmatizado pela discriminação e pelo sentimento de marginalidade em relação à grande tradição racional do ocidente. Da mesma forma que, por não ser um crente, um praticante religioso do judaísmo, nem por isso ele deixou de ser profundamente marcado pela judeidade, também o seu distanciamento com relação ao cotidiano cultural da cidade não o tornava menos vienense. Pois, afinal, como temos afirmado insistentemente Viena era plural, ilustrada e romântica, alegre e sombria, mórbida e erótica e era também onde havia essa inegável fusão de judeidade e germanidade. Ora, a personalidade de Freud estava atravessada por todas essas contradições, o que, como é óbvio, o vinculava intimamente, em seu próprio dinamismo psíquico, a essa modernidade vienense fascinada por todas

²²⁹ Cf.: FREUD, Sigmund. *Epistolario. 1873-1939*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1963. Trata-se da carta a Max Eitingon de 06 de junho de 1938.

as figuras da contradição e por todas as gradações da alteridade. Freud era moderno, não por seus gostos estéticos ou por seus hábitos de vida, mas por ele mesmo, porque a modernidade estava inscrita nas tramas íntimas de sua vida psíquica e o seu gênio consistiu justamente em transcrevê-la em sua obra. Seria preciso fazer ainda uma última ressalva acerca da Viena freudiana. Apesar de seus hábitos comedidos e severamente enquadrados nas conveniências de um patriarca burguês, a citação de Peter Gay indica que tais restrições não se aplicavam à mente de Freud, que era muito mais ampla que o seu meio próximo. Se compartilhamos com a opinião daquele historiador o fazemos não para reiterar simplesmente a distância que haveria entre Freud e a cultura vienense mas para nela reconhecer, muito além das minudências do contexto imediato, uma visão crítica que permitiu que ele discernisse no particular de seu entorno os traços de uma experiência universal. Uma prova eloqüente dessa distância crítica, em que o gênio parece ultrapassar as limitações do indivíduo, é que o rígido e monogâmico marido vitoriano, pai de família conservadore convencional, o estudioso tão pouco afeito à atmosfera erótica e boêmia da cidade acabou subvertendo, como nenhum outro de seus contemporâneos, a nossa concepção acerca da sexualidade. E ele só o fez porque, em nome da ciência que ele idealizava, ele não pôde recusar, em nome da ciência que então existia, o que a experiência clínica lhe impunha. Por isso ele encontrou na literatura de Schitzler, o renegado da medicina, uma melhor confirmação de suas idéias do que na ciência médica que, ele mesmo, jamais renegou.

Assim, ainda que Freud tivesse se isolado quase que exclusivamente no mundo científico da medicina e na construção de sua obra, este isolamento físico e social não poderia ser confundido com isolamento intelectual, mesmo porque o seu intenso trabalho clínico – e cabe lembrar que muitos dos seus casos célebres envolviam pessoas que pertenciam a círculos intelectualizados e abastados, como no caso das famílias de “Dora” (Ida Bauer) e do “Pequeno Hans” (Herbert Graf) – o obrigava a entrar em contato com a vivência e o imaginário típicos da cultura vienense. Além do mais, ele era um leitor voraz, de amplos interesses e possuidor de respeitável cultura literária, histórica e antropológica, e não é difícil constatar que as obras, temas e autores de sua predileção parecem estar em consonância com as mesmas inquietações e com

a mesma busca de identidade que eram amplamente partilhadas no interior deste universo comum. As referências bibliográficas que foram encontradas em sua correspondência íntima – para sua noiva, Martha Bernays e para Wilhelm Fliess – bem como as que se espalham em seus escritos, demonstram a amplitude de seus interesses literários e científicos e uma cultura filosófica, certamente limitada e pouco exigente, mas nem por isso menos relevante para apreendermos os fatores que condicionaram a formação do seu pensamento.

230

Talvez possamos compreender um pouco melhor a formação e a vocação intelectuais de Freud destacando a presença notável de Goethe como o seu grande herói intelectual. Presença que foi de tal forma importante que o primeiro biógrafo de Freud, Fritz Wittels, acreditou que a identificação com Goethe era a chave para a compreensão de seu gênio criador. De fato, já idoso e mundialmente célebre, num encontro com o escritor italiano Giovanni Papini, em 1934, ele teria dito: “Desde a infância, o meu herói secreto é Goethe. (...) Fui capaz de vencer o meu destino de um modo indireto e realizei o meu sonho: permanecer um homem de letras sob as aparências de um médico”.²³¹

Vamos reter por um breve momento essa referência a Goethe como um “herói intelectual”. Ora, sabemos que Goethe foi entronizado como o modelo supremo da cultura alemã em sua época mais brilhante que passou a ser denominada como o “tempo de Goethe” (Goethezeit), pois ele representou o momento culminante do nexos geracional que ligou a geração de Kant e Lessing com a de Hegel e Schleiermacher e que enfrentou o grande desafio, após o triunfo do mecanicismo newtoniano, de não só recolocar o homem na natureza, mas também o de repensar a natureza através do homem. O itinerário biográfico de Goethe foi sendo considerado como exemplar e, por isso, ao

²³⁰ Este levantamento das referências bibliográficas foi feita por Didier Anzieu em sua importante obra sobre o nascimento da psicanálise. Cf.: ANZIEU, Didier. *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. Vol. I. Méx., Siglo XXI, 1987. p. 127-137.

²³¹ Cf.: ANZIEU, D.. Op. Cit. p. 47-48; 127; 147-148 e para a citação de Freud, apud FLEM, Lydia. *O homem Freud. O romance do inconsciente*. Rio de Janeiro, Campus, 1993. p. 140.

apresentar o conjunto do itinerário daquela época de ouro do espírito alemão, Dilthey pôde observar que:

À medida em que Goethe avançava em seu caminho, foi prevalecendo sobre o interesse em suas criações poéticas, o interesse por sua pessoa e seu conteúdo vital. Não se tratava de uma curiosidade ociosa. A época via nele como que o compêndio de tudo aquilo que a vida pode oferecer ao homem, ele havia encarnado o ideal de vida de sua geração, ele era, ao mesmo tempo, Fausto, Tasso, Wilhelm Meister.

Pois, afinal, o caminho de Goethe foi o do jovem romântico de Strasbourg, o escritor impetuoso (Sturmer) que provocou uma comoção afetiva na Alemanha, com o seu “*Werther*”, que se lançou na investigação científica da natureza para, aproximando-se do classicismo, encontrar no final de sua vida, a visão do equilíbrio e pairar soberanamente acima de todas as correntes literárias e filosóficas.²³² E qual seria esta “visão do equilíbrio”? Poderíamos dizer, em síntese, que é a do “iluminismo sombrio” cuja pedra angular foi o monismo spinoziano com sua concepção de unidade e totalidade por meio da qual poder-se-ia rejeitar as duas unilateralidades da Ilustração: tanto o seu naturalismo mecanicista, quanto o seu humanismo prometeico.

O spinozismo goethiano ecoou o protesto de Schiller contra uma “natureza desdivinizada e escrava da lei da gravitação”, pois o *Goethezeit* não se limitou à exaltação de uma unidade abstrata, mas de uma unidade viva e dinâmica que poderia ser concebida como divina, como *Anthropomorphose Gottes*, como a manifestação de Deus nas infinitas formas históricas do devir humano. Essas formas não podiam ser apreendidas apenas pela fria racionalidade analítica da ciência, mas encontravam toda sua pujante riqueza na história como lugar antropológico, pois nela se tornava visível a maravilhosa articulação da essência humana em suas múltiplas determinações, desse modo tanto a história quanto a arte deixam de ser simples manifestações de

²³² Cf.: DILTHEY, Wilhelm. *Obras de Dilthey III: de Leibniz a Goethe*. Méx., FCE, 1978. p. 354.

indivíduos e acontecimentos para se tornarem um espaço de revelação de sentido.²³³

Mas Goethe não excluía a ciência de sua visão integradora e nem a concebia de maneira estática, pois a ciência também seria transformada pela compreensão da afinidade universal de todas as coisas. Freud, como já observamos, era avesso à exaltação romântica e se distanciava tanto dos sentimentalismos grandiloqüentes, quanto dos entusiasmos panteísticos e sempre procurou dissociar a psicanálise da doutrina de um inconsciente cósmico. A eles contrapunha a disciplina e a sobriedade da ciência e, inspirado na química, caracterizou a sua teoria como “analítica”, como paciente dissecação das idéias e dos afetos e não como intuição da totalidade. Mas da mesma forma que o jovem Goethe encontrou o equilíbrio passando pela pesquisa científica e pelo classicismo, Freud usou, contra a sua tendência especulativa, o antídoto de um certo distanciamento cético. Mas um antídoto que não foi suficiente para exorcizar inteiramente a presença romântica e contra-ilustrada de sua formação e de sua obra. Mesmo porque ela já o envolvia desde sua infância e adolescência e precedia, portanto, ao seu esforço de disciplinamento científico e à sua opção pela carreira de naturalista. Esse condicionamento prévio de sua formação pode ser percebido através de um evento aparentemente irrelevante, mas exemplar. A sua opção pela medicina, quando antes se inclinava pelo direito, foi feita após ter ouvido, numa conferência, a leitura de um ensaio atribuído a Goethe que se intitulava “Sobre a Natureza”. O autor do ensaio parece que não foi Goethe e sim Tobler porém,, ele o escreveu mimetizando, no conteúdo e no estilo, as suas conversações com Goethe. Trata-se de um poema em prosa, um ditirambo quase panteístico, em que canta a beleza, a bondade, a força, a identidade, o

²³³ Estamos nos referindo aqui a expressões e frases de diversos autores que compõem o amplo espectro do *Goethezeit* como a expressão de Hamann acerca da “forma humana de Deus” (*Anthropomorphose Gottes*) ou de Novalis acerca da história como lugar antropológico ou como antropologia aplicada (*Historie ist angewandte Anthropologie*). Ver, LANDMANN, Michael. *De Homine*. Op. Cit.. p. 273-276.

devir e a eternidade da natureza.²³⁴ Este não foi um episódio isolado de sua juventude, pois no final de seu pequeno artigo sobre uma recordação infantil de Goethe ele retoma uma observação de “A interpretação dos sonhos” na qual atribui ao filho predileto da mãe um “sentimento de conquistador” que justificaria que o grande poeta iniciasse a sua biografia afirmando; “Minha força tem suas raízes na relação com a minha mãe”. Do mesmo modo Freud, o filho mais velho de sua mãe foi beneficiado, segundo Jones, “pela adoração que a mãe lhe devotava”. Tal como Goethe fez com a sua autobiografia Freud poderia designar o conjunto de sua obra como “poesia e verdade” (*Dichtung und Wahrheit*). Afinal, toda ela está voltada ao reconhecimento do caráter verdadeiro do mundo fantasmático que constitui a realidade psíquica. Nela, nesta objetividade presente no sujeito, a verdade só nos é acessível por meio da ficção.²³⁵

Ora, a influência cultural não se limita ao que foi intencional e conscientemente selecionado, mas também ao que marcou existencialmente a personalidade de um autor e se inscreveu em seu inconsciente. No caso do criador da psicanálise este argumento é ainda mais pertinente se considerarmos que, muitos estudiosos do nascimento da psicanálise enfatizam que a década de ouro da criação intelectual de Freud estava intimamente vinculada ao empenho em sua auto-análise, ou seja, algumas de suas descobertas fundamentais ocorreram num período, de 1895 a 1897, em que vivia intensa turbulência emocional e padecia diversas afecções psicossomáticas, mas estava também possuído por uma atividade teórica

²³⁴ Cf.: ROBERT, Marthe. *La révolution psychanalytique. La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*. Vol. 1. Paris, Payot, 1964. p. 57-59. Dilthey, num texto de 1894, fez uma análise do “Ensaio sobre a Natureza” já assinalando que sua autoria seria provavelmente de Tobler, porém o seu conteúdo é muito próximo das idéias de Goethe. Ver, DILTHEY, W.. Op. Cit.. p. 363-389.

²³⁵ Cf. FREUD, Sigmund. Eine Kindheitserinnerung aus ‘Dichtung und Wahrheit’ (Uma recordação infantil de ‘Poesia e verdade’). *GW, XII, 26 (AE, 17,150)*. Ver também FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung (A interpretação dos sonhos)*. *GW, II/III, 404 (AE, V, 401)*. Sobre a adoração da mãe de Freud por seu filho ver JONES, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Vol. I: Os anos de formação e as grandes descobertas: 1856 –1900. Rio de Janeiro, Imago, 1989. p. 26.

febril. Foi neste período que ele se entregou com paixão ao exame sistemático e intensivo de seu mundo fantasmático e de suas recordações infantis e foi este mergulho em sua história pessoal que o levou à primeira formulação do “complexo de Édipo” e à proposição de um modelo do inconsciente como instância autônoma e dotada de uma lógica própria. Momento privilegiado de um processo de criação conceitual que durou toda a sua longa vida e que hoje, após a publicação de sua correspondência com Fliess, pode ser acompanhado em detalhe, revelando a interação contínua entre a investigação clínica, a construção teórica e a experiência da auto-análise..

A opção freudiana pela ciência não atesta o seu alheamento em relação ao seu contexto cultural. A ciência foi também um outro lado daquela cidade plural, simultaneamente desencantada e nostálgica de unidade. Freud viveu numa época menos heróica e menos esperançosa que a do *Goethezeit*, mas do mesmo modo que Goethe encontra a ciência por meio de seu interesse apaixonado pelo homem, Freud reencontra o homem por meio de sua fidelidade inquebrantável à ciência. A sua redescoberta do homem não se deu, não obstante, na luminosidade de um humanismo confiante mas, como nos painéis de Klimt para a Faculdade de Medicina, estava envolto nas cores escuras do pessimismo. Schnitzler na literatura e Freud na ciência trilharam caminhos diversos mas não divergentes, pois ambos buscaram sublimar as suas angústias e elaborar as perplexidades que compartilhavam com a *intelligentsia* da modernidade vienense.

Não deixa, no entanto, de haver uma certa ironia dessas duas vocações que se entrecruzaram em seu fascínio e estranhamento recíprocos. Schnitzler viveu na intimidade do seu tempo e o traduziu na particularidade de sua arte e, ao fazê-lo, se preservou para a posteridade, pois soube apreender a universalidade que ali estava presente. Freud se distanciou de uma experiência próxima que ameaçava devorá-lo e contra ela se defendeu, invocando a universalidade da ciência, mas, assim, quase sucumbiu à particularidade que nela estava presente. Pois o cientismo e os preconceitos epistemológicos, tais como os que grassavam no meio médico de sua época, eram uma forma de cegueira e de incompreensão dos muitos caminhos que são percorridos pelo trabalho universal do espírito humano.

Goethe compreendeu que a ciência não poderia ficar indiferente ao movimento do espírito, porque ela é também uma faceta da vida. Um pouco antes da virada do século Gustav Mahler, o genial diretor e regente da Ópera da Corte Imperial de Viena, pensou em chamar a sua terceira sinfonia de “minha gaia ciência” (meine fröhliche Wissenschaft) e pôs em seu centro a “canção da embriaguez da meia-noite” do Zarathustra. A evocação de Nietzsche não era circunstancial, mas estava fusionada com a música de Mahler que pretendia traduzir o apagamento da fronteira entre o “eu” e o “mundo” e a percepção de uma “realidade pluralizada e sem coesão”.²³⁶

Mas por que introduzir Mahler quando estávamos falando de ciência? Porque a arte apresentava à sensibilidade o que a epistemologia já estava elaborando há algum tempo: o lento processo de dissolução do realismo prevalecente na tradição filosófica austríaca e o advento de um empirismo dissolvente. Não só a fronteira entre o “eu” e o “mundo” se apagava, mas o “eu” também se eclipsava e passava a ser uma ilusão substancialista. Foi o que relatou Ernst Mach em sua obra “A análise das aensações”: a sua súbita descoberta “num alegre dia de verão”, de que o mundo e o seu eu não passavam de uma “corrente de sensações”, descoberta que o levou à sua célebre proposição do “eu insalvável” (das unrettbare Ich).

Essa redescoberta do ceticismo humeano não se associou, no entanto, à fruição fleugmática das aparências e à aceitação da vida como ela é, em sua confortável estabilidade pragmática, mas se deu no contexto existencialmente conturbado da crise vienense. Foi deste modo que von Hoffmannstahl, em sua “Carta de Lord Chandos”, texto de 1902, percebeu a epistemologia de Mach como uma enorme catástrofe cognitiva e moral: “Os termos abstratos, dos quais, não obstante, a língua deve se servir de maneira natural para pronunciar qualquer julgamento, decompunham-se na minha boca como cogumelos podres”. A rígida e encastelada ciência austro-alemã – aquela que Freud havia aprendido com os seus veneráveis mestres da Faculdade de Medicina – sofria um duro golpe em seu próprio terreno. Desencadeava-se, assim, uma crise

²³⁶ Sobre Mahler, ver, SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história.: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000. p. 195-212. Esp. 204-205.

cultural que deveria levar ao desespero ou a algum tipo de saída mística como ocorreria, mais tarde, com a filosofia de Wittgenstein.²³⁷

E de fato, ao fenomenalismo de Mach logo se seguiu o nominalismo extremado de Fritz Mauthner, para quem:

A filosofia é teoria do conhecimento. A teoria do conhecimento é crítica da linguagem (Sprachkritik). Crítica da linguagem é, entretanto, trabalho voltado para a liberação do pensamento, que os homens nunca poderão ter êxito em ir além da descrição metafórica (bildliche Darstellung) do mundo, seja utilizando a linguagem cotidiana ou a linguagem filosófica.

. A realidade é para ser vivida e não apreendida em palavras, porque “a experiência está sempre um passo à frente da linguagem” . Extremando ainda mais o seu nominalismo Mauthner afirmava não haver uma “coisa” como a linguagem, pois independente de seu uso pelos seres humanos ela seria apenas uma “abstração reificada”. Restaria apenas a pura vivência, a exortação ao silêncio e uma teologia negativa radical, a alimentar um “misticismo sem Deus” (gottlose Mystik) e liberado do discurso teológico pois afinal de contas, os “deuses são palavras” (Götter sind Worte) quando as “palavras são deuses” (Worte sind Götter). A Viena de Freud descrente da objetividade do conhecimento queria se livrar da superstição da linguagem e se encaminhava para tornar-se a Viena de Wittgenstein.²³⁸

Ao reunirmos os nomes de Mahler, Mach, Hoffmannstahl e Mauthner procuramos mostrar o quanto arte e ciência seguiam percursos diferentes que, no entanto, se aproximavam, se afastavam e se uniam nas expectativas, impasses e contradições de uma cultura que encarnou, de maneira dramática,

²³⁷ Para as citações de Mach e Hoffmannstahl, ver LE RIDER, Jacques. Op. Cit..p. 81-88.

²³⁸ Cf.: MAUTHNER, Fritz. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. I: Zur Sprache und zu Psychologie*. Stuttgart/ Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlungde Nachfolger, 1921.p. 155-175. A obra de Mauthner, em três volumes, é de 1901-1903 e os outros dois volumes abordam, respectivamente, a ciência da linguagem e gramática e lógica. As diversas expressões que usamos estão na seção VIII do primeiro volume que se intitula justamente “superstição da linguagem” (Wortaberglaube). A citação de Mauthner e os nossos comentários foram feitos a partir de: JANIK, Allan e TOULMIN, Stephen. *Wittgenstein's Vienna..* Op. Cit. p. 120-132. Esp. 122 e 126. Ver também, Johnston, W. M. *The austrian mind*. Op. Cit. p. 196-199.

a dialética da modernidade. Freud no próprio movimento de seu pensamento foi abandonando ou transgredindo as limitações de sua epistemologia inicial, ainda prisioneira de uma concepção abstrata de ciência. Embora, como vimos no primeiro capítulo, não tenha jamais explicitado o seu pensamento em termos filosóficos, foi preciso que ele contornasse a sua *doxa*, isto é, a particularidade que se ocultava na universalidade formal de sua epistemologia, para poder encontrar a sua *episteme*, isto é, a universalidade efetiva de sua metapsicologia.

III.3.3. O momento da singularidade conceptual

Talvez possa parecer surpreendente a afirmação com que concluímos o tópico anterior acerca da universalidade efetiva da metapsicologia. Pode-se objetar imediatamente que a teoria psicanalítica, assim como a sua proposta terapêutica, não gozam de modo algum de aceitação universal. Sobre este ponto gostaríamos de apresentar dois esclarecimentos.

Em primeiro lugar, retomar brevemente a argumentação do nosso primeiro capítulo acerca do caráter problemático do ideal de cientificidade através dos seguintes passos:

- 1) É certo que a universalidade da ciência possui o caráter de um ideal regulativo, isto é, ela não é um saber esotérico e acessível apenas aos iniciados, mas é eminentemente pública e comunicacional, sujeita em todos os seus aspectos a um contínuo questionamento. Embora esta seja uma idéia bem clara e difundida acerca da ciência, não devemos nos esquecer que o ideal regulativo corresponde à uma certa efetividade histórica e sociológica, o que complica um pouco a obviedade da formulação inicial. As idéias, teorias e modelos científicos passam por um longo e oscilante processo seletivo antes de serem aceitos pela comunidade dos cientistas e, desse modo, obter um amplo consenso social.
- 2) Este consenso, exatamente pelo seu êxito, pode se tornar um obstáculo epistemológico e impedir a aceitação e difusão de novas idéias e alternativas teóricas. É esta força de inércia da ciência normal que pode sufocar ou atrasar a ruptura revolucionária dos paradigmas e dificultar o discernimento entre o que possui um verdadeiro potencial inovador e o que é apenas uma proposta

insustentável. O que nos coloca diante do seguinte paradoxo: a efetivação sociológica da universalidade do conhecimento pode se transformar um impedimento para o exercício da universalidade enquanto ideal regulativo posto abstratamente. Pode-se ainda objetar, porém, com o exemplo da universalidade sociológica obtida pela física de newtoniana que sempre esteve aberta ao questionamento. Condição epistemológica que pôde dar lugar aos avanços representados pelas física quântica e relativista. Mas, neste caso, se tomarmos a física como instância paradigmática do conhecimento científico recairíamos no fisicalismo e em suas aporias.

3) A universalidade não pode ser identificada com um conjunto apriorístico de critérios formais, mas concebida como um processo histórico aberto, ou seja, possua uma estrutura intencional. As condições básicas desta intencionalidade seriam: a identidade epistêmica das teorias, a disposição para a argumentação interna e externa e o reconhecimento do caráter irreduzível do pluralismo teórico. Este último requisito é fundamental, pois assegura o jogo de identidade e diferença envolvido na realização das outras duas condições. Foi nesta perspectiva que Paul Feyerabend defendeu o princípio de proliferação das teorias, isto é, da multiplicação livre das alternativas teóricas, contra os que defendiam a necessidade de manter a consistência interna de um domínio científico e que o seu progresso deveria supor a invariância de significado entre todas as teorias futuras e as que já foram estabelecidas. Assim, diz ele, quanto mais próxima estiver uma teoria de refletir os fatos ou quanto mais universal for o seu uso, maior é a justificativa para que ela seja confrontada com outras alternativas, uma vez que não se pode supor que os “fatos” gozem de uma completa independência em relação às teorias. Portanto, uma teoria que tenha obtido um extraordinário êxito sociológico não pode ser poupada do confronto com uma alternativa teórica, ainda que esta seja menos consensual desde que ela seja portadora de uma intencionalidade universal. Levando em consideração o caráter inesgotável e infinitamente complexo do real, a intencionalidade universal da teoria alternativa não é descabida frente ao êxito

social já obtido pela teoria hegemônica.²³⁹ Assim, por exemplo, ainda que as explicações neurofisiológicas do psiquismo fossem as mais amplamente aceitas, elas não conseguem assimilar os “fatos” produzidos pela psicanálise e esta pode reivindicar a sua universalidade intencional, reivindicando que as explicações organicistas são, enquanto explicações, fenômenos psíquicos e, em consequência, não podem ser incluídos em seus próprios pressupostos sem que se caia num círculo vicioso.

Em segundo lugar, observar que designamos a universalidade intencional da psicanálise como efetiva com o objetivo de marcar a seguinte distinção. Freud, no início de sua trajetória, assumiu como sua a universalidade intencional da ciência, mas o fez segundo a particularidade da imagem que ele dela possuía e que caracterizamos, no primeiro capítulo, como ideologia ou visão cientificista. Por esse motivo a psicanálise deveria ser incluída no conjunto das ciências da natureza. Mas, na medida em que avança na construção de sua teoria e, desse modo, transgride a sua concepção epistemológica inicial, ele é levado a reconhecer o caráter irreduzível do psiquismo ou, se quisermos, da subjetividade e a propor uma teoria acerca da unidade estrutural do psiquismo humano na multiplicidade de suas manifestações. Caberia assinalar que, contra a pretensão do fisicalismo, que a afirmação do caráter irreduzível do pluralismo teórico e a do caráter irreduzível do psiquismo convergem com o pressuposto da riqueza ontológica da realidade que não pode ser homogeneizada por meio da concessão de um privilégio absoluto a qualquer uma de suas regiões ônticas.

No que diz respeito à psicanálise freudiana podemos dizer, portanto, que a universalidade formal que se perdeu no nível da *doxa*, isto é, do conglomerado de idéias que compunham a sua “visão de mundo científica”, foi reconquistada como universalidade efetiva no nível da *episteme*, isto é, da construção metapsicológica. Mas isso não significa que a psicanálise se situe fora do âmbito da universalidade intencional com sua exigência de disposição para a discussão racional e também não significa, como é evidente, que

²³⁹ Ver, FEYERABEND, Paul K.. How to be a Good Empiricist – A Plea for Tolerance in Matters Epistemological. In: BRODY, Baruch A. (Ed.). *Readings in the philosophy of science*. New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1970. 319-342. Esp. 319-325.

estejamos afirmando que a teoria psicanalítica, em confronto com as outras teorias psicológicas ou neurofisiológicas, seria a mais bem aceita em termos sociológicos.

Estes dois esclarecimentos nos levam a um terceiro ponto que já apresentamos nas equações dialéticas de nossa proposição filosófica mas que queremos ressaltar, antes de passarmos para a terceira parte do nosso trabalho, ou seja, queremos esclarecer porque utilizamos a expressão “momento da singularidade conceptual”. O que definimos como “singularidade conceptual” é, numa linguagem dialética, a suprassunção (Aufhebung) dos múltiplos aspectos da cultura vienense, pela mediação da intencionalidade universal, na proposição de uma teoria genética e estrutural do psiquismo. Esta teoria está concretizada no conjunto de textos que compõem a totalidade fechada da obra freudiana. Foi o que resumimos na fórmula { (P) – (U) – (S) }. Sendo que nesta fórmula a singularidade difere da particularidade, porque o fechamento da obra, que foi concluída com a morte de seu autor e com a publicação quase que exaustiva de seus textos, não é a consagração de um monumento do passado, mas intenciona ultrapassar os dois outros momentos em seu remetimento recíproco: o ideal de cientificidade (U) condicionado pelos preconceitos e perspectivas de seu contexto cultural específico (P).

Desse modo, a verdadeira intencionalidade universal encontra-se suprassumida na singularidade da metapsicologia. Esta intenção só pode ser confirmada, entretanto, se a obra se mostrar efetivamente universal em outros contextos socioculturais e intelectuais e ser assumida por outros indivíduos e grupos, tanto num sentido prático, quanto num sentido teórico. Foi o que resumimos na fórmula [(S) – (U) – (P)]. Com ela quisemos representar a necessidade da teoria freudiana se converter num *episteme* psicanalítica, o que só ocorreu quando ela foi testada, interpretada e transformada numa realização histórica concreta, ou seja, quando ele se integrou numa história efetual da psicanálise. Mas não se trata, como é óbvio, de uma expectativa do que pode vir a acontecer, de um *wishful thinking*, mas de algo que já ocorreu e que ainda continua ocorrendo. Assim, podemos ilustrar a formulação abstrata e genérica que acabamos de propor, com o exemplo da transposição da psicanálise do meio centro-europeu do início do século XX para um meio inteiramente diferente, inclusive no âmbito específico da clínica, constituído

pelo mundo anglo-saxônico de meados do século XX. Foi uma transposição sociologicamente muito bem sucedida, e o índice de seu sucesso foi o surgimento de uma teorização divergente e não a preservação da teoria freudiana como um corpo doutrinário imutável. Por isso, na Inglaterra, não foi o annafreudismo, que mantinha a ortodoxia vienense sob a tutela da filha guardiã, que acabou prevalecendo, mas a criatividade conceitual e a inovação prática do kleinismo e do *middle group* independente, que contaram com a participação de psicanalistas do porte de Donald Winnicott e Wilfred Bion, que foram personalidades de grande envergadura e liberdade intelectuais.

Por isso, a equação que transcrevemos acima apenas representa, na forma de um diagrama abstrato, uma idéia que é exatamente o contrário da abstração, a de que a universalidade intencional deve desembocar na particularidade contextual. De modo que há sempre um choque entre a teoria e a experiência e que se a experiência for recusada em nome do fechamento teórico, o vetor da intencionalidade universal se inverte paradoxalmente em direção da contingência do particular, isto é, da cristalização dogmática e do enrijecimento institucional. A obra freudiana foi concluída e se encerrou no conteúdo de seus textos, mas pode ser considerada como uma obra aberta, porque não se manteve como uma doutrina fechada, mas se projetou numa sucessão de obras fecundadas pelas experiências que pretenderam elucidar. Foi o que resumimos na fórmula $(S' - S_n) p$ que traduz a deriva hermenêutica da obra freudiana. Nesta perspectiva, a história efetual da psicanálise se insere na dialética da modernidade e o seu destino, seja ele qual for – da aceitação popular à marginalização científica, da relevância crítica ao seu declínio enquanto proposta terapêutica, etc. – tem muito a nos ensinar acerca das possibilidades reflexivas da cultura e, portanto, sobre a confrontação que a nossa civilização, seduzida pelo absurdo e pela violência, haverá de ter consigo mesma e com o sentido que a habita.

Não vamos orientar o nosso trabalho, entretanto, para a história da psicanálise, o que seria um desenvolvimento fascinante, mas que ultrapassaria em muito as nossas forças. Mas vamos retornar à obra freudiana para nela buscar, à luz do argumento que viemos até aqui expondo, os vestígios da dialética da modernidade em uma de suas vertentes, a que passa primeiro pela construção e, depois, pela destituição da subjetividade transcendental. A

abordagem do “momento da singularidade conceptual” consiste, pois, na efetuação de uma leitura interpretativa do texto freudiano. Com este objetivo apresentaremos, no próximo capítulo, uma periodização ou uma organização cronológica da obra freudiana. Todavia, para que ela não fique artificialmente subdividida, vamos propor, como uma introjeção do esquema de gênese no interior do pensamento freudiano, uma articulação dialética do seu movimento intrínseco.

Capítulo IV: Elementos para a reconstrução do argumento metapsicológico

IV.1. Consideração preliminar

A Psicanálise nasceu da clínica e, desde o seu início, pretendeu responder aos desafios do sofrimento psíquico, numa época em que os recursos da medicina pareciam ser insuficientes. No entanto, a psicanálise ultrapassou em muito a sua origem médica e a sua intenção terapêutica inicial, ainda influenciada pelo modelo da eliminação pontual de sintomas. A sua proposta clínica, mesmo após a revolução farmacológica dos anos cinquenta do século XX e apesar dos extraordinários conhecimentos aportados pelas neurociências, se apresenta como uma alternativa original e legítima. Além desses objetivos terapêuticos, ela pretende ser, no entanto, uma imprescindível abordagem acerca do ser humano em seus modos de subjetivação. O ponto de sustentação dessa pretensão, em que se articulam a teoria e a clínica, é uma concepção antropológica da sexualidade que une, de modo inextricável, o corpo biológico em sua determinação natural e o corpo próprio em sua expressividade cultural, derivando deste entrecruzamento uma teoria complexa e matizada do psiquismo humano. Assim, ela resiste não só às objeções teóricas provenientes da epistemologia, como vimos no primeiro capítulo, mas também às objeções biomédicas acerca de sua possível ineficácia terapêutica.

Mas ela seria, poderíamos indagar, apenas um anacronismo, uma doutrina que ainda consegue resistir ao avanço da ciência apenas por ter fornecido um rico vocabulário para a “psicologia popular”, para a compreensão espontânea e pré-científica que as pessoas têm de si mesmas? A sua

elaborada e sutil teorização não seria uma fantasmagoria conceitual, um dispositivo teórico que apenas preencheu o vazio de explicações verdadeiramente científicas acerca do funcionamento da mente?

Perguntas como estas não são apenas artifícios retóricos, que os psicanalistas podem afastar com o desdém dos iniciados. Com efeito, na segunda metade do século XX, na medida em que avançava a psicofarmacologia e a psiquiatria se integrava de pleno direito à medicina biológica, ruía um dos mais sólidos suportes institucionais de legitimação da psicanálise. Dotada de um arsenal terapêutico cada vez mais seguro, a psiquiatria, abandonando o velho impasse etiológico que oscilava entre a organogênese e a psicogênese, poderia deixar também para trás as especulações etiológicas em que se baseavam os seus diagnósticos, de modo a estabelecer critérios estatísticos e descritivos muito mais objetivos e imunes às intermináveis querelas doutrinárias. Desse modo, evitando discussões teóricas mais complexas e se atendo a um tratamento supostamente neutro dos fenômenos psicopatológicos, a psiquiatria rompeu, sob a hegemonia do *establishment* médico norte-americano e, em especial, a partir da adoção do DSM-III, em 1980, com os tempos heróicos da investigação clínica. Abandonou o esforço por estabelecer uma psicopatologia fundamental que sustentasse as suas práticas num discurso coerente e abrangente e enveredou por um caminho muito mais pragmático, o da vinculação recíproca entre os resultados empíricos dos tratamentos farmacológicos e a construção de hipóteses patogênicas.²⁴⁰ Num lapso muito curto de tempo, entre 1952 e 1960, foram descobertos os neurolépticos, os antidepressivos e os tranqüilizantes, o que possibilitou relacionar alguns dos quadros clínicos da nosologia tradicional com perturbações específicas dos mecanismos de neurotransmissão. As

²⁴⁰ O DSM é o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* que foi sendo atualizado em sucessivas versões: DSM-I (1952), DSM-II (1968), DSM-III (1980), DSM-III R (1987), DSM-IV (1994). A sua influência é enorme – apesar de uma certa contraposição com a “Classificação Internacional de Doenças” (CID) da Organização Mundial de Saúde – porque é o padrão adotado nos Estados Unidos e, portanto, muitas revistas exigem que as pesquisas sejam apresentadas segundo o DSM e muitos planos públicos de saúde só reembolsam de acordo com o esquema codificado pelo DSM.

descobertas do efeito antipsicótico de drogas como a clorpromazina (1952) e do efeito antidepressivo de drogas como a imipramina (1957) permitiram estabelecer a relação entre a esquizofrenia e a hiperatividade dopaminérgica e entre a depressão e os déficits serotoninérgico e noradrenérgico. A psiquiatria encontrava, finalmente, através da bioquímica e da biologia molecular, a sua cidadania científica.²⁴¹

Não obstante, podemos retrucar, apesar dos inegáveis avanços da psicofarmacologia e da relativa eficácia dos tratamentos, as discussões e hipóteses acerca da psicopatologia e da natureza da mente, alimentadas pela rica tradição da fenomenologia clínica, ter-se-iam tornado obsoletas? A euforia com tais descobertas bioquímicas e o retumbante sucesso de mídia que obtiveram, não nos devem fazer esquecer, ao menos, três advertências: a que aponta para os enormes interesses comerciais e financeiros em jogo, relativos aos lucros astronômicos das indústrias farmacêuticas e à estratégia de propaganda da comunidade científica visando a obtenção de recursos; a eficácia não tão espetacular de algumas drogas e a minimização de seus efeitos colaterais, como foi o caso notório do *prozac*, que foi promovido por uma avassaladora campanha publicitária; e o intrincado problema dos diagnósticos, desconsiderado pela euforia apressada e auto-enganosa suscitada pelos resultados efetivamente alcançados e apressadamente proclamados.

Se essas advertência parecem secundárias e extrínsecas ou, talvez, excessivamente comprometidas por ultrapassados preconceitos ideológicos,

²⁴¹ Para um resumo das descobertas psicofarmacológicas e seu impacto na psiquiatria, ver: PÈRON-MAGNAN, Pierre. “La era moderna de las terapéuticas biológicas” e TRILLAT, Étienne. “Una historia de la psiquiatría nel siglo XX”. In: POSTEL, Jacques y Quétel, Claude (Coord.). *Nueva historia de la psiquiatría*. Méx., FCE, 2000. Respectivamente, p. 381-391 e 319-346. Ver também: DE LA FUENTE, Ramón. Psicofarmacoterapia. In: DE LA FUENTE, Ramón y LEEFMANS, Francusco J. Álvarez. *Biología de la mente*. Méx., FCE, 1998. p. 475-509. O caso da depressão é paradigmático: a partir dos resultados empíricos obtidos com a utilização dos fármacos, a depressão ganhou uma extensão epidêmica, absorvendo outros quadros nosológicos e levando à desvalorização das sutilezas do discernimento clínico. Ver: COSER, Orlando. *Depressão – clínica, crítica e ética*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2003.

então não seria inútil recordar a estranha relação existente entre a adoção e hegemonia de determinadas categorias nosológicas e o aparecimento e desaparecimento da existência empírica de algumas afecções específicas. Por que, afinal, a partir de 1910 – junto com o declínio da autoridade científica de Jean Charcot e de Pierre Janet e com a ascensão de Joseph Babinski e de sua noção de pitiatismo – começou a desaparecer a histeria como entidade clínica inquestionável? Por que, no primeiro pós-guerra tudo parece convergir para o diagnóstico de esquizofrenia? Por que os casos de personalidade múltipla, que eram tão raros e que tanto fascinaram os estudiosos no último quartel do século XIX , especialmente no período de 1874 a 1886, e que quase desapareceram com a predominância da esquizofrenia, voltaram a eclodir nos anos oitenta de modo surpreendente e quase epidêmico? Qual seria a relação entre o aumento exponencial dessas personalidades múltiplas nos anos oitenta – o que impôs certa confusão nos manuais de diagnóstico, entre o DSM-III (1980) e o DSM-IV (1994) – e transformações culturais tais como o enfraquecimento da figura paterna, a obsessão com o abuso sexual e a pedofilia, a disseminação do feminismo e o *revival* de uma religiosidade de tipo pentecostalista? ²⁴²

Todas essas questões – temas fascinantes de investigação antropológica e etnopsiquiátrica – nos ajudam a relativizar o objetivismo triunfalista das neurociências e a compreender as razões de uma certa persistência da psicanálise. Gostaríamos de delinear contra a idéia do declínio da psicanálise diante do progresso científico, as seguintes razões preliminares.

Em primeiro lugar, porque entre a plasticidade histórica e cultural dos diagnósticos, a multiplicidade das funções psíquicas e o intrincado jogo de interações bioquímicas dos neurotransmissores, se estende um amplo espectro de incertezas, o que desautoriza a miragem cientificista de uma relação determinística, objetiva e estável entre os medicamentos e as afecções

²⁴² Sobre o tema dos diagnósticos e, em especial, sobre a história da chamada “personalidade múltipla”, ver o fascinante trabalho de um eminente filósofo da linguagem. Cf.: HACKING, Ian. *Múltipla personalidade e as ciências da memória*. Rio de Janeiro, José Olympio Ed., 2000.

psicopatológicas e ajuda a desmistificar o sonho da droga como objeto-fetichado de uma satisfação plena. A perspectiva, portanto, de um progresso linear das ciências da mente, que teriam deixado para trás a psicanálise, como se ela fosse um anacronismo científico do século XIX, parece se desvanecer diante do nosso abissal desconhecimento.²⁴³

Em segundo lugar, porque o suposto êxito terapêutico na área dos transtornos psíquicos – mesmo desconsiderando que um tal objetivo é fortemente condicionado por valores culturais – não é necessariamente o resultado direto de uma verdadeira compreensão do funcionamento e da natureza da mente e não sanciona, de modo algum, os modelos propostos pelos programas de pesquisa reducionistas, que são desenvolvidos, em grande parte, nos Estados Unidos, mas que tendem a conquistar uma hegemonia mundial. Por isso, numa perspectiva teórica mais ampla, os modelos mais sofisticados e cientificamente ambiciosos, acerca da relação mente-corpo (mind-body problem) – como o antimentalismo behaviorista de Ryle, as versões materialistas das teorias da identidade de Armstrong e eliminativista de Churchland, o funcionalismo de Putnam e Fodor e as abordagens cognitivo-computacionais – produziram uma série de objeções recíprocas que levaram a filosofia da mente de uma perspectiva inicial de quase euforia e consenso a impasses conceituais que estão longe de serem sanados, porque dependem de pressupostos filosóficos profundamente diferentes e até mesmo antagônicos.²⁴⁴

Assim, como observa Nagel, a qualidade subjetiva de uma experiência, os *qualia* de um estado mental, apesar de evidenciar relações sistemáticas

²⁴³ Veja a bem humorada, mas bem feita, “reportagem” sobre o assunto de HORGAN, John. *A mente desconhecida*. São Paulo, Cia. das Letras, 2002.

²⁴⁴ Para uma visão clara e abrangente sobre os diversos modelos propostos pela filosofia da Mente, ver: LYCAN, William G.. “Filosofia da mente”. In: BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E.P.. *Compêndio de filosofia*. São Paulo, Loyola, 2002. p.165-196. Para uma boa síntese crítica, na perspectiva da concepção de John Searle, ver: ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Asunción. “Propriedades nucleares de los fenómenos mentales según Searle: intencionalidad, subjetividad, semántica”. *Revista de Filosofía*. 27, 2 (2002) 389-417.

com suas bases neurofisiológicas e jogar um papel funcional na explicação do comportamento, não podem ser compreendidos fora de si mesmos. Os estados mentais são tipos de realidade que devem encontrar necessariamente a sua expressão na própria experiência do sujeito e a sua tradução numa linguagem em primeira pessoa e, seja por sua estrutura intencional, seja por serem irreduzíveis a conceitos físicos ou disposicionais, não podemos deixar de atribuir a eles, aos estados mentais em sua autonomia fenomênica, algum tipo de estatuto ontológico.²⁴⁵ Se a idéia de uma ontologia do mental pode nos perturbar – após a crítica incessante a que tem sido submetido o dualismo cartesiano – não devemos nos esquecer também que a ontologia materialista, implícita em extensos segmentos da filosofia analítica da mente, é evidente apenas na aparência, em decorrência do tipo de linguagem que usamos em nossa vida quotidiana, pois os dados da intuição são ordenados num discurso consistente de acordo com premissas metafísicas que estão disseminadas na experiência cultural de nossas sociedades secularizadas e de alto desenvolvimento tecnológico. E se nos é permitido e inevitável definir determinados fenômenos como físicos ou materiais – uma vez que eles se impõem à vivência imediata e se apresentam com uma consistência que não pode ser atribuída a simples definições nominais ou a uma mera convenção lingüística – e se o fazemos lhes atribuindo um estatuto ontológico, então o mesmo se aplica aos fenômenos mentais. Recusar a atribuição de realidade, recusar conceder um estatuto ontológico aos estados mentais, só poderia decorrer de premissas metafísicas tão discutíveis como aquelas que sustentam a irrealidade da matéria ou que endossam a doutrina de um extremado solipsismo. De qualquer modo, seja aderindo ao materialismo, ao naturalismo evolucionista ou ao mentalismo, não há como escapar do tipo de conhecimento contido na pressuposição metafísica.²⁴⁶

²⁴⁵ Cf.: NAGEL, Thomas. “The psychophysical nexus”. In: BOGHOSIAN, Paul and PEACOCKE, Christopher (Ed.). *New essays on a priori*. Oxford, Claredon Press, 2000. p. 433-471. Na perspectiva de uma discussão com Davidson, ver: MONTMINY, Martin. “Normativité et irréductibilité du mental”. *Dialectica*. 56, 4 (2002) 315-333.

²⁴⁶ O caráter irrevocável do conhecimento metafísico tem sido enfatizado por diversos autores, a partir de uma intensa discussão na e com a filosofia analítica. A respeito, ver: LOWE, E.J..

Creemos ser inteiramente insustentável a acusação, evocada na indagação que formulamos acima, de que a psicanálise seria uma “psicologia popular”, ou seja, um vocabulário conveniente para o uso lingüístico ordinário, em contraposição com as explicações científicas fortes derivadas das neurociências.²⁴⁷ Pois, como acabamos de observar, se todos nós temos uma experiência física imediata, que descrevemos como “matéria”, também todos nós temos uma experiência psicológica imediata, que descrevemos como “mente”. Ora, é claro que o caráter imediato da experiência não a desqualifica necessariamente em seu estatuto ontológico mas, ao contrário, a imediatidade da intuição foi, muitas vezes, proposta como um critério filosófico de verdade. Além disso, se a ciência, exige o abandono do vivido e a submissão a uma laboriosa mediação discursiva, então há que reconhecer que o discurso psicanalítico não é nem mais acessível e nem menos conceitual do que o discurso mais rigoroso da ciência. Se é verdade que ele não conta nem com o lastro observacional da neurofisiologia, supostamente neutro e desprovido de teoria, e nem com a associação culturalmente corrente que se costuma fazer entre rigor científico e pressuposição materialista, estas objeções não favorecem a sua desqualificação teórica. Ao contrário, nesse caso, se há algo

“La connaissance métaphysique” ou TIERCELIN, Claudine. “La métaphysique et l’ analyse conceptuelle”. Ambos artigos encontram-se em: *Revue de Métaphysique et de Morale*. 4 (2002) 453-471e 559-584, respectivamente. Para o inevitável fracasso de uma filosofia da mente concebida a partir de uma visão do mundo natural como “realm of law” - como um domínio de conexões causal-nomológicas com exclusão de finalidade e significado – são muito instigantes as reflexões de McDowell. Cf.: WRIGHT, Crispin. “Human nature?” In: SMITH, Nicholas H.. *Reading McDowell ‘On mind and world’*. London and New York, Routledge, 2002. p. 140-159. Apenas após a conclusão deste trabalho tive a oportunidade de ler – graças à generosidade do Prof. Dr. Ernesto Perini – a tradução da obra do próprio McDowell. Cf.: McDOWELL, John. *Mente e mundo*. Aparecida, Idéias e letras, 2005.

²⁴⁷ A questão da “psicologia popular” é mencionada aqui apenas incidentalmente pois, num certo sentido, a psicologia é “popular” enquanto se propõe como uma “saber leigo” em relação à medicina. Esse caráter leigo da psicanálise, que permite que se fale numa “psicopatologia da vida quotidiana”, é filosoficamente relevante pois indica a problemática da inter-relação entre as abordagens epistemológica e antropológica da psicanálise.

como uma psicologia popular, esta estaria antes do lado das neurociências – muito mais assimiláveis filosoficamente pela opinião pública na época atual de ampla aceitação da vulgata científica – do que do lado da psicanálise.

Assim, ao construir uma complexa trama teórica forjada numa linguagem mentalista, a psicanálise – que é, sem dúvida, pela abrangência e consistência de sua produção intelectual, uma das mais importantes tradições de pesquisa psíquica do último século – cumpre um papel epistêmico fundamental. Pois ela é um tipo de saber que ocupa e assegura um lugar hermenêutico imprescindível, um lugar de vigilância, de suporte crítico e de resistência em relação à hegemonia de uma descrição empirista e reducionista do ser humano. Ela possibilita, mantendo um extenso contato com a experiência, reivindicar a interpretação reflexiva de uma dimensão da realidade que exige uma adequada transcrição discursiva e que deve remeter, sem que fiquemos filosoficamente constrangidos, a uma teoria da mente de efetivo alcance ontológico.

Em terceiro lugar, a persistência da psicanálise não deriva apenas do nosso desconhecimento acerca dos mecanismos objetivos do funcionamento psíquico, o que sempre poderia ser atribuído a uma lacuna a ser superada pelo progresso científico e que justificaria uma psicologia provisória e condizente com o impressionismo de nossa vivência. A psicanálise não é apenas um conjunto de conhecimentos obtidos por intuição, por introspecção ou pela descrição em primeira pessoa da dinâmica dos afetos e das representações, não é apenas mais uma psicologia vazada numa linguagem mentalista. Ao contrário ela possui um importante elemento diferencial e é nele que encontramos o ponto de imbricação tanto da persistência da psicanálise, quanto da encarnizada resistência que ela sempre suscitou: a sua inadequação a um lugar social e cognitivo bem definido, a sua não integração, seja ao materialismo simplista, que hoje parece triunfar na arrogância das ciências biológicas, seja ao refúgio espiritualista, que recua com horror diante do lugar proeminente concedido à sexualidade. Freud, ao defender a análise leiga, não vacilou em distanciá-la tanto da medicina organicista, quanto da psicologia consciencialista. Mas, seria legítimo perguntar, que ciência seria esta cujo objeto não se enquadra, no contexto de uma opção dualista, nem do lado do corpo e nem do lado da mente? Que, contra o organicismo, insiste no caráter

autônomo e irreduzível do psiquismo, porém contra o psicologismo ou, ao menos, contra uma psicologia espiritualista e centrada nas faculdades humanas superiores, como a inteligência e a vontade, remete o psiquismo ao que não é nem autonomia e nem transparência ?

É claro que este terceiro ponto, o da atopia da psicanálise, exigiria uma elucidação muito mais ampla, que só poderia provir de um exame detalhado dos textos freudianos e da reconstrução do seu argumento metapsicológico. É o que nos propomos fazer nesta segunda parte de nosso trabalho, embora de modo muito restrito, pois como já advertimos anteriormente, seria quase inviável examinar detalhadamente uma massa textual tão extensa e difícil. Mas gostaríamos de reiterar, uma vez mais, que a singularidade epistêmica da psicanálise só pode ser elucidada a partir do que denominamos como um sentido onto-antropológico.

Ora, a junção destes dois termos “antropologia” e “ontologia” não é fortuita, seja porque implica numa íntima relação entre eles ou num remetimento recíproco entre o “ser” e o “homem”, seja porque supõe uma diferença entre ambos, uma vez que se trata de uma inter-relação. Como poderíamos compreender, para usarmos uma expressão hegeliana, essa “identidade na diferença”? Ou, para falarmos como Heidegger, uma identidade que não é a mesmidade da in-diferença (das Gleiche), porém traz a diferença ou a alteridade em si mesma (das Selbe) ?

Poderíamos começar dizendo que o “antropológico” da expressão significa que a mente, o psiquismo, enfim, aquilo em que consiste a diferença específica do humano, não pode ser concebido como um ente dentre outros entes e não pode, portanto, ser inserido como um elemento determinado numa série ontológica indeterminada. Pois este é, aliás, o risco que se corre ao pensarmos o psiquismo como uma substância que se contrapõe a outras, pois a sua substancialização como *res cogitans* oculta o que é próprio da subjetividade, que não é simplesmente algo que subjaz (subjectum, hipokeimenon), como uma coisa jacente (res), que suporta ou sustenta outras coisas, mas é o que possibilita o advento ou o vir-a-ser de todas as coisas. A subjetividade ou, na linguagem heideggeriana, o ser-aí (Dasein), não é um ente dentre outros e também não é uma pura forma vazia, porque é o que traz todas as coisas à existência e as configura como um mundo. No entanto, o risco

oposto é o que levaria à exacerbação do antropocentrismo, a uma concepção prometeica da subjetividade, que seria típica do humanismo moderno. Uma tal primazia da subjetividade seria responsável pela obliteração do ser e por sua transformação num resíduo, ou seja, naquilo que só pode ser definido negativamente e posto como um limite abstrato para a ação plasmadora do ser humano. Nesse caso, o que se deixa na sombra é que o humano está radicado no ser, o que não é apenas uma afirmação genérica uma vez que significa que se a subjetividade configura um mundo, ela é também eqüioriginária com o mundo. A subjetividade não é uma forma vazia e nem o dinamismo de um eu que se impõe soberanamente às coisas, já que está, desde sempre, lançada no meio das coisas e atravessada por uma experiência que a transborda, que denota um excesso ontológico que não pode ser contido, mas antes deve ser acolhido e trazido à linguagem ou ainda que habita desde sempre a linguagem. O ser do humano não é o reconhecimento banal de que ele é um ente dentre os outros entes, e sim que ele é destinado, pelo seu próprio ser, a dizer o ser e que esta dicção que vem a ele não pode ser confundida pela dominação fáustica do mundo pelo ser humano. A configuração do mundo pela subjetividade não é, portanto, a mesma coisa que a produção regida pela máxima da utilidade, mas é *pro-ducere*, no sentido de conduzir as coisas à plenitude de sua essência, e o que conduz só pode ser o pensamento e a linguagem. Trazer as coisas à linguagem significa realizar o seu sentido ou, como diz Heidegger no célebre início de sua “Carta sobre o Humanismo” :

*A essência da ação é o realizar (Vollbringen). Realizar significa: desdobrar algo na plenitude de sua essência, neste conduzir para, producere. Por isso, é propriamente realizável apenas aquilo que já é. Contudo, aquilo que “é” antes de tudo é o ser. O pensamento realiza a relação do ser com a essência do homem. Ele não efetua e não produz esta relação. O pensamento apenas a apresenta ao ser, como o que foi entregue a ele mesmo pelo ser. Esta oferenda consiste nisto, que no pensamento o ser vem à linguagem. A linguagem é a morada do ser.*²⁴⁸

Buscamos no texto heideggeriano aclarar o que compreendemos por sentido onto-antropológico: a subjetividade não é descartada como uma figura

²⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Brief über den ‘Humanismus’ “. In: *Wegmarken*. Op. Cit.. p. 311.

ultrapassada do pensamento, contudo é repensada em sua radical pertinência com relação ao ser. Ou, poderíamos dizer, que há no homem e somente nele, dentre todos os entes, a experiência do sentido do ser e, por isso, ele é *subjectum*, pois nele se abre uma interrogação acerca do que subjaz e sustenta todos os outros entes, mas esta é o que lhe advém, que escapa ao seu domínio, pois o homem não é o senhor do sentido.

O que estamos reiterando neste tópico é que a psicanálise pode ser interpretada na perspectiva deste horizonte onto-antropológico, uma vez que ela, através da idéia de inconsciente, simultaneamente assume e subverte a categoria de subjetividade, estabelecendo uma distância irredimível entre o sujeito ekstático e um eu soberano, cioso de seu poder de objetivação e de plasmação da realidade.²⁴⁹ Foi esta distância que se traduziu na introdução do conceito, bastante estranho à filosofia da consciência, de “sujeito do inconsciente”. Ou seja, um sujeito que não é posto nem a partir de uma relação de reciprocidade com um outro semelhante e nem se define a partir da inversão especular de um objeto. É uma subjetividade que transluz na falha de toda objetivação e no fracasso da pretensão avassaladora do saber objetivo. É nesse desconhecimento, que marca, em princípio, o que aponta o inconsciente, que habita aquilo que poderíamos designar, por excelência, como subjetividade. Esta é o que se furta a toda esperança de objetivação e que, sendo o avesso da ciência, fulgura num outro saber que pode ser pensado como uma douda ignorância.²⁵⁰

²⁴⁹ Heidegger enfatiza – contra os que pretenderam ver em “Ser e tempo” uma “postura antropocêntrica” – que “a essência do ser-aí, que está ‘no centro’ é ekstática, isso é ‘ex-cêntrica’” e que, portanto, o “exceder” do ser-aí, a sua transcendência é, também, a marca de sua finitude. Cf. HEIDEGGER, Martin. “Sobre a essência do fundamento”. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Col. Os pensadores. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo, Abril cultural, 1983. p. 118.

²⁵⁰ Aqui estamos nos referindo a algumas elaborações lacanianas acerca do “sujeito do inconsciente”. Especialmente à distinção entre “sujeito” e “eu”, aproximando-o antes do “Es” (Isso) freudiano na tradução da célebre proposição: *Wo Es war soll Ich werden*. Cf.: LACAN, Jacques. “La chose freudienne ou sens du retour à Freud em psychanalyse”. In: *Écrits*. Op. Cit. p. 416-418 (Escritos, 417-18). Retomamos também – na distinção entre sujeito e eu, a partir daquilo que escapa à objetivação e se apresenta como “desconhecimento” ou “denegação”

Assim, por um lado, a mente é interpretada como sujeito e não como substância, sendo concebida como intencionalidade constituinte e doadora de sentido, no entanto, por outro lado, não se trata da intencionalidade de uma consciência soberana, que paira acima do mundo, já que ela está originariamente situada e entrançada nas redes mundanas de significação. O sujeito configura o mundo na contínua ultrapassagem questionante de si mesmo, mas é também por ele configurado, pois o seu ser é “ser-no-mundo”, está lançado no aí de sua facticidade (Geworfenheit) que é, ela mesma, linguagem e compreensão.

Como procuramos mostrar a psicanálise seria certamente inconcebível fora da modernidade contudo, como também deve ter ficado claro, esta não é unívoca, não pode ser apreendida como um bloco monolítico, pois só pode ser vista “de dentro”, quando nela se abre uma fratura, que é o que denominamos como dialética da modernidade. É nela que a psicanálise se insere, ao retificar a posição do sujeito e ao impor uma certa inflexão nesse movimento do “para nós” (Für-uns) que atravessa o antropocentrismo moderno.

Pois bem, é esse sentido onto-antropológico da psicanálise que está pressuposto na interpretação que fazemos do texto freudiano. Uma leitura cujo objetivo consistiria em evidenciar o alcance filosófico da psicanálise. Além disso, poderia nos ajudar a compreender, como as conquistas e impasses da metapsicologia freudiana acabaram se projetando na hermenêutica lacaniana. Pois acreditamos que Lacan foi o teórico do freudismo que, lutando para escapar das armadilhas da *doxa* freudiana, percebeu o que estava filosoficamente em jogo na psicanálise. Isso não significa, de modo algum, que a verdade da psicanálise se encontra na obra lacaniana, porém apenas que nela podemos compreender com mais acuidade os caminhos filosóficos que se entrecruzam no pensamento contemporâneo e que passam por saberes que nem sempre se enquadram no que pode ser definido como um gênero filosófico tradicional. Mas, como é óbvio, ambas as tarefas, a análise textual minuciosa e a passagem interpretativa pelo lacanismo, excedem muitíssimo às nossas forças. Restringimo-nos, portanto, a uma exposição – algo dogmática, na ausência de um trabalho mais detalhado de demonstração textual – do que denominamos como movimento do pensamento freudiano.

(Verneinung) – as considerações desenvolvidas por ele na sessão de 05 de maio de 1954 do seu seminário. Cf.: LACAN, Jacques. *Seminário I: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986. p. 189-203.

Esta expressão traduz a nossa hipótese de um deslocamento conceptual, interno à obra de Freud, que vai do projeto de uma psicologia como ciência natural passando pela proposição da teoria metapsicológica até a viragem representada pela introdução da “pulsão de morte”. Esse deslocamento pode ser explicitado na investigação imanente dos textos freudianos utilizando os recursos conceituais internos da teoria psicanalítica, mas pode também ser interpretado filosoficamente como a passagem do empirismo doutrinário inicial ao plano transcendental da metapsicologia para, finalmente, desembocar numa problemática ontológica que compreendemos num sentido próximo ao heideggeriano, pois é portadora de uma consciência cruciante da finitude do sujeito e de sua inserção originariamente mundana.

Esse deslocamento, também pode ser visto como uma espécie de colapso do saber psicanalítico, o que é bem compreensível do ponto de vista das premissas postas já em seu ponto de partida. Contudo, esse “fracasso” não se restringe à uma dificuldade específica da psicanálise, porque traduz uma problemática muito mais ampla, que seria a da clivagem que atravessa e move o pensamento moderno em seu desdobramento dramático: a do crescente distanciamento entre a efetividade, cada vez mais pujante, do conhecimento e a impossibilidade, cada vez mais perturbadora, da verdade. É à luz desse percurso dramático da modernidade ou numa imagem mais apropriada é a partir do reconhecimento da sombra do niilismo que avançou sobre o meio-dia da razão triunfante que devemos interpretar a psicanálise para, sem nos determos nas filigranas do texto freudiano, dele arrancar o sentido de um destino que o constituiu e foi também, por ele mesmo, constituído.²⁵¹

²⁵¹ Essa idéia de fracasso aparece reiteradamente na história da psicanálise. Mas não se limita a um significado confessional ou retórico como vemos, às vezes, tanto em Freud, como em Lacan, mas possui um verdadeiro alcance teórico. Cf.: FREUD, Sigmund. *Selbstdarstellung* (Auto-exposição) (GW, XIV, 33-96) e LACAN, Jacques. “A psicanálise. Razão de um fracasso”. In: Idem. *Outros escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003. p. 341-349. Por outro lado, é bem significativo que a “impossibilidade da posição do analista” é colocada por Lacan, na sessão de 20 de maio de 1970 de seu seminário, no contexto da discussão sobre a verdade (alétheia) tomada num sentido heideggeriano. Cf.: LACAN, Jacques. *Seminário XVII: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992. p. 153-155.

A nossa hipótese de interpretação do “fracasso” da psicanálise e de seus impasses teóricos exige, portanto, uma leitura que não se limite ao travamento interno da metapsicologia freudiana, porém busque recursos conceituais externos, seja permanecendo no campo psicanalítico, recorrendo pontualmente às contribuições lacanianas, seja indo além, e recorrendo a algumas aproximações filosóficas, sobretudo aquelas provenientes do pensamento heideggeriano. A heterogeneidade desses recursos conceituais que se entrecrocavam e se fecundam, não nos deve surpreender, como se fosse apenas o resultado de um burdo ecletismo. Ao contrário, tal heterogeneidade funda-se na experiência analítica mesma que, em sua impossibilidade e em sua indizibilidade, não pode ser inteiramente circunscrita por uma teoria consistente, bem estabelecida e fechada na lógica de sua própria armação conceptual. Afinal de contas o êxito prático da análise consiste numa espécie de transbordamento em que o analisante, em seu processo de subjetivação, escape ao saber objetivante do analista e, desse modo, cada análise em sua realização concreta, não cessa de instaurar e ultrapassar toda objetividade possível do saber psicanalítico.²⁵²

Assim, a experiência analítica é o que singulariza a psicanálise e é, também, o que se apresenta como a marca diferencial em relação ao saber filosófico. Se há saber psicanalítico – pois, certamente, a psicanálise produz e se configura como um saber dotado de pressupostos e de um grande aparato conceitual – cada análise concreta o destitui e mostra que ele não pode subsistir por si mesmo. Como bem viu Freud, para além de sua idealização da

²⁵² A ironia incidental de Lacan em relação à aproximação de seu pensamento com a filosofia visa desestabilizar as tentativas de apropriação filosófica de sua obra, mas não nos deve atemorizar, pois ele mesmo não recuou diante de sua apropriação de Descartes, Kant, Hegel e Heidegger. No entanto, parece não haver dúvida, que há tanto proximidade, quanto distanciamento entre a psicanálise e a filosofia. Como Lacan casualmente observou na “conversa nos degraus do Panteão”: “E não vejo o que me destinaria a ver meu nome expressamente incluído na lista dos filósofos, o que não me parece inteiramente judicioso [...] Se não houvesse isso {a experiência analítica}, não consideraria que tivesse o direito, nem a vontade, sobretudo, de prolongar o discurso filosófico para além do momento em que ele foi, bem propriamente eclipsado”. Cf.: LACAN, J.. Op. Cit.(supra). p. 137.

ciência, a psicanálise é inimiga de toda “visão de mundo” (Weltanschauung), porque é caudatária de uma verdade que apenas transparece na experiência para logo, nela mesma se perder. No final do processo analítico a verdade que fica é algo que se dá para o sujeito analisante e não uma posse do analista que, ao contrário, deve ser descartado com todo o seu saber. Talvez seja o que alude Lacan ao dizer:

Assim, é pelo gozo que a verdade vem resistir ao saber. É isso que a psicanálise descobre naquilo a que chama sintoma, verdade que se faz valer no descrédito da razão [...] Quanto à realidade do sujeito, sua imagem de alienação, pressentida pela crítica social, se revela enfim por desenrolar-se entre o sujeito do conhecimento, o falso sujeito do “eu penso”, e esse resíduo corporal em que penso haver encarnado suficientemente o Dasein para chamá-lo pelo nome que ele deve a mim: ou seja, o objeto (a). Entre os dois é preciso escolher. Essa escolha é a escolha do pensamento como aquilo que exclui o “eu sou” do gozo, um “eu sou” que é “eu não penso”. (aspas do autor).²⁵³

A verdade que transparece na experiência analítica perde-se para o saber, transmutando-se nos atos de um sujeito específico – incapaz de justificá-los racionalmente e sempre insensatos à luz de um outro olhar – mas que se preserva no confronto com a sua história singular. É nessa singularidade da experiência analítica que encontramos cifrada a singularidade da teoria psicanalítica e nos deparamos com a sua heterogeneidade em relação a todo saber, aí incluindo o saber filosófico. Não obstante, é preciso afastar das palavras lacanianas toda tentação esotérica, como ele mesmo logo nos adverte

(...) o psicanalista se descobre numa posição insustentável: numa alienação condicionada por um “eu sou” do qual, como para todos, a condição é “eu não penso”, só que reforçada pelo acréscimo de que, diferentemente de todos, ele sabe disso. É esse saber que não é portátil, já que nenhum saber pode ser portado por um só [...] Os psicanalistas são sábios de um saber

²⁵³ Cf. LACAN, Jacques. Da Psicanálise em suas relações com a realidade. In: Idem. *Outros escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003. p. 357.

*que não podem cultivar. Uma outra história é a mistagogia do não-saber.*²⁵⁴

Pois é esta “mistagogia do não-saber” que o analista deve evitar, fugindo do hermetismo dos guetos institucionais, e abrindo-se para a pluralidade dos outros saberes, através dos quais, ele pode ordenar os restos de sua experiência. Há, portanto, que articular um discurso, sem esquecer a experiência que o destitui e, para isso, há que evitar incorporar o inefável da experiência analítica num saber que, esquecido dos limites de toda discursividade, pretenda ter capturado o inefável. Um discurso que, se pretendendo autenticamente analítico ao se valer do apanágio do não-saber, seria o depositário de uma intuição incomunicável e de uma doutrina esotérica e, com isso, obtém, como se fosse um efeito inesperado, a dádiva de sua absolutização. O saber psicanalítico, aberto à experiência, só pode articular-se num regime transdisciplinar. E aqui se dá o encontro com a filosofia que – em que pese, como vimos anteriormente, o preconceito cientificista de Freud – ainda mantém a estrutura aporética e interrogativa de sua origem socrática. Essa estrutura aporética – que independe da linguagem arrogante de tantos filósofos, temerosos de perder o caráter inovador e polêmico de seu pensamento – foi preservada em toda grande criação filosófica. Até mesmo um pensador como Hegel, considerado como uma espécie de *bête noire* da sensibilidade existencial e que teria supostamente se perdido no panlogismo de sua maturidade, só pôde construir o seu sistema porque nele incluiu a errância e a ambigüidade (*Zweideutigkeit*), e somente soube enfrentar a travessia do desespero (*Verzweiflung*), porque jamais rejeitou a força existencial da dúvida (*Zweifel*).²⁵⁵

A partir dessas considerações e uma vez estabelecido o nosso procedimento – que seria o de uma reconstrução genérica do que denominamos como argumento metapsicológico, a partir desses diversos

²⁵⁴ Cf.: LACAN, J. Op. Cit. p. 358.

²⁵⁵ Cf.: HEGEL, Georg W. F.. *La relation du scepticisme avec la philosophie*. Paris, Vrin, 1986.

recursos conceituais – podemos esboçar o desenvolvimento desta segunda parte de nosso trabalho. A partir daqui o nosso trabalho percorre, portanto, os seguintes momentos expositivos:

1. Uma hipótese de leitura da articulação subjacente ao desenvolvimento textual da obra freudiana, que é o objeto do próximo tópico deste capítulo.
2. Uma hipótese acerca da periodização que demarcaria cronologicamente o que denominamos como movimento do pensamento freudiano, que será abordado no último tópico deste capítulo.
3. O primeiro momento do movimento do pensamento freudiano, centrando o argumento metapsicológico na teoria da defesa e aportando alguns elementos para a sua interpretação filosófica e que será o objeto do quinto capítulo.
4. O segundo momento do movimento do pensamento freudiano, centrando o argumento metapsicológico na teoria da sexualidade e aportando alguns elementos para a sua interpretação filosófica e que será o objeto do sexto capítulo.
5. O terceiro movimento do pensamento freudiano, centrando o argumento metapsicológico nas conseqüências do narcisismo e no impasse da teorização e aportando alguns elementos para sua interpretação filosófica e que será o objeto do sétimo capítulo.

IV.2. Pressupostos para a leitura da obra freudiana:

Abordamos a psicanálise, no capítulo anterior, a partir de sua gênese ideohistórica e, assim, procuramos dar conta tanto do seu surgimento num contexto específico que condiciona o seu caráter particular enquanto criação intelectual culturalmente circunscrita, quanto de sua inserção na dialética da modernidade que possibilita a sua projeção universal. A abordagem genética não é, entretanto, inteiramente externa à abordagem da estrutura conceptual que determina a singularidade da teoria psicanalítica mas se reflete no movimento interno do pensamento freudiano e, desse modo, exprime as suas possibilidades e limites. Não é, pois, uma investigação apenas preparatória, mas se prolonga na investigação do arcabouço conceitual da teoria, pois o texto freudiano não é fechado sobre si mesmo, podendo ser reconstruído apenas em sua lógica interna e recorrendo à auto-suficiência da ordem de suas

razões, mas é inseparável da experiência antropológica, simultaneamente intelectual e histórica, que o constitui em sua singular objetividade. Desse modo, gênese e estrutura não são excludentes e não definem duas investigações independentes, mas se articulam dialeticamente, de modo que a gênese, ou seja, a experiência histórica e sociocultural se filtra continuamente na produção dos conceitos e a estrutura, o travamento conceptual em sua consistência interna, abre novas possibilidades de interpretação da experiência.²⁵⁶

Essa articulação dialética entre gênese e estrutura não precisa ser compreendida num sentido hegeliano, como se houvesse uma inteligibilidade metafísica capaz de garantir a continuidade entre a experiência e o conceito, uma vez que ambos seriam dimensões do espírito (Geist) em seu movimento de auto-reflexão. Na verdade, apontar o vínculo entre gênese histórica e estrutura conceptual pode também significar a destituição da pretensão objetivante da teoria e mostrar que toda objetividade possui uma origem mundana e mergulha suas raízes numa situação hermenêutica específica. Quando no tópico anterior nos referimos ao trabalho analítico como uma experiência que destitui o saber do analista e, de certa forma, anuncia o fracasso da própria psicanálise enquanto sistema de saber, não configuramos tal destituição como uma técnica, como um desfecho controlado e previsto pela teoria e que, portanto, a confirma em suas certezas. Ao contrário, a única certeza que subsiste é a posição ética do analista – a de não recusar a interrogação proveniente do desejo do analisante, a de não impedir o seu processo de subjetivação – mas essa posição ética apenas sustenta e demarca

²⁵⁶ Reiteramos aqui a montagem dialética da exposição ao recorrermos aos três momentos da particularidade contextual, da universalidade epistêmica – associada à dialética da modernidade enquanto época que se pretende programaticamente racional – e da singularidade conceptual da teoria psicanalítica. O que aqui está em jogo – na perspectiva de um diálogo com Hegel – é o esforço de apreender a inteligibilidade histórica da psicanálise contra a forma mentis dominante do relativismo. Esse esforço visa promover a discussão entre aqueles que aceitam a psicanálise e aqueles que a recusam, ou seja, promover um quadro de referências no qual seja possível a argumentação racional. Ver Höslé, Vittorio. *L'idéalisme objectif*. Paris: Éditions Du Cerf, 2001. p. 11-52.

um caminho que mergulha no desconhecido. Esse desconhecimento não se refere apenas ao rumo existencial do analisante, mas reflui sobre o analista e pode levá-lo, inclusive, ao abandono de suas convicções iniciais e à refundição e transfiguração de suas concepções mais caras. Nesse sentido poderíamos dizer que toda experiência analítica comporta o risco de abandono da teoria psicanalítica, porque a indeterminação dos processos de subjetivação desestabiliza a determinação de toda pretensão de objetividade. E seria esse o significado prático da relação entre experiência e conceito que, no plano teórico, procuramos expressar como articulação dialética entre gênese e estrutura.

Podemos avançar um pouco mais no desenvolvimento dessa idéia e relacioná-la com o que designamos anteriormente como “dialética da modernidade” com o que antes já denominamos como sendo uma verdadeira dramática da modernidade, isto é, com o curso dinâmico de idéias e de acontecimentos que permanece ainda inconcluso e que não está garantido por alguma supressão pacificadora de suas contradições. Assim quando concebemos uma gênese da psicanálise, não a concebemos somente como um conjunto de circunstâncias presentes no contexto vienense, circunstâncias que confluíram favoravelmente no nascimento da psicanálise, assim como o fizeram em relação a outros empreendimentos estéticos e intelectuais mas, o que nos pareceu relevante discernir no contexto vienense foi que nele convergiu, de modo particularmente intenso, os impasses da modernização.

Ora, o cerne desse impasse, já o vimos, pode ser resumido como sendo a ruptura entre razão e experiência. Este diagnóstico de procedência hegeliana, que considera a modernidade como o tempo da cisão (*Entzweiung*), nos parece ser de grande fecundidade e não nos impõe necessariamente a solução filosófica por ele proposta, embora recorrer à linguagem hegeliana possa nos ajudar a compreender do que se trata. A cisão aparece, para Hegel, no plano da efetividade histórica, como oposição entre indivíduo e sociedade, público e privado, sociedade e estado, razão e religião e assim por diante. A sua transposição filosófica deve ser caracterizada a partir de seu ponto de partida do seguinte modo: diante do desmoronamento simbólico da cristandade, herdeira da antigüidade clássica, foi preciso refluir da experiência cultural concreta a um ponto de inabalável certeza e foi essa a tarefa do cogito

cartesiano. Os ataques cépticos pareciam fracassar diante desse entrincheiramento cognitivo na fortaleza inexpugnável do cogito, mas o preço a pagar foi muito alto. As suas indevassáveis muralhas e rochedos escarpados não apenas defendiam o conhecimento, mas o aprisionavam na certeza subjetiva e o separava do mundo da vida, que no devir histórico da modernidade foi sendo substituído pela intervenção metódica na natureza e por sua reconfiguração tecnocientífica. A *morale par provision*, aparentemente impossível de ser integrada no sistema do saber, seria a atestação desse fracasso filosófico.

É claro que a experiência humana prosseguiu em seu curso histórico, mas sem o aval filosófico, cujo grande desafio seria o de passar da certeza do sujeito à verdade do mundo. Um desafio percebido e respondido por Kant que, não obstante, recaiu na cisão entre entendimento e razão, teoria e prática, determinismo e liberdade, númeno e fenômeno. A dialética seria, para Hegel, o único caminho possível para que o conhecimento se libertasse do aprisionamento no cogito, na tradição de pensamento que ele designava como “filosofia da reflexão”, e fizesse a travessia da certeza subjetiva que, restaurada em seu caráter sensível, deveria passar pelas vicissitudes da experiência para, finalmente, alcançar a verdade, concebida como saber absoluto, isto é, como identidade de sujeito e substância

Recordamos esse passo essencial do pensamento hegeliano apenas para que pudéssemos circunscrever a nossa compreensão da relação entre certeza e verdade. A racionalidade tecnocientífica pode dispensar o cogito e toda parafernália filosófica da fundamentação, pois é capaz de produzir uma nova certeza, que não é a de uma evidência absoluta, mas a de uma evidência pragmática, uma vez que sempre se pode um trunfo irretorquível: a ciência funciona. Esse critério utilitarista é oferecido aos indivíduos e grupos como um ponto de apoio seguro e suficiente, possuindo, além disso, a vantagem de se inscrever na efetividade da vida social, sem necessitar do recurso de uma instância transcendental. Há um choque, no entanto, entre o poder de intervenção e modificação do mundo da racionalidade tecnocientífica integrada à lógica sistêmica e a demanda de sentido, de motivação existencial e de normas e fins morais. O êxito da técnica não só não é capaz de responder a esta demanda, mas produz um efeito de desagregação de toda experiência e

de sua inserção na força da tradição cultural. Eclode, portanto, uma dupla crise: a da certeza subjetiva respaldada na instância transcendental e a da verdade do mundo, fundada na inteligibilidade intrínseca do real ou, ao menos, na inteligibilidade que numa dada tradição se possa atribuir ao real. Diante dessa dupla crise, que poderia ser amplamente caracterizada como uma rejeição do discurso filosófico forte, restariam dois caminhos que não são excludentes mas, antes, tendem a ser complementares: o da aceitação conformista da lógica sistêmica e o da deriva da vivência individual, fragmentária e caótica.²⁵⁷

Ora, a psicanálise partiu desse impasse ou, se quisermos, desse impacto de desagregação da modernização social, mas não o encontrou através de um elaborado diagnóstico filosófico e sim no acolhimento e na escuta das perturbações afetivas e dos sofrimentos corporais de homens e mulheres. Não teria surgido, porém, se Freud tivesse permanecido como um psicoterapeuta e não fosse possuído pela ambição científica e não buscasse a tradução conceptual daquilo que ele encontrava na experiência. A grandeza do seu ato fundacional reside nesse esforço de transcrição da experiência fragmentada e caótica dos sujeitos concretos, destituídos de si mesmos e, muitas vezes, de seu sentimento de identidade, na forma de um discurso que nela resgate alguma inteligibilidade. Mas aí também reside a sua maior dificuldade, pois a verdade que brota da experiência não se deixa apreender inteiramente na rede conceitual da teoria e não parece se adequar aos critérios objetivos da cientificidade. E foi a partir desta dificuldade que afirmamos acima que a experiência analítica leva não só à destituição do analista, mas da própria teoria psicanalítica.

Todas estas considerações visam tão somente enfatizar o porquê a gênese histórica – isto é, a experiência cultural que está sedimentada na vida subjetiva – não pode ser relegada a um papel secundário na compreensão da psicanálise mas está transcrita em sua própria estrutura teórica e foi este o

²⁵⁷ A idéia de um discurso filosófico forte não deve ser confundida com a de um discurso fundacionista na linha das “filosofias do cogito”. Mas esse é um tópico que não pode ser aqui discutido. O “forte” caracteriza apenas a recusa da dissolução da filosofia na pluralidade das “visões de mundo”. Para uma defesa “não fundacionista” e não “desconstrucionista” do discurso filosófico ver RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions Du Seuil, 1990. p. 11-38.

motivo que nos levou a evocar o caminho fenomenológico através do qual Hegel buscou apreender a razão na história. Por outro lado, no entanto, a articulação dialética de gênese e estrutura, de experiência e conceito, não implica na suprassunção da vida no pensamento, mas atesta, ao contrário, a impossibilidade de se passar ao domínio do saber absoluto, isto é, de uma auto-reflexão que nos assegure – para nós, que estamos lançados na finitude e na voragem do tempo – que a experiência do tempo possa ser perfeitamente assimilada à inteligibilidade do ser.

Assim, no momento em que as instituições patriarcais e aristocráticas da sociedade européia começaram a desmoronar, a vida subjetiva rompeu a couraça simbólica do espírito objetivo e se manifestou não apenas nos fenômenos ruidosos e macroscópicos da crise sociocultural, mas também se fez ouvir nos fenômenos discretos e microscópicos dos processos de subjetivação. Neles incidiu a escuta analítica e dela emergiu a força de uma teorização que, partindo do modelo neurofisiológico, foi gradativamente se afastando do ideal da objetividade científica para formular, em seus próprios termos, algumas das grandes encruzilhadas do pensamento filosófico contemporâneo. A metapsicologia freudiana não poderia, portanto, sob o preço de se perder a si mesma, eludir a sua gênese e nem deixar de assegurar a sua originalidade na compreensão de sua origem e que a sua estrutura transcreve a profunda crise que se abateu sobre a civilização ocidental moderna.

Em síntese, a nossa idéia fundamental é que a psicanálise não pode ser compreendida apenas como uma técnica psicoterápica ou como um meio de investigação do psiquismo humano e nem mesmo como uma teoria que possa ser avaliada de acordo com critérios de cientificidade mais ou menos flexíveis. Todos esses aspectos têm, certamente, relevância, mas uma compreensão mais ampla e profunda da psicanálise exigiria a sua inserção no dinamismo histórico e sociocultural que reiteradamente designamos como “dialética da modernidade”. É a partir desse *a priori* histórico que podemos encontrar os seus limites e possibilidades pois, dentre outras manifestações culturais, ela é, por um lado, expressão desse *a priori* histórico, sendo por ele determinada e configurada mas, por outro lado, é também a sua consciência crítica ao expor a aporia que o habita.

Como assinalamos no segundo capítulo, ao abordarmos a passagem do “em si” ao “para si” da cultura, a filosofia é, por excelência, o saber da reflexividade, isto é, da apreensão da experiência na forma da conceptualidade ou do discurso racional. A filosofia é, exatamente por seu caráter atópico, o topos privilegiado do movimento de auto-reflexão da cultura.

Ora, se a psicanálise também não pode ser desvinculada de sua gênese histórica e nela procura encontrar algum sentido, então a interlocução entre psicanálise e filosofia é não só inevitável, mas pode ser reciprocamente esclarecedora. Não obstante, como a psicanálise, apesar de seu estatuto epistemológico problemático, jamais pretendeu se confundir com a filosofia e a sua vocação é sempre retornar à clínica, acreditamos ser necessário formular duas considerações metodológicas acerca de nossa leitura do texto freudiano.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que ao selecionarmos alguns textos freudianos de alcance metapsicológico o fazemos de acordo com um recorte específico numa massa textual muito extensa. Apesar de expormos algumas das articulações internas de cada um deles, o nosso objetivo não foi o de apreender a sua coerência interna ou os seus pontos de fratura, mas neles destacar apenas alguns elementos essenciais que possam se integrar num contexto conceptual mais amplo. Esse contexto se apresenta em dois níveis: o primeiro é o do movimento do pensamento freudiano e o segundo é o da inserção do conjunto do pensamento freudiano numa leitura filosófica orientada pelos pressupostos que estamos desenvolvendo acerca da relação entre gênese e estrutura.

Assim, podemos tomar como exemplo, três textos que ainda vamos examinar brevemente nos próximos capítulos: “Psiconeuroses de defesa”, de 1894; “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, de 1905; “Pulsões e destinos da pulsão” de 1915 . São textos que representam momentos bem determinados no desenvolvimento cronológico da obra freudiana e que podem ser lidos independentemente, cada um deles contendo um conjunto de proposições mais ou menos consistente. Acreditamos que uma leitura deste tipo contribui certamente para aclarar as idéias do autor e que a exegese do texto, a abordagem de seu objetivo e desenvolvimento interno, não só contribui mas é necessária na proposição de uma interpretação mais audaciosa. No entanto, se esta abordagem exegética fosse sobrevalorizada o seu resultado

seria limitado e decepcionante. Limitado porque os textos freudianos são inconclusos, reticentes, cheios de ambigüidades e sempre remetem a outros textos. Decepcionante porque o conteúdo de cada um deles parece ficar, muitas vezes, aquém de nossas expectativas. Como poderemos ler, por exemplo, o artigo sobre as psiconeuroses de 1894 sem o ligarmos a um segundo artigo sobre o mesmo tema intitulado “Novas observações sobre as psiconeuroses de defesa” e publicado dois anos depois? E como desconhecermos que entre ambos se situa o “Projeto” que contém uma teoria geral do psiquismo? Como podemos ler os “Três ensaios” sem levarmos em consideração que a data de sua publicação original pode mascarar as muitas interpolações feitas ao longo de vinte anos? Como entender as obscuridades e o desequilíbrio interno do artigo sobre as pulsões, desconhecendo a perturbação teórica trazida pela introdução do narcisismo no ano anterior? E, poderíamos prosseguir com outros exemplos: como nos restringirmos à argumentação cautelosa do artigo sobre as pulsões, acerca dos limites do princípio de prazer, sem nos advertirmos do impacto crucial da idéia de pulsão de morte nas concepções posteriores relativas à clínica e à interpretação da cultura? A leitura isolada de cada um destes assim como de todos os outros textos freudianos é empobrecedora se não levamos em consideração o seu entorno teórico, isto é, o foco cronológico que os circunda e se não o fizermos à luz das ressignificações posteriores. Tudo isso nos leva a propor a inserção de cada um deles no movimento do pensamento freudiano. Assim, o texto sobre as pulsões, de 1915, deve ser lido sob o foco do narcisismo e dos outros artigos metapsicológicos e, além disso, atravessado pelo remetimento ao passado, no caso o “Projeto” de 1895 e para o futuro, no caso “Além do princípio de prazer” de 1920. Mas aqui estamos nos restringindo aos textos que foram tomados como exemplo, embora o entrelaçamento textual seja ainda muito mais complicado, porque a teoria das pulsões, a que se refere o artigo metapsicológico de 1915, bem que poderia ser complementada pelas instigantes idéias de “A denegação”, um pequeno artigo posterior, de 1925, que, por sua vez, deve ser lido em consonância com um outro pequeno artigo, mas este anterior, de 1911, sobre as “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”.

O ideal seria tomar cada texto em separado e situá-lo explicitamente no intrincado dessas inter-relações, mas isto inviabilizaria o nosso trabalho. Por isso, ao citarmos uma passagem textual específica vamos interpretá-la sempre no contexto mais amplo do movimento do pensamento freudiano, ainda que o façamos sem explicitar os detalhes desta contextualização. Por outro lado, se há todos esses entrelaçamentos no interior da obra, esta não pode ser interpretada de modo inteiramente independente das leituras a que foi submetida a partir de sua própria história efetiva (*Wirkungsgeschichte*). Não obstante, se a obra freudiana é tomada como o *interpretandum*, o lugar do *interpretans* é o resultado, como vimos no capítulo anterior, de uma complexa sobredeterminação que tem como um dos seus componentes um conjunto mais ou menos explícito de pressuposições filosóficas. Por conseguinte, desde que as nossas pressuposições sejam apresentadas de modo claro e argumentado, nada há de arbitrário em interpretar o pensamento freudiano em sua inserção específica na dialética da modernidade. E isso significa que a gênese da psicanálise é projetada num tempo posterior à conclusão da obra freudiana e, por isso, a cultura vienense não é simplesmente isolada como um contexto histórico particular, mas considerada como um momento exemplar de uma dialética que a ultrapassa. E isso nos leva à observação seguinte

Assim, em segundo lugar, é preciso reconhecer que não há em Freud elementos filosóficos suficientes que poderiam subsidiar uma tal leitura. Se nos ativéssemos à literalidade do texto ou nos restringíssemos à sua estrita exegese teríamos apenas que mostrar – como já o fez Paul-Laurent Assoun – a incidência pontual e o papel estratégico e retórico de alguns filósofos na elaboração da teoria psicanalítica. Ou, então, indicar como certas concepções freudianas foram diretamente derivadas de algumas idéias filosóficas, como o fez Osmyr Faria Gabbi Jr. ao mostrar, em seu magnífico comentário do “Projeto” de 1895, a marcante influência de Stuart Mill ou como o fez Paul Bercherie ao mostrar, em seu estudo sobre a gênese dos conceitos freudianos, o clima cientificista, empirista e evolucionista que presidiu ao nascimento da psicanálise. Todas essas abordagens buscam, em sua fidelidade histórica e em sua objetividade textual, as influências diretas e determinantes na criação da psicanálise e, por isso mesmo, por sua opção metodológica, passam ao largo

da hipótese, um tanto especulativa, que estamos examinando em nosso trabalho.

Por conseguinte, embora o nosso texto de referência seja o freudiano, nos inspiramos em nossa leitura no caráter inevitável da interpretação filosófica da psicanálise, seja por sua incorporação ao discurso filosófico, como um momento crítico incontornável em seu desdobramento lógico, como julgamos ser o caso das leituras habermasiana e ricoeuriana, seja, ao contrário, pela incorporação da filosofia ao discurso psicanalítico, como julgamos ser o caso da interpretação lacaniana. Vamos examinar brevemente este segundo caso.

Não nos cabe aqui discutir a questão da pertinência da leitura lacaniana, isto é, se Lacan foi ou não fiel à Freud, em seu propósito programático de combater as distorções do movimento psicanalítico, através de um retorno à obra do mestre, certamente menos fiel à letra do que ao seu espírito. Mas não nos parece haver nenhuma dúvida – e cremos que, mesmo aqueles que rejeitam a obra lacaniana, poderiam concordar – acerca do seu extraordinário impacto sociocultural e de seu extraordinário efeito de renovação teórica. No nosso modo de entender esse efeito não se deveu apenas à capitalização do mal-estar político e institucional existente no movimento psicanalítico, e sim porque Lacan, dissona de recursos científicos e filosóficos heterogêneos e, até mesmo, estranhos à psicanálise tanto em sua vertente centro-européia – distante da hegemonia acadêmica neo-kantiana – quanto de sua vertente anglo-saxônica – fortemente condicionada pela hegemonia da epistemologia empirista. Recursos que o ajudaram a desvelar o seu alcance intelectual e a discernir o *a priori* histórico que possibilitou o seu surgimento e que ainda a move nas vicissitudes de seu destino espiritual. Ou seja, se a gênese é também uma projeção histórica e só pode ser reconstruída a partir de uma situação hermenêutica complexa, então podemos inferir a pertinência da leitura lacaniana de Freud, que é mediatizada por, dentre outros, Hegel e Heidegger. Não há, em nossa opinião, ecletismo, intenção de anexação filosófica ou violência teórica na utilização desses recursos conceptuais, em si mesmo heterogêneos, porque os dois pensadores encarnam a polarização de uma dialética que antecedeu a Freud, passou pelo desenvolvimento de sua obra e desembocou nas pressuposições do intérprete.

Não haveria, por outro lado, certa anomalia cronológica em nossa leitura do texto freudiano, ao buscarmos recursos conceituais em autores posteriores e em intentarmos, por meio deles, a sua re-significação. Ao contrário, esse seria um procedimento inevitável, a partir de nossa pressuposição hermenêutica de inserção da psicanálise na tradição moderna, de sua relevância na história efetiva da problemática onto-antropológica decorrente da revolução copernicana, que ainda não foi superada e na qual nós ainda estamos mergulhados.

IV.3. Periodização e movimento do pensamento freudiano:

IV.3.1. Continuidade e periodização:

Uma vez feitas estas considerações metodológicas, podemos propor uma periodização formal da obra freudiana, isto é, podemos nela assinalar algumas demarcações cronológicas para, em seguida, relativizá-las com a idéia de um movimento do pensamento freudiano concebido como um fluxo, dotado de certa continuidade ou de um dinamismo que rompe com os cortes cronológicos, mas que, ao invés de progredir linearmente, segue desvios, às vezes se interrompe e retoma o que foi deixado para trás e, sobretudo, re-significa o caminho na medida em que o percorre.

A periodização que propomos segue critérios temáticos que nem sempre se encaixam numa rígida demarcação cronológica, por isso a sucessão dos períodos parece ser estática e mascara a dinâmica do pensamento freudiano. Assim, cada “período” ou, mesmo, cada “sub-período” apresentariam uma forma conceptual dominante, que não pode, entretanto, ser rigidamente separada das formas anterior e posterior. Teríamos, portanto, sucessivas configurações conceptuais: a teoria do recalque, o modelo da primeira tópica, a teoria da sexualidade infantil e do desenvolvimento da libido, a teoria do narcisismo, o esboço de uma síntese metapsicológica, a doutrina da pulsão de morte, o modelo da segunda tópica, a reformulação da teoria da angústia, a crítica da cultura etc.. É óbvio que as periodizações são sempre arbitrárias e sempre podem ser propostas outras divisões alternativas. No entanto, elas podem nos ajudar a organizar uma obra extensa e com um entrecruzamento

conceitual muito denso, como é o caso da obra freudiana. Feitas essas advertências nossa proposta de periodização seria a seguinte:

1. Primeiro Período: A Formação Intelectual (1873-1885)

Como Freud sempre foi um estudante brilhante e dedicado os seus estudos secundários e as influências recebidas na infância e adolescência devem constar de uma biografia intelectual. Essa observação banal é ainda mais válida no caso do fundador da Psicanálise uma vez que esta, por sua própria natureza, não poderia ser inteiramente alheia aos processos de subjetivação de seu criador, como se evidencia no importante papel desempenhado na sua criação pela “auto-análise” de Freud e a interpenetração entre a investigação do próprio psiquismo e a formulação teórica como ficou registrado na “Interpretação dos Sonhos”.

Do mesmo modo não se pode negar a profunda influência de sua judeidade, ou seja, a relevância espiritual da formação primária, anterior a qualquer adesão religiosa externa, de sua identidade judaica. Elemento carregado de implicações profundas quando contrastado com um ambiente em que o catolicismo não só era predominante, mas possuía intensos e persistentes vínculos com o poder aristocrático e imperial da Áustria habsbúrgica. Além disso deveríamos incluir também neste período os intensos estudos transcorridos no longo tempo de permanência na Faculdade de Medicina e que foram determinantes no estabelecimento de sua intencionalidade científica. Além disso, ainda na época do curso universitário aparecem as suas primeiras publicações, que são artigos e monografias de cunho científico que, por decisão de Anna Freud, não constam, infelizmente, de suas “Obras Psicológicas Completas”. Poderíamos dividir este primeiro período em duas fases ou momentos.

1.1. Primeiro Momento (1873-1882)

É a época de seu aprendizado propriamente científico não só como aluno exemplar, mas também como dedicado pesquisador auxiliar na Faculdade de Medicina de Viena. Inicialmente na área de zoologia e anatomia comparada sob a orientação de Carl Claus (1875/76). Claus, diretor do Instituto de Anatomia Comparada de Viena, era um enérgico defensor da Teoria da

Evolução, que iria se tornar, para Freud, uma de suas referências intelectuais permanentes. No sumário de seus trabalhos científicos, apresentado como requisito para sua candidatura como "professor extraordinário" em 1897, constam cinco artigos científicos publicados no período de 1877 a 1882, todos eles voltados para a anatomia e, em especial, para neuroanatomia de animais inferiores como enguias, peixes e caranguejos. É interessante observar, como nos chama atenção o editor inglês, que muito mais tarde, quando pronunciou suas conferências com o intuito de difundir a Psicanálise, ele utilizou os resultados dos seus dois primeiros trabalhos de neuroanatomia para explicar, por analogia, os conceitos de “fixação” (Fixierung) e “regressão” (Regression) da libido.²⁵⁸

Posteriormente Freud torna-se pesquisador no Laboratório de Fisiologia e Histologia dirigido por Ernst Brücke, continuando a desenvolver estudos em neuroanatomia microscópica no período de 1876 a 1882. Recebeu de Brücke – que era vinculado ao “grupo fisicalista de Berlim” – uma influência intelectual ainda mais forte. E nela radica também uma das aquisições permanentes de sua formação intelectual a de uma epistemologia em que convergiam o empirismo e o realismo materialista.

1.2. Segundo Momento (1882-1885)

É a época de sua preparação em medicina clínica. É obrigado a abandonar o laboratório de Brücke em junho de 1882 por motivos pessoais e profissionais: o seu noivado com Martha e a quase impossibilidade de acesso à carreira acadêmica, uma vez que Brücke já contava com dois assistentes mais

²⁵⁸ Cf.: FREUD, Sigmund. *Inhaltsangaben der wissenschaftlichen Arbeiten des Privatdozenten Dr. Sigm. Freud (1877-1897)* (Resumo dos Trabalhos Científicos do Professor Assistente Dr. Sigmund Freud –1877-1897). GW, I, 463-465 (AE, III, 223-226). A analogia dos anacronismos do processo evolutivo com os mecanismos psíquicos de “fixação” e de “regressão” estão assinalados em: FREUD, Sigmund. *Vorlesungen für Einführung in die Psychoanalyse*. (Conferências para Introdução na Psicanálise). GW, XI, 351-353 (AE, XVI, 309-310).

antigos e com prioridade de ascensão acadêmica. Freud vai fazer o seu treinamento médico em diversos departamentos do Hospital Geral de Viena. Dedicase à neurologia clínica e é médico assistente no departamento de psiquiatria dirigido por Theodor Meynert. No sumário de 1897 constam oito artigos científicos publicados no período (1884/85) inclusive os artigos, que se tornaram célebres, sobre os efeitos terapêuticos da cocaína.²⁵⁹ Em 1885 ele é nomeado professor assistente (Privatdozent) na Universidade de Viena.

2. Segundo Período: A Configuração da Matriz Clínica (1885-1893) :

Este período se inicia com o encontro crucial com Jean Charcot, em sua breve estadia como bolsista em Paris, de outubro de 1885 a fevereiro de 1886, e se encerra com publicação, em co-autoria com Breuer, da “*Comunicação Preliminar*” aos “*Estudos sobre Histeria*” em 1893. Nele já há uma nítida ruptura em relação aos interesses e à orientação científica anterior e começa a se formar o núcleo de problemas que o levaria à criação da Psicanálise e, por isso, pode ser considerado, à luz do seu desenvolvimento posterior, como um período preparatório, como um período pré-psicanalítico. Sob a influência de Charcot e da psicopatologia francesa e sob a proteção paternal de Breuer, entra em conflito com a orientação fisiológica da psiquiatria alemã e, sobretudo, polemiza com o seu ex-professor e grande anatomista Theodor Meynert. Afastando-se gradualmente da ênfase alemã nas explicações fisiológicas cresce o seu interesse pela fenomenologia clínica e, portanto, pela idéia de um empirismo integral – como o que foi defendido por Franz Brentano – capaz de acolher a autonomia do fenômeno psíquico e o reconhecer em sua realidade específica, sem o dissolver redutivamente numa realidade considerada como mais fundamental. Ainda que, em última análise, tudo remetesse à matéria,

²⁵⁹ Cf.: FREUD, Sigmund. *Inhaltsangaben*. GW, I, 466-468 (AE, III, 226-229). O primeiro dos artigos do período 1882-1885 saiu publicado, segundo o editor inglês, com data provavelmente alterada. Os artigos sobre cocaína, que não constam das obras completas, foram editados, por Robert Byck, como “The Cocaine Papers” e estão disponíveis em português. Cf.: BYCK, Robert (Org.). *Freud e a cocaína*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989.

seria preciso aceitar a legitimidade do fenômeno psíquico e, por conseguinte, reconhecer a legitimidade de uma etiologia psicogênica.

A partir de sua clínica particular e influenciado por Charcot, ele procede ao que poderíamos chamar de “demarcação da histeria”, afecção que se constituirá na matriz clínica da Psicanálise nascente. Nesse sentido adota a idéia charcotiana de uma etiologia traumática da histeria e é seduzido por sua estranheza no campo das patologias: nem lesão, nem sugestão, mas efeito de uma causalidade psíquica objetiva que deveria ser teoricamente fundamentada. No sumário de 1897 contam-se dezesseis artigos científicos dentre os quais alguns de grande importância teórica como “*Sobre a Concepção das Afasias*”, de 1891, considerado como a mais importante contribuição de Freud à neurologia e também o primeiro texto que já pode ser considerado como psicanalítico, a célebre “comunicação preliminar”, anteriormente citada, e intitulada “*Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Históricos*”.²⁶⁰ Após iniciar a sua clínica particular e na ausência de bons recursos terapêuticos, Freud vai desenvolvendo o seu método de tratamento: utiliza a sugestão hipnótica para, logo depois, passar ao método hipnocatártico – nos casos de Emmy von N. (1889/90) e de Cäcilie M. (1888/93) – e dele recolher preciosos resultados teóricos. Abandonando definitivamente a hipnose, ele realiza com Elizabeth von R. o que seria a “primeira análise completa de um caso de histeria”.

3. Terceiro Período: A Criação da Psicanálise (1893-1900)

É o período que vai da “Comunicação Preliminar” à “Interpretação dos Sonhos” e no qual Freud constrói a sua primeira e jamais inteiramente abandonada nosologia, em que propõe a distinção entre as “neuroses

²⁶⁰ Cf.: FREUD, Sigmund. Op. Cit..*Inhaltsangaben*. GW, I, 469-481. (AE, III, 230-242). O estudo “Sobre a Concepção das Afasias” (Zur Auffassung der Aphasien), de 1891, não está incluído nas obras completas, mas foi editado independentemente. A tradução francesa, a única a que tivemos acesso, inclui um importante prefácio, com revisão de bibliografia, de Roland Kuhn. Cf.: FREUD, Sigmund. *Contribution à la conception des aphasies*. Paris, PUF, 1983.

atuais” (Aktualneurosen) e as “psiconeuroses de defesa” (Abwehr-Neuropsychosen). Essa distinção exigiu – para além da descrição dos quadros clínicos e de sua diferenciação puramente fenomenológica, como foi o caso da separação entre “neurastenia” e “neurose de angústia” – uma nova concepção etiológica capaz de evidenciar o mecanismo comum das diversas psiconeuroses e de possibilitar a sua diferenciação estrutural de modo a esclarecer o espinhoso problema da “escolha da neurose”. A “teoria da defesa” – e do recalque como seu mecanismo prototípico – torna-se a base da clínica psicanalítica nascente e representa um enorme esforço para se alcançar alguma consistência num campo, o da psicopatologia, caracterizado por uma incontável dispersão descritiva. Mas sendo uma teoria geral e de nível mais elevado de abstração, ela implicou um crescente afastamento do empirismo inicial.²⁶¹ Para situar o significado fundamental da

²⁶¹ Não deixa de ser interessante observar que a criação da Psicanálise exige um certo afastamento da referência epistemológica dominante no *establishment* científico instalado na universidade e, como já foi anteriormente enfatizado, distante da efervescência intelectual vienense. A relação de Freud com a universidade foi de ambivalência e distância. Tendo assumido a posição de “professor assistente” (Privatdozent) em 1885 – primeiro nível na hierarquia acadêmica mas que não era reconhecido como um lugar autêntico de professor como funcionário público – esperava ascender à posição de “professor adjunto ou associado” (Ausserordentliche Professor) ou mesmo de “professor titular” (Ordentliche Professor). Em 1897 – doze anos após a sua aceitação como “professor assistente” – o seu nome foi proposto à Universidade por Nothnagel e Kraft-Ebing mas não recebeu a esperada aprovação do ministério, o que só ocorreu em 1902. A nomeação tardia foi recebida com ironia por Freud: “As congratulações e flores estão chovendo em profusão, como se o papel da sexualidade tivesse recebido o súbito reconhecimento oficial de Sua Majestade, o significado do sonho tivesse sido atestado pelo Conselho de Ministros, e a necessidade da terapia psicanalítica da histeria, aprovada por uma maioria de dois terços no Parlamento”. Cf. Carta a Fliess de 11/03/1902. In: MASSON, Jeffrey M.. Op. Cit.. p. 458. Sobre o sistema hierárquico no mundo acadêmico germânico ver JAY, Martin. *The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston/Toronto: Little, Brown and Co., 1973. p. 6-7. A ironia freudiana mostra que Freud já estava seguro do novo saber que tinha inaugurado e podia – de modo relativo, como já vimos – se distanciar da epistemologia dominante. Não custa assinalar que 1897 ano em o seu nome foi aprovado pela Congregação (Professorenkollegium) mas não oficializado é também aquele em que anuncia pela primeira vez e na correspondência pessoal o “complexo de Édipo”. Sobre o episódio ver JONES, Ernest. Op. Cit.. V. I. p. 339 ss.

defesa e do recalque, Freud constrói, então, uma teoria geral do “aparelho psíquico” que acabou desaguando - após o abandono da hipótese empírica da sedução traumática e do recurso à linguagem neurofisiológica – no modelo da primeira tópica, que foi inicialmente exposto no capítulo VII da “Interpretação dos Sonhos”, mas que encontrou a sua formulação madura nos artigos metapsicológicos de 1915, justamente no momento em que este primeiro modelo parecia ter se tornado incapaz de enfrentar os desafios oriundos da psicose. Podemos subdividir este período em duas fases ou momentos

3.1. Primeiro Momento: A Teoria da Defesa (1893-1896)

A demarcação cronológica desse período vai da “Comunicação Preliminar” à Carta 52 de 06 de dezembro de 1896, incluída na correspondência com Wilhelm Fliess, em que Freud sinaliza a sua ruptura com o discurso médico e neurofisiológico e começa a forjar uma linguagem nova, mais adequada ao que seria o novo saber psicanalítico.

É a época da construção da “teoria da defesa” (*Abwehr*) e do mecanismo prototípico do recalque como fundamento etiológico de uma concepção geral das psiconeuroses e dos mecanismos determinantes de uma diferenciação que não passa pela consagrada divisão entre Neurose e Psicose, uma vez que todas as afecções seriam ramificações do processo defensivo: histeria de conversão, histeria de angústia, neurose obsessiva, paranóia, confusão alucinatória. A partir do recalque a diferenciação pode ser explicada através da sobredeterminação de diversos fatores como a natureza e a época do trauma, a época do recalque e o estabelecimento das defesas secundárias e, sobretudo, a partir dos destinos independentes do afeto e da representação. Essas investigações, que recobrem um amplo espectro de afecções psicopatológicas, podem ser acompanhadas em seu desdobramento no conjunto de manuscritos que fazem parte da correspondência com Fliess: o Rascunho B de 02 de fevereiro de 1893 e o Rascunho D de 21 de maio de 1894 contendo os esboços de uma hipótese etiológica, o Rascunho E de 06 de junho de 1894 sobre a origem da angústia, o Rascunho G de 07 de janeiro de 1895 sobre a Melancolia e o Rascunho H de 24 de janeiro de 1895 sobre a

Paranóia. Todos esses manuscritos, que testemunham a intensa atividade investigativa de Freud, convergem no quadro geral das psiconeuroses apresentados no Rascunho K, de 01 de janeiro de 1896, anexo à Carta 39 e à proposta de uma cronologia etiológica da Carta 46 de 30 de maio de 1896. No sumário de 1897 constam oito artigos científicos e um livro, os “Estudos sobre Histeria”, escrito com Breuer, mas todos eles, com a exceção de apenas um, já se situam no interior da teoria psicanalítica. A leitura dos manuscritos, embora seja interessante para acompanharmos a elaboração do pensamento freudiano, não acrescenta muito em relação aos artigos publicados. Dentre estes, dois são fundamentais para a compreensão da “teoria da defesa” como concepção etiológica comum ao conjunto das afecções psicopatológicas: “*As Psiconeuroses de Defesa*”, publicado no primeiro semestre de 1894, e “*Novas Observações sobre as Psiconeuroses de Defesa*”, publicado no primeiro semestre de 1896. Houve, no entanto, um manuscrito de importância fundamental que não emergiu na forma de publicação. Trata-se do “*Projeto de uma Psicologia para Neurologistas*”, de setembro de 1895, que avança uma primeira teoria geral do psiquismo.²⁶²

3.2. Segundo Momento: A Constituição da Primeira Tópica (1896-1900)

²⁶² Cf.: FREUD, Sigmund. *Inhaltsangaben*. GW, I, 481-488 (AE, III, 242-249). Os outros artigos, com as suas datas de publicação entre parênteses, são: “Obsessões e fobias. Seu mecanismo psíquico e sua etiologia” (30/01/1895); “Sobre a justificação de separar da neurastenia uma determinada síndrome na qualidade de ‘Neurose de Angústia’” (15/01/1895), que foi publicado antes, mas foi escrito depois do artigo anterior; “A propósito das críticas à ‘Neurose de Angústia’” (07/1895); “A hereditariedade e a etiologia das neuroses” (02/1896), no qual surge pela primeira vez o termo “psicanálise”; “A etiologia da histeria” (05/1896). Para acompanharmos de modo panorâmico a obra freudiana em todo o seu desenvolvimento, mas abordando individualmente cada um dos textos que a compõe, utilizamos: ROTHGEB, Carrie Lee. *Sinopses da Standard Edition da obra psicológica completa de Sigmund Freud*. Publicada pelo “Comitê de Indexação” da Associação Americana de Psicanálise. Rio de Janeiro, Salamandra, 1979. Nos breves comentários que estamos apresentando nesta periodização da obra freudiana, estamos recorrendo às riquíssimas informações disponibilizadas por James Strachey, editor inglês da *Standard Edition*. Fica aqui registrado esse recurso sem que tenhamos que citá-lo seguidamente.

Este período – que se caracteriza pela diminuição do ritmo de publicação, mas pela culminância da auto-análise – se inicia com a ruptura representada pela Carta 52 e se estende até a publicação em 1899, mas com a data de 1900, da “Interpretação dos Sonhos”, obra *princeps* que narra a descoberta do inconsciente através do confronto de Freud com o seu próprio universo fantasmático e que conclui, no último capítulo, com os resultados teóricos a que chegou. Nesse processo Freud foi reconhecendo a autonomia da realidade psíquica que seria irreduzível tanto ao plano do fisiológico, porque se configura como uma realidade não biológica, quanto ao plano do psicológico, porque também não seria circunscrita aos fenômenos e às vivências da consciência. Em 1897 como resultado dessa investigação simultaneamente pessoal, clínica e teórica ele abandona a teoria da sedução e faz o primeiro anúncio daquela que seria sua idéia mais difundida, o “Complexo de Édipo”, mas cuja elaboração foi muito lenta e atravessou quase toda sua obra. Os manuscritos desse período, assim como os artigos que foram nele publicados são importantes, sobretudo, para acompanharmos a sua evolução teórica e as descobertas de sua auto-análise.²⁶³

4. Quarto Período: Consolidação da Psicanálise (1900-1913)

A denominação desse período pode ser derivada de dois diferentes registros: o do “movimento psicanalítico”, que é o registro externo da expansão

²⁶³ Os mais importantes são: os Manuscritos L (02/05/1897), M (25/05/1897) e N (31/05/1897), juntamente com a Carta 66 e algumas cartas que se tornaram famosas, como a Carta 69 (21/09/1897), em que comunica o abandono da teoria da sedução com a frase que passou a ser muito citada: “Não creio mais em minha neurótica”; a Carta 70 (03/10/1897) em que diz ter “a sensação de ter chegado ao término da auto-análise”; a Carta 71 (15/10/1897) em que faz o primeiro anúncio do Édipo e a Carta 75 (14/11/1897), com a antecipação da idéia de sexualidade infantil. Os artigos publicados são apenas três: “A sexualidade na etiologia das neuroses”, de fevereiro de 1898; “O mecanismo psíquico do esquecimento”, de setembro de 1898; “Sobre as recordações encobridoras”, de maio de 1899. Embora não apresentem grandes novidades assinalam, como observa o editor inglês, algumas direções: o primeiro aponta para a posterior crítica sociocultural e o segundo, ao propor uma primeira análise de um ato falho, indica a importância do conceito de inconsciente para a compreensão do psiquismo normal.

da Psicanálise como um amplo “movimento” que se institucionaliza e se internacionaliza e o da “teoria psicanalítica”, que é o registro interno do aprofundamento teórico e clínico. Na teoria o modelo geral do psiquismo, apresentado na segunda tópica, deve se articular com uma “teoria geral da sexualidade”, o que impulsiona a Psicanálise na direção de uma concepção crítica da cultura. A demarcação cronológica desse período vai da publicação da “Interpretação dos Sonhos”, em 1900, que traz consigo os primeiros discípulos e a formação dos primeiros núcleos institucionais até a dissidência de Jung e o início da crise que iria afetar não apenas o movimento psicanalítico, mas iria também refletir profundamente no curso mesmo da teorização. Podemos subdividir este período em duas fases ou momentos:

4.1. Primeiro Momento: A dimensão genética e fantasmática da Teoria da Sexualidade (1900-1910)

Neste momento Freud explora as expressões do inconsciente fora do campo estrito da psicopatologia e demonstra a sua presença em acontecimentos corriqueiros, tal como já fizera com os sonhos, isto é, em relação aos chistes, lapsos e atos falhos e, desse modo, enfatiza a continuidade básica entre o normal e o patológico. No entanto, essa tese fundamental – a da continuidade entre normal e patológico – exigiria uma explicação: se o inconsciente ainda é identificado ao recalçado, e o recalçamento é um processo universal e não apenas restrito às afecções psicopatológicas, então o que justificaria o recalque? Ora, a justificação do recalque repousava, até então, na ocorrência do evento traumático. No entanto, uma vez postulada a universalidade do recalque, não teria de haver no ser humano algo de essencialmente traumático? Freud encontra a resposta a esta indagação na tese da sexualidade humana como constitutivamente infantil e perversa e, portanto, como sendo essencialmente traumática. O trauma se referindo não mais à efração do limite corporal, ao corpo como realidade anátomo-fisiológica, mas ao eu enquanto identidade imaginária e culturalmente construída. É esse caráter autônomo, fantasmático, polimorfo e perverso da sexualidade que está tanto na etiologia das neuroses, quanto no conflito inerente ao processo de subjetivação, entre a sexualidade e as exigências da

cultura, como um conflito cuja radicalidade Freud apenas começa a vislumbrar. Não há uma obra de síntese em que todos esses aspectos – inconsciente, sexualidade, clínica e cultura – estejam articulados. Assim, a bem da clareza, podemos organizar as obras desse período, embora de maneira precária, nesses quatro núcleos temáticos:

a) Escritos sobre a teoria do inconsciente: são obras que mostram que a teoria do inconsciente fornece um quadro geral de grande alcance e valor na explicação dos fenômenos psíquicos. Explicação que abrange não apenas os fenômenos patológicos mas também os fenômenos normais como os sonhos, os lapsos, os atos falhos, o chiste, etc., ou seja, o que foi, mais tarde, designado como “formações do inconsciente”. Ou seja, a psicanálise é uma nova ciência que a partir da categoria de inconsciente é capaz de propor uma teoria geral do psiquismo. Os escritos que mostram a abrangência da teoria do inconsciente após a “Interpretação dos sonhos” são: *“Psicopatologia da Vida Quotidiana”*, publicada em julho e agosto de 1901, mas que só apareceu como livro em 1904; *“O Chiste e sua Relação com o Inconsciente”*, de 1905, e que apesar de sua semelhança com a “Interpretação” foi escrito simultaneamente com os “Três Ensaios”.

b) Escritos sobre a teoria da sexualidade: são obras que mostram o caráter sexual do inconsciente, pois a sexualidade não é um fator exógeno, como ainda se pensava em relação à sedução, mas é um fator constitutivo da especificidade do humano. O homem pela particularidade de sua maturação sexual não é regulado pelo instinto e, portanto, a sexualidade não coincide com a genitalidade e a função reprodutiva. Esse é o caráter traumático inerente à sexualidade humana enquanto “sexualidade infantil”. Nesse aspecto a obra mais importante do período é, sem dúvida, os *“Três Ensaios de Teoria Sexual”*, publicada no primeiro semestre de 1905, mas que recebeu sucessivos acréscimos até a sexta edição de 1925. Além dos “Ensaios”, porém, há também alguns artigos de grande importância sobre a teoria sexual.²⁶⁴

²⁶⁴ Os artigos mais importantes são: “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses”, de junho de 1905, mas publicado em 1906, no qual manifesta publicamente o

c) Escritos sobre Cultura: ainda não há uma abordagem mais profunda da cultura, mas já se estabelecem os vínculos problemáticos entre as pulsões sexuais e as restrições impostas pela cultura. Mas o mais interessante nessa primeira aproximação não é a crítica à “repressão sexual”, enquanto comportamento social, mas a relação mais profunda e menos visível, de uma verdadeira “solução de compromisso” entre pulsão e moral e que aparece, de modo bem patente na clínica da neurose obsessiva. Por isso, os dois artigos que incluímos neste núcleo temático, enfatizando a especial importância do primeiro deles, formam uma espécie de encaixe entre aos textos sobre a sexualidade e os textos clínicos, são eles: *“Ações Obsessivas e Práticas religiosas”*, de abril de 1907 e *“A Moral Sexual ‘Cultural’ e a Nervosidade Moderna”*, de março de 1908.

c) Escritos sobre os Casos Clínicos: são os textos que apresentam alguns casos paradigmáticos da investigação clínica freudiana e que, à luz do modelo da primeira tópica, sintetizam a etiologia sexual das psiconeuroses de defesa e, por isso, se entrelaçam com os artigos sobre teoria sexual: um caso célebre de histeria, amplamente conhecido como *“Dora”*, que se desdobra teoricamente no artigo sobre fantasias e bissexualidade; e dois casos não menos famosos: um de fobia, conhecido como o *“pequeno Hans”*, que se desdobra na concepção das teorias sexuais infantis e outro de neurose obsessiva, conhecido como o *“Homem dos Ratos”*, que se desdobra teoricamente na relação entre erotismo anal e caráter. Relação que nos ajuda a compreender – para além do antagonismo aparente entre a sexualidade e a moral social – os vínculos profundos, mas ainda pouco explorados, entre pulsão e cultura. Os artigos em que esses casos são relatados e interpretados são: *“Fragmento de Análise de um Caso de Histeria”*, que se refere a um tratamento realizado entre outubro e dezembro de 1900, tendo sido quase todo

seu abandono da crença da etiologia traumática da histeria; *“As fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade”*, publicado em janeiro de 1908; *“Caráter e erotismo anal”*, de março de 1908; *“As teorias sexuais infantis”*, de dezembro de 1908.

escrito em 1901, mas publicado no final de 1905; *“Análise da Fobia de um Menino de Cinco Anos”*, que se refere a eventos transcorridos entre 1906 e 1908, mas publicado em 1909; *“A Propósito de um Caso de Neurose Obsessiva”*, que se refere a um tratamento iniciado em outubro de 1907 e que durou cerca de um ano e que foi publicado em julho de 1909.

4.2. Segundo Momento: A Dimensão Estrutural e Cultural da Teoria da Sexualidade (1910-1913)

Nesse período são introduzidos alguns novos e importantes elementos teóricos que terão profunda influência na elaboração da metapsicologia: a abordagem da psicose em confronto com as propostas junguianas de relativização do papel etiológico da sexualidade; a idéia do caráter estruturante do desenvolvimento libidinal, com a introdução das organizações pré-genitais; a hipótese especulativa da origem da cultura. Esses novos elementos convergiram na teoria do narcisismo, que levaria a uma reestruturação global da metapsicologia numa transformação que só encontrará a sua expressão definitiva na “segunda tópica”, após a postulação, em 1920, da “pulsão de morte”. Freud, ainda nesse período, começa a perceber o caráter estrutural, e não apenas genético, da sexualidade infantil. Ou seja, a sexualidade infantil não é um estágio do desenvolvimento psicosexual, que pode ou não deixar seqüelas traumáticas e levar à eclosão da neurose, mas é o que define e configura a própria sexualidade humana na medida que esta não é inteiramente determinada pela maturação biológica, mas se traduz numa série de estruturas permanentes, cujo conteúdo é dado pelas vicissitudes da história singular do sujeito. A sexualidade infantil não é decorrente da imaturidade biológica, mas possui uma força estruturante que, não podendo provir da natureza biológica do ser humano, só pode ser compreendida à luz da inserção do ser humano na cultura, e é por isso que, somente nesse momento da teoria psicanalítica, o “Édipo” aparece formulado como um “complexo”, isto é, como uma encruzilhada estrutural na formação da subjetividade humana. O caráter não natural da sexualidade e, por isso mesmo, a sua dimensão trágica, se apresenta na figura especulativa do “pai primevo”, em sua violência originária e no desejo de morte que habita a cultura e que é reatualizada na dolorosa

transformação de cada indivíduo biológico em ser cultural. Ora, foi o reconhecimento desse elemento trágico e estrutural da cultura, que permitiu a Freud compreender a psicose – representada pela análise do “Caso Schreber” – sem abdicar do postulado da continuidade entre o normal e o patológico. Os textos desse momento do desenvolvimento do pensamento freudiano entrelaçam os temas que emergiram no momento anterior: sexualidade e conhecimento; morte e moralidade; culpa e lei; psicose e cultura. Os primeiros elementos de cada um desses pares – que poderiam ser aparentemente considerados como antagônicos – ou seja, sexualidade, morte, culpa e loucura apontam para o avesso, para o lado negativo mas constitutivo, de domínios antes tidos como exclusivamente racionais: epistemologia, ética, direito, antropologia. Colocados em ordem cronológica, os escritos mais importantes em que se estabelece esse espantoso entrelaçamento são: *“Uma recordação Infantil de Leonardo da Vinci”*, publicado em maio de 1910 e que, apesar das controvérsias que gerou entre os especialistas na vida e obra de Leonardo da Vinci, apresenta ainda em esboço o conceito de narcisismo que seria retomado na parte teórica do *“Caso Schreber”* e na compreensão da vida psíquica primitiva; *“Observações Psicanalíticas sobre um caso de Paranóia descrito Autobiograficamente”*, que foi concluído no final de 1910, mas publicado no verão de 1911; *“Totem e Tabu. Algumas Concordâncias na Vida Anímica dos Selvagens e dos Neuróticos”*, as duas primeiras partes foram publicadas em 1912 na revista *“Imago”* e as duas últimas na mesma revista em 1913, mesmo ano de sua publicação em livro; *“Predisposição à Neurose Obsessiva”*, lido em setembro de 1913 no “IV Congresso de Psicanálise” e publicado no final do mesmo ano. Aqui poderíamos também incluir *“O Interesse da Psicanálise”*, publicado no segundo semestre de 1913, cuja importância reside em testemunhar que as transformações teóricas, no nível que designamos como “episteme psicanalítica” – isto é, o alcance da Psicanálise na elucidação dos problemas culturais ou, se quisermos, na abordagem do “domínio do espírito” – alcançaram a consciência de Freud, no nível do que designamos como sendo a “doxa freudiana”.

Além desses textos fundamentais para a caracterização deste “segundo momento”, poderíamos acrescentar ainda três outros grupos de escritos:

a) Os escritos sobre a “psicologia do amor” que retomam o antagonismo entre cultura e vida pulsional. O terceiro deles – escrito posteriormente – mas reunido pelo próprio Freud aos dois anteriores pode ser considerado como um complemento ao segundo ensaio de “Totem e Tabu”.²⁶⁵

b) Os escritos sobre “técnica” que mostram que, apesar da tomada de consciência do novo alcance da Psicanálise, jamais houve um afastamento da clínica e que é a investigação concreta do psiquismo que oferece o material empírico e concreto para audácia dos vãos especulativos.²⁶⁶

c) Os escritos que antecipam o projeto de uma grande síntese teórica que seria o fecho e o coroamento do modelo da “primeira tópica”. O surgimento da expressão “pulsões egóicas” indica a permanência daquele modelo que repousa no conflito entre o “Eu” (o Ego) e a sexualidade.²⁶⁷ Não obstante, os textos desse grupo – que poderiam ser incluídos no conjunto dos “artigos metapsicológicos” situados no próximo período – já indicam a instabilidade conceitual que iria impedir o bom êxito da síntese teórica que fora planejada. São eles: *“Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Psíquico”*, que foi escrito simultaneamente com o “Caso Schreber” e ficou pronto em

²⁶⁵ São os seguintes ensaios: “Contribuições à psicologia do amor I: sobre um tipo particular de escolha de objeto no homem”, de 1910, em que aparece pela primeira vez a expressão “complexo de Édipo”, o que pode ser tomado como índice de seu significado estrutural; “Contribuições à psicologia do amor II: sobre a mais generalizada degradação da vida amorosa”, de 1912; “Contribuições à psicologia do amor III: o tabu da virgindade”, escrito no segundo semestre de 1917 e publicado em 1918. Este último, como dissemos, se associa ao ensaio “O tabu e a ambivalência das moções de sentimento”, de “Totem e tabu”.

²⁶⁶ Os “escritos técnicos” são: “Sobre a psicanálise ‘selvagem’”, de 1910; “O uso da interpretação dos sonhos na psicanálise”, de 1911; “Sobre a dinâmica da transferência” e “Conselhos ao médico sobre o tratamento psicanalítico”, ambos de 1912; “Novos conselhos sobre a técnica da psicanálise I: sobre o início do tratamento”, de 1913. Além destes, poderíamos ajuntar dois outros escritos publicados logo depois: “Novos conselhos sobre a técnica da psicanálise II: recordar, repetir, perlaborar”, de 1914 e “Novos conselhos sobre a técnica da psicanálise III: observações sobre o amor de transferência”, de 1914/15.

²⁶⁷ O texto em questão é: “A perturbação psicogênica da visão segundo a psicanálise”, de 1910.

janeiro de 1911 e “*Nota sobre o Conceito de Inconsciente em Psicanálise*”, de 1912.

5. Quinto período: A Transformação da Teoria Psicanalítica (1913-1919)

Neste período – que pode ser demarcado desde a introdução do narcisismo até a formulação da “pulsão de morte” – a teorização freudiana se radicaliza, afastando-se ainda mais das psicologias centradas na consciência e na autonomia do Eu, o que vai impedir que a sua projetada síntese metapsicológica seja levada a bom termo. A problemática do narcisismo, já esboçada no período anterior, subverte o dualismo pulsional em que repousava a primeira tópica e introduz novos elementos conceptuais que jamais seriam inteiramente integrados num novo modelo geral do psiquismo. Há nessa época um duplo movimento que se cruza: o movimento de modelização da síntese metapsicológica, em que todos os elementos se organizam em torno do eixo teórico constituído pela pulsão sexual, pelo recalque e pelo inconsciente sistemático e o movimento de problematização, oriundo dos desafios clínicos e teóricos da psicose, que se desdobra numa complexificação crescente em torno da Teoria do Eu. Esse entrecruzamento ou, se quisermos, essa sobredeterminação conceitual faz com que os escritos deste período oscilem entre uma relativa clareza – como é o caso do texto sobre o “Recalque” – e uma densa, porém fecunda, obscuridade, como a que deparamos no texto sobre as “Pulsões”. A especulação anterior sobre o narcisismo se consolida conceitualmente em “*Sobre a Introdução do Narcisismo*”, publicado ainda no início de 1914.

A partir daí se inicia a série dos trabalhos metapsicológicos, um conjunto de escritos interrelacionados que deveriam formar um livro cuja intenção explícita seria a proposição de uma referência teórica estável para a Psicanálise. Nessa época, Freud pôde trabalhar intensamente em seus estritos porque com a guerra o seu trabalho clínico diminuiu consideravelmente. Como observa o editor inglês, apesar das diferentes datas de publicação dos artigos metapsicológicos – os três primeiros em 1915 e os dois últimos em 1917 – todos eles foram escritos num período de 07 semanas entre 15 de março e 04 de maio de 1915. Nos três meses que se seguiram, Freud escreveu mais sete artigos, prontos no início de agosto do mesmo ano, mas que jamais foram

publicados e que, ao que tudo indica, teriam sido destruídos pelo próprio Freud. Talvez ele os tenha considerado insatisfatórios, por não terem alcançado o mesmo nível de elaboração de “A Interpretação dos Sonhos” e terem permanecido excessivamente ensaísticos e fragmentários. Numa carta, de 02 de abril de 1919, a Lou Andreas-Salomé, ele confessou a sua impotência em obter a sistematicidade pretendida. Dos sete artigos perdidos, cinco têm os temas comprovados: a consciência, a angústia, a histeria de conversão, a neurose obsessiva, as neuroses de transferência. A estes se acrescentam dois temas prováveis: a sublimação e a projeção (ou a paranóia). Posteriormente, graças às pesquisas de Ilse Grubrich-Simitis, foi descoberto e publicado, em 1983, um dos manuscritos perdidos.

A série dos artigos metapsicológicos é, portanto, a seguinte: “*Pulsões e Destinos da Pulsão*”, escrito entre março e abril de 1915; “*O Recalque*”, escrito no mesmo período; “*O Inconsciente*”, escrito em abril, mas todos os três foram publicados ainda em 1915. Entre abril e maio do mesmo ano foram escritos o “*Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos*” e “*Luto e Melancolia*”, porém foram publicados apenas em 1917. O manuscrito encontrado por Simitis, e agora disponível ao estudioso, seria o décimo segundo ensaio, que foi intitulado “*Neuroses de Transferência: Uma Síntese*”.

Alguns outros artigos desse período podem ser incluídos nesta mesma perspectiva da radicalização da investigação etiológica freudiana, cuja orientação básica poderia ser resumida através de perguntas como: por que há o recalque e como ele se desencadeia? Qual o mais profundo estrato em que se enraízam as patologias e, especialmente, as psicoses? Na busca de uma causalidade empírica última, estas interrogações se perdem no enigma da constituição da subjetividade humana e, ao descortinar a problemática do “originário”, impulsionam Freud – na linha de sua formação evolucionista – para o âmbito da especulação filogenética. Na verdade, apesar da procura de determinações empíricas que estariam mais de acordo com a arraigada crença realista, a investigação etiológica ao buscar as suas razões últimas acabaria impondo o recurso a elementos “ficcionais” ou “míticos” que seriam constitutivos de eventos e processos como a “cena originária”, “as fantasias originárias”, “a identificação primária”, a “culpa originária” etc. É o que pode ser acompanhado no relato de um caso clínico que se tornou célebre e

controvertido – o “Homem dos Lobos” – e que traduz os impasses de um empirismo confrontado com os seus próprios limites: a *“História de uma Neurose Infantil”*, foi um tratamento desenvolvido no período de fevereiro de 1910 a julho de 1914, que foi redigido em outubro e novembro do mesmo ano, mas cuja publicação só ocorreu em 1918. Alguns outros textos também parecem indicar a necessidade de se ultrapassar a busca dos “fatos etiológicos”, dos “acontecimentos empíricos” da vida do sujeito, para se aventurar nas novas sendas abertas pela idéia do narcisismo. Afinal de contas, a solidez ontológica da realidade não pode deixar de ficar abalada se considerarmos que o “Eu” – instância razoavelmente preservada em sua autonomia e responsável pela apreensão do “mundo externo” em si mesmo – seria muito mais dependente, do que gostaríamos de reconhecer, das vicissitudes da pulsão sexual. Ou como Freud expressou numa frase célebre, *“o Eu não é senhor em sua própria casa”*. Nesse conjunto de textos ainda poderíamos incluir: o ensaio *“Uma Dificuldade da Psicanálise”*, a que acabamos de aludir e que expõe a parábola das “três feridas narcísicas”, escrito no final de 1916 e publicado no início de 1917; dois pequenos artigos, de temas bem diversos, o primeiro versando *“Sobre as Transformações da Pulsão em particular do Erotismo Anal*, escrito, talvez, ainda em 1915, mas publicado apenas em 1917 e o segundo sobre *“Da Guerra e Morte. Temas da Atualidade”*, do início de 1915; algumas das *“conferências introdutórias”*, como as conferências 24, 25 e 26, que versam, respectivamente, sobre as “fantasias originárias”, sobre a “angústia” e sobre o “narcisismo” e, sobretudo, em *“Uma Criança é espancada”. Contribuição ao Conhecimento da Gênese das Perversões Sexuais*”, publicado em março de 1919, que aborda a questão da origem fantasmática do recalque.

O que caracteriza, portanto, esse período é a oscilação entre o esforço de síntese e estabilização teórica e a irrupção de novos elementos conceptuais perturbadores. É o que se pode ver na tentativa de apresentar um balanço da Psicanálise para um público externo, na série de conferências que foram pronunciadas por Freud na Universidade de Viena, em dois sucessivos períodos letivos de inverno: 1915-1916 e 1916-1917. Freud, embora não se tenha vinculado intensivamente à universidade, pronunciou ali diversas séries de conferências desde sua nomeação como professor assistente em 1885,

delas, porém, não se conservam quaisquer registros. As “*Conferências de Introdução à Psicanálise*”, que procuram abranger grande parte do universo temático da Psicanálise, são 28 conferências divididas em três partes: a 1ª parte sobre os atos falhos foi publicada antes de julho de 1916; a 2ª parte sobre o sonho foi publicada até dezembro de 1916; e a 3ª parte sobre a doutrina geral das neuroses foi publicada em maio de 1917.

É o que se pode constatar também na “*Contribuição à História do Movimento Psicanalítico*”, de fevereiro de 1914, um texto mais voltado ao “público interno” e à necessidade de manter intocada a integridade doutrinal da Psicanálise. Foi escrito num momento conturbado pelas dissidências de Adler e de Jung e marcado pelas profundas transformações teóricas a que já aludimos.

6. Sexto Período: A Reestruturação da Teoria psicanalítica (1919-1939)

6.1. O Movimento da Re-fundação (1919-1923): A nova teoria das pulsões e a segunda tópica

Nesse sub-período encontramos um novo esforço de sistematização da teoria psicanalítica a partir da introdução da idéia de “pulsão de morte”, idéia que iria desempenhar o papel de um princípio teórico capaz de elucidar e reunificar os novos elementos conceituais que haviam aparecido no período anterior. O caráter repetitivo e mortífero da pulsão foi antecipado no ensaio “*O Estranho*” que, segundo uma carta de Freud a Ferenczi, de maio de 1919, baseia-se num antigo manuscrito que estava sendo reescrito, mas não indica nem a data do manuscrito original, nem as modificações que foram introduzidas em seu conteúdo. Foi publicado no outono de 1919, mas antecipa idéias que seriam desenvolvidas em “*Além do princípio de Prazer*” como a questão da “compulsão à repetição”. Fixamos o início do sexto período em 1919 e não em 1920 – que é convencionalmente considerada como a data da viragem do pensamento freudiano – para indicar, através do texto “*O Estranho*”, a estreita relação que existe entre “narcisismo”, “repetição” e “pulsão de morte”, idéias que convergem no tema do “duplo”.

Essa transição em direção de uma profunda reestruturação da metapsicologia – que estamos designando com o termo “re-fundação” – vai amadurecendo no tempo de elaboração *“Além do princípio de Prazer”*. Este trabalho foi concluído em julho de 1920, mas foi sendo redigido desde março de 1919 interrompido em maio do mesmo ano e retomado no início de 1920 para sua finalização definitiva.

Do mesmo modo, a idéia de *“Psicologia de Massas e Análise do Eu”* surgiu na primavera de 1919, começou a ser trabalhada em fevereiro de 1920, mas a sua forma definitiva só foi concluída em fevereiro de 1921, tendo a obra sido publicada cerca de 3 ou 4 meses mais tarde. Com um desenvolvimento independente de *“Além do princípio de Prazer”* ela retoma idéias já contidas no último ensaio de *“Totem e Tabu”* e em *“Luto e Melancolia”* e, através dos desenvolvimentos acerca dos processos de identificação, contribui para a teoria estrutural do psiquismo. E esta – que passou a ser conhecida como segunda tópica – foi apresentada em *“O Ego e o Id”*, obra que vinha sendo concebida desde julho de 1922 foi publicada em abril de 1923. O seu conteúdo, entretanto, foi antecipado em resumo num trabalho apresentado no “VIII Congresso Psicanalítico Internacional”, em Berlim, o último a que Freud compareceu.

6.2. O Movimento de Abertura da Investigação (1923-1939): *Desenvolvimentos a partir da reestruturação da teoria psicanalítica*

A nova síntese teórica, exposta em *“O Ego e o Id”*, iria repercutir em todos os domínios da Psicanálise, mas não iria jamais alcançar a consistência lógica obtida pela primeira formulação geral da teoria psicanalítica conhecida como “primeira tópica”. Por isso, o último período do pensamento freudiano não pode ser considerado como conclusivo, mas como intensamente investigativo e como abertura de perspectivas para desenvolvimentos futuros. Nele, encontramos intuições brilhantes, reformulações que se anunciam, mas não são desenvolvidas, alguns avanços no esforço de sistematização, mas também algumas reiterações decepcionantes. Não há como articular todos esses domínios e novas intuições numa exposição coerente e bem fundamentada. Ao contrário, nos deparamos com uma irremediável dispersão que, não poucas

vezes, parece mergulhar em contradições e impasses. As mais importantes contribuições do período são: no âmbito da psicopatologia, os novos estudos sobre a psicose e o modelo fetichista da perversão; no âmbito da teoria sexual há, simultaneamente, a conclusão do desenvolvimento da libido com a “fase fálica” e as dificuldades apresentadas pela problemática da sexualidade feminina; no âmbito da teoria da clínica, em função da investigação sobre a origem do recalque, se instala a perplexidade e a dúvida acerca da própria idéia de cura; no âmbito da metapsicologia, tomada num sentido mais estrito, as relações entre as teorias do eu e da angústia são confusas e oscilantes; no âmbito da reflexão sobre a cultura, são extraídas as conseqüências mais radicais da introdução da “pulsão de morte”. Alguns desses temas aparecem aleatoriamente tratados na série de sete ensaios intitulados como “*Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise*” e que foram publicadas em dezembro de 1932, mas com data de 1933.

É, portanto, num sentido estritamente cronológico, a fase final da obra, mas a sua elaboração é claramente insatisfatória, não apenas num sentido negativo, pelas lacunas e dificuldades internas que podem ser demonstradas na análise dos textos, mas também num sentido positivo. A sua abertura teórica permite não só algum detalhamento temático, mas exige, em decorrência de sua lógica interna, o aporte de concepções originais e novas criações conceituais. A obra freudiana, portanto, se encerra inconclusiva e termina se projetando necessariamente numa história da psicanálise. Essa abertura da obra fica, certamente, evidenciada em seu período final, mas na medida em que re-significa toda teorização anterior, ela evidencia também, por sua vez, a abertura intrínseca que atravessa todo o seu desenvolvimento. Isto posto, podemos organizar os escritos desse período, de um modo um tanto precário, por causa das diversas superposições temáticas, em conjuntos definidos pelos âmbitos que acima relacionamos. É importante ressaltar que há íntimas inter-relações entre os diversos âmbitos. Assim, por exemplo, na abordagem da psicose não se pode separar psicopatologia e metapsicologia, nem no novo enfoque da sexualidade feminina se pode evitar uma nova compreensão global da teoria sexual e nem podemos dissociar certo desencanto em relação à clínica ao pessimismo que envolve a crítica cultural. Assim, a teoria da cultura é essencial para a metapsicologia e ambas são

fundamentais para a compreensão das novas concepções nos domínios da sexualidade, da psicopatologia e da clínica. Feita esta advertência, podemos agrupar os escritos do período do seguinte modo:

a) Escritos metapsicológicos: *“Uma Nota sobre o ‘Bloco Mágico’*”, redigido no outono de 1924 e publicado em 1925; *“A Negação”*, de julho de 1925; *“O Problema Econômico do Masoquismo”*, de janeiro de 1924, que poderia, em princípio, ser agrupado entre os escritos de psicopatologia, mas que melhor se enquadra aqui por introduzir a idéia de “masoquismo primário”. Outra obra importante é *“Inibição, Sintoma e Angústia”*, redigido em julho de 1925, revisado em dezembro de 1925 e publicado em fevereiro de 1926, livro que visa repensar a angústia na perspectiva da segunda tópica, mas que exprime magnificamente o caráter irregular e confuso em que se encontrava a teorização psicanalítica uma vez que nele nos deparamos com aparentes retrocessos e de intuições brilhantes. Desse modo, vemos que a diversidade temática não se integra num texto consistente e constatamos que, ao lado de algumas elaborações instigantes e da nova compreensão da extrema complexidade do psiquismo, como testemunham a revisão de alguns casos clínicos – como, por exemplo, “O Pequeno Hans” e “O Homem dos Lobos” – nos surpreendemos também com afirmações banais e desconcertantes. Devemos integrar no mesmo conjunto temático algumas das *“Novas Conferências de Introdução à Psicanálise”*, como as conferências 31^a e 32^a que se intitulam, respectivamente, *“A Dissecção da Personalidade Psíquica”* e *“Angústia e Vida Pulsional”*. O pequeno ensaio *“A Cisão do Eu no Processo Defensivo”*, um manuscrito incompleto e datado de janeiro de 1938, mas publicado postumamente em 1940. O seu conteúdo possui um grande alcance para a psicopatologia psicanalítica, como atesta a sua retomada no final do último esforço freudiano de sistematização, o *“Esquema de psicanálise”*, obra que pode ser incluída neste conjunto de escritos, pois aborda em diversos capítulos problemas metapsicológicos.²⁶⁸

²⁶⁸ A data de redação do “Esquema de psicanálise” é controvertida, segundo Ernest Jones, foi em abril e maio de 1938, mas segundo os editores alemães, que seguem a data que consta na primeira página do manuscrito, foi em julho de 1938. Seja como for, a sua redação foi

b) Escritos sobre Teoria Sexual: neste grupo devemos incluir tanto os artigos que buscam completar a concepção do Édipo, com a proposição da “fase fálica”, quanto as novas dúvidas provenientes da sexualidade feminina. São textos que exprimem, portanto, de modo exemplar, a tensão entre o desejo de concluir e a necessidade de problematizar. Por isso, optamos por localizar neste momento, um pequeno artigo, de fevereiro de 1923, “*A organização Genital Infantil (Uma Interpolação na Teoria Sexual)*”, que poderia ser cronologicamente situado no sub-período anterior. Além deste podemos assinalar os seguintes artigos: “*O Sepultamento do Complexo de Édipo*”, escrito no início de 1924, em que, retomando uma passagem de “*O Ego e o Id*”, afirma pela primeira vez uma diferença crucial no desenvolvimento sexual do menino e da menina; “*Algumas Conseqüências Psíquicas da Diferença Anatômica entre os Sexos*”, de agosto de 1925; “*Tipos Libidinais*” e “*Sobre a Sexualidade Feminina*”, ambos de 1931; além de uma das “*Novas Conferências*”, a 33ª conferência, que é um ensaio intitulado “*A Feminilidade*”

c) Escritos Psicopatológicos: nesses artigos Freud teve de enfrentar a questão da abrangência do recalque como mecanismo etiológico geral. Assim, reconhecendo as limitações do processo de recalque, ele retomou dois problemas que já haviam sido enfocados desde seus primeiros trabalhos psicanalíticos: o da “escolha da neurose” e o da necessidade de um mecanismo defensivo mais contundente em algumas afecções caracterizadas por grave perda de acesso à realidade, como seria o caso da “confusão alucinatória” ou “amentia de Meynert”. Assim, a diferenciação decorrente da teoria do narcisismo entre as “neuroses de transferência” e as “neuroses narcísicas”, é retomada, a partir das novas hipóteses de “*O Ego e o Id*”, em dois pequenos textos: “*Neurose e Psicose*”, escrito no final do outono de 1923 e publicado em 1924 e “*A Perda da realidade na Neurose e na Psicose*”, de

interrompida e o trabalho pode ser considerado como incompleto, tendo sido publicado postumamente em 1940. Os capítulos que abordam mais diretamente questões metapsicológicas são os capítulos I, II, IV, VIII e IX, ou seja, mais da metade da obra.

maio de 1924, que prossegue a argumentação do artigo anterior. Quanto ao mecanismo alternativo ao recalque, Freud o expõe ao propor um modelo geral para as perversões em “*O Fetichismo*”, concluído em agosto de 1927 e publicado no outono do mesmo ano.

d) Escritos de Teoria Clínica: é preciso sempre recordar que a Psicanálise, como Freud jamais deixou de enfatizar, nunca se desvinculou da clínica que é, em última instância, a sua origem e o seu destino. Por isso, não há que se surpreender que Freud, mesmo no seu período final, não tenha deixado de refletir sobre os desafios postos pela práxis analítica. Assim, nesse grupo de textos podemos incluir “*Observações sobre a Teoria e a Prática da Interpretação dos Sonhos*” escrito em julho de 1922 e publicado em 1923, mas que foi incluído neste sub-período por sua vinculação com “*Algumas Notas Adicionais sobre a Interpretação dos Sonhos em seu Conjunto*” de 1925 e também a 34^a das “*Novas Conferências*”, que contém recomendações acerca da técnica do tratamento. No entanto, três textos desta época sobre “teoria clínica” podem ser considerados como fundamentais, porque mostram o significado concreto da radicalização teórica e, em conseqüência, evidenciam o afastamento cada vez maior do modelo médico. São eles: “*Podem os Leigos Exercer a Análise?*”, no qual Freud defende a análise leiga, posição assumida desde 1924, por ocasião do processo movido contra Theodor Reik, que havia sido acusado de curandeirismo. Este artigo começou a ser escrito no final de junho de 1926 e foi publicado em setembro de 1926; “*Análise Terminável e Interminável*”, de junho de 1937, que expõe os impasses decorrentes da introdução da “pulsão de morte” e, portanto, de uma concepção mais pessimista acerca da possibilidade de superação da castração; “*Construções em Análise*”, de dezembro de 1937, em que se renuncia à busca de uma causalidade empírica de última instância em favor de uma resolução fantasmática do processo de cura.

e) Escritos de Teoria da Cultura: que não podem ser considerados, de modo algum, como textos secundários ou complementares, mas que são imprescindíveis para a compreensão da lógica interna que sustenta o

desenvolvimento metapsicológico. Eles são, na ordem cronológica de sua publicação, os seguintes textos: *“Uma Neurose demoníaca no Século XVII”* que foi escrito no final de 1922 e publicado em 1923; *“As Resistências Contra a Psicanálise”*, que foi escrito provavelmente em setembro de 1924, tendo sido publicado quase que simultaneamente em francês e alemão em 1925. Este escrito exemplifica a aplicação de um conceito psicanalítico para a compreensão do processo de difusão da própria psicanálise; *“O Futuro de Uma Ilusão”*, que foi concluído em setembro de 1927 e publicado em novembro do mesmo ano; *“O Mal-Estar na Cultura”*, cujo manuscrito estava concluído em julho de 1929 e foi enviado para imprimir em novembro do mesmo ano, tendo sido publicado antes do fim do ano, porém em seu frontispício aparece a data de 1930; *“Dostoiewski e o Parricídio”*, que Freud começou a escrever no final de junho de 1926, mas o abandonou se dedicar a uma tarefa mais urgente, escrever o artigo sobre análise leiga, pois o processo judicial que foi movido contra Theodor Reik impunha o seu pronunciamento, mas o trabalho foi retomado em 1927 e publicado no outono de 1928; a 35^a das *“Novas Conferências”* acerca do estatuto da Psicanálise em relação à problemática da cosmovisão; *“Por que a Guerra?”*, carta escrita por Freud em setembro de 1932 em resposta a uma carta de Einstein e que compõe um intercâmbio epistolar a pedido do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual e por iniciativa da Liga das Nações. Nela Freud reafirma o seu profundo pessimismo cultural; *“Moisés e a Religião Monoteísta”*, cujo primeiro manuscrito foi concluído no verão de 1934, embora Freud ainda duvidasse da conveniência de sua publicação. A obra divide-se em três ensaios. Após uma revisão geral em 1936, o primeiro ensaio foi publicado no início de 1937 e o segundo ensaio no final de 1937. Parte do terceiro ensaio foi apresentada por Anna Freud no “Congresso Internacional de Psicanálise ocorrido, em 1938, em Paris, mas que só foi para imprimir após a chegada de Freud à Inglaterra na primavera de 1938. A obra completa foi publicada apenas em 1939.

IV.3.2. Articulação dialética estrutural

A periodização proposta no item anterior visa organizar cronologicamente a massa dos textos freudianos por meio de alguns cortes mais ou menos arbitrários, mas que indicam uma orientação de crescente radicalização. Consideramos aqui como uma tendência mais radical na elaboração da teoria psicanalítica o afastamento teórico cada vez maior dos referenciais ideo-históricos iniciais, que poderiam ser genericamente caracterizados como vinculados aos ideais programáticos da Ilustração. Não se trata, evidentemente, de um processo linear e explícito. Freud jamais deixa de ser um pensador ilustrado e jamais abandonou os pressupostos de sua epistemologia dogmática. Mas, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, apesar da interferência sempre presente da “doxa freudiana” na construção da metapsicologia, as novas concepções acerca do narcisismo, da identificação, do ideal e do supereu, da castração e do Édipo e, finalmente, da pulsão de morte, indicam esse afastamento das premissas iniciais.

Esse “movimento de radicalização” do pensamento freudiano pode ser apreendido através de um esquema, que visa evidenciar a polarização que se dá entre a “experiência” e a “teoria”. Nós o denominamos como “esquema dialético de estrutura”, porque ele não se situa no nível externo da gênese da obra, mas no nível interno de sua estruturação, uma vez que ela possui certa autonomia teórica. A teoria psicanalítica se apresenta como dotada de razoável consistência e é movida por uma lógica interna que pode ser estudada em si mesma. O esquema que estamos propondo é constituído por um jogo dialético entre o pólo que denominamos como Forma (F) e aquele que denominamos como Matéria (M). A inter-relação ou a polarização entre (F) e (M) é concebida como Reflexão (R), num sentido aproximado ao de “suprassunção” (Aufhebung), sem que seja necessário supor a idéia de um progresso linear e sem resíduos e, muito menos, a pretensão de uma teleologia subjacente. Podemos definir esses três termos do seguinte modo:

(F) = Forma = é a configuração conceitual do discurso freudiano num momento determinado de sua elaboração e que é marcado por certa teorização específica: a teorias do recalque e da sexualidade, a primeira tópica, as teorias

do narcisismo e da pulsão, a segunda tópica, etc.. Há uma determinada configuração (Gestalt) dessas diferentes linhas de teorização num determinado momento. É o que denominamos colmo “Forma”.

(M) = Matéria = é a experiência clínica, aí incluindo a auto-análise de Freud, porém não como uma “experiência bruta”, mas enquanto está articulada à teorização que vai sendo proposta, ou seja, enquanto suporta o questionamento da teoria e implica no questionamento da teoria.

(R) = o jogo dialético de Matéria e Forma é que vai estruturando o movimento do pensamento freudiano como um “movimento de reflexão” (R), isto é, como uma retomada da experiência em novas configurações conceituais (F 1) que vão, por sua vez, direcionando a própria experiência clínica (M 1).

A Forma (F) é o pressuposto do trabalho de investigação clínica, no entanto, o confronto com a Matéria (M), com a clínica e, especialmente, com a auto-análise desencadeia um movimento de reflexão (R), no sentido de (M) a (F), que leva à transformação da Forma (F-----F1).

Podemos exemplificar a aplicação do esquema com a passagem da teoria proposta no “Projeto de 1895” para a “Interpretação dos Sonhos” passando pela nova linguagem introduzida na “Carta 52”. O modelo de aparelho psíquico que estava sendo construído no “Projeto” era fortemente baseado na neurofisiologia e, portanto, estava ainda muito carregado de empirismo e naturalismo, podemos caracterizá-lo, portanto, como um “*modelo energético*” (F). Mas, por outro lado, tal modelo já continha elementos inovadores e já antecipava, na seção em que é apresentada a hipótese da vivência de satisfação, o esboço de uma concepção do psiquismo como dotado de uma natureza fantasmática, produtivo e não apenas passivo e relativamente independente da estimulação externa. Esse modelo permitiu o avanço da experiência clínica e este novo conteúdo experiencial (M) acabou impondo o abandono do primeiro modelo e a sua gradativa substituição por um “*modelo tópico*” (F1), inicialmente na “Carta 52” e, depois, no capítulo sétimo da “Interpretação dos Sonhos”.

O diagrama que apresentamos visa apenas tornar visível um processo de criação conceitual muito mais sutil e que não comportaria uma distinção tão clara dos diversos elementos. Na verdade, existe uma íntima interação entre a matéria clínica e a forma teórica, de modo que o que denominamos como

reflexão não é um elemento separado, que viria após um momento formal ou material de modo a compor uma tríade dialética convenientemente esquemática. Ao contrário, a reflexão vai ocorrendo bem próxima à experiência, pois como dizíamos acima, cada análise põe novas questões à teoria psicanalítica e a obriga, de certa forma, a se refazer. Do mesmo modo, há uma reflexão inerente à teorização, que produz os seus próprios fatos, sem que eles precisem provir da exterioridade do material clínico. Feitas estas ponderações podemos voltar à simplicidade do “esquema dialético de estrutura” para dar seqüência ao seu desdobramento: a nova teorização produz um novo movimento de reflexão (R1), que se orienta no sentido de (F1) a (M) o que, por sua vez produz uma nova experiência clínica (M1) que reincide sobre a teorização anterior (R2) e leva à sua transformação numa nova Forma (Fn) e assim por diante.

O nosso trabalho não visa realizar essa reconstrução exaustiva do pensamento freudiano, pois não se propõe como uma abordagem interna da teoria psicanalítica. Ao contrário, o recurso ao texto freudiano visa apenas ilustrar uma possível interpretação filosófica da psicanálise. Assim, como já advertimos antes, do mesmo modo que não pretendemos explicitar todas as inter-relações textuais, também não pretendemos, com muito mais razão, reconstruir o conteúdo clínico que lastreou a teorização freudiana. Em primeiro lugar, porque esta reconstrução é precária e sumamente difícil, exigindo um trabalho árduo, como foi o caso da reconstituição da auto-análise de Freud, feita por Didier Anzieu, por meio da minuciosa investigação dos sonhos que ele expôs em sua “obra princeps”. Em segundo lugar, porque teríamos que abandonar a seleção dos textos metapsicológicos e cotejá-los com os casos clínicos que a eles estão vinculados: os relatos dos “*Estudos sobre Histeria*”, os casos “*Dora*”, “*Pequeno Hans*”, “*Homem dos Ratos*”, “*Schreber*”, “*Homem dos Lobos*”, para ficarmos apenas nos grandes clássicos. Não vamos, portanto, efetivar inteiramente o “esquema dialético de estrutura”, mas ele é aqui mencionado como uma pressuposição de nossa leitura da obra freudiana. Assim, nos próximos capítulos, vamos acompanhar o desenvolvimento que levou Freud da clínica da histeria até a proposição da teoria da defesa e da primeira tópica e assinalar como a clínica e os desafios que dela surgiram levaram à introdução da teoria do narcisismo que se vincula à problemática da

psicose, o que acabou por impulsionar a teorização para a postulação da pulsão de morte.

Não vamos abordar questões específicas da clínica em nossa exposição, mas ela está sempre presente e o exame dos textos metapsicológicos não pode ser independente dos problemas clínicos. É preciso reiterar, no entanto, que na clínica psicanalítica não encontramos uma experiência desarmada e puramente empírica que possa servir como instância de contrastação da teoria. A clínica psicanalítica não é ingênua e não pretende apreender dados empíricos puros, mas é o resultado dos parâmetros teóricos da escuta. A relevância da não está na comprovação ou refutação de hipóteses bem circunscritas – embora nela possamos discernir alguns elementos de falsificação²⁶⁹ – mas nas interrogações que suscita e que estimulam a criação de novos conceitos. Por isso, o próximo capítulo, dedicado ao primeiro movimento do pensamento freudiano se inicia justamente com o enigma da clínica, com as perplexidades que nasceram da histeria.

Capítulo V: O primeiro movimento do pensamento freudiano

V.1. O enigma da clínica:

Em nossa proposta de periodização do pensamento freudiano, consideramos o período de 1886 a 1893 como “pré-psicanalítico”, no sentido de que ainda não havia uma elaboração conceitual suficientemente original e dotada da necessária consistência que pudesse ser considerada como integrada ao corpo teórico da psicanálise. No entanto, é também “pré-psicanalítico”, conforme assinala o dinamismo histórico do prefixo, no sentido de que nele já encontramos idéias que indicam uma certa tensão em relação

²⁶⁹ Esse tópico não pode ser aqui abordado, mas se a ele aludimos é apenas para assinalar mais uma vez que a clínica é fonte de um permanente crise na teoria psicanalítica. É o que nos permite falar, sem pretender endossar o critério popperiano, de “falsificação” oriunda da clínica e que alimenta continuamente a discussão teórica. Sobre a pesquisa psicanalítica ver SILVA, Maria Emília Lino da (Coord.). *Investigação e psicanálise*. São Paulo: Papirus, 1993.

às concepções neurológicas dominantes e o esboço de algumas idéias que se tornariam conceitos relevantes da metapsicologia. Este foi o caso de algumas idéias já presentes no ensaio “Acerca da Concepção das Afasias”, de 1891, que já se afastavam nitidamente da perspectiva mais ortodoxa e estática da neuroanatomia, que propunha uma concepção de localização e estabelecia uma estrita correspondência entre os fenômenos psíquicos e os lugares anatômicos. Assim, adotando a perspectiva dinâmica e funcional do neurologista inglês Hughlings Jackson (1834-1911), Freud se posicionou decididamente contra a doutrina espacial e morfológica, dominante na neurologia alemã, das localizações cerebrais. É certo que ele, de acordo com Anna Freud, manifestou expressamente o desejo de que os seus trabalhos pré-psicanalíticos não fossem incluídos em suas obras completas. Mas, por outro lado, o estudo sobre as afasias, é um relevante elo intermediário entre a sua especulação neurológica e o pensamento psicanalítico. Ao se afastar de uma visão anatomista estreita, ele pôde, no esforço de compreender a afasia, avançar importantes conceitos como os de *representação de palavra* (Wortvorstellung) e de *representação de objeto* (Objektvorstellung), conceitos que seriam posteriormente retomados e que desempenhariam um papel fundamental na abordagem metapsicológica do psiquismo. Nesta obra ele já crê existir uma “relação simbólica” entre os dois tipos de representação e esta relação estaria baseada na atividade associativa acústica, que estaria no cerne da função da linguagem. A apreensão consciente da realidade, incluindo a percepção visual, só se dá por meio da linguagem e, portanto, a ruptura do vínculo associativo entre a representação de palavra e a representação de objeto levaria ao que Freud chama de “afasia assimbólica”, que prefigura o que, mais tarde, seria concebido como recalque. Os dois tipos de representação formam dois complexos associativos, mas o primeiro, relativo à representação palavra, é fechado, enquanto o segundo, relativo à representação objeto, é aberto. Essas breves observações visam apenas indicar que já encontramos neste ensaio de neurologia, numa época em que o interesse neurofisiológico ainda era predominante, diversas influências filosóficas, como as de Stuart Mill e Franz Brentano. Essas influências mostram que na fina elaboração conceitual, para além das opiniões filosóficas explicitamente assumidas, já nos deparamos com elementos que não se

harmonizam com o empirismo ingênuo explicitamente assumido: o papel fundamental da linguagem, uma visão holística da interação psicofisiológica e certo transbordamento da realidade com relação à capacidade de contenção da linguagem consciente.²⁷⁰

Porém, o período que vai do encontro com Jean Charcot na “Salpêtrière” , em 1885, até a publicação, em co-autoria com Breuer, da “Contribuição Preliminar” aos “Estudos sobre Histeria”, em 1893, é normalmente destacado como a época em que Freud se empenhou em demarcar a sua visão pessoal acerca da problemática da histeria. Como vimos, ao abandonar o laboratório de fisiologia de Ernst Brücke e ao renunciar à carreira formal de pesquisador, ele se viu obrigado a mergulhar na clínica neurológica. Esta era bastante inespecífica, pois não estava bem delimitada e não possuía um eficiente arsenal terapêutico. A neurologia incipiente era formada por um conjunto vago de fenômenos ecléticos, que não se enquadravam inteiramente, nem nas diversas especializações médicas, que estavam se delineando naquela época, nem na psiquiatria, que se encontrava enredada nos impasses da clausura manicomial. A situação da clínica tornava-se ainda mais dramática diante da tradição vienense do chamado “niilismo terapêutico”²⁷¹ e da precariedade dos

²⁷⁰ O estudo sobre a afasia não está presente nas diversas edições disponíveis das “Obras Completas”, pois os artigos neurológicos foram todos dela excluídos. Cf. FREUD, Anna. *Vorwort der Herausgeber* (Prefácio do editor). GW, I, VI (paginação em algarismos romanos). Dispomos, entretanto, de uma tradução francesa precedida de um precioso e esclarecedor prefácio. Cf.: FREUD, Sigmund. *Contribution*. Op. Cit.. Préface de Roland Kuhn, p. 5-38. A seção VI desse estudo é de especial importância para a compreensão da gênese da psicanálise, esp. p. 127-128 e 140-141.

²⁷¹ A expressão “niilismo terapêutico” foi utilizada por Karl Abraham para definir o impasse da psiquiatria e o esforço da psicanálise em superá-lo. Cf.: ABRAHAM, Karl. *Selected papers*. London, Hogarth Press, 1927. Apud: WOLMAN, Benjamin. “A Base Teórica Comum das Diversas Técnicas Psicanalíticas”. In: Idem (Org.). *Técnicas psicanalíticas. Vol. I: A técnica freudiana*. Rio de Janeiro, Imago, 1976. p. 9. Atualmente é uma expressão largamente aceita na historiografia psicanalítica, como podemos constatar através de diversos verbetes da importante obra de referência de Elizabeth Roudinesco como, por exemplo, “Hipnose”, “Loucura”, “Bleuler”, etc. Cf.: ROUDINESCO, Elizabeth e PLON, Michel. *Dicionário*. Op. Cit.. Também na historiografia psiquiátrica encontramos a mesma expressão, utilizada para caracterizar a situação da psiquiatria na segunda metade do século XIX e , especialmente, a de

recursos médicos disponíveis, o que era, na verdade, dois aspectos de um mesmo problema. O “nihilismo terapêutico” era a expressão do ceticismo em relação aos meios tradicionais de cura, com suas prescrições não só estapafúrdias e fictícias, mas freqüentemente também danosas aos pacientes. O abandono da ansiedade com relação à cura foi, portanto, uma reação da ciência médica, que somente se comprometeria com a cura quando baseada em sólidos conhecimentos observacionais e experimentais, distanciando-se caráter especulativo e esotérico da medicina romântica. Um dos mais significativos representantes do “nihilismo terapêutico”, o anatomista Carl von Rokitansky (1804-1878), eminente professor da Universidade de Viena procurou, através da realização de milhares de autópsias, substituir a velha semiologia clínica de origem hipocrática e adotar, como instrumento de diagnóstico, os critérios empíricos, muito mais refinados, da nova anatomia patológica. A primazia do diagnóstico científico, respaldado por novos recursos técnicos de observação, relegava para o segundo plano a eficiência dos procedimentos terapêuticos. Rokitansky, apesar de sua competência científica, encarnava a figura típica de um sábio ilustrado (Aufklärer), porém daquele tipo específico de intelectual da ilustração alemã (Aufklärung), que buscava conciliar a racionalidade científica e a moral cristã, a crueza do darwinismo com uma sensibilidade quase pietista. A doutrina de seu livro de 1869, “A solidariedade de toda vida animal” (Die Solidarität alles Thierlebens), foi resumida do seguinte modo:

Os indivíduos estão condenados a travar uma batalha darwiniana pela liberdade, uma disputa que garante o progresso da ciência, embora infligindo muito sofrimento. Era óbvia a dívida de Rokitansky em relação ao catolicismo boêmio reformado, quando ele afirmava que somente a simpatia entre os homens poderia superar o sofrimento inerente à vida. Pregando uma fé otimista (Biedermeier) na harmonia entre o homem e Deus, o anatomista incitava os homens a imitarem o modelo de Cristo em suportar a dor. Simultaneamente hobbesiano e leibniziano, Rokitansky interpretou a luta darwiniana pela

*existência como evidência de que a harmonia permeia o universo.*²⁷²

Ele encarnava o iluminismo católico da Boêmia, que promoveu um encontro singular entre a ciência e a religião e endossava uma “sublime fé na ordem da natureza”. Desse modo, essa corrente forjou alguns dos nomes mais expressivos da escola médica vienense, transformando-a, de acordo com Rudolf Virchow, numa verdadeira “Meca da Medicina”. Foi sob a égide de personalidades como Rokitansky e Josef Skoda (1805-1881), eminentes representantes do “nihilismo terapêutico” vienense, que Freud obteve a sua formação médica. Ele sempre compartilhou esta inquebrantável confiança na ciência desses médicos e docentes eminentes que “descartando as falácias do *post hoc, ergo propter hoc* que haviam viciado a antiga terapia, capacitaram a próxima geração a implementar a farmacologia empírica”²⁷³. Entretanto, a solidariedade na dor de Rokitansky nem sempre prevaleceu e a prioridade em afastar as antigas panacéias e assegurar a cientificidade do diagnóstico acabaram levando a um completo descaso pelo cuidado e sofrimento do paciente e à convicção que não fazer nada poderia ser o melhor tratamento. Como observou Johnston sobre esta tendência da medicina vienense

A indiferença em relação à vida humana que afligia, mesmo após 1900, o Hospital Geral, contradizia e reforçava, ao mesmo tempo, outras atitudes vienenses. A tradição católica da caridade, de Klemens Maria Hofbauer, havia sido engolida pelo positivismo dos necropsiadores [postmortem examiners]. Simpatia pelo homem comum, não era, mesmo após 1900, algo a ser considerado pela Escola de Medicina. No Hospital Geral, a imparcialidade da burocracia josefinista tornou-se imparcialidade em relação à morte: nem mesmo os ricos podiam obter cuidados competentes. A doença abrangia

²⁷². Cf.: JOHNSTON, William M.. *The austrian mind*. Op. Cit.. p 225. Nas considerações que se seguem sobre o “nihilismo terapêutico” e o clima intelectual dominante na medicina vienense, baseei-me extensamente nesta obra, que já se tornou um clássico sobre a história intelectual austríaca. Ver especialmente o capítulo XV: “Freud e a Medicina”.

²⁷³ Cf.: JOHNSTON, W.M.. *The Austrian*. Op. Cit.. p 226.

*uma parte da vida: a tarefa dos médicos não era erradicá-la, mas apenas entendê-la.*²⁷⁴

Mas essa atitude de arrogante superioridade do saber em relação ao cuidado – atitude que levou à demissão do Hospital Geral de Viena do célebre obstetra húngaro Ignác Semmelweis, pioneiro da profilaxia – não foi compartilhada por Freud. Este sempre procurou conciliar a exigência científica e a urgência terapêutica, num esforço que imprimiu uma marca indelével em sua obra, que jamais deixou de entretecer o rigor da teoria com a sensibilidade da prática. Mesmo porque, o futuro desenvolvimento da anatomia patológica não parecia ser muito promissor no caso das doenças mentais, pois mesmo supondo a sua dependência funcional em relação ao sistema nervoso, a correlação com uma etiologia lesional era bem improvável. Como vimos, o estudo sobre as afasias deixava de lado as localizações anatômicas em benefício de outro tipo de espacialidade, capaz de permitir a representação dos distúrbios funcionais em seu conteúdo psicológico. Assim, se por um lado, a clínica, caracterizada pela plasticidade de seus fenômenos, fazia mover o conceito este, por outro lado, poderia elevar a dispersão característica da casuística a certo nível de compreensão racional. Foi essa tensão entre a teoria e a prática, entre o conceito e a clínica que permitiu a Freud definir a psicanálise como uma íntima articulação entre um corpo teórico, um método de investigação e uma praxis terapêutica. De modo que a prática, o cuidado, se afastando da expectativa otimista em relação ao progresso científico, descortinava o campo da investigação psicológica e a perspectiva da teorização metapsicológica.²⁷⁵

²⁷⁴. Idem.Op. Cit. p. 228.

²⁷⁵ A conhecida definição proposta por Freud no “Dicionário de Ciência Sexual” é a seguinte: *“Psicanálise é o nome: 1) de um procedimento que serve para investigar processos anímicos, dificilmente acessíveis por outras vias; 2) um método de tratamento de perturbações neuróticas, fundado nessa investigação;3) de uma série de concepções psicológicas, adquiridas por este meio, que vão gradativamente se vinculando para formarem uma nova disciplina científica”.* (*“Psychoanalyse ist der Name: 1) eines Verfahrens zur Untersuchung seelischer Vorgänge, welche sonst kaum zugänglich sind; 2) eine Behandlungsmethode neurotischer Störungen, die sich auf diese Untersuchung gründet;3) einer Reihe von*

Se o “nihilismo terapêutico” traduzia o ceticismo da ciência em ascensão com relação à medicina romântica era esta mesma recusa que invertia, de alguma forma, o ceticismo em direção do ideal de progresso. Na verdade, os dois lados dessa moeda muitas vezes se confundiam, pois essa tensão entre um saber impotente e a demissão diante de uma realidade que raramente se conformava às expectativas humanistas e o apego às virtualidades da modernização, se interpenetravam numa complexa dialética. Esta, como vimos, caracterizou a modernidade vienense e não poderia deixar de atravessar também todo o movimento do pensamento freudiano. Pois o “nihilismo terapêutico”, ultrapassando o domínio médico, foi também a expressão daquele iluminismo crepuscular que marcou de modo crescente uma *intelligentsia* desencantada com o controle racional da vida e com o planejamento político. A medicina não escapava deste destino comum, pois

*A recusa dos médicos do século XIX em intervir nos processos naturais pode ser comparada com a relutância de muitos austríacos em participar da política. Assim como a preferência de Carl Menger e Ludwig von Mises por uma economia de mercado desobstruída parecia corroborar o ditado médico, “O essencial é não prejudicar” (Primum est non nocere). A predileção por examinar sem remediar afligia tanto filósofos quanto teóricos sociais. Em sua diatribe contra a animalidade da mulher, Weininger executou variações em torno da fé de Rokitansky de que a natureza favorece o forte. Após décadas resistindo ao nihilismo em psicoterapia, mesmo Freud deu uma volta completa, postulando a pulsão (wish) de morte: a natureza condena de modo inescrutável alguns seres à destruição, que os médicos façam o que puderem.*²⁷⁶

psychologischen, auf solchen Wege gewonnen Einsichten, die allmählich zu einer neuen wissenschaftlichen Disziplin zusammen wachsen”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Psychoanalyse und Libidotheorie*. (Psicanálise e teoria da libido). GW, XIII, 211 (AE, XVIII, 231). Ver o verbete “*Psicanálise*” in: LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, J.-B.. *Vocabulário*. Op. Cit.. p. 495-97. Ver também o verbete “*Psicanálise*” in: ROUDINESCO, E. e PLON, M.. Op. Cit.. p. 603-05.

²⁷⁶ Cf.: JOHNSTON, W.M.. *The austrian*. Op. Cit.. p. 229. Não endossamos a maneira como Johnston compreende a “pulsão de morte” enquanto conceito psicanalítico, embora a interpretação de seu significado cultural esteja de acordo com a nossa leitura.

A postulação freudiana da “pulsão de morte” (Todestrieb) não pode ser considerada como sendo tributária de um contexto cultural extrínseco, pois como veremos posteriormente, ela resulta do desenvolvimento intrínseco da teoria psicanalítica freudiano. No entanto, a citação acima nos é preciosa por aludir ao modo como o processo ideo-histórico, que denominamos anteriormente como dialética da modernidade, não só determinou a gênese da psicanálise, mas foi introjetado na teorização freudiana a partir da medicina e, mais especificamente, da psiquiatria dinâmica. Podemos acompanhar os primeiros lances dessa dialética exatamente na demarcação da problemática da histeria que, neste período, que se estende de 1885 a 1893, emergiu como um objeto privilegiado a se colocar como um desafio para o futuro fundador da psicanálise.

A histeria, em sua longa história, sempre foi um problema espinhoso para o saber médico, mas, além disso, significou a reiteração de um enigma antropológico. Um problema, que sempre atraiu o olhar médico, por ser uma doença *sui generis*, por ser um processo patológico aparentemente indecifrável, seja em sua plasticidade semiológica, seja em sua obscura e aparentemente indeterminável etiologia. Um enigma, por traduzir na visibilidade do fenômeno, a condição simultaneamente carnal e espiritual do ser humano. O termo “histeria” – sintomaticamente abandonado por uma ciência psiquiátrica ciosa em se afirmar na sua positividade e em se esquecer de seus impasses – é precioso, não só porque traz consigo a memória de uma longa história, mas também por ser, como a sua etimologia assinalava uma doença de mulheres, ou seja, um repto que a mulher lançava, desde sua exclusão cultural, ao poder do discurso racional

As primeiras descrições de afecções históricas são muito anteriores à constituição da medicina ocidental e já as encontramos em documentos antiqüíssimos – como os papiros egípcios *Kahoun* e *Ebers* remontando, respectivamente, a 1.900 e 1500 a.C – que atribuíam diversos sintomas, considerados como tipicamente femininos, a uma causa única: a uma espécie de rebelião uterina, ao deslocamento do útero dentro corpo da mulher, que o levava a opor-se ao seu funcionamento normal. Essa antiga tradição –

vinculando uma série de diferentes sintomas comportamentais e comportamentais ao útero – foi plenamente acolhida pela medicina hipocrática e, finalmente, consagrada na etimologia de procedência grega.²⁷⁷

Neste último século, em nome do enorme esforço de enquadramento científico da medicina e, mais do que isso, da submissão da sociedade ao processo de normalização promovido pelo biopoder, sempre se buscou exorcizar o fantasma da histeria, através de diferentes estratégias diagnósticas. Após o declínio da influência de Charcot, o seu discípulo Babinski, seguindo uma pista deixada pelo próprio mestre acerca do caráter imaginário da anatomia histérica, diluiu o diagnóstico e transformou a antiga enfermidade mental em mero efeito de sugestão e de simulação inconsciente. Esse deslocamento associado a uma ontologia materialista tosca transformou-a, num sentido pejorativo, em mero distúrbio da imaginação batizado com o nome de pitiatismo.²⁷⁸ Posteriormente, com o avanço do diagnóstico diferencial entre afecções orgânicas e psíquicas e com o êxito de outras categorias nosológicas, como esquizofrenia, a histeria foi relegada a um relativo ostracismo. O que se completou com o seu desmembramento nos tratados mais recentes de psiquiatria nos quais ela foi dissolvida em diversos tipos de transtorno, como o “somatoforme”, o “dissociativo” e o “factício”. Estas seriam nomeações mais neutras e asseguradas em sua pretensão descritiva, sem a carga histórica e teórica das antigas denominações, que ameaçavam a plena integração da psiquiatria no campo da ciência.²⁷⁹

²⁷⁷ Cf. MELMAN, Charles. “A história parada”. In: Idem. *Novos estudos sobre a histeria*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1985. p. 40-47.

²⁷⁸ Cf. CORRAZE, Jacques. “La cuestión de la histeria.” In: POSTEL, Jacques e QUÉTEL, Claude. Op. Cit.. p. 271-280. Em perfeita consonância com a nova orientação organicista da psiquiatria o autor após evocar a altíssima taxa de portadores de sintomas histéricos concluí o seu artigo com a exclamação: “E, na maioria dos casos se trata de transtornos cerebrais !”

²⁷⁹ Cf.: KAPLAN, Harold I. e SADOCK, Benjamin J.. *Compêndio de psiquiatria*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.

No entanto, esse empenho de reforma taxionômica e de normalização epistêmica, não pode afastar as interrogações postas pela histeria, que não cessa de reaparecer, como sempre ocorreu, sob outros disfarces como, por exemplo, os distúrbios da personalidade múltipla e da fadiga crônica. Assim, se a histeria foi destituída de sua posição nosológica pelo triunfo da psiquiatria descritiva e organicista, por outro lado, a renúncia a seu deciframento não elimina nem o seu desafio nem o seu enigma, que teimam a emergir a partir de outros lugares culturais e de outras configurações discursivas.

Um enigma certamente não pode ser resolvido, mas podemos tentar elucidar o seu significado, ainda que para isso seja preciso fazer um brevíssimo excursão na história da histeria. Não para tomá-la como objeto de investigação, mas para que possamos compreender melhor as razões que levaram Freud a romper com o discurso médico e se encaminhar na direção da psicanálise.

Se, como já aludimos, há um saber mais do que milenar acerca da histeria, este se integrou no conjunto canônico do conhecimento médico ocidental com a constituição do *corpus hipocraticum* no século IV aC. As manifestações da histeria já tinham sido claramente descritas e os médicos gregos podiam dividi-las, num esquema que se tornou largamente aceito, em sintomas permanentes, de grande diversidade e plasticidade e ataques bruscos, intensos e espetaculares. A antiga explicação uterina parecia encaixar convenientemente como modelo etiológico de ambos os tipos de sintoma. O útero ao mover-se no interior do corpo da mulher produzia o efeito de um ataque interno, algo que a oprimia por dentro e a sufocava. O ataque histérico podia ser apreendido como um tipo de sufocação, de estrangulamento que a atirava ao chão, o que era uma descrição razoavelmente pertinente do chamado “grande mal”, manifestação que seria minuciosamente descrita por Charcot, muito mais tarde, na segunda metade do século XIX. Do mesmo modo, ao mover-se dentro da mulher como um bicho enjaulado, o útero era lançado contra os outros órgãos produzindo a diversidade e a plasticidade dos sintomas permanentes. Estes, que dependiam das regiões atingidas pelo animalículo, faziam da histeria uma estranha doença mimética, a imitar os sintomas de todas as outras doenças e a embaralhar os diagnósticos. O útero era concebido, então, como um pequeno animal, vivendo independente e habitando o corpo da mulher, e cujo desejo consistia em buscar o coito e a

reprodução. Em sua independência com relação à consciência e à vontade da mulher, o útero poderia se revoltar caso não fosse atendido em seus objetivos. Permanecendo insaciado poderia se deslocar enfurecido no vazio do ventre e proceder a uma espécie de ataque interno que se exteriorizava nas convulsões, nos enrijecimentos, nas emoções descontroladas, enfim, na transformação do corpo da mulher num instrumento do furor uterino. Nesses casos, a medicina hipocrática prescreveria o mesmo remédio que, dois milênios e meio depois, o jovem Freud ouviria ser sugerido por um médico mais velho: relações sexuais, casamento, gravidez ou, em sua formulação sucinta e desconcertante, “pênis normal, dose dupla”.²⁸⁰

Ele recordaria, mais tarde, que essa vinculação entre histeria e sexualidade, sugerida pela experiência clínica, teria sido reiterada por duas outras autoridades médicas que ele muito respeitava Breuer e Charcot. Embora ambos “houvessem dito mais do que eles mesmos sabiam e estavam dispostos a sustentar”, eles remetiam, de alguma forma, a histeria à sexualidade numa intuição que remontava “às épocas mais antigas da medicina e retomava o pensamento de Platão”.²⁸¹

Ora, essa referência a Platão não era im procedente. O vínculo entre histeria e sexualidade foi longamente cultivado pela tradição médica de origem grega – desde Hipócrates, passando pela Escola de Alexandria (Areteu da Capadócia, Soranus de Éfeso) e chegando até Galeno, que forneceu a base da medicina bizantina e árabe – e estava bem integrado ao esquema hierárquico da antropologia platônica. Em sua analogia entre *psyché* e *kósmos*, ao situar o ser humano a meio caminho entre a matéria sensível e a realidade noética,

²⁸⁰ Trata-se, segundo Freud, da prescrição “que ele ouviu de Rudolf Chrobak, professor de ginecologia da Universidade de Viena, no caso de uma de suas pacientes que sofria de ataques de angústia: “Penis normalis...dosim Repetatur!”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Zur Geschichte*. GW, X, 52 (AE, XIV, 14)

²⁸¹ “ (...) sie (diese Autoritäten) hatten mir mehr gesagt, als sie selbst wussten und zu vertreten bereit waren [...] Auch wusste ich damals nicht, dass ich mit der Zurückführung der Hysterie auf Sexualität bis auf ältesten Zeiten der Medizin zurückgegriffen und an Plato angeknüpft hatte”. Cf. FREUD, Sigmund. *Selbstdarstellung*. GW, XIV, 48-49 (AE, XX, 23).

Platão propôs, além de sua teoria tricotômica da alma da “República”, uma verdadeira anatomia filosófica no “Timeu”. Nela havia, correspondendo à primazia da “alma intelectual” (τὸ λογιστικόν) no âmbito da psicologia, uma hierarquia das partes do corpo: a cabeça/cérebro em sua localização superior, o tórax, na parte intermediária e as vísceras, nas zonas inferiores. No baixo-ventre residiria, portanto, a pura animalidade, que exigiria o controle e a ordenação por parte da “alma intelectual”. Mas, no caso da mulher, essa hierarquia era mais difícil de ser mantida por causa de sua proximidade maior com a natureza sensível, em decorrência do imperativo da reprodução biológica. Nela, a negatividade da matéria era mais evidente e, por isso, o útero ocupava um lugar excêntrico no corpo da mulher, era como um “corpo estranho”, que confirmava a representação invertida da anatomia do homem e da mulher que prevaleceu por tanto tempo no imaginário dos anatomistas antigos: a mulher era um homem às avessas, o útero era a inversão do saco escrotal, como se o que era uma projeção positiva no corpo masculino, se tornasse uma introjeção negativa no corpo feminino. A genitália da mulher era uma espécie de déficit, de falta e, por isso, ela não possuía uma verdadeira identidade anatômica, não era reconhecida em sua diferença correlativa e poderia ser considerada apenas como um homem inferior. Uma representação que se manteve até o início do século XVII, quando

começaram a aparecer, de maneira esparsa e difusa, os primeiros atlas anatômicos nos quais as diferenças morfológicas entre os corpos do homem e da mulher começaram a se determinar e até mesmo a se impor²⁸²

Se o humano se define por sua racionalidade, haveria na mulher algo de não humano, uma exterioridade ameaçadora, que se tornaria manifesta no ataque histérico e, de modo mais dissimulado, em seu comportamento melífluo e potencialmente perigoso.²⁸³

²⁸² Cf. BIRMAN, Joel. *Gramáticas do erotismo. A feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001. p. 42.

²⁸³ A idéia da mulher como uma ameaça à ordem social é muito difundida e pode ser encontrada em grande diversidade de culturas. Cf. HAYS, H.R.. *O sexo perigoso. O mito da maldade feminina*. Rio de Janeiro, Biblioteca Universal Popular, 1968.

Somente com o advento do cristianismo surge a idéia de que o útero pertence à mulher e o desejo de engravidar torna-se legítimo, apesar da sexualidade ser ainda encarada como um mal necessário. Com isso, a etiologia anatômica da histeria converte-se numa etiologia espiritual: a sensibilidade exacerbada da mulher e a sua genitalidade invaginada, atestavam o caráter corporalmente profundo e interno de sua sexualidade, tornando-a uma presa fácil para as forças demoníacas. Desse modo, o “corpo estranho” que a possuía deixava de ser um pequeno animal, uma entidade natural, o que a atava aos estratos inferiores da realidade e à matéria e passava a ser uma entidade espiritual, o demônio, a perverter a vocação espiritual de sua alma. Na verdade, a doutrina da criação neutraliza o horror gnóstico e maniqueísta do corpo e da sexualidade e, assim, embora mais suscetível à possessão demoníaca, a mulher era também valorizada e espiritualizada pela transfiguração proporcionada pela maternidade. A mulher continua, não obstante, a ser um meio propício ao aparecimento dessa exterioridade ameaçadora em relação ao humano, doravante representada pelo demônio.

Na época moderna, com o declínio do imaginário medieval, a medicina naturalizada travará um combate intenso e destemido contra a caça às bruxas e contra a irresponsabilidade do diagnóstico de possessão demoníaca, fazendo retornar, por meio daquela mesma representação anatômica invertida, a etiologia anatômica da histeria. Esta seria o resultado de uma intoxicação pela retenção do esperma feminino, mais abundante e frio que o do homem. Essa explicação seminal e química, típica do século XVII, parecia mais conveniente ao novo naturalismo, do que a velha doutrina demonológica. Mas, o preço a ser pago por esse avanço científico, que melhor integrava a histeria ao modelo mecanicista da medicina, foi o esquecimento de sua etiologia espiritual ou psíquica e um relativo distanciamento de sua relação com a sexualidade vivida. O corpo-máquina padece de uma perturbação mecânica que pode se relacionar com a conduta sexual, mas de ordem bioquímica e não intimamente relacionada com o desejo que se expressa no corpo da mulher. À medida, porém, que a função do cérebro passou a ser reconhecida como

preponderante, a histeria torna-se uma doença nervosa e sua etiologia se afasta, ainda mais, da origem sexual.

A abordagem científica e naturalista da histeria parecia, não obstante, derrapar sempre na ausência de uma causalidade física claramente determinável. Quando, em meados do século XIX, Charcot assume a chefia do setor de “epiléticos simples” do Hospital da Salpêtrière, ele se propõe como sua primeira tarefa, circunscrever clinicamente a histeria, de modo a permitir o estabelecimento de um diagnóstico diferencial. Distinguindo a epilepsia denominada de “simples ou essencial”, das alienações mentais e da loucura, ele pôde defini-la como um distúrbio nervoso, como uma neurose, na acepção que William Cullen havia dado ao termo. Ela seria um distúrbio funcional sem lesão, que se difundia facilmente por todo organismo e provocava crises convulsivas. Foi essa semelhança das chamadas duas grandes neuroses convulsivas no plano semiológico que levou ao conceito híbrido de histero-epilepsia e passou a exigir, em contrapartida, critérios mais refinados para o diagnóstico diferencial da histeria. Assim, ao construir o seu modelo da convulsão paroxística em quatro fases – os momentos aurático, epileptóide, clônico e resolutivo – ele pôde mostrar que, diferentemente da epilepsia, havia um momento da crise em que “tudo era histérico”, porque no ataque os movimentos súbitos e espetaculares, as contorções e gesticulações teatrais, a intensidade dos afetos, tudo convergia para uma grande “representação das paixões”. Essa teatralidade, com o seu desdobramento dramático – que prosseguia nos estigmas histéricos com seus inúmeros fenômenos como paralisias, hiperestésias, contraturas, hemianestésias, distúrbios digestivos e muitos outros – parecia indicar que o corpo era apenas um palco privilegiado para a encenação dos eventos singulares de uma história pessoal. Ou, como se tornou comum afirmar na literatura psicanalítica posterior, a anatomia fantástica do histérico traduzia num dialeto específico, aquilo que não poderia ser dito, que não poderia ser exposto numa linguagem social. Em sua teatralidade, em seu caráter representacional havia na histeria uma intenção truncada de comunicar algo. Havia a intenção oculta de produzir um efeito de significação que só poderia ser apreendido por quem se dispusesse a

reconhecê-lo e que se dispusesse a atribuir um significado a um mundo que parecia resumir-se apenas à simulação e à insensatez.²⁸⁴

Essa longa história da histeria, aqui apenas superficialmente evocada, nos permite discernir, dentre as diversas concepções que buscaram a sua integração ao saber médico, o traço marcante que sempre a caracterizou: a sua manifestação proteica e a sua origem obscura. Estas remeteriam a um “corpo estranho”, como se a histeria encarnasse uma alteridade que, ao mesmo tempo, estimulasse e resistisse a todo tipo de explicação racional. Foi essa estranheza, essa resistência à explicação racional que a histeria trazia consigo, que desestabilizou a ciência do jovem e ambicioso médico vienense em sua estadia parisiense e o obrigou a abandonar o antigo referencial da neuroanatomia e a se orientar em direção à uma teoria psicológica. O desafio da histeria à ciência positiva do século XIX foi não só essencial para o nascimento da psicanálise, mas continua até hoje, no momento de seu declínio científico e de sua deslegitimação médica a produzir efeitos críticos. Desacreditada pela ciência a histeria retorna por outras vias. No final de sua excelente obra sobre a história da histeria Etienne Trillat podia afirmar que “a histeria está morta...ela levou consigo seus enigmas para o túmulo”. Mas o próprio autor antes observara que “com o desenvolvimento da mídia de massa, a sociedade em seu conjunto ‘histericizou-se’; a vida quotidianatende a se transportar para uma outra cena, para o mundo do espetáculo”. Expulsa da nosologia psiquiátrica a histeria retorna na cultura e repropõe os seus enigmas à literatura e à antropologia.²⁸⁵

²⁸⁴ Sobre a história da histeria utilizamos uma obra excelente não só por suas informações, mas também por sua ponderação crítica. Ver: TRILLAT, Etienne. *História da histeria*. São Paulo, Escuta, 1991. Sobre a representação invertida da anatomia sexual feminina, ver: LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001. Há um bom resumo das idéias de Laqueur em: BIRMAN, Joel. Op. Cit., p. 33-51.

²⁸⁵ Cf. TRILLAT, Etienne. Op. Cit., p. 283-284. Sobre a permanência e o deslocamento da histeria em seus tortuosos caminhos ver SHOWALTER, Elaine. *Histórias históricas. A histeria e a mídia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

No período de 1892 a 1896 a evolução de Freud é surpreendente: passa de uma concepção mecanicista, ainda muito presente em seu primeiro esforço de teorização, para uma compreensão cada vez mais psicológica dos fenômenos clínicos. Também evolui tecnicamente: passa da sugestão autoritária e da hipnose ao método catártico e valoriza cada vez mais a relação entre o terapeuta e o paciente. No primeiro caso de aplicação do método catártico, com a paciente conhecida pelo pseudônimo de Emmy von N., a sua técnica ainda era análoga a de Pierre Janet: tornar conscientes as representações patogênicas e eliminá-las por meio de sugestão. Mas logo o drama humano que emerge na psicoterapia ocupará o primeiro plano e a personalidade do médico, em sua presença afetiva, exercerá grande papel na cura. Pode-se dizer que Freud passa da objetividade da hipnose, como uma técnica médica, para a subjetividade da transferência que, aos poucos, passa a definir a posição analítica. Assim, o conteúdo psicológico, dotado de algum significado para o sujeito, adquire um peso cada vez maior e mais perturbador para modelo físico-fisiológico até então adotado por Freud, o que mostra como o enriquecimento contínuo proporcionado pela experiência clínica vai se tornando estruturante na evolução de suas concepções.

No entanto, a sua busca de uma teorização objetiva, decorrente de seus pressupostos epistemológicos, não consistiu apenas num obstáculo para a compreensão dos fenômenos que surgiam na clínica, mas permitiu que ele não se prendesse ao impressionismo psicológico. A sua crença científica o levou a propor um modelo capaz de dar conta da causalidade e do funcionamento dos processos psíquicos subjacentes aos fenômenos clínicos.

Assim, ao invés de considerarmos, no desenvolvimento do pensamento freudiano, a existência de dois modelos diferentes, simultâneos e separados ou, até mesmo, concorrentes e antagônicos, poderíamos recorrer, como indicamos no capítulo anterior, a uma interpretação dialética. A interação entre o conteúdo concreto da clínica, a exigir uma compreensão psicológica, e a forma abstrata do conceito, a impor uma transposição metapsicológica que, num primeiro momento, se ocultou num modelo neurofisiológico. Assim, por exemplo, os sintomas possuiriam uma significação psicológica, porém não simplesmente como fatos de sentido, isto é, a apreensão de sua significação

na trama narrativa, não esgota a lógica que os sustenta. Desse modo, a transposição metapsicológica, ainda que reconhecendo o seu caráter de fenômenos psíquicos e não de meros epifenômenos de distúrbios orgânicos, permite abordá-los numa linguagem conceitual que ultrapassa ou desloca a linguagem em primeira pessoa, típica da intencionalidade consciente. Desse modo, a destituição do eu consciente, na exposição do drama subjetivo que se desenrola na histeria, correspondeu de certa forma, no plano da teoria, à opção por uma ciência objetiva e distanciada da fenomenologia clínica.

Já aparece, então, no recurso às construções especulativas típicas da “mitologia cerebral” (Hirnmythologie), então em voga entre os neurocientistas da época, o caráter paradoxal do objeto da psicanálise. Apesar de sua natureza psíquica, ele não se deixa apreender diretamente pela intuição e compreensão psicológicas. Por conseguinte, a adoção de um modelo de tipo mecânico, converge com a crítica do impressionismo psicológico. O psiquismo aparece como um “aparelho” (psychischer Apparat), uma vez que não se procura compreender uma máquina, mas descrever o seu funcionamento em termos de relações causais e de transformações energéticas.

Como já reiteramos, o nosso objetivo não é o de examinar exaustivamente os textos freudianos desse período crucial da criação dos conceitos psicanalíticos que vai da “Comunicação Preliminar” de 1893, passando pelo “Projeto”, até chegar ao esquema dos registros mnêmicos da “Carta 52”, do final de 1896. Se precisamos a eles recorrer é apenas como meio de argumentar a favor de nossa hipótese. Esta pode ser formulada do seguinte modo: a interação dialética entre o conteúdo clínico e a forma conceitual levou a uma transformação da concepção epistemológica, de tendência fortemente empirista, na direção de um modelo transcendental. Com este objetivo vamos tentar mostrar como vão sendo elaborados os primeiros esboços metapsicológicos como fundamento de uma teoria geral da defesa capaz de abarcar o conjunto das afecções designadas como psiconeuroses.

V. 2. A teoria da defesa

Apesar de estreita colaboração inicial entre Breuer e Freud no início da teorização sobre a histeria, uma divergência essencial logo se instalou entre os dois médicos. Breuer, médico brilhante e de grande envergadura moral,

inclinou-se por uma explicação mais fisiológica, minimizando o papel do trauma e enfatizando a importância do estado hipnóide no desencadeamento do sintoma histérico. O estado hipnóide poderia ser induzido pelas atividades rotineiras e repetitivas do trabalho doméstico, agravadas pelos devaneios compensatórios que as acompanham, tão típicos das mulheres reclusas da burguesia vitoriana, mas essas circunstâncias só se tornavam efetivas se houvesse uma predisposição orgânica. Assim, o estado onírico, tão propício à dissociação histérica, seria basicamente o resultado de uma causalidade fisiológica, ainda que auxiliada pelas condições favoráveis de um meio repressivo e hostil às manifestações sexuais e emocionais das mulheres.

No primeiro artigo, de 1894, sobre as “Psiconeuroses de defesa” – antes mesmo da publicação dos “Estudos sobre histeria” que resultou da colaboração dos dois médicos – Freud, ainda que incluindo de modo apenas nominal a etiologia de Breuer em sua classificação da histeria – designada como “histeria hipnóide” – declarava jamais ter encontrado um caso que nela se enquadrasse e tratava de excluí-la como irrelevante para a sua explicação. Ao contrário, como o título de seu artigo atestava, atribuía máxima relevância ao processo defensivo. Este estava não só na origem da histeria, mas era considerado como fundamento de uma teoria etiológica geral abrangendo um amplo espectro da psicopatologia, as psiconeuroses, que recobriria desde as fobias ou histerias de angústia até a paranóia, posteriormente incluída no âmbito das psicoses. Assim, embora restringindo um pouco o papel do conflito defensivo – pois ainda designa um tipo de histeria como de sendo de “retenção” (Retentionshysterie) – logo depois, no segundo artigo sobre as “Psiconeuroses de defesa”, publicado em 1896, após assumir o afastamento de Breuer, ele iria transformar a idéia de defesa na pedra angular de sua concepção etiológica. Ao adotar o termo “psiconeurose” (Neuropsychose), proveniente do grande psiquiatra austríaco Viktor von Kraft-Ebing, ele deslocava para um segundo plano a distinção nosológica entre neurose e psicose, já então vigente na psiquiatria alemã. Assim, adotando esse termo misto, ele ressaltava o conteúdo psíquico das neuroses, e não apenas os efeitos somáticos ou estados de irritação nervosa que ocorreriam no caso largamente difundido da neurastenia, considerada na nosologia da época como um distúrbio funcional do sistema nervoso. Desse modo, longe de ser uma falha de rigor em seu sistema

nosológico, a convergência de neurose e de psicose na designação comum de “psiconeuroses” visava focalizar a autonomia relativa dos conteúdos e dos significados psíquicos em relação aos processos organogênicos. O significado dessa convergência ficaria bem claro com a distinção, estabelecida pouco depois, entre as “psiconeuroses” e as “neuroses atuais” (Aktualneurose), pois estas indicavam a existência de distúrbios funcionais nervosos sem a presença de um conteúdo psíquico relevante.

Ao enfatizar o papel da defesa no amplo domínio das “psiconeuroses”, ele procurava mostrar que os fenômenos psicopatológicos existiam independentemente da gravidade da perturbação orgânica, lesional ou funcional, o que implicava no reconhecimento de dois tipos de causalidade, a física e a psíquica. Na “equação etiológica de articulação múltipla” proposta por Freud, a causalidade específica poderia ser definida, de acordo como a concepção de Stuart Mill sobre a causalidade, como uma condição não apenas necessária, mas invariante para a determinação de um efeito específico. No amplo campo geral das neuroses, a causa específica – uma vez isoladas outras condições necessárias, como, por exemplo, a hereditariedade – seria o fator sexual.²⁸⁶

Não obstante, a especificidade do fator sexual seria profundamente diferente no âmbito das neuroses atuais e das psiconeuroses. O que permite atribuir o caráter de atualidade, em sua primeira acepção, a uma afecção neurótica – como a neurastenia ou a neurose de angústia – é a linearidade no esquema temporal entre a causa e o efeito. Nele a condição invariante que definiria, para Freud, a causalidade específica, depende de sua permanência física num determinado período de tempo, pois o fator invariante poderia ser definido por sua continuidade na sucessão linear e vetorial do tempo físico. De modo que, uma vez cessada a sua efetividade física, que é o que permitiria a definição de atualidade daquelas neuroses, cessaria, em consequência, o seu efeito, isto é, a sua força causal. Mas, no caso das psiconeuroses a condição invariante independe de sua permanência física num determinado período de

²⁸⁶ Cf.: FREUD, Sigmund. *Zur Kritik der “Angstneurose”*. (À propósito das críticas à “neurose de angústia”). GW, I, 372-373 (AE, III, 134-135).

tempo, pois a sua eficiência persiste mesmo depois de cessada a sua continuidade no tempo físico ou exterior dos acontecimentos. Desse modo, a sua invariância não poderia ser pensada no esquema de uma estrita sucessão linear, o que seria válido apenas para os fenômenos físicos, mas remeteria a uma reversibilidade temporal típica dos fenômenos psíquicos. É o que ocorre com processos complexos como a imaginação e a memória, que permitem que os acontecimentos não apenas permaneçam, mas retornem transformados e intensificados num jogo entre o passado e o presente. Assim, as vivências sexuais infantis, fenômenos que não mais possuem permanência física mantêm, no entanto, sua existência psíquica. É o que define a sua atualidade “a posteriori”, o seu “efeito retardado” (*nachträgliche Wirkung*), ou seja, a sua possibilidade de atuar independentemente dos nexos imediatamente físicos ou mecânicos que tornariam a sucessão dos momentos no tempo uma verdadeira causalidade eficiente.²⁸⁷

Podemos, então, resumir e interpretar a concepção freudiana de uma teoria geral da defesa do seguinte modo:

1. A partir de um evento qualquer se desencadeia um processo psíquico – ainda no âmbito da intencionalidade consciente – que se inicia por um ato voluntário. Este consiste em afastar a representação, registro mnêmico do evento, que sendo incompatível com o “Eu” passa a ser considerado como traumática.²⁸⁸ O eu trata a representação especificamente traumática – pois o trauma não é um evento objetivo externo, mas depende da história do sujeito – como “não ocorrida” (*non arrivé*).

²⁸⁷ Freud observa que “Só numa medida mínima [as vivências sexuais da infância] manifestam o seu efeito na época em que ocorrem, muito mais significativo é o seu efeito retardado, que só pode sobrevir em períodos posteriores da maturação”. Cf. FREUD, Sigmund. *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen*. (A sexualidade na etiologia das neuroses). GW, I, 511. (AE, III, 273).

²⁸⁸ O termo “Eu” foi colocado entre com letra maiúscula e entre aspas para indicar que não coincide com o conjunto do psiquismo e não recobre a totalidade da identidade pessoal, mas é uma estrutura diferenciada do psiquismo cuja função primordial é a defesa. Para facilitar a redação do texto passamos a grafar o termo em seguida sem maiúscula e aspas, mas sempre com o significado antes assinalado.

2. Apesar do esforço voluntário do eu a representação incompatível – que é um traço mnêmico afetivamente carregado – deixa de corresponder a um evento atual, pois foi definitivamente inscrita no psiquismo e não pode mais ser suprimida

3. A solução consistiria em transformar a representação afetivamente intensa numa representação débil através de uma operação psíquica – a defesa e, mais especificamente, o recalque – que consistiria em separar a carga afetiva do conteúdo representacional. Se a carga afetiva – a soma de excitação presente na representação – é o índice do que foi efetivamente vivido como traumático, então a sua supressão possuiria um poder “desrealizante”.

4. O efeito da defesa seria, portanto, o desaparecimento da vivência atual: não só do evento externo enquanto representado num conteúdo perceptivo, mas também de sua ressonância emocional, de sua atualização pela imaginação e pela memória. Mas, se a defesa possuísse um completo poder “desrealizante”, então não existiriam os sintomas pós-traumáticos e tudo estaria perfeitamente resolvido. Como isso não ocorre, então é preciso reconstruir teoricamente um processo que não pode ser observado e nem apreendido no domínio fenomênico, mas ocorreria entre a inscrição psíquica do acontecimento e o aparecimento dos sintomas. Esse processo inconsciente e não observável deve ser pressuposto, se quisermos explicar o fracasso estrutural da defesa e a impotência do eu em eliminar a representação incompatível. Aqui nos deparamos com algo surpreendente. O eu não teria apenas a função de apreender a realidade, mas também de negá-la, ou seja, o eu “desrealiza a realidade” de modo a reconstruí-la de acordo com critérios que lhe são próprios. Essa idiossincrasia do eu, que ainda não foi amplamente desenvolvida nesse momento, já aponta para uma teoria da psicose.

5. A representação, após a o relativo êxito da operação defensiva e já no âmbito da “inconsciência” (Unbewusstsein), permaneceria afetivamente enfraquecida, deixando de participar no trabalho associativo do pensamento e, portanto, deixando de integrar o campo do eu. Participando, porém, de outra rede associativa, ela formaria o “núcleo de um segundo grupo psíquico”.

6. O afeto ou, antes, a “quota de afeto”, uma vez separada do conteúdo representacional poderá seguir por diversos rumos, mas adota basicamente duas configurações: a do estado desligado transformando-se em angústia e a do re-investimento em outras representações. Em ambos os casos essa quota de afeto seria a responsável pela formação de sintomas, seja na forma desse excesso de energia livre, a angústia, a exigir um contínuo trabalho psíquico de ligação, seja se fixando em diferentes tipos de representação. Orientando-se para as representações do corpo na conversão histérica, para as representações do mundo na projeção fóbica ou paranóica ou circulando no pensamento como na substituição obsessiva. Com a formação de sintomas o processo psíquico invisível, e apenas reconstruído teoricamente, entra novamente no domínio da observação empírica.

7. Entre o evento traumático e o ato voluntário – primeiro momento da operação defensiva – e a formação de sintomas, há um “hiato fenomênico”, uma lacuna que só pode ser preenchida através de uma laboriosa reconstrução intelectual. A ela Freud, e toda teoria psicanalítica posterior, dedicará todos os seus esforços, sabendo, de antemão, que eles jamais contarão com o auxílio de uma boa comprovação empírica.

Foi esse o caminho tomado pelo pensamento freudiano que, a partir da teoria da defesa, voltou-se decisivamente para um novo saber batizado como psicanálise. A sua concepção metapsicológica do inconsciente, no entanto, só conseguiu encontrar a sua expressão madura numa lenta elaboração que se estendeu do capítulo VII da “Interpretação dos Sonhos” aos artigos metapsicológicos. Seja como for, no artigo de 1894, o percurso metapsicológico já havia se descortinado e dele não mais se poderia recuar. Apesar do ingente esforço de se ater à experiência clínica considerada como uma preciosa fonte de dados empíricos, o inconsciente ou, ainda nesta época, o processo resultante da defesa, só poderia ter o estatuto de uma construção teórica. Por isso, como bem viu o editor inglês das “Obras Completas”, é justamente no artigo de 1894 sobre as psiconeuroses de defesa, que surgem algumas das hipóteses fundamentais que iriam ser, depois, lenta e penosamente desenvolvidas. Dentre elas é imprescindível ressaltar a idéia de “investimento” ou de “ocupação” (Besetzung) e, em decorrência, a distinção

entre o conteúdo ideacional, ou seja, entre o que seria estritamente representacional na representação (*Vorstellungsrepräsentanz*) e a sua carga de excitação ou a sua “quota de afeto” (*Affektbetrag*). Essa distinção conceitual é crucial para a compreensão do que ocorreria após a operação defensiva e como se daria a formação de sintomas, uma vez que esta operação desencadearia dois processos simultâneos e divergentes: o destino da representação e o do afeto. Alguns anos mais tarde, ao retomar a problemática do recalque, Freud sublinhou a importância dos diversos destinos possíveis da quantidade de afeto e, sobretudo, de sua transposição em angústia:

*Recordemo-nos que o motivo e o desígnio do recalque não era outro senão o de evitar o desprazer. Daí se segue que o destino da quota de afeto (*Affektbetrag*) do representante (*Repräsentanz*) é muito mais importante do que o da representação (*Vorstellung*) e que isto é decisivo para o juízo acerca do processo de recalque. O fracasso de um recalque em impedir o surgimento de sensações de desprazer ou, nos permitiria dizer, que ele malogrou, ainda que ele tenha alcançado a sua meta do lado da representação.²⁸⁹*

²⁸⁹ “Wir erinnern uns, dass Motiv und Absicht der Verdrängung nichts anderes als die Vermeidung von Unlust war. Daraus folgt, dass das Schicksal des Affektbetrags der Repräsentanz bei weitem wichtiger ist als das der Vorstellung, und das dies über die Beurteilung des Verdrängungsvorganges entscheidet. Gelingt es einer Verdrängung nicht, die Entstehung von Unlustempfindungen oder Angst zu verhüten, so dürfen wir sagen, sie sei missglückt, wenngleich sie ihr Ziel an dem Vorstellungsanteil erreicht haben mag.” Cf. FREUD, Sigmund. *Die Verdrängung* (O Recalque). GW, X, 256 (AE, XIV, 148). É bom notar que a “quota de afeto” (*Affektbetrag*) aparece como um componente relativamente autônomo do representante (*Repräsentanz*) e não como uma parte ou elemento da representação (*Vorstellung*). Diríamos, por isso, que essa distinção entre representação e afeto não é apenas imprescindível na compreensão da formação de sintomas, mas é crucial em todo o desenvolvimento da teoria psicanalítica e alimentou diversos mal-entendidos e intermináveis polêmicas, mesmo porque Freud nem sempre manteve uma distinção precisa no uso desses termos. Para complicar ainda mais as coisas seria preciso acrescentar a distinção entre o “afeto vivido” (*Affekt*) como, por exemplo, uma descarga emocional e a “quota de afeto” (*Affektbetrag*), conceito metapsicológico que indica a circulação da libido nos circuitos representacionais do inconsciente. Essa distinção tem também grande relevância para evitarmos uma concepção intelectualista do processo analítico. Ver SCHNEIDER, Monique. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo, escuta, 1993. Esta questão se tornou candente na psicanálise francesa com a crítica de André Green ao “esquecimento” do

V.3. Considerações metapsicológicas

Esse seria o esboço aproximado da teoria da defesa, mas gostaríamos de, a partir daqui, desenvolver algumas considerações, mais ou menos distanciadas da literalidade do texto freudiano com o objetivo de indicar o emaranhado fenomenológico que parece decorrer da introdução de um outro lugar psíquico que, na primeira tópica, será o do sistema pré-consciente/inconsciente.

1. Em primeiro lugar, partiremos da observação bastante óbvia de que Freud concedia ao evento traumático, isto é, a um acontecimento específico da história do paciente, um papel crucial. O caráter traumático de um evento estava associado inicialmente a um choque emocional. As afecções que os médicos começaram a designar como neuroses traumáticas eram aquelas em que, após um acidente sem danos físicos como, por exemplo, um desastre ferroviário, o acidentado apresentava, além de perturbações psíquicas, inesperadas seqüelas somáticas, como paralisias e convulsões, sem que se pudesse constatar qualquer causa orgânica plausível. O trauma seria, portanto, um choque emocional que, na ausência de danos físicos corporais, só poderia ser tramitado através de manifestações pseudo-somáticas. Se os sintomas pós-traumáticos não eram verdadeiramente corporais, não possuíam uma

afeto por parte de Lacan, que teria concedido uma primazia unilateral à representação, ou seja, ao significante. Ver GREEN, André. *O discurso vivo. Uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982. Esp. p. 7-10 (prefácio). Para uma retomada do problema numa ótica lacaniana, ver VIEIRA, Marcos André. *A ética da paixão. Uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001. Nossa intenção não é a de entrar nesta controvérsia, mas sublinhar a sua relevância para a teoria e a prática psicanalíticas e também as suas diversas conseqüências filosóficas. Em seu excelente livro, Marcos Vieira mostra a contraposição entre Descartes e Spinoza na abordagem lacaniana dos afetos (p. 123-142), mas gostaríamos apenas aludir aqui à problemática daquilo que Fichte chamou de *hiatus irrationalis* e que se tornou dramática com o advento do “historicismo” e das “filosofias da vida” impondo interrogações como: é possível pensar a vida ou a experiência histórica? Foram questões desse tipo que levaram o jovem Heidegger à proposição de uma “hermenêutica da facticidade” (*Hermeneutik der Faktizität*) e, nesse sentido, pode ser fecunda uma aproximação da psicanálise com as idéias heideggerianas de afeto (*Affekt*), sentimento (*Gefühl*) e humor (*Stimmung*) em sua articulação com a categoria existencial de “disposição” (*Befindlichkeit*).

causa orgânica, então a associação da neurose traumática com a histeria tornava-se inevitável e logo se passou a argumentar que o acidente seria apenas um fator desencadeante de uma histeria latente. Mas, do ponto de vista freudiano, o que importava era generalizar a noção de trauma, relativizando a sua correlação com a gravidade do acidente. Assim, a natureza traumática de um evento não estaria relacionada com a força efetiva do que havia ocorrido, com o fato bruto do acontecimento, mas com a forma com que o evento era inscrito no psiquismo. Estendendo, por analogia, a etiologia traumática ao campo da histeria, ele necessitou enfatizar a natureza psíquica do trauma, em virtude da qual

*Pode ser efetiva toda vivência que suscite os afetos penosos do horror, da angústia, da vergonha, da dor psíquica e, naturalmente, dependerá da sensibilidade do ser humano afetado, se a vivência se fizer valer como trauma. Não é raro nos depararmos, na histeria habitual, no lugar de um grande trauma, vários traumas parciais, ocasionalmente agrupados, que só em sua soma puderam manifestar um efeito traumático e na medida em que se entretecem enquanto eles constituem os capítulos de uma história de sofrimento (Leidengeschichte). Em outros casos, por outro lado, são circunstâncias aparentemente indiferentes em si mesmas que, por sua conjugação com uma ocorrência de autêntica eficácia ou com um momento temporal particularmente sensível adquiriram a dignidade de traumas, que de outro modo não lhes corresponderiam, mas que, desde então, conservam.*²⁹⁰

²⁹⁰ “Als solches kann jedes Erlebnis wirken, welches die peinlichen Affekte der Schrecken, der Angst, der Scham, des psychischen Schmerzes hervorruft, und es hängt begreiflicherweise von der Empfindlichkeit des betroffenen Menschen (sowie von einer später zu erwähnenden Bedingung) ab, ob das Erlebnis als Trauma zur Geltung kommt. Nicht selten finden sich anstatt des einen grossen Traumas bei der gewöhnlichen Hysterie mehrere Partialtraumen, gruppierte Anlässe, die erst in ihrer Sunnierung traumatische Wirkung äussern konnten und die insofern zusammengehören, als sie zum Teil stücke einer Leidengeschichte bilden. In noch anderen Fällen sind es na sich scheinbar gleichgültige Umstände, die durch ihr Zusammentreffen mit dem eigentlich wirsamen Ereignis oder mit einem Zeitpunkt besonderer Reizbarkeit eine Dignität als Traumen gewonnen haben, die ihnen sonst nicht zuzumuten wäre, die sie aber von da na behalten.” Cf.: FREUD, Sigmund und BREUER, Josef. *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*. (Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos históricos) In: Idem. *Studien über Hysterie* (Estudos sobre histeria). GW, I, 84 (AE, III, 31-32).

Assim, o caráter traumático do evento só poderia ser definido em função de sua dificuldade em ser assimilado e de poder ser apropriado pelo grupo de representações psíquicas designado como eu. Portanto, à medida que se relativiza a exterioridade do trauma, então ele tende a ser interpretado – como apenas mais tarde ficará claro – como sendo de ordem representacional, como uma verdadeira “realidade psíquica” (psychische Realität) . Há uma pequena divergência textual que nos ajuda a compreender esse direcionamento do pensamento freudiano. No início da segunda seção do primeiro artigo sobre as psiconeuroses de defesa, Freud afirma que a defesa é desencadeada por “uma representação intolerável” (einer unerträglichen Vorstellung). O editor da *Standard Edition* – publicação das obras que mais se aproxima de uma edição crítica ainda inexistente – numa acurada observação, baseada na comparação com outros textos do mesmo período, mostrou que se tratava de um erro tipográfico. A expressão adequada seria “uma representação inconciliável” (einer unverträglichen Vorstellung), na qual haveria apenas mais uma letra diferindo-a da primeira expressão. Essa diferença textual mínima foi assinalada não por gosto pelo preciosismo terminológico, mas porque a palavra “intolerável” mantém a conotação de objetividade que a palavra “inconciliável” minimiza. Afinal de contas, qualquer representação poderia ser considerada, do ponto de vista de um eu e de sua história singular, como “inconciliável” mesmo não sendo genericamente “intolerável”. Essa característica dependeria de uma condição intrínseca ao eu, decorreria da configuração de uma auto-imagem egóica construída em função das vicissitudes da subjetivação ou, como foi dito no trecho acima citado, dependeria de “uma história de sofrimento” (einer Leidengeschichte). Por isso, diz Freud:

Em relação aos pacientes por mim analisados, eles gozaram de saúde psíquica até o momento em que sobreveio um caso de inconciabilidade (Unverträglichkeit) em sua vida de representações, isto é, até que se apresentou ao seu eu uma vivência, uma representação, uma sensação que despertou um afeto tão penoso que a pessoa decidiu esquecê-la, não confiando no poder de solucionar com o seu eu, mediante um trabalho de

*pensamento(Denkarbeit), a contradição que lhe opunha essa representação inconciliável.*²⁹¹

Esta passagem não apenas confirma, no original alemão, a expressão “representação inconciliável”, mas atesta o caráter psíquico do trauma. Este só poderia ser enfrentado – uma vez que provém de dentro, da relação intrínseca de “inconciliabilidade” entre o eu e a representação – por meio de uma operação psíquica. Esta é justamente o processo de defesa, uma vez que nada mais se pode fazer, do ponto de vista físico, em relação a um acontecimento que, apesar de sua estranha efetividade atual, se situa no passado. O psiquismo estará associado, portanto, para Freud, não tanto à percepção e à fluidez do fluxo da consciência, mas a um sistema mnêmico dotado de uma capacidade permanente de retenção e de atualização.

2. Em segundo lugar, gostaríamos de examinar novamente em que consiste a operação defensiva. Esta é caracterizada como um processo psíquico cujo objetivo é neutralizar um grupo de representações afetivamente carregado, através da separação entre os dois elementos que o compõem, o conteúdo representacional e a carga afetiva. A defesa, como vimos, exige um ato de vontade da pessoa para enfrentar uma experiência que não poderia ser assimilada através do “trabalho do pensamento” (Denkarbeit). Pode parecer estranho ao leitor atual do texto de 1894 sobre as psiconeuroses de defesa – habituado à idéia de que Freud foi o descobridor do inconsciente – se deparar com a afirmação de que a defesa é uma ação voluntária e consciente, uma decisão da pessoa, contra um grupo de representações que se mostrou inconciliável com o eu. É verdade que ele ainda não possuía, como já foi observado, uma concepção adequada – isto é, especificamente metapsicológica – de inconsciente, mas o que nos parece importante indicar

²⁹¹ “Bei den von mir analysierten Patienten hatte nämlich psychische Gesundheit bis zu dem Moment bestanden, in dem ein Fall von Unverträglichkeit in ihrem Vorstellungsleben vorfiel, d.h. bis ein Erlebnis, eine Vorstellung, Empfindung na ihr Ich heran trat, welches einen so peinlichen Affekt erweckte, dass die Person beschloss, daran zu vergessen, weil sie sich nicht die Kraft zutraute, den Widerspruch, dieser unverträglichen Vorstellung mit ihrem Ich durch Denkarbeit zu lösen. Cf.: FREUD, Sigmund. *Die Abwehr-Neuropsychosen*.(As Psiconeuroses de defesa) GW, I, 61-62 (AE, III, 49)

agora é o alcance filosófico da idéia de que a “representação inconciliável” requeria uma decisão da pessoa, uma “resolução” ou “determinação” (Beschluss) em esquecê-la. Ora, ao considerar a defesa como uma operação do eu, mesmo sem descartar a existência de certa predisposição hereditária e orgânica nos pacientes neuróticos, ficava bem estabelecida a sua natureza psíquica, pois a experiência consciente e intencional do eu, mesmo para os mais renitentes fisicalistas, era irreduzível aos processos fisiológicos.²⁹² Além disso, ela tinha como alvo uma representação que não era simplesmente uma cópia esmaecida de um acontecimento, tendendo a desaparecer com o tempo, mas possuía uma força que se contrapunha à atividade egóica e de tal intensidade que continuaria atuando fora da consciência. A idéia de uma “determinação”, de um “ato” do eu, se exercia contra uma representação que acabava por se integrar a um segundo grupo psíquico. Processo que implicava em conceber o psiquismo como uma atividade capaz de surtir efeitos até mesmo sobre o corpo, como nos sintomas histéricos, e não apenas como uma pura receptividade, ao modo da *tabula rasa* dos empiristas.

Essa concepção – inteiramente independente de qualquer aproximação com a tradição idealista alemã – era perfeitamente condizente com a tendência realista constantemente presente no pensamento austríaco, que o protegia da tentação solipsista do empirismo, e que poderia ser resumida numa proposição lapidar de Brentano: “Somente os realia, a saber, as coisas, podem ser representadas”.²⁹³ A contrapartida desse realismo ou, nos termos do primeiro Husserl, desse descritivismo puro, era o reconhecimento da realidade de um psiquismo que, não sendo apenas um efeito epifenomênico do mundo físico ou do corpo, ultrapassava as fronteiras da consciência. Pois o ato consciente do

²⁹² O estatuto do eu é pouco claro neste ponto da teorização freudiana e num movimento oscilante que se afasta do que foi observado na nota 19 às vezes é considerado como a pessoa em sua identidade consciente. A problematização do eu – que permaneceu sempre obscura – é posterior e nasce da exigência de elucidação da psicose.

²⁹³ Essa proposição de Brentano foi citada e discutida em: SEBESTIK, Jan. “Le cercle de Vienne et ses sources autrichiennes. In: SEBESTIK, Jan et SOULEZ., Antonia. *Le cercle de Vienne. Doctrines et controverses*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1986. p. 21-41. Esp. p. 34.

eu introduzia processos psíquicos que escapavam ao controle da consciência, mas que eram reais já que por sua força reativa exigiam a contínua reiteração da atividade psíquica de defesa. Não deixa de ser interessante observar que não só a força reativa da representação desalojada, mas também a contínua reiteração da defesa escapavam do controle da consciência.

A intencionalidade era – de acordo com Franz Brentano, o respeitado professor de Freud nos primeiros semestres do curso de medicina – o traço distintivo dos fenômenos psíquicos em contraposição aos fenômenos físicos. O psiquismo contém diversos elementos, que podem ser classificados, segundo Brentano, como “representações” (Vorstellungen) e “juízos” (Urteile), bem como “movimentos afetivos” (Gemütstätigkeiten), o que evidencia a proximidade de Freud com a terminologia de seu mestre. O mais interessante, porém, é que todos esses elementos são dotados de um dinamismo que os leva a ultrapassar os limites de um mero registro passivo, pois o que os define, em sua natureza de fenômenos psíquicos, é que todos eles são intencionais, consistem numa

(...) relação a um conteúdo, direção visando um objeto (sem que se necessite compreender por isto uma realidade) ou objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si alguma coisa como objeto, mas cada um o contém a seu modo. Na representação, é alguma coisa que é representada, no juízo alguma coisa que é admitida ou rejeitada, no amor alguma coisa que é amada, no ódio alguma coisa que é odiada, no desejo alguma coisa que é desejada, e assim por diante. Esta presença intencional pertence exclusivamente aos fenômenos psíquicos. Nenhum fenômeno físico apresenta qualquer coisa de semelhante. Nós podemos, portanto, definir os fenômenos psíquicos afirmando que são os fenômenos que neles contém intencionalmente um objeto.

294

A intencionalidade é justamente essa capacidade de transcendência em direção a um conteúdo, de modo que o psiquismo não é um conteúdo evanescente relativo a um objeto dado, mas, ao contrário, é o poder de constituição intencional do objeto. O acontecimento traumático não é algo

²⁹⁴ Cf.: BRENTANO, Franz. *Psychologie*. Op. Cit., ver pp. 109-140. Para citação cf.. p. 124.

exterior que se impõe a um eu passivo, mas é simultaneamente construído e suprimido por sua força constitutiva. Anuncia-se aqui que a intencionalidade – concebida em Brentano e na fenomenologia husserliana como traço distintivo essencial do psiquismo consciente – também pode ser concebida como inconsciente. Para além do ato inicial consciente da defesa o eu continua a contrapor-se às representações incompatíveis que ocupariam o lugar de um objeto psíquico. Poderíamos nos perguntar, portanto, que eu “é” esse que constitui aquilo que o ameaça? Que não constitui apenas a si mesmo como um “eu sou”, numa identidade que se auto-certifica, mas que “é” uma eu que se distancia do “sou” identitário? Uma resposta a essa pergunta não é nada fácil e somente poderia ser esboçada a partir da introdução do narcisismo. Podemos, apesar disso, adiantar algumas considerações.

Esta extraordinária definição de Brentano, que acabamos de citar – incluída num livro que foi publicado no mesmo ano em que Freud ingressava na Faculdade de Medicina e, logo depois, se tornava seu aluno – atesta a autonomia ou a irredutibilidade do psíquico em relação ao físico. Parece-nos evidente, no entanto, que o ato de vontade consciente e o ato intencional não são necessariamente coincidentes. A *intentio* se define, como diz Husserl, como correlação estrutural entre o *cogito* e o *cogitatio* e não como afirmação de uma consciência que exerce o seu senhorio sobre o mundo.²⁹⁵ A idéia de uma

²⁹⁵ Estamos aludindo nesta passagem a uma problemática difícil e que não poderia ser aqui desenvolvida. A transposição da análise fenomenológica e intencional ao domínio da vontade não só destitui o primado da percepção, mas abre a perspectiva de uma interpretação não fundacional do cogito e distante do idealismo transcendental husserliano. Trata-se de uma subjetividade não constitutiva, mas confrontada com a passividade e a alteridade que se dão no psiquismo e não como coisas exteriores. Esse é um dos eixos do pensamento ricoeuriano que já começa a ser formulado em “Le volontaire et l’involontaire” (1950) quando surge pela primeira vez o tema do “cogito brisé”, o tema da impotência da pretensão de auto-posição do cogito mergulhado numa existência lançada no mundo e em ruptura consigo mesma Ver RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté. I: Le volontaire et l’involontaire*. Paris: Aubier, 1988. p. 7-36 e esp. p. 17 e 21. Também RICOEUR, Paul. “Méthode et taches d’une phénoménologie de la volonté”, in IDEM. *À l’école de la phénoménologie*. Paris : J. Vrin, 1986. p. 59-86. Ver também os comentários em: TEIXEIRA, Joaquim de Souza. *Ipseidade e alteridade. Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*. Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.p. 63-76.

“representação incompatível” aponta nessa direção de uma realidade psíquica, que escapa, não obstante, à vontade controladora do eu e nos leva a suspeitar que o poder que a constitui se situa além do eu consciente. Realidade que por sua natureza intencional seria designada, muito mais tarde, como “sujeito do inconsciente”. O caráter algo paradoxal dessa expressão não pode ser aqui devidamente analisado, mas ela foi evocada apenas para indicar o “pano de fundo” de nossa interpretação: a psicanálise, inscrita na dialética da modernidade, deve forjar uma concepção alternativa de subjetividade, o que só poderia ser feito a partir dos impasses decorrentes de uma psicologia consciencialista, ao invés de, a partir deles, recuar para uma posição organicista.

O que nos importa ressaltar é que a idéia de intencionalidade não precisa se restringir a uma psicologia da consciência como quer Brentano, e pode se estender ao domínio dos processos psíquicos inconscientes. Assim, não foi o acontecimento que determinou a natureza incompatível da representação, pois esse significado lhe foi atribuído por uma parte do eu que ele mesmo desconhece. Por outro lado, não deixa de ser verdadeiro, que a operação defensiva do eu consciente, ao tratar uma representação como não acontecida, demonstra o seu poder de desrealização. Estaríamos nos deparando, por conseguinte, com dois diferentes registros intencionais: o de um sujeito egóico consciente e a de um sujeito inconsciente, ambos dotados do poder constituinte de criar e destruir significações.²⁹⁶

²⁹⁶ Como já observamos na nota anterior essa brevíssima incursão pela fenomenologia husserliana – inteiramente estranha às preocupações freudianas e que pode ser considerada como a filosofia da consciência por excelência – foi motivada por duas razões impossíveis de serem aqui desenvolvidas. Em primeiro lugar, indicar não só a influência de Brentano na gênese do pensamento freudiano, mas a presença, ainda que pouco visível, de uma problemática filosófica que poderia mostrar certa afinidade com a fenomenologia, a de uma teoria constitutiva e não apenas redutivamente empirista, do objeto. O veio dessa aproximação seria, certamente, o da idéia husserliana de “síntese passiva”, que seria um tipo de processo constitutivo que, embora sendo não egológico, pertenceria à subjetividade. A problemática desta aproximação é apresentada, pelo Prof. Hugo César Tavares, em sua admirável tese de doutorado. Ver TAVARES, Hugo César da Silva. *La synthèse passive chez E. Husserl et le prépersonnel chez M. Merleau-Ponty. Une approche phénoménologique de l'inconscient.*

Essas reflexões de cunho mais especulativo talvez pareçam distantes da letra do texto freudiano. Não devemos nos esquecer, porém, não só da legitimidade de uma interpretação suscitada pelas dificuldades internas do texto como também da influência difusa presente na atmosfera intelectual vienense. Se nos ativermos à correspondência com Silberstein ²⁹⁷, parece não haver dúvida que Freud, apesar de sua ojeriza à filosofia e de suas fortes resistências ao teísmo e ao consciencialismo de Brentano, se deixou impressionar fortemente por seu livro e, portanto, ele absorveu de algum modo, os ensinamentos de seu respeitado mestre. Mesmo evitando ou até mesmo sendo incapaz de tematizar filosoficamente tais concepções, elas estavam presentes em sua formação psicopatológica. Pois, na psiquiatria científica alemã, num quadro marcadamente materialista e organicista, convergiam a psicologia associacionista, de procedência humeana, e a psicologia dinâmica,

Université Catholique de Louvain – Institut Supérieur de Philosophie. 1973. Esp. p. 34-68. Em segundo lugar, fazer uma alusão ao que seria a motivação fundamental deste trabalho, a inserção da psicanálise no intrincado debate filosófico que se sucedeu ao refluxo do idealismo alemão. Ele pertence ao caldo de cultura e à consciência dramática de onde emergiu, no pensamento do jovem Heidegger, o projeto da transformação hermenêutica da fenomenologia. Em relação ao segundo tópico podem-se ver as indicações do próprio Heidegger e as recordações e considerações, muito mais ricas e estimulantes de Gadamer, seu aluno que se tornou posteriormente célebre, Gadamer. Cf.: HEIDEGGER, Martin. “Mein Weg in die Phänomenologie”. In: IDEM. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969. p. 81-90. (Trad. brasileira de Ernildo Stein, Livraria Duas Cidades, 1972) e GADAMER, Hans-Georg. *Les Chemins de Heidegger*. Paris, Vrin, 2002.

²⁹⁷ Cf.: BOEHLICH, Walter (Org.). *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein*. Rio de Janeiro, Imago, 1995. Ver, especialmente, as cartas de 07/03/1875, 13/03/1875, 27/03/1875. A influência exercida por Brentano parece ser incontestável e há estudos detalhados nesse sentido a que, infelizmente, não tivemos acesso. Por exemplo: BARCLAY, James Ralph. *Franz Brentano and Sigmund Freud, a comparative study in the evolution of psychological thought*. Michigan University, 1959. Apud. KUHN, Roland. Op. Cit. p. 26. A dificuldade maior para uma aproximação entre os dois autores, se encontra na taxativa rejeição de Brentano à idéia de inconsciente ou, como ele diz, de “uma consciência inconsciente” (ein unbewusstes Bewusstsein), hipótese que “deve ser respondida com um decisivo não” (mit entschiedenem Nein zu beantworten) Cf. BRENTANO F.. Op. Cit. p. 194.

de procedência herbartiana. Assim, Wilhelm Griesinger – cujo tratado sobre as enfermidades mentais pode ser tomado como o grande tratado referencial da psiquiatria alemã daquela época – concebeu as representações como forças que tendem a se realizar em atos. A partir desse intenso dinamismo, ele pôde forjar uma sutil psicologia do eu em que este se apresenta como um “complexo de idéias” ou, na terminologia herbartiana, como uma “massa aperceptiva” que intervém no entrechoque das representações, mantendo algumas e afastando outras do campo da consciência. Desse modo, haveria também, fora do campo da consciência, representações-força que, por seu dinamismo intrínseco, poderiam não apenas reaparecer na consciência, mas perturbar profundamente o equilíbrio do eu, de modo a transformá-lo num eu delirante. Apesar de seu viés organicista, essa elaborada psicologia de Griesinger foi herdada por seu discípulo Theodor Meynert, professor de Freud, dando origem, como anteriormente já havíamos assinalado ao que foi denominado como “mitologia cerebral” e que desaguou diretamente no “Projeto” de 1895.²⁹⁸

3. Em terceiro lugar, gostaríamos de ressaltar outro aspecto que está implícito no processo defensivo. O acontecimento só se torna traumático enquanto se põe como um objeto visado pelo eu, que a ele atribui o valor de um afeto penoso na mesma medida em que o incorpora psiquicamente para, em seguida, expulsá-lo como inconciliável com o campo das representações egóicas. Mas, se o caráter traumático depende da inscrição psíquica e não do acontecimento em si mesmo, então não há mais como dela se desfazer, restando apenas a alternativa de submetê-la a um deslocamento para algum outro lugar psíquico que esteja fora do foco objetivante da consciência. Desse modo, se o eu em sua atividade consciente e voluntária é o agente do processo defensivo, então a representação inconciliável – que, enquanto objeto intencional do eu, não pode simplesmente desaparecer – deve permanecer

²⁹⁸ O tratado de Griesinger - intitulado em sua primeira publicação, em 1845, como “A Patologia e Terapia das Enfermidades Mentais” – estava “cuidadosamente sublinhado a lápis” no exemplar de Freud, sobretudo as passagens referentes à teoria do eu e de sua metamorfose no delírio. Cf. BERCHERIE, Paul. *Los fundamentos de la clínica. Historia y estructura del saber psiquiátrico*. Buenos Aires, ediciones Manantial, 1986. p. 43-46. Esp. p. 43. Ver também: Idem. *Génesis de los conceptos freudianos*. Op. Cit.. p. 160-181. Esp. 172-175.

num outro lugar psíquico. A tarefa impossível da defesa consiste em negar a existência de um objeto que passou a existir enquanto realidade psíquica e do qual, portanto, não se pode fugir, pois em relação a ele, não se pode adotar a estratégia da evitação que se mostra tão eficaz no caso dos objetos físicos. Ou seja, quando um objeto físico produz uma excitação dolorosa em um organismo, o comportamento adequado seria o de evitar a presença do objeto causador do afeto penoso, o que se obtém pelo afastamento do indivíduo do lugar em que ele se localiza. Quando se trata, entretanto, de um objeto visado e incorporado pelo eu como uma “representação inconciliável”, não é mais possível escapar de sua presença a não ser deslocando-o para algum outro lugar. No entanto, trata-se de um lugar enigmático, pois não possuindo uma localização no espaço pode, deve por analogia, ser designado como um lugar psíquico. Por outro lado, também não possui uma determinação temporal, pois o resultado da defesa é que a representação não pode ser evocada voluntariamente de modo a poder ser circunscrita num momento do passado. Do mesmo modo como não há um lugar físico capaz de interpor uma distância segura entre o objeto e o organismo afetado, como no caso dos acontecimentos externos, claramente determináveis pelas coordenadas espaciais, também não há uma segura distância temporal entre o acontecimento e sua representação, o que leva a defesa a tratar o acontecimento como não tendo acontecido. Ela deve ser excluída da tramitação associativa do eu, deve ser lançada fora desse “trabalho do pensamento” (Denkarbeit) que procede como uma lenta tessitura associativa em torno de uma temporalidade axial. O esquema da sucessão, como mostrou Kant, é pertinente como forma da sensibilidade, como condição de possibilidade para a apreensão daquilo que se apresenta à consciência perceptiva orientada para o mundo exterior. Mas para aquilo que sendo intrapsíquico é exterior à consciência é preciso recorrer a um esquema circular capaz de dar conta da reversibilidade do tempo como ocorre, por exemplo, no processo de regressão.

4. Em quarto lugar, gostaríamos de assinalar uma conseqüência do caráter enigmático do que seria esse “outro lugar psíquico”, tal como acabamos de caracterizar. A determinação espaço-temporal ordenada pelos esquemas da diferenciação dos objetos no espaço (simultaneidade) e de diferenciação dos

acontecimentos no tempo (sucessividade) constitui a realidade do que pode ser designado como mundo fenomênico. Se esses esquemas ordenadores ou constitutivos são deficientes no caso do psiquismo – e esse é o resultado da investigação psicopatológica – então propor um outro modelo de espaço, de tempo e também de causalidade, pois não poderia haver, como no caso da causalidade física, nem um segmento de espaço e nem um intervalo de tempo interpostos entre a causa e o efeito. Um modelo capaz de nos ajudar a compreender processos que têm na realidade alguns efeitos de des-realização.

Efeitos como os que resultam do ato defensivo que consiste em lançar um grupo de representações para fora da realidade, de tratá-las como se elas não tivessem jamais sido inscritas no psiquismo. Mas esta é sempre uma estratégia precária, pois como Freud adverte

*Só sei que nos pacientes por mim analisados esse esquecimento não foi bem sucedido, mas levou a diversas reações patológicas que provocaram uma histeria, ou uma representação obsessiva ou uma psicose alucinatória*²⁹⁹

Não é difícil compreender o sentido dessa advertência freudiana que a clínica parecia confirmar continuamente. O eu se caracteriza por sua atividade sintética, pela contínua formação de cadeias associativas. A representação que foi afastada e colocada fora do tempo linear em que a identidade egóica foi se constituindo pode, porém, retornar através de uma nova via associativa, embora sofrendo os efeitos de significação inerentes a esse novo percurso representacional. Podemos dizer, de acordo com as considerações anteriores, que a defesa sempre fracassa, porque ao contrário do que ocorre na exterioridade do mundo, onde a distância enfraquece a relação de causalidade mecânica, no psiquismo não há diferenciação nem no domínio do espaço e nem no do tempo. Não há como colocar uma representação permanentemente

²⁹⁹ “Ich weise nur , dass ein solches ‘Vergessen’ den von mir analysierten Patienten nicht gelungen ist, sondern zu verschiedenen pathologischen Reaktionen geführt hat, die entweder eine Hysterie oder eine Zwangsvorstellung, oder eine halluzinatorische Psychose erzeugte.”. Cf. FREUD, Sigmund. *Die Abwehr-Neuropsychosen*. GW, I, 62. (AE, III, 50)

fora do espaço, num outro lugar, em completo isolamento associativo e nem distante no tempo, em crescente enfraquecimento afetivo. Os sintomas atestam este fracasso, pois nada mais são do que o ressurgimento das mesmas representações inconciliáveis que, não obstante, foram submetidas às transformações decorrentes dos vínculos associativos através dos quais elas retornam à atualidade da vida consciente. Em outras palavras, a operação defensiva ao desvincular as representações traumáticas da realidade criou outra realidade, a do psiquismo inconsciente, que possui uma lógica própria e independente da realidade externa parcialmente constituída pelo eu. Essa outra realidade, que é o inconsciente, interfere na realidade externa produzindo as formações fantasmáticas das psiconeuroses. Podemos dizer de modo um tanto surpreendente que o que des-realiza a realidade objetiva é tão ou mais real do que esta, por isso tem poder causal e está sempre presente no tempo e no espaço.³⁰⁰

5. Em quinto lugar, gostaríamos de ressaltar de modo mais enfático esse aspecto da teoria da defesa que acabamos de assinalar e que se mostrou crucial para todo o desenvolvimento posterior da teoria psicanalítica. Podemos resumi-lo da seguinte forma: a defesa consiste na exclusão de um grupo de representações da trama associativa do eu, mas a idéia de um “espaço psíquico” é em si mesma contraditória, portanto essa exterioridade impossível só pode ser pensada como outro psiquismo. Ou como veremos posteriormente, ao analisarmos a argumentação dos textos metapsicológicos, como outra subjetividade e, portanto, como uma realidade que resiste a todas as formas de objetivação. Sem dúvida poderíamos dizer que um grupo de representações pode ser tomado como objeto intencional de um ato do eu, desde que o eu, para isso, se desdobre reflexivamente. No entanto, uma vez consumada a defesa delinea-se um paradoxo: o lugar psíquico que é por ela constituído, e

³⁰⁰ Pode-se ver nessas considerações a presença de Schopenhauer. Nós não recorremos a ele como referência filosófica para a interpretação da teoria psicanalítica – como fizemos com relação a Heidegger e Ricoeur – mas a sua influência sobre Freud ou, se quisermos, a convergência de idéias entre os dois autores é inegável. Ver ZENTNER, Marcel. *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. p. 47-77.

que mais tarde será designado como inconsciente, não se situa no espaço, como também não se situa num momento do tempo. Dessa forma não pode ser acessível através da percepção sensível, como um fenômeno físico pertencente ao mundo exterior e nem através da percepção interna ou da memória, não podendo ser caracterizado também como um fenômeno psíquico, como dado de um ato intencional da consciência. Nesse sentido, se só podemos atribuir existência a algo que possa ser objeto da intencionalidade da percepção ou da reflexão, isto é, situando-se na exterioridade do espaço físico ou apreendido na interioridade do tempo psíquico, então o inconsciente não existe. Pois sendo psíquico está fora do espaço e sendo recalcado foi posto fora do tempo, fora do esquema da sucessão que é próprio da narrativa egóica.

O inconsciente, essa “outra cena” (ein anderer Schauplatz), se define por sua radical alteridade.³⁰¹ Não sendo um fenômeno, não pode ser tomado como objeto de conhecimento, mas apenas reconstruído como uma exigência teórica, como um conjunto de conceitos que vêm oferecer alguma

³⁰¹ A expressão (ein anderer Schauplatz) foi utilizada por Freud para caracterizar o cenário dos sonhos como sendo “outro” em relação às representações da vida de vigília (“*der Schauplatz der Träume ein anderer sei als der des wachen Vorstellungslebens*”). Cf. FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung*. GW, II/III, 541. (AE, V, 529). Esta expressão – retomada por Freud da “Psychophysik” de 1860, obra precursora da psicologia experimental – foi criada por Gustav Fechner (1801-1887), representante eminente e epígono da ciência romântica da natureza e que criou também a idéia de “Princípio de Prazer” (das Lustprinzip) em 1848 e de “Princípio de Estabilidade” em 1873, do qual foi derivado, de certa forma, o “Princípio de Constância” (das Konstanzprinzip) de Freud. Este não deixou de reconhecer, em diversas ocasiões, a sua dívida para com Fechner, desde sua correspondência com Fliess, como na Carta 83 de 09 de fevereiro de 1898, até a sua “Exposição Autobiográfica” de 1925, em que afirma: “Sempre fui receptivo às idéias de G.T. Fechner e em pontos importantes me baseei neste pensador”. Cf. FREUD, Sigmund. *Selbstdarstellung* (Auto-apresentação). GW, XIV, 86. (AE, XX, 55). Esta nota, mais do que assinalar um detalhe de biografia intelectual, visa reiterar a importante influência do romantismo na constituição da teoria psicanalítica e, portanto, enfatizar a evidência de sua inserção na “dialética da modernidade”.

inteligibilidade ao processo inacessível que ocorreria entre o ato voluntário da defesa e o seu fracasso no sintoma.³⁰²

É claro que Freud não explicitou todos esses problemas e nem os explorou filosoficamente, absorvido como estava pelo esforço de criar um modelo e uma linguagem que fossem adequados à compreensão desses processos psíquicos não acessíveis à introspecção, mas que deveriam ser abstratamente reconstruídos:

Acerca do caminho que, desde o empenho voluntário do paciente, leva à gênese do sintoma neurótico, formei uma opinião que, talvez nas abstrações psicológicas usuais, poderia se expressar assim: a tarefa que o eu defensor se impõe, tratar como non arrivé a representação inconciliável, é diretamente insolúvel (unlösbar) para ele; uma vez que o traço mnêmico (Gedächtnisspur) e também o afeto aderido à representação estão aí e não podem mais ser extirpados. Por isso, equívale a uma solução aproximada dessa tarefa, conseguir converter essa representação intensa numa débil, arrancar-lhe o afeto, a soma de excitação da qual ela está carregada. Então essa representação débil deixará inteiramente de colocar exigências ao trabalho associativo, porém a soma de excitação dela separada tem que ser direcionada para outro emprego [...] O Eu conseguiu, desse modo, permanecer isento de contradição, porém, por outro lado, ele foi sobrecarregado por um símbolo mnêmico, que habita a consciência ao modo de um parasita, seja como uma inervação motora insolúvel ou como uma sensação alucinatória que sempre retorna e aí permanecerá até que sobrevenha uma conversão na direção inversa. O traço mnêmico da representação recalcada não foi destruído (untergegangen), mas forma, então, o núcleo de um segundo grupo psíquico. (Grifo do autor)³⁰³

³⁰² Na nota 24, ao nos referirmos a Brentano, fizemos uma breve alusão à fenomenologia. Mas cumpre ressaltar agora o outro lado da questão: a impossibilidade da abordagem fenomenológica do inconsciente, não como impossibilidade de buscar certas aproximações fecundas, como o fez Merleau-Ponty, ao escavar no sujeito aquele estrato arqueológico, aquém de toda subjetivação, que ele denominou como “la chair” . Mas é preciso evitar a síntese fácil e reconhecer, com Ricoeur, o “conflito das interpretações”, isto é, “o direito igual de interpretações rivais que faz parte de uma verdadeira deontologia da reflexão e da especulação filosófica”. Cf.: RICOEUR, Paul. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris, Éditions Esprit, 1996. p. 34-39. Cit. à p. 38.

³⁰³ « Über den Weg, der von der Willensanstrengung des Patienten bis zur Entstehung des neurotischen Symptoms führt, habe ich mir eine Meinung gebildet, die sich in den gebräuchlichen psychologischen Abstraktionen etwa so so ausdrücken lässt: Die Aufgabe ,

A tarefa insolúvel (unlösbar) da operação defensiva e o caráter imperecível (nicht untergegangen) do “traço mnêmico da representação recalçada”, apontam para o enigma que foi acima aludido e que permaneceu sempre como um dos problemas fundamentais da teoria psicanalítica. Por um lado, o que foi recalçado é indestrutível, pois é uma representação, um traço mnêmico e também é incognoscível, pois está fora da visada introspectiva do eu. Por outro lado, possui uma efetividade semelhante à da realidade externa, não apenas por estar vicariamente presente na consciência como uma inexplicável incrustação fantasmática, como seria o caso das idéias obsessivas, mas também por possuir força causal sobre os comportamentos sensoriais e motores como seria o caso das conversões e alucinações. Estando fora do eu o recalçado, no entanto, está presente nas funções egóicas da percepção e da motilidade. Caberia, então, perguntar qual seria o estatuto de realidade desse “segundo grupo psíquico” do qual o recalçado forma o núcleo, ou seja, qual seria o estatuto ontológico do inconsciente?

Embora avesso a este tipo de interrogação e mantendo sempre a sua adesão, mais ou menos explícita, a um realismo filosoficamente pouco elaborado, Freud não deixou de perceber de modo crescente a enorme

welche sich das abwehrende Ich stellt, die unverträgliche Vorstellung als ‘non arrivé’ zu behandeln, ist für dasselbe direkt unlösbar; sowohl die Gedächtnisspur als auch der der Vorstellung anhaftende Affekt sind einmal da und nicht mehr auszutilgen. Es kommt aber einer ungefähren Lösung dieser Aufgabe gleich, wenn es gelingt, aus dieser starken Vorstellung eine schwache zu machen, ihr den Affekt, die Erregungssumme, mit der sie behaftet ist, zu entreissen. Die schwache Vorstellung wird dann so gut wie keine Ansprüche an die Assoziationsarbeit zu stellen haben; die von ihr abgetrennte Erregungssumme muss aber einer andern Verwendung zugeführt werden [...] Das Ich hat damit erreicht, dass es widerspruchsfrei geworden ist, es hat sich aber dafür mit einem Erinnerungssymbol belastet, welches als unlösbare motorische Innervation oder als stets wiederkehrende halluzinatorische Sensation nach Art eines Parasiten im Bewusstsein haust, und welches bestehen bleibt, bis eine Konversion in umgekehrter Richtung stattfindet. Die Gedächtnisspur der verdrängten Vorstellung ist darum doch nicht untergegangen, sondern bildet von nun an den Kern einer zweiten psychischen Gruppe”. Cf. FREUD, Sigmund. *Die Abwehr- Neuropsychosen*. GW, I, 63-64. (AE, III, 50-51).

dificuldade de teorizar acerca de uma realidade tão estranha. Mesmo porque, todo esforço de cognição do inconsciente está, por princípio, destinado ao fracasso, não só pela distinção dos dois sistemas na primeira tópica, mas porque, ele foi aos poucos reconhecendo, que nem mesmo o eu é capaz de apreender as suas próprias operações defensivas. É o que vemos no texto, muito posterior, em que ele apresentou a sua segunda tópica, que seria uma tentativa de apresentar um novo modelo do psiquismo após a descoberta da clivagem narcísica do eu. Ele pôde, então, reconhecer a enorme dificuldade que enfrentava:

A pesquisa patológica dirigiu o nosso interesse quase que exclusivamente para o recalcado. Gostaríamos de chegar a saber mais acerca do eu (das Ich), desde que sabemos que também o eu pode ser inconsciente em sentido próprio. Até agora, no curso de nossas investigações, o nosso único ponto de apoio foi o signo distintivo da consciência e da inconsciência; ultimamente nós vimos o quão ambíguo isto pode ser. Não obstante, todo nosso saber está ligado sempre à consciência. Também o Inconsciente (das Ubw) nós só podemos chegar a conhecer, tornando-o consciente. Detenhamo-nos, porém: como isto é possível? O que significa 'tornar algo consciente'? Como isto pode ocorrer?³⁰⁴

Assim, Freud percebe de modo cada vez mais agudo – na medida em que vai tornando crescentemente complexa a sua construção metapsicológica – a imensa dificuldade e instabilidade de sua teorização, pois como ele reconheceu num de seus últimos trabalhos

A psicanálise estabelece uma pressuposição fundamental cuja discussão é reservada ao pensamento

³⁰⁴ “Die pathologische Forschung hat unser Interesse allzu ausschliesslich auf das Verfrängte gerichtet. Wir möchten mehr vom Ich erfahren, seitdem wir wissen, dass auch das Ich unbewusst im eigentlichen Sinne sein kann. Unser einziger Anhalt während unserer Untersuchungen was bisher das Kennzeichen des Bewusst – oder Unbewusstseins; zuletzt haben wir gesehen, wie vieldeutig dies sein kann. Nun ist all unser Wissen immer na das Bewusstsein gebunden. Auch das Ubw können wir nur dadurch kennen lernen, das wir es bewusst machen. Aber halt, wie ist das möglich? Was heisst: etwas bewusst machen? Wie kann das vor sich gehen?”. Cf. FREUD, Sigmund. *Das Ich und das Es*. (O eu e o isso). GW, XIII, 246. (AE, XIX, 21).

filosófico e cuja justificação reside em seus resultados. Do que denominamos como nossa psique (vida anímica) nos são conhecidos duas coisas distintas, em primeiro lugar, o órgão corporal da qual é o cenário, o cérebro (sistema nervoso), de outra parte, nossos atos de consciência, que não poderiam ser transmitidos por nenhuma descrição mais próxima. Tudo entre os dois nos é desconhecido, uma referência direta entre ambos os pontos finais de nosso saber não nos é dada. Se ela existisse, ela traria, no máximo, uma localização precisa dos processos de consciência que nada contribuiria para a sua inteligência.³⁰⁵

Não havendo uma relação direta (direkte Beziehung) entre o sistema nervoso e os atos de consciência, o esforço em estabelecê-la só poderia levar a uma investigação cada vez mais minuciosa de um dos pólos extremos da vida psíquica, o sistema nervoso. Essa direção investigativa não ajudaria em nada, entretanto, na compreensão intrínseca do outro pólo da vida psíquica, as vivências que emergem na consciência, ainda que elas sejam ininteligíveis para a própria consciência do sujeito. É preciso, então, argumenta Freud a seguir, fazer duas suposições. A primeira, feita a partir do modelo neuroanatômico, diz respeito a um aparelho dotado de uma espécie de “extensão espacial” (räumliche Ausdehnung), cujo conteúdo não se identifica com o de um objeto físico, mas se assemelha às imagens contidas num aparelho ótico, como um telescópio ou um microscópio. Essa idéia, a de um aparelho, de uma projeção espacial dos processos psíquicos, é a exigência imposta não só pela necessidade de se afastar dos dados imediatos de

³⁰⁵ “Die Psychoanalyse macht eine Grundvoraussetzung, deren Diskussion philosophischem Denken vorbehalten bleibt, deren Rechtfertigung in ihren Resultaten liegt. Von dem, was wir unsere Psyche (Seelenleben) nennen, ist uns zweierlei bekannt, erstens das körperliche Organ und Schauplatz desselben, das Gehirn (Nervensystem), andererseits unsere Bewusstseinsakte, die unmittelbar gegeben sind und uns durch keinerlei Beschreibung näher gebracht werden können. Alles darzwischen ist uns unbekannt , eine direkte Beziehung zwischen beiden Endpunkten unseres Wissens ist nicht gegeben. Wenn sie bestünde, würde sie höchstens eine genaue Lokalisation der Bewusstseinsvorgänge liefern und für deren Verständnis nichts leisten”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Abriss der psychoanalyse*.(Esboço de psicanálise) GW, XVII, 67 (AE, XXIII, 143).

consciência, mas também de se alcançar por via conceptual o que não pode ser obtido pela via da introspecção. A segunda suposição, diz respeito à necessidade de atribuir um caráter psíquico a este aparelho, pois caso contrário, não haveria alternativa senão a de remeter as séries lacunares e contraditórias dos processos conscientes ao domínio dos processos somáticos subjacentes, o que acabaria reproduzindo o velho impasse do dualismo psicofísico.³⁰⁶ Mesmo porque, para o sujeito, que visa elaborar e apreender subjetivamente as suas próprias experiências, de nada adiantaria conhecer as explicações relativas ao seu correlato neuroanatômico, a não ser que ele fosse capaz – e alguns pensam atualmente que isso seria factível e desejável em futuro próximo – de abdicar inteiramente da dimensão do sentido humano de suas experiências. A opção freudiana de postulação do inconsciente, isto é, de um psiquismo subtraído ao fluxo linear e temporal da consciência e projetado no espaço, num *topos* conceptual, respondeu, portanto, à exigência imposta pela necessidade de se atribuir inteligibilidade às vivências que emergem no campo da consciência, sejam elas provenientes do mundo ou do corpo.³⁰⁷

Ora, essa segunda suposição – que subtrai a “qualidade da consciência” (Qualität des Bewusstseins) do autêntico psiquismo (eigentliche Psychische) –

³⁰⁶ Freud foi – ainda que considerando os conhecimentos rudimentares então disponíveis em relação ao que atualmente se conhece – um investigador de ponta nas neurociências de sua época. O rumo que ele tomou – a postulação do inconsciente psíquico – pode ser definido como uma opção teórica legítima diante dos impasses do reducionismo fisicalista. Hoje – apesar dos enormes progressos do conhecimento científico – a chamada “filosofia da mente” apresenta, ao contrário das expectativas otimistas anteriores, do início dos anos setenta, os mesmos e velhos impasses filosóficos. Ver, KIM, Jaegwon. “Mind in a physical world”. *An essay on the mind-body problem and mental causation*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 2000. p. 1-27.

³⁰⁷ Ao concluir um artigo, um importante pesquisador da Universidade da Califórnia do Sul, previa que no século XXI, com a identificação dos substratos comportamentais da mente e com o desenvolvimento de mentes artificiais, iguais ou superiores à mente humana em “todos os aspectos” “os mistérios da mente e da consciência gradativamente desaparecerão de nossa percepção coletiva”. Cf.: THOMPSON, Richard F.. “Será que a Mente se Tornará Cérebro no Século XXI ?” In: SOLSO, Robert L. (Org.). *Ciências da mente e do cérebro no século XXI*. Brasília, Editora UNB, 2004. p. 67-78.

remete a um problema de difícil elucidação. Quase no final desse texto inacabado, mas que não se reduz a uma nova repetição de exposições anteriores e que foi o seu último esforço de sistematização, ao tentar avançar na descrição dos intrincados processos defensivos, Freud observou que

Para concluir, só se requer ainda assinalar, quão poucos de todos esses processos nos são conhecidos através da percepção consciente [...] para chegar a conhecer uma coexistência (Nebeneinander) complexa, nós não possuímos outro caminho do que descrevê-la numa sucessão (Nacheinander) e, por isso, todas nossas exposições pecam, de início, por uma simplificação unilateral e esperam, a seguir, vir a ser completadas, concluídas em sua edificação e, com isso, retificadas.³⁰⁸

. Esta passagem não se resume apenas a uma reiteração banal, mas contém uma alusão instigante. O seu contexto é o da discussão dos mecanismos do fetichismo que, tomado como um modelo exemplar de perversão, é abordado como um fenômeno privilegiado para o estudo da “clivagem do eu” (Ichspaltung). Como há no perverso certa desconsideração para com as imposições sociais, então o eu perverso não se empenha no recalque das exigências pulsionais e se volta para o “desmentido das percepções” (Verleugnung der Wahrnehmungen) relativas às exigências da realidade. O exame desse mecanismo da perversão permite a Freud retomar a proposição do conflito psíquico no quadro da segunda tópica. Neste o eu não é mais tão facilmente assimilado ao sistema Pré-consciente/Consciente, mas deve se equilibrar precariamente entre o “mundo exterior” (Aussenwelt) e o “mundo interior” (Innenwelt), entre o afrontamento da angústia e o recolhimento defensivo em suas próprias crenças.

³⁰⁸ “Es bedarf zum Schlusse nur eines Hinweises darauf, wie wenig von all diesen Vorgängen uns durch bewusste Wahrnehmung bekannt wird [...] Wir haben keinen anderen Weg, von einem komplizierten Nebeneinander Kenntnis zu geben als durch als Nacheinander der Beschreibung, und darum sündigen alle unsere Darstellungen zunächst durch einseitige Vereinfachung und warten darauf, ergänzt, überbaut und dabei berichtigt zu werden”. Cf. FREUD, Sigmund. *Abriss*. GW, XVII, 135-136 (AE, XXIII, 206-207).

6. Aqui caberia, então, uma sexta e última consideração. O fracasso da defesa residiria na impossibilidade de romper de uma vez por todas os vínculos associativos com a representação incompatível que foi recalcada. Desse modo, o sintoma não propicia a pacificação definitiva do conflito psíquico, o triunfo permanente do eu, mas é responsável, em seu êxito relativo, pelo reaparecimento ou pelo desdobramento do conflito. Através do sintoma – qualquer que seja o grau de distanciamento e o nível de elaboração em relação ao recalcado – o sujeito irá sempre reencontrar a angústia. Mas, ainda que pareça paradoxal, é nesse fracasso que habita a esperança da cura, ou seja, é a angústia, da qual não se pode escapar que permite a ruptura com as cristalizações egóicas que encontram no sintoma a sua efetivação exemplar e que desencadeia o movimento que leva o sujeito a sair da clausura de suas crenças para se reconhecer como intérprete do mundo e lançar-se na deriva de suas possibilidades. Por isso, nos dois textos sobre as neuropsicoses de defesa há, no interior deste campo genérico que reúne a neurose e a psicose, uma contraposição entre duas operações fundamentais. A primeira seria a forma prototípica da defesa, tal ocorre na histeria, mas também nas fobias e nas obsessões. A segunda uma modalidade muito mais efetiva de defesa, através da qual o eu, afastando a incongruência e a carência de sentido que se tornam patentes na angústia, pode se instalar em suas certezas, na solidez de suas crenças. Assim, a fobia e a histeria, ainda que possam se situar em lados opostos na forma de tramitação do afeto – a primeira se caracterizando pela indefectível presença do afeto em estado puro (*état émotif*) e a segunda sendo bem sucedida em convertê-lo ao corpo – convergem num aspecto, o flagrante desamparo do pensamento, essa consciência confusa do desconhecimento, uma vez que o saber é continuamente erodido pela angústia.³⁰⁹ Nas obsessões, a rotatividade das representações e o férreo mecanismo das substituições não cessam de reforçar o eu e de mascarar o fracasso do saber

³⁰⁹ Embora Freud agrupe num mesmo artigo contemporâneo as fobias e as representações obsessivas ele também afirma – mantendo um estatuto ambíguo para as fobias – a “grande diferença” entre as duas afecções. Cf.: FREUD, Sigmund. *Obsessions et phobies. Leur mécanisme psychique et leur étiologie* (Original em Francês) (Obsessões e fobias. Seu mecanismo psíquico e sua etiologia). GW, I, 345-353 (AE, III, 1-84).

mas, por isso mesmo, a impossibilidade de estabilização do pensamento leva o obsessivo a perceber o caráter irreal de suas representações e a desconfiar do seu sistema de crenças e se lançar no abismo da dúvida. Em todos esses casos, de uma forma ou de outra, a angústia se insinua por entre as malhas do recalque, atestando o fracasso da defesa prototípica. Por isso, nos dois artigos, Freud contrapõe a este fracasso uma modalidade muito mais efetiva de defesa, ilustrando-a, no primeiro artigo, a través da psicose alucinatória e, no segundo artigo, através da paranóia. Diferentemente das outras psiconeuroses em que a defesa ocorria mediante a separação entre a “representação incompatível” (unverträgliche Vorstellung) e o afeto, na psicose ou confusão alucinatória (Amentia de Meynert)

*(...) o eu rejeita (verwirft) a representação insuportável (unerträgliche Vorstellung) junto com o seu afeto e se comporta como se a representação jamais tivesse ocorrido (...). O eu se afasta da representação insuportável, esta, porém, estava inseparavelmente entretecida com um fragmento da realidade objetiva e na medida em que o eu efetiva essa operação, também se desprende total ou parcialmente da realidade.*³¹⁰

O que caracteriza, portanto, essa modalidade defensiva muito mais efetiva e alienante para o eu? É que no recalque (Verdrängung) o afeto continua tramitando e, na medida em que o faz, produz um efeito de desestabilização na rigidez do saber neurótico. Ao contrário, no caso da rejeição (Verwerfung), o que prevalece é a estabilidade da crença (Glauben) e a operação defensiva é desencadeada pela certeza inabalável de que a realidade é tal como o eu crê que ela seja. O saber fusionado com a suposta realidade, assegurado em sua perfeita correspondência com ela, não permite ao eu aceitar a intromissão da angústia e nem acolher qualquer dúvida acerca da presença maciça da verdade. Na psicose há um desmoronamento da

³¹⁰ “(...) dass das Ich die unerträgliche Vorstellung mitsamt ihren Affekt verwirft und sich so benimmt, als ob die Vorstellung nie na das Ich herangetreten wären [...]Das Ich reisst sich von der unerträglichen Vorstellung los, diese hängt aber untrennbar mit einem Stück der Realität zusammen, und indem das Ich diese Leistung vollbringt, har es sich auch von der Realität ganz oder teilweise losgelöst.” Cf. FREUD, Sigmund. *Die Abwehr-Neuropsychosen*. GW, I, 72-73 (AE, III, 59-60).

consciência histórica e do reconhecimento do caráter hermenêutico da verdade.³¹¹

V. 4. Considerações filosóficas:

Se nós recorremos a textos muito posteriores aos da época do primeiro estabelecimento da teoria da defesa foi apenas para mostrar o alcance dos problemas que então se descortinavam. É óbvio, no entanto, que não seria possível avançar na compreensão da rejeição (*Verwerfung*), como mecanismo específico das psicoses, em contraste como o recalque (*Verdrängung*), prescindindo da concepção freudiana do narcisismo. Mesmo porque, somente a partir da introdução do narcisismo, com todas as suas conseqüências teóricas, seria possível perceber o quão profundamente seria perturbado o critério, aparentemente sólido, de uma prova da realidade. Todavia, mesmo sem pretender aprofundar a questão da perda da realidade pela via do narcisismo, essas breves citações, feitas a partir dos problemas envolvidos com a primeira abordagem das psiconeuroses, nos permitem apreender o alcance filosófico da idéia de defesa. Pois, o que é importante compreender é que não se trata, como pode parecer à primeira vista, de um conflito entre dois registros diferentes e antagônicos, o primeiro remetendo às imposições da realidade exterior e o segundo as fantasias de desejo de um psiquismo resistente em se adaptar ao mundo. Ao contrário, o termo mundo vem a propósito, pois ele não precisa ser entendido como designando uma realidade

³¹¹ Esta breve alusão remete à problemática de fundo desta tese. O convite do analista para que o analisante associe livremente visa quebrar com a rigidez egóica de modo que ele reconheça a sua verdade e o caráter singular de sua história. É o que possibilita a sua inserção narrativa no mundo. Essa é a dimensão hermenêutica da clínica em contraposição com a dimensão transcendental da metapsicologia. Buscamos aqui estabelecer uma aproximação com a hermenêutica poética que, segundo Ricoeur, coloca em suspensão, irrealizando e potencializando, a subjetividade do leitor, o que permite as variações imaginárias e a metamorfose lúdica do ego. O reconhecimento da verdade do sujeito longe de significar o seu fechamento na individualidade, na identidade egóica, o compromete no habitar e agir no mundo. Ver RICOEUR, Paul. *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions Du Seuil. 1986. p. 101-117.

objetiva e englobante, onde se situam todos os entes, nele incluindo o homem, mas pode também significar a tessitura da linguagem na qual o ser do homem se encontra indefectivelmente enredado. A trama mundana consistiria na íntima imbricação de exigências contraditórias, de modo que a realidade, longe de ser um critério seguro de discernimento entre as representações adequadas e verdadeiras e as inadequadas e falsas, entre sujeito e objeto, é o que resulta da sobredeterminação complexa de elementos ideais, pulsionais e cognitivos. É a ausência de um critério inquestionável de discernimento, capaz de exorcizar completamente o risco da alienação mental, que alimenta a oscilação do sujeito entre o saber e a angústia e o convida à vertigem da insegurança ontológica.

Essa demanda de certeza, tantas vezes dirigida ao analista, deve ser recusada, pois uma vez postulada a existência da realidade exterior, ela se apresenta como um “algo” com que nos defrontamos (Gegenstand) e que deve ser subjetivamente apropriado e transformado num “objeto” (Objekt), ou seja, deve deixar de ser algo para ser mundanizado e se constituir como um mundo (Welt), diante do qual o eu se sustenta e no qual se insere, por meio de uma contínua atividade de interpretação. E esta é uma atividade que, enquanto tal, jamais se fixa na estabilidade de uma presença, pois – em que pese todas as ilusões egóicas – o que instiga e alimenta toda interpretação é a irremediável cisão entre a ocultação e o desvelamento.

É preciso também observar que a única forma de reconhecer o intrincado processo de interpretação, através do qual o eu se constitui na reciprocidade dinâmica do conhecimento e do desconhecimento, consiste em aceitar a impossibilidade de um saber da totalidade. Desse modo, conhecer a complexa “coexistência” (Nebeneinander), que sempre se furta ao conhecimento implica em aceitar a unilateralidade descritiva da simples “sucessividade” (Nacheinander), termo com que é designada a projeção dos processos psíquicos no espaço. Ainda que esta seja apenas uma indicação fugaz, é possível perceber que o que está em jogo aqui é a intenção constitutiva do projeto metapsicológico, ou seja, para apreender o psiquismo é preciso transpor a sua natureza temporal na forma de uma construção espacial, de uma tópica. A estranheza desse procedimento reside na extrema

dificuldade contida na idéia de uma “ciência do psiquismo”, dificuldade que, no caso da psicanálise, poderia encontrar expressão numa formulação aparentemente aporética: o inconsciente é uma inexistência. O que podemos compreender da seguinte forma: o inconsciente não possui o estatuto de uma coisa, não existe no sentido que atribuímos a um ente qualquer (existência), mas só é enquanto está fora de si mesmo, se manifestando e se objetivando no mundo, a sua é uma existência em ou na consciência mundana (inexistência).³¹²

Não se trata, é claro, de um mero jogo de palavras ou de uma questão irrelevante, afeita ao gosto bizantino pelo supérfluo e inclinado a se engajar em discussões tão acaloradas quanto estéreis. Cremos, ao contrário, que é aqui que se enraíza, como vimos no primeiro capítulo, a impossibilidade de uma abordagem estritamente epistemológica da psicanálise e a necessidade de compreendê-la no horizonte ideo-histórico que designamos como “dialética da modernidade”. Por um lado, é preciso ultrapassar os impasses do empirismo, escapar à ingenuidade de um ver restrito ao fluxo das vivências, pois estas não são um dado imediato que se inscreve na *tabula rasa* da consciência. O ver não é mera captação espontânea, mas é pré-determinado por certo direcionamento do olhar, o dado é recortado contra um fundo que o condiciona. Por outro lado, esse distanciamento, ou essa ultrapassagem, não se confunde com a operação de captação do “algo” (*Gegenstand*) que me resiste em “objeto” (*Objekt*) de meu saber. Essa identificação apenas traduz a pretensão racionalista de domínio egóico da vida, o que teria como contrapartida o esquecimento da experiência mundana do homem, dimensão fontal que elude

³¹² O termo latino “existência” não significa simplesmente “existir”, o que é, mas “aparecer”, “se mostrar”, “surgir”, “sair” (*exsisto* = *ex* + *sisto* proveniente de *stare*) e se contrapõe a “essência”. Temos, então, o ser enquanto essência e o ser enquanto ato (*actus essendi*). Este primeiro aspecto é o que é apreendido ou, se quisermos, objetivado no conceito e o segundo aspecto é o que foi restituído, por Heidegger, da plasticidade do termo latino como “*Dasein*”. Essa contraposição é ressaltada na afirmação acerca da inexistência do inconsciente, daquilo que escapa à apreensão conceitual mas se manifesta. Ver MARITAIN, Jacques. “Sept leçons sur l’être”. In *Oeuvres Complètes*, t. 5, 1932-1935. Fribourg/Paris: Ed. Universitaires/Saint-Paul, 1982. p. 545.

e subverte toda tentativa de apreensão objetiva. O inconsciente não pode ser tomado como um objeto de ciência, porque só pode ser objetivado na consciência, quando está fora de si mesmo, por outro lado, isto não significa que ele possa ser substantivado como um real incognoscível e imediatamente identificado à “coisa em si”. Mas ele deve ser interpretado como uma intencionalidade radical, como alguma outra forma de subjetividade que escapa ao fluxo espontâneo da consciência e ao controle do eu. O inconsciente não é a sobrevivência do arcaico ou do instintivo, não é aquilo que no homem estaria mais próximo da natureza, ao contrário, ele foi definido como psíquico, porque é, por excelência, atividade intencional e, portanto, da ordem da subjetividade.

O impasse que Freud enfrentava, bem aquém de uma elaboração filosófica mais sofisticada, era o do desmoronamento do empirismo e de seu critério intuitivo. A idéia de algo como um inconsciente ou, na época da teoria da defesa, de um “segundo grupo psíquico” ou do conjunto das representações recalçadas, não só se furtava a toda pretensão de um ver voltado ingenuamente para uma exterioridade, mas também destituía a visão desse próprio ver. O inconsciente impõe uma barreira ao movimento de auto-reflexão, ao desdobramento do ver sobre si mesmo num recuo linear e contínuo através do qual a consciência poderia realizar apreensão de si mesma. O inconsciente longe de se entregar à transparência da consciência, interfere no campo de suas possibilidades e transforma o eu num enigma para si mesmo. O retorno auto-reflexivo não poderia fechar o circuito entre sujeito e objeto, de modo que ao tornar o seu próprio objeto a consciência poderia se assegurar de sua identidade e se comprazer com a certeza de si mesma. O circuito não poderia jamais se fechar, porque não há um objeto que possa satisfazer plenamente à intencionalidade dessa subjetividade radicalmente excêntrica que é o inconsciente. Ao invés de um fluxo e de uma transparência a consciência passa a ser um “lugar”, isto é, um segmento da vida psíquica que também se torna incompreensível fora da composição com o seu “outro” que é o inconsciente. A antiga certeza obtida mediante a intuição imediata de si mesmo se revelava um estrepitoso fracasso, seja por ser um saber continuamente acossado pela angústia e pela dúvida acerca de si mesmo, seja por ser uma crença cuja solidez era assegurada pela completa alienação em relação a si mesmo. O inconsciente atestava a impossibilitava do projeto de uma

objetivação exaustiva e, sobretudo, de seu fundamento num *cogito* pressuroso em se negar como ato intencional, para se reencontrar na garantia e na opacidade de uma *res*, de uma substância.

Assim, com o inconsciente, essa visibilidade assegurada pelo saber de si da consciência, pedra angular de todo conhecimento e ponto de partida do pensamento moderno, em suas duas vertentes gnoseológicas, a racionalista e a empirista, passava a estar gravemente comprometida. O inconsciente não era apenas aquilo que passivamente se esquivava ao olhar da consciência, mas o que a atravessava para nela se objetivar, interferindo ativamente em seus esforços de auto-reflexão. Sem a imediatidade de sua presença a si mesma a consciência não pode mais se reconhecer senão se perdendo na intrincada mediação com a sua alteridade inconsciente. Assim, já na primeira tópica, Freud teve que inserir o foco ou o campo da consciência num sistema mnêmico, o pré-consciente, relativizando a pura e simples identificação entre percepção e consciência. Posteriormente, na passagem para a segunda tópica, foi levado a questionar ainda mais profundamente a proximidade do eu com o sistema percepção-consciência. Um questionamento que o lançou numa teorização cada vez mais complexa, lacunar e obscura, da qual não mais saiu e que marcou o seu crescente afastamento em relação ao otimismo ilustrado.

Por isso, embora atribuindo “grande fragilidade epistemológica” ao discurso freudiano,³¹³ Paul Ricoeur percebeu com extraordinária lucidez o seu significado filosófico: a psicanálise se apresenta como um limite intransponível para o pensamento moderno centrado numa teoria da consciência e se impõe também, sobretudo, como um limite para a fenomenologia. Para ele, esse caráter inassimilável da psicanálise suscitaria uma verdadeira “desolação fenomenológica” (*détresse phénoménologique*), obrigando o fenomenólogo a reconhecer – como Platão o fez em “O Sofista” em relação à questão do ser – que

(...) a questão da consciência é tão obscura quanto a questão do inconsciente. É com este humor de suspeita

³¹³ A expressão de Ricoeur, assim como um breve balanço de sua interpretação da psicanálise, encontra-se em: RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa, Edições 70, 1997. p. 99-104. Ver também, Idem. *Réflexion faite*. Op. Cit.. p. 34-39.

*concernente à pretensão da consciência de saber-se a si mesma desde o começo, que um filósofo pode se fazer presente entre os psiquiatras e psicanalistas. Se devemos, finalmente, alcançar a correlação da consciência e do inconsciente, é preciso, antes, atravessar a zona árida da dupla confissão: 'não compreendo o inconsciente a partir disso que eu sei da consciência e, mesmo, do pré-consciente', e: 'não compreendo mais nem mesmo o que é a consciência'.*³¹⁴

Ao recordar o clima polêmico e, até mesmo hostil, com que foi recebido o seu brilhante ensaio de interpretação filosófica de Freud³¹⁵, Ricoeur observou que se ele atribuía à psicanálise certa “fragilidade epistemológica” ele também interpretava esta avaliação a favor de Freud. Na verdade este não poderia ter abordado o seu “objeto”, o inconsciente, senão forjando uma linguagem heteróclita, a da metapsicologia. Se uma epistemologia da psicanálise deve ser colocada como uma tarefa urgente, ela deve partir do reconhecimento de que nas ciências humanas a teoria não é contingente, mas é constituinte (constituante) do próprio objeto, assim

*O inconsciente, como realidade, não é separável dos modelos tópico, energético, econômico que comandam a teoria. A metapsicologia é, para falar como o próprio Freud, se quisermos, a doutrina, mas a doutrina enquanto ela torna possível a constituição mesma do objeto. Aqui a doutrina é método.(grifo do autor)*³¹⁶

Embora não possamos acompanhar aqui toda argumentação de Ricoeur a sua investigação aponta na seguinte direção: a conceptualidade

³¹⁴ Cf.: RICOEUR, Paul. “Le conscient et l'inconscient”. In: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Éd. Du Seuil, 1969. p. 101-121. Cit. p. 101. Trata-se do texto de sua conferência no “Vle. Colloque de Bonneval” cujo tema foi “O Inconsciente” e que, segundo o autor, é essencial para a sua compreensão acerca da psicanálise, uma vez que nele inicia o confronto com um tipo de hermenêutica muito diferente da que ele havia praticado em sua “Symbolique du Mal” (1960).

³¹⁵ Além das recordações do próprio Ricoeur, ver nota 37, uma boa reconstituição do mal-estar gerado por seu livro no meio lacaniano, após a publicação de “De l'Interprétation”, em 1965, encontra-se em: ROUDINESCO, Elizabeth. *História da psicanálise na França. A batalha dos cem anos. Vol. II: 1925-1985*. p. 414-423.

³¹⁶ Cf.: RICOEUR, Paul. Le Conscient et l'Inconscient. Op. Cit.. p. 102.

psicanalítica não pode remeter a fatos neutros, que lhe sejam externos e que possam funcionar como uma estratégia de contrastação, porque ela é a condição de possibilidade da produção desses fatos. A sua racionalidade ou, se quisermos, a sua prova, consiste na relativa inteligibilidade que ela proporciona à experiência subjetiva. Assim, por um lado, essa inteligibilidade relativa emerge como algum sentido simultaneamente construído e intrinsecamente presente na vida do sujeito. Na experiência analítica, ele eleva a opacidade do universo afetivo e pulsional do analisante – isto é, não apenas o incompreensível vivido por ele, mas aquilo que é vivido nele e que não lhe pertence e o perturba – ao plano da linguagem. E é somente por essa via indireta ou deslocada ele pode exercer a sua capacidade de auto-reflexão (Selbstreflexion). Por outro lado, os termos que usamos ao qualificar a inteligibilidade obtida como sendo “relativa” e o sentido como sendo simplesmente “algum”, visam marcar o fracasso sempre presente na auto-reflexão. O esclarecimento decorrente do processo analítico e a inteligibilidade proporcionada pela teoria psicanalítica jamais poderiam ser interpretados na perspectiva da transparência comunicacional ou de uma tendência para um iluminismo absoluto.³¹⁷

Ao contrário, longe de ser uma técnica para a eliminação dos entraves que impedem o indivíduo de assenhorear-se de sua vida, é justamente essa pretensão egóica, a ilusão de uma completa subjugação da experiência e de objetivação das incertezas da subjetividade, que deve ser destituída no processo analítico. E é aí, na atestação dessa impossibilidade do saber que o modelo energetista freudiano se mostra mais fecundo, ao evidenciar, através do registro econômico, o limite pulsional intransponível que barra o movimento completo de auto-reflexão e de posse de si mesmo. Por isso, Ricoeur faz justiça a Freud, ao rejeitar a idéia de que a linguagem fiscalista ou energetista, que encontramos na teoria psicanalítica, deva ser considerada simplesmente como anacrônica, pois

³¹⁷ Essa idéia de uma “tendência para um iluminismo absoluto” (Tendenz zur absoluten Aufklärung) encontra-se em: SCHULZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1980. P. 673-697, esp. 689.

*O modelo econômico, em particular, mesmo em seu energetismo literal, preserva alguma coisa de essencial, que uma teorização introduzida a partir de fora arrisca em perder de vista, a saber, que a alienação do homem por ele mesmo é tal que o funcionamento mental se assemelha efetivamente ao funcionamento de uma coisa. Esta real simulação impede que a psicanálise se constitua numa província de disciplinas exegéticas aplicadas aos textos – em hermenêutica, no sentido de Gadamer – e exige que a epistemologia da psicanálise incorpore aos procedimentos exegéticos, que relevam a auto-compreensão, segmentos explicativos aparentados aos procedimentos correntes das ciências naturais.*³¹⁸

Desse modo, a metapsicologia – em suas dimensões econômica, tópica e dinâmica – foi se constituindo como um aparato conceitual composto e, por isso mesmo, um tanto problemático do ponto de vista epistemológico. Capaz, no entanto, de aportar elementos para a compreensão de uma vivência que não poderia ser apreendida de outro modo, seja pela exterioridade de uma razão objetivista seja pela interioridade de uma intuição subjetivista. Se essas duas vias estão interditas, então somos obrigados a reconhecer que a possível inteligibilidade da experiência humana, longe de ser a apoteose da auto-transparência e da posse de si, é apenas uma compreensão possível, laboriosamente garimpada à custa da perda daquele conteúdo psicológico que nos parecia ser imediatamente acessível. Qual seria, então, o estatuto dessa ciência que visa apreender em sua inteligibilidade possível esse objeto híbrido que é o inconsciente?

Para delinear melhor a nossa perspectiva teórica é conveniente acrescentar ainda uma breve, ainda que meramente indicativa digressão filosófica. A teoria da defesa estabeleceu que, através de uma operação do eu, uma parte do psiquismo era colocada fora do seu domínio. Essa exterioridade em relação à consciência e ao eu, embora paradoxalmente produzida por ele mesmo, possui uma natureza psíquica, não pertencendo nem ao mundo e nem ao corpo. Ambos podem ser concebidos como domínios que, em última

³¹⁸ Cf.: RICOEUR, Paul. "La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud". In: VV.AA. *Qu'est-ce que L'homme? Philosophie/Psychanalyse*. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982. p. 591-619. Cit. p. 607.

análise, remetem a realidades físicas que poderiam ser definidas, em princípio, como externas, como situadas no espaço e passíveis de serem objetivadas.³¹⁹ Essa espécie de exterioridade psíquica, que é o recalcado e que logo passa a ser teorizada como sendo o inconsciente é, como já vimos, essencialmente *atópica*, ou seja, não poderia se constituir efetivamente como um objeto. Essa verdadeira aporia foi enfrentada por Freud através de um titânico esforço de conceptualização que resultou na transposição de uma realidade essencialmente atópica na linguagem de um modelo tópico. Essa transposição – que foi sendo lentamente construída no decurso de vinte anos – se iniciou como uma distorção do *topos* anatômico no “Projeto”, de 1895, passou pelo gradativo abandono da linguagem da neuroanatomia, no breve esboço contido na “Carta 52”, de 1896, para desaguar na primeira tópica do Capítulo VII da “Interpretação dos Sonhos” e chegar à sua elaboração madura, em 1915, sobretudo com o artigo metapsicológico sobre “O Inconsciente”. Mas, poderíamos reiterar a questão, em que consistiria ou qual seria o estatuto desse modelo tópico?

É claro que os objetos de conhecimento, sendo formais, não podem ser confundidos com realidades físicas e, nem mesmo, com os fenômenos que visam apreender. Não obstante, é preciso supor algum tipo de homologia entre a teoria e os seus referentes últimos, pois é ela que seria a garantia de toda objetividade. O pensamento moderno – já a partir dos nominalistas – questionou a grande tradição filosófica que, desde a fórmula parmenídea até a conceptualidade analógica, assegurava um fundamento ontológico para a objetividade. É bem claro que não se pretende, com essa fórmula ontológica clássica, que o ser possa ser subsumido no pensamento humano, pois ao contrário, é o inteligível que funda e delimita a capacidade de apreensão da inteligência. Somente no pensamento moderno, como vimos no segundo capítulo, a inteligibilidade é assimilada à problemática da certeza. Ora, foi justamente essa busca pressurosa da certeza que exigiu uma dupla estratégia

³¹⁹ Aqui o termo “mundo” não tem o mesmo significado de outras passagens em que o termo remete a uma idéia filosófica, mas é tomado em sua significação comum como o conjunto das realidades físicas, conjunto que tudo engloba.

filosófica: o colocar a representação que o sujeito faz de si mesmo como fundamento da inteligibilidade do ser e, em seguida, interpretar o sujeito como sendo tanto consciência e auto-posição de si quanto uma *res*, uma substância simultaneamente pensante e imperfeita. Essa ambigüidade presente no círculo cartesiano escamoteava na posição do sujeito como fundamento (*subjectum*) o necessário questionamento acerca do seu ser. O jovem Heidegger, ainda em suas primeiras lições friburguesas, apreendeu, com intuição de gênio, que o problema da metafísica moderna não consistia em tomar o sujeito, o eu, como ponto de partida, mas em não investigar o “sou” que o determinava na proposição do *cogito sum*. Se o *sum* era, para Descartes, o que vinha em primeiro lugar, também aí residia o seu maior engano, pois ele já tinha uma pré-concepção do sentido do ser como mera certificação (*Feststellung*) ou indubitabilidade (*Unbezweifelbaren*). O que explica a deriva epistemológica de seu pensamento é que, para o filósofo francês, “o *sum*, o seu ser e a sua estrutura categorial, não era, de forma alguma, problemático, mas antes ele compreendia o significado da palavra *sum* no sentido de indiferente, formalmente objetivo, acrítico, não esclarecido e sem uma genuína relação com o *ego*”.³²⁰

A objeção heideggeriana ao pensamento moderno não visava o seu ponto de partida ou sua ênfase na subjetividade uma vez que nela

se encontra um impulso genuíno do perguntar filosófico, que somente torna ainda mais agudo o que a antigüidade já havia buscado; porém, por outro lado, é igualmente necessário não começar apenas a partir do sujeito, mas também perguntar se e como o ser do sujeito (Sein des Subjekts) precisa ser determinado como ponto de partida da problemática filosófica e, na verdade, de um modo tal que a orientação para ele não seja unilateralmente subjetivista (einseitig subjektivistisch). Talvez a filosofia deva partir do “sujeito” e retornar ao “sujeito” em suas questões últimas, porém, não obstante,

³²⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. (Interpretações fenomenológicas de Aristóteles. Introdução na pesquisa fenomenológica). GA, 61, 173. Trata-se do curso do semestre de inverno de 1921/22.

*não pode colocar suas questões de modo unilateralmente subjetivista.*³²¹

Este diagnóstico do pensamento moderno, de certa forma antecipado na mais célebre obra heideggeriana e amadurecido nos escritos sobre Nietzsche, leva ao deslocamento do foco filosófico da epistemologia para a ontologia ou para a onto-antropologia, isso é, para a investigação do ser deste ente que põe a pergunta pelo ser.³²² O que queremos mostrar aqui, no entanto, é que esse deslocamento, no caso da psicanálise, se deu primeiramente nesse esvaziamento do conteúdo psicológico do psiquismo ou, na terminologia de Heidegger, com o abandono de um ponto de vista “unilateralmente subjetivista”.

Não é possível, obviamente, abordar todas as conseqüências dessa interpretação do inconsciente na primeira tópica, mas basta-nos assinalar – como vimos também sumariamente no primeiro capítulo – que aí está em jogo toda problemática do empirismo e, portanto, da primeira orientação da epistemologia freudiana. Ora, a crítica kantiana ao empirismo era movida por sua convicção acerca do caráter insustentável da gnoseologia empirista que, para ele, seria incapaz de oferecer uma base lógica sólida para a objetividade do conhecimento. A recusa do empirismo implicou na adoção da estratégia de uma reflexão regressiva, ou seja, ao invés de remeter, como faziam os empiristas, os objetos aos seus elementos psíquicos imediatos e às leis que os associavam, seria preciso recuar para uma instância mais originária, a das condições de possibilidade de toda objetividade. Deduzindo as formas a priori

³²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. (Os problemas fundamentais da fenomenologia). GA, 24, 220. Trata-se do importante curso do semestre de verão de 1927 e, portanto, contemporâneo de “Ser e tempo” e é considerado como seu complemento parcial. Heidegger escreveu, de próprio punho, no manuscrito dessas lições: “Nova elaboração da terceira seção da primeira parte de Ser e tempo”.

³²² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Op. Cit.. § 6, p. 24: “Com o ‘cogito sum’ Descartes pretendeu propiciar à filosofia um solo novo e seguro. O que é deixado indeterminado neste começo ‘radical’ é o modo de ser da *res cogitans*, mais precisamente o *sentido do ser do sum*. (seinssinn des sum).”

da sensibilidade que possibilitam a constituição do fenômeno e as categorias, princípios e esquemas a priori do entendimento, que possibilitam a constituição do objeto o projeto crítico se distanciava tanto do psicologismo associacionista com sua inclinação cética, quanto do formalismo lógico com sua inclinação tautológica. A descoberta fundamental da filosofia kantiana, como qualquer manual de filosofia não cansa de repetir, seria a da subjetividade transcendental, no sentido da radicalização do cogito cartesiano e da superação de sua interpretação ontológica, isto é, das aporias provenientes de sua interpretação substancialista.

Por conseguinte, embora Kant não tenha ido nessa direção, essas condições transcendentais deveriam ser válidas, em princípio, para qualquer psicologia que se pretendesse científica

Pois bem, Freud, não se preocupava com tais questões, concernentes à fundamentação do conhecimento e se satisfazia razoavelmente, como já vimos, com as suas sólidas convicções científicas, o que anteriormente denominamos como sendo a *doxa* freudiana. Não obstante, a sua área de investigação era a psicopatologia, que suscitava um interesse crescente à medida que declinava, já desde as primeiras manifestações do romantismo, a crença nos ideais ilustrados e a perspectiva histórica do otimismo racional. Os fenômenos psicopatológicos pareciam atestar – ainda que num domínio restrito, o da loucura e o de tantas outras enigmáticas manifestações psíquicas – a impotência da razão.³²³

Ele generalizou numa teoria geral do psiquismo algumas ocorrências que seriam supostamente restritas ao domínio da psicopatologia, estabelecendo o postulado da continuidade entre o normal e o patológico. Assim, mesmo sem uma maior incursão filosófica, ele foi obrigado a investigar as condições gerais do fracasso estrutural da auto-reflexão e as razões acerca da impossibilidade de um saber assegurado pelo retorno sobre si mesmo. Mas, se a elucidação dos processos cognitivos exigiu de Kant o recuo para a

³²³ Ver, a respeito, o interessante livro de uma filósofa e psicanalista francesa sobre o confronto de Kant com a loucura. Cf.: DAVID-MÉNARD, Monique. *A loucura na razão pura. Kant, leitor de Swedenborg*. São Paulo, Editora 34, 1996. Esp. p. 9-28.

instância transcendental, para uma teoria da constituição apriorística da objetividade, com muito mais razão, uma teoria do fracasso ou, ao menos, da limitação estrutural de toda auto-reflexão também exigiria o recuo para uma instância analogamente transcendental. Em outras palavras, para evitar as aporias do cogito substancializado e definido de acordo com o modelo do ente em geral, era preciso que ele fosse concebido como um puro poder de síntese e transformado no “eu penso” (Ich denke) da apercepção transcendental. a forma pura que acompanha toda representação não pode ser apreendido como um conteúdo da intuição. O “eu penso” – a forma pura que acompanha toda representação – ponto culminante da interpretação kantiana do cogito não pode ser apreendido como um conteúdo da intuição distinguindo-se, portanto, tanto do objeto da experiência externa, quanto do sujeito psicológico apreendido na introspecção.

A teorização freudiana busca incessantemente alguma comprovação empírica e não reivindica um estatuto transcendental. Não só porque ele adotava uma postura de distanciamento crítico da filosofia, erroneamente identificada com o pressuposto consciencialista, mas porque não dispunha de recursos conceituais que pudessem alimentar uma reflexão filosófica mais elaborada. Não obstante, a descoberta do inconsciente evidenciava uma alienação que se instalava no eu não como um acontecimento contingente, mas como um lastro que lhe era necessário. Afinal, o que definia a operação defensiva era que a expulsão da representação incompatível também afiançava a manutenção de sua identidade. Dessa forma, a alienação intrínseca do eu não só impugnava a transparência e a autonomia da consciência, mas comprometia todo procedimento filosófico que nela buscava fundamentação. A acusação de consciencialismo que ele dirigia contra toda a filosofia indicava o horizonte de pensamento em que ele se movia e que reafirmava a inabilidade de todo desdobramento reflexivo feito a partir de um eu intrinsecamente alienado. Para Freud – e aí ele foi certamente vítima de seu desconhecimento e de sua generalização apressada – não poderia haver nenhuma sutileza lógica e nenhum poder especulativo capaz de sanar a ilusão de base do consciencialismo. Uma vez feita a descoberta do inconsciente as portas da filosofia se lhe fechavam e todos os sistemas de pensamento – que ele simplesmente identificava como “visões de mundo” (Weltanschauungen) –

padeceriam do mesmo vício logicista. A ambição sistemática não seria mais do que um artifício desesperado para ocultar a alienação estrutural do eu, o caráter dinâmico e não casual das lacunas e distorções da consciência e a impossibilidade de uma plena consciência de si. Todas essas feridas narcísicas seriam dissimuladas por meio da busca de consistência lógica e de completude que seriam subsistentes apenas na idealidade alienada do conceito. Todos os sistemas filosóficos poderiam, portanto, ser lançados na vala comum dos idealismos. Ao aproximar a filosofia da construção delirante paranóica, que teria em Hegel a sua figura exemplar, ele reiterava a denúncia da filosofia como uma crença totalizante e certa de si mesma. Esta seria apenas mais um expediente defensivo para exorcizar a angústia proveniente da clivagem do eu no afã de ocultar a alienação estrutural do ser humano. Esforço vão uma vez que a alienação psicótica se anunciava na própria busca filosófica de certeza absoluta.

Desse modo, a metapsicologia não poderia se inscrever em nenhum tipo de tradição filosófica e, sobretudo, não poderia se perfilar com a pior de todas elas, a vertente idealista. Se há um estatuto transcendental na metapsicologia – e esta é a hipótese que adotamos – este não se traduziu numa linguagem filosófica, mas se expressou através de uma criação conceitual original e pujante que, embora um tanto reticente na tematização de seus pressupostos, visou transmitir a perturbadora experiência da descoberta do inconsciente.

Não deixa de ser interessante observar, neste ponto, que a metapsicologia, trazendo em seu prefixo uma tão forte evocação da metafísica, preserva, através desse signo do movimento reflexivo, a passagem necessária para o nível transcendental. Não obstante, esse prefixo poderia permanecer fixado em si mesmo configurando um impasse, ao exigir, uma reflexão filosófica não comprometida com a auto-reflexão própria das filosofias da consciência. Se Freud considerava interdita a saída filosófica, previamente hipotecada pelo pressuposto consciencialista, então a metapsicologia, em sua reivindicação de autonomia epistêmica, deveria ser capaz de dar conta de seu prefixo e propor um modelo de seu estatuto discursivo, isto é, exercer uma função metacientífica e proceder à sua própria auto-legitimação. A metapsicologia pretende ser um saber constituinte da inteligibilidade dos fenômenos que estuda e criou preciosos instrumentos conceituais necessários à auto-reflexão

deslocada e mediatizada do sujeito moderno. Não obstante ela só pode evitar a dogmatização e a queda no círculo vicioso da petição de princípio, se for capaz de sair de si mesma e buscar um modelo que possibilite uma explicitação mínima de seus parâmetros críticos.

Freud tem dificuldade de se manter no nível estritamente metapsicológico e tende, com muita freqüência, a passar imperceptivelmente para o plano das observações empíricas e da casuística clínica. Nós veremos, no próximo capítulo, que há uma razão profunda para isso: a abstração teórica é continuamente subvertida pela experiência analítica. Todavia, não deixa de ser desconcertante a confusão que se estabelece entre esse contínuo escorregar para a experiência e para a expectativa ingênua de se obter uma boa contrastação empírica ou, ainda, a produção de uma técnica confiável e bem padronizada. Como mostrou Habermas, a psicanálise não poderia, em razão de seus próprios fins, enquadrar-se nos mesmos interesses cognitivos das ciências da natureza e, portanto, não poderia buscar a sua legitimação por meio de uma racionalidade técnica e instrumental.³²⁴ Mas se ambas as alternativas de legitimação, a técnica e a filosófica, são interditas, então não restaria à metapsicologia senão fechar-se em si mesma. A história da psicanálise concretizou esse impasse de modo dramático ao produzir uma impressionante sucessão de ortodoxias, dissidências, cisões e excomunhões. Vicissitudes fecundas, pois são, de certo modo, intrínsecas a uma teoria que não pode escapar da destituição que o inconsciente não cessa de impor. Mas que também sinalizam para o esforço de se obter, por via institucional, a contenção da doutrina em si mesma, através do empenho patético de uma incansável reiteração de seus próprios cânones, de ritualização de seus procedimentos e do medo à contaminação doutrinária em nome do combate à resistência ao inconsciente.³²⁵

³²⁴ Cf.: HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento*. Op. Cit.. p. 215-295.

³²⁵ Os verbetes do já citado “Dicionário de Psicanálise” de Roudinesco e Plon são pródigios em expor todos esses percalços e escândalos da história do movimento psicanalítico em suas inúmeras “cisões” Cf.: Verbetes “Cisão”. p. 117-119. Quanto às dissidências – fenômeno anterior à institucionalização do movimento psicanalítico – que atingiram os discípulos primeiros e próximos de Freud, ver: ROAZEN, Paul. *Freud e seus discípulos*. São Paulo,

O horizonte filosófico em que Freud se movia parecia não aportar os recursos filosóficos necessários para uma alternativa ao suposto consciencialismo generalizado, senão a opção a favor de um burdo materialismo mecanicista, então largamente difundido no meio médico. No entanto, esses recursos existiam em abundância, não só nos pensadores que Freud conhecia e que emergiram na esteira da filosofia romântica da natureza – como Arthur Schopenhauer, Carl Gustav Carus e Eduard von Hartmann e muitos outros – mas também no âmbito do execrado idealismo alemão e, até mesmo, no veio do grande racionalismo clássico, sobretudo em Leibniz.³²⁶ As idéias desses autores, como abordamos superficialmente no terceiro capítulo, não só estavam intensamente presentes na cultura vienense, mas também se amalgamavam intimamente com as especulações médicas e fisiológicas intensamente presentes na formação freudiana. Todas essas fontes acabaram interferindo, de um ou outro modo, na criação da psicanálise e Freud a elas recorreu, com parcimônia e de modo mais ou menos explícito, assimilando-as à sua estratégia retórica, embora sem se dedicar a articulá-las sistematicamente com os problemas derivados de sua metapsicologia.

Toda essa fermentação intelectual, que expressava um profundo mal-estar em relação à sociedade pós-revolucionária e ao ideário iluminista, permaneceu, de certa forma, contida pela ideologia da modernização e pelas esperanças fáusticas suscitadas pelo progresso tecnocientífico e pelo desenvolvimento industrial e econômico. Somente com o fragoroso desmoronamento da sociedade vitoriana, com a terrível catástrofe civilizatória que foi a primeira guerra mundial (*Weltkatastrophe*), é que emergiram as

Cultrix, 1978. E também: GROSSKURTH, Phyllis. *O círculo secreto*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

³²⁶ A relação de Freud com o romantismo alemão, como já vimos anteriormente, tem sido bem estudada no Brasil e, atualmente dispomos de uma bibliografia acessível e de alto nível em português. Sobre a influência da filosofia e da medicina românticas da natureza, através de Carl Carus e de Gotthilf Schubert, foi feita uma excelente pesquisa. Ver: ANDRADE, Ricardo. *A face noturna do pensamento freudiano. Freud e o romantismo alemão*. Niterói, Ed. da Universidade federal Fluminense, 2001.

condições históricas para a plena assunção e a elaboração profunda daquelas indagações cruciantes que, já há bastante tempo, afligiam as corações e as mentes mais sensíveis e que souberam captar, ainda no coração da *dixneuviémité*, para onde apontava o curso dos acontecimentos. Freud as soube recolher da experiência viva, do sofrimento psíquico de seus pacientes e de sua fulgurante intuição clínica e cultural e as traduziu, com genialidade, no travamento conceitual de sua metapsicologia. Como fundador de um novo campo de investigação, cioso em não retroceder na originalidade de sua descoberta, ele deixou de lado e até mesmo repudiou, e dificilmente poderia ser de outra forma, o projeto de uma interlocução dinâmica e reciprocamente fecundante entre a psicanálise e a filosofia. Mas a postura freudiana – perfeitamente justificável por seu caráter fundacional – não deve e, sobretudo, não pode ser tomada como uma interdição irrecorrível ao trabalho de elucidação filosófica. Um trabalho que acreditamos ser imprescindível e que, além disso, não precisa visar a temida anexação e neutralização do domínio psicanalítico e nem ser acoplado à metapsicologia como uma imposição externa, mas brota de seus próprios impasses e contradições. A filosofia que a metapsicologia requer deve estabelecer as possibilidades e limites da auto-reflexão do sujeito moderno, atestando a sua radical finitude e denunciando a miragem de uma inteligibilidade absoluta

Desse modo, para que a psicanálise não se esterilize no ritualismo institucional e no esvaecimento teórico de suas formulações dogmáticas, ela pode e deve encontrar uma expressão filosófica para o desdobramento reflexivo contido no prefixo da metapsicologia. E não poderia ser de outra forma uma vez que a psicanálise pode ser considerada como um elemento fundamental no processo de autocompreensão de uma cultura que sempre se compreendeu através da mediação filosófica. Se a sociedade contemporânea questiona a possibilidade de autotranscender-se no pensamento e mergulha na imanência dos processos de reprodução e maximização de sua funcionalidade, a psicanálise preserva na reiteração da suspeita o mais-além de um mundo unidimensional. Sendo um signo privilegiado dessa profunda crise – que se inscreve na tessitura dos afetos e na dor mais íntima do coração – a psicanálise não poderia ficar alheia à filosofia, porque não poderia deixar de

compartilhar do destino de uma cultura cuja história foi transfixada pela interrogação filosófica.

Freud e as vicissitudes de sua metapsicologia podem ser aproximados de um pensar filosófico carregado de dúvidas a respeito das possibilidades de pensamento ainda contidos na filosofia. Cremos que se essa aproximação é inevitável, mas não o é pela inerência de alguma afinidade especulativa. Psicanálise e filosofia emergem de um solo comum, brotam desse chão da experiência histórica encarnada na angústia e na experiência existenciais que eclodiram nesse momento crepuscular da modernidade, que já se estende por quase um século e que ainda é o nosso. Qual seria, porém, o modelo capaz de explicitar os parâmetros críticos do discurso metapsicológico?

Acreditamos que este modelo seria a explicitação do argumento transcendental presente no discurso da metapsicologia. Ou seja, poderíamos dizer que Freud, num primeiro movimento, partiu da clínica e de seus impasses, para construir, na elaboração da primeira tópica, um modelo transcendental. Porém, se o eu foi destituído de seu lugar proeminente para ser colocado como um personagem não irrelevante, mas desorientado e, muitas vezes, ineficaz, num enredo por ele desconhecido, esse modelo deveria ser caracterizado – como Ricoeur o fez em relação a Lévi-Strauss – como um “transcendentalismo sem sujeito transcendental”?³²⁷ Poderia, porém, a psicanálise abdicar da idéia de subjetividade? A resposta só pode ser inequivocamente negativa, desde que – e agora retomamos as considerações

³²⁷ Cf.: RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Op. Cit.. p. 55. Ricoeur considera que a filosofia estrutural estabelece a mediação entre a natureza e a cultura através de um “kantismo sem sujeito transcendental, ou seja, de um formalismo absoluto”. Acreditamos que esta opção de abolição do sujeito seja um beco sem saída para a psicanálise, embora possa ser, pelas mesmas razões que aproximamos Freud do kantismo, uma importante mediação teórica na luta contra a tentação do psicologismo. Lacan compreendeu, ainda que de maneira lenta e tortuosa, os riscos de ceder ao introspeccionismo, fortemente presente na filosofia francesa, e o evitou recorrendo inicialmente a Durkheim e Mauss para, depois, fazer o seu *retour* a Freud por meio do *détour* do estruturalismo de Lévi-Strauss. Sobre este percurso antropológico de Lacan, ver ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF, 2001 e Idem. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris, PUF, 2003.

que fizemos anteriormente – a idéia mesma de subjetividade seja profundamente repensada. Não se trata do sujeito psicológico, mas de um sujeito esvaziado de conteúdo intuitivo, o que o aproxima do “eu penso” da apercepção transcendental kantiana. Por outro lado não pode também desaparecer no anonimato de uma estrutura abstrata e por esta razão o sujeito que se desvela na psicanálise não só resiste à pretensão objetivista da ciência, mas subverte a perspectiva das filosofias dos sujeito.

Ao fazer a crítica da concepção substancialista da alma nos paralogismos da razão pura, Kant não hesita em afirmar acerca da suposta “natureza de nosso ser pensante” que

Como fundamento não podemos lhe dar nada além do que a representação simples e para si própria totalmente vazia de conteúdo: eu, com respeito à qual não se pode sequer dizer que ela seja um conceito, mas que é uma simples consciência que acompanha todos os conceitos. Mediante este eu, mediante este ele ou aquilo (a coisa) que pensa, não é representado mais do que um sujeito transcendental dos pensamentos = x, que é conhecido somente pelos pensamentos, que são seus predicados: tomado isoladamente não podemos jamais ter dele o menor conceito.³²⁸

Não é fácil, entretanto, permanecer no nível altíssimo de ascese intelectual exigido por esse sujeito esvaziado ao extremo na incógnita x. Mesmo porque somos continuamente solicitados, por nosso sentido interno, a atribuir algum conteúdo intuitivo ao “eu penso”. Além disso, como observou agudamente Strawson, é preciso descobrir alguma conexão entre o homem como ser natural (Naturwesen) e como ser de razão (Vernunftswesen), sem o que a efetividade da ação moral no mundo desapareceria e a liberdade não passaria de uma quimera. Ora, é na solução da terceira antinomia da razão pura que se impõe a necessidade dessa conexão entre as percepções do

³²⁸ Cf. KANT, Emmanuel. KrV, B 404, A 346. Baseamos a citação em: Idem. *Oeuvres philosophiques*. V. I. Paris, Gallimard, 1980. Cotejamos com a tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger da coleção “Os pensadores”.

sentido externo e a apercepção transcendental, entre se apreender como um “fenômeno para si mesmo” e como “um objeto puramente inteligível”.³²⁹

A hipótese que estamos propondo é que o “eu penso” kantiano preserva a idéia de subjetividade, contornando as dificuldades do *cogito cartesiano*, e a torna a condição última de possibilidade em relação ao sentido externo e ao conhecimento dos objetos. Contudo, o conhecimento de si mesmo como fenômeno parece não se encaixar no aparato transcendental da sensibilidade e do entendimento, ou seja, o eu é um fenômeno ou um objeto anômalo e para conhecê-lo, como conhecemos o mundo externo, seria preciso conceber uma espécie de duplicação do aparato transcendental. A metapsicologia poderia, talvez, responder a esta demanda ou a esta dificuldade que se pode vislumbrar na interdição kantiana, tanto da psicologia racional, quanto da psicologia científica. A incógnita do “eu penso”, aquele x incognoscível, poderia adquirir algum outro tipo de inteligibilidade, a partir da conceptualização metapsicológica. O “eu penso” poderia ser interpretado como inconsciente e ser investigado num certo nível de objetividade, sempre precário e flutuante, da mesma forma que os fenômenos do mundo externo podem se tornar objetos do entendimento?

Porém, como afirmamos acima, o inconsciente não é uma pura estrutura e não pode ser inteiramente objetivado ou, para expressar de um modo lapidar, o inconsciente é sujeito. Podemos entender isso da seguinte maneira: a duplicação do argumento transcendental assinala o limite do kantismo, pois a investigação do “eu penso” interpretado como inconsciente implica no estabelecimento de um conhecimento acerca da subjetividade e num certo abandono da tese de sua incognoscibilidade. O processo kantiano de esvaziamento do sujeito reflui, pois o inconsciente é dinâmico, possui um caráter intencional e, nesse sentido, ele não pode ser completamente apartado de um conteúdo, ele não é estrutura pura, mas está inserido numa história.³³⁰

³²⁹ Cf. KANT, Emmanuel. KrV, A 546-7 e B 574-5. Ver o comentário em: STRAWSON, Peter F. *Los límites del sentido*. Madrid, Revista de Occidente, 1975. p. 209-242, esp. 219-221.

³³⁰ A idéia de intencionalidade do inconsciente nos parece bem fecunda. Como já observamos, em nota anterior, há ligações intrincadas entre a fenomenologia, considerada como um verdadeiro paradigma da filosofia da consciência e a psicanálise, considerada como ciência do

Aqui, retomando a compreensão heideggeriana da metafísica moderna inaugurada pelo *cogito*, podemos compreender a pertinência da elucidação ontológica do sujeito, a necessidade de interrogar pelo ser do *sum* referido ao eu. De fato, ao introduzir a problemática do narcisismo, Freud referiu o inconsciente ao eu e, com isso, completou a demonstração de sua natureza sexual e de sua vocação mundana. Assim, do mesmo modo que ocorreu no âmbito da filosofia, com a irrupção da dramaticidade do mundo histórico na platitudo do idealismo, também no âmbito da metapsicologia, o modelo transcendental não poderia – como reza a famosa epígrafe da “Interpretação dos Sonhos” – escapar de descer aos infernos da sexualidade e de se reencontrar na carnadura da história e da vida.³³¹

Capítulo VII: O terceiro movimento do pensamento freudiano

Para compreendermos o ponto de partida do terceiro movimento do pensamento freudiano é preciso que retomemos, de modo bem resumido, a dialética constitutiva do eu e da subjetivação. Desse modo – retomando os esquemas dialéticos de gênese e de estrutura – podemos dizer que o terceiro

inconsciente. O pensamento heideggeriano pode nos ajudar a compreender um pouco este emaranhado de influências, mesmo porque não devemos nos esquecer do papel exercido por Brentano na formação do jovem Heidegger, tanto por sua importância para o desenvolvimento da fenomenologia, quanto por sua tese sobre os múltiplos significados do ser em Aristóteles. A referência fundamental a respeito é: VOLPI, Franco. *Heidegger e Brentano*. Padova, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1976. Esp. p. 11-46.

³³¹ Estamos sempre supondo – como indicamos em nossa introdução – que a visão de um heideggerianismo rígido, inimigo da modernidade, da razão, da subjetividade e da reflexão não é procedente. A publicação de suas obras completas, que tornou acessível os seus cursos de Freiburg e Marbourg, mostram um imenso trabalho de apropriação e de intensa interlocução com a tradição filosófica ocidental. Por isso não deve causar tanta surpresa o uso que fazemos de categorias tipicamente modernas como, “subjetividade” e “reflexão”, num horizonte de pensamento heideggeriano. Ver a respeito uma obra recente e muito esclarecedora: RAFFOUL, François. *À chaque fois mien. Heidegger et la question du sujet*. Paris, Éditions Galilée, 2004. Esp. p. 25-93 3 p. 137-186.

movimento do pensamento freudiano extrai as conseqüências da teoria do narcisismo e constrói a partir do artigo “Luto e Melancolia” de 1915, uma teoria da constituição do ego que leva à postulação da pulsão de morte e, em 1923, à exposição da segunda tópica. Nós vamos nos limitar a um breve exame deste período, embora advertindo que o terceiro movimento do pensamento freudiano se estende por toda parte final de sua obra. E envolve de modo marcante, as suas concepções acerca da cultura e da clínica, porém também se projetando na história da psicanálise através das inovações clínicas e metapsicológicas kleinianas e da interpretação filosófica e antropológica lacaniana.

VII.1. Do narcisismo à pulsão de morte

VII.1.1. A realidade impossível

A prevalência unilateral da recusa (*Verleugnung*), como já vimos no caso da psicose paranóica, leva a um grave prejuízo psíquico, representado pela perda da realidade e por sua reconstrução delirante. Por outro lado, a abolição unilateral da recusa, como meio de preservação do eu contra a aniquilação proveniente da angústia invasiva, levaria à morte psíquica, ou seja, à dissolução da vida fantasmática e, portanto, à liquidação da realidade psíquica.

Desse modo, a normalidade e as afecções neuróticas supõem que o processo de subjetivação caminhe no difícil equilíbrio entre duas vertentes, a da “perda de si” e a da “perda da realidade”. Felizmente, o equilíbrio requerido – uma vez passadas as grandes encruzilhadas do processo de subjetivação – não se encontra sempre por um fio e os seres humanos podem usufruir de uma razoável normalidade, sem que para isso eles se transformem em verdadeiros malabaristas existenciais, desde recordemos que toda normalidade abriga certo grau de loucura. Há, portanto, uma boa margem de liberdade e arbítrio, que nos permite mergulhar em nossa própria loucura e a criar, sem grandes riscos, os ornamentos e idiosincrasias de nossa subjetividade. Por isso, embora a psicanálise tenha se empenhado sempre em estabelecer critérios seguros de diagnóstico diferencial – critérios que são prioritariamente metapsicológicos e se mantêm num elevado nível de abstração – a riqueza pujante dos fenômenos psíquicos não cessa de nos confundir. As formações

do inconsciente não cessam de subverter os limites que insistimos em traçar com o intuito de distinguir com nitidez entre o normal e o patológico. É claro que se tomarmos os fenômenos psicopatológicos na clareza de suas manifestações mais extremadas nada nos levaria a confundir a boa adaptação social de um obsessivo – mesmo com o exotismo dissimulado de seu comportamento e os tormentos de seu pensamento – com a exuberância delirante e a afetividade destrambelhada de um surto maníaco.

No entanto, basta um rápido passeio pela história da nosologia psiquiátrica para nos convencer do quanto são turvas as distinções propostas, de como são contraditórios os sistemas de classificação e de como são baldados os esforços – apesar do impressionante trabalho e do considerável êxito da ordenação nosológica – de estabelecer critérios universalmente aceitáveis.³³² Além disso, a prática clínica nos confronta continuamente com novos enigmas: desde a existência de fenômenos que nos desorientam como, por exemplo, manifestações que acreditamos ser históricas, mas que são extremamente semelhantes a crises psicóticas, o que leva muitos psiquiatras ao equívoco de atribuírem a uma histórica um diagnóstico de esquizofrenia, até o surgimento de novas configurações sintomáticas cujo estatuto etiológico, qualquer que seja a orientação teórica que adotemos, está longe de ser esclarecido. Mesmo os que buscam descartar tais fenômenos e exorcizar a confusão reinante na fenomenologia da clínica, assumindo uma clareza teórica quase dogmática e procurando se ater rigidamente aos cânones do diagnóstico estrutural, não podem deixar de conceder como bem razoável a posição dos que acolheram em suas concepções psicopatológicas – e, às vezes, com elaborações refinadas e de grande sutileza – categorias como as de “estado-limite”, “borderline”, “distúrbio narcísico” ou, até mesmo, uma classificação tão estranha e heterodoxa como a de “psicose histórica”.³³³

³³² Dentre os grandes ordenadores da psicopatologia se destacam os nomes de Emil Kraepelin, Eugen Bleuler e do próprio Freud. Como uma significativa amostra do furor classificatório da psiquiatria moderna, a partir do século XVIII, ver: PESSOTI, Isaias. *Os nomes da loucura*. São Paulo, Editora 34, 1999.

³³³ Ver, na ótica do diagnóstico estrutural e do conceito de forclusão, as questões referentes aos estados-limite e à psicose histórica, respectivamente em: RASSIAL, Jean-Jacques. O

Seja como for, a nossa intenção não é a de adentrar no aventuroso território da psicopatologia e no cipoal das nosologias, mas é apenas de ressaltar, na perspectiva da continuidade entre o normal e o patológico, a íntima e paradoxal interconexão existente entre subjetividade e cultura. Para confirmar a tese da continuidade e para endossar a idéia de que a realidade não é a imposição maciça do dado sensorial ou a aquisição de uma percepção objetiva e neutra, podemos nos apoiar justamente no texto em que Freud introduz o “princípio de realidade” e o define como uma modificação do “princípio de prazer”. Este texto pequeno, mas nada irrelevante se inicia com uma afirmação despretensiosa, mas de graves conseqüências:

Temos observado há longo tempo que toda neurose tem a conseqüência e também provavelmente a tendência, de expulsar o doente da vida real, de aliená-lo da realidade(...) O neurótico se defende contra a realidade, porque ele a encontra – em sua totalidade ou mesmo em algumas de suas partes – como insuportável. O tipo mais extremo desse afastamento da realidade nos mostram certos casos de psicose alucinatória, nos quais deve ser desmentido (verleugnet) o acontecimento que desencadeou a loucura (Griesinger). Mas, todo neurótico faz praticamente o mesmo com uma parcela da realidade. Daí resulta, para nós, a tarefa de investigar em seu desenvolvimento a relação do neurótico e do homem em geral com a realidade, assim como incluir o significado psicológico do mundo exterior real na estrutura de nossa doutrina.³³⁴

sujeito em estado limite. Rio de Janeiro, Cia. de Freud, 2000 e MALEVAL, Jean-Claude. *Locuras histéricas y psicosis dissociativas*. Buenos Aires/Barcelona/Méx., Paidós, 1987.

³³⁴ “Wir haben seit langem gemerkt, dass jede Neurose die Folge, also wahrscheinlich die Tendenz habe, den Kranken aus dem realen Leben herauszudrängen, ihn der Wirklichkeit zu entfremden (...) Der Neurotiker wendet sich von der Wirklichkeit ab, weil er sie – ihr Ganzes oder Stücke derselben – unerträglich findet. Den extremsten Typus dieser Abwendung von der Realität zeigen uns gewisse Fälle von halluzinatorischer Psychose, in denen jenes Ereignis verleugnet werden soll, welches den Wahnsinn hervorgerufen hat (Griesinger). Eigentlich tut aber jeder Neurotiker mit einem Stückchen der Realität das gleiche. Es erwächst uns nun die Aufgabe, die Beziehung des Neurotikers und des Menschen überhaupt zur Realität auf ihre Entwicklung zu untersuchen und so die psychologische Bedeutung der realen Aussenwelt in das Gefüge unserer Lehren aufzunehmen”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Formulierungen*. GW, VIII, 230-231 (AE, XII, 223-224).

Vemos, portanto, que sempre há algum acontecimento ou parcela da realidade que deve ser desmentida ou recusada (*verleugnet*), o que ocorre num amplo espectro da vida psíquica desde o caso extremo da psicose alucinatória até a relação com a realidade mantida pelos indivíduos comuns e razoavelmente bem adaptados. Desse modo, Freud abandona o domínio da psicopatologia para pensar o problema da realidade no âmbito de uma teoria geral do psiquismo. Ele retoma, então, os desenvolvimentos teóricos do “Projeto” e do capítulo VII da “Interpretação dos Sonhos” para mostrar que a realidade não vai sendo apreendida espontaneamente e em si mesma, mas é o resultado da ruptura de um estado alucinatório originário. Uma condição que é atribuída ao lactante acoplado ao psiquismo materno, mas que persiste quotidianamente, reproduzida tanto no estado análogo do sono, quanto imperceptivelmente disseminada na vida de vigília. Este abandono da alucinação não se dá somente por constrangimentos externos, mas também pelas contradições internas do “princípio de prazer” que, em conseqüência, deve transmutar-se em “princípio de realidade”. O que isso significa? Que o “princípio de prazer”, entendido como tendência a manter a energia psíquica num nível constante só será abandonado ou, melhor, só será modificado em função de sua própria lógica, porque decorre dele mesmo a exigência de manter a integridade e a relativa auto-suficiência do psiquismo contra as perturbações provenientes do mundo externo. Em outras palavras, é preciso aceder à realidade e com ela intercambiar, para que se possa efetivamente evitá-la. Essa formulação, apesar de sua aparente estranheza, pode ser facilmente respaldada na íntima conexão que foi proposta, na ficção teórica do “Projeto”, entre as vivências de satisfação e de dor: o mecanismo defensivo – que virá a se configurar como recalque – impõe a saída da satisfação alucinada pelo mesmo motivo que impede a reprodução do objeto hostil. E qual seria o motivo comum dessas duas vivências paradigmáticas? A resposta direta seria: a preservação do psiquismo ou, ainda, a manutenção do caráter dinâmico da subjetivação. Pois, como já foi assinalado, as vivências de dor e satisfação convergem num fecundo fracasso. Por um lado, a vivência de dor

(Schmerzerlebnis) produz um efeito de desestruturação, porque convoca todas as defesas psíquicas para um único combate, o do estancamento do excesso da energia externa que irrompeu e, assim, provoca o enrijecimento e a cristalização defensiva do psiquismo. Por outro lado, a manutenção da satisfação plena de caráter alucinatório impediria, se isto fosse possível, o contínuo deslocamento do pensamento em busca desse objeto perdido que não cessa de se embrenhar pelas veredas da cultura. No primeiro caso, o fracasso parcial incide no fim do processo, pois a defesa em sua fragilidade não é capaz de impedir a angústia. No segundo caso, o fracasso parcial incide no início do processo, pois a satisfação não se mantém em sua completude e não é capaz de impedir a deriva do desejo.

Podemos compreender, portanto, porque o recalque – que havia sido proposto inicialmente como explicação etiológica das psiconeuroses – converte-se em mediação essencial para a inserção do sujeito na cultura. Pois o recalque preserva a atividade psíquica, mantém o processo de subjetivação e incita o pensamento, não se limitando a ser como tantas vezes pode parecer, um bom expediente para a adaptação do indivíduo ao meio e para o alívio de suas necessidades. Sendo bem sucedido como saída da vivência de satisfação, ao romper com a clausura alucinatória, fracassa na saída de vivência de dor, ao sucumbir à irrupção da angústia. Como se sabe o recalque é a pedra angular da neurose, mas assim é porque também possibilita a normalidade precária do ser humano, sempre habitada pela loucura. O recalque atesta que o sujeito humano é exilado na natureza, pois ultrapassa necessariamente, na própria lógica de sua constituição, o objetivo da sobrevivência biológica.

Numa curta passagem do texto, que pode parecer irrelevante numa rápida leitura, Freud observa que

No lugar do recalque, que excluía do investimento, por gerarem desprazer, uma parte das representações emergentes, surgiu o julgamento imparcial (die unparteiische Urteilsfällung), que deveria decidir – e fazê-lo através da comparação com os traços mnêmicos da

*realidade – se uma determinada representação era verdadeira ou falsa.*³³⁵

A banalidade desta afirmação parece provir do velho apego freudiano ao realismo ingênuo e à crença na objetividade científica. Não obstante, o “julgamento imparcial” seria um procedimento que não substitui mecanicamente o recalque, pois este permanece subjacente a toda atividade psíquica e nele se apóia como sua condição de possibilidade. Isso significa o conhecimento da realidade não pode exclusivamente determinado por uma percepção neutra e objetiva da realidade, porque implica em desconhecimento. É verdade que, segundo Freud, o juízo é feito a partir dos traços mnêmicos da realidade (*Erinnerungsspuren der Realität*). Estes, porém, nada têm a ver com uma perfeita adequação entre a percepção e a coisa, pois tal identidade de percepção suporia a obtenção de uma satisfação plena, um encontro mítico que supostamente moveria o psiquismo, mas que efetivamente nunca ocorreu e jamais poderá ocorrer. Assim, os traços mnêmicos não são registros de uma realidade objetiva, dada desde o início e que serviria como critério determinante da verdade ou da falsidade do juízo. Ao contrário, já vimos no rápido esboço do “Projeto” no quinto capítulo, se há uma realidade, esta se define por meio da correspondência sempre parcial e instável de dois signos de percepção (*Wahrnehmungszeichen*). Correspondência cuja condição de possibilidade não seria um dado originário – que poderia ser comodamente designado como “a realidade” – mas a rememoração da busca já realizada.

Afinal, como o juízo proferido poderia se referir a uma realidade já dada e estabelecida anteriormente, se o juízo pressupõe o recalque, isto é, pressupõe justamente certo afastamento da realidade? E a razão é simples: a busca desencadeada pelo recalque é fundante do desejo, assim como podemos dizer que ao excluir e recortar a realidade, ele é a condição que a torna cognoscível,

³³⁵ “Na Stelle der Verdrängung, welche einen Teil der auftauchenden Vorstellungen als unlusterzeugend von der Besetzung ausschloss, trat die unparteiische Urteilsfällung, welche entscheiden sollte, ob eine bestimmte Vorstellung wahr oder falsch, das heisst im Einklang mit der Realität sei oder nicht, und durch Vergleichung mit den Erinnerungsspuren der Realität darüber entschied”. Cf.: Freud, Sigmund. *Formulierungen*. GW, VIII, 233 (AE, XII, 225-226).

que ela seja objetivamente apreendida, isto é, seja real para nós. O recalque é condição de possibilidade porque o real a que temos acesso por meio dele não é “em si”, mas é apenas a possibilidade de nossa finitude.

Por isso, o editor inglês, com a sua costumeira precisão, relacionou, numa nota ao pé de página, o proferimento de juízo (Urteilsfällung) com um juízo de rejeição, ou seja, com uma rejeição por meio do juízo (Urteilsverwerfung). A atividade judicativa está em certa continuidade com o recalque e, por isso mesmo, lança as suas raízes mais profundas no inconsciente e numa certa rejeição da realidade que seria o processo instaurador do psiquismo enquanto realidade autônoma. A observação do editor inglês não é supérflua, porque nos permite acompanhar o desenrolar de um argumento metapsicológico crucial. Argumento que se inicia como é habitual, no “Projeto” (1895), é retomado no cap. VII da “Interpretação dos Sonhos” (1900) e no cap. VI do livro sobre o “Chiste” (1905), reaparece no cap. V de “O Inconsciente” (1915), para acabar desaguando na elaboração do artigo sobre a “Denegação” (1925). Não é fácil, porém, reconstruir este argumento em todas as suas implicações teóricas e filosóficas, ainda que possamos propor, nos próximos parágrafos, uma reconstrução sumária, mesmo fazendo economia de um exame textual mais detalhado.

Como é bem conhecido, o conteúdo manifesto do sonho pode ser compreendido como sendo o resultado de uma série de operações inconscientes – sendo as mais importantes, o deslocamento, a condensação e a figurabilidade (Rücksicht auf Darstellbarkeit) – que constituem em sua intrincada sobredeterminação, o trabalho do sonho (Traumarbeit). O que torna possível todas essas operações é a suspensão parcial da censura e, portanto, da divisão sistêmica do aparelho psíquico, que ocorre durante o sono, e que desencadeia um tipo regressivo de atividade psíquica. A regressão formal é responsável pelo predomínio do elemento visual no fenômeno onírico, isto é, pela instalação de uma linguagem arcaica e concreta. Poderíamos considerar, simplesmente, que esta seria uma forma de expressão infantil e primitiva, bem típica de um psiquismo aprisionado pela onipotência de suas fantasias e desejos. Estágio que iria sendo superado e dando lugar a outra forma de expressão, mais condizente com as exigências da vida adulta. Mas, se deixarmos de lado essa visão linear e esquemática do desenvolvimento

psicossexual, poderemos interpretar o arcaísmo da linguagem onírica – bem como todas as outras formações do inconsciente – como estando enraizado num solo permanente, no estado nunca ultrapassado da sexualidade infantil. Nesse caso, no sonho, assim como no chiste e na produção dos sintomas, nos deparamos com a figuração de opostos num mesmo elemento significante, “o que mostra um importante caráter do pensar inconsciente, no qual, segundo toda probabilidade, falta todo processo comparável ao ‘julgar’. No lugar da rejeição pelo juízo (Urteilsverwerfung) encontramos no inconsciente o ‘recalque’ (Verdrängung)”.³³⁶ Ora, essa ausência de um juízo determinante e de um critério seguro – claramente objetivo e externo – capaz de possibilitar o discernimento entre o verdadeiro e o falso não seria uma prerrogativa do sonho. A forma regressiva do sonho não seria apenas um anacronismo, o ressurgimento do passado, de um estágio primitivo felizmente deixado para trás, mas revelaria de modo inequívoco, a matriz constitutiva de todo pensamento e, em decorrência, de toda linguagem e de toda aquisição de conhecimento: a sua indeterminação semântica, e a polissemia que lhe é inerente e que se torna patente no sentido antitético das “palavras originárias” (Urworte).

Num pequeno artigo sobre o tema, Freud, tão parcimonioso em citações filosóficas, não hesita em transcrever do original inglês uma passagem da “Lógica” de Alexander Bain, segundo a qual, todo conhecimento, pensamento, consciência e linguagem são essencialmente relativos. Essa relatividade e imprecisão dos significados evidenciam – contra um empirismo mais chão e um associacionismo mais ortodoxo – a extrema complexidade da questão do acesso à realidade externa.³³⁷ A citação de Bain – que pode ser incluída no

³³⁶ “Sie scheint aber einen wichtigen Charakter des unbewussten Denkens anzudeuten, dem aller Wahrscheinlichkeit nach ein dem ‘Urteilen’ vergleichbarer Vorgang abgeht. Na Stelle der Urteilsverwerfung findet man im Unbewussten die ‘Verdrängung’”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. (O Chiste e sua Relação com o Inconsciente). GW, VI, 199 (AE, VIII, 167).

³³⁷ A citação em inglês de Alexander Bain é a seguinte: “The essential relativity of all knowledge, thought or consciousness cannot but show itself in language. If everything that we can know is viewed as a transition from something else, every experience must have two sides;

conjunto da profunda influência que Freud recebeu de Stuart Mill – vai de encontro a uma proposição fundamental da *“Interpretação dos Sonhos”*, segundo a qual

O pensar não é senão o substituto do desejo alucinatório e se o sonho é uma realização de desejo torna-se

and either every name must have a double meaning , or else for every meaning there must be two names”. Cf.: BAIN, Alexander. *Logic*. London, 1870. p. 54. Apud. FREUD, Sigmund. *Über den Gegensinn der Urworte*. (Sobre o sentido antitético das palavras originárias). GW, VIII, 219 (AE, XI, 151). Alexander Bain, discípulo e crítico de Stuart Mill, por um lado aceitava a idéia de objetividade, por meio da discriminação entre a sensação enquanto sentida pelo sujeito e o conteúdo da sensação, mas por outro também concordava com Berkeley acerca do “não significado da noção de objetos materiais independentes da experiência”. Este é um ponto essencial a ser sublinhado, porque mostra que o empirismo inicial de Freud, fusionado com um realismo ingênuo, adquire um matiz filosófico mais sutil. É bom lembrar que em nossa argumentação não estamos descartando a influência inegável que sobre ele exerceu o empirismo inglês e, em especial, Stuart Mill, mas esta influência se insere num contexto intelectual altamente heterogêneo e contraditório, o da modernidade vienense. Stuart Mill discute a questão da relatividade do conhecimento, mas Bain dele diverge e radicaliza a sua tese. Ver: MILL, John Stuart. “An examination of Sir William Hamilton’s philosophy”. *Collected Works*. Vol. IX. London, Routledge and Kegan Paul, 1979. p. 4-33. Sobre Bain, ver: DAVIE, George E.. Bain, Alexander. In: EDWARDS, Paul (Ed.). *The encyclopedia of philosophy*. Volume One. Op. Cit.. p. 243-244. Não deixa de ser interessante observar, embora possa parecer um detalhe irrelevante, que Brentano, exatamente no contexto da citação que fizemos acima, quando ele busca distinguir a diferença entre os fenômenos psíquicos e físicos, cita Alexander Bain ainda que seja para dele discordar. O que mostra como a discussão acerca do empirismo e do fenomenalismo estava presente no pensamento vienense e mostra a importância de Brentano como um autor seminal que influenciou não só na fenomenologia e no neopositivismo do Círculo de Viena, mas também na filosofia analítica e portanto, como acreditamos, não pode ser minimizado na gênese da psicanálise. Este é um veio de pesquisa muito instigante, como já havíamos indicado em notas anteriores, mas que não pôde ser explorado aqui, embora pareça confirmar a nossa tese acerca da profunda relação, ainda que implícita, da psicanálise com a discussão filosófica que se seguiu ao refluxo do idealismo alemão. Ver, JACQUETTE, Dale. Introduction: Brentano’s Philosophy e SCHUHMANN, Karl. Brentano’s Impact on Twentieth-Century Philosophy. In: JACQUETTE, Dale. (Ed.). *The Cambridge companion to Brentano*. Op. Cit.. sobretudo p. 1-19 e 277-297.

*evidente que não é outra coisa que um desejo do nosso aparelho anímico, capaz impulsionar ao trabalho.*³³⁸

Embora Freud continue o texto observando que o sonho em sua realização regressiva nos oferece o testemunho de um modo de trabalho primário do aparelho psíquico (eine Probe der primären ... Arbeitsweise des psychischen Apparats) que se mostrou inadequado, parece claro que não se trata simplesmente da ultrapassagem espontânea e inevitável do nível mental das crianças e dos primitivos, para aceder ao pensamento e à linguagem de uma humanidade amadurecida e capaz de confrontar-se com as exigências da realidade objetiva. Numa passagem posterior ele se refere à “ficção de um aparelho psíquico primitivo” (die Fiktion eines primitiven psychischen Apparats), mesmo porque o “primário” não pode ser tomado sem mais como idêntico ao “primitivo”.³³⁹ Pois – apesar do referencial biológico e evolucionista sempre presente – o processo primário (Primärvorgang) não pode ser superado, não pode ser evolutivamente substituído e nem dialeticamente suprassumido, uma vez que o inconsciente é estrutural e estruturante e uma de suas características, como Freud estabelece de maneira lapidar, consiste em que

*Dentro deste sistema não existe negação (Negation), não existe dúvida e nem grau algum de certeza. Tudo isto é introduzido somente pelo trabalho da censura (Arbeit der Zensur) entre inconsciente e pré-consciente. A negação é um substituto, de nível mais alto, do recalque. Dentro do inconsciente não há senão conteúdos investidos com maior ou menor intensidade.*³⁴⁰

³³⁸ “Das Denken ist doch nichts anderes als der Ersatz des halluzinatorischen Wunsches, und wenn der Traum eine Wunscherfüllung ist, so wird das eben selbstverständlich, da nichts anderes als ein Wunsch unseren seelischen Apparat zur Arbeit anzutreiben vermag”. FRED, Sigmund. *Die Traumdeutung*. GW,II/III,572 (AE, V, 558-559).

³³⁹ Cf. FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung*. GW,II/III, 604 (AE,V,587).

³⁴⁰ “Es gibt in diesem System keine Negation, keinen Zweifel, keine Grade von Sicherheit. All dies wird erst durch die Arbeit der Zensur zwischen Ubw und Vbw eingetragen. Die Negation ist ein Ersatz der Verdrängung von höherer Stufe. Im UBW gibt es nur mehr oder weniger stark besetzte Inhalte”. Cf.: FRED, Sigmund. *Das Unbewusste*. GW, X, 285 (AE,XIV, 183).

Vemos aqui que os elementos cognitivos, presididos pela negação, que nomeia o princípio de contradição, decorrem do “trabalho da censura”, o que torna visível o construtivismo presente na *episteme* psicanalítica, ainda que algumas vezes esta pareça ser contraditada pela *doxa* freudiana. Podemos, então, quase que inverter o sentido da expressão “traços mnêmicos da realidade” (Erinnerungsspuren der Realität) : não se trata da recordação de uma realidade dada, de uma memória cujo referente seria a realidade, mas antes, trata-se da realidade da memória, uma vez que é a irremediável ausência de um real em si ou de algo que teria sido alguma vez alcançado, que impulsiona o psiquismo e possibilita o juízo e o pensamento. Por isso, a postergação da satisfação – sempre necessária para que o processo de subjetivação prossiga – faz com que a descarga motora receba

*(...) uma função nova, uma vez que foi usada para alterar a realidade com vista a fins. Transformou-se em ação. A suspensão da descarga motora (da ação), que se tornou necessária, foi provida (besorgt) através do processo de pensamento, o qual foi constituído a partir do representar.*³⁴¹

Aqui nos chocamos, portanto, com uma surpreendente circularidade: a suspensão da descarga, a não satisfação, impulsiona o pensamento, mas o processo do pensamento também sustenta a suspensão da descarga. Porque a realidade está sempre ausente: ou é projetada num futuro indefinido e se situa num além inalcançável ou, como ocorre com uma concepção como a freudiana, que adota um modelo evolucionista, ela se situa sempre num aquém indissolúvel, sendo remetida a um passado mítico e definitivamente perdido. Se considerarmos que o inconsciente é concebido segundo o tempo da posterioridade, então os termos “aquém” e “além” podem ser relativizados, bem como as perspectivas arqueológica e teleológica, porque passado, presente e futuro não se encadeiam numa sucessividade linear e vetorial. Não se trata

³⁴¹ “Die motorische Abfuhr (...) erhielt jetzt eine neue Funktion, indem sie zur zweckmässigen Veränderung der Realität verwendet wurde. Sie wandelte sich zum Handeln Die notwendig Aufhaltung der motorischen Abfuhr (des Handelns) wurde durch den Denkprozess besorgt, welcher sich aus dem Vorstellen herausbildete”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Formulierungen*. p. 233.

apenas do remetimento recíproco entre o passado traumático e o presente, mas inclui também o futuro como projeção do ideal narcísico, como pode comprovar exemplarmente a angústia expectante e onipotente do obsessivo. O tempo do obsessivo não é um esquema que ordena a objetividade e conduz à lenta penetração do conhecimento numa realidade previamente dada porque é sempre um “ainda não” (noch nicht), o postergar de um domínio absoluto e de uma transparência enfim conquistada. Recorremos à psicopatologia, como já o fizemos antes, para evidenciar a carga de angústia presente na consciência do tempo, uma vez que dela brota o pressentimento da fluidez ou da irrealidade da realidade.

Se quisermos usar a linguagem heideggeriana podemos dizer que a “temporalidade é ekstatisch”. O passado, o presente e o futuro são *ekstasis*, são as saídas de si, ou seja, os transbordamentos de um ente essencialmente temporal (zeitlich) e, por isso mesmo, capaz de se lançar na interrogação do ser. Nesse sentido, o construtivismo psicanalítico é bem radical, porque o inconsciente não está submetido à forma do tempo uma vez que, de certo modo, ele o produz, embora também não o domine, pois como é evidente, ele não pode objetivá-lo numa intencionalidade consciente. O inconsciente produz o tempo porque nele sempre se perde, uma vez que o tempo materializa o recalque e traduz uma interrogação que não pode jamais ser eludida.³⁴²

³⁴² A frase “o inconsciente produz o tempo” pode levar a uma interpretação equivocada numa perspectiva heideggeriana, como se o ser humano fosse o “senhor do tempo”. O que queremos dizer, porém, é que o ser humano não está submetido ao tempo do mesmo modo que todos os outros entes, pois ele é o único ente temporal (zeitlich), enquanto os outros são intratemporais (innerzeitig). Por outro lado, o tempo também não é uma forma a priori da sensibilidade e, portanto, correlativo ao mundo objetivo. Ao contrário, o ser humano não pode escapar do tempo, porque ele é tempo ou, como diz Heidegger, “Zeit ist Dasein”. E assim é porque a temporalidade “é a unidade originária da estrutura do cuidado”, que é o campo das possibilidades efetivas do humano, que apenas se abrem no horizonte da finitude. O texto essencial, nesta perspectiva é: HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Op. Cit.. § 65, p. 323-331. Ver também: Idem. *O conceito de tempo*. Edição bilíngue. Lisboa, Ed. Fim de século, 2003. Ver os comentários elucidativos em: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Op. Cit.. p. 185-187 DUBOIS, Christian. *Heidegger. Introduction à une lecture*. Op. Cit. p. 83-104 (Já há uma recente tradução brasileira) e, sobretudo, em: DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris, Puf, 1999.

Seja como for, a realidade é um conjunto de signos, mais ou menos consistentes, que vão sendo construídos pelo sujeito em sua interação intersubjetiva. Ela não estaria, assim, no passado de uma adaptação biológica perfeita, mas na memória de um caminho que, enquanto tal, exige um contínuo prosseguimento. Essa memória – que é a evocação da história do sujeito – é tecida na linguagem e se nós a interpretarmos desse modo poderemos compreender melhor uma proposição bastante obscura, que se encontra logo após o trecho anteriormente citado. Após assinalar algumas características econômicas da atividade do pensar – como o deslocamento de pequenas quantidades e a ligação de seus investimentos – Freud afirma que

É provável que, em sua origem, o pensar tenha sido inconsciente, na medida em que se elevou acima do mero representar e se orientou para as relações entre as impressões de objeto, então adquiriu novas qualidades perceptíveis para a consciência, unicamente por meio da ligação com os restos de palavra.³⁴³

Esta última citação, apesar de pouco clara, nos traz uma importante pista com a expressão “restos de palavra” (Wortreste). O que permite que a representação inconsciente adquira objetividade, ou seja, se transforme em objeto de percepção é a sua associação com esses restos provenientes da imersão do indivíduo na linguagem e que constituem as “representações-palavra” (Wortvorstellungen). Essa referência à linguagem, embora obscura e breve, nos mostra como no momento em que ele introduz a teoria do narcisismo, esta subverte profundamente o primeiro modelo metapsicológico e o fundamento do conflito uma vez que este pressupunha a contraposição dos dois sistemas psíquicos. Não houve, no entanto, um recuo para uma posição pré-psicanalítica. Apesar de continuar e até aumentar as suas referências biológicas, como se vê em “Além do princípio de Prazer”, Freud não retorna à biologia, nostálgico de sua antiga formação de neuroanatomista, mas por força

³⁴³ “Das Denken war wahrscheinlich ursprünglich unbewusst, insoweit es sich über das blosse Vorstellen erhob und sich den Relationen der Objekteindrücke zuwendete, und erhielt weitere für das Bewusstsein wahrnehmbare Qualitäten erst durch die Bindung an die Wortreste”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Formulierungen*. p. 234.

da lógica intrínseca de sua própria teorização, o recurso à especulação biológica impulsiona o seu pensamento na direção de uma inesperada radicalização.

Nós vimos que a *episteme* psicanalítica mostrou, contra a opinião freudiana, inclinada a adotar uma posição realista um tanto ingênua, que a realidade só pode ser apreendida numa trama fantasmática que, de certo modo, a constitui. Ora, a teoria do narcisismo, que surgiu a partir da investigação acerca da psicose, reforçou ainda mais esta idéia, ao questionar a neutralidade do eu no exercício do juízo imparcial e revelar, na contradição que o enreda na relação com a realidade, a fragilidade de sua soberania racional. A precariedade das operações cognitivas do eu não é fortuita, mas está enraizada nas relações originárias de objeto, isto é, nos processos arcaicos de sua constituição. Desse modo, a teoria do narcisismo possibilitou que Freud investigasse, sob uma nova perspectiva, um velho enigma humano, a melancolia e que, ao fazê-lo, subvertesse os fundamentos de sua própria teorização.

VII.1.2. O sujeito melancólico:

A melancolia fascinou o mundo intelectual desde a antigüidade e Aristóteles já formulava uma pergunta que repercutiu através dos séculos: “Por que razão todos os que foram homens de exceção, no que concerne à filosofia, à ciência do Estado, à poesia ou às artes, são manifestamente melancólicos...?” O filósofo grego já reconhece no gênio a marca da “exceção” (περιπτοί), a expressão daquilo que “ultrapassa o normal” (περισσος) como uma forma de loucura apenas virtualmente patológica, que é a “saída de si próprio” (ekstasis).³⁴⁴

³⁴⁴ Cf. Aristóteles. 953 a 10. Trata-se do texto de um dos « problemas da física ». Ver *O problema XXX,1. O homem de gênio e a melancolia*. Trad. Alexei Bueno. Rio de Janeiro : Lacerda Editores, 1998. Devemos a tradução do grego e a magnífica introdução a Jackie Pigeaud.

A intuição aristotélica já aponta na direção da precariedade de uma realidade solidamente estabelecida e assegurada pela permanência no tempo. O homem de gênio é melancólico porque possui aguda consciência do tempo que tudo arrasta no seu fluxo e corta os vínculos libidinais que inserem o eu no domínio da objetividade. No alvorecer da época moderna o quadro “Melencolia § 1” de Dürer, pintado em 1514, na época da peste que assolava a Alemanha, a figura feminina alada com o rosto recoberto de sombra e segurando, com desinteresse, um compasso, não só encarna a peste e o imaginário de horror e desolação que a possui mas, segundo Erwin Panofsky, traduz a inanição do conhecimento e da ação humanas, o vazio de sentido das ciências e das artes. Os instrumentos do geômetra jogados no chão, que a cercam, e o olhar distanciado da figura alada traduzem não só a aversão pelo cotidiano, a ausência em relação ao mundo e o esvaziamento da inteligência, como também uma certa inconformidade com a irrelevância das coisas e a vocação para a ascensão e para o excesso. O melancólico não é apenas o triste e o indiferente, porque encontra surpreendentes delícias em seu sofrimento, como confessa Petrarca acerca de suas aflições:

*Mas esse mal, ao contrário, agarra-me às vezes com tal tenacidade, que me abraça e me tortura noites e dias inteiros. E esses momentos, para mim, não se parecem mais com a luz e com a vida: é uma noite infernal e uma morte cruel. E no entanto! Farto-me dessas penas e dessas dores, com uma espécie de volúpia, tão pungente que, se dela alguém vem me arrancar, é contra a minha vontade.*³⁴⁵

Talvez por isso, São João da Cruz, contemporâneo de Dürer, procurava discernir entre o humor melancólico, mórbido e pernicioso e a purgação mística, inerente à travessia do deserto e da obscuridade na vida contemplativa. A face narcísica da melancolia – já observada pelos Padres como o “demônio meridiano” da acídia – lança o contemplativo na

³⁴⁵ Cf.: PÉTRARQUE, François. “Traités Moraux et Religieux”. Apud. LAMBOTTE, Marie-Claude. *Estética da melancolia*. Rio de Janeiro, Cia. das Letras, 2000. p. 55. É neste magnífico ensaio de Marie-Claude Lambotte que se baseiam todas as nossas considerações sobre Dürer e as que se seguem acerca da história da melancolia.

ambivalência, na revolta, na auto-acusação no desespero e, acima de tudo, nas fantasias e divagações de um eu que tendo rompido os seus laços com o mundo não foi capaz de fazer com sucesso a travessia do ego narcísico. O risco que corre o místico, assim como o pensador confrontado com a inquirição mais radical, é gravíssimo e não pode ser minimizado, porque a melancolia sendo o abandono da vontade e a demissão do desejo é, como advertiu Kierkegaard, “no fundo um pecado *instar omnium*”, pois está na raiz de todos os pecados.³⁴⁶

A melancolia foi insistentemente tratada pela medicina, que a combateu através de todos os tipos de drogas e de terapias. Não obstante, o interesse que sempre despertou ultrapassa em muito a curiosidade médica, porque é uma afecção, como bem observa Marie-Claude Lambotte, simultaneamente constitucional e reflexiva, uma vez que “*ela vem acompanhada, na maioria das vezes, de certo tipo de discurso que, em sua lógica, reencontra justamente as interrogações clássicas da ordem especulativa*”.³⁴⁷ Ou, poderíamos dizer que o discurso melancólico traz à tona, na palavra e no corpo, o enigma da subjetivação e des-vela o fundo originário do eu. Este ao expor-se no estado melancólico se vê confrontado com o seu caráter frágil e insólito e oscila entre a atração mortífera do nada e a nostalgia de uma totalidade perdida, porque jamais possuída.

Ora, o interesse freudiano na melancolia foi, em seu ponto de partida, exclusivamente médico e terapêutico. Nós vimos no quinto capítulo que ele, nos manuscritos anexados à sua correspondência com Fliess, procurou introduzir alguma ordem no tumultuado campo da psicopatologia. Ao fazê-lo os critérios teóricos lentamente emergiram e se destacaram da descrição clínica. Assim, ao se interrogar sobre a origem da angústia, tão freqüente nos pacientes neuróticos, ele foi reunindo os seus diversos tipos de manifestação para concluir que a angústia é a transformação da tensão sexual acumulada

³⁴⁶ Cf.: KIERKEGAARD, Sören. “L’ équilibre entre l’ esthétique et l’ éthique”. Apud, LAMBOTTE, M.-C.. Op. Cit..p. 57.

³⁴⁷ Cf.: LAMBOTTE, M.-C.. Op. Cit.. p. 31.

que, não sendo canalizada adequadamente, é descarregada de modo caótico, seja de modo direto, como no caso da neurose de angústia, seja passando por algum circuito representacional, como nos casos da conversão histérica e da projeção fóbica. A neurose de angústia é especificamente um represamento da energia sexual, de modo que a obstrução da descarga adequada produz uma tensão desorganizadora que é a transformação da excitação somática em angústia. Neste caso, porém, tudo se passa no corpo, de modo que os sinais da perturbação são as taquicardias, os tremores, as sudoreses, as alterações respiratórias e intestinais, a irritabilidade, etc.. No entanto, não é difícil ao médico perceber que essa visibilidade corporal da angústia está ausente no melancólico, entregue à sua inapetência, à sua anestesia, ao seu alheamento ao corpo, em sua atração pela letargia do sono. E é a partir desta observação bastante corriqueira que Freud avança uma idéia interessante: a de que os melancólicos não têm desejo sexual, mas “têm uma grande ânsia de amor em sua forma psíquica, uma tensão erótica psíquica”.³⁴⁸

Nós nos deparamos aqui, de modo bem específico, com aquela oscilação constante entre a clínica e a teoria, entre o fenômeno psicológico e a construção metapsicológica a que já aludimos no quinto capítulo. É fácil ver como Freud salta da descrição da angústia para um critério que, embora ainda não tenha sido elaborado teoricamente, é muito menos empírico e permite a contraposição entre neurose de angústia e melancolia. Não obstante, a clínica nos mostra, sem a menor dúvida, como a melancolia vem associada, com freqüência à angústia e, por conseguinte, Freud é obrigado a retornar ao fenômeno e a reconhecer casos mistos em que se combinam neurose da angústia e melancolia. Não obstante, o que nos importa aqui ressaltar não é a superposição dos fenômenos, que tanto confunde os diagnósticos, mas o ganho teórico que foi obtido e a possibilidade de se construir um novo modelo etiológico que será explorado num outro manuscrito, exclusivamente dedicado ao tema da melancolia. Nele é desenvolvida uma idéia fundamental, a de que o afeto correspondente à melancolia é o luto e que o luto é “o anseio por alguma

³⁴⁸ Trata-se do manuscrito enviado a Fliess provavelmente em 06 de junho de 1894. Cf.: FREUD, Sigmund. *Freud-Fliess*. Op. Cit.. “Manuscrito E”. p. 80.

coisa perdida". Mas, o que se perdeu? A resposta freudiana é imediata: "a *melancolia consiste num luto pela perda da libido*". A explicação da resposta dada por Freud é um tanto obscura e o diagrama esquemático da sexualidade que a acompanha não nos ajuda muito. O ponto que nos interessa, entretanto, pode ser resumido do seguinte modo: quando a excitação sexual é desviada do "grupo psíquico sexual" há um "retraimento para a esfera psíquica, que produz um efeito de sucção", isto é, uma espécie de "hemorragia interna" que leva à desmontagem das cadeias associativas, o que produz dor e empobrecimento das "funções pulsionais". Na neurose de angústia não houve uma perda, porque não havia um objeto a ser perdido e o que ocorreu foi apenas a reorientação da energia sexual para outro percurso de descarga, enquanto na melancolia houve a perda de um objeto e como os objetos de investimento libidinal são sempre psíquicos, a melancolia não poderia ser classificada entre as neuroses atuais. Essas considerações abrem o caminho para uma concepção que somente seria proposta em "Luto e melancolia": se o eu é o objeto matricial da circulação libidinal, então toda perda acaba tendo uma implicação narcísica.³⁴⁹ Retornando, no entanto, a uma linguagem mais econômica, pode-se dizer que o investimento libidinal, ao ser retirado da tessitura associativa, da cadeia representacional dos objetos, se concentra num ponto ou num determinado lugar psíquico o que, em conseqüência, produz um enfraquecimento dos laços psíquicos e um empobrecimento da relação com o mundo. Concentrada num único ponto, ali onde se encontra o vazio do objeto perdido, a circulação da libido entra em colapso e acarreta a desestruturação subjetiva, uma vez que definimos a subjetividade não como uma coisa, como um bloco monolítico, mas como uma intrincada, dinâmica e instável rede de relações. Esse mecanismo nos ajuda a compreender o aparecimento de dois fenômenos típicos da melancolia: a dor psíquica, que sinaliza a perda de si e a inibição da atividade, o desinteresse por tudo, que traduz a perda do mundo.

³⁴⁹ A explicação da melancolia que acabamos de expor, assim como as expressões e frases entre aspas estão no manuscrito freudiano, enviado a Fliess provavelmente em 07 de janeiro de 1895. Cf.: FREUD, Sigmund. *Freud-Fliess*. Op. Cit.. "Manuscrito G". (p. 98-106).

O que Freud chamou de “*retraimento para o psíquico*” neste manuscrito de juventude, permaneceu bastante vago, até que ele fosse capaz de desenvolver a teoria do narcisismo e pudesse compreender que o “psíquico”, isto é, o ponto onde concentra a libido, é o eu. Porém, de onde o “eu” retira a libido? Da cadeia representacional dos objetos, isto é, também do “psíquico”. Essa dupla referência ao psíquico indica uma não coincidência tópica, o que já estava bem estabelecido desde o primeiro modelo do aparelho psíquico com a distinção dos sistemas inconsciente e pré-consciente/consciente, ainda que essa diferenciação dos *topoi* psíquicos vá adquirindo lentamente uma nova significação. Num primeiro momento a subjetividade parece coincidir com o eu, enquanto o inconsciente permanece, de certa forma, caracterizado como uma dimensão de exterioridade.³⁵⁰ O inconsciente era certamente psíquico, mas remetia ao arcaico, ao primitivo, ao infantil, a elementos fantasmáticos que não poderiam jamais ser superados e cuja força invasiva desencadeava os conflitos defensivos. Com a nova concepção propiciada pelo narcisismo, no entanto, a não coincidência tópica sofre um deslocamento para o interior do campo da subjetividade, pois o eu e o sujeito não mais se superpõem, ou seja, o eu melancólico é hipertrofiado em detrimento de sua subjetividade que se torna desestruturada. A dor psíquica e o desinteresse pelas coisas testemunham, portanto, a correlação entre a perda da subjetividade e a perda do mundo o que, no quadro de Dürer, está representado pelo rosto ensombrecido e pelo olhar passivo da figura feminina. Desde um ponto de vista filosófico, isso significa que a subjetividade não é nem uma coisa, nem um eu auto-centrado e consistente, nem o puro vazio transcendental, mas é um estar comprometido na trama relacional do mundo.

Essas idéias, no entanto, foram desenvolvidas por Freud quase que vinte anos após as primeiras e incertas formulações do “*Manuscrito G*”. Assim,

³⁵⁰ Foi intencionalmente que recuamos na cronologia para os manuscritos de juventude de Freud, com o intuito de quebrar a imagem de linearidade do pensamento freudiano e mostrar como algumas idéias que aparecem precocemente só posteriormente são re-significadas na teoria. O mesmo se dá com a afirmação que acabamos de fazer em relação à exterioridade do inconsciente e da sexualidade, como se pode ver no tópico e no diagrama que relacionam sexualidade e cultura no capítulo anterior.

no artigo metapsicológico de 1915 intitulado “*Luto e melancolia*”, ele aplicou de modo exemplar o seu método de transitar do normal ao patológico para, então, retornar ao normal municiado de conceitos que permitissem a sua compreensão dos mecanismos inconscientes subjacentes aos fenômenos psicológicos mais comuns. Assim, da mesma forma que no artigo imediatamente anterior, intitulado “*Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos*”, ele havia comparado o sonho e a psicose alucinatória, neste ele também compara o estado normal do luto com a melancolia. Pois bem, o luto é um fenômeno aparentemente banal, é a reação de dor a uma perda que leva o indivíduo a se retirar do mundo por algum tempo, na expectativa de que o tempo mesmo venha a curar as suas feridas. É como se o vazio da perda precisasse ser preenchido pela libido retirada das outras atividades até que, tendo sido restaurado o circuito das representações que foi rompido, a libido pudesse ser disponibilizada para novos investimentos. É um processo gradual, por isso a voz do povo diz, e com razão, que o tempo é o remédio para todos os males. Pode ocorrer, entretanto, que o luto se prolongue indefinidamente, mostrando que a perda foi de tal forma comprometedora que não há meio de restaurar o que foi rompido, como se o eu tivesse perdido uma parte insubstituível de si mesmo. Neste caso, estamos transitando do normal ao patológico e nos aproximando da melancolia. Esta também pode ser compreendida como o resultado de uma perda embora, observa Freud com sutileza, “*o que foi perdido é de uma natureza mais ideal*” e, desse modo, nem o observador e nem o doente podem reconhecer com clareza o que foi perdido. Pode ocorrer também, quando a perda é empiricamente evidente para o melancólico que “ao mesmo tempo ele sabe a quem perdeu, mas não o que perdeu nele”, ou seja, aquilo que se perdeu na perda.³⁵¹ Por isto ficamos muitas vezes perplexos quando alguém entra num estado melancólico sem que vejamos nenhuma razão para uma reação tão dramática, sem que possamos reconhecer uma perda significativa ou um acontecimento suficientemente

³⁵¹ As frases em itálico são de Freud e foram retiradas do contexto literal da argumentação, mas por sua importância, colocamos entre parênteses o original. Cf. FREUD, Sigmund. *Trauer und Melancholie* (Luto e Melancolia). GW, X, 430-431. (AE, XIV, 243).

relevante que a justifiquem. O que parece confirmar esse desconhecimento do melancólico é que ele não lastima apenas o que foi perdido e que pode ser objetivamente determinado, mas ele lastima a si mesmo, rebaixando o seu sentimento egóico (Ichgefühl) e dirigindo contra si mesmo pesadas recriminações e auto-acusações. Além disso, um dos traços marcantes da melancolia e que pode causar alguma estranheza, é que o tom emocional e a conotação presente nas recriminações contra si mesmo permitem que elas sejam percebidas como incriminações do outro ou, como diz Freud recorrendo a um jogo de palavras, as *“suas lamentações são realmente acusações (Ihre Klagen sind Anklagen) (...) todo rebaixamento que é afirmado de si mesmo é, no fundo, dito de um outro”*. Desse modo, a pertinência e os limites da analogia com o luto podem ser definidos do seguinte modo: deveríamos inferir que o melancólico, da mesma forma que o enlutado, *“sofreu uma perda do objeto” (dass er einen Verlust am Objekte erlitten hat)*, no entanto, do intenso rebaixamento de seu sentimento egóico parece *“provir uma perda em seu eu” (aus seinen Aussagen geht ein Verlust an seinem ich hervor)*.³⁵² Mas como esse rebaixamento é simultaneamente dirigido ao outro, então a melancolia revela uma identificação de base entre o eu e o objeto de amor e, em conseqüência, que o amor ao outro oculta um amor narcísico, um amor ao próprio eu.

Assim, diante da perda do objeto o investimento libidinal é cancelado, porém a libido que se desvincula não é usada no trabalho do luto e nem fica liberada para novos investimentos objetais, mas reflui para o eu e nele fica retida. Neste ponto da exposição Freud se propõe a empreender a reconstrução metapsicológica de todo processo, trecho que vamos nos permitir citar por extenso:

O investimento de objeto resultou pouco resistente e foi cancelado, porém a libido livre não se deslocou a outro objeto, mas se retirou sobre o eu. Porém aí não encontrou um uso qualquer, apenas serviu para estabelecer uma identificação do eu com o objeto abandonado. A sombra do objeto caiu sobre o eu que, em seguida, pode ser julgado por uma instância particular como um objeto, como o objeto abandonado. Deste

³⁵² Seguimos o mesmo procedimento indicado na nota anterior. Cf.: FREUD, Sigmund. *Trauer und Melancholie*. GW, X, 433-434 (AE, XIV, 245-246).

modo, a perda do objeto transformou-se numa perda do eu e o conflito entre o eu e a pessoa amada numa discórdia entre o eu crítico (Ichkritik) e o eu alterado através da identificação. Há algo que se infere imediatamente das premissas e resultados de tal processo. Deveria ter existido, por um lado, uma forte fixação no objeto de amor e, por outro lado e em contradição a esta, uma escassa resistência do investimento de objeto. Segundo uma precisa observação de Otto Rank, esta contradição parece exigir que a escolha de objeto se cumpriu sobre uma base narcisista, de tal modo que o investimento de objeto pode regressar ao narcisismo se defrontar com dificuldades. A identificação narcísica com o objeto se converte, então, no substituto do investimento de amor, o que traz como resultado que o vínculo de amor não precisa ser abandonado, apesar do conflito com a pessoa amada. Assim, um substituto do amor de objeto por identificação é um mecanismo importante para as afecções narcísicas [...] Ele corresponde a um tipo de regressão desde um tipo de escolha de objeto (Typus der Objektwahl) para o narcisismo originário. Nós expusemos em outro lugar que a identificação é a etapa prévia da escolha de objeto e o primeiro modo, ambivalente em sua expressão, como o eu distingue a um objeto. Gostaria de incorporar este objeto pela via da devoração que corresponde à fase oral ou canibalística do desenvolvimento da libido.³⁵³

³⁵³ “Die Objektbesetzung erwies sich als wenig resistent, sie wurde aufgehoben, aber die freie Libido nicht auf ein anderes Objekt verschoben, sondern ins Ich zurückgezogen. Dort fand sie aber nicht eine beliebige Verwendung, sondern diente dazu, eine Identifizierung des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt herzustellen. Der Schatten des Objekts fiel so auf das Ich, welches nun von einer besonderen Instanz wie ein Objekt, wie das verlassene Objekt, beurteilt werden konnte. Auf diese Weise hatte sich der Objektverlust in einen Ichverlust verwandelt, der Konflikt zwischen dem Ich und der geliebte Person in einen Zwiespalt zwischen der Ichkritik und dem durch Identifizierung veränderten Ich. Von den Voraussetzungen und Ergebnissen eines solchen Vorganges lässt sich eines unmittelbar erraten. Es muss einerseits eine starke Fixierung na das Liebesobjekt vorhanden sein, andererseits aber im Widerspruch dazu eine geringe Resistenz der Objektbesetzung. Diese Widerspruch scheint nach einer treffenden Bemerkung von O. Rank zu fordern, dass die Objektwahl auf narzissticher Grundlage erfolg sei, so dass die Objektbesetzung, wenn sich Schwierigkeiten gegen sie erheben, auf den Narzissmus regredieren kann. Die narzisistische Identifizierung mit dem Objekt wird dann zum Ersatz der Liebesbesetzung, was den Erfolg hat, dass die Liebesbeziehung trotz des Konflikts mit der geliebten Person nicht aufgegeben werden muss. Ein solcher Ersatz der Objektliebe durch Identifizierung ist ei für die narzisistischen Affektionen bedeutsamer Mechanismus {...} Er entspricht natürlich der Regression von einem Typus der Objekt wahl auf den ursprünglichen Narzissmus. Wir haben na anderer Stelle ausgeführt, dass die Indentifizierung die Vorstufe der Objektwahl ist und die erste, in ihrem Ausdruck ambivalente, Art, wie das Ich ein Objekt auszeichnet. Es möchte sich dieses Objekt einverleiben, und zwar der oralen oder

Quando o investimento objetal é fundado numa identificação narcísica, a perda do objeto se converte na perda do eu, pois na ausência de uma instância regulativa, o objeto não se reveste de um verdadeiro estatuto de alteridade. Se na primeira tópica a subjetividade parece se encontrar mais do lado do eu, agora podemos dizer que os termos quase que se invertem: na melancolia a estase da libido desvela o caráter regressivo do eu, pois torna aparente aquela posição primitiva do eu em sua auto-afirmação antagonística com relação ao outro e atesta que o sujeito não é uma mônada, uma intuição ou uma consciência de si solipsista, porque está intimamente entrançado com o outro e só pôde se constituir como também só pode se sustentar na e pela mediação da alteridade.

VII.1.3. O insólito eu:

Como é fácil perceber, a formação e desenvolvimento do eu é um processo sumamente complexo e deve ser compreendido em suas duas vertentes. Há, de um lado, o eu-sujeito, que é o centro das funções cognitivas e volitivas em geral – como a percepção, a memória, a inteligência, a vontade e a ação voluntária – e que é o agente da adaptação do indivíduo ao mundo. O seu desenvolvimento é direcionado por um esquema de equilíbrio entre o biológico e o social que pode ser bem observado e descrito, como o fez Piaget e seus seguidores, de modo a determinar uma sucessão cronológica razoavelmente consistente, tanto no âmbito da inteligência, quanto no da consciência moral. Não foi esta a vertente investigada pela psicanálise que, sob este aspecto, apenas recebeu, sem tratar criticamente, a herança da psicologia filosófica e da psicologia experimental nascente. A psicanálise se interessou antes pelas psicopatologias que interferiam no bom funcionamento cognitivo e volitivo do eu, isto é, pelas perturbações que nele interferiam a partir do que poderíamos caracterizar como sendo uma enigmática exterioridade.

kannibalen Phase der Libidoentwicklung entsprechend auf dem Wege des Fressens". Cf.: FREUD, Sigmund. *Trauer und Melancholie*. GW, X, 435-436 (AE, XIV, 246-247)

Tudo muda, no entanto, com a proposição da teoria do narcisismo que mostrou que o eu não é simplesmente uma entidade natural, que se desenvolve espontaneamente, a partir de uma programação genética que iria sendo efetivada através da interação com o meio. Por conseguinte, em contraposição ao eu-sujeito há outro eu que, como vimos no capítulo anterior, é constituído a partir da inserção do indivíduo biológico na cultura, ou seja, que se constitui a partir das identificações originárias que se dão nesse espaço mediador da socialização, intensamente afetivo e fantasmático, que é a família. Este seria, de acordo com a teoria psicanalítica, o eu-narcísico que já nasce atravessado por uma cisão estrutural. Ele só é si mesmo através de algum outro com o qual ele se identifica e por meio do qual ele se constitui em sua diferença. Esse outro que se oferece ou, como preferimos dizer, que é posto como modelo de identificação não pode possuir uma verdadeira densidade alteritária, pois ele deve se deixar incorporar pelo eu e, assim, deixar de ser outro. O outro deve morrer em sua alteridade, se conformar em ser uma imagem especular do eu, para que possa se entregar amorosamente a ele e por ele se deixar assimilar. O eu é, portanto, uma abertura originária a algum outro, não uma pura receptividade, mas uma saída de si, é uma *ex-sistência* e, portanto, uma forma, ainda que incipiente, de subjetividade. O outro seria o outro ideal para o eu se estivesse inteiramente privado de alteridade e pudesse ser apenas a idealização que o eu faz dele, mas nesse caso, ele deixaria de ser algum outro e seria simplesmente a imagem idealizada do próprio eu. Se assim fosse, o eu não precisaria sair de si para se inserir na cultura e, então, sucumbiria a uma invaginação autista. Podemos ver, então, que o desconhecimento do outro, o autismo, é um momento necessário do desenvolvimento egóico e se encontra na base do processo de subjetivação. No entanto, o outro, aquele que deve ser amorosamente incorporado pelo eu, não é tão dócil aos seus investimentos libidinais, pois ele é também um eu-sujeito e está firmemente ancorado no universo simbólico da cultura. Essa alteridade do e no outro, que provém da cultura e que é o resultado da dialética que o constituiu, produz um duplo efeito no processo de subjetivação. Por um lado, o eu confrontado com a resistência do outro se oferece a ele como objeto de amor e renuncia a si mesmo, colocando-se na posição de eu-objeto e daí deriva toda uma fantasmática masoquista. Por outro lado, o eu-sujeito – que

corresponde, na terminologia freudiana, ao eu-real final (Real-ich) – interage no mundo social e nele busca a afirmação de sua singularidade, contudo quando ele persiste em sua posição de objeto nos deparamos com tipos de comportamento que podem parecer chocantes a um observador externo. É o que ocorre quando confrontamos a imagem social do indivíduo com o cenário que ele monta para a sua realização de desejo. Assim, por exemplo, um empresário bem sucedido ou um líder político, tidos como personalidades fortes, podem demandar humilhação e dor na busca do gozo sexual ou mulheres belas e inteligentes, que se entregam a relações amorosas mórbidas ou irremediavelmente fracassadas. Não obstante, o eu confrontado com a resistência do outro também pode se confrontar agressivamente com ele, de modo a convertê-lo num outro ideal, ainda que seja através de sua destruição e incorporação canibalística. Nesta via da subjetivação o ódio parece predominar, mas como o outro é odiado apenas para ser narcisicamente amado e incorporado ao eu, o ódio se inverte na direção do próprio eu e transforma o sujeito odioso em objeto odiado. Passa a haver no eu tanto uma oscilação entre sujeito e objeto, quanto uma ambivalência de amor e ódio, o que é patente nas grandes paixões em que o sujeito amoroso seduz o amado, se anulando na entrega passiva para, depois, diante do abandono real ou da rejeição imaginária, transitar subitamente da passividade e do amor para a agressividade e o ódio. Esta oscilação entre as posições de objeto amoroso e sujeito odioso explica a freqüente convivência da paixão e do crime e porque os ódios mais renitentes brotam do seio, supostamente amoroso e aparentemente acolhedor, da vida familiar.³⁵⁴

Esse emaranhado afetivo que acompanha a formação e o desenvolvimento do eu, nos ajuda a compreender e a introduzir alguma inteligibilidade em situações humanas que tendemos a deixar de lado

³⁵⁴ A compreensão da dialética constitutiva do eu, que resumimos aqui, foi sendo feita gradativamente na teoria psicanalítica. Ver, LACAN, Jacques. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. *Écrits*, 93-100 (Escritos, 96-103). Para uma excelente exposição do significado e relevância do “estádio do espelho” em Lacan, ver: JULIEN, Philippe. *O retorno a Freud de Jacques Lacan. A aplicação ao espelho*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993. Esp. p. 15-39.

considerando-as como excepcionais, insensatas ou completamente absurdas. O que a teoria freudiana mostrou, postulando a continuidade entre o normal e o patológico, é que essas patologias não são exceções que possam ser relegadas ao cuidado dos médicos e dos psicoterapeutas como algo da ordem da doença, do desvio do humano. Ao contrário, se as consideramos como antropologicamente irrelevantes, é porque somos movidos por um mecanismo defensivo contra a loucura que nos habita e constitui. Não só a clínica médica e psicanalítica, mas também a literatura, a história e as notícias dos jornais desmentem continuamente a rigidez defensiva da idéia socialmente hegemônica de normalidade. Se não nos ativermos apenas aos comportamentos explícitos e às máscaras sociais, e nos determos em examinar a trama afetiva e fantasmática que vislumbramos naqueles que nos são próximos e também nos enreda, seremos obrigados a reconhecer, que o que parecia ser exceção é um elemento constituinte do processo de subjetivação.

Ora, Freud também não percebeu logo o alcance teórico do que ele ia recolhendo e refletindo em sua experiência clínica e não foi por um golpe de gênio, e sim numa lenta elaboração intelectual, que ele foi forjando os conceitos que o poderiam ajudar na captação inteligível da loucura inscrita no coração deste *homo sapiens-demens* que somos nós. Do ponto de vista da feitura da obra, o conceito de narcisismo abre essa perspectiva de compreensão e lança uma nova luz sobre um velho enigma humano: a melancolia.

Gostaríamos de concluir este tópico com uma observação metodológica. A dialética constitutiva do eu, tal como a resumimos acima, está fundamentalmente baseada nos textos freudianos do período que se estende desde a introdução do narcisismo até a proposição da segunda tópica. Apesar disso, também nos inspiramos na concepção do “estágio do espelho”, que foi formulada por Lacan e apresentada no “Congresso Internacional de Psicanálise” de 1936 ocorrido Marienbad. No entanto, como já observamos na introdução e no quinto capítulo, esse recurso interpretativo não incorre em nenhum anacronismo na leitura dos textos freudianos. Não só porque não haveria como evitar a mediação hermenêutica das interpretações que constituem a história efetiva da psicanálise, mas também porque nessa história

podemos acompanhar o encadeamento da diversidade das leituras e do intrincado das influências.

Podemos exemplificar com um pequeno fragmento essa trama da história efetiva da psicanálise. A comunicação de Lacan de 1936 se perdeu, tendo sido retomada e apresentada somente em 1949, num artigo que tornou conhecida, e posteriormente famosa, a concepção do “estádio do espelho” e que traz nitidamente as marcas da influência das importantes inovações teóricas feitas por Melanie Klein naquela mesma época em que a idéia lacaniana foi concebida. Afinal de contas, foi em 1932 que Melanie Klein publicou “*A psicanálise de crianças*”, antecipando alguns de seus conceitos básicos e, logo depois, numa conferência de 1934, intitulada “*Uma contribuição à psicogênese dos estados maníaco-depressivos*”, ela introduziu o conceito de “posição depressiva”, complementado, no início dos anos quarenta, pelo conceito de “posição esquizo-paranóide”. Lacan, portanto, ao publicar o seu artigo sobre o “estádio do espelho” conhecia bem as idéias kleinianas e as interpretou lançando mão de recursos teóricos provenientes da antropologia francesa e, sobretudo da leitura kojéviana da dialética do “senhor e do escravo”. Isso significa que o núcleo conceptual, propriamente psicanalítico, da formulação lacaniana é proveniente tanto da leitura de Freud quanto das inovações de Melanie Klein que, por sua vez, estão diretamente calcadas no artigo metapsicológico sobre a melancolia e na exposição, de 1923, da segunda tópica. Isso mostra que o texto “puro”, tomado na literalidade de sua produção, tende a desaparecer, se alguma vez existiu, para ser transfigurado numa história que o torna aquilo que ele realmente é ao se revelar o seu significado na força de seus efeitos intelectuais Foi este o fio condutor que aqui procuramos retomar. ³⁵⁵

³⁵⁵ Lacan não cita, infelizmente, os autores em que está se baseando e as influências que recebeu, mas os textos que ele escreveu nesta época nos permite rastrear a proveniência de suas idéias. Ao lermos e compararmos três artigos que foram publicados em seqüência nos “Escritos”, podemos fazer diversas inferências a respeito. Os textos são: “Para além do ‘princípio de realidade’ ”, de 1936, “A agressividade em psicanálise”, de 1948 e o supracitado artigo, de 1949, “O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu”. Para a reconstituição do pensamento lacaniano dessa época e das múltiplas influências que recebeu contamos com excelente trabalho de pesquisa. Cf.: SIMANKE, Richard T.. *Metapsicologia*. Op.

VII.1.4. A alteridade absoluta:

Nós vimos que um dos resultados da reconstrução metapsicológica da melancolia consistiu em inverter uma concepção implícita na primeira tópica que permitia uma aproximação maior entre a teoria psicanalítica e certos pressupostos do racionalismo ilustrado. Embora a idéia de um inconsciente psíquico solapasse a autonomia do eu, ainda era possível colocar paralelas duas séries de elementos, de um lado o eu e o sistema consciente/pré-consciente, o princípio de realidade e o processo secundário e de outro o inconsciente e a sexualidade, o princípio de prazer e o processo primário. É certo que a primeira série não poderia prevalecer sobre a segunda e que sendo estrutural o inconsciente jamais poderia ser suprimido, restando apenas o espaço da solução de compromisso. Mais do que isso, o princípio de realidade não gozava de independência, mas era um derivado do princípio de prazer. Mas o processo psíquico poderia ser visto também com um maior otimismo

Cit. Esp. p. 245-339. Ver também: Leader, Darian. "Fantasia em Klein e Lacan". In BURGOYNE, Bernard e SULLIVAN, Mary (Eds.). *Diálogos Klein-Lacan*. São Paulo, Via Lettera Ed., 2001. p. 115-131. A concepção lacaniana sobre a constituição do eu converge também, de modo impressionante, com algumas análises fenomenológicas de Sartre como as encontramos em seus primeiros escritos: "La transcendance de l'ego" (1936); "L'imagination" (1936), "Esquisse d'une théorie des émotions" (1939) e "L'imaginaire" (1940). Neles nós encontramos uma crítica do cogito cartesiano e da fenomenologia transcendental e, inclusive, a que distingue no *cogito* um *Je* e um *Moi*, sendo que o eu psíquico (*Moi*) não é constituinte, mas é constituído num segundo momento reflexivo e é, como diz Sartre, da ordem do noemático e não do noético. Também em "L'Être et le Néant" (1943) as análises sobre o olhar do outro na seção intitulada "L'Être pour-autrui" são semelhantes as que encontramos em Lacan. Estas considerações não possuem apenas um interesse histórico secundário, mas poderiam ser estudadas à luz da dialética da modernidade, pois na convergência dessas duas concepções aparentemente antagônicas – a psicanálise lacaniana do inconsciente e a fenomenologia sartreana da consciência – reencontramos a problemática da cultura ou da passagem da natureza à cultura, através da leitura kojéviana da "Fenomenologia do Espírito" e, o que nos parece ainda mais interessante, reencontramos a problemática da "destranscendentalização" que passa por Brentano, por Freud, pelo primeiro e o último Husserl, por Heidegger, por Sartre e por Lacan. Sobre estes dois últimos autores, ver: CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris, PUF, 1993. Esp. p. 231-261.

racional, pois afinal, se era possível conter de alguma forma o processo primário, ligar a energia livre e transformar, ainda que parcialmente, o princípio de prazer, era porque este poderia ser concebido também em sua função ordenadora, na medida em que ele regia o dinamismo do desejo em contraposição à excessiva cristalização do recalque. A teoria da sublimação apenas esboçada indicava, para além do recalque, a possibilidade criativa e culturalmente benéfica da sexualidade. De qualquer forma, havia ainda uma considerável margem de manobra para o controle racional e volitivo do eu, que ainda representava o autêntico pólo da subjetividade.

A investigação da melancolia mostrou a face regressiva, arcaica e mortífera do eu e, portanto, também a inerência dessas características nos mecanismos defensivos, nas estratégias de adaptação e domínio da natureza, nos atos de autodomínio da vontade e nos procedimentos solipsistas da razão. A subjetividade não pode mais ser concebida no isolamento do *ego cogito*, não só porque o *cogito* poderia muito bem ser absorvido pela lógica enlouquecida do eu narcísico, mas também porque a investigação do narcisismo levou ao reconhecimento de que a instância transcendental só pode ser compreendida à luz de sua abertura originária para o outro. A subjetividade não está mais centrada na solidão de um eu que reivindica a garantia de sua ancoragem transcendental, porém deve ser descoberta de modo muito mais modesto, descentrado, pluralista e diferencial nos processos de subjetivação que se dão na experiência com o outro, nas interações simbólicas que se desenrolam continuamente no mundo da vida. Assim, com a erotização do eu, trazida pela teoria do narcisismo, o movimento de destranscendentalização iniciado com a concepção não naturalista da sexualidade chega à sua conclusão lógica.

No início de nossa exposição sobre a melancolia fizemos alusão ao apego do melancólico ao seu estado de tristeza e desinteresse, nele havendo um quê de superioridade, como foi representado na figura feminina alada do quadro de Dürer, cujas asas anunciavam um vôo que poderia ser alçado, um distanciamento das coisas que poderia ser também um impulso de transcendência. Não é possível, neste tópico, avançarmos muito nessas considerações, mas gostaríamos apenas de lembrar que, afinal de contas, o narcisismo não é um pecado a ser corrigido por uma ética da alteridade, mas é um momento constituinte da subjetivação. Essa observação, algo banal, se

justifica em função da intensa contaminação da linguagem psicanalítica pelos juízos morais, o que não é de se surpreender, mas que pode ser também um obstáculo ao entendimento da lógica dos processos psíquicos. Desse modo, ainda que, como acabamos de observar acima, a subjetivação não possa deixar de passar pela abertura alteritária, também não pode prescindir do refluxo narcísico, da auto-afirmação de um eu que se afasta do mundo. O narcisismo não é um pecado a ser condenado, porque sem ele, sem o afastamento que ele proporciona, não haveria arte ou mística, nem filosofia ou ciência e, nem mesmo o descentramento, o pluralismo e a diferenciação que resultam da rivalidade narcísica e da incessante perseguição do ideal, mas apenas a grande conformidade do consenso partilhado.

Sabemos que nada há de surpreendente em tudo isto, pois a teoria psicanalítica nos ensina que a sublimação implica necessariamente na passagem por um momento narcísico, com os muitos desafios que essa passagem comporta. Não obstante, sem contestar os ganhos da sublimação, a teoria psicanalítica que envereda pela investigação do impulso mortífero do narcisismo, mostra que a violência não está fora da cultura mas brota do próprio mecanismo que a engendra. Como vimos, na análise da neurose obsessiva, é fácil compreender que a complexidade e o refinamento da supra-estrutura intelectual de uma civilização não exorciza, de modo algum, os riscos de uma brutal regressão e a explosão do mais virulento ódio contra o outro. A história do último século não deixa qualquer dúvida quanto a isto. Mas, poderíamos interrogar, por que nos deparamos com essa tendência ambivalente de distanciamento do mundo, da vida social e da presença concreta do outro? Vamos responder a esta interrogação de uma maneira abrupta e quase simplista, sem seguirmos os meandros e o vai e vem do raciocínio freudiano e sem o necessário matiz de suas diferentes interpretações.

O narcisismo é uma permanente tentação, e este é o núcleo de nossa resposta, porque ele está colocado, desde o início, sob a égide da pulsão de morte e da compulsão à repetição. O que poderíamos tentar esclarecer do seguinte modo: se a subjetivação enquanto abertura ao outro pode ser contraposta ao fechamento do eu narcísico, então a pulsão de morte – que Freud numa primeira aproximação, de inclinação biológica, concebeu como

tendência de retorno ao inanimado, ao inorgânico – deve ser interpretada como uma pulsão paradoxal. Pois ao se inscrever psiquicamente como desejo a pulsão de morte se revela como o desejo de negar todo desejo e de mergulhar no vazio da dessubjetivação. Aí residiria o núcleo mortífero do narcisismo, o anseio de completude que rejeita o nada incrustado em nosso ser lançado na contingência e aspira a suposta perfeição de um ente opaco, auto-suficiente e fora do tempo. A melancolia revela, desse modo, a encruzilhada do narcisismo: passagem obrigatória na relativização dos vínculos arcaicos com os objetos e na abertura de novas possibilidades de investimento libidinal, mas também o refluxo e a retenção da libido num eu que teme perder-se no vazio do desejo e deseja não desejar como um meio regressivo de escapar da finitude. A sensibilidade romântica apreendeu esse paradoxo: o dilaceramento entre a anagogia da alma, o seu ímpeto de transcendência e a nostalgia da alma, a cessação de sua busca no repouso da totalidade.

Por que a sublimação passa por esse circuito? Porque o desejo da obra traz em si a esperança da imortalidade, todavia a imortalidade só pode ser encontrada do lado da morte. A obra, uma vez realizada, é vocacionada para a vida, para entrar novamente no circuito do desejo, sair de sua coisidade e se deixar subjetivar e, por conseguinte, ser contestada, relativizada e seguir por muitas sendas imprevisíveis. Mas a obra ainda não realizada, quando ela ainda se sustém neste *noch nicht*, neste “ainda não” da espera esperançosa ela é um abandono dos outros, do mundo e, até mesmo e dentro de certos limites, ela parece ultrapassar os intransponíveis limites da subjetividade alteritariamente constituída. E é aí mesmo que reside o gozo do melancólico, que é também o do místico, do poeta e do pensador. Não obstante enquanto o primeiro cai prisioneiro do narcisismo de morte, os outros são capazes de sair da caverna do ensimesmamento, se deixam destituir da perfeição que só a morte contém, para retornar à vida. Todos eles expressam, no entanto e de modo eminente, um destino comum a toda humanidade e que a psicanálise propôs na figura

negativa da pulsão de morte: o quiasma da subjetividade é a inscrição de uma realização finita posta pelo corte de uma alteridade absoluta.³⁵⁶

VII.2. O argumento metapsicológico: uma síntese

Na impossibilidade de acompanharmos de modo mais detalhado e textual este último movimento do pensamento freudiano, nós vamos apresentá-lo, de modo muito genérico e um tanto dogmático, através de algumas proposições que retomam o conjunto da nossa argumentação.

1) A primeira proposição, que procuramos desenvolver anteriormente, pode ser resumida do seguinte modo. O modelo transcendental da primeira tópica foi o resultado da investigação acerca das “condições de possibilidade” de uma série de fenômenos que podemos agrupar sob a denominação genérica de “formações do inconsciente”. Manifestações que não poderiam ser desqualificadas como epifenômicas ou como ocorrências sem maior importância, também não poderiam ser explicados através da causalidade orgânica, em decorrência da não correspondência entre as linguagens psicológica e fisicalista e tampouco poderiam ser compreendidos com os recursos conceituais de uma psicologia consciencialista. Ora, tais fenômenos, que se apresentam na consciência, não podem prescindir de uma fenomenologia, porém uma verdadeira fenomenologia não se confunde com a mera descrição empírica, porque implica no remetimento a uma instância transcendental, capaz de explicitar as condições que regulam toda manifestação.³⁵⁷ Na psiquiatria do século XIX, o lugar dessa instância

³⁵⁶ Neste tópico retomamos algumas idéias que foram antecipadas em: DRAWIN, Carlos Roberto. “Psicanálise e subjetividade moderna”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. LIX, Fasc. 2 (Ab.-jun. 2003) 339-374.

³⁵⁷ Ao relacionar a fenomenologia com a instância transcendental não estamos endossando a evolução husserliana na direção da “fenomenologia transcendental”, mas apenas assinalando a relação que se dá, no âmbito da psicanálise, entre a fenomenologia clínica e a construção metapsicológica. Para uma crítica da “viragem” transcendental da fenomenologia ver RICOEUR, Paul. “Husserl”. In: IDEM. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J.Vrin, 1989. p. 7-20.

transcendental havia sido tradicionalmente ocupado pela presunção de uma etiologia orgânica funcional ou indeterminada, o que foi posteriormente designado como “mitologia cerebral”. Mas a organogênese mascarava a sua função transcendental com uma linguagem inadequada por seu realismo cru, pois o preço que se pagava, pelo suposto ganho em se permanecer no domínio científico do mundo físico, consistia numa perda de inteligibilidade decorrente da descontinuidade entre a causa orgânica e o efeito psíquico, ou seja, a dogmática materialista impunha o preço do desconhecimento de um aspecto autônomo e não menos fundamental da realidade

A organogênese reiterava os impasses do dualismo cartesiano. Desse modo, ao abandonar a “mitologia cerebral”, Freud não recuou para o domínio da psicologia descritiva e permaneceu postulando um referente forte para a sua teorização, um objeto não menos consistente do que qualquer outro objeto físico. Para tanto, a sua fenomenologia implicou no deslocamento da investigação dos processos psíquicos conscientes para a construção de uma teoria do inconsciente, concebido como um sistema psíquico separado e dotado de uma lógica e de um modo de funcionamento específicos. A sua teoria, entretanto, permanecendo fiel à exigência científica de explicação causal, deveria possibilitar não só a compreensão do sentido dos fenômenos, que continuam a ser descritos numa linguagem psicológica, mas também postular alguma outra ordem de causalidade diferente da causalidade física. O inconsciente não é uma mera duplicação, uma forma secundária da consciência ou uma espécie deficitária de consciência, mas é concebido como uma verdadeira realidade psíquica. Isto implica que certos elementos psíquicos, que foram denominados significativamente como “representações-coisa” (Sachvorstellungen) possuem força causal em relação ao mundo físico ou, ao menos, em relação a um segmento do mundo físico, que é o corpo humano. Foi esta concepção que levou Freud a recorrer a uma linguagem econômica ou energética ao abordar o inconsciente, o que não deve ser minimizado e atribuído simplesmente aos seus preconceitos cientificistas, porque revela uma dimensão essencial de seu modelo metapsicológico. A sua importância consistiria na idéia de que em certas séries causais não podemos

prescindir da intervenção de elementos psíquicos, ou seja, de elementos que não são redutíveis aos referentes com que a linguagem corrente descreve os eventos do mundo físico, ainda que não se possa definir com clareza o seu estatuto ontológico.

Todas essas considerações não nos devem levar a esquecer que a metapsicologia freudiana não foi uma resposta a problemas filosóficos, mas derivou de uma lógica intrínseca do processo de teorização acerca dos fenômenos que emergiam na clínica. A necessidade desse tipo de teorização poderia ser apresentada, com uma simplicidade bem esquemática, recorrendo a um caso quase incidental, descrito por Freud em poucas linhas: o do estudante de medicina que se acusava de ser um assassino e estuprador como defesa contra a sua compulsão à masturbação. Tomamos este caso como ilustrativo exatamente por seu aspecto anedótico e quase risível, pois o que nos interessa assinalar é que, para o sujeito, a percepção de um comportamento corriqueiro, a masturbação, acabou se convertendo numa fantasia absurda, a do crime hediondo e, em consequência desse deslocamento, emergiu um afeto penoso e despropositado de culpa. A partir deste e de outros exemplos simples Freud generaliza: *“Pois bem, uma análise psicológica escrupulosa desses casos mostra que o estado emotivo, enquanto tal está sempre justificado”*.³⁵⁸

O que, poderíamos indagar perplexos, poderia justificar a assunção de um afeto tão penoso derivado do absurdo de se julgar um terrível assassino, embora sendo, de fato, apenas um masturbador? Não seria um sofrimento muito menor para o sujeito suportar a culpa de um pecado venial, o da masturbação? Ora, é justamente a inexistência de uma relação causal que determinaria uma percepção do mundo externo, os atos de assassinar e deflorar como tendo efetivamente ocorrido, que é substituída por uma outra relação causal que justificaria um estado afetivo doloroso, o ato efetivamente

³⁵⁸ “Eh bien, une analyse psychologique scrupuleuse de ces cas montre que l'état émotif, comme tel, est toujours justifié”. Cf.: FRED, Sigmund. *Obsessions et phobies* (Obsessões e Fobias). GW, I, 346 (AE, III, 76). Manuscrito originalmente redigido em francês. A expressão *état émotif*, como observou o editor inglês, pode ser tomada como tradução do alemão *Affekt*, que aqui utilizamos como sendo um “estado afetivo”.

ocorrido de masturbar. Como igualar no afeto dois atos tão flagrantemente desiguais? Talvez a angústia da masturbação seja tão intensa que é melhor se ver como um criminoso, mesmo porque esse ver é um recurso defensivo que ajuda o sujeito a elaborar a sua angústia. Mas de onde provém tamanha angústia que requer a fantasia de um crime para ser aplacada? Viria da prática comum e amplamente difundida da masturbação? Cremos que não. A substituição dos motivos – da masturbação para o crime – nos parece absurda somente porque não nos damos conta de que a força causal não reside na lembrança da masturbação praticada e derivando a sua intensidade de algo que tenha realmente ocorrido no mundo físico. A sua força reside em algo que realmente ocorreu no mundo psíquico e só se tornou efetivo por ser uma não lembrança, por ser uma representação recalçada.. Um crime é a representação mais adequada à angústia masturbatória, porque a sua intensidade não vem do ato praticado, e sim da pulsão que nele se oculta e que – revestida e intensificada pela condenação superegóica³⁵⁹ – atinge duramente o sujeito. O afeto é um representante da pulsão que, enquanto tal é o índice de uma realidade psíquica que sobredetermina e distorce profundamente a percepção do mundo externo. Ou, para falarmos de um modo intencionalmente enfático, a causalidade física, a presença de um evento externo determinando uma percepção, é substituída por uma causalidade psíquica, a não presença de uma representação determinando um estado afetivo. Duas observações se nos impõem imediatamente: em primeiro lugar, a crucial importância da compreensão do afeto na reconstrução da inteligibilidade dos fenômenos humanos, o que aponta na direção de uma racionalidade mais ampla capaz de ter um verdadeiro alcance antropológico; em segundo lugar, a indicação de que ao caracterizarmos a representação recalçada como uma “não presença”, estamos aludindo a outro tipo de presença, que não seja circunscrita ao aqui e

³⁵⁹ O caso foi descrito por Freud num artigo de 1895 e, portanto, é muito anterior à introdução do conceito de superego. Mas usamos a expressão “condenação superegóica” fazendo como Freud sempre fez, isto é, re-significando os seus casos à luz dos avanços teóricos que vão sendo obtidos.

agora da consciência e, portanto, determinada pela primazia do tempo presente.³⁶⁰

No caso esquemático que estamos examinando a percepção se refere a um evento não ocorrido, o assassinato, e a representação remete a um evento ocorrido, a masturbação. Porém, a existência efetiva de um acontecimento, a masturbação, não muda substancialmente o que queremos mostrar, pois, no caso da alucinação negativa da psicose, a percepção de um evento ocorrido pode sofrer uma intensa distorção, a ponto de ser até mesmo eliminada, a partir da representação de um evento não ocorrido. Aliás, como já foi exposto no capítulo precedente, é essa a essência mesma do mecanismo da recusa (*Verleugnung*), em que o que foi percebido, a ausência do pênis, é negado em nome do que não foi efetivamente percebido, a atribuição fálica universal que advém, aliás, como uma imposição da lógica fantasmática.³⁶¹

2) A segunda proposição, que retoma o nosso argumento neste terceiro movimento do pensamento freudiano, pode ser resumida do seguinte modo. O modelo transcendental da primeira tópica foi proposto para dar conta da discrepância entre uma representação objetiva e o estado afetivo que lhe está

³⁶⁰ Não enveredamos aqui nessa discussão fascinante acerca do tempo, porém podemos recordar que se definimos a modernidade como a primazia do tempo presente, uma concepção diferente de temporalidade poderia nos oferecer a pedra angular para uma crítica filosófica da modernidade. As implicações são muitas, porém é fácil perceber que outra concepção da temporalidade incide diretamente na idéia da identificação da verdade como certeza, ou seja, como transparência imediata, como presença, da consciência a si mesma. Ver a nota 10 para as referências bibliográficas.

³⁶¹ Há aqui toda uma problemática difícil de ser deslindada: a da relação entre representação e pulsão. A representação (*Vorstellung*) se refere ao mundo externo, mas é também, ao lado da “quota de afeto” (*Affektbetrag*) um representante (*Repräsentanz*) da pulsão. É essa representação afetivamente investida e que se coloca como suporte dos destinos pulsionais que dá origem à estranha expressão freudiana “*Vorstellungsrepräsentanz*” que, como bem observa Laplanche, não deve ser traduzida como “representante da representação”, mas como “representante-representação”, ou seja, como a inscrição da pulsão na ordem da representação.

associado. Ou seja, para mostrar, como vimos acima, como o aparente absurdo do estado afetivo – a sua incongruência não só em relação ao mundo intersubjetivamente percebido, mas também em relação à auto-percepção do sujeito – pode se tornar inteligível por meio das idéias intimamente interligadas de recalque e de inconsciente. Assim, podemos compreender as infinitas sutilezas e subterfúgios do conflito psíquico, que se manifestam na vida consciente e podem ser psicologicamente descritas, por meio da contraposição entre os dois *topoi* estruturalmente heterogêneos. Numa exposição bem simples e quase didática, poderíamos estabelecer a seguinte contraposição: de um lado haveria o inconsciente funcionando segundo o modo do processo primário, em que a energia psíquica, a libido, se deslocaria livremente no circuito representacional sob o império do princípio de prazer e corresponderia ao polo recalçado do psiquismo; de outro lado, haveria o sistema pré-consciente/consciente funcionando segundo o modo do processo secundário, em que a energia psíquica, a libido, se deslocaria gradualmente, por meio de nexos associativos, sob o império do princípio de realidade. O caráter primário e impulsivo da sexualidade estaria relacionado ao primeiro registro e seria contido pela atividade egóica, na medida em que no âmbito do segundo registro o eu desempenharia o papel de agente psíquico e possuiria as funções da percepção consciente, da cognição e da motilidade. O conflito ocorreria inevitavelmente, exatamente porque a sexualidade recalçada não seria neutralizada, mas – se deslocando no circuito representacional e funcionando como uma causalidade psíquica – interferiria na atividade egóica e em sua capacidade de adaptação, ou seja, de perceber e julgar objetivamente o mundo. Este modelo da primeira tópica é considerado como transcendental por nos permitir a compreensão de fenômenos psíquicos que seriam inexplicáveis se nos atvéssemos apenas à capacidade perceptiva e judicativa do eu. Ou seja, é a impotência do eu em compreender o que ocorre nele mesmo, apesar da integridade de seu funcionamento, que remete á inteligibilidade do modelo. Porém, no caso da psicose é o próprio eu que desmorona e, com ele, parece que também se esvai toda possibilidade de compreensão a partir de um modelo fundado na heterogeneidade dos dois sistemas psíquicos.

Ora, a teoria do narcisismo foi a resposta freudiana ao desafio teórico representado pela psicose, pois significou que a autonomia do eu era muito

mais precária do que ele antes concebia, uma vez que a sexualidade infantil não pertenceria apenas à ordem do inconsciente recalçado, mas era também constitutiva do eu e, portanto, da própria instância agenciadora do recalçamento. O reconhecimento da origem narcísica do eu desencadeou uma profunda crise teórica na concepção freudiana que acabou levando, cerca de dez anos depois, à proposição do modelo da segunda tópica, mas que, em nossa opinião, jamais foi satisfatoriamente resolvida e impossibilitou que se alcançasse novamente a mesma consistência lógica que havia sido obtida na primeira tópica. A partir da introdução do narcisismo e das enormes dificuldades teóricas decorrentes de sua proposição, o freudismo se abriu para a história da psicanálise. De fato, é a partir do narcisismo que nascem as mais importantes correntes pós-freudianas no campo histórico da psicanálise: a noção de *self* na psicanálise norte-americana (Self Psychology), a de “relação de objeto” no kleinismo e no grupo dos independentes, e de “estádio do espelho” no lacanismo.³⁶²

3) A terceira proposição que gostaríamos de apresentar pode ser resumida da seguinte forma. Essa crise teórica – que, como vimos, emergiu da investigação da sexualidade infantil – subverteu o modelo da primeira tópica e é ela que se desdobra no que designamos como “destranscendentalização” do pensamento freudiano, processo que produziu certa instabilidade conceitual propícia ao reaparecimento da biologia. No entanto, a contrapartida da introdução do narcisismo foi o crescente afastamento teórico da psicanálise do arraigado realismo empírico freudiano e, portanto, o retorno da biologia não se dará propriamente no plano epistemológico, mas no plano onto-antropológico. Por isso, o biologismo freudiano, exatamente por seu caráter fictício, é muito diferente do programa atual das neurociências com a sua pretensão de uma plena explicação bioquímica e fisiológica do psiquismo ou, o que é pior, com o

³⁶² Ver os verbetes: “Ego Psychology”, “Self Psychology”, “Kleinismo”, “Lacanismo”, etc., em: ROUDINESCO, Elizabeth e PLON, Michel. *Dicionário*. Op. Cit.. Respectivamente nas pp. 169-171; 699-700; 434-435; 451-453. Ver também: BLEICHMAR, Norberto M. e BLEICHMAR, Celia Leiberman de. *A Psicanálise depois de Freud*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.

seu descarte da idéia de subjetividade. A biologia reaparece no pensamento freudiano justamente porque nada explica, ou seja, o recurso à biologia significa que a razão humana lança as suas raízes num fundo abissal e obscuro e que, por conseguinte, o esclarecimento absoluto é um esforço vão, pois jamais há um meio-dia – hora da sombra mais curta, diria o Zaratustra nietzscheano – para o sol da inteligibilidade.

Apesar da pertinaz crença freudiana na racionalidade científica e em decorrência dela mesma – que estava associada à idéia de que a fidelidade à ciência impunha o sacrifício das ilusões reconfortadoras do humanismo – a ciência psicanalítica pôde mostrar o íntimo entrelaçamento do narcisismo e da morte. Em “Luto e Melancolia” Freud escreveu uma frase acerca do eu melancólico que se tornou emblemática: “*A sombra do objeto caiu sobre o eu*”. De fato, os tempos sombrios haviam chegado e o eu – o humanismo triunfante da civilização ocidental – parecia soçobrar com os dispositivos que ele mesmo criara e aos quais se apegara como sua tábua de salvação. O universo fora esvaziado e dessubstancializado e estava povoado apenas pela multidão dos artefatos criados pelo próprio homem, no entanto, nada do que ele mesmo criara poderia consolá-lo de sua irremediável solidão. Ao analisar o mecanismo etiológico da melancolia, Freud havia mostrado que o apego aos objetos e a dor insanável ao perdê-los não era mais do que a atualização do mecanismo da identificação narcísica.

Desse modo, a inflação do subjetivismo que ocorre na modernidade tardia suscita um autocentramento ilusório e frágil que precisa ser continuamente alimentado para que dele não venha a emergir o horror do desamparo: O homem racional moderno se transfigurou no homem deprimido pós-moderno.³⁶³ A trama sutil desses processos, que surpreendemos na

³⁶³ Há aqui subjacente a distinção entre melancolia e depressão. A melancolia seria um modo de ser, uma figura do humano que remete ao paradoxo da finitude, condição da qual o homem não pode escapar, mas também com a qual não é possível reconciliar. Por isso, o melancólico é possuído pela nostalgia do infinito. Na depressão, que caracteriza o homem pós-moderno, o eu desmorona sobre si mesmo e afunda no narcisismo de morte ao não ser capaz de aceitar o paradoxo da finitude. Não ser capaz de se acolher, sem lastro e sem garantia, o apelo do ser ou, na expressão de Paul Tillich, a “coragem de ser”. Ver, TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização brasileira, 1967.

microscopia da vida psíquica, parece refletir o drama que se desenrola no palco grandioso da história: a processão desta humanidade triunfante, que no orgulho de suas realizações e na inconsciência dos riscos de sua imanência ensimesmada – acabou despenhando no vórtice da violência e da autodestruição.

A investigação do mecanismo narcísico da melancolia obrigou Freud a postular a pulsão de morte como fundo inescrutável da subjetividade. Distante de um culto mórbido do decadentismo, tal postulação abria o espaço para a retomada de um antigo paradoxo filosófico, a que antes havíamos designado como “paradoxo da finitude”. Ele poderia agora ser recolocado em termos psicanalíticos da seguinte forma: a recusa da pulsão de morte, o recuo diante da angústia derivada da castração, produz os efeitos mortíferos da idealização do eu e do gozo e, por isso mesmo, a travessia da finitude e a assunção da angústia se descortinam como único caminho possível para uma subjetividade capaz de reconhecer na certeza de si a presença de uma radical alteridade. Não há, na verdade, alguma outra margem nessa paradoxal travessia sem fim da finitude, senão a incerteza de saber que na história humana não pode haver jamais algum porto absoluto.

Deste diagnóstico, que Freud desdobrou na visão crítica e pessimista que expôs em “O mal-estar na cultura”, não se deduz como uma boa alternativa a opção de se entregar ao sonho regressivo de um passado idealizado, por outro lado, a decisão de não recuar da modernidade também significa não ocultar os seus limites e não se acovardar em proclamar e em confrontar as suas dilacerantes contradições. A postulação da “pulsão de morte” não é um retorno decepcionante à biologia, nem a última palavra do pessimismo freudiano nem mesmo a rejeição afetada ou ressentida da modernidade. Ao contrário, a teoria psicanalítica é um produto da modernidade e, enquanto tal, não poderia abdicar daquela que seria a sua descoberta fundacional: a idéia de subjetividade. Assim, o pensamento freudiano, nascido do saber médico, foi aquele que soube escutar a linguagem cifrada no corpo padecente da histórica, e se encaminhou primeiramente para a construção de um modelo transcendental do psiquismo para, depois, se deparar com o

desafio de repensar radicalmente a subjetividade. Por isso, se comprometeu com um repensar *radícitus*, pois foi buscar a raiz da subjetividade não nela mesma – o que fecharia o círculo asfixiante de sua auto-suficiência – mas no solo pulsional, no chão de uma realidade que nela incide e nela deixa as suas marcas, porém que se lhe escapa e a transcende.

VII.3. O paradoxo da finitude

Vemos disseminar-se em muitos simpósios e congressos, reiteradas interrogações acerca do sentido e do futuro da psicanálise. São interrogações que foram estimuladas pela passagem do seu primeiro século, que revelam, no entanto, não apenas a coragem da autocrítica e o empenho no diálogo com outros saberes, mas revela, além disso, perplexidade e insegurança em relação à sua própria identidade prática e teórica. O refluxo do mercado de trabalho, o avanço espetacular das neurociências, a disponibilização terapêutica de um novo arsenal de psicofármacos, o fim da hegemonia psicanalítica na psiquiatria, os novos critérios descritivos e estatísticos de diagnóstico que se tornaram dominantes nos programas de saúde mental, tudo parece confluir na destituição de seu antigo prestígio.

A política da ortodoxia ipeista, em seu esforço de manter o controle institucional da transmissão, da formação e da técnica, foi profundamente abalada pelos fenômenos do cisionismo, da fragmentação institucional e do ecletismo doutrinário. Apesar do esforço na instauração um novo legitimismo, a orientação lacaniana, que parece hegemônica apenas da ótica latino-americana, mostrou-se incapaz de conter a pulverização do movimento psicanalítico.

É claro que os psicanalistas podem recorrer, como o faz Roudinesco com a costumeira competência e brilhantismo, à própria teorização psicanalítica, argumentando que os atos instituintes são sempre frágeis, e que não pode haver unidade estável na vida humana, pois esta é essencialmente marcada pela ambivalência e atravessada pelo conflito.³⁶⁴ Este argumento,

³⁶⁴ Ver os diversos verbetes sobre a IPA e a história do movimento psicanalítico em: ROUDINESCO, Elizabeth e PLON, Michel. *Dicionário*. Op. Cit..

porém, não pode se esgotar em sua função defensiva, não pode propiciar a instalação de um novo dogma, ainda que seja um tipo de dogmatismo, tão ao gosto de certo decadentismo pós-moderno, que consiste em confessar a impotência da razão e a cisão estrutural do sujeito (*Spaltung*), para surpreendentemente transformá-las numa outra forma de gozo narcísico. A perda da segurança ontológica e a deriva existencial são saudadas com indissimulável júbilo, porque, como bem viu Hugo von Hofmannsthal na Viena de seu tempo, se converteram no álibi que propicia o refluxo para um eu auto-complacente e para o abandono cínico do mundo.³⁶⁵

Em ambas as atitudes, a rejeição fácil e a adesão cega, não é difícil discernir a sutil transformação do mal-estar (das *Unbehagen*) nesse gênero de vida *light*, perpassada pelo cinismo e pela indiferença, na qual desponta a figura nietzscheana do “último homem”, a espécie daqueles que “*inventaram a felicidade*” e que “*abandonaram as regiões onde era difícil viver*”, porque “*sabem tudo o que acontece e não param de escarnecer e não discutem mais, pois as brigas fazem mal ao estômago*”.³⁶⁶ Na figura do “último homem”, o desmoronamento das antigas ilusões e crenças produz o escárnio e o repouso, a depreciação da vida e a abdicação do conhecimento, numa estranha mistura que foi justamente denunciada, há um pouco mais vinte anos atrás, como sendo um tipo de razão cínica, aquela que julga não temer a nudez da verdade, pois esta, despida de sua roupagem ideal, se revelaria como o núcleo inexistente da cebola, um vazio que tudo iguala e tudo justifica, já que nada temos senão a capa, a superfície lúdica do viver que nada oculta ou que envolve o nada.

Não se trata, entretanto, de pensar o vazio e tudo isso não se confunde, de modo algum, com a travessia do nada e da finitude a que nos referimos antes, porque a razão cínica não interroga o ser e nem sequer reverbera a pergunta leibniziana “*por que deveria antes existir algo em vez de nada?*”. Esta

³⁶⁵ Cf.: LE RIDER, Jacques. *A Modernidade*. Op. Cit..

³⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Also Sprach Zarathoustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Werke* (Hg. Karl Schlechta). Bd. II. Carl Hanser Verlag, München, 1966 § 3 e § 5.

pergunta, que procede do núcleo metafísico da monadologia e, portanto, do coração filosófico da modernidade, nos deixa vislumbrar a inquietação que radica no próprio princípio da razão suficiente e está entranhada nas malhas da mais cerrada racionalidade, pois o que a impulsiona é a intuição de que *le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*. O pressentimento do nihilismo que emerge desta proposição é logo e vigorosamente combatido e a solução leibiziana consiste na rápida derivação da existência a partir da *ratio* de uma determinação essencial, necessária e pacificadora. Todavia uma vez uma vez formulada, a posição dubitativa em relação à doação, à gratuidade e ao mistério do ato de existir já prefigura, antes mesmo do alvorecer iluminista, as ameaçadoras sombras crepusculares da modernidade.³⁶⁷

O cinismo contemporâneo não se detém, contudo, no confronto com o nada, não perde tempo com o pensamento e, desacreditando da pacificação racional, também não busca como a antiga sabedoria cínica, o exercício da serenidade. Sob o acicate do tempo – porque os indivíduos modernos, sendo filhos de Cronos, sabem que logo serão por ele devorados – a razão cínica cultiva e antecipa o nada, não o retém apreensivamente no pensamento, mas o neutraliza na indiferença para melhor se entregar à fruição do momento. O desdour desta nudez, que seria o arrostar destemido e pretensioso para as coisas como elas efetivamente são, sem as ilusões da metafísica e os consolos da religião, nada tem a ver com o velar e desvelar da verdade, porque é apenas a arrogância do medo e o novo artifício de uma transparência que oculta a ocultação.

No início de sua “*Crítica da Razão Cínica*”, Peter Sloterdijk pôde advertir que “o cinismo ousa mostrar-se com verdades nuas, pois na forma como são apresentadas elas contém algo de não verdadeiro”. Os personagens que encarnam o novo cinismo tornaram-se corriqueiros, pois se o cínico antigo era

³⁶⁷ Estamos aqui recolhendo, mas não discutindo, a interpretação heideggeriana de Leibniz que é considerado um filósofo essencial para a compreensão do caráter onto-teo-lógico do pensamento moderno e de sua fundação no sujeito. Ver, HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Bd. II. Op. Cit. p. 436-454. Para uma exposição clara e criticamente distante do papel que Heidegger atribui a Leibniz na metafísica moderna, ver: RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris, Gallimard, 1989. p. 30-40.

o que cultivava a sabedoria na solidão de sua pobreza, o cínico moderno é um homem de massa, cioso em se abrigar no anonimato e de afastar-se do risco da individuação e da coragem moral, que se conforma em ser “um associal integrado”, um aspirante individualista, bem sucedido ou ressentido da sociedade da abundância e do consumo.³⁶⁸

O psicanalista não pode, porém, desconhecer e aceitar o engodo que reside nessa nudez, nessa visibilidade. No “*Seminário sobre a ‘Carta Roubada’*”, Lacan desmonta, no jogo dos olhares, o quanto a evidência e a posse são enganosas: “*há um primeiro olhar que nada vê*” mas há, também, um segundo olhar “*que vê que o primeiro nada vê e se engana...*”.³⁶⁹ A descoberta do inconsciente não é um trunfo que se possa usar, com desdém, numa polêmica anti-filosófica, na equivocada suposição de que toda filosofia reivindica a posse da verdade. A psicanálise não desdenha a filosofia, mas a adverte do esquecimento desse “*fundo misterioso, inesgotável e inconceptível*” que se furta à translucidez da consciência e resiste à assimilação da verdade pela certeza e assim ela se apresenta à filosofia como um signo dessa experiência, tantas vezes dolorosa, de assunção do paradoxo que está cravado na carne da subjetividade moderna. Essa advertência – que não pertence apenas à psicanálise e que encontramos em muitos outros veios da filosofia moderna – consiste em não retroceder diante da posição originária da subjetividade, sem, porém, esquecer que ela é encarnada e não diáfana, que ela não é a fonte e a medida do verdadeiro, do qual é apenas destinatária. E o é somente porque o sujeito pode ser definido como o que não pode ser objetivado e também como o que não se sustenta numa clausura transcendental, porque é convocado por uma experiência que o despoja da clareza de suas certezas e o recoloca diante do mistério da verdade. Assim, reconhecimento da presença incontornável da angústia não pode converter-se num meio de escamotear a inquietação que sempre habitou a

³⁶⁸ SLOTERDIJK, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*. Erster Band. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983. p. 27. A expressão *ein integrierter Asozialer* encontra-se na p. 36.

³⁶⁹ Cf. LACAN, Jacques. “Le séminaire sur la ‘la lettre volée’”. In: *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966.p. 15.

filosofia, de renunciar ao mourejar da reflexão e do pensamento, pois o saber que se sabe na finitude é árduo e trabalhoso e está sempre acossado por seu desamparo, mas não é nem supérfluo e nem vão.³⁷⁰

É melhor, portanto, que lastimemos antes a difusão massiva da psicanálise e a sua transformação numa visão de mundo redutora e simplista, a sua conversão na vulgata do individualismo psicológica e demandante do bem-estar e da saúde e que saudemos o seu atual movimento vazante, a sua substituição por técnicas muito mais eficazes, pois este declínio não só atesta o recrudescimento da resistência como também recoloca o significado do inconsciente numa época sempre ansiosa por mais desempenho, por mais transparência e resultados imediatos.³⁷¹

Se Freud, de fato, não confidenciou literalmente a Jung, que levava a peste para os Estados Unidos, o apólogo, inventado por Lacan, trouxe em sua imagem retórica, uma lição irrecusável, a de que a psicanálise não lhes trazia a saúde, nem o bem-estar do indivíduo adaptado ao novo modelo triunfante e pragmático de civilização. Ela era, antes, a portadora de uma lembrança incômoda, não oferecia um paliativo, mas era como um estilete a despertar uma angústia sempre presente, como uma voz silente, como a presença de uma verdade murmurante, que não se deixa abafar no mundo ruidoso e efervescente da civilização capitalista e tecnológica. E foi essa a cura ou o cuidado (*Sorge*, *Fürsorge*) que ela revivesceu numa sociedade que se compraz na turbulência e que não pode mais suportar a *epoché* exigida pela sabedoria. A psicanálise não ofereceu uma sedação, mas um convite e uma esperança, o

³⁷⁰ O nosso tempo, com as suas incertezas, é um tempo propício para a redescoberta da verdade como acolhimento do que vem a nós desde um “*fundo obscuro e misterioso*” que escapa ao nosso domínio. Uma verdade que se distancia da clareza das idéias, da certeza de si produzida por um sujeito que é *métron* de si mesmo. Ver SAINT-GERMAIN, Charles-Éric de. *L'avènement de la vérité. Hegel-Kierkegaard-Heidegger*. Paris, L'Harmattan, 2003.

³⁷¹ Sobre a difusão da psicanálise, o seu caráter de uma visão de mundo abrangente, o significado dessa difusão e a tentativa de neutralizar psicanaliticamente a crítica da psicanálise através do conceito de resistência, ver: FIGUEIRA, Sérvulo Augusto. *Freud e a difusão da psicanálise*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994. E também, IDEM. *Nos bastidores da psicanálise*. Rio de Janeiro, Imago, 1991. p. 61-108.

convite de não calar a angústia e a esperança de não deixá-la deslizar para o pânico ou para a opacidade de um corpo emudecido, que se oferece como coisa e imagem que seduzem para se deixar consumir. A angústia se abre para o saber, desde que lhe seja permitido o acesso à palavra.³⁷²

O que aqui estamos refletindo talvez possa ser mais bem aclarado através de um breve remetimento à analítica existenciária heideggeriana: a “cura” é um cuidado (*Sorge*), que não se confunde com o ensimesmamento, com o gosto da enfatuação subjetiva ou com a demanda narcísica de plenitude e gratificação amorosa. A cura (*Sorge*) revela nas vicissitudes da vida, em sua existencialidade, em sua faticidade e decadência, a destinação deste ser humano que, enquanto ser que é posto e decaído no mundo (*Verfallen*), está sempre em perdição e deslizando para a experiência concreta, se colocando em situação e no encontro com o outro, mas que, em sua estrutura ontológica, é um “ser-adiante-de-si-mesmo” (*Sich-vorweg-sein*). O ser do *Dasein*, ao contrário dos outros entes, pode reconhecer a sua indigência e o fardo de sua facticidade, e de apreender a dor dessa possibilidade de ser, que é a outra face do desejo. A cura, longe de ser primordialmente a neutralização da angústia, é o pôr-se à escuta daquilo que ela revela de um excesso ontológico. É na sua essência mundana e não transcendental que o ser do *Dasein* abriga a esperança da transcendência.³⁷³

A angústia (*Angst*) não possui a determinidade do temor (*Furcht*) e, por isso, dela decorre certo desmoronamento do mundo, que faz com que as coisas habituais, a rede das relações familiares que nos envolve e nos ampara se desfaça e nos confronta com o nada. A cura (*Sorge*) aparenta ser o oposto

³⁷² Sobre as relações entre “medo” (*Furcht*), “angústia” (*Angst*) e “pânico” ou “terror” (*Schreck*), distinções essenciais numa época em que se dissemina a “síndrome do pânico”, sem que se pergunte por seu significado cultural, ver: LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas I. A angústia*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.

³⁷³ A rápida alusão à “analítica existencial” (existencial) heideggeriana refere-se a, HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. § 41 (Das Sein des Daseins als Sorge) e também, ver § 40 e § 42. Para um comentário dessas passagens, ver: GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation integrale de 'Sein und Zeit'*. Paris, PUF, 1994. p. 230-243

da angústia, porque testemunha a nossa mundanidade, com o nosso ser-no-mundo que, não obstante, nada têm a ver com mera ocupação e a agitação febril da vida quotidiana. Ao contrário, a ansiedade da posse de si e da autoafirmação é um modo dos homens se esquecerem de si mesmos, de deixarem de estar atentos ao seu próprio ser, de se distraírem de si em se tornando professores, médicos, maridos, brasileiros, mães, doutores e teses. Essa queda no quotidiano mascara o que Heidegger expressa de uma forma tortuosa e não fácil de ser entendida:

(...) que o ser fundamental do ser-aí Dasein), é que em seu ser ele lida com o seu próprio ser. Este modo fundamental de ser é concebido como cuidado (Sorge), e o cuidado, como modo fundamental de ser, é também originariamente ocupação (Besorgen), se o ser-aí é essencialmente ser-no-mundo e, no mesmo sentido, este modo fundamental de ser do ser-aí é preocupação (Fürsorge), na medida que o ser-aí é ser-com-um outro (Miteinandersein).³⁷⁴

O intrincado jogo de palavras, típico da linguagem heideggeriana, mostra, no remetimento recíproco dos termos, que o cuidado de si não é indiferença para com os outros ou em relação às coisas, mas que impõe em todas circunstâncias e em todos compromissos a pergunta pelo sentido, que é sempre carregada de um certo distanciamento, porque traz à memória do humano que o seu ser-homem é uma existência e uma errância. Decorre daí a íntima correlação entre o cuidado, a cura (Sorge) e a angústia (Angst), pois esta, ao romper com a familiaridade do mundo circundante e ao deixar nela surgir a estranheza (unheimlich) que contém, devolve os homens a si mesmos e os relança no mundo. Não há cura sem angústia, pois a cura não é uma boa adaptação às demandas sociais, porém é o reencontro deste modo fundamental de ser do humano que é o de uma finitude que não se compraz consigo mesma, que não se coisifica justamente porque o reconhecer-se na finitude é o deixar-se atravessar por uma irredimível inquietação. No § 42 de

³⁷⁴ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Logik*. GA,21,225. Trata-se do curso, ministrado na Universidade de Marburg, no semestre de inverno de 1925/26.

“*Ser e Tempo*”, Heidegger apresenta uma antiga fábula, atribuída a Higino, um eminente erudito latino, e que podemos transcrever como se segue:

Angústia (cura), ao atravessar um rio, viu uma massa de argila e, mergulhada nos seus pensamentos, apanhou-a e começou a modelar uma figura. Quando deliberava sobre o que fizera, Júpiter apareceu. Angústia pediu que ele desse uma alma à figura que modelara, e, facilmente, conseguiu o que pediu. Como Angústia quisesse, de si própria, dar um nome à figura que modelara, Júpiter proibiu e prescreveu que lhe fosse dado o seu.. Enquanto Angústia e Júpiter discutiam, Terra apareceu e quis que fosse dado o seu nome a quem ela fornecera o corpo. Saturno foi escolhido como árbitro. E este, eqüitativamente, assim julgou a questão:

‘Tu, Júpiter, porque lhe deste a alma, tu a terás depois da morte. E tu, Terra, porque lhe deste o corpo, tu o receberás após a morte. Todavia, porque foi Angústia quem primeiramente a modelou, que ela a tenha, enquanto a figura viver. Mas uma vez que existe entre vós uma controvérsia sobre o nome, que ela seja chamada homem, porque feita do humus. ³⁷⁵

Esta fábula, de antiga sabedoria, converge magnificamente com algumas das mais fecundas intuições freudiana. Num texto de 1919, em que ele interpreta um conto de Hoffmann, um soturno escritor romântico do início do século XIX, ele demonstra como no termo alemão “familiar” (heimlich) vai aos poucos incidindo um deslocamento semântico para o que é íntimo e privado, para o que é oculto e em segredo (Geheimnis), clandestino e dissimulado, até que se inverte com a partícula negativa “un”, em estranheza e não familiaridade (unheimlich). Pois o estranho (das Unheimliche), diz Freud, não é o estrangeiro e o distante, mas o que está próximo e nos inquieta. Pois, afinal, não é na

³⁷⁵ Esta fábula está reproduzida em sua versão latina e com tradução alemã no parágrafo que trata da comprovação da interpretação existencial do ser-aí (Dasein) como cuidado (Sorge). Em latim a fábula começa do seguinte modo: “Cura cum fluvium transiret...”. Cf.: HEIDEGGER, M.. *Sein und Zeit*. § 42, p. 196-200. Esp. p. 197-198. Traduzimos “cura” como angústia, aceitando a significativa sugestão do Prof. Zeferino Rocha e que procuramos explicitar nas considerações acima. Ver, ROCHA, Zeferino. *Os destinos da angústia*. Op. Cit... p. 157-162. Nos permitimos remeter à nossa nota bibliográfica sobre o supracitado livro do Prof. Zeferino Rocha. Cf.: DRAWIN, Carlos R..” Em Torno a Freud”. *Síntese*. XXVIII, 91 (2001): 267-273.

família que se alimenta o ódio mais renitente, o amor mais extremoso e as paixões mais tumultuosas? Não é o espinho que se crava em nossa carne quando nós não sabemos, como diz São Paulo, porque nós não fazemos o que queremos e queremos o que não fazemos? Não estaríamos em nossa maior intimidade nos estranhando de nós mesmos? Não nos deparamos, assim, tão freqüentemente com o estranho a retornar subitamente do âmago de nós mesmos?³⁷⁶

Escapando às malhas da representação, e trilhando outros caminhos, a angústia se mostra como uma alteridade que habita o nosso psiquismo e não se deixa dissolver inteiramente pela elaboração egóica. O processo analítico desencadeia um deslizamento associativo e não a descoberta de algum enigma enterrado no fundo do psiquismo, oculto num estrato obscuro que seria designado substancialmente como o inconsciente. Ao mobilizar os afetos nos trilhamentos do discurso, o processo analítico revela no e para o sujeito a polarização, sempre inconclusiva, de resolução determinante e abertura originária. A livre-associação, que libera o sujeito do enquadramento lógico e social da fala, essa “liberdade intolerável”, como diz Lacan, cobra também um alto preço ao analista, a de fazer a oblação de sua pessoa, aceitando a sua impotência e a sua incompreensão, renunciando à sua pretensa ciência, para colocar-se apenas como suporte da transferência. É esse movimento, no qual se mesclam a faticidade e a possibilidade do existir, que pode ser configurado como um impulso à transcendência, nunca como normalização de um eu em seu auto-domínio e adaptação à sociedade, antes como uma peregrinação que concerne ao ser humano, como aquele que está, desde sempre, enraizado naquilo que o desenraíza e o ultrapassa. Aquilo que concerne ao “cerne de nosso ser” (Kern unseres Wesens), mas que somente se revela na “falta de ser” (manque à être), na descoberta não de um algo que resolveria o enigma da vida, porém de um “nada” que de modo algum, é inércia e vazio, ou

³⁷⁶ Ver, FRED, Sigmund. *Das Unheimliche* (O Estranho). GW, XII, 229-268 (AE, XVII, 219-251).

“maneira cômoda de lavar as mãos”, mas é onde “se inscreve a Spaltung derradeira pela qual o sujeito se articula com o Logos”.³⁷⁷

Mais ainda do que qualquer outro saber humano, a psicanálise não pode eximir-se do mal-estar, pois é dele que lhe advém a sua própria práxis e, nesse sentido, o incomodo do analista não provém de um questionamento que lhe seja exterior a respeito de sua eficácia terapêutica ou da cientificidade de seu conhecimento. Se para o desejo não há objeto que possa saciá-lo plenamente, então o inconsciente, em seu contínuo deslocamento pelos descaminhos do desejo, não pode ser tomado, em sentido estrito, como um objeto de ciência. Isso não significa renunciar à racionalidade e incluir a atividade analítica no registro das vivências inefáveis. Ao contrário, cumpre ao analista, num íntimo entrelaçamento com a sua atuação clínica, empenhar-se no esforço da objetivação possível e distanciar-se da atração pelo imediato do vivido. Se há uma função para o *setting* analítico, esta não é outra que a de estabelecer um corte com o fluxo da vida quotidiana de modo a reproduzir na sessão, onde se desenrola a desmontagem da narrativa coerente e logicamente controlada de sua vida, uma “outra cena”. Ou ainda, como diz Laplanche, a invenção de um espaço de enclausuramento que é, não obstante, aberto “para dentro”, como um lugar análogo ao “espaço do sonho”.³⁷⁸

É claro que sabemos que a possível objetividade se choca com a impossibilidade de objetivação da subjetividade isto, porém não pode ser álibi para a abdicação do pensamento, mas deve tornar-se o aguilhão da crítica e o compromisso com o distanciamento reflexivo. Não há como tornar-se analista, sem tornar-se também um teórico da psicanálise, porque em cada análise empreendida e na confrontação hermenêutica com o analisando, o analista se

³⁷⁷ Ver, LACAN, Jacques. “La direction de la cure et les principes de son pouvoir”. In: *Écrits*. Paris, Éditions du Seuil, 1966. p. 585-645. Utilizamos diversas passagens do texto lacaniano, inclusive a idéia da “liberdade intolerável” (“Que cette liberté est ce qu’il tolère le plus mal”), citando, porém, apenas a frase de seu último parágrafo: “Ici s’inscrit cette Spaltung dernière par où le sujet s’articule au Logos” (p. 642).

³⁷⁸ Ver, LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas V. A tina . A transcendência da transferência*. São Paulo, Martins Fontes, 1993. Esp. p. 56-82.

vê obrigado a revisar e reconstituir, em parte, a teoria psicanalítica. Portanto, ele se sabe instalado numa crise epistemológica crônica, numa crise que, mais do que ninguém, ele sabe que não pode ser remediada e, por isso, é fácil compreender a ansiedade com que muitas vezes ele busca abrigar-se numa doutrina sólida ou num jargão consagrado ou entrincheirar-se no conforto de algum nicho institucional, do qual a sua práxis, se plenamente assumida, tende sempre a, de algum modo, expulsá-lo para o deserto de sua solidão.

E é por esses descaminhos que o psicanalista se aproxima do filósofo. Afirmar a existência de um vínculo estrutural entre psicanálise e filosofia não é o mesmo que querer submetê-la à voragem de uma razão homogeneizante e nem implica em querer anexá-la a um domínio que teria, desde sempre e supostamente, pretensões imperiais. Mesmo porque ela não se oferece apenas como um objeto dentre outros para a metalinguagem filosófica, uma vez que, por seu estatuto paradoxal, por seu não lugar no universo científico, por certa atopia social e epistêmica, semelhante à da filosofia, ela tende, em sua lógica interna e não por algum desígnio malévolo, a tornar-se filosofante. Ela o é na medida em que é possuída pela paixão da alteridade, pelo *pathos* da escuta e do acolhimento de uma subjetividade fraturada, que põe em questão todas as tentativas modernas de garantir uma palavra assujeitada aos imperativos da racionalidade sistêmica. A psicanálise que suspeita é, ela mesma, vulnerável a suspeita, porque não pode se instituir como uma teoria independente da escuta, que é sempre esse remetimento à presença do outro, do qual ela não pode se libertar senão ao preço de se perder da experiência fontal que a mantém viva. Por isso, se ela possui um estatuto que antes definimos como sendo quase-filosófico, ele não se confunde com o discurso filosófico, porque este desdobra a sua reflexividade voltando-se continuamente sobre si mesmo em busca de um fundamento infundado (*arché anypóthetos*), enquanto aquela se distingue por sua intencionalidade clínica, por visar o encontro com um sujeito singular, concreto e padecente. E não nos devemos surpreender se esses dois extremos se tocam: da mesma forma que sendo infundado o fundamento (*Grund*) não pode ser apropriado pela razão e recua para o abismo

(Abgrund) insondável do ser, também a mais singela existência é uma doação irreduzível que perquirição alguma poderá completamente deslindar.³⁷⁹

A metapsicologia – na “provocante homologia” de seu prefixo³⁸⁰ – seria porventura guardiã da metafísica numa época que se arroga e se envaidece como sendo pós-metafísica? Recuemos da ousadia da pergunta e do escândalo que ela possa suscitar. Melhor seria, talvez, pensar que a psicanálise não cessa de fazer o luto da metafísica perdida e que ela, evitando sucumbir à “sombra do objeto”, só existe efetivamente na realização do processo analítico, nos convidando ao confronto e à elaboração singular de tão grave perda. Porém, como nos mostra Freud em *“Luto e Melancolia”*, o que está subjacente na clausura melancólica é a recusa em reconhecer a alteridade do objeto e a avidez narcísica com que o eu a ele se vincula e nele se confunde. Poderíamos especular, no entanto, que se há na subjetividade um fundo impensado, que apenas se mostra e se oculta como um dom irreduzível, que resiste a todo esforço de objetivação, então nela há um além de todos os objetos, a presença de um “totalmente outro” (ganz Anderes). E nesse sentido padeceríamos de uma perda que não pode ser elaborada, ao menos enquanto trabalho a ser iniciado e encerrado na imanência de um tempo determinado. O inteiramente outro, que habita o inconsciente e do qual a pulsão de morte é signo, está fora do tempo, mas nele se faz presente por sua ausência irremediável que nos impõe o trabalho de um luto interminável.

A psicanálise contribui, assim, com alguns elementos para uma nova configuração simbólica da articulação entre subjetividade e temporalidade ou para o discreto anúncio não de uma pretensa pós-modernidade, mas de outra

³⁷⁹ Faço menção, nessa passagem, à instigante reflexão de Monique Schneider, muito mais elaborada – embora nem sempre se possa acompanhá-la – do que aqui eu pude apresentar. Baseei-me diretamente em seu texto ao referir à ricoeuriana *pratique du soupçon* e à *passion de la remise en question* e à *position parasitaire* da psicanálise, “dans la mesure où sa parole s’inscrit dans le sillage d’une écoute...” Ver, SCHNEIDER, Monique. “Philosopher après Freud”. In: JACOB, André (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle. Tome I: L’univers philosophique*. Paris, PUF, 1992. p. 720-731.

³⁸⁰ Ver, ASSOUN, P.-L... *Metapsicologia*. Op. Cit..

configuração da modernidade, naquele sentido transepocal a que anteriormente nos referimos. Uma modernidade menos ciosa de suas potencialidades utópicas e sem a pretensão de dominar o tempo na imanência do tempo, todavia recordando que o tempo não é tudo, embora recubra o todo do que a nós se pode mostrar.

A psicanálise não deve ser “*um pensamento que calcula*”, mas pode ser um “*pensamento que medita*”, uma “*ciência que pensa*”³⁸¹, que cultiva o recolher meditativo do sentido que não buscamos e que nos surpreende no encontro casual de uma palavra que busca e de uma escuta que aguarda.³⁸² Desde que, como analistas, tenhamos a disposição de abertura para o que desconhecemos, sabendo apenas que “*fazer uma experiência, quer se trate de uma coisa, de um homem ou de um deus, significa que alguma coisa chega até nós, toca-nos, vem sobre nós e nos subverte e nos transforma*”.³⁸³

Capítulo VI: O segundo movimento do pensamento freudiano

VI.1. Experiência e modelo transcendental

A epígrafe escolhida por Freud para a sua *obra princeps* foi um verso tomado da “Eneida” de Virgílio: “*Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*” – “se não posso dobrar os poderes superiores, moverei o inferno” [o rio Aqueronte]. A escolha desta epígrafe não poderia ser considerada como

³⁸¹ Ver, HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?*. p. 4. Heidegger assume o caráter chocante de sua frase – “*Wissenschaft denkt nicht*” – que, no entanto, deve ser mantido para indicar o abismo entre a ciência e o pensamento, único meio de lançar uma ponte entre ambos.

³⁸² “So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: das rechnende Denken und das bessenliche Nachdenken”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen, Günther Neske, 1977. p.15.

³⁸³ “*Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heiss, dass es uns widerfährt, das es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt*”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Günther Neske, 1971. p. 159.

fortuita, se considerarmos o caráter *sui generis* de uma investigação em que a elaboração teórica estava intimamente vinculada com a aventura pessoal de sua auto-análise, uma verdadeira aventura que o levou a mergulhar no mundo conturbado de suas fantasias inconscientes. O verso de Virgílio expressava as palavras dirigidas por Juno contra Enéas, o fundador de Roma, invocando Alete contra ele, uma das Fúrias, seres primitivos nascidos do sangue proveniente da mutilação de Ouranos que, tendo copulado com Gaia, sua mãe, havia transgredido a interdição do incesto. Ouranos, que aprisionou os seus filhos no mundo subterrâneo do Tártaro, havia gerado Cronos, que se rebelou contra ele e o castrou que, por sua vez, acabou devorando os seus próprios filhos. Assim, ambos os deuses, Ouranos e Cronos, traduzem a genealogia de um universo caótico, pré-cósmico, anterior à ordem. Alete é a representação da mulher fálica, rodeada por serpentes, que traz a vingança e a maldição para os que cometerem crimes no interior de sua linhagem familiar. Por invocação de Juno, ela é trazida do inferno, do Aqueronte, rio que separava o Hades, o reino dos mortos presidido pelo filho de Cronos, do mundo dos vivos. Essas referências à mitologia greco-latina poderiam se estender indefinidamente, pois muitas são as versões dos mitos que se ramificam e se entrelaçam.³⁸⁴ Bastanos, porém, essas breves alusões para assinalar a rica significação contida no verso virgiliano: a sexualidade incestuosa e a violência, o aprisionamento, a revolta e a castração, a vingança e a culpa, a vida, a morte e tudo isso dominado pela voragem do tempo.

O inconsciente é povoado por todo esse universo fantasmático e, por isso, a epígrafe escolhida não é apenas um adorno superficial, mas é retomada naquele momento crucial da proposição da primeira tópica quando – na quinta seção do capítulo VII – Freud diferencia estruturalmente os dois sistemas

³⁸⁴ Sobre esses personagens e episódios mitológicos, ver os verbetes correspondentes em : HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica. Grega e latina*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987. Ver também: SPALDING, Tassilo Orpheu. *Dicionário da mitologia greco-latina*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1965. Para uma ampla reconstituição da primeira e da segunda genealogias divinas, ver: BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol. I. Petrópolis, Vizes, 1987. p. 195-329.

psíquicos e associa o inconsciente ao processo primário e ao recalado.³⁸⁵ Nessa passagem célebre, em que formula sinteticamente a tese do sonho como exteriorização daquilo que foi reprimido (dieses Unterdrückten) e enfatiza a importância de sua interpretação, ele afirma que

O reprimido anímico que, através da tramitação oposta das contradições, foi impedido de se expressar na vida de vigília e que foi cortado da percepção interna, na vida noturna e sob o domínio das formações de compromisso, encontra meios e caminhos para irromper na consciência.

Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo

*Porém, a interpretação dos sonhos é a via regia para o conhecimento do inconsciente na vida anímica.*³⁸⁶

Neste trecho o sonho aparece como a exteriorização do reprimido (das Unterdrückte) e como via de acesso ao inconsciente. Há aqui certo deslizamento terminológico entre o reprimido (Unterdrückung) e o recalado (Verdrängung) que, apesar da reticência de Freud, não pode passar despercebido, pois numa longa nota de pé de página que antecede a passagem citada, após reconhecer as lacunas de sua elaboração, ele mesmo observou que

Assim, evitei indicar, por exemplo, se com a palavra “reprimido” (unterdrückt) eu vinculei um sentido diferente daquele da palavra “recalado” (verdrängt). Mas deveria ter ficado claro que esta última ressalta de modo

³⁸⁵ Sobre o significado e o contexto cultural do uso do verso de Virgílio por Freud, ver: SCHORSKE, Carl. “Política e parricídio em ‘A interpretação dos sonhos’ de Freud”. In: Idem. *Viena fin-de-siècle*. Op. Cit.. p. 179-199. Esp. 196-199.

³⁸⁶ “Das seelisch Unterdrückte, welches in Wachleben durch die gegensätzliche Erledigung der Widersprüche am Ausdruck gehindert und von der inneren Wahrnehmung abgeschnitten wurde, findet im Nachleben und unter der Herrschaft der Kompromissbildungen Mittel und Wege, sich dem Bewusstsein aufzudrängen. ‘Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo’. Die Traumdeutung aber ist die Via regia zur Kenntnis des Unbewussten im Seelenleben”. Cf. FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung*. GW, II/III,613 (AE,V,597).

*mais forte do que a primeira a sua pertinência ao inconsciente. (aspas do autor)*³⁸⁷

Por que marcar esta diferença entre os dois termos? Embora o texto não nos esclareça a distinção entre ambos de modo satisfatório, o uso dos dois termos acabou consagrando uma importante diferença conceitual que já então poderia ser rastreada. A explicação do recalque exigiria retroceder a uma vivência originária fundamental que inclui tanto a “vivência primária de satisfação” (Befriedigungserlebnis) quanto aquela que ele designa como sendo a “vivência externa de terror” (das äussere Schreckerlebnis). Seria, não obstante, uma vivência singular porque ela não provém da percepção de um acontecimento atual, mas só se apresenta como recordação, como retorno de uma suposta percepção que atingiu o psiquismo primitivo. No entanto trata-se também de uma recordação inusitada, porque embora fosse capaz de suscitar um movimento defensivo por parte do psiquismo, ela permaneceria carente dos signos de qualidade que seriam necessários para excitar a consciência de modo a atualizar o passado pela força da memória. Daí a estranheza do recalque como defesa contra uma recordação que, afinal de contas, não poderia ser realmente evocada. Desse modo, se a repressão (Unterdrückung) é dirigida contra uma vivência efetiva e carregada de afeto penoso, o recalque (Verdrängung), ao contrário, é um tanto enigmático, pois opera sobre o registro de uma recordação que não poderia ser efetivamente atualizada uma vez que é referida à percepção de algo que não ocorreu. Falar em “percepção de algo que não ocorreu” é certamente estranho e essa maneira de abordar o recalque pode parecer um tanto absurda. O que estamos procurando mostrar, no entanto, é justamente a estranheza dos processos inconsciente.

Devemos, então, matizar nossas afirmações e falarmos de um modo um pouco menos obscuro. Nesse caso, podemos dizer que a função do recalque consiste basicamente em separar a representação e o afeto e o seu objetivo

³⁸⁷ “So habe ich es z. B. vermieden anzugeben, ob ich mit dem Worte “unterdrückt” einen anderen Sinn verbinde als mit dem Worte “verdrängt”. Es dürfte nur klar geworden sein, dass letzteres die Zugehörigkeit zum Unbewussten stärker als das erstere betont”. Cf. FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung*. GW, II/III, 612 (AE, V, 595).

seria impedir o investimento afetivo do traço mnêmico, o que poderia transformá-lo numa vivência atual. Desde que observemos que a defesa contra os objetos atuais de percepção como, por exemplo, um perigo real, é muito mais simples e direta, porque o sujeito sabe contra o quê ele se defende e pode se dedicar a reprimir o afeto doloroso vinculado à situação ameaçadora. Se assim for, por que o recalque lutaria tão intensamente contra a atualização da recordação? A resposta, em termos energéticos, é bem simples: porque a recordação, o que vem do passado, seria sobrederminada pela percepção, pelo que está ocorrendo no presente, produzindo uma sobrecarga afetiva. É o que explicaria o seu efeito traumático, que é justamente o movimento circular do tempo da posterioridade (*Nachträglichkeit*), em que o acontecimento do presente atualiza, ou faz existir, a experiência do passado e esta aporta uma significação singular, ou seja, inscreve subjetivamente o acontecimento presente.

Poderíamos dizer, prosseguindo em nossa argumentação, que o recalque e, portanto, o inconsciente, que a ele se associa como o objeto enigmático que foi recalçado, seria uma condição de possibilidade da percepção e da recordação, isto é, dos processos psíquicos suficientemente investidos para apreenderem a realidade. Ou, se quisermos, o recalque seria no sujeito um mecanismo correlativo ao horror de uma exterioridade absoluta que, enquanto tal, não poderia ser positivamente determinada, mas vista simplesmente como um *negativum*. Mas essa exterioridade, esse para além de toda representação, para onde, em última instância, nos remeteria o sonho, não é uma negatividade puramente lógica. Ao contrário, é uma ausência que ao se inscrever no psiquismo, se traduz como uma presença efetiva, como aquela presença que, embora não podendo ser positivamente determinada, nem por isso deixa de ser determinante no desencadeamento do mecanismo do recalque.

Essa aparente aporia talvez possa ser mais bem compreendida se recorrermos à idéia de que a primeira tópica se estrutura como um modelo transcendental. O inconsciente é considerado como um sistema e possui um estatuto de alteridade em relação ao psiquismo do sistema pré-consciente-consciência, porque não é o resultado de um mecanismo como o da repressão (*Unterdrückung*). Este se exerce contra os acontecimentos penosos,

afetivamente carregados e efetivamente vividos que se definem como fenômenos que podem ser empiricamente circunscritos e descritos. O inconsciente resulta da operação muito mais radical do recalçamento que somente se justifica do ponto de vista de uma exposição transcendental, isto é, do ponto de vista que se impõe a partir do fracasso da vivência consciente em explicar a si mesma. Assim, por exemplo, um objeto fobogênico produz uma forte descarga emocional, mas poderíamos perguntar, tal excesso afetivo não seria aparentemente incompatível tanto com a irrelevância da percepção atual, quanto com a baixa intensidade de investimento da recordação que a ela estaria associada? Se a vivência não explica a vivência, então seria preciso supor que o seu significado só poderia ser apreendido a partir de uma instância não empírica, a partir de um modelo transcendental do psiquismo. Mas a necessidade de se recorrer ao modelo transcendental nos levaria à seguinte interrogação: por que o significado do vivido só pode ser apreendido fora do vivido e a partir do modelo metapsicológico? Ou, numa linguagem mais realística: o que é isso, este algo, que desencadeia o recalque? Essas interrogações parecem insinuar que, do ponto de vista metapsicológico – ou seja, na perspectiva de um modelo transcendental do psiquismo – há na vivência e, de certa forma em todas as vivências possíveis, algo indeterminado e que só pôde ser vivido como uma negatividade determinante, como uma exterioridade absoluta. O recalque seria, portanto, essa elaboração sempre precária desse algo, isto é, de um excesso ontológico que em nós habita e que teimaria sempre em reaparecer na forma de um retorno do recalçado.

Freud, no primeiro movimento de seu pensamento, não abordou esse algo, essa exterioridade absoluta, que se insinuava, no entanto, na incômoda interrogação acerca da razão última do recalçamento. Aqui poderíamos introduzir novamente uma analogia com Kant, de modo a ressaltar a natureza transcendental da metapsicologia. Nas considerações conclusivas da estética transcendental Kant expõe, com grande clareza, uma aquisição fundamental de sua primeira investigação ao mostrar que

toda nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal como as intuimos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda maneira de

*ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de percebê-los, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres. Embora seja o de todos os homens. É deste modo apenas que nos temos de ocupar. O espaço e o tempo são as formas puras desse modo de perceber; a sensação em geral a sua matéria. Aquelas formas, só podemos conhecê-las a priori, isso é, antes de qualquer percepção real e, por isso, se denominam intuições puras; a sensação, pelo contrário, é aquilo que, no nosso conhecimento, faz com que este se chame conhecimento a posteriori, ou seja, intuição empírica. As formas referidas são absoluta e necessariamente inerentes à nossa sensibilidade, seja qual for a espécie das nossas sensações, que podem ser muito diversas. Mesmo que pudéssemos elevar esta nossa intuição ao mais alto grau de clareza, nem por isso nos aproximaríamos mais da natureza dos objetos em si [...] Distinguimos bem, de resto, nos fenômenos entre o que é essencialmente inerente à sua intuição e tem um valor para todo o sentido humano em geral e o que lhes acontece de uma maneira accidental, porque não é válido em relação à sensibilidade em geral, mas tão só para determinada disposição particular ou organização deste ou daquele sentido. Assim se diz do primeiro conhecimento, que representa o objeto em si mesmo e do segundo, que apenas representa o seu fenômeno. Todavia esta distinção é somente empírica. Se não sairmos dela (como vulgarmente acontece) e não se considerar, por sua vez (como se devia fazer), essa intuição empírica como simples fenômeno, em que nada se encontra referente a uma coisa em si, desvanece-se a nossa distinção transcendental e acredita-se no conhecimento de coisas em si, embora por toda a parte (no mundo sensível), por muito que aprofundemos a pesquisa dos seus objetos, apenas se nos deparem fenômenos.*³⁸⁸

Esta passagem – que nos permitimos reproduzir nesta longa citação – não só define o sentido da *revolução copernicana*, que havia sido anunciada no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, como também introduz no ato mesmo desta instauração idealista, aquilo que seria a sua pedra de escândalo, a exterioridade da coisa em si. Não haveria aí, no próprio coração do idealismo – como Jakobi alegou quase que imediatamente – uma

³⁸⁸ Cf.: KANT, Immanuel. KrV. A 42-43/B 59-60 e A 45/B 63. Conforme as traduções francesa e brasileira. Op. Cit..

contradição insanável? Como poderia ainda subsistir o projeto crítico – alicerçado justamente na espontaneidade e na atividade construtivista do sujeito – ao se confrontar com a maciça opacidade da coisa em si? ³⁸⁹

Kant enfatiza, no entanto, como se pode ver no trecho que citamos, que toda dificuldade seria dissipada se, deixando de lado o ponto de vista empírico, nos ativéssemos à distinção transcendental. E esta distinção mostra – como já tinha sido estabelecido na introdução da primeira crítica, através diferenciação seminal entre conhecimento empírico e conhecimento puro e que havia sido novamente reiterado na exposição metafísica do espaço e do tempo – que a coisa em si não só não é uma contradição interna de sua exposição, mas é uma exigência lógica da dedução transcendental. O argumento pode ser resumido da seguinte forma: uma vez que o conhecimento empírico não basta a si mesmo, mas apenas se sustenta nas formas a priori da sensibilidade, então os fenômenos ou os objetos do conhecimento são intrinsecamente condicionados e, portanto, não podem ser objetos ou coisas “em si”, na medida em que estas são definidas, por princípio, por seu caráter incondicional. Desse modo, a coisa em si não é introduzida abruptamente, mas é posta como um limite que impõe uma prudente sobriedade à atividade constitutiva da subjetividade e é definida – como mostrou Alexis Philonenko em seu comentário da *Crítica da Razão Pura* – nos diversos níveis argumentativos da investigação transcendental: na estética, na analítica e na doutrina do uso regulativo das idéias da razão. É uma exigência decorrente da compreensão reflexiva do filósofo no momento que este reconhece o caráter condicionado de

³⁸⁹ Jakobi – representante da chamada “filosofia da crença” (Glaubensphilosophie) – destaca-se dentre os primeiros, e mais agudos, adversários de Kant. Em seu ensaio de 1787 “Sobre o idealismo transcendental”, texto em que antecipa a opção central do idealismo alemão, ele considera a “coisa em si” como o signo da insuperável contradição do criticismo. Por isso, algum tempo depois, em sua “Carta a Fichte”, de 1799, ele o saúda como sendo o “Messias da razão especulativa”, enquanto Kant seria o “Batista de Königsberg”, um simples precursor. Posteriormente polemiza violentamente com Fichte e Schelling a partir do realismo de sua “teoria da fé”. Ver: HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976. p. 36-42. Para uma reconstrução da acirrada polêmica que se seguiu à publicação da “Crítica da Razão Pura”, ver: DUQUE, Felix. *Historia de la filosofía moderna. La era da crítica*. Madrid, Akal Ediciones, 1998. p. 159-197. Esp. p. p. 175-183

toda experiência empírica. Desse modo, a postulação da coisa em si não só não é contraditória, mas é a condição mesma de sustentação do projeto crítico, pois

(...) não é a sensibilidade que se sabe e se põe ela mesma como limitada, não é a consciência sensível que se sabe e se põe limitada, mas é o sujeito reflexionante, o filósofo, que a põe como tal. Da percepção e do conjunto dos juízos empíricos o filósofo extrai as estruturas do espaço e do tempo que, transcendentalmente compreendidas, são os métodos da geometria e da aritmética e observa que os fenômenos dados na intuição sensível são condicionados (bedingt) por essas formas e estruturas (e, nesta mesma medida, cognoscíveis) – donde ele conclui, legitimamente que esses fenômenos não podem ser ditos das coisas em si, quer dizer, dos objetos incondicionados.³⁹⁰

E, poderíamos mesmo dizer que, à medida que se avança na investigação transcendental – desde as formas a priori da sensibilidade às categorias do entendimento e até as idéias da razão – e que o filósofo se encaminha na direção da máxima unidade sistemática, também se torna ainda mais impositiva a exigência da coisa em si. Pois a atividade sintética, que preside a articulação judicativa do conhecimento humano, exige uma unidade que só pode ser obtida de modo limitado pelos princípios constitutivos do entendimento e, por isso, deve ser completada pela unidade de última instância, que é projetada pelos ideais regulativos da razão. O “eu penso”, como indicamos no capítulo precedente, é a garantia última dessa unidade, pois o homem não pode ultrapassar os limites de sua subjetividade se não quiser recair no atoleiro da metafísica dogmática. Não é, porém, uma garantia real, pois é construída pelo sujeito na polarização interna entre entendimento (Verstand) e razão (Vernunft) e isso significa que os ideais da razão não podem corresponder a uma existência efetiva.

Do ponto de vista kantiano a rejeição do argumento ontológico é essencial, pois a sua rejeição rompe o vínculo entre a consciência e a existência, entre o fenômeno e o noumeno. Desse modo, interditado o acesso ao real inteligível, a unidade formal do sujeito pode ser revertida no movimento

³⁹⁰ Cf.: PHILONENKO, Alexis. *L'Oeuvre de Kant*. Tome Premier. Paris, Vrin, 1983. p. 127-128.

descendente ao diverso da experiência empírica. Ao expor o “uso regulativo das idéias da razão” e “o propósito final da dialética natural da razão humana”, Kant considera que a idéia de Deus, como “este ser de razão (ens rationis ratiocinatae), é, sem dúvida, uma simples idéia e não se admite em absoluto e em si próprio como algo real...”. Isso significa, que a unidade da razão que é “em si mesma indeterminada”, responde como um *focus imaginarius* ao dinamismo imprescindível que dirige a atividade do entendimento, contudo, uma vez ultrapassado esse ponto focal regulativo, ela deve ser revertida na direção do máximo pluralismo, ao conteúdo que é representado pelo diverso da experiência. A investigação transcendental remete novamente, portanto, como sua contrapartida necessária, à investigação empírica.³⁹¹

Essas considerações pontuais acerca do pensamento kantiano, talvez possam nos ajudar a elucidar em que sentido concebemos a metapsicologia freudiana segundo um modelo transcendental. Vamos tentar esclarecer um pouco mais o nosso argumento. Os fenômenos externos são apreendidos empiricamente mas somente são cognoscíveis por meio dos elementos transcendentais e, portanto, através das formas da sensibilidade e das categorias do entendimento, que são a condição de possibilidade dos objetos da experiência do mundo. Assim, esta não pode se limitar a ser mera receptividade do que é dado, uma vez que a objetividade da experiência é constituída pelo sujeito transcendental. Vemos que no modelo kantiano encontramos, em princípio, dois elementos fundamentais que são necessários na formação da experiência humana mais básica: o diverso da experiência, a pura receptividade do dado, e a estrutura transcendental do sujeito, que configura o dado, em sua ilimitada diversidade, nos modos de ser do fenômeno e do objeto cognoscível. Por outro lado, vimos também que a possibilidade do conhecimento é duplamente limitada: pela incognoscibilidade do dado em sua essência, que impõe o remetimento à atividade do sujeito transcendental e pela

³⁹¹ Cf.: KANT, I.. “Appendice à la ‘dialectique transcendental’” (Trad. Francesa). Op. Cit.. 1246 – 1291. Para um breve, mas esclarecedor, comentário, ver: HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. München, Verlag C.H.Beck, 2000. p. 163-169.

formalidade da unidade da razão, que impõe o remetimento ao dado em sua diversidade fenomênica. O programa crítico depende da idéia de coisa em si, uma vez que a sua pressuposição produz esse duplo efeito: o que faz derivar do sujeito a possibilidade do conhecimento e o que faz depender do objeto a efetividade do conhecimento. Se tal limite, representado pela “coisa em si”, for eliminado, então, como se viu em sua posteridade histórica, o kantismo desemboca inevitavelmente no idealismo absoluto e na identidade originária de sujeito e substância. Poderíamos dizer, por conseguinte, que a idéia de coisa em si é a condição que assegura que o modelo transcendental kantiano permaneça sempre aberto à contingência da experiência empírica.

No entanto, há no pensamento crítico um grave problema que o idealismo absoluto, com a sua postulação da identidade entre substância e sujeito, não necessita enfrentar e que é o seguinte: como seria possível a conciliação, na configuração do objeto cognoscível, desses dois elementos simultaneamente fundamentais e heterogêneos, a saber, a pluralidade do dado e a unidade do transcendental?

Essa questão – uma das mais espinhosas na interpretação do kantismo e, em especial, da ordenação arquitetônica da razão pura, exigiu de Kant o desenvolvimento da doutrina do esquematismo que faria uma ponte entre aqueles dois elementos. Ora, nos diz Kant,

O esquema é sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação; mas, como a síntese da imaginação não tem por objetivo uma intuição singular, mas somente a unidade na determinação da sensibilidade, é necessário distinguir o esquema da imagem (...) Esse esquematismo do entendimento puro, em relação aos fenômenos e a sua simples forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e por a descoberto perante nossos olhos. Tudo o que podemos dizer é que a imagem é um produto da faculdade empírica da imaginação produtiva, que o esquema dos conceitos sensíveis (como das figuras no espaço) é um produto e, de certo modo, um monograma da imaginação pura a priori, pelo qual e segundo o qual são possíveis as imagens; mas elas devem estar ligadas ao conceito unicamente por meio do esquema que elas designam e ao qual elas não são, por si mesmas, plenamente adequadas. Ao contrário, o esquema de um conceito puro do entendimento é algo que não pode ser remetido a nenhuma imagem, ele é somente a síntese pura, conforme uma regra da unidade, segundo conceitos em geral e que exprime a categoria; é um produto transcendental da imaginação, que

*concerne à determinação do sentido interno em geral, segundo as condições de sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas devem interconectar-se a priori num conceito conforme a unidade da apercepção.*³⁹²

A relação entre “esquema” e “imaginação” é obscura e se tornou um desafio para os exegetas do texto kantiano. Não obstante, mostra que a imaginação deixa de ser um mero obstáculo para a clareza do entendimento, como ainda ocorria no racionalismo wolffiano, para surgir como uma mediação imprescindível entre a sensibilidade e do entendimento, desde que a faculdade empírica da imaginação seja submetida ao esquema puro do entendimento. O esquema é o elemento da faculdade de julgar que estabelece a mediação entre a matéria indeterminada da intuição e a forma determinante do conceito. É o que possibilita a adequação entre os conceitos e as intuições, tornando os conceitos intuitivos e conceptualizando as intuições. A teoria do esquematismo se situa no núcleo da *Crítica da Razão Pura*, pois é necessária para completar a dedução metafísica e a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento. O esquema não pode ser confundido com uma imagem, porque é simplesmente o elemento indicador das regras que permitem formar a imagem, de modo que o esquema de cão não é o mesmo que a imagem de um cão particular. Não é fácil compreender o funcionamento do esquematismo, cujo segredo, nos diz Kant, “se oculta nas profundezas da alma humana”.³⁹³

Seja como for, deixando de lado o enfrentamento de uma questão tão árdua, queremos apenas assinalar que a problemática da imaginação – que lança uma ponte entre a primeira e a terceira críticas – reaparece também na *Antropologia desde um Ponto de Vista Pragmático*. Este texto, mais flexível e menos submetido à disciplina crítica do entendimento, mostra o risco, não

³⁹² Cf.: KANT, Immanuel. KrV . A 138/ B 177 e A 142/B 181. Ver nota 5 para as traduções. Ver também : CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000. p. 126-127 e p. 187-189.

³⁹³ Ver o comentário sobre a “doutrina do esquematismo” em: HÖFFE, Otfried. Op. Cit.. p. 109-115. E também o excelente comentário sobre a imaginação e o esquematismo em: PHILONENKO, Alexis. Op. Cit.. p. 170-188. O comentário de Philonenko diverge da interpretação heideggeriana que apresentamos em seguida.

negligenciável, da perturbação do espírito que pode provir da liberdade e da imaginação. Por isso, Kant adverte que

A observação em mim mesmo dos diversos atos da faculdade de representação, enquanto eu os convoco à minha consciência, é bem digna de reflexão, assim como necessária e útil à lógica e à metafísica. Mas querer surpreender o seu segredo na situação na qual esses atos venham ao espírito sem a convocação de nossa parte (o que se produz pelo jogo de invenção não premeditado da imaginação), dos princípios do pensamento, não precedendo (como o deveriam), mas vindo posteriormente, é uma inversão da ordem natural na nossa faculdade de conhecer, e é ou uma doença do espírito (precipitação às quimeras) ou, antes, o caminho que leva à ela e ao hospício. Qualquer um que se mostre prolixo a respeito das experiências interiores (graça, tentações), corre intenso risco, na viagem de exploração de si mesmo, de não alcançar senão Anticyre. Pois para as experiências interiores não se trata, como no caso das experiências exteriores, de objetos no espaço, os quais aparecem, neste último caso, em sua proximidade recíproca e fixados em sua permanência. O sentido interno não vê o estado de suas determinações senão no tempo, ou seja, no escoamento, onde a observação não dispõe da persistência necessária à experiência.³⁹⁴

Do mesmo modo que em nós habita um “mal radical” (das radikale Böse), também a imaginação se rebela contra as regras que nos são impostas pela função mediadora e unificadora da faculdade de julgar. Heidegger considerou a doutrina do esquematismo como o próprio núcleo (Kernstück) da *Crítica da Razão Pura*, porque é através dela que os conceitos puros do entendimento se libertam da lógica e se mostram em sua essência ontológica. Simplificando muito o argumento heideggeriano, poderíamos dizer o seguinte: o pensamento não é uma apreensão imediata e direta, não podemos intuir uma coisa em sua plena determinidade, mas só se pode determinar o dado por meio da faculdade de julgar que é essencialmente produzir uma síntese e a imaginação é, antes de tudo, poder de síntese. Ora, a imaginação é definida como produtiva porque produz representações que não são simples

³⁹⁴ Cf. KANT, Emmanuel. “Anthropologie du point de vue pragmatique” In: Idem. *Oeuvres Philosophiques*. Vol. III: Les derniers écrits. Paris, Gallimard, 1986. p. 952.

evocações, mas antecipam a experiência, o que só é possível porque os esquemas da imaginação estão necessariamente relacionados à intuição pura do tempo. O que Heidegger quer mostrar é que a crítica kantiana da razão teórica não é uma epistemologia das ciências da natureza, como pretendiam os neo-kantianos, mas uma fundamentação do conhecimento ontológico a partir da temporalidade como determinação existencial do ser humano (Dasein).³⁹⁵ A filosofia transcendental é uma filosofia da finitude e, portanto, podemos perguntar, como seria possível evitar a contaminação do conhecimento humano finito pelo *pathos* da imaginação?

Vamos resumir, brevemente, o que aqui está em jogo. Até aqui, temos procurado estabelecer uma analogia entre o modelo transcendental e o modelo metapsicológico. Em ambos os modelos nos deparamos com uma teoria irreduzível da subjetividade, pois não só é impossível a pretensão de uma objetivação exhaustiva, como quer certo cientismo exacerbado, como toda objetividade supõe um sujeito constituinte. Além disso, a dessubstancialização do sujeito impõe, nos dois modelos, a exigência de abertura para a experiência em sua inesgotável pluralidade. No entanto, a comparação, para ser fecunda, nos impõe também que assinalemos algumas diferenças fundamentais

No modelo transcendental kantiano a primazia da atividade sintética do “eu penso” propicia, nos limites do registro especulativo, uma auto-reflexão capaz de assegurar a unidade da razão. Ainda que a auto-reflexão não alcance a circularidade perfeita do absoluto e reflua sempre para o diverso da experiência, ela possui uma inegável autonomia em seu poder crítico, pois ela consiste na explicitação das condições de possibilidade do conhecimento teórico e de sua conformação às exigências da objetividade científica. A

³⁹⁵ Ver o § 26 – a exposição da possibilidade do conhecimento ontológico – com que Heidegger encerra a sua interpretação da “Crítica da Razão Pura”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. GA, 25, 417-431. A posição de Heidegger acerca do lugar central da imaginação na crítica kantiana em sua relação com a finitude do ser humano encontra-se no “Kantbuch”, esp. § 16 a § 35. Para uma discussão de toda essa problemática, ver: DUPOND, Pascal. *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*. Bruxelles, éditions Ousia, 1996.

unidade da razão transgride, porém, a inflexível disciplina do entendimento e acaba mergulhando nas ilusões que ela mesma produz.

Não obstante, esse impulso pode ser avaliado de modo diferente ao passarmos para além do conhecimento teórico, uma vez que a racionalidade da ação moral estaria configurada, desde o início, como absoluta, como incondicional. Se o uso da razão pura teórica deve ser rigorosamente delimitado, a legitimidade originária da razão pura prática deve ser rigorosamente demonstrada. Então, o que se apresenta como ilusão no âmbito do conhecimento se converte nos postulados decorrentes das antinomias que emergem da dialética da razão prática. No entanto, essa inversão na orientação investigativa na passagem da primeira para a segunda crítica, assinala a profunda heterogeneidade entre os domínios prático e teórico e aponta para a necessidade da mediação sistemática do juízo reflexionante, ou seja, o recurso à faculdade de julgar que é, em essência, poder de síntese, o que leva novamente à problemática da imaginação.³⁹⁶

Não é o caso, obviamente, de prosseguirmos com essas considerações e só as fizemos visando enfatizar a natureza do modelo metapsicológico freudiano. Este não investiga as condições transcendentais da experiência externa do mundo, enquanto esta pode ser conhecida objetivamente e nem se restringe à canônica do entendimento puro, mas investiga as distorções estruturais dessas condições, ou seja, as condições que regem o sentido interno e que delimitam o exercício legítimo do “eu penso”. Em outras palavras, a metapsicologia freudiana pode ser interpretada, até certo ponto, como um modelo transcendental. Ela foi construída, porém, a partir do fracasso do movimento de auto-reflexão do “eu penso” e do radical esvaziamento da subjetividade como solução kantiana para os impasses do cogito cartesiano. O desregramento da imaginação produtiva, que Kant procurou circunscrever e disciplinar, sem jamais chegar a neutralizar inteiramente, está enraizado, junto com o esquematismo, nas “profundezas da alma humana”. As mesmas regras

³⁹⁶ Sobre a problemática do sistema em Kant e o lugar do juízo reflexionante, ver: MARQUES, Antonio. *Organismo e sistema em Kant. Ensaio sobre o Sistema Crítico Kantiano*. Lisboa, Editorial Presença, 1987. Esp. p. 11-46.

que viabilizam a convergência da intuição e do conceito e nos dão a objetividade possível da experiência deslizam facilmente do registro constitutivo que lhes é imposto pelo entendimento, para o registro regulativo das idéias transcendentais da razão. Deparamo-nos, então, com uma situação estranha: a metafísica, exorcizada de sua tentação dogmática e da contaminação dos sonhos visionários, havia sido definida como “ciência dos limites do entendimento humano”, mas a sua contenção é impossível, porque ela responde à irrenunciável visada totalizante da razão.³⁹⁷ Há certo platonismo a espreitar das sombras da razão o formidável empenho disciplinador do criticismo kantiano. E as sombras que obscurecem a luz do entendimento nada têm a ver com contingências externas, que poderiam ser minimizadas, porque elas emergem das profundezas da alma onde se enraíza o esquematismo, mas onde também reside o excesso ontológico que nos habita, o impulso originário e transgressor do *intellectus archetypus*.

Os esquemas são as regras indicativas para a formação das imagens e, portanto, como enfatiza Kant, não podem ser confundidos com as imagens sensíveis, sendo a sua característica comum as determinações a priori do tempo que é a forma do sentido interno. Se o tempo, em sua função lógica, é a condição de determinação da intuição sensível e dos entes intra-mundanos, ele também pode refluir para a síntese regressiva e entrar na deriva do incondicionado. Seja como for, queremos destacar, deixando de lado uma discussão muito intrincada, que o tempo não é apenas uma função da lógica transcendental e não é apenas um elemento formal integrado ao entendimento. O tempo é um índice do excesso ontológico que nos habita e que nos empurra na direção do incondicionado e da interrogação acerca do sentido do ser. O tempo é certamente condição da objetividade, também nos vincula com a experiência mundana, por mais que o filósofo crítico se esforce em esvaziar a subjetividade transcendental de todo conteúdo. Há no homem esse excesso ou, se quisermos, essa indeterminação que o leva tanto a transgredir os limites

³⁹⁷ Cf. KANT, Immanuel. “Rêves d’un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques”. *Oeuvres philosophiques I*. Op. Cit.. p. 586. Ver o comentário sempre elucidativo de Alexis Philonenko. Cf. *L’oeuvre de Kant*. T. I. Op. Cit.. p. 50-55.

do entendimento, como a transgredir os imperativos da lei moral. Não queremos aqui distinguir o sentido das duas transgressões mas assinalar que o mal que o possui não é apenas uma inclinação ao prazer suscitado pelos objetos sensíveis, mas é radical, porque é uma tendência radicada na natureza mesma da razão ou é a razão mesma de sua dúplice natureza..³⁹⁸

A metapsicologia freudiana, já desde seu primeiro modelo, propôs a concepção de um tempo não linear e progressivo e, portanto, inadequado à consciência e à percepção da realidade externa e objetiva. O tempo da posterioridade (*Nachträglichkeit*) subverte a causalidade, porque não se encaixa na sucessão do antes e do depois. Antes é regido por outra coisa, por essa outra coisa que é o afeto, por essa disposição afetiva (*Stimmung*) que é o de se encontra (*sich befinden*) desde sempre experiência humana de estar previamente numa situação ou numa disposição mundana (*Befindlichkeit*). E foi essa tonalidade afetiva, que é a marca ôntica da condição ontológica do ser humano, que Freud encontrou na clínica e, sobretudo, de uma maneira pujante, na possessão afetiva que transfigurava o corpo e a alma da histérica e embaralhava a nitidez do dualismo cartesiano. E, assim, àquela profundidade da alma kantiana, ele respondeu, sem que disso tivesse consciência filosófica, com uma “psicologia das profundezas” (*Tiefenpsychologie*).

³⁹⁸ A religião dentro dos limites da simples razão – isto é, deixando de lado as distorções provenientes de suas representações, crenças e instituições – é a legítima resposta a esse excesso que habita o homem, que pode se apresentar como o “mal radical” (*das radikale Böse*) e que, enquanto tal, não pode ser simplesmente silenciado, pois é desse mesmo excesso que nasce o frêmito de esperança que leva o homem virtuoso a perguntar: “o que me é permitido esperar?”. Ver KANT, Immanuel. “La religion dans les limites de la simple raison”. *Oeuvres philosophiques III*. Op. Cit.. p. 54-70. Ricoeur soube apreender magnificamente esse sentido da hermenêutica kantiana da religião que o permitiu discernir nas paixões da religião – a cupidez (*Habsucht*), a dominação (*Herrsucht*), a ambição (*Ehrsucht*) – ou seja, na patologia (*Sucht*) uma busca (*Suchen*) autêntica. Cf. RICOEUR, Paul. “La liberté selon l’espérance”. In Idem. *Le conflit des interprétations*. Op. Cit.. p. 405. Também: RICOEUR, Paul. “L’homme faillible”. In Idem. *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*. Paris, Aubier, 1988. . 127-141. Baseamo-nos numa síntese extraordinária sobre a crítica kantiana da religião, ver GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L’invention de la philosophie de la religion*. Tome I. Paris, Du cerf, 2002. p. 307-349.

A sua matéria, desta psicologia profunda, se constitui de toda aquela experiência que, excedendo ao domínio da objetividade científica, caiu sob a rubrica da psicologia empírica: os desejos, os afetos, os devaneios, os sintomas, os sonhos, os lapsos e atos falhos, as paixões, as alucinações e os delírios. No entanto, do ponto de vista da filosofia crítica, tanto o domínio metódico do objeto cognoscível, quanto o domínio fundacional da subjetividade transcendental deveriam – em sua correlação lógica – esgotar o campo da inteligibilidade possível. Assim, todas essas experiências excedentes deveriam ser consideradas como um resto inexplicável ou como incrustações na subjetividade que poderiam ser rotuladas, em princípio, como epifenômenos do corpo ou relegadas à “terra de ninguém” das crenças e psicologias populares. Afinal, as patologias, são uma deficiência do humano e, por si mesmas, não poderiam subsidiar uma reflexão antropológica.

De qualquer forma, a loucura e todas outras experiências que denominamos como excedentes, estranhas ou patológicas, jamais deixaram de alimentar certo mal-estar epistemológico, um mal-estar sempre presente, no decurso de toda tradição proveniente do racionalismo cartesiano, mas que emergiu com novo vigor na conjunção do kantismo pós-idealista com o materialismo em ascensão. As novas pesquisas em fisiologia, esta foi a suposição de alguns cientistas eminentes, poderiam proporcionar uma base científica para a orientação kantiana: para esse tipo cientificista de neocriticismo o sujeito transcendental, ao invés de ser concebido como uma estrutura da consciência, poderia ser interpretado como uma “apercepção de si” imanente às funções do corpo vivo, isto é, fundado em processos vitais que não poderiam provir nem da transparência de uma pura consciência e nem do funcionamento cego de uma máquina. A ascensão da nova ciência fisiológica – em seu empenho em diferenciar-se do mecanicismo da física newtoniana – acolhia de bom grado esse vitalismo, de origem romântica, que agora poderia revestir-se de autoridade científica. Além do mais, tal vitalismo poderia convir ao empirismo de uma medicina obrigada a conviver, há longo tempo, com todos aqueles fenômenos estranhos que pareciam se furtar às explicações mecanicistas. No entanto, o que significaria traduzir o aparato conceptual da subjetividade transcendental ao plano dos processos fisiológicos? O que

poderia significar, por exemplo, a transposição do apriorismo da estética transcendental para o inatismo de uma fisiologia das sensações?³⁹⁹

É claro que essa versão materialista do kantismo não esboçava, nem remotamente, uma solução para o mal-estar epistemológico – que se originava, em última instância, da dificuldade de se conceber a idéia de verdade a partir da primazia da representação – e, assim, deixava intocado o problema filosófico da investigação transcendental. Pois, como mais tarde mostraram tanto a fenomenologia husserliana, quanto as escolas neo-kantianas do sudoeste alemão, uma ciência positiva como a fisiologia não poderia dar conta de si mesma e dos seus próprios processos cognitivos, sem cair num círculo vicioso. E, em conseqüência, para dele escapar, seria necessário reintroduzir a subjetividade transcendental que se quis explicar em termos reducionistas por meio da fisiologia das sensações. O que nos interessa aqui, entretanto, não é propriamente a questão do conhecimento, mas como os problemas decorrentes do kantismo e, dentre eles, a da possibilidade de um saber psicológico, seriam escamoteados por esse tipo de materialismo.

Foram todas essas dificuldades que acabaram por impor o crescente afastamento de Freud das soluções da neuroanatomia e da fisiologia e o levaram à gradual construção da metapsicologia. Esta seria um sistema conceptual, independente da filosofia, capaz de fornecer alguma inteligibilidade para aqueles fenômenos psicológicos que não poderiam ser simplesmente descartados como marginais e que, há tanto tempo, desafiavam a racionalidade científica e filosófica. Uma teoria que, desde o início, foi atravessada por uma contradição. Assumia, por um lado, aquelas experiências irreduzíveis que atestavam o relativo fracasso da auto-reflexão do sujeito, porém recusava, por outro lado, considerar o irreduzível como um resíduo orgânico sem alcance antropológico e a se dissolver nos planos empírico e descritivo da fisiologia e da psicologia. A alternativa teórica encontrada por

³⁹⁹ Sobre o neokantismo e o neocriticismo alemães do século XIX, há uma concisa mais muito boa exposição em: TROTIGNON, Pierre. “La filosofía alemana”. In: BELAVAL, Yvon (Dir.). *Historia de la filosofía. Vol. IX: las filosofías nacionales, siglos XIX y XX*. Madrid, Siglo XXI, 1981.p. 55-84.

Freud foi, graças à perseverança no esforço de traduzir conceptualmente as descobertas da clínica, a construção de um modelo de tipo transcendental. Ou seja, um modelo capaz de dar conta da objetividade da vida psíquica uma vez que as formações do inconsciente não são fenômenos psicológicos que possam ser inteiramente integrados no fluxo da consciência. Além disso, a metapsicologia possibilita um recuo reflexivo complexo, longamente mediatizado, que visa compreender o sentido dos processos psíquicos que interferem na auto-reflexão do sujeito. É claro, que esta é uma interpretação filosófica da teoria freudiana, uma interpretação de mão dupla, pois deve ser entendida tanto como um esforço de elucidação da psicanálise na dialética da modernidade, quanto como uma tentativa de apreender a contribuição teórica específica da psicanálise na elaboração de uma teoria crítica da subjetividade.

E é neste ponto que podemos retomar o enigma do recalque, essa operação defensiva que, como vimos, parece perseguir um objetivo enlouquecido e cujo êxito engendra o seu próprio fracasso. O que deve ser recalcado? A resposta direta e sem rodeios a esta questão, a partir das considerações filosóficas que fizemos, seria: o recalque não tem objeto, porque visa a indeterminação e o excesso constitutivos do ser humano, incidindo justamente naquilo que resiste à objetivação. O recalque, no modelo transcendental freudiano, seria a condição de possibilidade da objetivação, assim como podemos dizer – recorrendo a uma analogia clínica – que a fobia é um artifício para conter a angústia, indeterminada e livre, nos limites mais seguros do objeto fobogênico e do sentimento de medo que lhe corresponde. O recalque, porém, fracassa sempre porque, e aqui podemos fazer uma aproximação com a terminologia kantiana, enquanto mecanismo egóico é um princípio constitutivo da representação (*Vorstellung*) e, por conseguinte, é impotente em relação ao afeto, que sempre reaparece como retorno do recalcado.

Freud tentou incluir o afeto em seu modelo transcendental por meio do conceito de “quota de afeto” (*Affektbetrag*) e o seu esforço não foi em vão, porque o seu modelo se mostrou de grande poder heurístico na compreensão das psiconeuroses de defesa. Por outro lado, a problemática do afeto permaneceu sempre como um motivo de perplexidade e como um espinho cravado na consistência lógica da metapsicologia. No terceiro capítulo do artigo

metapsicológico sobre o inconsciente, após reconhecer que todo afeto é, por princípio, algo sentido e, portanto, consciente e que a prática psicanalítica nos impõe, contudo, que se fale de amor, ódio e raiva inconscientes, Freud procura contornar a dificuldade do seguinte modo:

O uso das expressões afeto inconsciente e sentimento inconsciente remetem, em geral, aos destinos do fator quantitativo da moção pulsional em consequência do recalque (Verdrängung). Sabemos que estes destinos podem ser três: o afeto (Affekt) permanece no todo ou em parte – como tal, ou ele experimenta uma transformação numa quota de afeto (Affektbetrag) qualitativamente diferente, sobretudo em angústia ou é reprimido (unterdrückt), ou seja, seu desenvolvimento genérico será impedido (...) Nós sabemos também que a repressão (Unterdrückung) do desenvolvimento do afeto (Affektentwicklung) é o objetivo autêntico do recalque (Verdrängung) e que o seu trabalho fica inconcluso se o objetivo não é alcançado. Em todos os casos em que o recalque consegue inibir o desenvolvimento do afeto, nós designamos “inconscientes” os afetos que restabelecemos quando endireitamos (redressement) o trabalho do recalque (Verdrängungsarbeit). Portanto, não se pode negar a consistência do uso lingüístico; porém, em comparação com a representação inconsciente (unbewussten Vorstellung) há uma significativa diferença: a representação inconsciente, após o recalque, continua existindo como uma formação real (reale Bildung) no sistema inconsciente, enquanto aí mesmo ao afeto inconsciente (unbewussten Affekt) corresponde apenas uma possibilidade incipiente (Ansatzmöglichkeit), a que não se permite um desdobramento. A rigor, e ainda que o uso lingüístico permaneça irrepreensível, não há afetos inconscientes como há representações inconscientes. No entanto, no sistema inconsciente podem se dar muito bem formações de afeto (Affektbildungen), as quais, como outras, venham a ser conscientes. Toda diferença repousa em que as representações são investimentos (Besetzungen) – no fundo de traços mnêmicos (Erinnerungsspuren) – enquanto os afetos e sentimentos correspondem a processos de descarga, cujas exteriorizações últimas são percebidas como sensações. No estado atual do nosso conhecimento dos afetos e sentimentos, não poderíamos expressar com mais clareza esta diferença. (grifos do autor)⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ “Der Gebrauch der Ausdrücke ‘unbewusster Affekt und unbewusstes Gefühl ‘ weist überhaupt auf die schicksale des quantitativen Faktors der Triebregung infolge der Verdrängung

Além da terminologia imprecisa – que se torna ainda mais confusa na versão castelhana, com o uso do termo “repressão” no lugar de “recalque” – as dúvidas são muitas: se o objetivo maior do recalque é a repressão do afeto, como ele poderia permanecer o mesmo? Como uma quota de afeto pode se tornar qualitativamente diferente após o recalque, se o que caracteriza o conceito de quota de afeto (Affektbetrag) é justamente a oposição entre a pura quantidade inconsciente e a qualidade afetiva consciente? Esta confusão conceitual não se insinua novamente no final do texto ao definir os afetos como processos de descarga e sensações? O que isso teria a ver com afetos inconscientes que é o que se pretendia elucidar? Os investimentos dos traços mnêmicos não seriam as quantidades de afeto? Ou seria alguma outra coisa? Ou, ainda, como poderíamos compreender que uma quantidade de afeto, a energia que circula na rede das representações inconscientes, poderia ser apenas uma disposição ou uma possibilidade incipiente? E, afinal de contas,

zurück (...). Wir wissen, dass dies Schicksal ein dreifaches sein kann; der Affekt bleibt entweder – ganz oder teilweise – als solcher bestehen, oder er erfährt eine Verwandlung in einen qualitativ anderen Affektbetrag, vor allem in Angst, oder er wird unterdrückt, d.h. seine Entwicklung überhaupt verhindert (...) Wir wissen auch, dass die Unterdrückung der Affektentwicklung das eigentliche Ziel der Verdrängung ist, und das deren Arbeit unabgeschlossen bleibt, wenn das Ziel nicht erreicht wird. In allen Fällen, wo der Verdrängung die Hemmung der Affektentwicklung gelingt, heissen wir die Affekte, die wir im Redressement der Verdrängungsarbeit wieder einsetzen, ‘unbewusste’. Dem Sprachgebrauch ist also die Konsequenz nicht abzustreiten; es besteht aber im Vergleiche mit der unbewussten Vorstellung der bedeutsame Unterschied, dass die unbewusste Vorstellung nach der Verdrängung als reale Bildung im System Ubw bestehen bleibt, während dem unbewussten Affekt ebendort nur eine Ansatzmöglichkeit, die nicht zur Entfaltung kommen durfte, entspricht. Streng genommen und obwohl der Sprachgebrauch tadellos bleibt, gibt es also keine unbewussten Affekte, wie es unbewusste Vorstellungen gibt. Es kann aber sehr wohl im System Ubw Affektbildungen geben, die wie andere bewusst werden. Der ganze Unterschied rührt daher, dass Vorstellungen Besetzungen – im Grunde von Erinnerungsspuren – sind, während die Affekte und Gefühle Abfuhrvorgängen entsprechen, deren letzte Äusserungen als Empfindungen wahrgenommen werden. Im gegenwärtigen Zustand unserer Kenntnis von den Affekten und Gefühlen können wir diesen Unterschied nicht klarer ausdrücken.” Cf. FREUD, Sigmund. *Das Unbewusste*. GW, X, 276-277 (AE, XIV, 174-175).

qual diferença poderia haver entre a “formação real” (reale Bildung) das representações inconscientes e as “formações de afeto” (Affektbildungen) igualmente inconscientes? Os afetos inconscientes não gozariam do mesmo estatuto realidade das representações inconscientes?

Poderíamos, certamente, esclarecer um pouco mais estas muitas e espinhosas interrogações recorrendo a outros textos freudianos e, com este propósito, o editor inglês nos remete para a interessante conferência sobre a angústia. E o que encontramos lá? Após definir a angústia como um afeto, ele pergunta o que é um afeto em sentido dinâmico e responde que é “algo muito complexo” e que as sensações por meio das quais descrevemos o afeto não nos esclarecem acerca de sua essência, para concluir de modo surpreendente com a seguinte afirmação:

No caso de alguns afetos acreditamos ver mais fundo e reconhecer que o núcleo que mantém unido o designado conjunto (Ensemble) é a repetição de uma determinada vivência significativa. Esta vivência só poderia ser uma impressão muito precoce de natureza muito geral, que está situada na pré-história, não do indivíduo, mas da espécie. Para que se me compreenda melhor: o estado afetivo seria construído do mesmo modo que um ataque histérico, seria, como este, a sedimentação de uma reminiscência. Assim, o ataque histérico é comparável a um afeto individual recém e o afeto normal a expressão de uma histeria geral que se tornou hereditária.⁴⁰¹

Essas contorções da argumentação freudiana e esse recurso, que é sempre de última instância, a uma hipótese filogenética, parecem indicar a

⁴⁰¹ “Bei einigen Affekten glaubt man tiefer zu blicken und zu erkennen, dass der Kern, welcher das gennante Ensemble zusammenhält, die Wiederholung eines bestimmten bedeutungsvollen Erlebnisses ist. Dies Erlebnis könnte nur ein sehr frühzeitiger Eindruck von sehr allgemeiner Natur sei, der in die Vorgeschichte nicht des Individuums, sondern der Art zu verlegen ist. Um mich verständlicher zu machen, der Affektzustand wäre ebenso gebaut wie ein hysterischer Anfall, wie dieser der Niederschlag einer Reminiszenz. Der hysterische Anfall ist also vergleichbar einem neugebildeten individuellen Affekt, der normale Affekt dem Ausdruck einer generellen, zur Erbschaft gewordenen Hysterie. “Cf. FREUD, Sigmund. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. XXV. *Vorlesung: Die Angst*. (Conferências introdutórias à psicanálise. Conferência XXV: A angústia). GW, XI, 410-411 (AE, XVI, 360).

dificuldade de se instaurar e de manter um modelo transcendental do psiquismo. Uma dificuldade que não é derivada da idéia de inconsciente, que foi razoavelmente conceptualizada como um sistema específico na primeira tópica, mas sim porque a representação-coisa inconsciente é apenas uma das vertentes do representante pulsional, sendo a outra a quota de afeto. A dificuldade consiste na existência de uma correlação entre o inconsciente e a pulsão sexual e, por isso, a investigação psicanalítica vai se comprometendo – pelos caminhos da sexualidade – na direção da desestabilização e da transformação do modelo transcendental. Essa mudança, lenta e não linear, se dá através da compreensão crescente do esquema excessivamente simplista da primeira tópica e da abissal complexidade daquelas estranhas experiências que nos interrogam. Estas traduzem uma exigência de sentido porque não são apenas um resto, como aludimos acima, a recordar ao *animal rationale* a sua pertinência a um gênero inferior, mas são configurações essenciais e formadoras do cerne mesmo do humano.

A psicanálise – nascida do esforço de elucidação desse *pathos*, que Kant soube apreender em sua intuição genial, mas que pretendia manter fora do espaço da razão e da saúde do espírito – tomou como seu objeto, exatamente essas experiências psíquicas, que são carentes da estabilidade e do princípio de ubiqüidade, que ordenam os objetos situados no espaço. Experiências que são psíquicas porque se superpõem continuamente, sendo aparentemente tragadas pela solvência advinda do fluxo contínuo da consciência, mas que dele ressurgem com uma inesperada força de realidade. Ou seja, o tempo do psiquismo não pode ser estritamente geometrizado, é o tempo do afeto que não é suscetível de ser submetido ao esquema aritmético da sucessão e que, por isso mesmo, não pode ser compreendido como uma forma a priori da sensibilidade. Desse modo, a experiência interna contém elementos irredutivelmente imaginários, que não podem ser explicados por meio da causalidade física, enquanto categoria do entendimento relativa à captação da realidade externa e nem podem ser compreendidos por si mesmos, mas são cognoscíveis, de modo relativamente objetivo, somente por meio dos conceitos metapsicológicos. A metapsicologia pode ser pensada, portanto, como um modelo transcendental, mas bem diferente daquele que foi concebido por Kant, porque a sua matéria, o seu dado, é uma experiência

interna que ultrapassa ou, se quisermos, distorce tanto o espaço geométrico da simultaneidade, quanto o tempo aritmético da sucessividade.

Toda psicologia, ou seja, todo conhecimento voltado para a experiência interna, para uma experiência carente da estabilidade e da ordenação do esquema espaço-temporal, estaria, então, irremediavelmente destinado ao fracasso? Bem, a solução freudiana para o desafio de se constituir uma ciência psicológica, veio pela “via real” dos sonhos. Pois estes pareciam indicar – como Freud já havia percebido ao propor, na explicação etiológica das psiconeuroses, o mecanismo da “posterioridade” (Nachträglichkeit) – a existência de algum outro tipo de temporalidade. A força constituinte de uma memória que não poderia ser voluntariamente evocada ou, como dizia Kant, “convocada pela consciência”, mas que se mantinha como memória não podendo ser sufocada e retornando por vias associativas intrincadas e inesperadas. A impotência egóica em controlar essas representações só poderia ser contrabalançada pela pressuposição de que esses processos oníricos também expressariam uma intencionalidade inconsciente que poderia ser parcialmente reconstruída. A psicologia dos processos oníricos concebia, assim, o seu objeto de conhecimento como um sistema mnêmico inconsciente, isto é, como uma memória que não poderia ser voluntariamente evocada e, por isso mesmo, não estaria submetida ao tempo linear que caracteriza o fluxo incessante da consciência. Desse modo, tal psicologia se transformava numa metapsicologia, num saber de segunda ordem que toma como objeto o aparelho psíquico inconsciente, isto é, uma realidade que, certamente, não pode ser definida como física, por estar fora do espaço, mas que também não pode ser simplesmente considerada como “psíquica”, porque não pode ser assimilada aos fenômenos da consciência.

Assim, o inconsciente – objeto da psicanálise – é uma realidade metapsicológica que não é acessível, em si mesma, à introspecção, mas que se impõe como a condição que torna possível a compreensão da observação introspectiva de nossa própria vida interior apesar das suas contradições, incongruências e de seu caráter ininteligível para o próprio eu. É um objeto real, porém não pode ser inteiramente objetivado e não é algo como uma coisa ou como uma substância, pois sua in-existência só pode ser apreendida por meio da construção teórica que a revela. Talvez possamos, nesse ponto,

retomar a analogia com o modelo kantiano. Neste a unidade da razão é um ideal regulativo, um *focus imaginarius*, que sempre impõe o retorno ao empírico e à intuição sensível, mas não pode ser dissolvido no diverso da experiência. No modelo metapsicológico ocorreria algo similar, pois o inconsciente pode ser concebido, até certo ponto, como um ideal regulativo imprescindível para a compreensão daqueles fenômenos que não se encaixam na disciplina do entendimento. Ao contrário, porém, do modelo kantiano, o inconsciente enquanto a instância transcendental é de certa forma, exterior ao sujeito autonômico ou, antes, é incompatível com a concepção de subjetividade que se tornou hegemônica no pensamento moderno. Há, contudo, uma diferença ainda mais profunda: o inconsciente não pode ser totalmente esvaziado, não se conforma inteiramente ao seu estatuto transcendental, porque nele se faz presente algo como uma coisa ou como uma substância.⁴⁰² E, então, nesta encruzilhada, que se delinea com a teoria do narcisismo e torna-se patente com a introdução da pulsão de morte, a teoria psicanalítica se desvia do kantismo. Não obstante, podemos continuar com a nossa comparação, pois da mesma forma que a unidade da razão é uma pura idéia regulativa, sendo incapaz de apreender a inteligibilidade da realidade em si mesma e obrigando a reversão para a diversidade e riqueza inesgotável da experiência, também o inconsciente, é o que proporciona certa inteligibilidade da experiência de si embora impedindo a pretensão da auto-reflexão totalizante do sujeito e impondo a produção contínua de novas significações. Se, do lado do modelo kantiano, a riqueza empírica da experiência mundana é demarcada pela exterioridade negativa da coisa em si, do lado do modelo freudiano, a riqueza heurística da experiência de si é produzida pela exterioridade afirmativa da pulsão sexual. Mas é aqui também que nos deparamos com o limite de nossa analogia: o inconsciente é uma instância transcendental descentrada, que assinala o afastamento do moderno paradigma do sujeito e destitui a primazia

⁴⁰² Mantivemos a tensão entre a afirmação de que o inconsciente não é uma coisa ou uma substância e a afirmação de que nela se faz presente algo como uma coisa ou uma substância. Essa tensão indica a necessidade da investigação acerca na natureza do inconsciente, isto é, de sua realidade ou estatuto ontológico.

formal do “eu penso” e a estrutura apriorística do entendimento. Nesse sentido, é preciso reconhecer que o inconsciente somente é pensável através do modelo metapsicológico, mas também que ele não cessa de deslizar para a experiência sempre singular, contingente e significativa dos sujeitos concretos e que ao fazê-lo, o seu dinamismo desestabiliza o próprio modelo que possibilita a sua conceptualização. Ou, poderíamos dizer de um modo algo paradoxal, que o inconsciente não está no sujeito, mas existe no mundo, o que impõe à teoria um movimento de destranscendentalização (Detranszendentalisierung ou de-transcendentalisation), um retorno para a experiência mundana.⁴⁰³

Na investigação freudiana o aprofundamento da compreensão da experiência psíquica levou a uma transformação da orientação teórica. Num primeiro momento, o do nascimento da psicanálise a partir da neuroanatomia, ela foi definida como passagem do empírico ao transcendental. Mas depois, a experiência, sobretudo a da desagregação do eu na psicose, foi tornando cada vez mais incertas as distinções dos sistemas tópicos e impondo o que aqui estamos definindo como sendo a destranscendentalização da teoria. Foi uma lenta transformação, que não se deu através de uma intuição fulgurante – como em Schopenhauer ou em Nietzsche – mas foi emergindo através da tortuosa perquirição da sexualidade e nunca alcançou uma explicitação suficientemente consistente. Ou seja, para além da “forma” do inconsciente, revelada no estudo dos sonhos e que possibilitou a concepção de sua sincronia tópica e de sua diacronia dinâmica, haveria também um “conteúdo” do inconsciente. Este seria constituído pela pulsão sexual, de modo que o conteúdo sexual do inconsciente assinala o vínculo originário com a vida e com o mundo. Seria, poderíamos perguntar, um retorno ao antigo empirismo? Não estaria Freud percorrendo um caminho sem saída – aquele círculo vicioso, a que já aludimos – que foi trilhado pelos fisiologistas neokantianos de meados do século XIX?

⁴⁰³ O termo “destranscendentalização” é atribuído ao programa heideggeriano de desconstrução do eu constitutivo do mundo. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Martin Heidegger. L'oeuvre et l'engagement*. Paris, Éditions Du Cerf, 1988. p. 7-18. É um termo assumido também por Rorty, ver RORTY, Richard. *Consequences of pragmatism*. Brighton, 1982. Não o utilizamos, no entanto, na mesma perspectiva do pensamento rortiano.

Há, sem dúvida, como vimos no primeiro capítulo, certo apego de Freud à exploração biológica da sexualidade, e que permanece sempre na “doxa freudiana”, embora apenas como alusões ocasionais e vagas expectativas. Todavia, no registro mais estrito da “episteme psicanalítica”, a biologia se converte na expressão metafórica da economia psíquica e da energética pulsional. A biologia especulativa demarca esse fundo obscuro que jamais emerge à superfície luminosa da auto-reflexão e que exige, na expressão ricoeuriana, uma arqueologia que venha solapar e subverter o triunfo do cogito.

Mas a “energética” não é nem um modelo que sucede ao modelo transcendental da primeira tópica e nem um modelo paralelo e concorrente, que mostraria a oscilação de Freud entre a inclinação naturalista da teoria e a exigência hermenêutica da clínica. Ao contrário, a aparente contradição é o índice de um movimento de destranscendentalização que não deve ser visto como um retorno a uma posição pré-crítica, pois o modelo metapsicológico, com seu estatuto transcendental, jamais será abandonado, porém simplesmente transformado. O significado dessa transformação pode ser resumido do seguinte modo: a sexualidade, tomada como conteúdo do inconsciente, não aponta para um retorno à biologia ou para algum tipo de naturalismo filosófico – o que significaria recuar para uma posição anterior à conquista filosófica da “revolução copernicana” – mas, ao contrário, por seu caráter fantasmático e irreduzivelmente subjetivo, ela mostra que não se pode avançar na compreensão do inconsciente sem o apoio de uma teoria crítica da cultura.

Será este o passo fundamental dado no segundo movimento do pensamento freudiano: a sexualidade humana, mesmo a de um adulto heterossexual e genitalizado, se manterá sempre como infantil, isto é, como uma sexualidade parcialmente independente da determinação genética e da maturação fisiológica e hormonal. A sexualidade será sempre um enigma porque trará a marca mais visível da posição paradoxal do ser humano, dilacerado entre a natureza e a cultura, diferenciado em si mesmo como auto-relação (Selbstbezug) ou, na expressão de Helmut Plessner, constituído como “posicionalidade excêntrica”. De modo que podemos dizer, ainda que seja apenas como uma fórmula para expressar essa paradoxalidade, que se há

uma instância transcendental ou uma estrutura apriorística no sujeito, esta não se encontra nalguma interioridade inefável, mas se sustenta na exterioridade da cultura. Assim, deve ficar bem claro que se a psicanálise não pode renunciar à categoria de sujeito, por outro lado, o sujeito do inconsciente não pode ser concebido, o que é bastante óbvio, como autônomo e transparente a si mesmo, devendo ser pensado como sendo efeito e mediação da cultura. É somente fora de si, no processo de uma continua subjetivação, que ele pode encontrar-se a si mesmo. Podemos, então, prosseguir em nossa argumentação acerca do sentido desse segundo movimento do pensamento freudiano, através da exposição de alguns elementos de sua teoria da sexualidade.

VI.2. Sexualidade e cultura

Os “Três Ensaio sobre a Teoria Sexual” foram publicados em 1905, mas o texto que atualmente dispomos nas “Obras Completas”, é baseado na sexta edição alemã, de 1925, e introduz muitos acréscimos, alguns fundamentais, que foram aquisições de investigações posteriores. Graças, no entanto, ao minucioso trabalho crítico do editor inglês, podemos ler o texto distinguindo e datando todas essas múltiplas interpolações. Assim, como ele observa em sua introdução, a obra de 1905 contém todos aqueles elementos que já estavam presentes desde 1896 – na concepção da etiologia sexual das psiconeuroses – como, por exemplo, o caráter pulsional e traumático da sexualidade e a importância das zonas erógenas. Mas a inovação mais importante – que já havia sido anunciada desde 1897 numa carta a Fliess – foi o abandono relativo da “teoria da sedução” e a concepção não só da presença espontânea da vida sexual na criança, como também de sua inclinação perversa, o que o levaria a concluir que

É instrutivo que sob a influência da sedução a criança possa converter-se num perverso polimorfo, sendo induzido a praticar todas as transgressões possíveis. Isto mostra que a aptidão para isso é trazida como uma predisposição; tal consecução encontra escassas resistências porque, conforme seja a idade da criança, os diques anímicos contra os excessos sexuais –

*a vergonha, o asco, a moral – ainda não se estabeleceram ou ainda se encontram em formação.*⁴⁰⁴

Após comparar, de modo um tanto arbitrário e banal, as transgressões da criança com o comportamento promíscuo das prostitutas e das mulheres que, embora não o sejam efetivamente, têm tendência para a prostituição, ele faz uma afirmação da mais alta importância

*(...) é impossível não reconhecer em definitivo, na disposição uniforme para todas as perversões, algo comum e originário a todos os seres humanos.*⁴⁰⁵

Há nesta passagem alguns elementos que devemos destacar. Em primeiro lugar que a sexualidade que pode ser constatada nas crianças e que podemos atribuir à simples ação de um adulto, é uma disposição universal. Esta sexualidade presente nas crianças não se altera facilmente, como se pode verificar pelo extenso levantamento dos comportamentos perversos feito pela sexologia da época. Em suma, a diversidade do comportamento sexual do adulto indica que a sexualidade infantil não é simplesmente um comportamento que caracteriza a infância, mas é aquela disposição básica que define originariamente o conjunto dos seres humanos. Em segundo lugar, a moral aparece como uma aquisição difícil e relativamente tardia, o que o levou, alguns anos mais tarde, a considerar como uma tarefa de grande dificuldade disciplinar a sexualidade humana. Neste conflito residiria “uma parte essencial

⁴⁰⁴ “Es ist lehrreich, dass das Kind unter dem Einfluss der Verführung polymorph pervers werden, zu allen möglichen Überschreitungen verleitet werden kann. Dies zeigt, dass es die Eignung dazu in seiner Anlage mitbringt; die Ausführung findet darum gerine Widerstände, weil die seelischen Dämme gegen sexuelle Ausschreitungen, Scham, Ekel und Moral, je nach dem Alter des Kindes noch nicht ausgeführt oder erst in Bildung begriffen sind”. Cf. FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. GW, V, 91-92 (AE, VII, 173).

⁴⁰⁵ “(...) wird es endgültig unmöglich, in der gleichmässigen Anlage zu allen Perversionen nicht das allgemein Menschliche und Ursprüngliche zu erkennen”. Cf. FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. Op. Cit. GW, V, 92 (AE, VII, 174).

da disposição psíquica à neurose é dada, desse modo, pelo atraso com que a pulsão sexual é educada para considerar a realidade”.⁴⁰⁶

Desse modo, podemos antecipar, nos termos concisos desta definição da sexualidade infantil, o esboço daquele paradoxo a que aludimos no título deste tópico. A perversão não resulta, portanto, da intervenção traumática de um adulto perverso ou depravado e não pode ser compreendida como o choque inevitável entre um indivíduo ainda não sexual, a criança, com a sexualidade biologicamente madura de um adulto, que com ele mantém a íntima relação do cuidado corporal. Ao contrário, a perversão repousa numa disposição universal e originária ou, poderíamos falar, numa tendência intrínseca e própria da natureza humana. Ela seria algo tão natural, isto é, tão própria do ser humano, que dificilmente poderia ser socialmente controlada e, não obstante, ela seria também um tipo de sexualidade anterior às transformações da puberdade ou, para falarmos de uma maneira enfática, a perversão é uma sexualidade anterior e constitutiva da sexualidade, tal como vulgarmente a consideramos. Assim, sendo tão difícil de domesticar e de ser socialmente canalizada, ela seria não apenas pertinente à criança, mas permanentemente infantil. Coloca-se, então, a seguinte questão: qual seria o estatuto dessa sexualidade que seria simultaneamente inerente ao ser humano e essencialmente não biológica? E, além disso, se a genitalidade heterossexual, destinada à procriação, seria a forma sexual mais adequada e condizente com a norma biológica e sua determinação funcional, por que é necessário tão grande esforço social para a sua manutenção? Ou, em outras palavras, qual seria o significado antropológico da sexualidade humana enquanto constitutivamente infantil? Como entender a sua “naturalidade” na perspectiva do que estamos designando como sendo inerente à “natureza humana”? Por que algo que é natural no ser humano deveria ser necessariamente contido e moldado por dispositivos sociais? Seria este

⁴⁰⁶ “Ein wesentliches Stück der psychischen Disposition zur Neurose ist demnach durch die verspätete Erziehung des Sexualtriebs zur Beachtung der Realität und des weiteren durch die Bedingungen, welche diese Verspätung ermöglichen, gegeben”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Formulierungen*. GW, VIII, 236 (AE, XII, 228).

controle uma configuração histórica específica e, portanto, contingente, isto é, poderia ser atribuído à insensatez de uma sociedade repressiva, teimosamente empenhada em rejeitar uma dimensão fundamental do ser humano? Ou a sexualidade infantil seria uma dimensão biológica do humano que não poderia ser inteiramente assimilada por nenhum tipo de ordenação sociocultural?

Bem, por tudo quanto já vimos, no capítulo e no tópico anteriores, acerca da teoria da defesa e do caráter transcendental do modelo metapsicológico da primeira tópica, devemos responder negativamente, sem sombra de dúvida, às últimas interrogações. O recalque (*Verdrängung*) não se confunde, de modo algum, com a repressão (*Unterdrückung*) e deve ser concebido como um mecanismo estrutural e universal do psiquismo, que não visa às necessidades biológicas, mas se refere ao excesso ontológico que diferencia radicalmente o ser humano dos outros seres da natureza. No entanto, isto posto, as outras questões permanecem de modo ainda mais desconcertante. Por que haveria um mecanismo estrutural e essencialmente humano, o recalque, se opondo à sexualidade infantil, com o seu caráter polimorfo e perverso, se esta é também um traço estrutural do ser humano? Teríamos que aceitar que o conflito e a discórdia estivessem tão profundamente encravados em nosso coração? Que a *discordia mentis* nos acompanharia sempre como um dilaceramento insanável?

Talvez jamais tenhamos respostas satisfatórias para essas questões e mesmo, no âmbito mais restrito da teoria psicanalítica, formular hipóteses para todas essas indagações ultrapassaria, em muito, os limites deste trabalho. Vamos nos limitar, portanto, a examiná-las à luz da idéia que estamos tentando desenvolver, segundo a qual a teoria da sexualidade poderia nos ajudar a compreender o significado da lenta transformação conceptual da teoria freudiana. Transformação que procuramos definir como movimento de destranscendentalização do modelo metapsicológico e que desencadearia o segundo movimento do pensamento freudiano.

Com este objetivo vamos proceder a uma leitura comentada, porém sem pretensão exegética, dos “Três Ensaios sobre a Teoria Sexual”, mas também recorrendo a alguns outros textos que possam respaldar o nosso comentário. A leitura desta obra nos parece adequada para ilustrar a direção do movimento do pensamento freudiano, exatamente pela riqueza de suas interpolações, por

não estar fixada num momento determinado, o do ano de sua primeira publicação, mas se projetando num longo percurso cronológico.

No primeiro ensaio – “As aberrações sexuais” – Freud toma como ponto de partida a idéia, amplamente acolhida pela opinião popular, da proximidade entre dois impulsos ou entre duas moções pulsionais, o impulso de nutrição e o sexual, que corresponderiam, respectivamente, à fome e à libido. Em ambos os casos nos depararíamos com necessidades básicas e com uma incoercível tendência para satisfazê-las. Por isso, do ponto de vista biológico, podemos falar em “necessidades sexuais” (geschlechtlicher Bedürfnisse) que seriam comuns tanto aos seres humanos, quanto aos animais. No entanto, esta primeira aproximação não é ingênua, e não compartilha inteiramente com opinião convencional, porque toma como ponto de partida as extensas descrições e classificações, propostas pela sexologia, acerca do extremamente variado comportamento sexual humano. Por isso, em seguida, Freud afirma o caráter errôneo da concepção popular e dessa primeira aproximação da libido com a fome sob a rubrica comum da necessidade. Isto porque, a necessidade, cuja manifestação exemplar é a fome, é uma carência facilmente determinável que impulsiona com força irreprimível o indivíduo biológico na direção de uma satisfação que só pode ser obtida por um objeto naturalmente adequado. No caso da pulsão sexual há, no entanto, uma variação tão grande de manifestações e de percursos para sua satisfação que, para apreendê-la de modo mais ordenado, foi preciso distinguir e redefinir os seus diferentes aspectos: a sua fonte (Quelle), a sua força ou pressão (Drang), o seu objeto (Sexualobjekt) e o seu objetivo (Sexualziel). No domínio dos desvios quanto ao objeto, estes podem ser classificados basicamente como inversão, quando objeto pertence ao mesmo sexo do sujeito, mas também como pedofilia e bestialidade, quando os objetos são crianças e animais. No que se refere aos desvios quanto à meta, estes podem ser classificados basicamente de acordo com a fixação numa localização anatômica desviante da função reprodutiva, como no caso do sexo oral e anal, ou na fixação ou exacerbação de um aspecto parcial do comportamento sexual, como ocorre com o *voyerismo* e o exibicionismo ou, ainda, quando o gozo sexual está associado com um intenso condicionante de natureza aparentemente não sexual, que tanto pode ser uma

montagem comportamental, como a dor sofrida ou infligida ao outro, como no masoquismo e no sadismo, quanto pode ser a erotização de um objeto qualquer, como no caso do fetichismo

Passamos rapidamente por essas diversas espécies de desvios sexuais, porque eles, em si mesmos não interessam ao objetivo que nos propomos em nossa argumentação. Vamos nos deter, porém, por um breve momento, na questão da inversão. Freud logo descarta a idéia de degeneração, largamente difundida na psiquiatria do século XIX e, da mesma forma que havia feito em relação à histeria, mostra que a inversão nada tem a ver com a deterioração de uma norma biológica ou com um comportamento “de-generado” (Ent-artung). Nada que possa ser caracterizado como sendo inferior ao que seria apropriado ao gênero ou à espécie (Art) humana. Ao contrário, nos diz Freud

Encontramos a inversão em pessoas que não apresentam nenhum outro desvio grave com respeito à norma. A encontramos em pessoas cuja capacidade de realização não só não está deteriorada, mas possuem um desenvolvimento intelectual e uma cultura ética particularmente elevados (...) É preciso considerar que em povos antigos, no apogeu de sua cultura, a inversão foi um fenômeno freqüente, quase uma instituição, a que se confiavam importantes funções (...) Da perspectiva desta concepção pode-se contestar em geral a ocorrência mesma de uma inversão inata. Cabe objetar (Havelock Ellis) que um exame mais rigoroso dos casos nomeadamente reivindicados a favor da inversão inata trariam à luz, provavelmente, uma vivência da primeira infância determinante para a orientação da libido, a qual simplesmente não se conservou na memória consciente da pessoa, mas que através de uma influência apropriada poderia ser trazida à lembrança.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ “Man findet die Inversion bei Personen , die keine sonstigen schweren Abweichungen von von der Norm zeigen; desgleichen bei Personen, deren Leistungsfähigkeit nicht gestört ist, já, die sich durch besonders hoheintellektuelle Entwicklung und ethische Kultur auszeichnen (...) Man muss Wert darauf legen, dass die Inversion eine häufige Erscheinung , fast eine mit wichtigen Funktionen betraute Institution bei den altern Völkern auf der Höhe ihrer Kultur war (...) Vom Standpunkt dieser Anschauung kann man die Sicherheit des Vorkommens einer angeborenen Inversion überhaupt bestreiten. Man kann einwenden (Havelock Ellis), dass ein genaueres Examen der für angeborenen Inversion in Anspruch genommenen Fälle wahrscheinlich gleichfalls ein für die Richtung der Libido bestimmendes Erlebnis der frühen Kindheit zutage fördern würde, welches bloss im bewussten Gedächtnis der Person nicht

Ele também descarta de modo algo sumário, a idéia do caráter adquirido exclusivamente por meio de influências externas e acidentais. Recusa desse modo, tanto a origem inata, quanto a origem adquirida da inversão, pois a aquisição da inversão parece exigir que algo que seria inerente ao indivíduo venha ao encontro dos fatores externos e ele crê que este algo poderia ser a bissexualidade constitutiva do ser humano. Poder-se-ia pensar numa espécie de hermafroditismo psíquico comparável, de alguma forma, ao hermafroditismo anatômico, embora a extrema variabilidade do comportamento sexual invertido torne tal aproximação problemática. Seja como for, Freud endossa a idéia de bissexualidade, já defendida por Kraft-Ebing, mas a disvincula de qualquer substrato anatômico ou cerebral, para concluir que

*Após estas elucidações, dois pensamentos ficam, todavia, estabelecidos: que também na inversão intervém uma disposição bissexual, somente não sabemos em que consiste esta disposição, para além da configuração anatômica e que atuam perturbações que afetam a pulsão sexual em seu desenvolvimento.*⁴⁰⁸

As duas citações tomadas dos “Três Ensaiois” mostram que a inversão não é inata e nem adquirida, mas é o resultado de uma fixação ou de uma determinada orientação do desenvolvimento sexual. Processo que se dá a partir de uma disposição bissexual, trata-se de uma “disposição” e não de uma aquisição circunstancial, mas que não pode ser definida em termos anatômicos ou cerebrais. A bissexualidade inerente ao ser humano era um exemplo elucidativo da relativa autonomia da sexualidade com relação aos fatores biológicos que a condicionavam e convergia com a pressuposição da

bewahrt worden ist, aber durch geeignete Beeinflussung zur Erinnerung gebracht werden könnte”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. GW, V, 37;39 (AE, VII, 126-128).

⁴⁰⁸ “Zwei Gedanken bleiben nach diesen Erörterungen immerhin bestehen: dass auch für die Inversion eine bisexuelle Veranlagung in Betracht kommt, nur dass wir nicht wissen, worin diese Anlage über die anatomische Gestaltung hinaus besteht, und dass es sich um Störungen handelt, welche den Geschlechtstrieb in seiner Entwicklung betreffen”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. GW, V, 42 (AE, VII, 131).

existência de um fundo indeterminado da pulsão sexual, a partir do qual podemos compreender essa estranha junção de fixidez e variabilidade. Pois, de fato, há muitos tipos de inversão e, de modo geral, a extrema diversidade das “aberrações sexuais” (sexuellen Abirrungen) mostra que há um errar (irren), uma errância intrínseca na sexualidade humana, que se manifesta na ausência de um vínculo necessário e fixo entre a pulsão e seus objetos e metas. E é esta indefinição, este amplo espectro de possibilidades que leva os indivíduos a fixarem defensivamente e a enrijecerem um determinado tipo de ligação entre a pulsão e o objeto sexual que foi escolhido a partir das vicissitudes de sua história singular. Freud conclui o exame da inversão afirmando que

*A experiência obtida nos casos considerados anormais nos ensina que neles existe uma soldagem entre pulsão sexual e objeto sexual, a qual arriscávamos não ver, por causa da uniformidade da configuração normal, na qual a pulsão parece trazer consigo o objeto. Assim, em nossa concepção nós precisamos afrouxar os laços entre pulsão e objeto. Inicialmente a pulsão sexual é, provavelmente, independente de seu objeto e também não deve, tampouco, a sua origem à atração deste.*⁴⁰⁹

Desse modo, não há, nem no comportamento que consideramos como “normal, nem naquele que consideramos como perverso, um vínculo necessário entre o sujeito e o objeto, há apenas, em ambos os casos, uma operação de soldagem (Verlötung), que é sempre precária”. Ocorre que como nos habituamos a naturalizar a sociedade e a identificar o natural com o que consideramos como normal, então a relação entre pulsão e objeto torna-se invisível, enquanto ao examinarmos as perversões com certo distanciamento, nos deparamos com tal variabilidade de condutas que a soldagem entre a

⁴⁰⁹ “Die Erfahrung na den für abnorm gehaltenen Fällen lehrt uns, dass hier zwischen Sexualtrieb und Sexualobjekt eine Verlötung vorliegt, die wir bei der Gleichförmigkeit der normalen Gestaltung, wo der Trieb das Objekt mitzubringen scheint, in Gefahr sind zu übersehen. Wir werden so angewiesen die Verknüpfung zwischen Trieb und Objekt in unseren Gedanken zu lockern. Der Geschlechtstrieb ist wahrscheinlich zunächst unabhängig von seinem Objekt und verdankt wohl auch nicht den Reizen desselben seine Entstehung”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. GW, V, 46-47 (AE, VII, 134).

pulsão e o objeto se faz evidente e se apresenta como uma estranha fixidez. Como, por exemplo, no caso do fetichismo, em que se evidencia a associação de um objeto ou de um cenário como condição imperativa para a obtenção do gozo. Ora, como a psicopatologia é um excelente campo de contrastação dos processos psíquicos normais, expondo a sua dinâmica subjacente, então podemos dizer que não é a pulsão sexual que ocasionalmente se desvia, mas é a perversão que revela a verdade da pulsão sexual. E a sua verdade consiste em atestar que o que é natural e universal no ser humano universal, é que a sua sexualidade possui um caráter não natural e singular e que a sua fixidez, tanto no que consideramos como normal, quanto no que definimos como perverso, é o resultado “a posteriori” de um processo defensivo, é uma solução de compromisso, que se desenha contra o fundo de uma indeterminação originária.

A pulsão sexual não pode ser compreendida em conformidade com o modelo da fome – através do qual ela foi inicialmente concebida – em que tudo se dá sob o império da necessidade e da sobrevivência do indivíduo e, portanto, tudo começa e termina no corpo. Neste caso, toda variação é introduzida posteriormente e não pertence essencialmente ao esquema da fome e da nutrição, por isso toda extrema diversidade e todo o requinte das culinárias são o resultado de uma transformação cultural da necessidade, ou seja, tais variações estariam associadas – como a linguagem popular parece confirmar – com certa erotização da função nutritiva.

Ao tomar inicialmente a fome como modelo para a compreensão da sexualidade, Freud seguiu uma longa tradição que remonta a Platão que, retratando a discussão entre Sócrates e Cálicles, acerca da diferença entre o prazer e o bem, recorre ao mesmo expediente. O bem argumenta Sócrates, não poderia ser confundido com o prazer da fome e da sede e, muito menos, com a sua cessação na obtenção da satisfação, pois tais prazeres levariam, em última análise, a um estado de repleção que poderia ser aproximado à morte e esta não seria, certamente, o bem para um ser vivente como o humano. É preciso, então, deixar os prazeres do corpo, fechados em si mesmos e prisioneiros do circuito da necessidade, e ascender a uma outra instância de desejo, a dos desejos da alma, no horizonte da qual poder-se-ia divisar o bem. Estas considerações, tomadas de um pequeno e belo

comentário de Bernard Baas sobre a filosofia do desejo em Platão, visam mostrar que Freud percebeu com clareza que a sexualidade – o “eros do divino Platão”, como ele a designou no prefácio da quarta edição dos “Três ensaios” – vai muito além do corpo e deveria antes ser interpretada como uma problemática da alma (Seele).⁴¹⁰

Assim, a fome é, no seu surgimento, inteiramente determinada pela rigidez dos mecanismos metabólicos e inteiramente aprisionada no circuito do corpo físico e somente se torna flexível através das elaborações posteriores da cultura. A sexualidade, ao contrário, é originariamente indeterminada e por isso se desdobra e se transforma em todo o espectro da vida cultural, porque possui a plasticidade de um processo psíquico. Num trecho dos “Três ensaios” acerca da participação do anímico (seeliche) nas perversões, Freud declara que

Talvez justamente nas mais abomináveis perversões é preciso reconhecer a mais ampla contribuição psíquica à transformação da pulsão sexual. Há aqui a realização de uma parte do trabalho anímico que, em que pese o seu horrível resultado, não se pode negar o valor de uma idealização da pulsão. A onipotência do amor talvez não se mostre, em nenhum lugar, mais forte que nestas suas aberrações. Na sexualidade surgem, por toda parte, o mais elevado e o mais baixo, na mais íntima correspondência (“Do céu, através do mundo, até o inferno”) ⁴¹¹

Por seu caráter anímico (seeliche), a pulsão sexual se deixa plasmar em diferentes formas culturais e está presente mesmo nas suas manifestações

⁴¹⁰ Cf. Platão. *Górgias*. 496b-497c. Ver o comentário, de inspiração psicanalítica, da argumentação de Sócrates contra Cálicles em: BAAS, Bernard. “O sábio entre duas mortes”. In: Idem. *O Desejo Puro*. Rio de Janeiro, Revinter, 2001. p. 3-11.

⁴¹¹ “Vielleicht gerade bei den abscheulichsten Perversionen muss man die ausgiebigste psychische Beteiligung zur Umwandlung des Sexualtriebes anerkennen. Es ist hier ein Stück seelicher Arbeit geleistet, dem man trotz seines greulichen Erfolges den Wert einer Idealisierung des Triebes nicht absprechen kann. Die Allgewalt der Liebe zeigt sich vielleicht nirgends stärker als in diesen ihren Verirrungen. Das Höchste und das Niedrigste hängen in der Sexualität überall am innigsten aneinander (“vom Himmel durch die Welt zur Hölle”). Cf.: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. GW, V, 61 (AE, VII, 147). Freud cita, entre parênteses, um verso de Goethe.

mais elevadas e aparentemente mais distantes. Mas Freud vai, ao mesmo tempo, se dando conta de que a pulsão sexual está profundamente entrelaçada com a cultura e que ambas são, de certo modo, realidades eqüioriginárias.

É claro que ele não formulou a sua concepção numa linguagem filosófica e nem extraiu imediatamente as conseqüências radicais de suas descobertas, entretanto, foi através da investigação da sexualidade, que se esgueirava nos intrincados meandros simbólicos das psiconeuroses, que ele acabou desembocando na reflexão antropológica. Não poderemos seguir essa trajetória, algo tortuosa e oscilante, senão de um modo muito abstrato e esquemático.

Nos “Três ensaios”, a fenomenologia da pulsão sexual, em sua variação genérica e em sua fixidez particular, foi concebida a partir da idéia de uma sexualidade infantil caracterizada como sendo auto-erótica, fragmentária ou parcial, anárquica e polimórfica. A partir desse fundo indeterminado, o destino pulsional, em suas múltiplas possibilidades, foi bifurcado em dois caminhos fundamentais: o da perversão e o da neurose. A relação entre ambos foi estabelecida através de uma tese que se tornou célebre, segundo a qual a etiologia psicanalítica

(...) mostra que os sintomas, de modo algum, surgem apenas da chamada pulsão sexual normal (ao menos de maneira exclusiva ou predominante), mas que representam a expressão convertida (konvertierten Ausdruck) de pulsões que seriam designadas, no sentido mais amplo, como perversas, se pudessem se exteriorizar diretamente, sem a difração da consciência, em ações e intenções fantasísticas. Os sintomas se formam em parte, portanto, às custas da sexualidade anormal; a neurose é, por assim dizer, o negativo da perversão.⁴¹²

⁴¹² “Sie zeigt, dass die Symptome keineswegs allein auf Kosten des sogenannten normalen Sexualtriebes entstehen (wenigstens nicht ausschliesslich oder vorwiegend), sondern den konvertierten Ausdruck von Trieben darstellen, welche man als perverse (im weitesten Sinne) bezeichnen würde, wenn sie sich ohne Ablenkung vom Bewusstsein direkt in Phantasievorsätzen und Taten äussern könnten. Die Symptome bilden sich also zum Teil auf Kosten abnormer Sexualität; die Neurose ist sozusagen das Negativ der Perversion”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. GW, V, 65 (AE, VII, 155).

Essa negação da perversão na neurose não é uma inversão simples e direta e não se encontra apenas numa afecção específica, como a histeria – em que a encenação ou, como diz Freud, a “expressão convertida” (konvertierte Ausdruck) da vida sexual é bastante evidente – mas também está presente em afecções que parecem tipicamente ou, ao menos, predominantemente intelectuais, como os temores delirantes (Wahnbefürchtungen) da paranóia e, poderíamos acrescentar, como as ações e pensamentos tortuosos da neurose obsessiva. Porque não se trata de uma defesa simples contra uma perversão, contra uma fixação já estabelecida, como seria o caso de uma defesa contra a homossexualidade, mas sim de uma construção fantasmática, altamente complexa e plástica, que opera na formação do sintoma e que pode conter elementos sexuais de todos os tipos. Pois, as pulsões parciais se entrecruzam e se interpenetram, oscilando em contraposições (Gegensatzpaaren) que não se definem numa figura nítida e, por isso, o seu resultado pode ser comparado com um intrincado jogo de composição de cores e formas numa pintura abstrata. Assim, elas podem se imiscuir, de modo irreconhecível, em fenômenos que são do ponto de vista da observação comportamental, bastante afastados de tudo aquilo que poderia ser caracterizado como sendo da ordem da sexualidade. Um psicanalista eminente e profundo conhecedor da obra freudiana, como Jean Laplanche, resumiu a extrema fluidez da afetividade e sexualidade humanas, mas sem aceitar a velha acusação de pan-sexualismo, dizendo que a sexualidade não é tudo, mas está em tudo.

Desse modo, nos deparamos com enlaces imprevistos entre o amor e o ódio, o corporal e o intelectual, a obsessão com o sexo e a mais exigente abstinência, a atuação perversa e a aspiração de perfeição moral. E, como sempre, é a psicopatologia que vai nos oferecer um vislumbre desses caminhos tão obscuros, levando Freud a concluir as suas observações sobre a pulsão sexual nos neuróticos do seguinte modo:

Num caso mais marcado de psiconeurose encontra-se raramente o desenvolvimento de uma única dessas pulsões perversas, na maioria das vezes encontramos um grande número delas e, por regra geral, traços de todas elas. Porém, a intensidade de cada pulsão é independente da formação das

*outras. Também nisto o estudo das perversões positivas nos oferece a exata contrapartida.*⁴¹³

Mas, de acordo com o postulado da continuidade entre o normal e o patológico, a conclusão relativa às psiconeuroses pode ser generalizada e Freud o faz na conclusão do primeiro ensaio da seguinte forma:

É duvidoso, nós dissemos, que as perversões remetam a condições inatas ou surjam, como considerou Binet acerca do fetichismo, através de vivências contingentes. Agora se nos oferece a resolução [do problema] de que, na base das perversões, há em todos os casos algo inato, mas algo que é inato em todos os homens, ainda que possa, enquanto disposição, variar em sua intensidade e que possa ser realçada através das influências da vida. Trata-se de raízes inatas da pulsão sexual, dadas na constituição, as quais numa série de casos se desenvolvem em efetivos portadores de atividade sexual (perversos), outras vezes experimentam uma insuficiente repressão [Unterdrückung] (ou recalque [Verdrängung]), a qual poderia atrair a si, como sintomas patológicos, uma considerável parte da energia sexual, enquanto, nos casos mais favoráveis, entre ambos os extremos, através de uma restrição eficaz e algum outro procedimento dá origem a chamada vida sexual normal. Porém, nós diremos, além disso, que a presumível constituição (angenommene Konstitution), que exhibe os germens de todas as perversões, só poderá ser demonstrada (aufzeigbar) nas crianças, ainda que nelas todas as pulsões possam emergir apenas em intensidade moderada. Vislumbramos assim a fórmula, que os neuróticos conservaram o estado infantil de sua sexualidade ou foram remetidos a ele, assim dirigimos o nosso interesse para a vida sexual da criança e seguiremos o jogo das influências, que domina o processo de

⁴¹³ “In einem ausgeprägteren Falle von Psychoneurose findet man nur selten einen einzigen dieser perversen Triebe entwickelt, meist eine grössere Anzahl derselben und in der Regel Spuren von allen; der einzelne Trieb ist aber in seiner Intensität unabhängig von der Ausbildung der anderen. Auch dazu ergibt uns das Studium der positiven Perversionen das genaue Gegenstück”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. GW, V, 67 (AE, VII, 157).

*desenvolvimento da sexualidade da criança até desembocar na perversão, na neurose ou na vida sexual normal.*⁴¹⁴

Permitimo-nos esta longa citação, com o intuito de mostrar como Freud vai abrindo caminho lentamente, com avanços e retrocessos, no domínio obscuro da pulsão sexual. Em primeiro lugar, ele descarta, ainda que com certa precaução, tanto o inatismo, quanto a contingência, como explicações etiológicas da perversão. Mas, logo em seguida, ele sugere uma solução para o dilema da origem da perversão: seria “algo inato” (etwas Geborenes) e logo o distingue da idéia de degenerescência, qualificando esse algo como sendo próprio a todos os homens. Aqui duas observações surgem imediatamente: em primeiro lugar, haveria uma indeterminação da natureza desse algo, que não é claramente definido como hereditariedade ou da ordem do biológico e, em segundo lugar, também não se trata de algum fator etiológico relativo a uma afecção específica, como algum tipo de perversão e não seria, nem mesmo, a

⁴¹⁴ “Wir haben gehört, dass es strittig ist, ob die Perversionen auf angeborene Bedingungen zurückgehen oder durch zufällige Erlebnisse entstehen, wie es Binet für den Fetischismus angenommen hat. Nun bietet sich uns die Entscheidung, dass den Perversionen allerdings etwas Angeborenes zugrunde liegt, aber etwas, was allen Menschen angeboren ist, als Anlage in seiner Intensität schwanken mag und der Hervorhebung durch Lebensinflüsse wartet. Es handelt sich um angeborene, in der Konstitution gegebene Wurzeln des Sexualtriebes, die sich in der einen Reihe von Fällen zu den wirklichen Trägern der Sexualtätigkeit entwickeln (Perverse), andere Male eine ungenügende Unterdrückung (Verdrängung) erfahren, so dass sie auf einem Umweg als Krankheitssymptome einen beträchtlichen Teil der sexuellen Energie an sich ziehen können, während sie in den günstigsten Fällen zwischen beiden Extremen durch wirksame Einschränkung und sonstige Verarbeitung das sogenannte normale Sexualleben entstehen lassen. Wir werden uns aber ferner sagen, dass die angenommene Konstitution, welche die Keime zu allen Perversionen aufweist, nur beim Kinde aufzeigbar sein wird, wengleich bei ihm alle Triebe nur in bescheidenen Intensitäten auftreten können. Ahnt uns so die Formel, dass die Neurotiker den infantilen Zustand ihrer Sexualität beibehalten haben oder auf ihn zurückversetzt worden sind, so wird sich unser Interesse dem Sexualleben des Kindes zuwenden und wir werden das Spiel der Einflüsse verfolgen wollen, die den Entwicklungsprozess der kindlichen Sexualität bis zum Ausgang in Perversion, Neurose oder normales Geschlechtsleben beherrschen”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. GW, V, 71-72. (AE, VII, 156). No texto alemão encontramos as duas formas – repressão e recalque entre parênteses – como intercambiáveis.

condição determinante da normalidade. Ao contrário, se há uma explicação etiológica esta deve ser buscada numa ocorrência posterior, ou seja, numa história que configure as raízes inatas, ou a “presumível constituição” da pulsão sexual. São as vicissitudes dessa história que poderiam determinar, seja uma perversão positiva pelo mecanismo de fixação, seja uma psiconeurose pelo mecanismo do recalque ou, como ele diz, talvez levar por meio de alguma restrição eficaz, à vida sexual normal. Podemos dizer, portanto, que este algo inato não é nem biológico e nem determinante, mas pode ser definido como inato, simplesmente porque o seu alcance é universal, isto é, abrange todos os seres humanos. Mas este elemento inato não é irrelevante no estudo das perversões e das neuroses, porque as influências da vida e as vivências singulares do sujeito, para se exercerem ou serem eficazes, o pressupõem e a sua presença é como uma espécie de condição de possibilidade da sexualidade humana. Por isso, na síntese que fecha os “Três ensaios”, ao apresentar os resultados de sua investigação, que foram obtidos não tanto através da observação dos comportamentos perversos, mas da intelecção psicanalítica das psiconeuroses, Freud pôde resumir, de modo lapidar, a sua tese fundamental

*Reconhecemos, então, que as inclinações perversas estão muito difundidas; e, dado este fato, se nos impôs este ponto de vista: a disposição às perversões é a disposição originária e universal da pulsão sexual dos seres humanos, e a partir dela, em consequência de alterações orgânicas e inibições psíquicas, se desenvolve no curso da maturação a conduta sexual normal.*⁴¹⁵

A partir desta conclusão dos “Três Ensaios” podemos prosseguir em nossas reflexões com o objetivo de aclarar um pouco mais o significado dessa enigmática “disposição originária e universal da pulsão sexual dos seres humanos”. Uma disposição que não pode ser confundida com uma

⁴¹⁵ “Angesichts der nun erkannten grossen Verbreitung der Perversionsneigungen drängte sich uns der Gesichtspunkt auf, dass die Anlage zu den Perversionen die ursprüngliche allgemeine Anlage des menschlichen Geschlechtstriebes sei, aus welcher das normale Sexualverhalten infolge organischer Veränderungen und psychischer Hemmungen im Laufe der Reifung entwickelt werde”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Drei Abhandlungen*. GW., V, 132. (AE, VII, 211).

determinação biológica e que definimos como uma espécie de condição de possibilidade da sexualidade humana. Ou seja, ainda que possa ser chocante para alguns, o elemento perverso polimorfo, embora não se trate das perversões em sua tediosa particularidade, pode ser interpretado como expressão daquele horizonte de possibilidades que constitui a condição humana. A perversão expressaria, por conseguinte, a abertura transcendental que descentra a natureza humana. A sexualidade, por sua extraordinária plasticidade, é efetivamente mundana e, nesse sentido, destitui a concepção solipsista da subjetividade transcendental e comprova que a condição ontológica do humano é originariamente a de “ser-lançado” (Geworfenheit) no mundo.

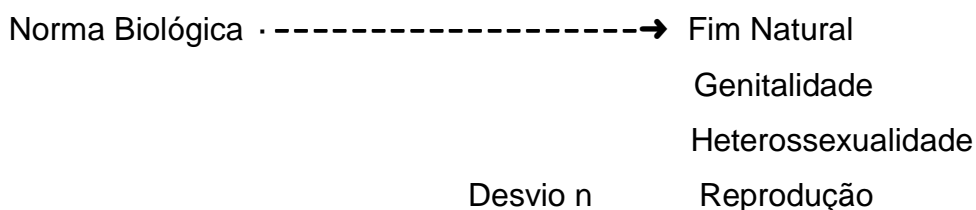
Não seria viável, entretanto, continuar este trabalho do modo que acabamos de fazer, isto é, recorrendo a um exame textual minucioso e lastreado por uma fileira interminável de citações, como as que fizemos ao examinarmos alguns pontos específicos dos “Três ensaios”. O recurso às citações do texto freudiano apenas pretendeu ilustrar um método de leitura que busca sempre estabelecer vínculos entre a literalidade do texto e a tendência especulativa da interpretação e que se funda em toda a argumentação que foi desenvolvida na primeira parte deste trabalho. Feito tal esclarecimento e visando delimitar a extensão da nossa exposição, que já se alonga em demasia, vamos prosseguir apresentando apenas através de dois diagramas, uma síntese do nosso modo de compreender a concepção psicanalítica da inter-relação entre sexualidade e cultura.

Primeiro diagrama: perversão e normalização

a) Visão sexológica: é a abordagem da perversão como um desvio em relação à norma biológica cuja finalidade é a realização de uma sexualidade genital, heterossexual e com fins reprodutivos. Os desvios ou aberrações sexuais são originados da hereditariedade, da tara familiar e da degenerescência inata ou, seria proveniente da influência nefasta do meio. Para facilitar a visualização, representamos os dois tipos, que podem estar superpostos, da seguinte forma:

a.1. Determinação biológica

Desvio 1



A sexualidade é regida por uma norma biológica, é um fenômeno natural, os desvios que encontramos são o resultado de doenças hereditárias que podem ser conjugadas com um meio pernicioso.

a.2 Influência do meio

Meio Desviante 1

Norma Biológica -----> Fim Cultural

Meio Desviante n

A norma biológica é menos impositiva e por isso os desvios sexuais podem ser causados pela influência do meio e devem ser corrigidos pela educação que conforma a sexualidade à normalidade estabelecida pela cultura. Este fim cultural pode ser visto como particular, mas verdadeiro, como, por exemplo, a superioridade da civilização cristã em relação aos povos primitivos ou, então, como sendo coincidente com a norma biológica.

b) A visão psicanalítica: é a abordagem da perversão como um *destino pulsional*, o que aponta para dois significados imediatos. Em primeiro lugar, a sexualidade *pulsional*, é uma pulsão (Trieb) e não um instinto (Instinkt) e por isso ela já é o resultado de um desvio, isto é, de uma transformação originária da funcionalidade biológica, conforme esquematizamos no diagrama abaixo. Portanto, não há uma unidade inicial que possa se diversificar, como resultado

da degenerescência ou influência do meio, mas há uma pluralidade originária da pulsão que faz com que a sexualidade humana seja inerentemente polimórfica. Em segundo lugar, a perversão é um *destino* (Schicksal) e isso significa que a plasticidade inicial é submetida a uma fixação, fazendo com que as montagens sexuais sejam muito reiterativas na obtenção do gozo. Além disso, sendo sexualidade um endereçamento ao outro e não um desenvolvimento espontâneo vindo a partir de dentro, ela é eminentemente relacional e singular, uma vez que as relações são plurais e mediatizadas pela história fantasmática do indivíduo.

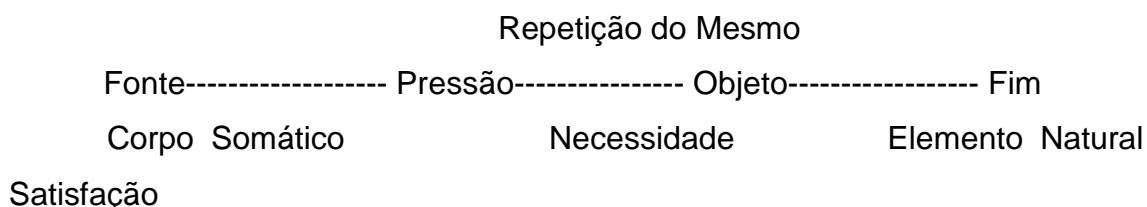
A pulsão em sua maleabilidade segue diversos caminhos podendo se fixar em algum tipo de perversão (1-n). O meio sociocultural, porém, pressiona pela uniformização e para produzir o que poderia ser considerado como razoavelmente normal, mas esta normalidade não deve ser interpretada nem como universal e nem como natural. No entanto, após o ponto de convergência da normalidade socialmente estabelecida, a pulsão sexual pode se projetar em diferentes fantasmas, levando a diferentes montagens eróticas. Assim, encontramos em indivíduos que podem ser considerados como normais comportamentos e fantasias eróticas bastante singulares e que incluem diferentes elementos perversos como de tipo sádico, masoquista, exibicionista, fetichista, etc., com suas inúmeras variações particulares.

Terceiro diagrama:

Nós vimos que no texto “Pulsões e destinos da pulsão” Freud construiu o seu conceito de pulsão sexual a partir de quatro elementos: fonte (Quelle), pressão (Drang), objeto (Objekt) e objetivo (Ziel). Numa primeira aproximação a articulação desses elementos parece remeter a um circuito homeostático, o que faz com que a sexualidade possa ser inteiramente analisada como um processo fisiológico. Este foi, de fato, o seu ponto de partida, pois a fonte pode ser vista como uma origem somática, um desequilíbrio metabólico que, ao ultrapassar certo limiar produz um conjunto de sensações que podem ser consideradas como uma pressão, uma necessidade. Movido pela força da necessidade um indivíduo busca um objeto que lhe seja adequado e ao encontrá-lo e incorporá-lo a pressão cessa e o indivíduo entra em estado de repouso ou de satisfação, que é, na verdade, um retorno ao ponto de equilíbrio,

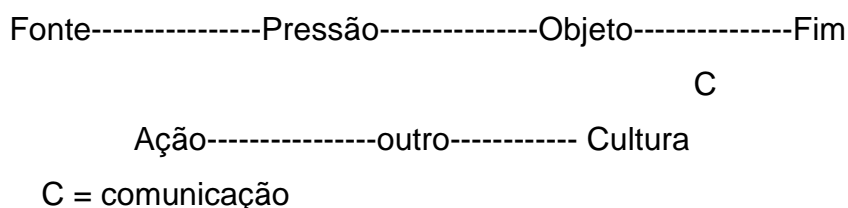
um apaziguamento corporal que pode ser definido como satisfação (Befriedigung). O ciclo recomeça com um novo desequilíbrio metabólico e assim sucessivamente.

Primeiro esquema : o modelo da fome



O que desequilibra este ciclo, no caso do indivíduo humano, é que ele está profundamente marcado pelo desamparo biológico e psíquico, o que pode ser considerado como sendo a condição evolutiva ou filogenética para a criação da cultura. No plano ontogenético não só os recém-nascidos, mas também as crianças maiores padecem intensamente desse desamparo, que é diretamente proporcional à complexidade do meio cultural em que ela deve se inserir para obter o reconhecimento social de sua maturidade. No recém nascido a passagem do objeto natural ao objetivo da satisfação requer a mediação de um provedor, que pode ser definido como um sujeito, isto é, um indivíduo que cumpre o seu papel de apoio para a criança, porque já foi assujeitado pela cultura. Esse sujeito responde parcialmente a demanda do indivíduo desamparado através de uma ação específica. Assim, por exemplo, a criança chora, a mãe decodifica o choro e providencia o alimento, de modo que a criança possa novamente recobrar o estado de satisfação.

Segundo esquema: a introdução do outro



A satisfação só é obtida pela mediação deste outro que exerce a ação necessária para providenciar o objeto e para que a satisfação seja obtida. O

outro deve ser um sujeito capaz de receber uma mensagem, que é a expressão da necessidade de uma criança, que é ainda um indivíduo não falante (*infans*) para, então, decodificá-la e respondê-la. A cultura, em sua tradição e em seu patrimônio de significações, é a condição de possibilidade para que a comunicação se efetive. Portanto, o ciclo deixa de ser exclusivamente biológico e passa para um plano relacional, isto é, o indivíduo não é apenas apaziguado em sua necessidade, mas é enlaçado numa rede simbólica. Essa marcação do corpo e da necessidade biológica pelo simbólico opera uma transformação de ambos, porque o indivíduo não vai apenas expressar a sua carência, mais vai endereçar uma mensagem ao outro demandando a sua presença acolhedora. É essa proximidade do outro, com seu calor, com seu ritmo, com sua pele, com suas palavras que é responsável pela erogeneização do corpo somático. Pode-se dizer que a criança não mama o leite, mas mama a mãe, a sua pele, a sua voz, as suas palavras e, com ela, vai absorvendo a tradição e o patrimônio culturais. Esse seria o primeiro momento da transformação do indivíduo biológico em sujeito humano, pela mediação da cultura.

Como vimos no esquema intermediário, o efeito da mediação do outro é a erogeneização do corpo. Para facilitar a visualização da transformação que se opera, invertamos a ordem dos elementos no segundo plano: o corpo erógeno não pode ser pacificado por meio de um objeto natural, assim, mesmo quando há satisfação o sujeito demanda a presença acolhedora do outro e na sua ausência, porque o outro sempre se ausenta de alguma forma, o vazio que se apresenta suscita o desejo que é falta e busca. Ora, o objeto da busca não é mais o objeto natural, mas a representação do outro, isto é, um fantasma, um objeto fantasmático. Mas este é um objeto que não pode ser fisicamente encontrado, o fantasma nunca se superpõe inteiramente ao objeto empírico que, num primeiro momento, parecia encarná-lo. Por isso, não há satisfação (*Befriedigung*), mas apenas realização de desejo (*Wunscherfüllung*), o ciclo não fecha e a repetição é diferencial, porque visa encontrar a plenitude da cultura, ou seja, um universo de significações capaz de preencher inteiramente o vazio da falta. O que produz um paradoxo, uma vez que o conjunto dos significados ou o sentido proporcionado pela cultura só é possível em decorrência de sua incompletude estrutural. Pois o mundo efetivo, o universo

simbólico da cultura, não é uma clausura e sim uma realização particular numa infinidade de mundos possíveis.

O esquema representa um compromisso ou se quisermos uma superposição das duas tópicas freudianas. Os dois planos contrapostos, o primeiro e o terceiro, indicam os dois registros pulsionais, o da autoconservação e o da sexualidade e a diferença na economia e na dinâmica dos dois sistemas, o pré-consciente/consciente e o inconsciente. Enquanto o quadrado constituído pelo “outro”, pelo “corpo erógeno”, pela “cultura” e pela “Coisa”, grafada com letra maiúscula para indicar o *das Ding* freudiano, expõe de que forma a segunda tópica é desdobrada da primeira: o eixo outro/mãe - corpo erógeno sinalizando o ego em sua origem narcísica, o eixo corpo erógeno-cultura sinalizando o super-ego, como um domínio de polarização entre o ego e o ideal e que se fecha na triangularização edípica, com a introdução do terceiro elemento, assinalado pelo termo cultura/pai e o eixo cultura - a Coisa sinalizando o Id, o domínio do pulsional que incide no circuito sexual do desejo, mas dele escapa, da mesma forma que não se deixa apreender inteiramente pelas significações produzidas pela cultura.

O circuito que não se fecha, o da repetição diferencial, aponta para essa busca sem fim do desejo, uma busca que não é vã porque é essencial na criação e no dinamismo da cultura, apesar de intencionar algo indeterminável ou obscuro, que Freud designou, no “Projeto”, como sendo “a coisa” (das Ding), denominação que evoca inequivocamente a “coisa em si” kantiana (Ding an sich). As letras em colchete [B], [E], [P] designam três planos: o plano do *Bíos*, o do *Éthos* e o da *Psykhé*. Como vemos, a pulsão sexual circula no terceiro plano, o que significa que ela não é da ordem do biológico, mas do psíquico, mas significa também que o psíquico não é uma mônada, uma mente aprisionada no solipsismo, mas resulta da mediação do *éthos*, da ordem simbólica da cultura.

Além disso, introduzimos no nosso esquema, de modo meramente sugestivo, alguns elementos da tópica lacaniana. A diferenciação dos três planos pode ser bem caracterizada pela distinção lacaniana entre necessidade, demanda e desejo, como nós a encontramos nessa formulação lapidar:

*O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o, próprio fenômeno de sua fenda (Spaltung)*⁴¹⁶.

Entre o segundo e o terceiro planos, nós introduzimos três letras entre parênteses (I), (S), (R), que designam respectivamente o imaginário, vinculado à relação dual com o outro, o simbólico, que vai triangular a relação com o outro através da cultura e o real, que assinala a impossibilidade do *das Ding* encontrar uma adequada significação na cultura ou ser capturado pela rede simbólica. Esses três eixos podem ser excluídos do diagrama sem prejuízo para o que quisemos mostrar, a articulação de sexualidade e cultura, mas os colocamos justamente para explicitar o que acreditamos ser a retomada lacaniana da problemática da relação entre subjetividade e cultura no contexto da dialética da modernidade.

Através dos diagramas que apresentamos acima propusemos ilustrar de que modo a investigação da sexualidade, sobretudo quando desponta a questão do narcisismo, leva à desestabilização do modelo transcendental da primeira tópica. Podemos, por conseguinte, retornar, ainda que brevemente, ao curso de nossa argumentação. O texto original dos “Três ensaios” estava ainda

⁴¹⁶ Cf.: LACAN, Jacques. La Signification du Phallus. *Écrits*. Op. Cit.. 691. Utilizamos em nossa citação a tradução brasileira de Vera Ribeiro (Cf.: Escritos. P. 698). Ver também, Idem. *Seminário IV. A Relação de Objeto (1956-57)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995. Como advertimos na nossa Introdução não é possível um olhar ingênuo na leitura de Freud, estamos inevitavelmente marcados pela história efetiva da psicanálise e por intérpretes brilhantes e, até mesmo geniais, como Lacan, Melanie Klein, Winnicott, e outros. . No entanto, cumpre observar que os elementos do nosso diagrama vêm, em grande parte, da literatura antropológica e filosófica. Ora, Lacan foi profundamente influenciado pela antropologia francesa e pela filosofia alemã, embora tão grande dívida raramente seja assumida em seu texto. Nossa aproximação a Lacan se desenha contra esse “pano de fundo”: a problemática da subjetividade moderna que é o ponto de partida e de chegada da teoria psicanalítica. Sobre a influência da antropologia francesa, ver: SIMANKE, Richard T.. *Metapsicologia lacaniana*. Op. Cit.. p. 341-430. E ainda as obras, já citadas anteriormente de Markos Zafiropoulos. Quanto à filosofia alemã, especificamente sobre Hegel, ver: BORCH-JACOBSEN, Mikkel. *Lacan. Amo absoluto*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995. JURANVILLE, Alain. *Lacan et la philosophie*. Paris, PUF, 1984. Esp. 128-140.

bem marcado por certo ideal de normalidade biológica, que seria representada pela genitalidade heterossexual funcionalmente orientada para a reprodução. Desse modo, o fundo do conflito psíquico repousaria na polarização entre sexualidade infantil e adulta, no difícil recalçamento da perversão polimorfa e no estabelecimento, mais ou menos bem sucedido, da normalidade. Porém, isso significaria uma convergência entre a norma biológica e a normatização sociocultural? Por que haveria, então, a necessidade de se impor socialmente e garantir através de forte institucionalização uma norma sexual – a da genitalidade heterossexual – que já seria sustentada pelo determinismo biológico? E por que – apesar deste extraordinário esforço de contenção e disciplina – haveria ainda tamanha proliferação de comportamentos manifestamente perversos ou, mais genericamente, de montagens eróticas tão singulares que não cessam de estimular a curiosidade social?

Talvez, poder-se-ia pensar, a razão para isso seja bem simples e resida na não superposição entre a função reprodutiva e a tendência à maximização do prazer. Assim, a função biológica se associou, por força da pressão evolutiva, ao prazer sexual, mas essa associação não seria em si mesma tão sólida e inevitável, possibilitando uma busca independente do puro gozo. Este seria, separado da função reprodutiva, condicionado pelo objeto e pela meta da pulsão, o que explicaria a sua variabilidade. E seria esta a razão – que parece estar mesmo presente no pensamento freudiano – para a postulação de um “princípio de prazer” (Lustprinzip), cujo funcionamento nada teria de funcional, pois consistiria na busca do gozo sexual a qualquer preço e, até mesmo, quando acarretasse graves prejuízos sociais e biológicos para o indivíduo. Entretanto, mesmo assim, poderíamos reiterar a pergunta, por que ocorreria tal descolamento entre o prazer e a finalidade biológica da sexualidade, se a associação entre ambos foi decorrente da pressão evolutiva, se a sua associação pode ser considerada, portanto, como natural, além de ter sido institucionalmente sustentada por ampla diversidade de tipos de organização social? E aqui, voltaríamos inevitavelmente ao nosso ponto de partida, a de uma indeterminação de fundo do ser humano, a de uma “disposição originária e universal” para a perversão pois, mesmo de um ponto de vista evolutivo, é justamente a diferenciação entre natureza e cultura, que permite que o prazer

se torne autárquico, se afaste da funcionalidade biológica e enverede pelo circuito das representações psíquicas.

Não obstante, o caráter paradoxal da sexualidade humana não poderia ser explicado pela inclinação hedonista do ser humano, como pode parecer quando enfatizamos a separação entre prazer e funcionalidade biológica, porque esse suposto hedonismo se chocaria com uma objeção proveniente da própria investigação psicanalítica. O “princípio de prazer” poderia ser simplesmente identificado com a tendência à busca do prazer? Freud parece ter seguido, muitas vezes, nesta direção e só tardiamente em sua obra, após a introdução da idéia de “pulsão de morte”, ele reviu explicitamente a sua concepção do “princípio de prazer”. No entanto, esta revisão explícita, como ocorreu em relação a muitos outros problemas teóricos, só emergiu após uma longa elaboração imposta pela lógica interna da metapsicologia, mas cujas conseqüências só tardiamente seriam reconhecidas e explicitadas. Podemos resumir a questão do seguinte modo. O prazer foi desde o início definido como uma descarga (Abfuhr), uma redução da energia ao nível mais baixo possível e o “princípio de prazer” seria definido, por conseguinte, como um princípio econômico, aquele princípio que rege essa redução quantitativa. No entanto, essa tendência se choca, na maioria das vezes, com o interesse do indivíduo, com a sua busca pela sobrevivência e pela integridade, biológica e social. Por esta razão, o “princípio de prazer” precisa ser contido ou, de modo mais favorável ao equilíbrio e à adaptação, deve ser transformado no “princípio de realidade” (Realitätsprinzip), capaz de regular a obtenção do prazer, postergando a satisfação para quando esta se mostrasse necessária ou não prejudicial ao interesse do indivíduo. O conflito psíquico poderia ser satisfatoriamente equacionado, então, como o confronto entre os dois princípios ou entre o eu, guiado pela realidade, e a sexualidade, profundamente enraizada no infantilismo polimórfico e perverso.

O que nos mostra, entretanto, a investigação psicanalítica das afecções psiconeuróticas? Que o conflito psíquico desemboca numa solução de compromisso cujo produto final são as formações substitutivas e os sintomas, ou seja, que o resultado do conflito é o sofrimento psíquico. E de onde provém tal sofrimento? A resposta que Freud encontrou, logo no início de sua pesquisa sobre as afecções psiconeuróticas, foi que os sintomas trazem a

marca do recalado, trazem a força compulsiva do processo primário e que, portanto, eles também são regidos pelo “princípio de prazer”. E não haveria outra explicação para aquilo que a prática clínica mostra como sendo o maior desafio para a ação terapêutica: a resistência à cura que se manifesta na reiteração do sintoma, na reação terapêutica negativa e no estranho apego do sujeito ao seu fracasso. Todos esses fenômenos clínicos poderiam ser resumidos como sendo o benefício primário da doença, sendo a qualificação de “primário” a perfeita integração do sofrimento na economia psíquica. Em outras palavras, a dor e o intenso sofrimento neuróticos – as conversões histéricas, as depressões, os rituais e idéias obsessivos, as relações afetivas fracassadas e repetitivas, as fobias e delírios persecutórios – com todas as suas fantasmagorias, que são bem reais para o paciente, embora pareçam tão absurdas para o observador, parecem provir justamente da prevalência do “princípio de prazer”. Em resumo, ainda que possa parecer surpreendente, o “princípio de prazer” seria, antes de tudo, o responsável maior pelo desprazer e, assim é porque, em se tratando de um “princípio”, de uma formulação teórica acerca do funcionamento psíquico, ele não pode ser confundido, de modo algum, com um “afeto” ou, no caso, com as sensações que nós acostumamos a chamar de prazer.

Não é difícil compreender, portanto, porque a psicanálise não pode ser confundida, de modo algum, com uma doutrina hedonista. O prazer enquanto princípio situa-se além do prazer enquanto afeto. Isso já estava bem visível na época da teoria do recalque, mas curiosamente só se tornou explícito quando Freud foi obrigado a se confrontar com fenômenos tão desconcertantes, para o otimismo ilustrado em seu ideal pedagógico e científico, como a melancolia e o suicídio, o sadomasoquismo e a reação terapêutica negativa e com as inúmeras outras manifestações da compulsão à repetição. Ou seja, quando foi obrigado a se confrontar com a extensão e o peso de um sofrimento tão intenso e arraigado que parecia não mais caber no domínio da sexualidade. Assim, ao ser levado a propor um “além” do princípio ele também viu, o que já se deixava perceber desde o início, que o princípio era uma “além” do prazer. Mesmo porque não há uma correspondência simples e direta entre as dimensões quantitativa e metapsicológica, a que se refere o princípio, e a dimensão qualitativa e fenomênica, a que se refere o afeto. Por isso, ao extrair

algumas conseqüências da idéia de “pulsão de morte”, ele foi levado a reconhecer que

(...) prazer e desprazer não podem ser referidos ao aumento e diminuição de uma quantidade, que designamos como ‘tensão de estímulo’, ainda que tenham, evidentemente, muito a ver com este fator. Parecem não depender desse fator, mas de um aspecto dele, que só podemos predicar como qualitativo. Estaríamos muito mais avançados na psicologia se soubéssemos precisar este caráter qualitativo, Talvez seja o ritmo, o ciclo temporal das alterações, os aumentos e quedas da quantidade do estímulo; não o sabemos.⁴¹⁷

Não vamos discutir aqui o significado dos “signos de qualidade”, pois esta discussão nos compromete com uma tarefa cuja imensa dificuldade queremos contornar, a da elucidação da natureza da consciência na composição tópica do aparelho psíquico, o que sempre foi, desde a época do “Projeto”, um espinhoso problema teórico. De qualquer modo, o que queremos ressaltar é que, as alterações da quantidade, não se expressam diretamente no plano qualitativo, de modo que se a dor (Schmerz) for atribuída ao aumento de energia e o prazer (Lust) à diminuição, um fenômeno como o masoquismo – nomeado com a surpreendente expressão de “prazer-dor” ou “prazer na dor” (Schmerzlust) – torna-se inteiramente incompreensível. Expressão que poderia ser conceitualmente traduzida como sendo um “aumento na diminuição” ou, como diz Freud na primeira frase de seu artigo sobre o masoquismo, “pode-se com razão designar a existência da aspiração masoquista na vida pulsional

⁴¹⁷ “Lust und Unlust können also nicht auf Zunahme oder Abnahme einer Quantität, die wir Reizspannung heissen, bezogen werden, wengleich sie offenbar mit diesem Moment viel zu tun haben. Es scheint , dass sie nicht na diesem quantitativen Faktor hängen, sondern na einem Charakter desselben, den wir nur als qualitativ bezeichnen können. Wir wären viel weiter in der Psychologie, wenn wir anzugeben wüssten, welches dieser qualitative Charakter ist. Villeicht ist es der Rhythmus, der zeitliche Ablauf in den Veränderungen, Steigerungen und Senkungen der Reizquantität, wir wissen es nicht”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Das ökonomische Problem des Masochismus* (O Problema Econômico do Masoquismo). GW, XIII, 372. (AE, XIX, 166).

humana como enigmática do ponto de vista econômico”.⁴¹⁸ Qual seria, então, o estatuto desse “além” que faz com que o “princípio de prazer” não coincida com o prazer?

É preciso reconhecer, de início, que o “além” que encontramos no “princípio de prazer”, possui um significado epistemológico, isto é, coincide com o prefixo “meta” da “metapsicologia”. O quantitativo não pode se expressar diretamente no qualitativo, porque a energia psíquica não é algo como uma matéria sutil e o que chamamos como econômico é, antes de tudo, um modelo teórico e, portanto, não poderia haver uma simples correspondência entre proposições teóricas e descritivas, entre os conceitos e os fenômenos. A teoria nos ajuda, portanto, a ver além do que percebemos quando estamos mergulhados em nossas vivências e em nossos interesses. Por isso, o “princípio de prazer” possui também um significado antropológico, pois não pode ser entendido como a tendência do ser humano em buscar sempre as sensações imediatas de prazer e assinala também que esta busca não se integra num ideal de equilíbrio e saúde, porque é sempre transgressiva. O “princípio de prazer” significa que a pulsão sexual traduz um excesso, que segue por numerosos percursos e padece profundas interpenetrações, produzindo, inclusive, aquela fusão, mais comum do que se imagina, entre o prazer e a dor. Desse modo, o conflito psíquico não se daria entre uma tendência infantil de buscar o prazer e os mecanismos sociais e psíquicos que impedem a sua satisfação. Ao contrário, desdobra-se antes entre o ímpeto transgressivo – que pode levar à dor e à loucura, sendo, porém, essencial para a criação cultural – e a imposição egóica da adaptação social. O prazer-afeto estaria muito mais ligado, na verdade, ao “princípio de realidade” que ao “princípio de prazer” e, desse modo, poderíamos dizer que o preço a ser pago pela autotranscendência é a perda ou a fragilização da normalidade.

Descartada a interpretação hedonista do “princípio de prazer”, devemos reconhecer que a sua efetivação, através do desejo, não se encontra tanto no prazer vivido como afeto, mas nas produções fantasmáticas, que podem ou

⁴¹⁸ “Man hat ein Recht dazu, die Existenz der masochistischen Strebung im menschlichen Triebleben als “ökonomisch rätselhaft zu bezeichnen”. Cf.: FREUD, Sigmund. GW, XIII, 371 (AE, XIX, 165).

não proporcionar algum prazer. A fantasia não é apenas um epifenômeno ou a permanência de um traço arcaico, que estaria especialmente presente na vida das crianças e dos neuróticos, porém restringida ao mínimo ou estritamente controlada por um ego adulto e realístico. Ao contrário, ela se situa no núcleo da realidade psíquica e a atravessa em todos os seus estratos, não só porque se confunde com os complexos inconscientes, mas porque é também uma força ordenadora do ego e mediadora de sua relação com a realidade do mundo externo. Pois, o “princípio de prazer” não é como vimos uma tendência que regeria a busca infantil e sem limites do prazer, a ser contida na vida adulta. Tal princípio seria antes uma ação permanente de estruturação psíquica, ainda que seja muito alto o custo econômico de tal estruturação e que o sujeito se mantenha mergulhado num intenso sofrimento neurótico. Assim, no período de 1908 a 1913, Freud vai perceber, de modo cada vez mais claro, a existência de organizações pré-genitais, isto é, vai reconhecer a força e a consistência da estruturação fantasmática na economia psíquica e mostrar como ela é relevante, tanto na etiologia do comportamento neurótico, quanto na formação da experiência cultural. As fantasias não são apenas um avesso nebuloso e compensatório de uma realidade frustrante e, muito menos, o resultado de um déficit intelectual porque, de certa forma, elas não são menos reais do que o que costumamos a considerar como sendo a realidade.

A investigação deste período, que antecede a introdução do narcisismo, está disseminada em diversos artigos que exploram a natureza da realidade psíquica e que só comentaremos superficialmente, sem nos determos numa leitura mais detalhada. O artigo “Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade”, de 1908, mostra que o sintoma histérico só pode ser compreendido como uma montagem fantasmática que é possibilitada pela indeterminação de fundo da sexualidade humana, uma vez que o histérico não se reconhece em seu sexo biológico e interroga na fantasia a sua identidade sexual. Há, no cerne do seu sintoma, uma dúvida dilacerante, pois ele é “a expressão de uma fantasia sexual inconsciente, de um lado masculina e, de outro lado, feminina”. A histeria mostra que o corpo, que é uma realidade física, só pode ser apropriado através da mediação da realidade psíquica, seja para

permanecer na indefinição cruciante que se expressa no sintoma, seja para receber uma definição identitária na perspectiva de relativa normalidade.⁴¹⁹

Num texto um pouco posterior intitulado “Caráter e erotismo anal”, título que não deixa de ser provocador e desconfortável, Freud estabelece, de modo ainda mais surpreendente, a plasticidade da pulsão sexual e o seu vínculo estreito com aquilo que, na linguagem popular, dela parece tão distante. O termo “caráter” indica aquilo que marca e distingue um indivíduo de outro, evocando também um comportamento moral dotado de firmeza e estabilidade capaz de assegurar a um indivíduo a sua respeitabilidade social. É justamente esta aparente solidez que é relacionada com o sintoma primário obsessivo que se caracteriza pelo apego a comportamentos de ordem e disciplina, lucidez e perseverança. Todas essas características de obstinação, contenção e repetição são relacionadas tanto com aquilo que há de mais sujo e repulsivo, quanto com aquilo que há de mais valioso e que, nas sociedades civilizadas, foi tomado como o padrão mesmo do valor, o dinheiro e o ouro. A expressão popular “vil metal” não deixa de ser um indício dessa associação entre o que é, para o homem, o mais valioso (Wertvollsten) e o que ele considera como o menos valioso (Wertlosesten) e quer afastar (werfen) de si como um dejetivo (Abfall).⁴²⁰ Em sua oscilação entre a onipotência e a impotência o obsessivo, siderado pelo fantasma da morte, quer escapar, a todo preço, da finitude e, para isso, se lança na rejeição ou na forclusão (Verwerfung) do desejo e se compraz na hipertrofia da pureza e da permanência. Nesse caso a neurose pode ser dissimulada como civilização, como a imagem idealizada de uma cultura ética intransigente em seus valores e padrões de comportamento. Ao

⁴¹⁹ “Ein hysterisches Symptom ist der Ausdruck einerseits einer männlichen, andererseits einer weiblichen, unbewussten sexuellen Phantasie”. Cf. FREUD, Sigmund. *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität* (Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade). GW, VII, 197. (AE, IX, 146).

⁴²⁰ “Es ist möglich, dass der Gegensatz zwischen dem Wertvollsten, das der Mensch kennen gelernt hat, und dem Wertlosesten, das er als Abfall (‘refuse’) von sich wirft, zu dieser bedingten Identifizierung von Gold und Kot geführt hat”. Cf. FREUD, Sigmund. *Charakter und Analerotik*. (Caráter e erotismo anal). GW, VII, 208. (AE, IX, 157).

relacionar as ações obsessivas com as práticas religiosas, Freud advertiu que não desqualificássemos essa aproximação em função do caráter muitas vezes estapafúrdio e caricatural dos rituais obsessivos, porque essas aparências exóticas estariam a “serviço de significativos interesses da personalidade”. Esses interesses consistiriam em se preservar da angústia de expectativa (Erwartungsangst) que está radicada no sentimento inconsciente de culpa (unbewussten Schuldbewusstsein) derivado dos assaltos contínuos das moções pulsionais, a ordem seria uma formação defensiva contra a ameaça do caos pulsional. Ora, o que ocorreria no caso da formação da religião seria algo análogo, pois aí também nos depararíamos com a exigência de renunciar às moções pulsionais, porém estas não são “como na neurose, exclusivamente componentes sexuais, mas pulsões egoísticas (eigensüchtige Triebe), às quais, a propósito, não falta um aporte sexual”. A angústia de expectativa é um horror ao tempo, que inscreve em seu fluxo a ameaça da castração, e é vivida como um afeto que remonta a uma culpa não necessariamente sentida ou, então, deslocada e camuflada por alguma outra constelação afetiva. O que está em jogo, na alusão às pulsões egoísticas, é a incontinência do eu narcísico enlouquecido pelo absoluto e, por isso, insubmisso ao tempo e em rebelião contra a sociedade.⁴²¹

Desse modo o caráter é uma estruturação egóica que parece estar em perfeita harmonia com os valores e ideais da civilização, mas que expressa uma “formação reativa”. Esta é, na verdade, um mecanismo defensivo continuamente alimentado pela atividade de pensamento intensa e exaustiva, cuja pujança revela sob a máscara do escrúpulo e da culpa a erotização de uma vida fantasmática exuberante, porém continuamente assaltada por

⁴²¹ Estamos nos referindo a diversos trechos do artigo de Freud, porém, citamos especialmente o seguinte trecho: “Von diesen Verhältnissen wäre etwa folgendes auch auf dem Gebiete des religiösen Lebens wiederzufinden: Auch der Religionsbildung scheint die Unterdrückung, der Verzicht auf gewisse Triebregungen zugrunde zu liegen; es sind aber nicht wie bei der Neurose ausschliesslich sexuelle Komponenten, sondern eigensüchtige, sozialschädliche Triebe, denen übrigens ein sexueller Beitrag meist nicht versagt ist”. Cf. FREUD, Sigmund. *Zwangshandlungen und Religionsübungen*. (Ações obsessivas e práticas religiosas). GW, VII, 137. (AE, IX, 108).

impulsos agressivos e transgressivos, que suscitam os reiterados e exaustivos esforços de autocontrole. Mergulhado nessa loucura do pensamento o obsessivo não cessa de se empenhar, em sua lúcida autocrítica, por manter ao abrigo da mais estrita privacidade toda aquela opressiva fantasmagoria, que acompanha um comportamento que se quer contido, mas que mal pode dissimular todas as suas esquisitices e incrustações bizarras. Por isso, podemos sempre nos surpreender ao encontrar no discurso obsessivo, com toda sua amarração lógica e cuidado racional, o transbordamento dessa fantasmática que parece, às vezes, quase delirante e que mostra – sem o risco de desorganização associado ao surto psicótico – o seu inequívoco parentesco com a paranóia. Não obstante é exatamente a ausência da crise psicótica – que sempre pode ser considerada como uma fronteira de segurança entre o normal e o patológico – que torna tão fascinante o discurso quase delirante do obsessivo. Porque através dele se pode vislumbrar o vínculo profundo entre civilização e perversão, entre os mais altos valores da cultura e aquilo que deles parece ser o mais distante e o mais baixo. Além disso, surge na fantasmática obsessiva um elemento da mais alta relevância: o jogo sado-masoquista que evidencia a violência que pulsa sob a capa simultaneamente rígida e frágil da contenção do caráter e da ordenação ética. Se a morte deve ser foracuída, para que possamos viver em sociedade e se a cultura – que sempre teve na religião o seu cimento ou a sua força de unificação (*Macht der Vereinigung*) – repousa nesse processo de foracusão, então o obsessivo, ao se empenhar numa incansável sobredeterminação desse mecanismo, expõe em seu impasse o que seria a civilização em seu estado paroxístico. Um impasse que decorre do inevitável fracasso desse empenho de sobredeterminação que relança o obsessivo na angústia e no ódio. O ideal da limpeza, da transparência e do autodomínio acaba por produzir uma civilização mortífera, uma vez que a violência, como nos mostra a dinâmica da neurose obsessiva, possui raízes narcísicas e não provém da exterioridade da natureza ou de alguma agressividade biológica. O controle obsessivo manifesta, assim, o quanto é conflitiva e problemática a relação do sujeito com a cultura e em sua abordagem desponta um novo elemento que só muito mais tarde seria integrado na teorização freudiana: o do crônico mal-estar que habita a civilização.

Foi publicado, quase na mesma época que o artigo anterior sobre o caráter obsessivo, o ensaio “A moral sexual civilizada e a nervosidade moderna” que pode ser incluído no caudal de textos nos quais proliferaram os diagnósticos sobre os efeitos psicológicos da vida em meio à agitação, à competitividade e a contínua estimulação do ambiente dos grandes centros urbanos. Desde o final do século XVIII e longo do século XIX a palavra “nervoso” (nervous; nerveux; Nervosität) vai deixando de significar vigoroso, viril, robusto e intenso para se converter em debilidade, esgotamento e sensibilidade exacerbada. Os diagnósticos se sucederam desde 1860, quando psiquiatras, como Henry Maudsley, “afirmavam que a civilização moderna é patogênica” até 1893, quando um médico eminente como Wilhelm Erb, alertou para “o crescente nervosismo de nossos tempos”. Em meio a tantas publicações, a mais influente foi o tratado do neurologista norte-americano George Beard sobre a exaustão nervosa, por ele designada como *neurasthenia*, um termo que obteve extraordinário sucesso na psiquiatria daquela época.⁴²²

O ensaio de Freud segue na trilha desta literatura, porém acentua a importância do fator sexual, o que já estava difusamente presente nos autores anteriores ao abordarem a etiologia da neurastenia. O seu artigo apela por maior tolerância no julgamento moral da sexualidade e o seu ímpeto reformista aparece, sobretudo, na mudança de ênfase em relação à mulher. Enquanto alguns autores manifestavam o temor de que o esgotamento nervoso era um sintoma de uma perigosa afeminação da cultura, o texto Freudiano não só defende a diminuição das exigências da moral sexual, considerada como insustentável e causadora de sofrimento psíquico, porém denuncia, sobretudo, a duplicidade e severidade da moral sexual imposta às mulheres. De qualquer modo, a leitura do artigo pode nos deixar a impressão de que a sua tese central é a de um simples antagonismo entre civilização e vida pulsional. Um antagonismo que poderia ser bem mitigado, em benefício da saúde e da

⁴²² Baseamo-nos na ampla e estimulante investigação histórica de Peter Gay. Ver GAY, Peter. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud. Vol. II: A paixão terna*. São Paulo, Cia. das Letras, 1990. Esp. p. 285-305.

felicidade humanas, porque a contraposição entre pulsão sexual e moral civilizada não é intrínseca ou essencial, mas o simples resultado de uma evolução histórica. Se isso é verdade então esta tese seria o retorno a um nível descritivo, aquele que se limita a constatar – justificando ou condenando – a repressão sexual visível na superfície da vida social. Tal antagonismo poderia ser visto, então, na perspectiva de uma mera relação de exterioridade: a sociedade não poderia permitir a plena manifestação da sexualidade infantil, de natureza auto-erótica e, em conseqüência, no seu afã de controle, acabaria cometendo alguns excessos que precisariam ser corrigidos através de uma educação mais sensata e de instituições mais flexíveis. Esse reformismo ainda que tenha os seus méritos é de uma sensatez banal. Mas não pode ocultar que os excessos da disciplina e a sua tendência a entrar numa espiral ensandecida, não são aspectos circunstanciais, corrigíveis com uma boa dose de racionalidade, porque são intrínsecos aos processos da repressão (Unterdrückung) e do controle social. O que está em jogo não é a liberação de um prazer supostamente sensato e saudável, mas sim um conflito que se inscreve no âmago da própria dinâmica pulsional. Assim, o texto de Freud se coloca, sem dúvida, numa perspectiva reformista ou liberal com relação à moral e à educação sexuais. No entanto, a sua leitura atenta evidencia a extrema dificuldade de se encontrar uma saída razoável e socialmente aceitável para as contradições da sexualidade humana: a sublimação é árdua e acessível apenas a uma elite intelectual; a livre aceitação da heterossexualidade excluiria todos aqueles que só poderiam se realizar na perversão, inclusive os homossexuais, que são inteiramente aptos para o trabalho intelectual; a abstinência sexual é altamente prejudicial para a criação cultural em função do alto custo psicológico da neurose e, finalmente, a satisfação pulsional direta, considerando a sua não regulação instintiva, seria um formidável obstáculo no deslocamento e na transformação sublimatória da libido.⁴²³ Ora, da mesma forma que a neurose é o negativo da perversão, sendo que ambas brotam do mesmo solo pulsional, também a civilização é o negativo da perversão e, por

⁴²³ Cf. FREUD, Sigmund. *Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität.* (A moral sexual 'cultural' e a nervosidade moderna). GW, VII, 143-167. (AE, IX, 163-181)

isso, o processo civilizatório é constitutivamente patológico e a repressão nunca é adequada, mas sempre é uma “mais-repressão”, porque marcada pelo excesso na medida em que sendo fundada na lógica do recalque também ela possui uma natureza pulsional. Por conseguinte, a violência – aquela mesma que pode ser discernida no caráter obsessivo, ou seja, naquela normalização neurótica exacerbada – não vem necessariamente do que poderia ser chamado de vida instintiva, de nossa natureza bestial, mas nos surpreende por sua proveniência elevada, irrompendo ao lado dos mais altos valores da civilização. A violência nada tem a ver com o instinto ou com a agressividade, consideradas como a presença renitente da animalidade no ser humano, mas é uma potencialidade diretamente proporcional à complexidade da civilização, o que nos ajuda a compreender porque o século da razão, da consolidação e expansão dos processos de modernização também pôde ser considerado, segundo Hobsbawm, como “o mais bárbaro dos séculos”.

Estes textos, com exceção daquele que relaciona ações obsessivas e práticas religiosas, foram escritos nos primeiros meses de 1908, e esboçam uma relação íntima e um pouco chocante entre fantasia, caráter, cultura e violência. No final deste mesmo ano aparece um novo artigo, trata-se de “Sobre as teorias sexuais infantis”, que cumpre um papel crucial na investigação da vida psíquica do sujeito e inicia a elucidação daquele que seria o ponto de conexão entre a produção fantasmática e o processo cultural. A idéia fundamental do texto é a da fantasia infantil da universalidade da atribuição fálica, que surge num momento de profunda ligação da criança com a mãe, o que impede que esta seja concebida como um ser sem valor e, portanto, privado do falo. As fantasias de castração que se insinuam, a partir dessa situação, não poderiam se sustentar numa ameaça empírica e circunstancial, pois o seu fundamento consistiria na fragilidade inerente ao elemento identificatório através do qual a mãe fálica encontra-se necessariamente unida à criança e a socorre em seu desamparo.

Que não se trata de uma ocorrência empírica vai se tornando cada vez mais claro à medida que o falo vai sendo, enquanto construção fantasmática da criança, gradualmente diferenciado do pênis, enquanto elemento meramente anatômico. Trata-se de uma diferenciação que – embora permanecendo sempre instável na concepção freudiana – tende a se consolidar em textos

mais tardios. Assim ocorre, por exemplo, em “As transposições da pulsão, em especial do erotismo anal”, de 1917, ao estabelecer a transposição pulsional na forma de uma equação simbólica, em que se intercambiam elementos materialmente heterogêneos como fezes, dinheiro, presente, filho e pênis. Um nexos que se estabelece “quando a investigação sexual da criança o leva a descobrir a falta de pênis na mulher e o pênis é percebido como algo separável do corpo e entra em analogia com as fezes, que foi a primeira parte da corporeidade que foi preciso renunciar”.⁴²⁴

Esse deslocamento associativo tem um “emprego narcísico”, porque é através dele que o sujeito desafia as exigências dos outros e resiste à castração. Num texto um pouco posterior, “A organização genital infantil”, de 1923, podemos constatar que o falo já se dissocia com nitidez do pênis e vai perdendo as suas conotações anatômicas para adquirir o seu estatuto simbólico como se pode ver nesta afirmação sem rodeios:

O caráter principal desta “organização genital infantil” é, ao mesmo tempo, a sua diferença da organização genital definitiva do adulto. Reside em que, para ambos os sexos, somente um genital, o masculino, desempenha um papel. Portanto, não existe um primado genital, mas sim um primado do falo.(aspas do autor).⁴²⁵

Um pouco adiante Freud afirma que a criança atribui o pênis a todos os seres, estendendo a analogia até mesmo a coisas inanimadas. Essas citações, que mostram o surgimento do conceito de falo, nos leva a concluir que, se deixarmos de lado a inclinação biologizante de Freud e acompanharmos a

⁴²⁴ Citamos parcialmente o seguinte trecho: “Es stellt sich her , wenn die Sexualforschung des Kindes das Fehlen des Penis beim Weibe in Erfahrung gebracht hat. Der Penis wird somit als etwas vom Körper Ablösbares erkannt und tritt in Analogie zum Kot, welcher das erste Stück Leiblichkeit war, auf das man verzichten musste”. Cf. FREUD, Sigmund. *Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik*. (Sobre as transposições da pulsão, em especial do erotismo anal). GW, X, 409. (AE, XVII, 122).

⁴²⁵ “Der Hauptcharakter dieser ‘infantilen Genitalorganisation’ ist zugleich ihr Unterschied von der endgültigen Genitalorganisation der Erwachsenen. Er liegt darin, dass für beide Geschlechter nur ein Genitale, das männliche, eine Rolle spielt. Es besteht also nicht ein Genitalprimat, sondern ein Primat des Phallus”. Cf. FREUD, Sigmund. *Die infantile Genitalorganisation*. (A organização genital infantil). GW, XIII, 294-295. (AE, XIX, 146).

lógica complexa com que ele reconstrói a etiologia das psiconeuroses, nos deparamos com um estranho processo no cerne da subjetivação. As teorias infantis mostram que a fragilidade da atribuição fálica – sempre solapada pela angústia de castração – tem como contrapartida a força persistente do mecanismo que desmente a evidência perceptiva da diferença sexual. Esse mecanismo da “recusa” ou do “desmentido” (*Verleugnung*) não se limita a um episódio mais ou menos efêmero da infância, mas se impõe como um obstáculo intransponível ao acesso do sujeito à realidade. Essa perda da realidade não pode ser atribuída, portanto, à inclinação infantil em fantasiar, mas torna-se um déficit definitivo e continuamente alimentado pela angústia. Por esta razão, a recusa passará a ser considerada, ao lado do recalque, não só como um dos mecanismos fundamentais na etiologia das psiconeuroses, mas também como um processo essencial na sustentação da normalidade possível. Para compreendermos, ainda que esquematicamente, o papel da recusa, na constituição do sujeito, nós poderíamos complementar as elaborações desses textos de 1908 com as que foram incluídas na segunda edição dos “Três ensaios” e no controvertido artigo intitulado “Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci”, ambos de 1910.

Podemos resumir a nossa exposição da seguinte maneira. Os “Três ensaios” mostraram que a sexualidade humana é infantil e jamais poderá ser integrada numa plena funcionalidade genital. A sua característica originária – termo que não deve ser compreendido apenas no sentido de começo ou início, mas, sobretudo, como aquilo que permanece estruturalmente – consiste no seu auto-erotismo. Pois bem, na criança desamparada, no contexto inicial de um auto-erotismo que reina hegemonicamente, a relação com a mãe não pode deixar de ser a relação com um semelhante, pois o outro, sob o imperativo da “identidade de percepção” (*Wahrnehmungsidentität*), mal pode ser vislumbrado e discernido em sua alteridade. Essa mãe, tão pouco diferenciada da criança e de tão baixa densidade alteritária, só pode aparecer, portanto, como sendo uma mãe fálica, aquela que emerge na suposta recordação de Leonardo da Vinci, na figura de um abutre com a cauda enfiada na boca, isto é, na interpretação freudiana, como a mãe dotada de pênis e falicizada. Pois bem, essa mãe, semelhante e plena, não se sustém facilmente numa posição simbiótica, em decorrência da própria abertura perceptual que é imposta pelo

desamparo. Pois, como vimos na exposição acerca da “vivência de satisfação”, um indivíduo biológico tão precário como o humano só pode sobreviver saindo de seu refúgio alucinatório. O *infans* abre-se a um intercâmbio intenso com o ambiente, através da recepção e do processamento contínuo de informações que, em seu fluxo contínuo, tendem a desestabilizar a clausura e a rigidez da “identidade de percepção” e, portanto, dessa primeira relação matricial. A fragilidade e a abertura são condições antropológicas que se impõem reciprocamente. A figura materna se distingue, assim, como um objeto (objectum), porém como um objeto erótico poderosamente fixado e capaz de destituir ou minimizar qualquer outro objeto concorrente. Não obstante, o fluxo perceptivo – o que nós podemos designar, em princípio, como correspondendo à realidade externa – é excessivo e não pode ser totalmente canalizado para esse objeto erótico. O conteúdo da experiência transborda o continente representado pela figura da mãe fálica e, desse modo, se insinua a possibilidade da perda dessa plenitude reconfortante, o que é vivenciado como angústia, como um excesso que nada poderia conter. A angústia brota, pois, daquilo que na linguagem freudiana seria o vislumbre da inexistência do pênis materno e do horror provocado por esta falta insuportável. É contra o horror de tal experiência – a da angústia da castração materna e, como é óbvio, da própria castração – que se levanta, como necessária contraposição, o mecanismo da recusa.

Podemos compreender, desse modo, através da articulação da atribuição fálica e da angústia, da castração e da recusa, a condição paradoxal que preside a realização do humano, ou seja, o processo de subjetivação do indivíduo biológico. A fusão imaginária com a mãe é insustentável, porque é incapaz de responder e sanar a realidade do desamparo e a angústia advém inevitavelmente como resultado inerente dessa saída do casulo imaginário e do voltar-se ou do abrir-se do indivíduo para a exterioridade da realidade. Assim, este movimento para a realidade, que o impulsiona em direção à “identidade de pensamento” (Denkidentität) e assegura certa objetividade do conhecimento, é acompanhado pela angústia. O que implica na inerência, ou seja, na vinculação eqüioriginária entre saber e angústia. Mas se definimos como realidade o fluxo sempre excessivo das percepções, então deveremos concluir que este “excesso ontológico” deve ser barrado em nome da frágil tessitura imaginária

do eu, da imagem de si mesmo que é construída como um recorte, como uma figura que se destaca do fundo de um desamparo abissal. O que implica que a realidade só se inscreve como saber se houver certa contenção da angústia e a preservação da incipiente estrutura do eu. Em conseqüência, o estado inicial de fusão imaginária com a mãe deve persistir longamente – e diríamos, até mesmo, indefinidamente – na fantasia da atribuição fálica universal e na recusa. Isto significa que a “perda da realidade” deve ser continuamente erigida como uma barreira contra a “perda de si mesmo”, ou seja, contra o desmoronamento desse eu que foi possibilitado pela falicização e pelo espelhamento identificatório com a mãe.

Suponhamos agora que essa barreira da recusa obtenha um êxito excepcional, o que ocorreria? Freud teve oportunidade de examinar esta hipótese na interpretação crítica do relato autobiográfico do presidente Schreber. Na terceira seção de seu trabalho de 1911 – intitulado como “Observações psicanalíticas acerca de um caso de paranóia (Dementia Paranoides) autobiograficamente escrito” – e que consiste no desdobramento das aquisições teóricas dos textos que acabamos de abordar, Freud apresenta os traços gerais do que ele chamou de “mecanismo paranóico”. Pois bem, o que ocorreria, então, no caso de uma inquestionável prevalência da recusa?

No ensaio sobre Leonardo a escolha homossexual aparece como resultado do horror frente à castração da mãe e da persistente manutenção da fixação na figura materna. Neste caso o amor objetal é substituído pela identificação, o que permite a fixação regressiva numa fase em que o eu não se distingue do objeto e, assim, pode se assegurar da completude fálica da própria imagem. A escolha de objeto homossexual, em que o objeto tende a se confundir com a própria imagem, é a única saída para esse circuito pulsional em que o eu se encontra prisioneiro de si mesmo e recua atemorizado diante da angústia de castração. Não devemos considerar, no entanto, que a trama fantasmática tecida em torno da escolha objetal e caracterizada como homossexual se concretize necessariamente num comportamento que possa ser empiricamente descrito como sendo homossexual. Pois a concretização da escolha objetal num comportamento sexual efetivo, com todos os seus percalços amorosos, poderia ser uma boa solução para os conflitos narcísicos. O que ocorre, ao contrário, é muito mais grave e ameaçador, porque a colagem

na própria imagem, o aprisionamento em si mesmo seria mortífero para o eu, que só pode subsistir em sua diferença no confronto com a realidade, na presença da alteridade, ou seja, no reconhecimento pelo outro. A prevalência da recusa se configura como um risco terrível, como a possibilidade da aniquilação do eu, uma possibilidade que deve ser exorcizada. E é a gravidade dessa situação que justifica o desdobramento psicótico da escolha homossexual e que leva Freud a interpretar a paranóia como uma defesa contra uma fantasia de desejo homossexual, mas uma defesa dotada de uma importante particularidade, que é o seu caráter projetivo. A distorção projetiva consiste na transposição do afeto do eu para o mundo externo e em sua transformação qualitativa, de modo que o amor se converte em ódio. Essa dupla distorção defensiva faz com que o desejo homossexual seja transportado para fora e se converta no ódio persecutório que provém do objeto. A projeção e o delírio mostram a precariedade da fronteira entre o eu e o mundo e atestam a permanência do sujeito numa posição narcísica. Poderíamos dizer que o que resta ao eu, para que não seja aniquilado em sua própria clausura imaginária, é buscar o seu reconhecimento através da instauração projetiva de um outro delirado, ainda que este outro se apresente como uma figura persecutória.

A psicose paranóica evidencia a precariedade da fronteira entre o eu e o mundo. Uma fronteira que não pode ser compreendida, portanto, como uma diferenciação natural, como uma imposição dos dados objetivos apreendidos pela percepção. Não obstante, embora esta construção diferencial entre o eu e o mundo esteja perturbada, pode continuar havendo uma razoável consistência do eu, o que é justamente evidenciado no caráter bem estruturado e fortemente intelectualizado do delírio paranóico como direcionamento para a cura. Na verdade, o delírio integra-se ao eu e lhe dá certa consistência defensiva, enquanto em outros casos, como na esquizofrenia, há um severo processo de dissociação, de fragmentação do eu, o que parece indicar que é a própria consistência do eu que teria implodido e não apenas a sua relação com o mundo que seria precária. Tudo isso é bastante óbvio, uma vez que uma fronteira não se estabelece após duas “regiões” ou dois “objetos” já estarem constituídos, mas é o resultado do processo de sua diferenciação recíproca. Isso significa que o dentro e o fora, que o interno e o externo, que o eu e o mundo, resultam de um processo altamente complexo de subjetivação.

Se a sexualidade pode ser definida por seu caráter relacional, por uma escolha de objeto, então, apesar do caráter muito perturbado e confuso da relação do eu com o outro, a paranóia confirma – como se torna evidente no delírio erotomaníaco – o seu enraizamento no sexual. Algo semelhante ocorreria na neurose obsessiva, mas, neste caso, o cenário relacional intensamente marcado pela produção fantasmática tende a se esfumar diante da sólida referência social e da inquebrantável lucidez egóica. Assim, a problemática sexual perde muito de sua visibilidade – converte-se em segredo de alcova – e tudo parece ser transposto para o cenário intra-psíquico. Mas é justamente aqui, na neurose obsessiva, que Freud encontra um veio fascinante de investigação. Porque não é apenas a sexualidade que se oculta, mas torna-se também dissimulado – a um alto custo defensivo e com um enorme dispêndio de energia – um afeto que tende a transbordar as barreiras de contenção: o ódio. Isso mostra que o ódio não é apenas uma distorção projetiva, um expediente para evitar o amor homossexual, mas possui uma função originária na constituição egóica. O ódio obsessivo – compreendeu Freud ao estudar o caso do “Homem dos ratos” – tem tudo a ver com o lugar fantasmático do pai e, portanto, tem tudo a ver com a relação com a cultura. Por isso, é no veio da investigação da neurose obsessiva que ele faz duas descobertas simultâneas:

- A da estruturação subjetiva precoce, com a primeira idéia da existência de uma organização pré-genital, a da fase ou do sedimento (Stufe) sádico-anal, em 1913, no artigo “Predisposição à Neurose Obsessiva”.
- A da gênese da cultura por meio da violência, ou seja, a idéia da violência originária da cultura como força de normatização da subjetividade, proposta na forma de uma ficção teórica, em 1913, nos quatro ensaios que compõem “Totem e Tabu”.

Mas, é bom enfatizar que tudo isso – que seria a reconstrução metapsicológica do que se passa na realidade psíquica – é muito diferente de considerar a psicose como um simples meio, como um expediente para evitar o comportamento homossexual. Pois, o que está sendo abordado não é a condenação social ao homossexualismo, considerada como sendo a causa capaz de levar o sujeito a refugiar-se na psicose, o que seria uma solução muito estranha para o conflito. Além do mais, nos levaria à hipótese

insustentável de fazer com que a psicose paranóica seja dependente do modo como a sociedade encara o comportamento homossexual. Se assim fosse, toda a teorização freudiana que acabamos de expor, desmoronaria caso houvesse uma mudança social que criasse condições mais favoráveis para a aceitação do comportamento sexual dos homossexuais.

Cabe reiterar que o que está em jogo em toda essa argumentação deve ser compreendido no registro transcendental da metapsicologia. Porém, e essa é a conclusão a que queríamos chegar – ao percorrermos sumariamente a investigação freudiana da sexualidade em seu estatuto fantasmático – o transcendental não pode ser considerado apenas como uma instância que deve ser postulada como necessária para a apreensão da inteligibilidade dos fenômenos psíquicos concretos. Ou, retomando a nossa analogia com Kant, o inconsciente não mais se configura como uma instância da subjetividade transcendental voltado para dentro, para os fenômenos afetivos e representacionais provenientes dessa exterioridade, desse “em si” postulado como sendo a pulsão sexual recalcada, do mesmo modo que as formas da sensibilidade e as categorias do entendimento voltavam-se para fora, para os dados da intuição sensível, provenientes dessa exterioridade absoluta postulada como “coisa em si”. Ao contrário, ao investigar a trama fantasmática da neurose obsessiva e da paranóia a diferenciação dentro e fora se esbate e a relação eu-mundo passa a ser problematizada. Isso significa que a metapsicologia da primeira tópica se desestabiliza, porque o “modelo do eu”, região da subjetividade em que ancorava a primeira tópica, não se mostrou mais sustentável.

Após esse percurso pelos textos freudianos podemos retornar à conclusão do primeiro tópico deste capítulo e denominar toda essa transformação teórica da metapsicologia como “destranscendentalização da subjetividade”. O seu ponto de inflexão ou o ponto em que convergem todos esses fios de investigação da fantasmática da sexualidade é a teoria do narcisismo que culmina, por força de sua lógica interna, na introdução da pulsão de morte. No entanto, embora Freud proponha, alguns anos após a formulação do narcisismo, uma segunda tópica que venha a se superpor à primeira, a clareza conceitual e certa consistência lógica parece que se perderam definitivamente. Adentramos num território de grande obscuridade teórica, que o leva, na ausência de recursos

conceituais mais adequados, provenientes da filosofia e das ciências humanas, faz ressurgir, muitas vezes, o expediente da especulação biológica e filogenética.

Não é possível seguirmos um tão árduo e desafiante itinerário. Vamos nos ater no próximo capítulo, simplesmente a algumas considerações sumárias, que visam ilustrar a tese, já anunciada neste capítulo, de uma inevitável “destranscendentalização da subjetividade”. Acreditamos também, como antecipamos na introdução deste trabalho, que esse movimento do pensamento freudiano provém da própria experiência cultural. Não foi, no entanto, o seu mero reflexo, porque se deu como uma apropriação original, como um tipo de conceptualização que soube ler as profundas transformações culturais da modernidade não no plano macroscópico dos acontecimentos históricos e das estruturas sociais e sim no plano microscópico, porém não menos significativo, dos processos de subjetivação. Para explicitar essa tese geral da inserção da psicanálise na “dialética da modernidade”, vamos concluir o nosso último capítulo, com uma breve reflexão sobre a melancolia e a angústia. Signos de uma subjetividade que, após ter celebrado o pacto fáustico com sua vontade de potência, se deixa seduzir pela sua própria aniquilação e se entrega ao gozo de sua dissolução no nada.

Capítulo VII: O terceiro movimento do pensamento freudiano

Para compreendermos o ponto de partida do terceiro movimento do pensamento freudiano é preciso que retomemos, de modo bem resumido, a dialética constitutiva do eu e da subjetivação. Desse modo – retomando os esquemas dialéticos de gênese e de estrutura – podemos dizer que o terceiro movimento do pensamento freudiano extrai as conseqüências da teoria do narcisismo e constrói a partir do artigo “Luto e Melancolia” de 1915, uma teoria da constituição do ego que leva à postulação da pulsão de morte e, em 1923, à exposição da segunda tópica. Nós vamos nos limitar a um breve exame deste período, embora advertindo que o terceiro movimento do pensamento freudiano se estende por toda parte final de sua obra. E envolve de modo marcante, as suas concepções acerca da cultura e da clínica, porém também se projetando na história da psicanálise através das inovações clínicas e

metapsicológicas kleinianas e da interpretação filosófica e antropológica lacaniana.

VII.1. Do narcisismo à pulsão de morte

VII.1.1. A realidade impossível

A prevalência unilateral da recusa (*Verleugnung*), como já vimos no caso da psicose paranóica, leva a um grave prejuízo psíquico, representado pela perda da realidade e por sua reconstrução delirante. Por outro lado, a abolição unilateral da recusa, como meio de preservação do eu contra a aniquilação proveniente da angústia invasiva, levaria à morte psíquica, ou seja, à dissolução da vida fantasmática e, portanto, à liquidação da realidade psíquica.

Desse modo, a normalidade e as afecções neuróticas supõem que o processo de subjetivação caminhe no difícil equilíbrio entre duas vertentes, a da “perda de si” e a da “perda da realidade”. Felizmente, o equilíbrio requerido – uma vez passadas as grandes encruzilhadas do processo de subjetivação – não se encontra sempre por um fio e os seres humanos podem usufruir de uma razoável normalidade, sem que para isso eles se transformem em verdadeiros malabaristas existenciais, desde recordemos que toda normalidade abriga certo grau de loucura. Há, portanto, uma boa margem de liberdade e arbítrio, que nos permite mergulhar em nossa própria loucura e a criar, sem grandes riscos, os ornamentos e idiosincrasias de nossa subjetividade. Por isso, embora a psicanálise tenha se empenhado sempre em estabelecer critérios seguros de diagnóstico diferencial – critérios que são prioritariamente metapsicológicos e se mantêm num elevado nível de abstração – a riqueza pujante dos fenômenos psíquicos não cessa de nos confundir. As formações do inconsciente não cessam de subverter os limites que insistimos em traçar com o intuito de distinguir com nitidez entre o normal e o patológico. É claro que se tomarmos os fenômenos psicopatológicos na clareza de suas manifestações mais extremadas nada nos levaria a confundir a boa adaptação social de um obsessivo – mesmo com o exotismo dissimulado de seu comportamento e os tormentos de seu pensamento – com a exuberância delirante e a afetividade destrambelhada de um surto maníaco.

No entanto, basta um rápido passeio pela história da nosologia psiquiátrica para nos convencer do quanto são turvas as distinções propostas, de como são contraditórios os sistemas de classificação e de como são baldados os esforços – apesar do impressionante trabalho e do considerável êxito da ordenação nosológica – de estabelecer critérios universalmente aceitáveis.⁴²⁶ Além disso, a prática clínica nos confronta continuamente com novos enigmas: desde a existência de fenômenos que nos desorientam como, por exemplo, manifestações que acreditamos ser históricas, mas que são extremamente semelhantes a crises psicóticas, o que leva muitos psiquiatras ao equívoco de atribuírem a uma histórica um diagnóstico de esquizofrenia, até o surgimento de novas configurações sintomáticas cujo estatuto etiológico, qualquer que seja a orientação teórica que adotemos, está longe de ser esclarecido. Mesmo os que buscam descartar tais fenômenos e exorcizar a confusão reinante na fenomenologia da clínica, assumindo uma clareza teórica quase dogmática e procurando se ater rigidamente aos cânones do diagnóstico estrutural, não podem deixar de conceder como bem razoável a posição dos que acolheram em suas concepções psicopatológicas – e, às vezes, com elaborações refinadas e de grande sutileza – categorias como as de “estado-limite”, “borderline”, “distúrbio narcísico” ou, até mesmo, uma classificação tão estranha e heterodoxa como a de “psicose histórica”.⁴²⁷

Seja como for, a nossa intenção não é a de adentrar no aventuroso território da psicopatologia e no cipoal das nosologias, mas é apenas de ressaltar, na perspectiva da continuidade entre o normal e o patológico, a íntima e paradoxal interconexão existente entre subjetividade e cultura. Para

⁴²⁶ Dentre os grandes ordenadores da psicopatologia se destacam os nomes de Emil Kraepelin, Eugen Bleuler e do próprio Freud. Como uma significativa amostra do furor classificatório da psiquiatria moderna, a partir do século XVIII, ver: PESSOTI, Isaias. *Os nomes da loucura*. São Paulo, Editora 34, 1999.

⁴²⁷ Ver, na ótica do diagnóstico estrutural e do conceito de forclusão, as questões referentes aos estados-limite e à psicose histórica, respectivamente em: RASSIAL, Jean-Jacques. *O sujeito em estado limite*. Rio de Janeiro, Cia. de Freud, 2000 e MALEVAL, Jean-Claude. *Locuras históricas y psicosis dissociativas*. Buenos Aires/Barcelona/Méx., Paidós, 1987.

confirmar a tese da continuidade e para endossar a idéia de que a realidade não é a imposição maciça do dado sensorial ou a aquisição de uma percepção objetiva e neutra, podemos nos apoiar justamente no texto em que Freud introduz o “princípio de realidade” e o define como uma modificação do “princípio de prazer”. Este texto pequeno, mas nada irrelevante se inicia com uma afirmação despretensiosa, mas de graves conseqüências:

Temos observado há longo tempo que toda neurose tem a conseqüência e também provavelmente a tendência, de expulsar o doente da vida real, de aliená-lo da realidade(...) O neurótico se defende contra a realidade, porque ele a encontra – em sua totalidade ou mesmo em algumas de suas partes – como insuportável. O tipo mais extremo desse afastamento da realidade nos mostram certos casos de psicose alucinatória, nos quais deve ser desmentido (verleugnet) o acontecimento que desencadeou a loucura (Griesinger). Mas, todo neurótico faz praticamente o mesmo com uma parcela da realidade. Daí resulta, para nós, a tarefa de investigar em seu desenvolvimento a relação do neurótico e do homem em geral com a realidade , assim como incluir o significado psicológico do mundo exterior real na estrutura de nossa doutrina.⁴²⁸

Vemos, portanto, que sempre há algum acontecimento ou parcela da realidade que deve ser desmentida ou recusada (verleugnet), o que ocorre num amplo espectro da vida psíquica desde o caso extremo da psicose alucinatória até a relação com a realidade mantida pelos indivíduos comuns e razoavelmente bem adaptados. Desse modo, Freud abandona o domínio da

⁴²⁸ “Wir haben seit langem gemerkt , dass jede Neurose die Folge, also wahrscheinlich die Tendenz habe, den Kranken aus dem realen Leben herauszudrängen, ihn der Wirklichkeit zu entfremden (...) Der Neurotiker wendet sich von der Wirklichkeit ab, weil er sie – ihr Ganzes oder Stücke derselben – unerträglich findet. Den extremsten Typus dieser Abwendung von der Realität zeigen uns gewisse Fälle von halluzinatorischer Psychose , in denen jenes Ereignis verleugnet werden soll, welches den Wahnsinn hervorgerufen hat (Griesinger). Eigentlich tut aber jeder Neurotiker mit einem Stückchen der Realität das gleiche. Es erwächst uns nun die Aufgabe, die Beziehung des Neurotikers und des Menschen überhaupt zur Realität auf ihre Entwicklung zu untersuchen und so die psychologische Bedeutung der realen Aussenwelt in das Gefüge unserer Lehren aufzunehmen”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Formulierungen*. GW, VIII, 230-231 (AE, XII, 223-224).

psicopatologia para pensar o problema da realidade no âmbito de uma teoria geral do psiquismo. Ele retoma, então, os desenvolvimentos teóricos do “Projeto” e do capítulo VII da “Interpretação dos Sonhos” para mostrar que a realidade não vai sendo apreendida espontaneamente e em si mesma, mas é o resultado da ruptura de um estado alucinatório originário. Uma condição que é atribuída ao lactante acoplado ao psiquismo materno, mas que persiste quotidianamente, reproduzida tanto no estado análogo do sono, quanto imperceptivelmente disseminada na vida de vigília. Este abandono da alucinação não se dá somente por constrangimentos externos, mas também pelas contradições internas do “princípio de prazer” que, em conseqüência, deve transmutar-se em “princípio de realidade”. O que isso significa? Que o “princípio de prazer”, entendido como tendência a manter a energia psíquica num nível constante só será abandonado ou, melhor, só será modificado em função de sua própria lógica, porque decorre dele mesmo a exigência de manter a integridade e a relativa auto-suficiência do psiquismo contra as perturbações provenientes do mundo externo. Em outras palavras, é preciso aceder à realidade e com ela intercambiar, para que se possa efetivamente evitá-la. Essa formulação, apesar de sua aparente estranheza, pode ser facilmente respaldada na íntima conexão que foi proposta, na ficção teórica do “Projeto”, entre as vivências de satisfação e de dor: o mecanismo defensivo – que virá a se configurar como recalque – impõe a saída da satisfação alucinada pelo mesmo motivo que impede a reprodução do objeto hostil. E qual seria o motivo comum dessas duas vivências paradigmáticas? A resposta direta seria: a preservação do psiquismo ou, ainda, a manutenção do caráter dinâmico da subjetivação. Pois, como já foi assinalado, as vivências de dor e satisfação convergem num fecundo fracasso. Por um lado, a vivência de dor (Schmerzerlebnis) produz um efeito de desestruturação, porque convoca todas as defesas psíquicas para um único combate, o do estancamento do excesso da energia externa que irrompeu e, assim, provoca o enrijecimento e a cristalização defensiva do psiquismo. Por outro lado, a manutenção da satisfação plena de caráter alucinatório impediria, se isto fosse possível, o contínuo deslocamento do pensamento em busca desse objeto perdido que não cessa de se embrenhar pelas veredas da cultura. No primeiro caso, o fracasso parcial incide no fim do processo, pois a defesa em sua fragilidade

não é capaz de impedir a angústia. No segundo caso, o fracasso parcial incide no início do processo, pois a satisfação não se mantém em sua completude e não é capaz de impedir a deriva do desejo.

Podemos compreender, portanto, porque o recalque – que havia sido proposto inicialmente como explicação etiológica das psiconeuroses – converte-se em mediação essencial para a inserção do sujeito na cultura. Pois o recalque preserva a atividade psíquica, mantém o processo de subjetivação e incita o pensamento, não se limitando a ser como tantas vezes pode parecer, um bom expediente para a adaptação do indivíduo ao meio e para o alívio de suas necessidades. Sendo bem sucedido como saída da vivência de satisfação, ao romper com a clausura alucinatória, fracassa na saída de vivência de dor, ao sucumbir à irrupção da angústia. Como se sabe o recalque é a pedra angular da neurose, mas assim é porque também possibilita a normalidade precária do ser humano, sempre habitada pela loucura. O recalque atesta que o sujeito humano é exilado na natureza, pois ultrapassa necessariamente, na própria lógica de sua constituição, o objetivo da sobrevivência biológica.

Numa curta passagem do texto, que pode parecer irrelevante numa rápida leitura, Freud observa que

*No lugar do recalque, que excluía do investimento, por gerarem desprazer, uma parte das representações emergentes, surgiu o julgamento imparcial (die unparteiische Urteilsfällung), que deveria decidir – e fazê-lo através da comparação com os traços mnêmicos da realidade – se uma determinada representação era verdadeira ou falsa.*⁴²⁹

A banalidade desta afirmação parece provir do velho apego freudiano ao realismo ingênuo e à crença na objetividade científica. Não obstante, o “julgamento imparcial” seria um procedimento que não substitui

⁴²⁹ “Na Stelle der Verdrängung, welche einen Teil der auftauchenden Vorstellungen als unlusterzeugend von der Besetzung ausschloss, trat die unparteiische Urteilsfällung, welche entscheiden sollte, ob eine bestimmte Vorstellung wahr oder falsch, das heisst im Einklang mit der Realität sei oder nicht, und durch Vergleichung mit den Erinnerungsspuren der Realität darüber entschied”. Cf.: Freud, Sigmund. *Formulierungen*. GW, VIII, 233 (AE, XII, 225-226).

mecanicamente o recalque, pois este permanece subjacente a toda atividade psíquica e nele se apóia como sua condição de possibilidade. Isso significa o conhecimento da realidade não pode exclusivamente determinado por uma percepção neutra e objetiva da realidade, porque implica em desconhecimento. É verdade que, segundo Freud, o juízo é feito a partir dos traços mnêmicos da realidade (Erinnerungsspuren der Realität). Estes, porém, nada têm a ver com uma perfeita adequação entre a percepção e a coisa, pois tal identidade de percepção suporia a obtenção de uma satisfação plena, um encontro mítico que supostamente moveria o psiquismo, mas que efetivamente nunca ocorreu e jamais poderá ocorrer. Assim, os traços mnêmicos não são registros de uma realidade objetiva, dada desde o início e que serviria como critério determinante da verdade ou da falsidade do juízo. Ao contrário, já vimos no rápido esboço do “Projeto” no quinto capítulo, se há uma realidade, esta se define por meio da correspondência sempre parcial e instável de dois signos de percepção (Wahrnehmungszeichen). Correspondência cuja condição de possibilidade não seria um dado originário – que poderia ser comodamente designado como “a realidade” – mas a rememoração da busca já realizada.

Afinal, como o juízo proferido poderia se referir a uma realidade já dada e estabelecida anteriormente, se o juízo pressupõe o recalque, isto é, pressupõe justamente certo afastamento da realidade? E a razão é simples: a busca desencadeada pelo recalque é fundante do desejo, assim como podemos dizer que ao excluir e recortar a realidade, ele é a condição que a torna cognoscível, que ela seja objetivamente apreendida, isto é, seja real para nós. O recalque é condição de possibilidade porque o real a que temos acesso por meio dele não é “em si”, mas é apenas a possibilidade de nossa finitude.

Por isso, o editor inglês, com a sua costumeira precisão, relacionou, numa nota ao pé de página, o proferimento de juízo (Urteilsfällung) com um juízo de rejeição, ou seja, com uma rejeição por meio do juízo (Urteilsverwerfung). A atividade judicativa está em certa continuidade com o recalque e, por isso mesmo, lança as suas raízes mais profundas no inconsciente e numa certa rejeição da realidade que seria o processo instaurador do psiquismo enquanto realidade autônoma. A observação do editor inglês não é supérflua, porque nos permite acompanhar o desenrolar de um argumento metapsicológico crucial. Argumento que se inicia como é

habitual, no “Projeto” (1895), é retomado no cap. VII da “Interpretação dos Sonhos” (1900) e no cap. VI do livro sobre o “Chiste” (1905), reaparece no cap. V de “O Inconsciente” (1915), para acabar desaguando na elaboração do artigo sobre a “Denegação” (1925). Não é fácil, porém, reconstruir este argumento em todas as suas implicações teóricas e filosóficas, ainda que possamos propor, nos próximos parágrafos, uma reconstrução sumária, mesmo fazendo economia de um exame textual mais detalhado.

Como é bem conhecido, o conteúdo manifesto do sonho pode ser compreendido como sendo o resultado de uma série de operações inconscientes – sendo as mais importantes, o deslocamento, a condensação e a figurabilidade (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*) – que constituem em sua intrincada sobredeterminação, o trabalho do sonho (*Traumarbeit*). O que torna possível todas essas operações é a suspensão parcial da censura e, portanto, da divisão sistêmica do aparelho psíquico, que ocorre durante o sono, e que desencadeia um tipo regressivo de atividade psíquica. A regressão formal é responsável pelo predomínio do elemento visual no fenômeno onírico, isto é, pela instalação de uma linguagem arcaica e concreta. Poderíamos considerar, simplesmente, que esta seria uma forma de expressão infantil e primitiva, bem típica de um psiquismo aprisionado pela onipotência de suas fantasias e desejos. Estágio que iria sendo superado e dando lugar a outra forma de expressão, mais condizente com as exigências da vida adulta. Mas, se deixarmos de lado essa visão linear e esquemática do desenvolvimento psicosexual, poderemos interpretar o arcaísmo da linguagem onírica – bem como todas as outras formações do inconsciente – como estando enraizado num solo permanente, no estado nunca ultrapassado da sexualidade infantil. Nesse caso, no sonho, assim como no chiste e na produção dos sintomas, nos deparamos com a figuração de opostos num mesmo elemento significante, “o que mostra um importante caráter do pensar inconsciente, no qual, segundo toda probabilidade, falta todo processo comparável ao ‘julgar’. No lugar da rejeição pelo juízo (*Urteilsverwerfung*) encontramos no inconsciente o ‘recalque’ (*Verdrängung*)”.⁴³⁰ Ora, essa ausência de um juízo determinante e

⁴³⁰ “Sie scheint aber einen wichtigen Charakter des unbewussten Denkens anzudeuten, dem aller Wahrscheinlichkeit nach ein dem ‘Urteilen’ vergleichbarer Vorgang abgeht. Na Stelle der

de um critério seguro – claramente objetivo e externo – capaz de possibilitar o discernimento entre o verdadeiro e o falso não seria uma prerrogativa do sonho. A forma regressiva do sonho não seria apenas um anacronismo, o ressurgimento do passado, de um estágio primitivo felizmente deixado para trás, mas revelaria de modo inequívoco, a matriz constitutiva de todo pensamento e, em decorrência, de toda linguagem e de toda aquisição de conhecimento: a sua indeterminação semântica, e a polissemia que lhe é inerente e que se torna patente no sentido antitético das “palavras originárias” (Urworte).

Num pequeno artigo sobre o tema, Freud, tão parcimonioso em citações filosóficas, não hesita em transcrever do original inglês uma passagem da “Lógica” de Alexander Bain, segundo a qual, todo conhecimento, pensamento, consciência e linguagem são essencialmente relativos. Essa relatividade e imprecisão dos significados evidenciam – contra um empirismo mais chão e um associacionismo mais ortodoxo – a extrema complexidade da questão do acesso à realidade externa.⁴³¹ A citação de Bain – que pode ser incluída no

Urteilsverwerfung findet man im Unbewussten die ‘Verdrängung’”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. (O Chiste e sua Relação com o Inconsciente). GW, VI, 199 (AE, VIII, 167).

⁴³¹ A citação em inglês de Alexander Bain é a seguinte: “The essential relativity of all knowledge, thought or consciousness cannot but show itself in language. If everything that we can know is viewed as a transition from something else, every experience must have two sides; and either every name must have a double meaning, or else for every meaning there must be two names”. Cf.: BAIN, Alexander. *Logic*. London, 1870. p. 54. Apud. FREUD, Sigmund. *Über den Gegensinn der Urworte*. (Sobre o sentido antitético das palavras originárias). GW, VIII, 219 (AE, XI, 151). Alexander Bain, discípulo e crítico de Stuart Mill, por um lado aceitava a idéia de objetividade, por meio da discriminação entre a sensação enquanto sentida pelo sujeito e o conteúdo da sensação, mas por outro também concordava com Berkeley acerca do “não significado da noção de objetos materiais independentes da experiência”. Este é um ponto essencial a ser sublinhado, porque mostra que o empirismo inicial de Freud, fusionado com um realismo ingênuo, adquire um matiz filosófico mais sutil. É bom lembrar que em nossa argumentação não estamos descartando a influência inegável que sobre ele exerceu o empirismo inglês e, em especial, Stuart Mill, mas esta influência se insere num contexto intelectual altamente heterogêneo e contraditório, o da modernidade vienense. Stuart Mill discute a questão da relatividade do conhecimento, mas Bain dele diverge e radicaliza a sua

conjunto da profunda influência que Freud recebeu de Stuart Mill – vai de encontro a uma proposição fundamental da *“Interpretação dos Sonhos”*, segundo a qual

O pensar não é senão o substituto do desejo alucinatório e se o sonho é uma realização de desejo torna-se evidente que não é outra coisa que um desejo do nosso aparelho anímico, capaz impulsionar ao trabalho.
432

Embora Freud continue o texto observando que o sonho em sua realização regressiva nos oferece o testemunho de um modo de trabalho primário do aparelho psíquico (eine Probe der primären ... Arbeitsweise des psychischen Apparats) que se mostrou inadequado, parece claro que não se trata simplesmente da ultrapassagem espontânea e inevitável do nível mental das crianças e dos primitivos, para aceder ao pensamento e à linguagem de

tese. Ver: MILL, John Stuart. “An examination of Sir William Hamilton’s philosophy”. *Collected Works*. Vol. IX. London, Routledge and Kegan Paul, 1979. p. 4-33. Sobre Bain, ver: DAVIE, George E.. Bain, Alexander. In: EDWARDS, Paul (Ed.). *The encyclopedia of philosophy*. Volume One. Op. Cit.. p. 243-244. Não deixa de ser interessante observar, embora possa parecer um detalhe irrelevante, que Brentano, exatamente no contexto da citação que fizemos acima, quando ele busca distinguir a diferença entre os fenômenos psíquicos e físicos, cita Alexander Bain ainda que seja para dele discordar. O que mostra como a discussão acerca do empirismo e do fenomenalismo estava presente no pensamento vienense e mostra a importância de Brentano como um autor seminal que influenciou não só na fenomenologia e no neopositivismo do Círculo de Viena, mas também na filosofia analítica e portanto, como acreditamos, não pode ser minimizado na gênese da psicanálise. Este é um veio de pesquisa muito instigante, como já havíamos indicado em notas anteriores, mas que não pôde ser explorado aqui, embora pareça confirmar a nossa tese acerca da profunda relação, ainda que implícita, da psicanálise com a discussão filosófica que se seguiu ao refluxo do idealismo alemão. Ver, JACQUETTE, Dale. Introduction: Brentano’s Philosophy e SCHUHMANN, Karl. Brentano’s Impact on Twentieth-Century Philosophy. In: JACQUETTE, Dale. (Ed.). *The Cambridge companion to Brentano*. Op. Cit.. sobretudo p. 1-19 e 277-297.

⁴³² “Das Denken ist doch nichts anderes als der Ersatz des halluzinatorischen Wunsches, und wenn der Traum eine Wunscherfüllung ist, so wird das eben selbstverständlich, da nichts anderes als ein Wunsch unseren seelischen Apparat zur Arbeit anzutreiben vermag”. FRED, Sigmund. *Die Traumdeutung*. GW,II/III,572 (AE, V, 558-559).

uma humanidade amadurecida e capaz de confrontar-se com as exigências da realidade objetiva. Numa passagem posterior ele se refere à “ficção de um aparelho psíquico primitivo” (die Fiktion eines primitiven psychischen Apparats), mesmo porque o “primário” não pode ser tomado sem mais como idêntico ao “primitivo”.⁴³³ Pois – apesar do referencial biológico e evolucionista sempre presente – o processo primário (Primärvorgang) não pode ser superado, não pode ser evolutivamente substituído e nem dialeticamente suprassumido, uma vez que o inconsciente é estrutural e estruturante e uma de suas características, como Freud estabelece de maneira lapidar, consiste em que

*Dentro deste sistema não existe negação (Negation), não existe dúvida e nem grau algum de certeza. Tudo isto é introduzido somente pelo trabalho da censura (Arbeit der Zensur) entre inconsciente e pré-consciente. A negação é um substituto, de nível mais alto, do recalque. Dentro do inconsciente não há senão conteúdos investidos com maior ou menor intensidade.*⁴³⁴

Vemos aqui que os elementos cognitivos, presididos pela negação, que nomeia o princípio de contradição, decorrem do “trabalho da censura”, o que torna visível o construtivismo presente na *episteme* psicanalítica, ainda que algumas vezes esta pareça ser contraditada pela *doxa* freudiana. Podemos, então, quase que inverter o sentido da expressão “traços mnêmicos da realidade” (Erinnerungsspuren der Realität) : não se trata da recordação de uma realidade dada, de uma memória cujo referente seria a realidade, mas antes, trata-se da realidade da memória, uma vez que é a irremediável ausência de um real em si ou de algo que teria sido alguma vez alcançado, que impulsiona o psiquismo e possibilita o juízo e o pensamento. Por isso, a postergação da satisfação – sempre necessária para que o processo de subjetivação prossiga – faz com que a descarga motora receba

⁴³³ Cf. FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung*. GW, II/III, 604 (AE, V, 587).

⁴³⁴ “Es gibt in diesem System keine Negation, keinen Zweifel, keine Grade von Sicherheit. All dies wird erst durch die Arbeit der Zensur zwischen Ubw und Vbw eingetragen. Die Negation ist ein Ersatz der Verdrängung von höherer Stufe. Im UBW gibt es nur mehr oder weniger stark besetzte Inhalte”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Das Unbewusste*. GW, X, 285 (AE, XIV, 183).

(...) *uma função nova, uma vez que foi usada para alterar a realidade com vista a fins. Transformou-se em ação. A suspensão da descarga motora (da ação), que se tornou necessária, foi provida (besorgt) através do processo de pensamento, o qual foi constituído a partir do representar.*⁴³⁵

Aqui nos chocamos, portanto, com uma surpreendente circularidade: a suspensão da descarga, a não satisfação, impulsiona o pensamento, mas o processo do pensamento também sustenta a suspensão da descarga. Porque a realidade está sempre ausente: ou é projetada num futuro indefinido e se situa num além inalcançável ou, como ocorre com uma concepção como a freudiana, que adota um modelo evolucionista, ela se situa sempre num aquém indissolúvel, sendo remetida a um passado mítico e definitivamente perdido. Se considerarmos que o inconsciente é concebido segundo o tempo da posterioridade, então os termos “aquém” e “além” podem ser relativizados, bem como as perspectivas arqueológica e teleológica, porque passado, presente e futuro não se encadeiam numa sucessividade linear e vetorial. Não se trata apenas do remetimento recíproco entre o passado traumático e o presente, mas inclui também o futuro como projeção do ideal narcísico, como pode comprovar exemplarmente a angústia expectante e onipotente do obsessivo. O tempo do obsessivo não é um esquema que ordena a objetividade e conduz à lenta penetração do conhecimento numa realidade previamente dada porque é sempre um “ainda não” (noch nicht), o postergar de um domínio absoluto e de uma transparência enfim conquistada. Recorremos à psicopatologia, como já o fizemos antes, para evidenciar a carga de angústia presente na consciência do tempo, uma vez que dela brota o pressentimento da fluidez ou da irrealidade da realidade.

Se quisermos usar a linguagem heideggeriana podemos dizer que a “temporalidade é ekstatisch”. O passado, o presente e o futuro são *ekstasis*,

⁴³⁵ “Die motorische Abfuhr (...) erhielt jetzt eine neue Funktion, indem sie zur zweckmässigen Veränderung der Realität verwendet wurde. Sie wandelte sich zum Handeln Die notwendig Aufhaltung der motorischen Abfuhr (des Handelns) wurde durch den Denlprozess besorgt, welcher sich aus dem Vorstellen herausbildete”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Formulierungen*. p. 233.

são as saídas de si, ou seja, os transbordamentos de um ente essencialmente temporal (zeitlich) e, por isso mesmo, capaz de se lançar na interrogação do ser. Nesse sentido, o construtivismo psicanalítico é bem radical, porque o inconsciente não está submetido à forma do tempo uma vez que, de certo modo, ele o produz, embora também não o domine, pois como é evidente, ele não pode objetivá-lo numa intencionalidade consciente. O inconsciente produz o tempo porque nele sempre se perde, uma vez que o tempo materializa o recalque e traduz uma interrogação que não pode jamais ser eludida.⁴³⁶

Seja como for, a realidade é um conjunto de signos, mais ou menos consistentes, que vão sendo construídos pelo sujeito em sua interação intersubjetiva. Ela não estaria, assim, no passado de uma adaptação biológica perfeita, mas na memória de um caminho que, enquanto tal, exige um contínuo prosseguimento. Essa memória – que é a evocação da história do sujeito – é tecida na linguagem e se nós a interpretarmos desse modo poderemos compreender melhor uma proposição bastante obscura, que se encontra logo após o trecho anteriormente citado. Após assinalar algumas características econômicas da atividade do pensar – como o deslocamento de pequenas quantidades e a ligação de seus investimentos – Freud afirma que

É provável que, em sua origem, o pensar tenha sido inconsciente, na medida em que se elevou acima do

⁴³⁶ A frase “o inconsciente produz o tempo” pode levar a uma interpretação equivocada numa perspectiva heideggeriana, como se o ser humano fosse o “senhor do tempo”. O que queremos dizer, porém, é que o ser humano não está submetido ao tempo do mesmo modo que todos os outros entes, pois ele é o único ente temporal (zeitlich), enquanto os outros são intratemporais (innerzeitig). Por outro lado, o tempo também não é uma forma a priori da sensibilidade e, portanto, correlativo ao mundo objetivo. Ao contrário, o ser humano não pode escapar do tempo, porque ele é tempo ou, como diz Heidegger, “Zeit ist Dasein”. E assim é porque a temporalidade “é a unidade originária da estrutura do cuidado”, que é o campo das possibilidades efetivas do humano, que apenas se abrem no horizonte da finitude. O texto essencial, nesta perspectiva é: HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Op. Cit.. § 65, p. 323-331. Ver também: Idem. *O conceito de tempo*. Edição bilíngue. Lisboa, Ed. Fim de século, 2003. Ver os comentários elucidativos em: INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Op. Cit.. p. 185-187 DUBOIS, Christian. Heidegger. *Introduction à une lecture*. Op. Cit. p. 83-104 (Já há uma recente tradução brasileira) e, sobretudo, em: DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris, Puf, 1999.

*mero representar e se orientou para as relações entre as impressões de objeto, então adquiriu novas qualidades perceptíveis para a consciência, unicamente por meio da ligação com os restos de palavra.*⁴³⁷

Esta última citação, apesar de pouco clara, nos traz uma importante pista com a expressão “restos de palavra” (Wortreste). O que permite que a representação inconsciente adquira objetividade, ou seja, se transforme em objeto de percepção é a sua associação com esses restos provenientes da imersão do indivíduo na linguagem e que constituem as “representações-palavra” (Wortvorstellungen). Essa referência à linguagem, embora obscura e breve, nos mostra como no momento em que ele introduz a teoria do narcisismo, esta subverte profundamente o primeiro modelo metapsicológico e o fundamento do conflito uma vez que este pressupunha a contraposição dos dois sistemas psíquicos. Não houve, no entanto, um recuo para uma posição pré-psicanalítica. Apesar de continuar e até aumentar as suas referências biológicas, como se vê em “Além do princípio de Prazer”, Freud não retorna à biologia, nostálgico de sua antiga formação de neuroanatomista, mas por força da lógica intrínseca de sua própria teorização, o recurso à especulação biológica impulsiona o seu pensamento na direção de uma inesperada radicalização.

Nós vimos que a *episteme* psicanalítica mostrou, contra a opinião freudiana, inclinada a adotar uma posição realista um tanto ingênua, que a realidade só pode ser apreendida numa trama fantasmática que, de certo modo, a constitui. Ora, a teoria do narcisismo, que surgiu a partir da investigação acerca da psicose, reforçou ainda mais esta idéia, ao questionar a neutralidade do eu no exercício do juízo imparcial e revelar, na contradição que o enreda na relação com a realidade, a fragilidade de sua soberania racional. A precariedade das operações cognitivas do eu não é fortuita, mas está enraizada nas relações originárias de objeto, isto é, nos processos

⁴³⁷ “Das Denken war wahrscheinlich ursprünglich unbewusst, insoweit es sich über das blosse Vorstellen erhob und sich den Relationen der Objekteindrücke zuwendete, und erhielt weitere für das Bewusstsein wahrnehmbare Qualitäten erst durch die Bindung an die Wortreste”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Formulierungen*. p. 234.

arcaicos de sua constituição. Desse modo, a teoria do narcisismo possibilitou que Freud investigasse, sob uma nova perspectiva, um velho enigma humano, a melancolia e que, ao fazê-lo, subvertesse os fundamentos de sua própria teorização.

VII.1.2. O sujeito melancólico:

A melancolia fascinou o mundo intelectual desde a antigüidade e Aristóteles já formulava uma pergunta que repercutiu através dos séculos: “Por que razão todos os que foram homens de exceção, no que concerne à filosofia, à ciência do Estado, à poesia ou às artes, são manifestamente melancólicos...?” O filósofo grego já reconhece no gênio a marca da “exceção” (περιπτοί), a expressão daquilo que “ultrapassa o normal” (περισσος) como uma forma de loucura apenas virtualmente patológica, que é a “saída de si próprio” (ekstasis).⁴³⁸

A intuição aristotélica já aponta na direção da precariedade de uma realidade solidamente estabelecida e assegurada pela permanência no tempo. O homem de gênio é melancólico porque possui aguda consciência do tempo que tudo arrasta no seu fluxo e corta os vínculos libidinais que inserem o eu no domínio da objetividade. No alvorecer da época moderna o quadro “Melencolia § 1” de Dürer, pintado em 1514, na época da peste que assolava a Alemanha, a figura feminina alada com o rosto recoberto de sombra e segurando, com desinteresse, um compasso, não só encarna a peste e o imaginário de horror e desolação que a possui mas, segundo Erwin Panofsky, traduz a inabilidade do conhecimento e da ação humanas, o vazio de sentido das ciências e das artes. Os instrumentos do geômetra jogados no chão, que a cercam, e o olhar distanciado da figura alada traduzem não só a aversão pelo cotidiano, a ausência em relação ao mundo e o esvaziamento da inteligência, como

⁴³⁸ Cf. Aristóteles. 953 a 10. Trata-se do texto de um dos « problemas da física ». Ver *O problema XXX,1. O homem de gênio e a melancolia*. Trad. Alexei Bueno. Rio de Janeiro : Lacerda Editores, 1998. Devemos a tradução do grego e a magnífica introdução a Jackie Pigeaud.

também uma certa inconformidade com a irrelevância das coisas e a vocação para a ascensão e para o excesso. O melancólico não é apenas o triste e o indiferente, porque encontra surpreendentes delícias em seu sofrimento, como confessa Petrarca acerca de suas aflições:

*Mas esse mal, ao contrário, agarra-me às vezes com tal tenacidade, que me abraça e me tortura noites e dias inteiros. E esses momentos, para mim, não se parecem mais com a luz e com a vida: é uma noite infernal e uma morte cruel. E no entanto! Farto-me dessas penas e dessas dores, com uma espécie de volúpia, tão pungente que, se dela alguém vem me arrancar, é contra a minha vontade.*⁴³⁹

Talvez por isso, São João da Cruz, contemporâneo de Dürer, procurava discernir entre o humor melancólico, mórbido e pernicioso e a purgação mística, inerente à travessia do deserto e da obscuridade na vida contemplativa. A face narcísica da melancolia – já observada pelos Padres como o “demônio meridiano” da acídia – lança o contemplativo na ambivalência, na revolta, na auto-acusação no desespero e, acima de tudo, nas fantasias e divagações de um eu que tendo rompido os seus laços com o mundo não foi capaz de fazer com sucesso a travessia do ego narcísico. O risco que corre o místico, assim como o pensador confrontado com a inquirição mais radical, é gravíssimo e não pode ser minimizado, porque a melancolia sendo o abandono da vontade e a demissão do desejo é, como advertiu Kierkegaard, “no fundo um pecado *instar omnium*”, pois está na raiz de todos os pecados.⁴⁴⁰

A melancolia foi insistentemente tratada pela medicina, que a combateu através de todos os tipos de drogas e de terapias. Não obstante, o interesse que sempre despertou ultrapassa em muito a curiosidade médica, porque é

⁴³⁹ Cf.: PÉTRARQUE, François. “Traités Moraux et Religieux”. Apud. LAMBOTTE, Marie-Claude. *Estética da melancolia*. Rio de Janeiro, Cia. das Letras, 2000. p. 55. É neste magnífico ensaio de Marie-Claude Lambotte que se baseiam todas as nossas considerações sobre Dürer e as que se seguem acerca da história da melancolia.

⁴⁴⁰ Cf.: KIERKEGAARD, Sören. “L’ équilibre entre l’ esthétique et l’ éthique”. Apud, LAMBOTTE, M.-C.. Op. Cit..p. 57.

uma afecção, como bem observa Marie-Claude Lambotte, simultaneamente constitucional e reflexiva, uma vez que *“ela vem acompanhada, na maioria das vezes, de certo tipo de discurso que, em sua lógica, reencontra justamente as interrogações clássicas da ordem especulativa”*.⁴⁴¹ Ou, poderíamos dizer que o discurso melancólico traz à tona, na palavra e no corpo, o enigma da subjetivação e des-vela o fundo originário do eu. Este ao expor-se no estado melancólico se vê confrontado com o seu caráter frágil e insólito e oscila entre a atração mortífera do nada e a nostalgia de uma totalidade perdida, porque jamais possuída.

Ora, o interesse freudiano na melancolia foi, em seu ponto de partida, exclusivamente médico e terapêutico. Nós vimos no quinto capítulo que ele, nos manuscritos anexados à sua correspondência com Fliess, procurou introduzir alguma ordem no tumultuado campo da psicopatologia. Ao fazê-lo os critérios teóricos lentamente emergiram e se destacaram da descrição clínica. Assim, ao se interrogar sobre a origem da angústia, tão freqüente nos pacientes neuróticos, ele foi reunindo os seus diversos tipos de manifestação para concluir que a angústia é a transformação da tensão sexual acumulada que, não sendo canalizada adequadamente, é descarregada de modo caótico, seja de modo direto, como no caso da neurose de angústia, seja passando por algum circuito representacional, como nos casos da conversão histérica e da projeção fóbica. A neurose de angústia é especificamente um represamento da energia sexual, de modo que a obstrução da descarga adequada produz uma tensão desorganizadora que é a transformação da excitação somática em angústia. Neste caso, porém, tudo se passa no corpo, de modo que os sinais da perturbação são as taquicardias, os tremores, as sudoreses, as alterações respiratórias e intestinais, a irritabilidade, etc.. No entanto, não é difícil ao médico perceber que essa visibilidade corporal da angústia está ausente no melancólico, entregue à sua inapetência, à sua anestesia, ao seu alheamento ao corpo, em sua atração pela letargia do sono. E é a partir desta observação bastante corriqueira que Freud avança uma idéia interessante: a de que os

⁴⁴¹ Cf.: LAMBOTTE, M.-C.. Op. Cit.. p. 31.

melancólicos não têm desejo sexual, mas “têm uma grande ânsia de amor em sua forma psíquica, uma tensão erótica psíquica”.⁴⁴²

Nós nos deparamos aqui, de modo bem específico, com aquela oscilação constante entre a clínica e a teoria, entre o fenômeno psicológico e a construção metapsicológica a que já aludimos no quinto capítulo. É fácil ver como Freud salta da descrição da angústia para um critério que, embora ainda não tenha sido elaborado teoricamente, é muito menos empírico e permite a contraposição entre neurose de angústia e melancolia. Não obstante, a clínica nos mostra, sem a menor dúvida, como a melancolia vem associada, com freqüência à angústia e, por conseguinte, Freud é obrigado a retornar ao fenômeno e a reconhecer casos mistos em que se combinam neurose da angústia e melancolia. Não obstante, o que nos importa aqui ressaltar não é a superposição dos fenômenos, que tanto confunde os diagnósticos, mas o ganho teórico que foi obtido e a possibilidade de se construir um novo modelo etiológico que será explorado num outro manuscrito, exclusivamente dedicado ao tema da melancolia. Nele é desenvolvida uma idéia fundamental, a de que o afeto correspondente à melancolia é o luto e que o luto é “o *anseio por alguma coisa perdida*”. Mas, o que se perdeu? A resposta freudiana é imediata: “a *melancolia consiste num luto pela perda da libido*”. A explicação da resposta dada por Freud é um tanto obscura e o diagrama esquemático da sexualidade que a acompanha não nos ajuda muito. O ponto que nos interessa, entretanto, pode ser resumido do seguinte modo: quando a excitação sexual é desviada do “*grupo psíquico sexual*” há um “*retramento para a esfera psíquica, que produz um efeito de sucção*”, isto é, uma espécie de “*hemorragia interna*” que leva à desmontagem das cadeias associativas, o que produz dor e empobrecimento das “*funções pulsionais*”. Na neurose de angústia não houve uma perda, porque não havia um objeto a ser perdido e o que ocorreu foi apenas a reorientação da energia sexual para outro percurso de descarga, enquanto na melancolia houve a perda de um objeto e como os objetos de investimento libidinal são sempre psíquicos, a melancolia não poderia ser classificada entre

⁴⁴² Trata-se do manuscrito enviado a Fliess provavelmente em 06 de junho de 1894. Cf.: FREUD, Sigmund. *Freud-Fliess*. Op. Cit.. “Manuscrito E”. p. 80.

as neuroses atuais. Essas considerações abrem o caminho para uma concepção que somente seria proposta em “Luto e melancolia”: se o eu é o objeto matricial da circulação libidinal, então toda perda acaba tendo uma implicação narcísica.⁴⁴³ Retornando, no entanto, a uma linguagem mais econômica, pode-se dizer que o investimento libidinal, ao ser retirado da tessitura associativa, da cadeia representacional dos objetos, se concentra num ponto ou num determinado lugar psíquico o que, em conseqüência, produz um enfraquecimento dos laços psíquicos e um empobrecimento da relação com o mundo. Concentrada num único ponto, ali onde se encontra o vazio do objeto perdido, a circulação da libido entra em colapso e acarreta a desestruturação subjetiva, uma vez que definimos a subjetividade não como uma coisa, como um bloco monolítico, mas como uma intrincada, dinâmica e instável rede de relações. Esse mecanismo nos ajuda a compreender o aparecimento de dois fenômenos típicos da melancolia: a dor psíquica, que sinaliza a perda de si e a inibição da atividade, o desinteresse por tudo, que traduz a perda do mundo.

O que Freud chamou de “*retraimento para o psíquico*” neste manuscrito de juventude, permaneceu bastante vago, até que ele fosse capaz de desenvolver a teoria do narcisismo e pudesse compreender que o “psíquico”, isto é, o ponto onde concentra a libido, é o eu. Porém, de onde o “eu” retira a libido? Da cadeia representacional dos objetos, isto é, também do “psíquico”. Essa dupla referência ao psíquico indica uma não coincidência tópica, o que já estava bem estabelecido desde o primeiro modelo do aparelho psíquico com a distinção dos sistemas inconsciente e pré-consciente/consciente, ainda que essa diferenciação dos *topoi* psíquicos vá adquirindo lentamente uma nova significação. Num primeiro momento a subjetividade parece coincidir com o eu, enquanto o inconsciente permanece, de certa forma, caracterizado como uma dimensão de exterioridade.⁴⁴⁴ O inconsciente era certamente psíquico, mas

⁴⁴³ A explicação da melancolia que acabamos de expor, assim como as expressões e frases entre aspas estão no manuscrito freudiano, enviado a Fliess provavelmente em 07 de janeiro de 1895. Cf.: FREUD, Sigmund. *Freud-Fliess*. Op. Cit.. “Manuscrito G”. (p. 98-106).

⁴⁴⁴ Foi intencionalmente que recuamos na cronologia para os manuscritos de juventude de Freud, com o intuito de quebrar a imagem de linearidade do pensamento freudiano e mostrar

remetia ao arcaico, ao primitivo, ao infantil, a elementos fantasmáticos que não poderiam jamais ser superados e cuja força invasiva desencadeava os conflitos defensivos. Com a nova concepção propiciada pelo narcisismo, no entanto, a não coincidência tópica sofre um deslocamento para o interior do campo da subjetividade, pois o eu e o sujeito não mais se superpõem, ou seja, o eu melancólico é hipertrofiado em detrimento de sua subjetividade que se torna desestruturada. A dor psíquica e o desinteresse pelas coisas testemunham, portanto, a correlação entre a perda da subjetividade e a perda do mundo o que, no quadro de Dürer, está representado pelo rosto ensombrecido e pelo olhar passivo da figura feminina. Desde um ponto de vista filosófico, isso significa que a subjetividade não é nem uma coisa, nem um eu auto-centrado e consistente, nem o puro vazio transcendental, mas é um estar comprometido na trama relacional do mundo.

Essas idéias, no entanto, foram desenvolvidas por Freud quase que vinte anos após as primeiras e incertas formulações do “*Manuscrito G*”. Assim, no artigo metapsicológico de 1915 intitulado “*Luto e melancolia*”, ele aplicou de modo exemplar o seu método de transitar do normal ao patológico para, então, retornar ao normal municiado de conceitos que permitissem a sua compreensão dos mecanismos inconscientes subjacentes aos fenômenos psicológicos mais comuns. Assim, da mesma forma que no artigo imediatamente anterior, intitulado “*Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos*”, ele havia comparado o sonho e a psicose alucinatória, neste ele também compara o estado normal do luto com a melancolia. Pois bem, o luto é um fenômeno aparentemente banal, é a reação de dor a uma perda que leva o indivíduo a se retirar do mundo por algum tempo, na expectativa de que o tempo mesmo venha a curar as suas feridas. É como se o vazio da perda precisasse ser preenchido pela libido retirada das outras atividades até que, tendo sido restaurado o circuito das representações que foi rompido, a libido

como algumas idéias que aparecem precocemente só posteriormente são re-significadas na teoria. O mesmo se dá com a afirmação que acabamos de fazer em relação à exterioridade do inconsciente e da sexualidade, como se pode ver no tópico e no diagrama que relacionam sexualidade e cultura no capítulo anterior.

pudesse ser disponibilizada para novos investimentos. É um processo gradual, por isso a voz do povo diz, e com razão, que o tempo é o remédio para todos os males. Pode ocorrer, entretanto, que o luto se prolongue indefinidamente, mostrando que a perda foi de tal forma comprometedora que não há meio de restaurar o que foi rompido, como se o eu tivesse perdido uma parte insubstituível de si mesmo. Neste caso, estamos transitando do normal ao patológico e nos aproximando da melancolia. Esta também pode ser compreendida como o resultado de uma perda embora, observa Freud com sutileza, “*o que foi perdido é de uma natureza mais ideal*” e, desse modo, nem o observador e nem o doente podem reconhecer com clareza o que foi perdido. Pode ocorrer também, quando a perda é empiricamente evidente para o melancólico que “ao mesmo tempo ele sabe a quem perdeu, mas não o que perdeu nele”, ou seja, aquilo que se perdeu na perda.⁴⁴⁵ Por isto ficamos muitas vezes perplexos quando alguém entra num estado melancólico sem que vejamos nenhuma razão para uma reação tão dramática, sem que possamos reconhecer uma perda significativa ou um acontecimento suficientemente relevante que a justifiquem. O que parece confirmar esse desconhecimento do melancólico é que ele não lastima apenas o que foi perdido e que pode ser objetivamente determinado, mas ele lastima a si mesmo, rebaixando o seu sentimento egóico (Ichgefühl) e dirigindo contra si mesmo pesadas recriminações e auto-acusações. Além disso, um dos traços marcantes da melancolia e que pode causar alguma estranheza, é que o tom emocional e a conotação presente nas recriminações contra si mesmo permitem que elas sejam percebidas como incriminações do outro ou, como diz Freud recorrendo a um jogo de palavras, as “*suas lamentações são realmente acusações (Ihre Klagen sind Anklagen) (...) todo rebaixamento que é afirmado de si mesmo é, no fundo, dito de um outro*”. Desse modo, a pertinência e os limites da analogia com o luto podem ser definidos do seguinte modo: deveríamos inferir que o melancólico, da mesma forma que o enlutado, “sofreu uma perda do objeto”

⁴⁴⁵ As frases em itálico são de Freud e foram retiradas do contexto literal da argumentação, mas por sua importância, colocamos entre parênteses o original. Cf. FREUD, Sigmund. *Trauer und Melancholie* (Luto e Melancolia). GW, X, 430-431. (AE, XIV, 243).

(*dass er einen Verlust am Objekte erlitten hat*), no entanto, do intenso rebaixamento de seu sentimento egóico parece “provir uma perda em seu eu” (*aus seinen Aussagen geht ein Verlust an seinem ich hervor*).⁴⁴⁶ Mas como esse rebaixamento é simultaneamente dirigido ao outro, então a melancolia revela uma identificação de base entre o eu e o objeto de amor e, em conseqüência, que o amor ao outro oculta um amor narcísico, um amor ao próprio eu.

Assim, diante da perda do objeto o investimento libidinal é cancelado, porém a libido que se desvincula não é usada no trabalho do luto e nem fica liberada para novos investimentos objetais, mas reflui para o eu e nele fica retida. Neste ponto da exposição Freud se propõe a empreender a reconstrução metapsicológica de todo processo, trecho que vamos nos permitir citar por extenso:

O investimento de objeto resultou pouco resistente e foi cancelado, porém a libido livre não se deslocou a outro objeto, mas se retirou sobre o eu. Porém aí não encontrou um uso qualquer, apenas serviu para estabelecer uma identificação do eu com o objeto abandonado. A sombra do objeto caiu sobre o eu que, em seguida, pode ser julgado por uma instância particular como um objeto, como o objeto abandonado. Deste modo, a perda do objeto transformou-se numa perda do eu e o conflito entre o eu e a pessoa amada numa discórdia entre o eu crítico (Ichkritik) e o eu alterado através da identificação. Há algo que se infere imediatamente das premissas e resultados de tal processo. Deveria ter existido, por um lado, uma forte fixação no objeto de amor e, por outro lado e em contradição a esta, uma escassa resistência do investimento de objeto. Segundo uma precisa observação de Otto Rank, esta contradição parece exigir que a escolha de objeto se cumpriu sobre uma base narcisista, de tal modo que o investimento de objeto pode regressar ao narcisismo se defrontar com dificuldades. A identificação narcísica com o objeto se converte, então, no substituto do investimento de amor, o que traz como resultado que o vínculo de amor não precisa ser abandonado, apesar do conflito com a pessoa amada.

⁴⁴⁶ Seguimos o mesmo procedimento indicado na nota anterior. Cf.: FREUD, Sigmund. *Trauer und Melancholie*. GW, X, 433-434 (AE, XIV, 245-246).

Assim, um substituto do amor de objeto por identificação é um mecanismo importante para as afecções narcísicas [...] Ele corresponde a um tipo de regressão desde um tipo de escolha de objeto (Typus der Objektwahl) para o narcisismo originário. Nós expusemos em outro lugar que a identificação é a etapa prévia da escolha de objeto e o primeiro modo, ambivalente em sua expressão, como o eu distingue a um objeto. Gostaria de incorporar este objeto pela via da devoração que corresponde à fase oral ou canibalística do desenvolvimento da libido.⁴⁴⁷

Quando o investimento objetal é fundado numa identificação narcísica, a perda do objeto se converte na perda do eu, pois na ausência de uma instância regulativa, o objeto não se reveste de um verdadeiro estatuto de alteridade. Se na primeira tópica a subjetividade parece se encontrar mais do lado do eu, agora podemos dizer que os termos quase que se invertem: na melancolia a

⁴⁴⁷ “Die Objektbesetzung erwies sich als wenig resistent, sie wurde aufgehoben, aber die freie Libido nicht auf ein anderes Objekt verschoben, sondern ins Ich zurückgezogen. Dort fand sie aber nicht eine beliebige Verwendung, sondern diente dazu, eine Identifizierung des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt herzustellen. Der Schatten des Objekts fiel so auf das Ich, welches nun von einer besonderen Instanz wie ein Objekt, wie das verlassene Objekt, beurteilt werden konnte. Auf diese Weise hatte sich der Objektverlust in einen Ichverlust verwandelt, der Konflikt zwischen dem Ich und der geliebte Person in einen Zwiespalt zwischen der Ichkritik und dem durch Identifizierung veränderten Ich. Von den Voraussetzungen und Ergebnissen eines solchen Vorganges lässt sich eines unmittelbar erraten. Es muss einerseits eine starke Fixierung na das Liebesobjekt vorhanden sein, andererseits aber im Widerspruch dazu eine geringe Resistenz der Objektbesetzung. Diese Widerspruch scheint nach einer treffenden Bemerkung von O. Rank zu fordern, dass die Objektwahl auf narzissticher Grundlage erfolg sei, so dass die Objektbesetzung, wenn sich Schwierigkeiten gegen sie erheben, auf den Narzissmus regredieren kann. Die narzisstische Identifizierung mit dem Objekt wird dann zum Ersatz der Liebesbesetzung, was den Erfolg hat, dass die Liebesbeziehung trotz des Konflikts mit der geliebten Person nicht aufgegeben werden muss. Ein solcher Ersatz der Objektliebe durch Identifizierung ist ei für die narzisstischen Affektionen bedeutsamer Mechanismus {...} Er entspricht natürlich der Regression von einem Typus der Objektwahl auf den ursprünglichen Narzissmus. Wir haben na anderer Stelle ausgeführt, dass die Indentifizierung die Vorstufe der Objektwahl ist und die erste, in ihrem Ausdruck ambivalente, Art, wie das Ich ein Objekt auszeichnet. Es möchte sich dieses Objekt einverleiben, und zwar der oralen oder kannibalischen Phase der Libidoentwicklung entsprechend auf dem Wege des Fressens”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Trauer und Melancholie*. GW, X, 435-436 (AE, XIV, 246-247)

estase da libido desvela o caráter regressivo do eu, pois torna aparente aquela posição primitiva do eu em sua auto-afirmação antagonística com relação ao outro e atesta que o sujeito não é uma mônada, uma intuição ou uma consciência de si solipsista, porque está intimamente entrançado com o outro e só pôde se constituir como também só pode se sustentar na e pela mediação da alteridade.

VII.1.3. O insólito eu:

Como é fácil perceber, a formação e desenvolvimento do eu é um processo sumamente complexo e deve ser compreendido em suas duas vertentes. Há, de um lado, o eu-sujeito, que é o centro das funções cognitivas e volitivas em geral – como a percepção, a memória, a inteligência, a vontade e a ação voluntária – e que é o agente da adaptação do indivíduo ao mundo. O seu desenvolvimento é direcionado por um esquema de equilibração entre o biológico e o social que pode ser bem observado e descrito, como o fez Piaget e seus seguidores, de modo a determinar uma sucessão cronológica razoavelmente consistente, tanto no âmbito da inteligência, quanto no da consciência moral. Não foi esta a vertente investigada pela psicanálise que, sob este aspecto, apenas recebeu, sem tratar criticamente, a herança da psicologia filosófica e da psicologia experimental nascente. A psicanálise se interessou antes pelas psicopatologias que interferiam no bom funcionamento cognitivo e volitivo do eu, isto é, pelas perturbações que nele interferiam a partir do que poderíamos caracterizar como sendo uma enigmática exterioridade.

Tudo muda, no entanto, com a proposição da teoria do narcisismo que mostrou que o eu não é simplesmente uma entidade natural, que se desenvolve espontaneamente, a partir de uma programação genética que iria sendo efetivada através da interação com o meio. Por conseguinte, em contraposição ao eu-sujeito há outro eu que, como vimos no capítulo anterior, é constituído a partir da inserção do indivíduo biológico na cultura, ou seja, que se constitui a partir das identificações originárias que se dão nesse espaço mediador da socialização, intensamente afetivo e fantasmático, que é a família. Este seria, de acordo com a teoria psicanalítica, o eu-narcísico que já nasce atravessado por uma cisão estrutural. Ele só é si mesmo através de algum outro com o qual ele se identifica e por meio do qual ele se constitui em sua

diferença. Esse outro que se oferece ou, como preferimos dizer, que é posto como modelo de identificação não pode possuir uma verdadeira densidade alteritária, pois ele deve se deixar incorporar pelo eu e, assim, deixar de ser outro. O outro deve morrer em sua alteridade, se conformar em ser uma imagem especular do eu, para que possa se entregar amorosamente a ele e por ele se deixar assimilar. O eu é, portanto, uma abertura originária a algum outro, não uma pura receptividade, mas uma saída de si, é uma *ex-sistência* e, portanto, uma forma, ainda que incipiente, de subjetividade. O outro seria o outro ideal para o eu se estivesse inteiramente privado de alteridade e pudesse ser apenas a idealização que o eu faz dele, mas nesse caso, ele deixaria de ser algum outro e seria simplesmente a imagem idealizada do próprio eu. Se assim fosse, o eu não precisaria sair de si para se inserir na cultura e, então, sucumbiria a uma invaginação autista. Podemos ver, então, que o desconhecimento do outro, o autismo, é um momento necessário do desenvolvimento egóico e se encontra na base do processo de subjetivação. No entanto, o outro, aquele que deve ser amorosamente incorporado pelo eu, não é tão dócil aos seus investimentos libidinais, pois ele é também um eu-sujeito e está firmemente ancorado no universo simbólico da cultura. Essa alteridade do e no outro, que provém da cultura e que é o resultado da dialética que o constituiu, produz um duplo efeito no processo de subjetivação. Por um lado, o eu confrontado com a resistência do outro se oferece a ele como objeto de amor e renuncia a si mesmo, colocando-se na posição de eu-objeto e daí deriva toda uma fantasmática masoquista. Por outro lado, o eu-sujeito – que corresponde, na terminologia freudiana, ao eu-real final (Real-ich) – interage no mundo social e nele busca a afirmação de sua singularidade, contudo quando ele persiste em sua posição de objeto nos deparamos com tipos de comportamento que podem parecer chocantes a um observador externo. É o que ocorre quando confrontamos a imagem social do indivíduo com o cenário que ele monta para a sua realização de desejo. Assim, por exemplo, um empresário bem sucedido ou um líder político, tidos como personalidades fortes, podem demandar humilhação e dor na busca do gozo sexual ou mulheres belas e inteligentes, que se entregam a relações amorosas mórbidas ou irremediavelmente fracassadas. Não obstante, o eu confrontado com a resistência do outro também pode se confrontar agressivamente com ele, de

modo a convertê-lo num outro ideal, ainda que seja através de sua destruição e incorporação canibalística. Nesta via da subjetivação o ódio parece predominar, mas como o outro é odiado apenas para ser narcisicamente amado e incorporado ao eu, o ódio se inverte na direção do próprio eu e transforma o sujeito odioso em objeto odiado. Passa a haver no eu tanto uma oscilação entre sujeito e objeto, quanto uma ambivalência de amor e ódio, o que é patente nas grandes paixões em que o sujeito amoroso seduz o amado, se anulando na entrega passiva para, depois, diante do abandono real ou da rejeição imaginária, transitar subitamente da passividade e do amor para a agressividade e o ódio. Esta oscilação entre as posições de objeto amoroso e sujeito odioso explica a freqüente convivência da paixão e do crime e porque os ódios mais renitentes brotam do seio, supostamente amoroso e aparentemente acolhedor, da vida familiar.⁴⁴⁸

Esse emaranhado afetivo que acompanha a formação e o desenvolvimento do eu, nos ajuda a compreender e a introduzir alguma inteligibilidade em situações humanas que tendemos a deixar de lado considerando-as como excepcionais, insensatas ou completamente absurdas. O que a teoria freudiana mostrou, postulando a continuidade entre o normal e o patológico, é que essas patologias não são exceções que possam ser relegadas ao cuidado dos médicos e dos psicoterapeutas como algo da ordem da doença, do desvio do humano. Ao contrário, se as consideramos como antropologicamente irrelevantes, é porque somos movidos por um mecanismo defensivo contra a loucura que nos habita e constitui. Não só a clínica médica e psicanalítica, mas também a literatura, a história e as notícias dos jornais desmentem continuamente a rigidez defensiva da idéia socialmente hegemônica de normalidade. Se não nos ativermos apenas aos comportamentos explícitos e às máscaras sociais, e nos determos em

⁴⁴⁸ A compreensão da dialética constitutiva do eu, que resumimos aqui, foi sendo feita gradativamente na teoria psicanalítica. Ver, LACAN, Jacques. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. *Écrits*, 93-100 (Escritos, 96-103). Para uma excelente exposição do significado e relevância do “estádio do espelho” em Lacan, ver: JULIEN, Philippe. *O retorno a Freud de Jacques Lacan. A aplicação ao espelho*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993. Esp. p. 15-39.

examinar a trama afetiva e fantasmática que vislumbramos naqueles que nos são próximos e também nos enreda, seremos obrigados a reconhecer, que o que parecia ser exceção é um elemento constituinte do processo de subjetivação.

Ora, Freud também não percebeu logo o alcance teórico do que ele ia recolhendo e refletindo em sua experiência clínica e não foi por um golpe de gênio, e sim numa lenta elaboração intelectual, que ele foi forjando os conceitos que o poderiam ajudar na captação inteligível da loucura inscrita no coração deste *homo sapiens-demens* que somos nós. Do ponto de vista da feitura da obra, o conceito de narcisismo abre essa perspectiva de compreensão e lança uma nova luz sobre um velho enigma humano: a melancolia.

Gostaríamos de concluir este tópico com uma observação metodológica. A dialética constitutiva do eu, tal como a resumimos acima, está fundamentalmente baseada nos textos freudianos do período que se estende desde a introdução do narcisismo até a proposição da segunda tópica. Apesar disso, também nos inspiramos na concepção do “estágio do espelho”, que foi formulada por Lacan e apresentada no “Congresso Internacional de Psicanálise” de 1936 ocorrido Marienbad. No entanto, como já observamos na introdução e no quinto capítulo, esse recurso interpretativo não incorre em nenhum anacronismo na leitura dos textos freudianos. Não só porque não haveria como evitar a mediação hermenêutica das interpretações que constituem a história efetiva da psicanálise, mas também porque nessa história podemos acompanhar o encadeamento da diversidade das leituras e do intrincado das influências.

Podemos exemplificar com um pequeno fragmento essa trama da história efetiva da psicanálise. A comunicação de Lacan de 1936 se perdeu, tendo sido retomada e apresentada somente em 1949, num artigo que tornou conhecida, e posteriormente famosa, a concepção do “estádio do espelho” e que traz nitidamente as marcas da influência das importantes inovações teóricas feitas por Melanie Klein naquela mesma época em que a idéia lacaniana foi concebida. Afinal de contas, foi em 1932 que Melanie Klein publicou “*A psicanálise de crianças*”, antecipando alguns de seus conceitos básicos e, logo depois, numa conferência de 1934, intitulada “*Uma contribuição*

à *psicogênese dos estados maníaco-depressivos*”, ela introduziu o conceito de “posição depressiva”, complementado, no início dos anos quarenta, pelo conceito de “posição esquizo-paranóide”. Lacan, portanto, ao publicar o seu artigo sobre o “estádio do espelho” conhecia bem as idéias kleinianas e as interpretou lançando mão de recursos teóricos provenientes da antropologia francesa e, sobretudo da leitura kojéviana da dialética do “senhor e do escravo”. Isso significa que o núcleo conceptual, propriamente psicanalítico, da formulação lacaniana é proveniente tanto da leitura de Freud quanto das inovações de Melanie Klein que, por sua vez, estão diretamente calcadas no artigo metapsicológico sobre a melancolia e na exposição, de 1923, da segunda tópica. Isso mostra que o texto “puro”, tomado na literalidade de sua produção, tende a desaparecer, se alguma vez existiu, para ser transfigurado numa história que o torna aquilo que ele realmente é ao se revelar o seu significado na força de seus efeitos intelectuais. Foi este o fio condutor que aqui procuramos retomar. ⁴⁴⁹

⁴⁴⁹ Lacan não cita, infelizmente, os autores em que está se baseando e as influências que recebeu, mas os textos que ele escreveu nesta época nos permite rastrear a proveniência de suas idéias. Ao lermos e compararmos três artigos que foram publicados em seqüência nos “Escritos”, podemos fazer diversas inferências a respeito. Os textos são: “Para além do ‘princípio de realidade’”, de 1936, “A agressividade em psicanálise”, de 1948 e o supracitado artigo, de 1949, “O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu”. Para a reconstituição do pensamento lacaniano dessa época e das múltiplas influências que recebeu contamos com excelente trabalho de pesquisa. Cf.: SIMANKE, Richard T.. *Metapsicologia*. Op. Cit.. Esp. p. 245-339. Ver também: Leader, Darian. “Fantasia em Klein e Lacan”. In BURGOYNE, Bernard e SULLIVAN, Mary (Eds.). *Diálogos Klein-Lacan*. São Paulo, Via Lettera Ed., 2001. p. 115-131. A concepção lacaniana sobre a constituição do eu converge também, de modo impressionante, com algumas análises fenomenológicas de Sartre como as encontramos em seus primeiros escritos: “La transcendance de l’ego” (1936); “L’imagination” (1936), “Esquisse d’une théorie des émotions” (1939) e “L’imaginaire” (1940). Neles nós encontramos uma crítica do cogito cartesiano e da fenomenologia transcendental e, inclusive, a que distingue no *cogito* um *Je* e um *Moi*, sendo que o eu psíquico (*Moi*) não é constituinte, mas é constituído num segundo momento reflexivo e é, como diz Sartre, da ordem do noemático e não do noético. Também em “L’Être et le Néant” (1943) as análises sobre o olhar do outro na seção intitulada “L’Être pour-autrui” são semelhantes as que encontramos em Lacan. Estas considerações não possuem apenas um interesse histórico secundário, mas poderiam ser estudadas à luz da dialética da modernidade, pois na convergência dessas duas concepções

VII.1.4. A alteridade absoluta:

Nós vimos que um dos resultados da reconstrução metapsicológica da melancolia consistiu em inverter uma concepção implícita na primeira tópica que permitia uma aproximação maior entre a teoria psicanalítica e certos pressupostos do racionalismo ilustrado. Embora a idéia de um inconsciente psíquico solapasse a autonomia do eu, ainda era possível colocar paralelas duas séries de elementos, de um lado o eu e o sistema consciente/pré-consciente, o princípio de realidade e o processo secundário e de outro o inconsciente e a sexualidade, o princípio de prazer e o processo primário. É certo que a primeira série não poderia prevalecer sobre a segunda e que sendo estrutural o inconsciente jamais poderia ser suprimido, restando apenas o espaço da solução de compromisso. Mais do que isso, o princípio de realidade não gozava de independência, mas era um derivado do princípio de prazer. Mas o processo psíquico poderia ser visto também com um maior otimismo racional, pois afinal, se era possível conter de alguma forma o processo primário, ligar a energia livre e transformar, ainda que parcialmente, o princípio de prazer, era porque este poderia ser concebido também em sua função ordenadora, na medida em que ele regia o dinamismo do desejo em contraposição à excessiva cristalização do recalque. A teoria da sublimação apenas esboçada indicava, para além do recalque, a possibilidade criativa e culturalmente benéfica da sexualidade. De qualquer forma, havia ainda uma considerável margem de manobra para o controle racional e volitivo do eu, que ainda representava o autêntico pólo da subjetividade.

aparentemente antagônicas – a psicanálise lacaniana do inconsciente e a fenomenologia sartreana da consciência – reencontramos a problemática da cultura ou da passagem da natureza à cultura, através da leitura kojéviana da “Fenomenologia do Espírito” e, o que nos parece ainda mais interessante, reencontramos a problemática da “destranscendentalização” que passa por Brentano, por Freud, pelo primeiro e o último Husserl, por Heidegger, por Sartre e por Lacan. Sobre estes dois últimos autores, ver: CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris, PUF, 1993. Esp. p. 231-261.

A investigação da melancolia mostrou a face regressiva, arcaica e mortífera do eu e, portanto, também a inerência dessas características nos mecanismos defensivos, nas estratégias de adaptação e domínio da natureza, nos atos de autodomínio da vontade e nos procedimentos solipsistas da razão. A subjetividade não pode mais ser concebida no isolamento do *ego cogito*, não só porque o *cogito* poderia muito bem ser absorvido pela lógica enlouquecida do eu narcísico, mas também porque a investigação do narcisismo levou ao reconhecimento de que a instância transcendental só pode ser compreendida à luz de sua abertura originária para o outro. A subjetividade não está mais centrada na solidão de um eu que reivindica a garantia de sua ancoragem transcendental, porém deve ser descoberta de modo muito mais modesto, descentrado, pluralista e diferencial nos processos de subjetivação que se dão na experiência com o outro, nas interações simbólicas que se desenrolam continuamente no mundo da vida. Assim, com a erotização do eu, trazida pela teoria do narcisismo, o movimento de destranscendentalização iniciado com a concepção não naturalista da sexualidade chega à sua conclusão lógica.

No início de nossa exposição sobre a melancolia fizemos alusão ao apego do melancólico ao seu estado de tristeza e desinteresse, nele havendo um quê de superioridade, como foi representado na figura feminina alada do quadro de Dürer, cujas asas anunciavam um vôo que poderia ser alçado, um distanciamento das coisas que poderia ser também um impulso de transcendência. Não é possível, neste tópico, avançarmos muito nessas considerações, mas gostaríamos apenas de lembrar que, afinal de contas, o narcisismo não é um pecado a ser corrigido por uma ética da alteridade, mas é um momento constituinte da subjetivação. Essa observação, algo banal, se justifica em função da intensa contaminação da linguagem psicanalítica pelos juízos morais, o que não é de se surpreender, mas que pode ser também um obstáculo ao entendimento da lógica dos processos psíquicos. Desse modo, ainda que, como acabamos de observar acima, a subjetivação não possa deixar de passar pela abertura alteritária, também não pode prescindir do refluxo narcísico, da auto-afirmação de um eu que se afasta do mundo. O narcisismo não é um pecado a ser condenado, porque sem ele, sem o afastamento que ele proporciona, não haveria arte ou mística, nem filosofia ou ciência e, nem mesmo o descentramento, o pluralismo e a diferenciação que

resultam da rivalidade narcísica e da incessante perseguição do ideal, mas apenas a grande conformidade do consenso partilhado.

Sabemos que nada há de surpreendente em tudo isto, pois a teoria psicanalítica nos ensina que a sublimação implica necessariamente na passagem por um momento narcísico, com os muitos desafios que essa passagem comporta. Não obstante, sem contestar os ganhos da sublimação, a teoria psicanalítica que envereda pela investigação do impulso mortífero do narcisismo, mostra que a violência não está fora da cultura mas brota do próprio mecanismo que a engendra. Como vimos, na análise da neurose obsessiva, é fácil compreender que a complexidade e o refinamento da supra-estrutura intelectual de uma civilização não exorciza, de modo algum, os riscos de uma brutal regressão e a explosão do mais virulento ódio contra o outro. A história do último século não deixa qualquer dúvida quanto a isto. Mas, poderíamos interrogar, por que nos deparamos com essa tendência ambivalente de distanciamento do mundo, da vida social e da presença concreta do outro? Vamos responder a esta interrogação de uma maneira abrupta e quase simplista, sem seguirmos os meandros e o vai e vem do raciocínio freudiano e sem o necessário matiz de suas diferentes interpretações.

O narcisismo é uma permanente tentação, e este é o núcleo de nossa resposta, porque ele está colocado, desde o início, sob a égide da pulsão de morte e da compulsão à repetição. O que poderíamos tentar esclarecer do seguinte modo: se a subjetivação enquanto abertura ao outro pode ser contraposta ao fechamento do eu narcísico, então a pulsão de morte – que Freud numa primeira aproximação, de inclinação biológica, concebeu como tendência de retorno ao inanimado, ao inorgânico – deve ser interpretada como uma pulsão paradoxal. Pois ao se inscrever psiquicamente como desejo a pulsão de morte se revela como o desejo de negar todo desejo e de mergulhar no vazio da dessubjetivação. Aí residiria o núcleo mortífero do narcisismo, o anseio de completude que rejeita o nada incrustado em nosso ser lançado na contingência e aspira a suposta perfeição de um ente opaco, auto-suficiente e fora do tempo. A melancolia revela, desse modo, a encruzilhada do narcisismo: passagem obrigatória na relativização dos vínculos arcaicos com os objetos e na abertura de novas possibilidades de investimento libidinal, mas também o

refluxo e a retenção da libido num eu que teme perder-se no vazio do desejo e deseja não desejar como um meio regressivo de escapar da finitude. A sensibilidade romântica apreendeu esse paradoxo: o dilaceramento entre a anagogia da alma, o seu ímpeto de transcendência e a nostalgia da alma, a cessação de sua busca no repouso da totalidade.

Por que a sublimação passa por esse circuito? Porque o desejo da obra traz em si a esperança da imortalidade, todavia a imortalidade só pode ser encontrada do lado da morte. A obra, uma vez realizada, é vocacionada para a vida, para entrar novamente no circuito do desejo, sair de sua coisidade e se deixar subjetivar e, por conseguinte, ser contestada, relativizada e seguir por muitas sendas imprevisíveis. Mas a obra ainda não realizada, quando ela ainda se sustém neste *noch nicht*, neste “ainda não” da espera esperançosa ela é um abandono dos outros, do mundo e, até mesmo e dentro de certos limites, ela parece ultrapassar os intransponíveis limites da subjetividade alteritariamente constituída. E é aí mesmo que reside o gozo do melancólico, que é também o do místico, do poeta e do pensador. Não obstante enquanto o primeiro cai prisioneiro do narcisismo de morte, os outros são capazes de sair da caverna do ensimesmamento, se deixam destituir da perfeição que só a morte contém, para retornar à vida. Todos eles expressam, no entanto e de modo eminente, um destino comum a toda humanidade e que a psicanálise propôs na figura negativa da pulsão de morte: o quiasma da subjetividade é a inscrição de uma realização finita posta pelo corte de uma alteridade absoluta.⁴⁵⁰

VII.2. O argumento metapsicológico: uma síntese

Na impossibilidade de acompanharmos de modo mais detalhado e textual este último movimento do pensamento freudiano, nós vamos apresentá-lo, de modo muito genérico e um tanto dogmático, através de algumas proposições que retomam o conjunto da nossa argumentação.

⁴⁵⁰ Neste tópico retomamos algumas idéias que foram antecipadas em: DRAWIN, Carlos Roberto. “Psicanálise e subjetividade moderna”. *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. LIX, Fasc. 2 (Ab.-jun. 2003) 339-374.

1) A primeira proposição, que procuramos desenvolver anteriormente, pode ser resumida do seguinte modo. O modelo transcendental da primeira tópica foi o resultado da investigação acerca das “condições de possibilidade” de uma série de fenômenos que podemos agrupar sob a denominação genérica de “formações do inconsciente”. Manifestações que não poderiam ser desqualificadas como epifenomênicas ou como ocorrências sem maior importância, também não poderiam ser explicadas através da causalidade orgânica, em decorrência da não correspondência entre as linguagens psicológica e fisicalista e tampouco poderiam ser compreendidos com os recursos conceituais de uma psicologia consciencialista. Ora, tais fenômenos, que se apresentam na consciência, não podem prescindir de uma fenomenologia, porém uma verdadeira fenomenologia não se confunde com a mera descrição empírica, porque implica no remetimento a uma instância transcendental, capaz de explicitar as condições que regulam toda manifestação.⁴⁵¹ Na psiquiatria do século XIX, o lugar dessa instância transcendental havia sido tradicionalmente ocupado pela presunção de uma etiologia orgânica funcional ou indeterminada, o que foi posteriormente designado como “mitologia cerebral”. Mas a organogênese mascarava a sua função transcendental com uma linguagem inadequada por seu realismo cru, pois o preço que se pagava, pelo suposto ganho em se permanecer no domínio científico do mundo físico, consistia numa perda de inteligibilidade decorrente da descontinuidade entre a causa orgânica e o efeito psíquico, ou seja, a dogmática materialista impunha o preço do desconhecimento de um aspecto autônomo e não menos fundamental da realidade

A organogênese reiterava os impasses do dualismo cartesiano. Desse modo, ao abandonar a “mitologia cerebral”, Freud não recuou para o domínio

⁴⁵¹ Ao relacionar a fenomenologia com a instância transcendental não estamos endossando a evolução husserliana na direção da “fenomenologia transcendental”, mas apenas assinalando a relação que se dá, no âmbito da psicanálise, entre a fenomenologia clínica e a construção metapsicológica. Para uma crítica da “viragem” transcendental da fenomenologia ver RICOEUR, Paul. “Husserl”. In: IDEM. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J.Vrin, 1989. p. 7-20.

da psicologia descritiva e permaneceu postulando um referente forte para a sua teorização, um objeto não menos consistente do que qualquer outro objeto físico. Para tanto, a sua fenomenologia implicou no deslocamento da investigação dos processos psíquicos conscientes para a construção de uma teoria do inconsciente, concebido como um sistema psíquico separado e dotado de uma lógica e de um modo de funcionamento específicos. A sua teoria, entretanto, permanecendo fiel à exigência científica de explicação causal, deveria possibilitar não só a compreensão do sentido dos fenômenos, que continuam a ser descritos numa linguagem psicológica, mas também postular alguma outra ordem de causalidade diferente da causalidade física. O inconsciente não é uma mera duplicação, uma forma secundária da consciência ou uma espécie deficitária de consciência, mas é concebido como uma verdadeira realidade psíquica. Isto implica que certos elementos psíquicos, que foram denominados significativamente como “representações-coisa” (Sachvorstellungen) possuem força causal em relação ao mundo físico ou, ao menos, em relação a um segmento do mundo físico, que é o corpo humano. Foi esta concepção que levou Freud a recorrer a uma linguagem econômica ou energética ao abordar o inconsciente, o que não deve ser minimizado e atribuído simplesmente aos seus preconceitos cientificistas, porque revela uma dimensão essencial de seu modelo metapsicológico. A sua importância consistiria na idéia de que em certas séries causais não podemos prescindir da intervenção de elementos psíquicos, ou seja, de elementos que não são redutíveis aos referentes com que a linguagem corrente descreve os eventos do mundo físico, ainda que não se possa definir com clareza o seu estatuto ontológico.

Todas essas considerações não nos devem levar a esquecer que a metapsicologia freudiana não foi uma resposta a problemas filosóficos, mas derivou de uma lógica intrínseca do processo de teorização acerca dos fenômenos que emergiam na clínica. A necessidade desse tipo de teorização poderia ser apresentada, com uma simplicidade bem esquemática, recorrendo a um caso quase incidental, descrito por Freud em poucas linhas: o do estudante de medicina que se acusava de ser um assassino e estuproador como defesa contra a sua compulsão à masturbação. Tomamos este caso como ilustrativo exatamente por seu aspecto anedótico e quase risível, pois o que

nos interessa assinalar é que, para o sujeito, a percepção de um comportamento corriqueiro, a masturbação, acabou se convertendo numa fantasia absurda, a do crime hediondo e, em consequência desse deslocamento, emergiu um afeto penoso e despropositado de culpa. A partir deste e de outros exemplos simples Freud generaliza: “*Pois bem, uma análise psicológica escrupulosa desses casos mostra que o estado emotivo, enquanto tal está sempre justificado*”.⁴⁵²

O que, poderíamos indagar perplexos, poderia justificar a assunção de um afeto tão penoso derivado do absurdo de se julgar um terrível assassino, embora sendo, de fato, apenas um masturbador? Não seria um sofrimento muito menor para o sujeito suportar a culpa de um pecado venial, o da masturbação? Ora, é justamente a inexistência de uma relação causal que determinaria uma percepção do mundo externo, os atos de assassinar e deflorar como tendo efetivamente ocorrido, que é substituída por uma outra relação causal que justificaria um estado afetivo doloroso, o ato efetivamente ocorrido de masturbar. Como igualar no afeto dois atos tão flagrantemente desiguais? Talvez a angústia da masturbação seja tão intensa que é melhor se ver como um criminoso, mesmo porque esse ver é um recurso defensivo que ajuda o sujeito a elaborar a sua angústia. Mas de onde provém tamanha angústia que requer a fantasia de um crime para ser aplacada? Viria da prática comum e amplamente difundida da masturbação? Cremos que não. A substituição dos motivos – da masturbação para o crime – nos parece absurda somente porque não nos damos conta de que a força causal não reside na lembrança da masturbação praticada e derivando a sua intensidade de algo que tenha realmente ocorrido no mundo físico. A sua força reside em algo que realmente ocorreu no mundo psíquico e só se tornou efetivo por ser uma não lembrança, por ser uma representação recalcada.. Um crime é a representação mais adequada à angústia masturbatória, porque a sua intensidade não vem do

⁴⁵² “Eh bien, une analyse psychologique scrupuleuse de ces cas montre que l'état émotif, comme tel, est toujours justifié”. Cf.: FRED, Sigmund. *Obsessions et phobies* (Obsessões e Fobias). GW, I, 346 (AE, III, 76). Manuscrito originalmente redigido em francês. A expressão *état émotif*, como observou o editor inglês, pode ser tomada como tradução do alemão *Affekt*, que aqui utilizamos como sendo um “estado afetivo”.

ato praticado, e sim da pulsão que nele se oculta e que – revestida e intensificada pela condenação superegóica⁴⁵³ – atinge duramente o sujeito. O afeto é um representante da pulsão que, enquanto tal é o índice de uma realidade psíquica que sobredetermina e distorce profundamente a percepção do mundo externo. Ou, para falarmos de um modo intencionalmente enfático, a causalidade física, a presença de um evento externo determinando uma percepção, é substituída por uma causalidade psíquica, a não presença de uma representação determinando um estado afetivo. Duas observações se nos impõem imediatamente: em primeiro lugar, a crucial importância da compreensão do afeto na reconstrução da inteligibilidade dos fenômenos humanos, o que aponta na direção de uma racionalidade mais ampla capaz de ter um verdadeiro alcance antropológico; em segundo lugar, a indicação de que ao caracterizarmos a representação recalcada como uma “não presença”, estamos aludindo a outro tipo de presença, que não seja circunscrita ao aqui e agora da consciência e, portanto, determinada pela primazia do tempo presente.⁴⁵⁴

No caso esquemático que estamos examinando a percepção se refere a um evento não ocorrido, o assassinato, e a representação remete a um evento ocorrido, a masturbação. Porém, a existência efetiva de um acontecimento, a masturbação, não muda substancialmente o que queremos mostrar, pois, no caso da alucinação negativa da psicose, a percepção de um evento ocorrido pode sofrer uma intensa distorção, a ponto de ser até mesmo eliminada, a

⁴⁵³ O caso foi descrito por Freud num artigo de 1895 e, portanto, é muito anterior à introdução do conceito de superego. Mas usamos a expressão “condenação superegóica” fazendo como Freud sempre fez, isto é, re-significando os seus casos à luz dos avanços teóricos que vão sendo obtidos.

⁴⁵⁴ Não enveredamos aqui nessa discussão fascinante acerca do tempo, porém podemos recordar que se definimos a modernidade como a primazia do tempo presente, uma concepção diferente de temporalidade poderia nos oferecer a pedra angular para uma crítica filosófica da modernidade. As implicações são muitas, porém é fácil perceber que outra concepção da temporalidade incide diretamente na idéia da identificação da verdade como certeza, ou seja, como transparência imediata, como presença, da consciência a si mesma. Ver a nota 10 para as referências bibliográficas.

partir da representação de um evento não ocorrido. Aliás, como já foi exposto no capítulo precedente, é essa a essência mesma do mecanismo da recusa (*Verleugnung*), em que o que foi percebido, a ausência do pênis, é negado em nome do que não foi efetivamente percebido, a atribuição fálica universal que advém, aliás, como uma imposição da lógica fantasmática.⁴⁵⁵

2) A segunda proposição, que retoma o nosso argumento neste terceiro movimento do pensamento freudiano, pode ser resumida do seguinte modo. O modelo transcendental da primeira tópica foi proposto para dar conta da discrepância entre uma representação objetiva e o estado afetivo que lhe está associado. Ou seja, para mostrar, como vimos acima, como o aparente absurdo do estado afetivo – a sua incongruência não só em relação ao mundo intersubjetivamente percebido, mas também em relação à auto-percepção do sujeito – pode se tornar inteligível por meio das idéias intimamente interligadas de recalque e de inconsciente. Assim, podemos compreender as infinitas sutilezas e subterfúgios do conflito psíquico, que se manifestam na vida consciente e podem ser psicologicamente descritas, por meio da contraposição entre os dois *topoi* estruturalmente heterogêneos. Numa exposição bem simples e quase didática, poderíamos estabelecer a seguinte contraposição: de um lado haveria o inconsciente funcionando segundo o modo do processo primário, em que a energia psíquica, a libido, se deslocaria livremente no circuito representacional sob o império do princípio de prazer e corresponderia ao polo recalcado do psiquismo; de outro lado, haveria o sistema pré-consciente/consciente funcionando segundo o modo do processo secundário, em que a energia psíquica, a libido, se deslocaria gradualmente, por meio de nexos associativos, sob o império do princípio de realidade. O caráter primário

⁴⁵⁵ Há aqui toda uma problemática difícil de ser deslindada: a da relação entre representação e pulsão. A representação (*Vorstellung*) se refere ao mundo externo, mas é também, ao lado da “quota de afeto” (*Affektbetrag*) um representante (*Repräsentanz*) da pulsão. É essa representação afetivamente investida e que se coloca como suporte dos destinos pulsionais que dá origem à estranha expressão freudiana “*Vorstellungsrepräsentanz*” que, como bem observa Laplanche, não deve ser traduzida como “representante da representação”, mas como “representante-representação”, ou seja, como a inscrição da pulsão na ordem da representação.

e impulsivo da sexualidade estaria relacionado ao primeiro registro e seria contido pela atividade egóica, na medida em que no âmbito do segundo registro o eu desempenharia o papel de agente psíquico e possuiria as funções da percepção consciente, da cognição e da motilidade. O conflito ocorreria inevitavelmente, exatamente porque a sexualidade recalcada não seria neutralizada, mas – se deslocando no circuito representacional e funcionando como uma causalidade psíquica – interferiria na atividade egóica e em sua capacidade de adaptação, ou seja, de perceber e julgar objetivamente o mundo. Este modelo da primeira tópica é considerado como transcendental por nos permitir a compreensão de fenômenos psíquicos que seriam inexplicáveis se nos atvéssemos apenas à capacidade perceptiva e judicativa do eu. Ou seja, é a impotência do eu em compreender o que ocorre nele mesmo, apesar da integridade de seu funcionamento, que remete à inteligibilidade do modelo. Porém, no caso da psicose é o próprio eu que desmorona e, com ele, parece que também se esvai toda possibilidade de compreensão a partir de um modelo fundado na heterogeneidade dos dois sistemas psíquicos.

Ora, a teoria do narcisismo foi a resposta freudiana ao desafio teórico representado pela psicose, pois significou que a autonomia do eu era muito mais precária do que ele antes concebia, uma vez que a sexualidade infantil não pertenceria apenas à ordem do inconsciente recalcado, mas era também constitutiva do eu e, portanto, da própria instância agenciadora do recalçamento. O reconhecimento da origem narcísica do eu desencadeou uma profunda crise teórica na concepção freudiana que acabou levando, cerca de dez anos depois, à proposição do modelo da segunda tópica, mas que, em nossa opinião, jamais foi satisfatoriamente resolvida e impossibilitou que se alcançasse novamente a mesma consistência lógica que havia sido obtida na primeira tópica. A partir da introdução do narcisismo e das enormes dificuldades teóricas decorrentes de sua proposição, o freudismo se abriu para a história da psicanálise. De fato, é a partir do narcisismo que nascem as mais importantes correntes pós-freudianas no campo histórico da psicanálise: a noção de *self* na psicanálise norte-americana (Self Psychoogy), a de “relação

de objeto” no kleinismo e no grupo dos independentes, e de “estádio do espelho” no lacanismo.⁴⁵⁶

3) A terceira proposição que gostaríamos de apresentar pode ser resumida da seguinte forma. Essa crise teórica – que, como vimos, emergiu da investigação da sexualidade infantil – subverteu o modelo da primeira tópica e é ela que se desdobra no que designamos como “destranscendentalização” do pensamento freudiano, processo que produziu certa instabilidade conceitual propícia ao reaparecimento da biologia. No entanto, a contrapartida da introdução do narcisismo foi o crescente afastamento teórico da psicanálise do arraigado realismo empírico freudiano e, portanto, o retorno da biologia não se dará propriamente no plano epistemológico, mas no plano onto-antropológico. Por isso, o biologismo freudiano, exatamente por seu caráter fictício, é muito diferente do programa atual das neurociências com a sua pretensão de uma plena explicação bioquímica e fisiológica do psiquismo ou, o que é pior, com o seu descarte da idéia de subjetividade. A biologia reaparece no pensamento freudiano justamente porque nada explica, ou seja, o recurso à biologia significa que a razão humana lança as suas raízes num fundo abissal e obscuro e que, por conseguinte, o esclarecimento absoluto é um esforço vão, pois jamais há um meio-dia – hora da sombra mais curta, diria o Zaratustra nietzscheano – para o sol da inteligibilidade.

Apesar da pertinaz crença freudiana na racionalidade científica e em decorrência dela mesma – que estava associada à idéia de que a fidelidade à ciência impunha o sacrifício das ilusões reconfortadoras do humanismo – a ciência psicanalítica pôde mostrar o íntimo entrelaçamento do narcisismo e da morte. Em “Luto e Melancolia” Freud escreveu uma frase acerca do eu melancólico que se tornou emblemática: “*A sombra do objeto caiu sobre o eu*”. De fato, os tempos sombrios haviam chegado e o eu – o humanismo triunfante da civilização ocidental – parecia soçobrar com os dispositivos que ele mesmo

⁴⁵⁶ Ver os verbetes: “Ego Psychology”, “Self Psychology”, “Kleinismo”, “Lacanismo”, etc., em: ROUDINESCO, Elizabeth e PLON, Michel. *Dicionário*. Op. Cit.. Respectivamente nas pp. 169-171; 699-700; 434-435; 451-453. Ver também: BLEICHMAR, Norberto M. e BLEICHMAR, Celia Leiberman de. *A Psicanálise depois de Freud*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.

criara e aos quais se apegara como sua tábua de salvação. O universo fora esvaziado e dessubstancializado e estava povoado apenas pela multidão dos artefatos criados pelo próprio homem, no entanto, nada do que ele mesmo criara poderia consolá-lo de sua irremediável solidão. Ao analisar o mecanismo etiológico da melancolia, Freud havia mostrado que o apego aos objetos e a dor insanável ao perdê-los não era mais do que a atualização do mecanismo da identificação narcísica.

Desse modo, a inflação do subjetivismo que ocorre na modernidade tardia suscita um autocentramento ilusório e frágil que precisa ser continuamente alimentado para que dele não venha a emergir o horror do desamparo: O homem racional moderno se transfigurou no homem deprimido pós-moderno.⁴⁵⁷ A trama sutil desses processos, que surpreendemos na microscopia da vida psíquica, parece refletir o drama que se desenrola no palco grandioso da história: a processão desta humanidade triunfante, que no orgulho de suas realizações e na inconsciência dos riscos de sua imanência ensimesmada – acabou despenhando no vórtice da violência e da autodestruição.

A investigação do mecanismo narcísico da melancolia obrigou Freud a postular a pulsão de morte como fundo inescrutável da subjetividade. Distante de um culto mórbido do decadentismo, tal postulação abria o espaço para a retomada de um antigo paradoxo filosófico, a que antes havíamos designado como “paradoxo da finitude”. Ele poderia agora ser recolocado em termos psicanalíticos da seguinte forma: a recusa da pulsão de morte, o recuo diante da angústia derivada da castração, produz os efeitos mortíferos da idealização do eu e do gozo e, por isso mesmo, a travessia da finitude e a assunção da

⁴⁵⁷ Há aqui subjacente a distinção entre melancolia e depressão. A melancolia seria um modo de ser, uma figura do humano que remete ao paradoxo da finitude, condição da qual o homem não pode escapar, mas também com a qual não é possível reconciliar. Por isso, o melancólico é possuído pela nostalgia do infinito. Na depressão, que caracteriza o homem pós-moderno, o eu desmorona sobre si mesmo e afunda no narcisismo de morte ao não ser capaz de aceitar o paradoxo da finitude. Não ser capaz de se acolher, sem lastro e sem garantia, o apelo do ser ou, na expressão de Paul Tillich, a “coragem de ser”. Ver, TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização brasileira, 1967.

angústia se descortinam como único caminho possível para uma subjetividade capaz de reconhecer na certeza de si a presença de uma radical alteridade. Não há, na verdade, alguma outra margem nessa paradoxal travessia sem fim da finitude, senão a incerteza de saber que na história humana não pode haver jamais algum porto absoluto.

Deste diagnóstico, que Freud desdobrou na visão crítica e pessimista que expôs em “O mal-estar na cultura”, não se deduz como uma boa alternativa a opção de se entregar ao sonho regressivo de um passado idealizado, por outro lado, a decisão de não recuar da modernidade também significa não ocultar os seus limites e não se acovardar em proclamar e em confrontar as suas dilacerantes contradições. A postulação da “pulsão de morte” não é um retorno decepcionante à biologia, nem a última palavra do pessimismo freudiano nem mesmo a rejeição afetada ou ressentida da modernidade. Ao contrário, a teoria psicanalítica é um produto da modernidade e, enquanto tal, não poderia abdicar daquela que seria a sua descoberta fundacional: a idéia de subjetividade. Assim, o pensamento freudiano, nascido do saber médico, foi aquele que soube escutar a linguagem cifrada no corpo padecente da histérica, e se encaminhou primeiramente para a construção de um modelo transcendental do psiquismo para, depois, se deparar com o desafio de repensar radicalmente a subjetividade. Por isso, se comprometeu com um repensar *radícitus*, pois foi buscar a raiz da subjetividade não nela mesma – o que fecharia o círculo asfixiante de sua auto-suficiência – mas no solo pulsional, no chão de uma realidade que nela incide e nela deixa as suas marcas, porém que se lhe escapa e a transcende.

VII.3. O paradoxo da finitude

Vemos disseminar-se em muitos simpósios e congressos, reiteradas interrogações acerca do sentido e do futuro da psicanálise. São interrogações que foram estimuladas pela passagem do seu primeiro século, que revelam, no entanto, não apenas a coragem da autocrítica e o empenho no diálogo com outros saberes, mas revela, além disso, perplexidade e insegurança em relação à sua própria identidade prática e teórica. O refluxo do mercado de trabalho, o avanço espetacular das neurociências, a disponibilização terapêutica de um novo arsenal de psicofármacos, o fim da hegemonia

psicanalítica na psiquiatria, os novos critérios descritivos e estatísticos de diagnóstico que se tornaram dominantes nos programas de saúde mental, tudo parece confluir na destituição de seu antigo prestígio.

A política da ortodoxia ipeista, em seu esforço de manter o controle institucional da transmissão, da formação e da técnica, foi profundamente abalada pelos fenômenos do cisionismo, da fragmentação institucional e do ecletismo doutrinário. Apesar do esforço na instauração um novo legitimismo, a orientação lacaniana, que parece hegemônica apenas da ótica latino-americana, mostrou-se incapaz de conter a pulverização do movimento psicanalítico.

É claro que os psicanalistas podem recorrer, como o faz Roudinesco com a costumeira competência e brilhantismo, à própria teorização psicanalítica, argumentando que os atos instituintes são sempre frágeis, e que não pode haver unidade estável na vida humana, pois esta é essencialmente marcada pela ambivalência e atravessada pelo conflito.⁴⁵⁸ Este argumento, porém, não pode se esgotar em sua função defensiva, não pode propiciar a instalação de um novo dogma, ainda que seja um tipo de dogmatismo, tão ao gosto de certo decadentismo pós-moderno, que consiste em confessar a impotência da razão e a cisão estrutural do sujeito (Spaltung), para surpreendentemente transformá-las numa outra forma de gozo narcísico. A perda da segurança ontológica e a deriva existencial são saudadas com indissimulável júbilo, porque, como bem viu Hugo von Hofmannsthal na Viena de seu tempo, se converteram no álibi que propicia o refluxo para um eu auto-complacente e para o abandono cínico do mundo.⁴⁵⁹

Em ambas as atitudes, a rejeição fácil e a adesão cega, não é difícil discernir a sutil transformação do mal-estar (das Unbehagen) nesse gênero de vida *light*, perpassada pelo cinismo e pela indiferença, na qual desponta a figura nietzscheana do “último homem”, a espécie daqueles que “*inventaram a*

⁴⁵⁸ Ver os diversos verbetes sobre a IPA e a história do movimento psicanalítico em: ROUDINESCO, Elizabeth e PLON, Michel. *Dicionário*. Op. Cit..

⁴⁵⁹ Cf.: LE RIDER, Jacques. *A Modernidade*. Op. Cit..

felicidade” e que “*abandonaram as regiões onde era difícil viver*”, porque “*sabem tudo o que acontece e não param de escarnecer e não discutem mais, pois as brigas fazem mal ao estômago*”.⁴⁶⁰ Na figura do “último homem”, o desmoronamento das antigas ilusões e crenças produz o escárnio e o repouso, a depreciação da vida e a abdicação do conhecimento, numa estranha mistura que foi justamente denunciada, há um pouco mais vinte anos atrás, como sendo um tipo de razão cínica, aquela que julga não temer a nudez da verdade, pois esta, despida de sua roupagem ideal, se revelaria como o núcleo inexistente da cebola, um vazio que tudo iguala e tudo justifica, já que nada temos senão a capa, a superfície lúdica do viver que nada oculta ou que envolve o nada.

Não se trata, entretanto, de pensar o vazio e tudo isso não se confunde, de modo algum, com a travessia do nada e da finitude a que nos referimos antes, porque a razão cínica não interroga o ser e nem sequer reverbera a pergunta leibniziana “*por que deveria antes existir algo em vez de nada?*”. Esta pergunta, que procede do núcleo metafísico da monadologia e, portanto, do coração filosófico da modernidade, nos deixa vislumbrar a inquietação que radica no próprio princípio da razão suficiente e está entranhada nas malhas da mais cerrada racionalidade, pois o que a impulsiona é a intuição de que *le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*. O pressentimento do niilismo que emerge desta proposição é logo e vigorosamente combatido e a solução leibniziana consiste na rápida derivação da existência a partir da *ratio* de uma determinação essencial, necessária e pacificadora. Todavia uma vez uma vez formulada, a posição dubitativa em relação à doação, à gratuidade e ao mistério do ato de existir já prefigura, antes mesmo do alvorecer iluminista, as ameaçadoras sombras crepusculares da modernidade.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Also Sprach Zarathoustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Werke* (Hg. Karl Schlechta). Bd. II. Carl Hanser Verlag, München, 1966 § 3 e § 5.

⁴⁶¹ Estamos aqui recolhendo, mas não discutindo, a interpretação heideggeriana de Leibniz que é considerado um filósofo essencial para a compreensão do caráter onto-teo-lógico do pensamento moderno e de sua fundação no sujeito. Ver, HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Bd. II. Op. Cit.. p. 436-454. Para uma exposição clara e criticamente distante do papel que

O cinismo contemporâneo não se detém, contudo, no confronto com o nada, não perde tempo com o pensamento e, desacreditando da pacificação racional, também não busca como a antiga sabedoria cínica, o exercício da serenidade. Sob o acicate do tempo – porque os indivíduos modernos, sendo filhos de Cronos, sabem que logo serão por ele devorados – a razão cínica cultiva e antecipa o nada, não o retém apreensivamente no pensamento, mas o neutraliza na indiferença para melhor se entregar à fruição do momento. O despudor desta nudez, que seria o arrostar destemido e pretensioso para as coisas como elas efetivamente são, sem as ilusões da metafísica e os consolos da religião, nada tem a ver com o velar e desvelar da verdade, porque é apenas a arrogância do medo e o novo artifício de uma transparência que oculta a ocultação.

No início de sua *“Crítica da Razão Cínica”*, Peter Sloterdijk pôde advertir que *“o cinismo ousa mostrar-se com verdades nuas, pois na forma como são apresentadas elas contém algo de não verdadeiro”*. Os personagens que encarnam o novo cinismo tornaram-se corriqueiros, pois se o cínico antigo era o que cultivava a sabedoria na solidão de sua pobreza, o cínico moderno é um homem de massa, cioso em se abrigar no anonimato e de afastar-se do risco da individuação e da coragem moral, que se conforma em ser *“um associal integrado”*, um aspirante individualista, bem sucedido ou ressentido da sociedade da abundância e do consumo.⁴⁶²

O psicanalista não pode, porém, desconhecer e aceitar o engodo que reside nessa nudez, nessa visibilidade. No *“Seminário sobre a ‘Carta Roubada’*, Lacan desmonta, no jogo dos olhares, o quanto a evidência e a posse são enganosas: *“há um primeiro olhar que nada vê”* mas há, também, um segundo olhar *“que vê que o primeiro nada vê e se engana...”*.⁴⁶³ A

Heidegger atribui a Leibniz na metafísica moderna, ver: RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris, Gallimard, 1989. p. 30-40.

⁴⁶² SLOTERDIJK, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*. Erster Band. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983. p. 27. A expressão *ein integrierter Asozialer* encontra-se na p. 36.

⁴⁶³ Cf. LACAN, Jacques. *“Le séminaire sur la ‘la lettre volée’”*. In: *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966.p. 15.

descoberta do inconsciente não é um trunfo que se possa usar, com desdém, numa polémica anti-filosófica, na equivocada suposição de que toda filosofia reivindica a posse da verdade. A psicanálise não desdenha a filosofia, mas a adverte do esquecimento desse “*fundo misterioso, inesgotável e inconceptível*” que se furta à translucidez da consciência e resiste à assimilação da verdade pela certeza e assim ela se apresenta à filosofia como um signo dessa experiência, tantas vezes dolorosa, de assunção do paradoxo que está cravado na carne da subjetividade moderna. Essa advertência – que não pertence apenas à psicanálise e que encontramos em muitos outros veios da filosofia moderna – consiste em não retroceder diante da posição originária da subjetividade, sem, porém, esquecer que ela é encarnada e não diáfana, que ela não é a fonte e a medida do verdadeiro, do qual é apenas destinatária. E o é somente porque o sujeito pode ser definido como o que não pode ser objetivado e também como o que não se sustenta numa clausura transcendental, porque é convocado por uma experiência que o despoja da clareza de suas certezas e o recoloca diante do mistério da verdade. Assim, reconhecimento da presença incontornável da angústia não pode converter-se num meio de escamotear a inquietação que sempre habitou a filosofia, de renunciar ao mourejar da reflexão e do pensamento, pois o saber que se sabe na finitude é árduo e trabalhoso e está sempre acossado por seu desamparo, mas não é nem supérfluo e nem vão.⁴⁶⁴

É melhor, portanto, que lastimemos antes a difusão massiva da psicanálise e a sua transformação numa visão de mundo redutora e simplista, a sua conversão na vulgata do individualismo psicológica e demandante do bem-estar e da saúde e que saudemos o seu atual movimento vazante, a sua substituição por técnicas muito mais eficazes, pois este declínio não só atesta o recrudescimento da resistência como também recoloca o significado do

⁴⁶⁴ O nosso tempo, com as suas incertezas, é um tempo propício para a redescoberta da verdade como acolhimento do que vem a nós desde um “*fundo obscuro e misterioso*” que escapa ao nosso domínio. Uma verdade que se distancia da clareza das idéias, da certeza de si produzida por um sujeito que é *métron* de si mesmo. Ver SAINT-GERMAIN, Charles-Éric de. *L'avènement de la vérité. Hegel-Kierkegaard-Heidegger*. Paris, L'Harmattan, 2003.

inconsciente numa época sempre ansiosa por mais desempenho, por mais transparência e resultados imediatos.⁴⁶⁵

Se Freud, de fato, não confidenciou literalmente a Jung, que levava a peste para os Estados Unidos, o apólogo, inventado por Lacan, trouxe em sua imagem retórica, uma lição irrecusável, a de que a psicanálise não lhes trazia a saúde, nem o bem-estar do indivíduo adaptado ao novo modelo triunfante e pragmático de civilização. Ela era, antes, a portadora de uma lembrança incômoda, não oferecia um paliativo, mas era como um estilete a despertar uma angústia sempre presente, como uma voz silente, como a presença de uma verdade murmurante, que não se deixa abafar no mundo ruidoso e efervescente da civilização capitalista e tecnológica. E foi essa a cura ou o cuidado (Sorge, Fürsorge) que ela revivesceu numa sociedade que se compraz na turbulência e que não pode mais suportar a *epoché* exigida pela sabedoria. A psicanálise não ofereceu uma sedação, mas um convite e uma esperança, o convite de não calar a angústia e a esperança de não deixá-la deslizar para o pânico ou para a opacidade de um corpo emudecido, que se oferece como coisa e imagem que seduzem para se deixar consumir. A angústia se abre para o saber, desde que lhe seja permitido o acesso à palavra.⁴⁶⁶

O que aqui estamos refletindo talvez possa ser mais bem aclarado através de um breve remetimento à analítica existenciária heideggeriana: a “cura” é um cuidado (Sorge), que não se confunde com o ensimesmamento, com o gosto da ênfase subjetiva ou com a demanda narcísica de plenitude e gratificação amorosa. A cura (Sorge) revela nas vicissitudes da vida, em sua

⁴⁶⁵ Sobre a difusão da psicanálise, o seu caráter de uma visão de mundo abrangente, o significado dessa difusão e a tentativa de neutralizar psicanaliticamente a crítica da psicanálise através do conceito de resistência, ver: FIGUEIRA, Sérvulo Augusto. *Freud e a difusão da psicanálise*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994. E também, IDEM. *Nos bastidores da psicanálise*. Rio de Janeiro, Imago, 1991. p. 61-108.

⁴⁶⁶ Sobre as relações entre “medo” (Furcht), “angústia” (Angst) e “pânico” ou “terror” (Schreck), distinções essenciais numa época em que se dissemina a “síndrome do pânico”, sem que se pergunte por seu significado cultural, ver: LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas I. A angústia*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.

existencialidade, em sua faticidade e decadência, a destinação deste ser humano que, enquanto ser que é posto e decaído no mundo (*Verfallen*), está sempre em perdição e deslizando para a experiência concreta, se colocando em situação e no encontro com o outro, mas que, em sua estrutura ontológica, é um “ser-adiante-de-si-mesmo” (*Sich-vorweg-sein*). O ser do *Dasein*, ao contrário dos outros entes, pode reconhecer a sua indigência e o fardo de sua facticidade, e de apreender a dor dessa possibilidade de ser, que é a outra face do desejo. A cura, longe de ser primordialmente a neutralização da angústia, é o pôr-se à escuta daquilo que ela revela de um excesso ontológico. É na sua essência mundana e não transcendental que o ser do *Dasein* abriga a esperança da transcendência.⁴⁶⁷

A angústia (*Angst*) não possui a determinidade do temor (*Furcht*) e, por isso, dela decorre certo desmoronamento do mundo, que faz com que as coisas habituais, a rede das relações familiares que nos envolve e nos ampara se desfaça e nos confronta com o nada. A cura (*Sorge*) aparenta ser o oposto da angústia, porque testemunha a nossa mundanidade, com o nosso ser-no-mundo que, não obstante, nada têm a ver com mera ocupação e a agitação febril da vida quotidiana. Ao contrário, a ansiedade da posse de si e da autoafirmação é um modo dos homens se esquecerem de si mesmos, de deixarem de estar atentos ao seu próprio ser, de se distraírem de si em se tornando professores, médicos, maridos, brasileiros, mães, doutores e teses. Essa queda no quotidiano mascara o que Heidegger expressa de uma forma tortuosa e não fácil de ser entendida:

(...) que o ser fundamental do ser-aí Dasein), é que em seu ser ele lida com o seu próprio ser. Este modo fundamental de ser é concebido como cuidado (Sorge), e o cuidado, como modo fundamental de ser, é também originariamente ocupação (Besorgen), se o ser-aí é essencialmente ser-no-mundo e, no mesmo sentido, este modo fundamental de ser do ser-aí é preocupação

⁴⁶⁷ A rápida alusão à “analítica existencial” (existencial) heideggeriana refere-se a, HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. § 41 (Das Sein des Daseins als Sorge) e também, ver § 40 e § 42. Para um comentário dessas passagens, ver: GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation integrale de 'Sein und Zeit'*. Paris, PUF, 1994. p. 230-243

(Fürsorge), na medida que o ser-aí é ser-com-um outro (Miteinandersein).⁴⁶⁸

O intrincado jogo de palavras, típico da linguagem heideggeriana, mostra, no remetimento recíproco dos termos, que o cuidado de si não é indiferença para com os outros ou em relação às coisas, mas que impõe em todas circunstâncias e em todos compromissos a pergunta pelo sentido, que é sempre carregada de um certo distanciamento, porque traz à memória do humano que o seu ser-homem é uma existência e uma errância. Decorre daí a íntima correlação entre o cuidado, a cura (Sorge) e a angústia (Angst), pois esta, ao romper com a familiaridade do mundo circundante e ao deixar nela surgir a estranheza (unheimlich) que contém, devolve os homens a si mesmos e os relança no mundo. Não há cura sem angústia, pois a cura não é uma boa adaptação às demandas sociais, porém é o reencontro deste modo fundamental de ser do humano que é o de uma finitude que não se compraz consigo mesma, que não se coisifica justamente porque o reconhecer-se na finitude é o deixar-se atravessar por uma irredimível inquietação. No § 42 de “*Ser e Tempo*”, Heidegger apresenta uma antiga fábula, atribuída a Higino, um eminente erudito latino, e que podemos transcrever como se segue:

Angústia (cura), ao atravessar um rio, viu uma massa de argila e, mergulhada nos seus pensamentos, apanhou-a e começou a modelar uma figura. Quando deliberava sobre o que fizera, Júpiter apareceu. Angústia pediu que ele desse uma alma à figura que modelara, e, facilmente, conseguiu o que pediu. Como Angústia quisesse, de si própria, dar um nome à figura que modelara, Júpiter proibiu e prescreveu que lhe fosse dado o seu.. Enquanto Angústia e Júpiter discutiam, Terra apareceu e quis que fosse dado o seu nome a quem ela fornecera o corpo. Saturno foi escolhido como árbitro. E este, eqüitativamente, assim julgou a questão:

‘Tu, Júpiter, porque lhe deste a alma, tu a terás depois da morte. E tu, Terra, porque lhe deste o corpo, tu o receberás após a morte. Todavia, porque foi Angústia quem primeiramente a modelou, que ela a tenha, enquanto a figura viver. Mas uma vez que existe entre vós

⁴⁶⁸ Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Logik*. GA,21,225. Trata-se do curso, ministrado na Universidade de Marburg, no semestre de inverno de 1925/26.

*uma controvérsia sobre o nome, que ela seja chamada homem, porque feita do humus.*⁴⁶⁹

Esta fábula, de antiga sabedoria, converge magnificamente com algumas das mais fecundas intuições freudiana. Num texto de 1919, em que ele interpreta um conto de Hoffmann, um soturno escritor romântico do início do século XIX, ele demonstra como no termo alemão “familiar” (heimlich) vai aos poucos incidindo um deslocamento semântico para o que é íntimo e privado, para o que é oculto e em segredo (Geheimnis), clandestino e dissimulado, até que se inverte com a partícula negativa “un”, em estranheza e não familiaridade (unheimlich). Pois o estranho (das Unheimliche), diz Freud, não é o estrangeiro e o distante, mas o que está próximo e nos inquieta. Pois, afinal, não é na família que se alimenta o ódio mais renitente, o amor mais extremoso e as paixões mais tumultuosas? Não é o espinho que se crava em nossa carne quando nós não sabemos, como diz São Paulo, porque nós não fazemos o que queremos e queremos o que não fazemos? Não estaríamos em nossa maior intimidade nos estranhando de nós mesmos? Não nos deparamos, assim, tão freqüentemente com o estranho a retornar subitamente do âmago de nós mesmos?⁴⁷⁰

Escapando às malhas da representação, e trilhando outros caminhos, a angústia se mostra como uma alteridade que habita o nosso psiquismo e não se deixa dissolver inteiramente pela elaboração egóica. O processo analítico desencadeia um deslizamento associativo e não a descoberta de algum enigma enterrado no fundo do psiquismo, oculto num estrato obscuro que seria designado substancialmente como o inconsciente. Ao mobilizar os afetos nos

⁴⁶⁹ Esta fábula está reproduzida em sua versão latina e com tradução alemã no parágrafo que trata da comprovação da interpretação existencial do ser-aí (Dasein) como cuidado (Sorge). Em latim a fábula começa do seguinte modo: “Cura cum fluvium transiret...”. Cf.: HEIDEGGER, M.. *Sein und Zeit*. § 42, p. 196-200. Esp. p. 197-198. Traduzimos “cura” como angústia, aceitando a significativa sugestão do Prof. Zeferino Rocha e que procuramos explicitar nas considerações acima. Ver, ROCHA, Zeferino. *Os destinos da angústia*. Op. Cit... p. 157-162. Nos permitimos remeter à nossa nota bibliográfica sobre o supracitado livro do Prof. Zeferino Rocha. Cf.: DRAWIN, Carlos R..” Em Torno a Freud”. *Síntese*. XXVIII, 91 (2001): 267-273.

⁴⁷⁰ Ver, FRED, Sigmund. *Das Unheimliche* (O Estranho). GW, XII, 229-268 (AE, XVII, 219-251).

trilhamentos do discurso, o processo analítico revela no e para o sujeito a polarização, sempre inconclusiva, de resolução determinante e abertura originária. A livre-associação, que libera o sujeito do enquadramento lógico e social da fala, essa “liberdade intolerável”, como diz Lacan, cobra também um alto preço ao analista, a de fazer a oblação de sua pessoa, aceitando a sua impotência e a sua incompreensão, renunciando à sua pretensa ciência, para colocar-se apenas como suporte da transferência. É esse movimento, no qual se mesclam a faticidade e a possibilidade do existir, que pode ser configurado como um impulso à transcendência, nunca como normalização de um eu em seu auto-domínio e adaptação à sociedade, antes como uma peregrinação que concerne ao ser humano, como aquele que está, desde sempre, enraizado naquilo que o desenraíza e o ultrapassa. Aquilo que concerne ao “cerne de nosso ser” (Kern unseres Wesens), mas que somente se revela na “falta de ser” (manque à être), na descoberta não de um algo que resolveria o enigma da vida, porém de um “nada” que de modo algum, é inércia e vazio, ou “maneira cômoda de lavar as mãos”, mas é onde “se inscreve a Spaltung derradeira pela qual o sujeito se articula com o Logos”.⁴⁷¹

Mais ainda do que qualquer outro saber humano, a psicanálise não pode eximir-se do mal-estar, pois é dele que lhe advém a sua própria práxis e, nesse sentido, o incomodo do analista não provém de um questionamento que lhe seja exterior a respeito de sua eficácia terapêutica ou da cientificidade de seu conhecimento. Se para o desejo não há objeto que possa saciá-lo plenamente, então o inconsciente, em seu contínuo deslocamento pelos descaminhos do desejo, não pode ser tomado, em sentido estrito, como um objeto de ciência. Isso não significa renunciar à racionalidade e incluir a atividade analítica no registro das vivências inefáveis. Ao contrário, cumpre ao analista, num íntimo entrelaçamento com a sua atuação clínica, empenhar-se no esforço da objetivação possível e distanciar-se da atração pelo imediato do vivido. Se há

⁴⁷¹ Ver, LACAN, Jacques. “La direction de la cure et les principes de son pouvoir”. In: *Écrits*. Paris, Éditions du Seuil, 1966. p. 585-645. Utilizamos diversas passagens do texto lacaniano, inclusive a idéia da “liberdade intolerável” (“Que cette liberté est ce qu’il tolère le plus mal”), citando, porém, apenas a frase de seu último parágrafo: “Ici s’inscrit cette Spaltung dernière par où le sujet s’articule au Logos” (p. 642).

uma função para o *setting* analítico, esta não é outra que a de estabelecer um corte com o fluxo da vida quotidiana de modo a reproduzir na sessão, onde se desenrola a desmontagem da narrativa coerente e logicamente controlada de sua vida, uma “outra cena”. Ou ainda, como diz Laplanche, a invenção de um espaço de enclausuramento que é, não obstante, aberto “para dentro”, como um lugar análogo ao “espaço do sonho”.⁴⁷²

É claro que sabemos que a possível objetividade se choca com a impossibilidade de objetivação da subjetividade isto, porém não pode ser álibi para a abdicação do pensamento, mas deve tornar-se o aguilhão da crítica e o compromisso com o distanciamento reflexivo. Não há como tornar-se analista, sem tornar-se também um teórico da psicanálise, porque em cada análise empreendida e na confrontação hermenêutica com o analisando, o analista se vê obrigado a revisar e reconstituir, em parte, a teoria psicanalítica. Portanto, ele se sabe instalado numa crise epistemológica crônica, numa crise que, mais do que ninguém, ele sabe que não pode ser remediada e, por isso, é fácil compreender a ansiedade com que muitas vezes ele busca abrigar-se numa doutrina sólida ou num jargão consagrado ou entrincheirar-se no conforto de algum nicho institucional, do qual a sua práxis, se plenamente assumida, tende sempre a, de algum modo, expulsá-lo para o deserto de sua solidão.

E é por esses descaminhos que o psicanalista se aproxima do filósofo. Afirmar a existência de um vínculo estrutural entre psicanálise e filosofia não é o mesmo que querer submetê-la à voragem de uma razão homogeneizante e nem implica em querer anexá-la a um domínio que teria, desde sempre e supostamente, pretensões imperiais. Mesmo porque ela não se oferece apenas como um objeto dentre outros para a metalinguagem filosófica, uma vez que, por seu estatuto paradoxal, por seu não lugar no universo científico, por certa atopia social e epistêmica, semelhante à da filosofia, ela tende, em sua lógica interna e não por algum desígnio malévolo, a tornar-se filosofante. Ela o é na medida em que é possuída pela paixão da alteridade, pelo *pathos* da escuta e do acolhimento de uma subjetividade fraturada, que põe em questão todas as

⁴⁷² Ver, LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas V. A tina . A transcendência da transferência*. São Paulo, Martins Fontes, 1993. Esp. p. 56-82.

tentativas modernas de garantir uma palavra assujeitada aos imperativos da racionalidade sistêmica. A psicanálise que suspeita é, ela mesma, vulnerável a suspeita, porque não pode se instituir como uma teoria independente da escuta, que é sempre esse remetimento à presença do outro, do qual ela não pode se libertar senão ao preço de se perder da experiência fontal que a mantém viva. Por isso, se ela possui um estatuto que antes definimos como sendo quase-filosófico, ele não se confunde com o discurso filosófico, porque este desdobra a sua reflexividade voltando-se continuamente sobre si mesmo em busca de um fundamento infundado (arché anypóthetos), enquanto aquela se distingue por sua intencionalidade clínica, por visar o encontro com um sujeito singular, concreto e padecente. E não nos devemos surpreender se esses dois extremos se tocam: da mesma forma que sendo infundado o fundamento (Grund) não pode ser apropriado pela razão e recua para o abismo (Abgrund) insondável do ser, também a mais singela existência é uma doação irreduzível que perquirição alguma poderá completamente deslindar.⁴⁷³

A metapsicologia – na “provocante homologia” de seu prefixo⁴⁷⁴ – seria porventura guardiã da metafísica numa época que se arroga e se envaidece como sendo pós-metafísica? Recuemos da ousadia da pergunta e do escândalo que ela possa suscitar. Melhor seria, talvez, pensar que a psicanálise não cessa de fazer o luto da metafísica perdida e que ela, evitando sucumbir à “sombra do objeto”, só existe efetivamente na realização do processo analítico, nos convidando ao confronto e à elaboração singular de tão grave perda. Porém, como nos mostra Freud em “*Luto e Melancolia*”, o que está subjacente na clausura melancólica é a recusa em reconhecer a alteridade

⁴⁷³ Faço menção, nessa passagem, à instigante reflexão de Monique Schneider, muito mais elaborada – embora nem sempre se possa acompanhá-la – do que aqui eu pude apresentar. Baseei-me diretamente em seu texto ao referir à ricoeuriana *pratique du soupçon* e à *passion de la remise en question* e à *position parasitaire* da psicanálise, “dans la mesure où sa parole s’inscrit dans le sillage d’une écoute...” Ver, SCHNEIDER, Monique. “Philosopher après Freud”. In: JACOB, André (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle. Tome I: L’univers philosophique*. Paris, PUF, 1992. p. 720-731.

⁴⁷⁴ Ver, ASSOUN, P.-L... *Metapsicologia*. Op. Cit..

do objeto e a avidez narcísica com que o eu a ele se vincula e nele se confunde. Poderíamos especular, no entanto, que se há na subjetividade um fundo impensado, que apenas se mostra e se oculta como um dom irreduzível, que resiste a todo esforço de objetivação, então nela há um além de todos os objetos, a presença de um “totalmente outro” (ganz Anderes). E nesse sentido padeceríamos de uma perda que não pode ser elaborada, ao menos enquanto trabalho a ser iniciado e encerrado na imanência de um tempo determinado. O inteiramente outro, que habita o inconsciente e do qual a pulsão de morte é signo, está fora do tempo, mas nele se faz presente por sua ausência irremediável que nos impõe o trabalho de um luto interminável.

A psicanálise contribui, assim, com alguns elementos para uma nova configuração simbólica da articulação entre subjetividade e temporalidade ou para o discreto anúncio não de uma pretensa pós-modernidade, mas de outra configuração da modernidade, naquele sentido transepocal a que anteriormente nos referimos. Uma modernidade menos ciosa de suas potencialidades utópicas e sem a pretensão de dominar o tempo na imanência do tempo, todavia recordando que o tempo não é tudo, embora recubra o todo do que a nós se pode mostrar.

A psicanálise não deve ser “*um pensamento que calcula*”, mas pode ser um “*pensamento que medita*”, uma “*ciência que pensa*”⁴⁷⁵, que cultiva o recolher meditativo do sentido que não buscamos e que nos surpreende no encontro casual de uma palavra que busca e de uma escuta que aguarda.⁴⁷⁶ Desde que, como analistas, tenhamos a disposição de abertura para o que desconhecemos, sabendo apenas que “*fazer uma experiência, quer se trate de*

⁴⁷⁵ Ver, HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?*. p. 4. Heidegger assume o caráter chocante de sua frase – “*Wissenschaft denkt nicht*” – que, no entanto, deve ser mantido para indicar o abismo entre a ciência e o pensamento, único meio de lançar uma ponte entre ambos.

⁴⁷⁶ “So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken”. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen, Günther Neske, 1977. p.15.

uma coisa, de um homem ou de um deus, significa que alguma coisa chega até nós, toca-nos, vem sobre nós e nos subverte e nos transforma".⁴⁷⁷

Conclusão

Nesta conclusão inconclusiva gostaria de retornar à primeira pessoa do singular com que, na introdução, iniciei este trabalho. Reiterei diversas vezes que não me foi possível fazer um levantamento exaustivo da vastíssima obra freudiana de modo a demonstrar, com suficiente clareza e rigor, a fecunda contradição que penetra, em toda sua extensão e profundidade, os escritos do mestre vienense. A restrita análise textual empreendida visou apenas assinalar alguns pontos, estrategicamente visíveis, que podem ser ressaltados como índices de uma dialética que atravessa todo o movimento do pensamento freudiano e que exigiria, para a sua plena exposição, um trabalho muito mais árduo e minucioso de reconstrução. No movimento do pensamento freudiano a forma de pensar, isto é, a estruturação conceptual da metapsicologia, abre o horizonte da experiência analítica e, assim, possibilita uma experiência que não se apresentaria se não fosse demarcada pela teoria, mas que, uma vez que se impõe, força o quadro conceitual prévio, abrindo caminhos de investigação antes insuspeitados. Não é fácil penetrar e reconstruir a sutil articulação da "episteme psicanalítica", que se dissemina em textos de difícil leitura e que suscitam interpretações divergentes e, até mesmo, contraditórias. Além disso, é preciso não se deixar intimidar pela "doxa freudiana", para que o significado filosófico de uma obra, que ultrapassa em muito a consciência epistemológica de seu autor, possa ser elucidado e para que a sua inteligibilidade conceptual e histórica venha a emergir.

Procurei mostrar a inteligibilidade histórica da psicanálise através da idéia de que ela participa essencialmente da auto-compreensão da

⁴⁷⁷ *"Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heiss, dass es uns widerfährt, das es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt"*. Cf.: HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Günther Neske, 1971. p. 159.

modernidade, ou seja, na medida em que a cultura moderna, ao reordenar inteiramente as coordenadas do espaço e do tempo, rompe com a tradição e mergulha numa contradição: de um lado se dedicando à tarefa ingente de socavar e desconstruir as suas próprias bases normativas, de outro reconhecendo que somente este chão cavocado pode sustentar a sua identidade e dar curso ao seu destino espiritual. Essa obrigação de recolocar-se continuamente diante das coisas e de si mesma levou a cultura moderna à busca obsedante de sua auto-certificação e de transpor o fosso que se abriu entre a pujança de suas realizações materiais e a nebulosidade de seus referenciais simbólicos.

Essa distância entre o material e o simbólico se configura, para usar uma expressão hegeliana, como uma verdadeira “tragédia no ético”, porque a ética é intrinsecamente normativa e, por isso, não pode deixar de lançar pontes entre o pensamento e a vida. Esse andamento trágico da modernidade, que deixou sulcos tão dolorosos no último século, não é o resultado de alguma conspiração demoníaca ou de um plano perverso de subversão, mas adveio do pleno florescimento do mesmo *logos* que, germinado na antiga Grécia, produziu a soberba fronde de nossa civilização tardia. A cultura moderna é herdeira dessa grandiosa história e para não se deixar esmagar ao peso de sua complexidade foi obrigada a instaurar instâncias reflexivas, que pudessem estabelecer a mediação entre mundo da vida e o domínio restrito do conhecimento. Acredito que a psicanálise nasceu como uma dessas instâncias da modernidade reflexiva e que ela só pode ser compreendida à luz dessa dialética, que encontrou a sua expressão privilegiada nas diversas vertentes da filosofia moderna do sujeito.⁴⁷⁸

A reconstrução da “episteme psicanalítica” não pode, portanto, limitar-se a uma exegese ou a uma interpretação interna dos textos freudianos, porque a sua inteligibilidade histórica exige um nível de reflexividade que só pode ser

⁴⁷⁸ Sobre a idéia da reflexividade como um traço distintivo da modernidade, ver: GIDDENS, Anthony, BECK, Ulrich e LASH, Scott. *Modernização reflexiva*. São Paulo, Ed. Unesp, 1997. Ver também: GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Ed. Unesp, 1991. Foi o que tentamos expor, ainda que muito esquematicamente, no segundo capítulo.

plenamente explicitado no âmbito do discurso filosófico. Por outro lado, a filosofia não mais detém como em épocas anteriores a hegemonia da reflexão. Por isso mesmo, a psicanálise não é apenas um objeto da filosofia, mas se constitui também num discurso que, dentro de certos limites, condiciona e direciona o ato mesmo do filosofar. Não podemos mais pensar, e isso é bastante óbvio, sem passarmos pelos desafios da ciência, da técnica e da economia, porém também não podemos pensar sem o contradito proveniente da literatura, das artes e da psicanálise.

Eu pretendi mostrar – e este foi o objetivo do terceiro capítulo, sobre o pluralismo vienense – como a modernidade não é apenas um invólucro externo da psicanálise, que talvez possa interessar apenas a algum historiador da cultura, uma vez que a sua dialética se transpõe para o interior da teorização psicanalítica e tem, portanto, efetiva incidência conceptual. A problemática da filosofia moderna do sujeito não é simplesmente o contexto da formação intelectual de Freud, que a ele reagiu formulando o que designei como sendo a “doxa freudiana”, porém foi colocada no registro da gênese conceptual da “episteme psicanalítica”. A dialética entre a experiência e o conceito que, como vimos, transfixa as oscilações do discurso freudiano, é uma expressão privilegiada da própria dialética da modernidade e de sua polarização em torno da racionalidade científica. Por isso, propus a hipótese de que a racionalidade que vemos emergir na psicanálise não se submete à disciplina metodológica das ciências da natureza ou, eu poderia dizer, não é interna à epistemologia clássica, e sim reflete os momentos de aproximação e distanciamento da cultura moderna em relação à racionalidade científica.

Assim, a psicanálise preserva a profunda ambivalência moderna acerca do refluxo da antiga razão metafísica e de sua transformação numa racionalidade aprisionada no regime cognoscitivo da representação, do qual só pode escapar para comprovar a sua efetividade por meio de procedimentos operacionais. Uma racionalidade que converteu o seu poder de intervenção no *métron* de sua inteligibilidade e que, em nome da maximização de sua eficiência, rejeita tudo aquilo que, no homem, não se deixa domesticar. Por isso, a psicanálise envolve o elogio da ciência e do progresso mas o faz assumindo atmosfera desencantada de um “iluminismo melancólico” (*Vernunftsmelancholie*).

Na obra freudiana há passagens, bem conhecidas, em que ele se deixa levar por certa exaltação racional e nas quais vemos como, na resignada aceitação dos limites do “nosso Deus Logos”, transparece a superioridade do moderno intelectual emancipado: *“Não, nossa ciência não é uma ilusão. Mas seria ilusão crer que poderíamos obter em outro lugar o que ela não nos pode dar”*.⁴⁷⁹

Será que aqui a “doxa freudiana” teria sido perigosamente revertida para a “episteme psicanalítica”? Esta indagação evidencia o quanto de trabalho sobre os textos deveria ainda ter sido feito para que eu pudesse avançar na demonstração da minha tese. Teria sido imprescindível ler minuciosamente “*O futuro de uma ilusão*” para contrastá-lo, numa leitura não menos exigente, com “*O mal-estar na cultura*”. Mais do que isso, porém, deveria ter sido feito. É praxe nas dissertações e teses justificar as suas deficiências remetendo a algum trabalho futuro que as pudesse sanar. Não devo deixar de homenagear esta tradição, embora o faça acabrunhado pela dúvida de que um projeto de tal porte seja viável, ao menos enquanto projeto individual. Seja como for, gostaria de apontar duas direções de trabalho que deveriam complementar a proposta de mostrar a inteligibilidade histórica da psicanálise.

Em primeiro lugar, o trabalho deveria ser continuado com a exposição do desenvolvimento da psicanálise pós-freudiana, o que indiquei abstratamente, no terceiro capítulo, através da seguinte fórmula:

$$\{ (P) - (U) - (S) \} = \{ (S) - (U) - (P) \} \neq (S')$$

Apesar da repetição, gostaria de retomar a explicação que então apresentei de seus termos e de sua articulação: a obra freudiana (S), tomada como resultado da polarização dialética dos elementos (P) e (U) é posta, em sua efetividade textual (S) e em sua intenção de universalidade (U), como devendo desaguar num contexto sociocultural e clínico heterogêneo (P). Este choque entre a obra (S) e a experiência concreta (P) é o que desencadeia a

⁴⁷⁹ “Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann”. Cf.: FREUD, Sigmund. *Die Zukunft einer Illusion*. GW, XIV, 380.

história da psicanálise, isto é, impõe a recriação da obra freudiana e a produção de outro corpo teórico (S'). Essa nova obra (S') por mais que reivindique sua filiação à obra freudiana (S) introduz uma alteridade (\neq) na continuidade inicialmente prefigurada. A experiência concreta e contingente impõe a recriação da obra.

Esse esquema abstrato deveria ser testado ou preenchido em seu conteúdo histórico e teórico em relação a cada uma das vertentes que compõem o campo psicanalítico. No entanto, a minha intenção seria abordar, justamente por sua maior aproximação com a filosofia, a gênese da obra lacaniana. Da mesma forma que estudei alguns parâmetros intelectuais e culturais da Viena *fin-de-siècle*, gostaria também de investigar a Paris de entre as duas grandes guerras, quando o positivismo sociológico, representado por Durkheim e o racionalismo neo-kantiano, representado por Renouvier e Brunschvicg – com o seus ideais ilustrados e republicanos – cederam terreno para a geração dos anos trinta, que depois ficou conhecida por ter se colocado sob o signo dos “três H”: Hegel, Husserl e Heidegger. Os textos desses autores, freqüentemente invocados após 1930, eram de difícil acesso para o leitor francês: ou porque não estavam traduzidos, como ocorria tanto com a “*Fenomenologia do espírito*”, traduzida apenas em 1947, quanto com o “*Ser e tempo*”, traduzido apenas em 1964 ou, então, porque estavam na forma de manuscritos, como os inéditos do “Arquivo Husserl” de Louvain.

Lacan, que pertenceu a essa geração, foi profundamente influenciado pela autoridade desses mestres difíceis de serem lidos e compreendidos e acredito e, da mesma forma em que argumentei no caso freudiano, creio que esse entorno intelectual não se restringiu a um condicionamento extrínseco, mas foi determinante da gênese conceptual de seu pensamento, marcando não só o seu conteúdo, como também o caráter abstruso, e algo defensivo, do seu estilo de escrever. Creio não ser tão difícil mostrar que, também na vertente lacaniana da psicanálise, a dialética da modernidade, a polarização entre ilustração e romantismo, reaparece no esforço de compatibilizar a racionalidade da tradição sociológica francesa com o acento trágico do

hegelianismo de Kojève, portador dos renascimentos kierkegaardiano e nietzscheano do pensamento alemão.⁴⁸⁰

Se tivesse sido possível explorar esse veio francês do freudismo, então a minha hipótese acerca da inteligibilidade histórica da psicanálise, talvez pudesse estar mais bem respaldada. Esta é uma investigação a que ainda pretendo me dedicar, caso a vida e o engenho já não tenham sido inteiramente esgotados.

Em segundo lugar, o trabalho deveria ser aclarado por uma explicitação muito mais rigorosa de seus pressupostos. É verdade que tentei algo nesse sentido no segundo capítulo. No entanto, a exposição ficou muito resumida e, em conseqüência, adquiriu uma tonalidade dogmática. Seria possível ser diferente? Seria possível não ser algo dogmático quando penetramos na região de nossas pressuposições? Não creio que se possa responder de maneira consistente a esses questionamentos e aqui, podemos convir com Hegel, que o dogmático pode se confraternizar com o céptico, porque não pode haver autêntico filosofar sem que o pensamento se submeta à incessante provação da dúvida. Embora não se duvide no vazio porque é também a crença que alimenta a dúvida, inclusive aquela que se pretende radical justamente por desejar tão intensamente a certeza.

Em todo caso, gostaria de indicar brevemente ao que eu estou me referindo. A fórmula que apresentei acima começa e termina com a letra (P), indicando que a gênese de uma teoria assinala o seu início na particularidade de um contexto sociocultural assim como toda teoria, inserida sempre num contexto particular de recepção acaba por engendrar uma nova gênese.

Isso implicaria em aderir ao relativismo e endossar o caráter histórico e contingencial de toda teoria? No terceiro capítulo procurei esclarecer que eu estava pressupondo, em minha argumentação, que o termo médio (U) não é contingente a (P). Ao contrário, acredito que seja possível encontrar certa

⁴⁸⁰ Ver, TROTIGNON, Pierre. *Os filósofos franceses da atualidade*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1969. E, sobretudo: DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979. Esp. p. 11-70.

inteligibilidade no próprio desdobramento reflexivo da cultura e esta é a idéia hegeliana forte subjacente à minha leitura da dialética da modernidade. Isso significa que nem todos os modelos teóricos e nem todos os sistemas de pensamento são eqüivalentes e intercambiáveis e que não podemos nos refugiar na noite do perspectivismo onde “*todos os gatos são pardos*”. Por outro lado, não é aceitável pretender que haja no começo ou no fim da história e da razão um absoluto capaz de assegurar, apesar dos desvios circunstanciais, que elas cheguem a bom termo, isto é, que a realidade seja uma plena realização nos termos de nossa inteligência finita. Podemos aguardar o encontro com a verdade e, até mesmo, expressar as razões de nossa esperança, não nos cabe, porém, convocar a verdade pelo poder de nossa razão. E esta é a idéia heideggeriana forte subjacente à minha interpretação do impasse da moderna filosofia do sujeito que levou ao que designei como sendo um processo de destranscendentalização.

Quanto à inteligibilidade conceptual da psicanálise a minha intenção – partindo da hipótese de que a sua gênese histórica na dialética da modernidade, possui um alcance conceptual e é introjetada para o interior da teoria – foi pinçar em alguns textos freudianos, sem seguir uma estrita cronologia, elementos que pudessem apoiar a hipótese da polarização e mesmo do impasse que atravessa o projeto de uma ciência do inconsciente ou de uma objetivação da subjetividade. Esse projeto, que traduz os imensos desafios da tematização filosófica da subjetividade, possui inegável valor heurístico e proporciona um denso caudal de novos conhecimentos sobre o psiquismo humano sem, no entanto, jamais alcançar o patamar de uma síntese equilibrada e consistente e sem conseguir o repouso paradigmático de uma ciência normal. Quis ilustrar a minha hipótese por meio da proposição do modelo dos três movimentos do pensamento freudiano:

- O primeiro, caracterizado como passagem do empirismo inicial à metapsicologia da primeira tópica e que denominei como movimento de transcendentalização.

- O segundo, iniciado com o esforço de justificar o inconsciente e, portanto, a origem do recalque, através da teoria da sexualidade infantil, que

acabou, porém redundando na crise do narcisismo e que denominei como sendo uma transição ou como uma solução de compromisso entre as duas tópicas.

- O terceiro, a que abordei superficialmente, mas que decorre na nova concepção acerca da erotização do eu e que leva à postulação da pulsão de morte e a uma tentativa de modelização, bastante obscura, na metapsicologia da segunda tópica e que denominei como movimento de destranscendentalização.

Aqui também gostaria de apontar duas direções de trabalho que deveriam complementar a proposta de mostrar a inteligibilidade conceptual da psicanálise.

Em primeiro lugar, não utilizei uma quantidade razoável de leituras mais detalhadas dos textos freudianos, embora muitas das minhas interpretações estejam nelas baseadas, ainda que eu não as tenha explicitado. Esta lacuna é lastimável, sobretudo no que se refere ao eixo metapsicológico do pensamento freudiano e, em especial, ao momento de sua inflexão e da crescente obscuridade de suas formulações que podemos acompanhar nos ensaios de 1915, que se sucederam imediatamente à introdução do narcisismo. Dois textos deste ano, dentre muitos outros da década de 1915 a 1925 que deveriam ter sido abordados, mereceriam uma análise mais detalhada: “Pulsões e destinos da pulsão” e “O inconsciente”. Os motivos que me levaram a deixá-los de lado foram circunstanciais: a falta de tempo e o tamanho excessivo da tese. Consolo-me, entretanto, porque os considerei implicitamente em minha interpretação e, neste caso específico, a lacuna pode ser remediada com a sua posterior incorporação.

Em segundo lugar, como assinali na introdução, teria sido importante para um melhor esclarecimento da minha argumentação, elaborar de modo mais explícito e sistemático algumas concepções lacanianas. Isto porque, assim como a contraposição de Hegel e de Heidegger, formam o pano de fundo filosófico da minha interpretação sobre a gênese histórica da psicanálise, a retomada da obra freudiana por Lacan, sempre esteve presente em minha interpretação dos três movimentos do pensamento freudiano como fundamento da estrutura conceptual da psicanálise. Para ilustrar esse ponto seria suficiente

recordar os momentos teóricos que, para muitos autores, constituem as etapas essenciais do percurso e da obra lacaniana. Em linhas gerais seria o seguinte:

1) A primeira época: que se estendeu basicamente de 1932 até 1953 e que foi dedicada à investigação crítica da segunda tópica freudiana e dos problemas decorrentes da introdução do narcisismo. A conceituação fundamental remete ao estágio do espelho (*stade du miroir*) e se articula em torno do eixo do imaginário.

2) A segunda época: que se estendeu basicamente de 1953 até 1963 e que foi dedicada à reconstrução sistemática da teoria freudiana, isto é, pelo retorno a Freud pelo viés da antropologia e da lingüística estruturais. A conceituação fundamental remete ao primado do significante e se articula em torno do eixo do simbólico.

3) A terceira época: que se estendeu basicamente de 1963 até 1981 e que foi dedicada senão à desconstrução, ao menos à relativização do aparente fechamento da psicanálise no modelo lingüístico em detrimento do imaginário. A conceituação fundamental remete às idéias de gozo e do *das Ding* e se articula em torno do eixo do real.⁴⁸¹

Do mesmo modo que tentei mostrar que a periodização do pensamento freudiano não pode ser entendida numa sucessão cronológica e linear, também em relação a Lacan as três épocas se inserem num jogo de re-significação e remetimento recíproco. No final de sua vida, Lacan se empenhou, numa obsessão patética, a encontrar a tradução lógica da autonomia e interpenetração dos três registros do real, do simbólico e do imaginário. Foi quando se entregou às especulações topológicas, aos matemas dos quatro discursos e propôs a figura do nó borromeano como a mais adequada expressão dos três registros.⁴⁸²

⁴⁸¹ O detalhamento dos limites cronológicos e a existência de subdivisões devem matizar esta proposta de periodização que, não obstante, considero suficientemente esclarecedora. Ela foi proposta numa obra de rara clareza, ver ANSALDI, Jean. *Lire Lacan: le discours de Rome, suivi de l'angoisse, le séminaire X*. Nîmes, Théétète Éditions, 2004. p. 7-12.

⁴⁸² Sobre a re-significação das três épocas, ver LEITE, Márcio Peter de Souza. *A negação da falta*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1992. p. 15-35. E sua posterior re-elaboração: Idem. *Psicanálise lacaniana*. São Paulo, Iluminuras, 2000. Os quatro discursos aparecem no

Este rápido esboço de periodização da obra de Lacan visou apenas indicar que nele também é possível discernir três movimentos, que podem ser aproximados aos que eu propus em minha hipótese de leitura do pensamento freudiano. Contudo a minha hipótese não foi proposta como uma retrospectiva a partir do desenvolvimento do pensamento lacaniano mas ao contrário, este só pode ser compreendido a partir dos impasses deixados pela metapsicologia. Por isso, o ponto de partida de Lacan, o momento do imaginário, está vinculado diretamente à teoria do narcisismo, que é o fulcro do segundo movimento do pensamento freudiano. De qualquer forma, também nele podemos vislumbrar a transposição da dialética da modernidade na polarização entre os movimentos de transcendentalização e de destrancendentalização da subjetividade.

Acredito que, em Lacan, a proposição de um modelo transcendental foi mais extremada e que seja possível estabelecer uma certa analogia entre a sua tópica e a kantiana, tal como foi construída na “*Crítica da razão pura*”. O quadro, que deve ser tomado como uma aproximação grosseira e meramente indicativa seria o seguinte:

Tópica Kantiana	Tópica Lacaniana
Estética Transcendental ----- (A coisa em si como correlato incognoscível da sensibilidade)	Registro do Real (A coisa além da linguagem)
Analítica Transcendental ----- (Conceitos, princípios e esquemas do entendimento)	Registro do Simbólico (Lógica do significante)

“*Seminário XVII. O avesso da psicanálise*” (L’envers de la psychanalyse) de 1969-1970 e são retomados no “*Seminário XX. Mais, ainda*” (Encore) de 1972-1973. A figura do nó borromeano aparece também no “*Seminário XX*” e é retomada mais especificamente no “*Seminário XXII. RSI*” de 1974-1975.

Dialética Transcendental -----	Registro do Imaginário
(Paralogismos e antinomias das idéias da razão. Ilusão da razão pura)	(Alienação do sujeito na imagem do outro)

Esse quadro, não custa reiterar, é meramente sugestivo e teria que ser longamente elaborado nas semelhanças e diferenças que atravessam a correlação das duas tópicas. No entanto, ele sinaliza, na psicanálise lacaniana, a persistência dos impasses da filosofia moderna e a dificuldade de se sustentar uma concepção transcendental da subjetividade. Em Kant, a dialética transcendental regressava, no domínio da razão pura teórica, para a problemática da coisa em si e a saída desse círculo, escandaloso para o idealismo alemão, consistiu na eliminação da coisa em si e sua assimilação pelo absoluto. Em Lacan, o registro do imaginário exige a desconstrução imposta pelo encontro com o real, mas não há saída para o círculo da imanência em que o sujeito está aprisionado.

Assim, a argumentação desenvolvida nesta tese deveria prosseguir na direção de uma interpretação da obra lacaniana, o que poderia lançar uma nova luz naquela contraposição fundamental entre Hegel e Heidegger, ou seja, naquela alternativa que se traça entre o absoluto que emerge da supressão do tempo no conceito e o esquecimento do ser na rejeição da temporalidade originária. Uma contraposição que, como vimos, alimenta e inspira a nossa interpretação da inteligibilidade histórica e conceptual da psicanálise, tomada como figura paradigmática da dialética da modernidade.

Esta conclusão é verdadeiramente inconclusiva, porque não se dedicou a retrazar o caminho efetivamente percorrido, mas pretendeu fazer um rápido balanço do caminho que não foi percorrido e que se espraia em múltiplas e fascinantes possibilidades. Como se vê as lacunas são inúmeras e a demonstração que eu pretendia fazer, ao iniciar este trabalho, fica pendente de um labor que excede a capacidade deste autor. Porém, pode-se perguntar, não fica algo sempre pendente? Haveria obra sem lacunas e vida sem falhas? A retórica de tais perguntas não seria o astucioso recobrimento do que não deveria e não poderia faltar? Pois bem, a suspeita é legítima desde que ela seja um convite para o questionamento e o questionamento, e aqui retornamos

ao coração mesmo do nosso trabalho, seja disponibilidade para a verdade. A não posse do saber e a ausência de uma garantia absoluta não nos eximem da disposição para a verdade. “*A questão da verdade*”, escreveu Heidegger, “*soa muito pretenciosa e cria a ilusão de que, a despeito do questionamento, é possível saber o que a verdade é (...) o questionamento não é mero prelúdio em vista da exposição de algo que é fora de questão, que já tenha sido adquirido. O questionamento é começo e fim*”.⁴⁸³ Não há, nas palavras heideggerianas, o menor traço de cômodo relativismo ou de renúncia à gravidade do pensamento, mas tão somente a advertência de que o “*espírito sopra onde quer*” e que nem o método, nem a clausura sistemática, nem a lógica ou a clareza da consciência detém a maestria da verdade. Por isso, na falta e no fracasso a verdade também pode advir. Heidegger, na abertura de seu estudo “*A doutrina de Platão sobre a verdade*”, nos adverte acerca da crença excessiva no domínio racional da palavra: “*A ‘doutrina’ de um pensador é o que em seu dizer, é o não-dito*”.⁴⁸⁴ O que nada tem a ver com a passividade, uma vez que o não dizer é uma luta que resulta do comprometimento afetivo requerido por todo pensamento essencial, pois se a verdade certamente não é uma posse, é um acontecimento a ser apropriado (Er-eignis) na *kénosis* de um pensar que é “*serenidade para com as coisas e abertura para o mistério*”.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA, 65, 347.

⁴⁸⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. “Platons Lehre von der Wahrheit”. In Idem. *Wegmarken*. Op. Cit.. p. 109. Para um excelente comentário acerca do modo como Heidegger interpreta a doutrina de Platão sobre a verdade, ver Schüssler, Ingeborg. *La question de la vérité*. Op. Cit.. p. 205-225.

⁴⁸⁵ “Die Gelassenheit zu den Dingen” und “Die Offenheit für das Geheimnis”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1959. P. 25-26. Quis encerrar este trabalho retomando a mesma citação de Heidegger que havia sido colocada na introdução. Desse modo, retorno ao ponto de partida, onde a reflexão concluída se abre para o seu próprio questionamento, uma vez que, como assinala o pensador da diferença, o pensamento busca o impensado no que já foi pensado.

Bibliografia

I. Bibliografia Principal

A) A fonte primária

A. 1. O texto freudiano de referência

De acordo com as considerações apresentadas no “Apêndice I” (Sobre o estatuto crítico da obra freudiana) optamos pela seguinte utilização das fontes:

1. A edição alemã de referência, por seu caráter de “obras completas”, será:

FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Chronologisch Geordnet. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 18 Bd., 1952-1968.

Que convencionamos abreviar como GW seguindo o volume em romanos e a página em arábicos.

2. A edição “standard” de referência – isto é, a que contém notas críticas e históricas preciosas, ainda que não se configure como uma “edição crítica” em sentido estrito – será a tradução castelhana por ser mais comodamente acessível e bastante confiável :

FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 24 vols., 1976.

Que convencionamos abreviar como AE seguindo o volume em romanos e a página em arábicos.

As referências foram feitas do seguinte modo: autor, título no original alemão, tradução do título em português entre parênteses, a localização nas GW e a localização na AE entre parênteses. Exemplo:

FREUD, Sigmund. *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. (Formulações sobre os Dois Princípios do Acontecer Psíquico). GW, VIII, 230-231 (AE, XII, 223-224).

Quando a referência for repetida e em se tratando de diferentes textos da obra freudiana, o que poderia confundir o leitor, não indicamos “Op. Cit.”, mas repetimos a primeira palavra ou a primeira expressão do título em alemão, sem tradução, seguida da localização em GW e em AE. Exemplo:

FREUD. *Formulierungen*. GW, VIII, 234 (AE, XII, 226)

Às vezes recorreremos à outras edições do texto freudiano, mas não as incluímos como referências nas notas. Utilizamos as seguintes edições:

FREUD, Sigmund. *The standard edition of the complete psychological works*. Trans. James Strachey . London, Hogarth Press, 24 vols., 1953-1974.

FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 24 vols. 1974 ss.

A obra freudiana será citada no “corpo do texto” em sua tradução para o português, mas o original alemão será sempre transcrito em nota ao “pé da página”, mesmo quando não ocorrer alguma modificação em relação à versão brasileira ou castelhana de suas “Obras Completas”. Todas as citações foram traduzidas do original.

A.2. Outras obras de Freud

Utilizamos também, por sua relevância, duas obras que não estão incluídas em suas “Obras Completas”. No primeiro caso por decisão dos editores e no segundo por ser um manuscrito recentemente descoberto:

- FREUD, Sigmund. *Contribution à la conception des aphasies. Une étude critique*. Trad. Claude van Reeth. Paris, PUF, 1983 (Original: *Zur Auffassung der Aphasien. Eine Kritische Studie*. Leipzig/Wien, Franz Deuticke, 1981)

- FREUD, Sigmund. *Neuroses de transferência: uma síntese*. Trad. Abram Eksterman. Rio de Janeiro, Imago, 1987. Com notas e ensaio complementar de Ilse Grubrich-Simitis. (Original : Übersicht der Übertragungsneurosen, 1915. Trata-se de manuscrito recentemente descoberto, publicado e estudado por Grubrich-Simitis)

Recorreremos também, por seu valor científico, a recente edição brasileira do “Projeto de 1895” com tradução e preciosas notas e comentários feitos pelo Prof. Osmyr Faria Gabbi Jr. :

- FREUD, Sigmund. *Projeto de uma psicologia*. Trad.: Osmyr Faria Gabbi Jr.. Rio de Janeiro, Imago Ed., 1995.

Na primeira citação deste texto indicamos a referência do original alemão que está contido no “*Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885 bis 1938*”, seguida da edição brasileira. Nas outras ocasiões o indicamos sempre na edição brasileira, citado como “Projeto”, com a respectiva paginação.

A. 3. Correspondência freudiana:

A correspondência de Freud é bastante extensa e não se encontra ainda inteiramente disponível. Considerando o difícil acesso a algumas publicações e que o nosso trabalho não se configura como uma biografia intelectual, com exceção à importante coletânea de cartas para Wilhelm Fliess, citamos poucas vezes a correspondência. Utilizamos para algumas consultas as seguintes edições :

- FREUD, Sigmund. *Epistolario 1873-1939*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1963.

- *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Ed. Jeffrey Moussaieff Masson. Rio de Janeiro, Imago, 1986.

- *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein 1871-1881*. Ed. Walter Boehlich. Rio de Janeiro, Imago, 1995. (Original: Frankfurt am main, S. Fischer Verlag, 1989)

- *Correspondance avec le Pasteur Pfister 1909-1938*. Ernst Freud e Heinrich Meng. Paris, Gallimard, 1966 (Original: Sigmund Freud/Oskar Pfister. Briefe 1909-1938. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1963).

- *Freud-Jung - Correspondência Completa*. Ed. William Mc Guire. Rio, Imago, 1976.

- *Sigmund Freud-Karl Abraham - Correspondance 1907-1926*. Ed. Hilda Abraham e Ernst Freud. Paris, Gallimard, 1969. (Original: Sigmund Freud/Karl Abraham - Briefe 1907-1926. Frankfurt am main, S. Fischer Verlag, 1965.)

B) Outros autores fundamentais:

B.1. A obra de Jacques Lacan

A obra básica de referência é constituída pelo conjunto dos textos freudianos, o que designamos como “fonte primária”. No entanto, consideramos a obra lacaniana como fundamental para compreendermos o alcance e o significado filosóficos da psicanálise. Assim, incluímos alguns de seus textos na “bibliografia principal”, embora sem o caráter de uma “fonte primária”, pois só recorreremos a eles esporadicamente. Nas notas a referência primeira se refere sempre ao original francês, seguida da tradução brasileira, de acordo com a seguinte convenção no caso dos “Escritos”: o título do texto em francês, a tradução brasileira entre parênteses, a paginação correspondente seguida da localização na tradução brasileira entre parênteses. Exemplo:

LACAN, Jacques. La science et la verité (A Ciência e a Verdade). *Écrits*. 864-865 (Escritos, 879-880)

No caso de “Outros escritos” usamos apenas a versão brasileira com procedimento semelhante: o título do texto, seguido do título da coletânea e a paginação. No caso dos “Seminários”, também citamos o título em francês, a

tradução brasileira entre parênteses a paginação correspondente seguida da localização na tradução brasileira entre parênteses. Exemplo:

LACAN, Jacques. Le Séminaire I: *Les Écrits Techniques de Freud*. (Seminário I: Os Escritos Técnicos de Freud). 87 (Seminário I, 89)

No caso de Lacan sempre citamos os seus textos de acordo com a tradução brasileira, porém cotejando com o original francês.

B.2. A Obra de Martin Heidegger:

A obra heideggeriana, vastíssima e de extrema complexidade, não poderia ser considerada, obviamente, como uma “fonte primária”. No entanto, como o pensamento heideggeriano é crucial para a argumentação que procuramos desenvolver, vamos incluir algumas de suas obras, do mesmo modo que o fizemos em relação a Lacan, no âmbito da bibliografia fundamental

Recorremos a algumas obras de Heidegger que foram publicadas avulsas e que são as mais conhecidas. Traduzimos sempre o texto do original alemão e, quando possível, o cotejamos com alguma tradução disponível, o que está indicado especificamente nas notas correspondentes. Como muitas passagens são de difícil tradução, sempre buscamos apoio em outras traduções, mesmo quando não as seguimos. Algumas vezes citamos um pequeno trecho ou alguma expressão mais relevantes em alemão. Conforme assinalamos no “Apêndice II”, está em curso atualmente a publicação das “Obras Completas” de Heidegger em alemão. No caso das obras avulsas citamos o título em alemão com a tradução para o português entre parênteses, indicando a paginação e, se for o caso, o parágrafo. No caso de repetição, citamos o autor e o título de forma abreviada sem o uso de “Op. Cit.” e sem tradução para o português. Exemplo:

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*.(Introdução à Metafísica)
Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1958. p. 30

HEIDEGGER. *Einführung*. p. 30

No caso das “Obras Completas” usamos o mesmo procedimento de indicarmos o título em alemão com a tradução entre parênteses, porém citamos de acordo com a convenção internacional corrente localizando volume e página. No caso de repetição, abreviamos o título, sem tradução, mas a mantendo localização como acima indicado. Exemplo:

HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* (Lógica. A questão acerca da verdade). Ga, 21, 25.

HEIDEGGER. *Logik.* Ga,21,25

No caso de “Ser e Tempo” usamos sempre o original alemão e o cotejamos com algumas das traduções mais importantes, localizando a citação por parágrafo e paginação. Adotamos, na maioria das vezes, as soluções da tradução brasileira, com algumas divergências como no caso notório da tradução de “*Dasein*” por “*pre-sença*”, que preferimos traduzir por “*ser-aí*”, mantendo o original entre parênteses. Utilizamos as seguintes edições:

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit.* Tübingem, Max Niemeyer Verlag, 1963. (Zehnte , unveränderte Auflage).

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo.* Partes I e II. Trad. brasileira de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1989 e 1990.

- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo.* Trad. espanhola de José Gaos. Méx/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980.

- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps.* Trad. francesa de François Vezin. Paris, Gallimard, 1986.

- HEIDEGGER, Martin. *Essere e tempo.* Trad. Italiana de Pietro Chiodi. Milano/Roma, Fratelli Bocca Editori, 1953.

II. Bibliografia geral e secundária:

A bibliografia psicanalítica geral e sobre o pensamento freudiano em particular é muito extensa e extremamente diversificada em orientação teórica

e em qualidade. Dispomos atualmente de abundante literatura psicanalítica em língua portuguesa uma vez que o Brasil tornou-se o terceiro mercado editorial de psicanálise no mundo e contamos em nosso país com eminentes estudiosos da teoria psicanalítica. Incluímos nesta bibliografia, na ordem alfabética, as obras específicas de Freud, Lacan e Heidegger, que foram citadas e de acordo com as convenções acima indicadas. Os livros indicados abaixo se referem exclusivamente à bibliografia citada, porém muitas outras obras foram consultadas ou pesquisadas e não foram aqui incluídas.

ADORNO, Theodor et alii. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972.

_____. *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo, Ática, 1992. Trad. Luiz Bicca e revisão Guido de Almeida. .

ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan/Marx e Freud*. Trad. e Notas do Prof. Walter José Evangelista. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

_____. *Écrits sur la psychoanalyse*. Paris, Stock/Imec, 1993.

ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Asunción. Propiedades Nucleares de los Fenómenos Mentales Según Searle: Intencionalidad, Subjetividad, Semanticidad. *Revista de Filosofía*. 27, 2 (2002): 389-417.

ANDLER, Daniel et alii. *Filosofia da ciência*. Vol. II. Rio de Janeiro, Atlântica Editora, 2005.

ANDRADE, Ricardo. *A face noturna do pensamento freudiano. Freud e o romantismo alemão*. Niterói, Ed. da Universidade federal Fluminense, 2001.

ANSALDI, Jean. *Lire Lacan: le discours de Rome, suivi de l'angoisse, le séminaire X*. Nîmes, Théétète Éditions, 2004.

ANSART-DOURLEN, Michèle. *Freud et les lumières* Paris, Payot, 1985.

ANZIEU, Didier. *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. Vol. I. Méx., Siglo XXI, 1987.

AQUINO, São Tomás de. *Suma teológica II*. Parte I – Questões 44-119. São paulo, Edições Loyola, 2002.

ARANTES, Paulo Eduardo. “Um depoimento sobre o Padre Vaz”. *Síntese*. v. XXXII, n. 102 (jan.-abr. 2005) 5-24.

ARISTÓTELES. *De l'âme*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs. Paris, Flammarion, 1993.

IDEM. *O problema XXX, 1. O homem de gênio e a melancolia*. Trad. Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

_____. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro, Imago, 1983.

_____. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo, Brasiliense, 1991.

_____. *Metapsicologia Freudiana. Uma Introdução*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

AUDI, Paul. *Rousseau, éthique et passion*. Paris, PUF, 1997.

BAAS, Bernard. "O sábio entre duas mortes". In: Idem. *O Desejo Puro*. Rio de Janeiro, Revinter, 2001.

BAMBACH, Charles R.. *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1995.

BAUMER, Franklin L.. *O pensamento europeu moderno*. Vol. II: Séculos XIX e XX. Lisboa, Edições 70, 1990.

BERCHERIE, Paul. *Los fundamentos de la clínica. Historia y estructura del saber psiquiátrico*. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1986.

_____. *Genesis de los conceptos freudianos*. Méx./Buenos Aires/Barcelona, paidós, 1988.

BIRCHAL, Telma de Souza. *Montaigne e seus duplos. Elementos para uma história da subjetividade*. Tese de Doutorado (USP). São Paulo, 2000.

BIRMAN, Joel. *Gramáticas do erotismo. A feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

BISCHOF, Ledford. *Interpretación de las teorías de la personalidad*. Méx., Trillas, 1973.

BLANC, Marcel. *Os herdeiros de Darwin*. São Paulo, Ed. Página Aberta, 1994.

BLASCO, Josep L.. "El positivismo lógico". In: GRACIA, Jorge J. E.. *Concepciones de la metafísica*. Madrid, Ed. Trotta, 1998.

BLEICHMAR, Norberto M. e BLEICHMAR, Celia Leiberman de. *A psicanálise depois de Freud*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.

BLUMENBERG, Hans. *Der Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988 (Trad. Francesa: Paris, Gallimard, 1999).

BOCK, Kenneth. "Teorias do progresso, desenvolvimento e evolução". In: NISBET, Robert e BOTTOMORE, Tom (Org.). *História da análise sociológica*. R.J. ,Zahar, 1980.

BOEHLICH, Walter (Org.). *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein*. Rio de Janeiro, Imago, 1995.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

BORCH-JACOBSEN, Mikkel. *Lacan. Amo absoluto*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

BOULNOIS, Olivier. "Métaphysique: le tournant?" In: *Les Études Philosophiques*. n. 4 (1992) 555-564.

_____. *Être et Représentation. Une Généalogie de la Métaphysique Moderne à l'Époque de Duns Scot*. Paris, Puf, 1999.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol. I. Petrópolis, Vizes, 1987.

BRENTANO, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

_____. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg, Felix Meiner, Bd. I, 1973 e Bd. II, 1971.

BYCK, Robert (Org.). *Freud e a cocaína*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1989.

CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris, PUF, 1993.

CAPARRÓS, Antonio. "El Pensamiento Antropológico de Sigmund Freud." In: LUCAS, Juan de Sahagun (Dir.). *Antropologías del siglo XX*. Salamanca, Sígueme, 1983.

CARNAP, Rudolf. La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. In: AYER, J.. *El positivismo lógico*. Méx., FCE, 1965.

CAROTENUTO, Aldo. *Diário de uma secreta simetria*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento*. Vol. II. Méx., FCE, 1979.

_____. *El problema del conocimiento*. Vol. III. Méx., FCE, 1979.

_____. *A filosofia do iluminismo*. Campinas, Ed. da Unicamp, 1997.

CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la Arqueología del Saber*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 1995.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.

CAZETO, Sidnei José. *A constituição do inconsciente em práticas clínicas na França do século XIX*. São Paulo, Escuta/Fapesp, 2001.

CHÂTELET, François (Org.). *História da filosofia (idéias, doutrinas)*. Vol. VIII. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

COLOMER, Eusebí. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Vol. I : La filosofía trascendental de kant*. Madrid, Herder, 1986.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía. Vol. IV: De Descartes a Leibniz*. Barcelona, Ariel, 1984.

CORRAZE, Jacques. "La cuestión de la histeria." In: POSTEL, Jacques e QUÉTEL, Claude (Coord). *Nueva historia de la psiquiatría*. Méx., FCE, 2000.

COSER, Orlando. *Depressão – clínica, crítica e ética*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2003.

COURTINE, Jean-François. *Suarez et le Système de la Métaphysique*. Paris, Puf, 1990.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos y Continentales. Guía de la Filosofía de los Últimos Treinta Años*. Madrid, Cátedra, 2000.

DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger's concept of truth*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris, Puf, 1999.

_____. *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2003.

DAVID-MÉNARD, Monique. *A loucura na razão pura. Kant, leitor de Swedenborg*. São Paulo, Editora 34, 1996.

DAVIDSON, Donald. "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia". In: IDEM. *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós, 1992.

DAVIE, George E.. Bain, Alexander. In: EDWARDS, Paul (Ed.). *The encyclopedia of philosophy. The encyclopedia of philosophy*. Volume one. London/New York, MacMillan, 1972.

DE LA FUENTE, Ramón. Psicofarmacoterapia. In: DE LA FUENTE, Ramón y LEEFMANS, Francusco J. Álvarez. *Biología de la mente*. Méx., FCE, 1998.

DE WAELHENS, Alphonse e BIEMEL, Walter. Introduction. In HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris, Gallimard, 1981.

DECLÈVE, Henri. "Heidegger et Cassirer interprètes de Kant". *Revue Philosophique de Louvain*. 67 (1969) 517-545

DEMPSEY, Peter J.R.. *Freud, psychanalyse et catholicisme*. Paris, Éd du Cerf, 1958.

DESCOMBES, Vincent. *Le même et l' autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

DILTHEY, Wilhelm. *Obras de Dilthey III: de Leibniz a Goethe*. Méx., FCE, 1978.

DOMINGUES, Ivan. "A Abordagem estrutural do Texto Filosófico". In: DOMINGUES et Alii. *Estruturalismo: Memória e Repercussões*. Rio de Janeiro, Diadorim, 1996.

_____. *O fio e a trama*. São Paulo/Belo Horizonte, Iluminuras, 1996.

_____. *Epistemologia das ciências humanas. Tomo I: positivismo e hermenêutica*. São Paulo, Ed. Loyola, 2004.

DOR, Joël. *A-Cientificidade da psicanálise. T. I: A alienação da psicanálise*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Paris, La Découverte, 2001.

DRAWIN, Carlos Roberto. "Ciência e subjetividade: sobre os caminhos filosóficos de logos e psyché." In DRAWIN, Carlos R. et alii.. *Psicologia: Possíveis Olhares, Outros Fazeres*. Belo Horizonte, CRP, 1992.

_____. "O Destino do Sujeito na Dialética da Modernidade". *Síntese*, v. XXII n. 71 (out.- dez. 1995) 441-452..

_____. "A ciência impossível: elementos para uma epistemologia da psicanálise". *Reverso*, n. 45 (out. 1998) 7-25.

_____. "Em torno a Freud". *Síntese*.v. XXVIII n. 91 (2001): 267-273.

_____. "Psicanálise e subjetividade moderna". *Revista Portuguesa de Filosofia*. t. LIX, fasc. 2 (ab.-jun. 2003) 339-364.

DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Um parcours philosophique*. Paris, Gallimard, 1984.

DUBARLE, Dominique. *L'ontologie de Thomas d'Aquin*. Paris, Du Cerf, 1996.

DUBOIS, Christian. Heidegger. *Introduction à une lecture*. Paris, Éditions du Seuil, 2000.

DUPOND, Pascal. *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*. Bruxelles, éditions Ousia, 1996.

DUQUE, Felix. *Historia de la filosofía moderna. La era da crítica*. Madrid, Akal Ediciones, 1998.

ECHEVERRÍA, Javier. *Introducción a la Metodología de la Ciencia. La Filosofía de la Ciencia en el Siglo XX*. Barcelona, Barcanova, 1989.

_____. "Le développement mécaniciste de la psychiatrie à l'abri du dualisme cartésien". In: *Études psychiatriques*. Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke*. Bd. X. Hg.: Bolin, W. und Jodl, F.. Stuttgart-Cannstadt, Fromm-Holzboog, 1960.

FERRATER-MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Vol. II. Madrid, Alianza, 1981.

FEYERABEND, Paul K.. How to be a Good Empiricist – A plea for tolerance in matters epistemological. In: BRODY, Baruch A . (Ed.). *Readings in the philosophy of science*. New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1970.

_____. *Contra el metodo*. Barcelona, Ariel, 1974.

FIGUEIRA, Sérvulo Augusto. *Nos bastidores da psicanálise*. Rio de Janeiro, Imago, 1991.

_____. *Freud e a difusão da psicanálise*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.

FLEISCHMAN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris, Librairie Plon, 1968.

FLEM, Lydia. *O homem Freud. O romance do inconsciente*. Rio de Janeiro, Campus, 1993.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes, s.d..

FREUD, Anna. *Vorwort der Herausgeber* (Prefácio do editor). GW, I, VI (paginação em algarismos romanos).

FREUD, Sigmund. *Epistolario. 1873-1939*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1963.

_____. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Ed. Jeffrey Moussaieff Masson. Rio de Janeiro, Imago, 1986.

_____.(1891) *Contribution à la conception des aphasies*. Paris, PUF, 1983.

_____ und BREUER, Josef.(1893) *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*. (Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos) In: Idem. *Studien über Hysterie* (Estudos sobre histeria). GW, I (AE, III).

_____.(1894) *Die Abwehr-Neuropsychosen* (As psiconeuroses de defesa). GW, I (AE, III,).

_____.(1895) *Entwurf einer Psychologie*. GW, Nachtragsband, 375-486.

_____.(1895) *Obsessions et phobies. Leur mécanisme psychique et leur étiologie* (Obsessões e fobias. Seu mecanismo psíquico e sua etiologia). GW, I (AE,III).

_____.(1895) *Zur Kritik der "Angstneurose"*. (À propósito das críticas à "neurose de angústia"). GW, I (AE, III).

_____.(1897) *Inhaltsangaben der wissenschaftlichen Arbeiten des Privatdozenten Dr. Sigm. Freud (1877-1897)* (Resumo dos Trabalhos Científicos do Professor Assistente Dr. Sigmund Freud –1877-1897). GW, I (AE, III)

_____.(1898) *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen*. (A sexualidade na etiologia das neuroses). GW, I. (AE, III).

_____.(1900) *Die Traumdeutung*. GW, II/III. (AE, IV/V).

_____. (1901) *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. (Psicopatologia da vida quotidiana). GW, IV. (AE, VI).

_____.(1905) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. (O Chiste e sua Relação com o Inconsciente). GW, VI.(AE, VIII).

_____.(1905) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Três ensaios sobre a teoria sexual). GW, V. (AE, VII).

_____.(1907a) *Zwangshandlungen und Religionsübungen*. (Ações obsessivas e práticas religiosas). GW, VII. (AE, IX).

_____.(1907b) *Originalnotizen zu einem Fall von Zwangsneurose (Rattenmann)*. (Notas originais acerca de um caso de neurose obsessiva [Homem dos Ratos]).GW, Nachtragsband, 505-569.

_____.(1908a) *Hysterische phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität* (Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade). GW, VII. (AE, IX).

_____.(1908b) *Charakter und Analerotik*. (Caráter e erotismo anal). GW,VII. (AE, IX).

_____.(1908c) *Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität*. (A moral sexual 'cultural' e a nervosidade moderna). GW, VII. (AE, IX)

_____.(1909) *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* (Observações sobre um caso de neurose obsessiva). GW, VII.(AE, X),

_____.(1910) *Über den Gegensinn der Urworte*. (Sobre o sentido antitético das palavras originárias). GW, VIII. (AE, XI).

_____.(1911) *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*. (Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico). GW, VIII. (AE, XII).

_____.(1913) *Das Interesse an der Psychoanalyse*. (O interesse pela psicanálise). GW, VIII. (AE, XIII).

_____.(1914a) *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*. (História do Movimento Psicanalítico). GW, X. (AE, XIV).

_____.(1914b) *Zur Einführung des Narzissmus* (Sobre a introdução do narcisismo). GW, X. (AE, XIV).

_____.(1915a) *Triebe und Triebchicksale* (Pulsões e destinos da pulsão). GW, X. (AE, XIV).

_____.(1915b) *Die Verdrängung* (O Recalque). GW, X. (AE, XIV).

_____. (1915c) *Das Unbewusste*. GW, X. (AE, XIV).

_____.(1915d) *Trauer und Melancholie* (Luto e Melancolia). GW, X. (AE, XIV).

_____.(1916-1917) *Vorlesungen für Einführung in die Psychoanalyse*. (Conferências para Introdução na Psicanálise). GW, XI. (AE, XVI).

_____. (1917a) *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. GW, XII (AE, XVII)

_____. (1917b) *Eine Kindheitserinnerung aus Dichtung und Wahrheit* (Uma recordação de infância de 'Poesia e Verdade'). GW, XII (AE, XVII)

_____.(1917c) *Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik*. (Sobre as transposições da pulsão, em especial do erotismo anal). GW, X. (AE, XVII).

_____. (1918) *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* (A partir de uma história de neurose infantil). GW, XII (AE, XVII)

_____.(1919) *Das Unheimliche* (O Estranho). GW, XII. (AE, XVII).

_____.(1920a) *Jenseits des Lustprinzips* (Além do princípio de prazer). GW, XIII. (AE, XVIII)

_____.(1920b) *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*. (Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina). GW, XII. (AE, XVIII).

_____. *Psychoanalyse und Libidotheorie*.(1923a) (Psicanálise e teoria da libido). GW, XIII. (AE, XVIII).

_____. (1923b) *Das Ich und das Es*. (O eu e o isso). GW, XIII. (AE, XIX).

_____.(1923c) *Die infantile Genitalorganisation*. (A organização genital infantil). GW, XIII. (AE, XIX).

_____.(1924) *Das ökonomische Problem des Masochismus* (O Problema Econômico do Masoquismo). GW, XIII. (AE, XIX).

_____.(1925a) *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*. (As resistências contra a psicanálise). GW, XIV. (AE, XIX).

_____. (1925b) *Selbstdarstellung* (Auto-exposição) GW, XIV. (AE, XX)

_____.(1926) *Die Frage der Laienanalyse* (A questão da análise leiga). GW, XIV. (AE, XX).

_____. (1927) *Die Zukunft einer Illusion*.(O futuro de uma ilusão) GW, XIV.

_____.(1930) *Das Unbehagen in der Kultur* (O Mal-estar na cultura), GW, XIV (AE, XXI)

_____.(1931) *Über die weibliche Sexualität*.(Sobre a sexualidade feminina). GW, XIV.. (AE, XXI).

_____.(1932) “Über eine Weltanschauung” .(Sobre uma visão de mundo). In: Idem. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. (Nova série de conferências para a introdução na psicanálise). GW, XV. (AE, XXII).

_____.(1937a) *Die endliche und die unendliche Analyse* (Análise terminável e interminável), GW,XVI. (AE, XXIII)

_____.(1937b) *Konstruktionen in der Analyse* (Construções em análise) (1937), GW, XVI (AE, XXIII).

_____.(1940a) *Abriss der Psychoanalyse* (Esboço de psicanálise). GW, XVII. (AE, XXIII).

_____.(1940b) *Some elementary lessons in psycho-analysis*. GW,XVII. (AE, XXIII).

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1980.

GABBI Jr., Osmyr Faria. Notas. In FREUD, Sigmund. *Projeto de uma psicologia* (Entwurf einer Psychologie). Rio de Janeiro, Imago, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y metodo. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977.

_____. *Les Chemins de Heidegger*. Paris, Vrin, 2002.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.

_____. Introdução à metapsicologia freudiana III: artigos de metapsicologia. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

GARDNER, Sebastian. *Irrationality and the philosophy of psychoanalysis*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

- GAUCHET, Marcel. *L'inconscient cérébral*. Paris, Éd. du Seuil, 1992.
- GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
- _____. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo, Cia das Letras, 1989.
- _____. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud. Vol. II: A paixão terna*. São Paulo, Cia. das Letras, 1990.
- _____. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud. Vol IV: O coração desvelado*. São Paulo, Cia. das Letras, 1999
- _____. *O século de Schnitzler. A Formação da cultura da classe média. 1815-1914*. São Paulo, Cia. das Letras, 2002.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Ed. Unesp, 1991.
- _____, BECK, Ulrich e LASH, Scott. *Modernização reflexiva*. São Paulo, Ed. Unesp, 1997.
- GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris, Vrin, 1994.
- GRANGER, Gilles-Gaston. *Formalismo y Ciencias humanas*. Barcelona, Ed. Ariel, 1965.
- GRATTON, Henri. *Psicanálises de ontem e de hoje*. São Paulo, Loyola, 1967.
- GREEN, André. *O discurso vivo. Uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation integrale de 'Sein und Zeit'*. Paris, PUF, 1994.
- _____. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome I. Paris, Du cerf, 2002.
- GROSSKURTH, Phyllis. *O círculo secreto*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- GRÜNBAUM, Adolf. *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*. Berkeley, University of California Press, 1984.
- _____. "Um século de psicanálise: retrospectiva crítica e perspectivas". In ROTH, Michael S.. (org.). *Freud: Conflito e Cultura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- GUSDORF, Georges. *Le savoir romantique de la nature*. Paris, Payot, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento y Interés*. Madrid, Taurus, 1986.
- HACKING, Ian. *Múltipla personalidade e as ciências da memória*. Rio de Janeiro, José Olympio Ed., 2000.

HAECKEL, Ernst. *Laço entre a ciência e a religião. Profissão de fé de um naturalista*. Porto, Livraria Lello e irmão, 1947.

HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1998.

HARRIS, Errol E.. *Lire la logique de Hegel*. Lausanne, Editions L' Age d'Homme, 1987.

HARRIS, Marvin. *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Uma Historia de las Teorías de la Cultura*. Méx., Siglo XXI, 1985.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de literatura clássica. Grega e latina*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.

HAYS, H.R.. *O sexo perigoso. O mito da maldade feminina*. Rio de Janeiro, Biblioteca Universal Popular, 1968.

HEGEL, G.W.F..(1802) *La relation du scepticisme avec la philosophie*. Paris, Vrin, 1986.

_____.(1807) *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1952.

_____.(1812-1816) *Wissenschaft der Logik. Bd. I. Vorrede zur ersten Ausgabe*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972.

_____.(1830) *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Adendo. III. A Filosofia do Espírito*. (Trad. Paulo Meneses e José Machado). São Paulo, Loyola, 1995.

HEIDEGGER, Martin.(1921-1922) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ga 61.

_____. (1923-1924) *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ga, 17

_____. (1924) *O conceito de tempo*. Lisboa, Ed. Fim de século, 2003.

_____. (1925) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Ga, 20.

_____. (1925-1926) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Ga,21.

_____.(1927-1928) *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ga 25.

_____.(1927a) *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001.

_____.(1927b) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ga, 24

_____.(1928) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ga 26.

_____.(1929) *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951.

_____.(1931-1932) "Platons Lehre von der Wahrheit". In Idem. *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.

_____. (1936) *Schelling Abhandlung: "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809)*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1995. *Corresponde nas obras completas a Ga, 42.*

_____.(1936-1938).*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.Ga, 65.

_____.(1943) Nachwort zu "Was ist Metaphysik?". In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.

_____.(1946) "Brief über den 'Humanismus'." In: Idem. *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.

_____(1959) *A caminho da linguagem*. Trad. De Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/ Ed. Univ. São Francisco,2003.

_____. (1959) *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Günther Neske, 1971.

_____.(1959) *Gelassenheit* . Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1959.

_____. (1961) *Nietzsche*. Bd. II.Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961.

_____.(1961) *Was heisst Denken?*.Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1961.

_____.(1963) "Mein Weg in die Phänomenologie". In: Idem. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.

_____ e FINK, Eugen.(1966-1967) Héraclite. *Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*. Paris, Gallimard, 1973.

_____.(1964) "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969

HENRI, Michel. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris, PUF, 1985.

HODGE, Joanna. *Heidegger and the ethics*. London/New York, Routledge, 1995.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. München, Verlag C.H.Beck, 2000. p. 163-169.

HONNEFELDER, Ludger. *Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg, F. Meiner, 1990.

_____. *La Métaphysique comme Science Transcendentale entre le Moyen Âge et les Temps Modernes*. Paris, Puf, 2002.

HORGAN, John. *A mente desconhecida*. São Paulo, Cia. das Letras, 2002.

HÖSLE, Vittorio. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik*. München, Verlag Beck, 1997.

_____. *L'idealisme objectif*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001

HUGHES, Glenn. *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*. Columbia and London. University of Missouri Press. 1993. Esp. p. 11-40.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Band II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I Teil. Halle, 1922.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar,

JACQUETTE, Dale. "Introduction: Brentano's Philosophy". In: Idem. (Ed.). *The Cambridge companion to Brentano*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004.

JANIK, Allan e TOULMIN, Stephen. *Wittgenstein's Vienna*. New York, Touchstone Book, 1973.

JAY, Martin. *The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston/Toronto: Little, Brown and Co., 1973.

JOHNSTON, W. M. *The austrian mind. An intellectual and social history. 1848-1938*. Berkeley, University of California Press, 1983.

JONES, Ernest. *A vida e a obra de Sigmund Freud. Vol. I: Os anos de formação e as grandes descobertas. 1856-1900*. Rio de Janeiro, Imago, 1989.

_____. *A vida e a obra de Sigmund Freud. Vol. II: A maturidade. 1901-1919*. Rio de Janeiro, Imago, 1989.

_____. *A vida e a obra de Sigmund Freud. Vol. III: A última fase. 1919-1939*. Rio de Janeiro, Imago, 1989.

JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Paris, Gallimard, 1981.

JULIEN, Philippe. *O retorno a Freud de Jacques Lacan. A aplicação ao espelho*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.

JURANVILLE, Alain. *Lacan et la philosophie*. Paris, PUF, 1984..

KALINOWSKI, Georges. *L'impossible métaphysique*. Paris, Beauchesne, 1981.

KANT, Emmanuel.(1765) “Rêves d’un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques”. *Oeuvres philosophiques*. Vol. I: Des premiers écrits à la critique de la raison pure. Paris, Gallimard, 1980.

_____.(1781/1787) “Critique de la raison pure”. *Oeuvres philosophiques*. Vol. I: Des premiers écrits à la critique de la raison pure. Paris, Gallimard, 1980.

_____.(1781/1787) *Crítica da razão pura*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____.(1781) *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Textausgabe IV. 1. Auflage 1781. Berlin, Walter de Gruyter, 1968.

_____.(1785) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. *Kant (II)*. Col. Os pensador

_____.(1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Textausgabe III. 2. Auflage 1787. Berlin, Walter de Gruyter, 1968.

_____.(1788) *Crítica da razão prática*. Edição bilíngüe.Trad. Valerio Rohden São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____.(1793) “La religion dans les limites de la simple raison”. *Oeuvres philosophiques*. Vol. III: Les dernier écrits. Paris, Gallimard, 1986.

_____.I. (1798) “Anthropologie du point de vue pragmatique” In: Idem. *Oeuvres Philosophiques*. Vol. III: Les derniers écrits. Paris, Gallimard, 1986.

KAPLAN, Harold I. e SADOCK, Benjamin J.. *Compêndio de psiquiatria*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.

KIM, Jaegwon. “Mind in a physical world”. *An essay on the mind-body problem and mental causation*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 2000.

KOLAKOWSKI, Leszek. *La filosofía positivista*. Madrid, Cátedra, 1981.

_____. *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*. 3 Vols. Madrid, Alianza, 1980/82/83.

KOYRÉ, Alexandre. *Études Galiléennes*. Paris, Hermann, 1966.

_____. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Madrid, Siglo XXI, 1977.

_____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro/São Paulo, Forense/Edusp, 1979.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Philosophie des Sciences de la Nature*. Paris, PUF, 1999.

KRISTEVA, Julia. *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro, Rocco, 2002.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo, Perspectiva, 1975.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Structures et mouvement dialectique dans la phénoménologie de L'esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

_____. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

_____. *Le discours de l'altérité. Une logique de l'expérience*. Paris, PUF, 1983.

LACAN, Jacques.(1936) "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je.". In *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966.

_____.(1953-1954) *Le Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*. Paris, Éd. Du Seuil, 1975.

_____.(1955a) " Le séminaire sur la 'la lettre volée' ". In *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966.

_____.(1955b) "La chose freudienne ou sens du retour à Freud en Psychanalyse" . In *Écrits*. In Paris, Éd. Du Seuil, 1966.

_____.(1956-1957) *Le séminaire IV. La relation d'objet..* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

_____.(1957) "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud" . In *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966.

_____.(1958a) "La signification du phallus". In *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966.

_____. (1958b) "La direction de la cure et les principes de son pouvoir". In *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966

_____. (1960) A la mémoire d'Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme. In *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966.

_____. (1964) Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris, Éd. du Seuil, 1973.

_____. (1966) "La science et la vérité".. In *Écrits*. Paris, Éd. Du Seuil, 1966.

_____. (1969-70) *Le séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse..* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.

- _____. (1966) *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- _____. A psicanálise. Razão de um fracasso. In Idem. *Outros escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- _____. Da psicanálise em suas relações com a realidade. In Idem. *Outros escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- LAMBOTTE, Marie-Claude. *Estética da melancolia*. Rio de Janeiro, Cia. das Letras, 2000.
- LANDMANN, Michael. *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1962.
- LANGE, Friedrich Albert. *Histoire du matérialisme et critique de son importance a notre époque. Tome II: Histoire du matérialisme depuis Kant*. Paris, Schleicher Frères, 1911. (Edição original de 1866).
- LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, J.-B.. *Vocabulário de psicanálise*. Santos, Martins Fontes, 1975.
- _____. *Problemáticas I. A angústia*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- _____. *Problemáticas III: A sublimação*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- _____. *Problemáticas V. A tina . A transcendência da transferência*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.
- LE RIDER, Jacques. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1993.
- LEADER, Darian. "Fantasia em Klein e Lacan". In BURGOYNE, Bernard e SULLIVAN, Mary (Eds.). *Diálogos Klein-Lacan*. São Paulo, Via Lettera Ed., 2001.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- LEITE, Márcio Peter de Souza. *A negação da falta*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1992.
- _____. *Psicanálise lacaniana*. São Paulo, Iluminuras, 2000.
- LEVY, Lia. *O autômato espiritual. A subjetividade moderna segundo a ética de Espinosa*. Porto Alegre, LePM, 1998.
- LÉVY, Pierre. *O que é virtual?* São Paulo, Editora 34, 1996.

- LOTHANE, Zvi. "A response to Grünbaum's 'A century of psychoanalysis critical retrospect and prospect (and other texts)': requiem or reveille?" *International Forum of Psychoanalysis*. Vol. X, n. 2 (june 2001) 113-132
- LOUREIRO, Ines Rosa Bianca. O carvalho e o pinheiro. Freud e o estilo romântico. São Paulo, escuta/Fapesp, 2002.
- LOWE, E.J.. La connaissance métaphysique. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 4 (2002): 453-471.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa, Edições 70, 1991.
- LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón*. Barcelona, Grijalbo, 1978.
- LYCAN, William G.. Filosofia da Mente. In: BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E.P.. *Compêndio de filosofia*. São Paulo, Loyola, 2002.
- MABILLE, Bernard. *Hegel. L' épreuve de la contingence*. Paris, Aubier, 1999.
- MAGEE, Bryan. Schopenhauer. Madrid, Cátedra, 1991.
- MALCOLM, Janet. *Nos arquivos de Freud*. Rio de Janeiro, Ed. Record, s.d.
- MALEVAL, Jean-Claude. *Locuras histéricas y psicosis dissociativas*. Buenos Aires/Barcelona/Méx., Paidós, 1987.
- MANDOLINI GUARDO, Ricardo. *Historia general del psicoanálisis de Freud a Fromm*. Buenos Aires, Ciordia, 1969.
- MARGOLIS, Joseph. "Reflections on intentionality". In: JACQUETTE, Dale (Ed.). *The Cambridge companion to Brentano*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo, Loyola, 1998.
- MARION, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans la "Regulae"*. Paris, Vrin, 1975.
- _____. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*. Paris, Puf, 1986.
- MARITAIN, Jacques. "Sept leçons sur l'être ». In : Idem. *Oeuvres Completes*. T. 5. Fribourg/Paris: Ed. Universitaire/Saint-Paul., 1982.
- MARQUES, Antonio. *Organismo e sistema em Kant. Ensaio sobre o Sistema Crítico Kantiano*. Lisboa, Editorial Presença, 1987.
- MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Freud e a filosofia: a herança schopenhaueriana. *Psicanálise e Universidade*. N. 8 (1998) 115-143.
- MARX, Melvin e HILLIX, William. *Sistemas e teorias em psicologia*. São Paulo, Cultrix, 1974.

MAUTHNER, Fritz. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. I: Zur Sprache und zu Psychologie*. Stuttgart/ Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlungde Nachfolger, 1921.

McCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Ed. Tecnos, 1987.

McGRATT, William J.. *Política e histeria. A descoberta da psicanálise por Freud*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1988.

McGUIRE, William (Org.). *A correspondência completa de Sigmund Freud e Carl G. Jung*. Rio de Janeiro, Imago, 1993.

MELMAN, Charles. "A história parada". In: Idem. *Novos estudos sobre a histeria*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945.

MEZAN, Renato. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. "Problemas de uma história da psicanálise". In: BIRMAN, Joel (Coord.). *Percursos na história da psicanálise*. Rio de Janeiro, Taurus, 1988.

_____. "Rumo à epistemologia da psicanálise". In: Idem. *A vingança da esfinge. ensaios de psicanálise*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

MILL, John Stuart. "An examination of Sir William Hamilton's philosophy". *Collected Works*. Vol. IX. London, Routledge and Kegan Paul, 1979.

MILLER, Jacques-Alain. *O Que é Ser Lacaniano? Dora*. *Revista de Psicanálise e Cultura*. I, 1 (1998): 23-30.

MILNER, Jean-Claude. *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*. Paris, Éd. Du seuil, 1995.

MONTMINY, Martin. "Normativité et irréductibilité du mental". *Dialectica*. 56, 4 (2002): 315-333.

MORITZ KON, Noemi. *Freud e seu duplo. Reflexões entre psicanálise e arte*. São Paulo, USP/Fapesp, 1996.

MULLIGAN, Kevin. "Brentano on the Mind" e "Brentano's concept of intentionality" In JACQUETTE, Dale (Ed.). *The Cambridge companion to Brentano*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004.

NAGEL, Thomas. *The Psychophysical Nexus*. In: BOGHOSSIAN, Paul and PEACOCKE, Christopher (Ed.). *New essays on a priori*. Oxford, Claredon Press, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Also Sprach Zarathoustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Werke* (Hg. Karl Schlechta). Bd. II. Carl Hanser Verlag, München,

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre, Edipucs, 1993.

_____. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo, Ed. Loyola, 1996.

_____. *Para além da fragmentação*. São Paulo, Loyola, 2002.

ORAA, José Maria Aguirre. *Raison critique ou raison herméneutique?* Paris/Vitoria, DuCerf/Ed. Eset, 1998

PALOMBINI, Analice de Lima. "Fundamentos para uma crítica da epistemologia da psicanálise". *Ágora. Estudos em Teoría psicanalítica*. V. II, n. 2 (jul.-dez. 1999) 53-70.

PÈRON-MAGNAN, Pierre. "La era moderna de las terapéuticas biológicas". In: POSTEL y QUÉTEL (Coord). *Nueva historia de la psiquiatría*. Méx., FCE, 2000.

PESSOTI, Isaias. *Os nomes da loucura*. São Paulo, Editora 34, 1999.

PHILONENKO, Alexis. *L'Oeuvre de Kant*. Tome Premier. Paris, Vrin, 1983.

PINHEIRO, Teresa. *Psicanálise e formas de subjetivação contemporâneas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria Ltda., 2003.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Edufpa, 2002.

POPPER, Karl R.. *Conhecimento objetivo. Uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975.

_____. *Conjecturas e refutações*. Brasília, Editora da UnB, 1982.

RAFFOUL, François. *À chaque fois mien. Heidegger et la question du sujet*. Paris, Éditions Galilée, 2004.

RAIKOVIC, Pierre. *O sono dogmático de Freud. Kant, Schopenhauer, Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

RASSIAL, Jean-Jacques. *O sujeito em estado limite*. Rio de Janeiro, Cia. de Freud, 2000.

REALE, G. e ANTISERI, D.. *História da filosofia*. Vol. III. São Paulo, Paulinas, 1991.

RENAUT, Alain. *Kant aujourd'hui*. Paris, Aubier, 1997.

_____. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris, Gallimard, 1989.

RICHIR, Marc. *La Crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl*. Grenoble, Ed. Millon, 1990.

RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris, Éd. Du Seuil, 1965.

_____. “Le conscient et l’inconscient”. In: Idem. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris, Éd. Du Seuil, 1969.

_____. “La liberté selon l’espérance”. In: Idem. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris, Éd. Du Seuil, 1969.

_____. “La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud”. In Obra coletiva. *Qu’est-ce que l’homme? Philosophie/Psychanalyse*. Bruxelles, Facultés Univerversitaires Saint Louis, 1982.

_____. *À l’école de la phénoménologie*. Paris : Vrin, 1986.

_____. *Du texte a l’action. Essais d’ herméneutique*. Paris : Éditions du seuil, 1986.

_____. « Le volontaire et l’involontaire », In : Idem. *Philosophie de la volonté I*. Paris : Aubier, 1988.

_____. “L’homme faillible”. In Idem. *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*. Paris, Aubier, 1988.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1990.

_____. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris, Éditions Esprit, 1996.

_____. *A crítica e a convicção*. Lisboa, Edições 70, 1997.

RITVO, Lucille B.. *A influência de Darwin sobre Freud*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

RIVELAYGUE, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande. Tome II: Kant, Heidegger, Habermas*. Paris, Grasset, 1992.

ROAZEN, Paul. *Freud e seus discípulos*. São Paulo, Cultrix, 1978. :

ROBERT, Marthe. *La révolution psychanalytique. La vie et l’oeuvre de Sigmund Freud*. Vol. 1. Paris, Payot, 1964.

ROCHA, Zeferino. “A questão da diferença e do sujeito no horizonte filosófico da crítica da modernidade”. *Síntese*. v. XXI n.67 (out.-dez. 1994) 449-477.

_____. *Os destinos da angústia na psicanálise freudiana*. São Paulo, Escuta, 2000.

_____. “Freud e a filosofia alemã na segunda metade do século XIX”. *Síntese*. v.XXXI, n. 99 (jan.-ab. 2004) 45-64.

RORTY, Richard. *Consequences of pragmatism*. Brighton, 1982.

_____. “A ciência natural é uma espécie natural?” In: CARRILHO, Manuel Maria. *Epistemologia: posições e críticas*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

ROTHGEB, Carrie Lee (Ed.). *Sinopses da standard edition da obra psicológica completa de Sigmund Freud*. Publicada pelo "Comitê de Indexação" da Associação Americana de Psicanálise. Rio de Janeiro, Salamandra, 1979.

ROUDINESCO, Elizabeth. *História da psicanálise na França. A batalha de cem anos*. Vol. II: 1925-1985. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.

_____. *Genealogias*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995. .

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna*. São Paulo, Ed. Loyola, 1999.

RUSSELL, Bertrand. *El conocimiento humano*. Madrid, Taurus, 1964.

SACHS, David. "En justicia a Freud: una reseña crítica de 'The foundations of psychoanalysis' de Adolf Grünbaum". In: NEU, Jerome (Comp.). *Guía de Freud*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

SAINT-GERMAIN, Charles-Éric. *L'avènement de la vérité. Hegel – Kierkegaard-Heidegger*. Paris, L'Harmattan, 2003.

SANTI, Pedro Luiz Ribeiro de. *A crítica ao eu na modernidade (Em Montaigne e Freud)*. São Paulo, Casa do Psicólogo/Fapesp, 2003.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo, Loyola, 1993.

SCHMIDINGER, Heinrich M.. *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1983.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany. 1831-1833*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

SCHNEIDER, Monique. "Philosopher après Freud". In: JACOB, André (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle. Tome I: L'univers philosophique*. Paris, PUF, 1992.

_____. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo, escuta, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke*. Bd I: Darmstadt, wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung (Ergänzungen)*. Sämtliche Werke. Bd. II. Darmstadt, wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

SCHORSKE, Carl. *Viena fin-de-siècle. Política e cultura*. São Paulo, Cia das Letras/Unicamp, 1988.

_____. *Pensando com a história. Indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000.

SCHUHMANN, Karl. Brentano's Impact on Twentieth-Century Philosophy. In: JACQUETTE, Dale. (Ed.). *The Cambridge companion to Brentano*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004.

SCHULZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1980.

SCHÜSSLER, Ingeborg. *La question de la vérité*. Lausanne, Éd. Payot, 2001.

SEBESTIK, Jan. "Le cercle de Vienne et ses sources autrichiennes". In: SEBESTIK, Jan et SOULEZ., Antonia. *Le cercle de Vienne. Doctrines et controverses*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

SÈVE, Lucien. *Marxismo e teoría de la personalidad*. Buenos Aires, Amorrortu, s.d..

SHORTER, Edward. *Uma história da psiquiatria*. Lisboa, Climepsi Editores, 2001.

SHOWALTER, Elaine. *Histórias históricas. A histeria e a mídia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

SILVA, Maria Emília Lino da (Coord.). *Investigação e psicanálise*. São Paulo: Papyrus, 1993.

SILVA, Porfírio. *A filosofia da ciência de Paul Feyerabend*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

SIMANKE, Richard Theisen. *Metapsicologia lacaniana. Os anos de formação*. São Paulo, Discurso editorial; Curitiba, Ed. UFPR, 2002.

SIPOS, Joël. *Lacan et Descartes. La Tentation Métaphysique*. Paris, PUF, 1994.

SLOTERDIJK, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*. Erster Band. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

SPALDING, Tassilo Orpheu. *Dicionário da mitologia greco-latina*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1965.

STRAWSON, Peter F. *Los límites del sentido*. Madrid, Revista de Occidente, 1975.

SULLOWAY, Frank J.. *Freud, biologiste de l'esprit*. Paris, Arthème Fayard, 1981.

TAVARES, Hugo César da Silva. *La synthèse passive chez E. Husserl et le prépersonnel chez M. Merleau-Ponty. Une approche phénoménologique de l'inconscient*. Université Catholique de Louvain – Institut Supérieur de Philosophie. 1973.

TEIXEIRA, Joaquim de Souza. *Ipseidade e alteridade. Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*. Vol I. Lisboa : Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004.

TESTENOIRE, Marie-Louise. *Freud et Vienne en 1900. Critique*, v. XXXI n. 339-340 (Aout - Sep. 1975) 819-836.

THOMPSON, Richard F.. "Será que a mente se tornará cérebro no século XXI ? " In: SOLSO, Robert L. (Org.). *Ciências da mente e do cérebro no século XXI*. Brasília, Editora UNB, 2004.

TIERCELIN, Claudine. "La métaphysique et l'analyse conceptuelle". *Revue de Métaphysique et de Morale*. 4 (2002): 559-584.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1967.

TOURAINÉ, Alain. *Critique de la Modernité*. Paris, Fayard, 1992.

TRILLAT, Etienne. *História da histeria*. São Paulo, Escuta, 1991.

_____. Uma Historia de la Psiquiatria nel Siglo XX. In: POSTEL, Jacques y Quérel, Claude (Coord.). *Nueva historia de la psiquiatria*. Méx., FCE, 2000.

TROTIGNON, Pierre. *Os filósofos franceses da atualidade*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1969.

_____. "La filosofía alemana". In: BELAVAL, Yvon. *Historia de la filosofía*. Vol. IX: *Las filosofías nacionales: siglos XIX y XX*. Méx./Madrid, Siglo XXI, 1981.

URDANOZ, Teofilo. *Historia de la filosofía*. Vol. IV. Madid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

VALLS PLANA, Ramon. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona, editorial laia, 1979.

VÁRIOS AUTORES *Diccionario de filosofos* (Centro de Estudios Filosoficos de Gallarate). Madrid, Rioduero, 1986.

VAYSSE, Jean-Marie. *L'Inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1999

VAZ, Henrique C. de Lima. *Senhor e escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental*. *Síntese*. v. VIII n. 21 (1981): 7-27

_____. *Antropologia Filosófica I*. São paulo, Loyola, 1991.

_____. "Religião e modernidade filosófica", *Síntese*, v. XVIII, n. 53 (abr.-jun. 1991) 147-165.

_____. "Sentido e Não-sentido na Crise da Modernidade". *Síntese*, v.XXI, n.64 (jan.-mar. 1994) 5-14.

_____. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo, Loyola, 1997.

- _____. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002.
- VETÖ, Miklos. De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idealisme allemand. Tome I et II. Grenoble, Jérôme Millon, 1998 e 2000.
- VIALATOUX, Joseph. *L'intention philosophique*. Paris, PUF, 1965.
- VIEIRA, Marcos André. *A ética da paixão. Uma teoria psicanalítica do afeto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- VOEGELIN, Eric. *Order and history*. 5 vols. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1987.
- VOLPI, Franco. *Heidegger e Brentano*. Padova, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1976.
- WEBER, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1965.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. London, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- WOLMAN, Benjamin. "A Base Teórica Comum das Diversas Técnicas Psicanalíticas". In: Idem (Org.). *Técnicas psicanalíticas. Vol. I: A técnica freudiana*. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- WYSS, Dieter. *Las escuelas de psicología profunda. Desde sus principios hasta la actualidad*. Madrid, Gredos, 1975.
- ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF, 2001.
- _____. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris, PUF, 2003.
- ZARCA, Yves Charles. *L'autre voie de la subjectivité*. Paris, Beauchesne, 2000.
- ZENTNER, Marcel. *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Apêndice I : Sobre o estatuto editorial da obra freudiana

Como a bibliografia psicanalítica no Brasil é muito extensa e diversificada indicando a intensidade dos estudos freudianos em nosso país e como a edição das "obras completas" de Freud em português tem sido justificadamente criticada, julguei conveniente apresentar alguns esclarecimentos sobre o estatuto crítico das edições disponíveis de modo a justificar ou, ao menos esclarecer a opção que adotamos em relação à fonte primária

Não há ainda disponível uma verdadeira “Edição Crítica” das obras completas de Sigmund Freud. Atualmente, graças à tenacidade de alguns pesquisadores, possuímos uma visão razoável das dificuldades, falhas e inegáveis virtudes no árduo trabalho de edição das obras de Freud. É o que procuro expor abaixo, baseando-me no extraordinário trabalho de Ilse Grubrich-Simitis, de modo a circunscrever claramente tanto a confiabilidade quanto a precariedade da fonte que foi utilizada (GRUBRICH-SIMITIS [1995]: 25-81).

A. Obras completas em alemão

As obras de Freud, até o final da Primeira Grande Guerra, foram publicadas em edições avulsas e em diversas revistas. Em 1918 o industrial húngaro Anton von Freund criou uma “fundação de apoio aos objetivos da psicanálise” e os seus recursos foram destinados por Freud para a criação de uma “Editora psicanalítica Internacional” (Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien) que procurou obter os direitos autorais dos escritos já publicados, editar os novos escritos e assegurar a manutenção das duas revistas, a “Revista Internacional de Psicanálise” (Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse), órgão oficial da Associação Psicanalítica Internacional e a “Imago”, bem como diversas séries de escritos (Imago Bücher; Internationale Psychoanalytische Bibliothek; Neue Arbeiten zur Ärztlichen Psychoanalyse; Quellenschriften zur seelichen Entwicklung; etc). No entanto, em seus quase vinte anos de atividade (1918-1938), o trabalho mais importante da editora foi a publicação dos “Escritos Reunidos” do seu fundador (Gesammelte Schriften von Sigmund Freud). Os “*Gesammelte Schriften*” foram editados por Adolf Josef Storfer de 1924 a 1934 e ordenados tematicamente em 12 volumes. Entretanto, os “Escritos reunidos” não podem ser considerados de modo algum como uma “edição crítica ou de estudos, mas apenas como uma “edição de leitura”, pelas seguintes razões: não há uma introdução geral dos editores; os princípios de organização e editoração não foram claramente apresentados para o leitor; faltam apêndices científicos com bibliografia e índices; raramente os adendos são explicitados com as respectivas datas, para lembrar ao leitor que Freud incluiu um trecho do texto ou uma nota de uma edição posterior da obra em questão no âmbito dos “Escritos Reunidos”.

Com a ascensão do nazismo em 1933 os escritos de Freud foram queimados, em 1936 as suas edições foram confiscadas pela Gestapo e, finalmente, em 1938 a editora vienense foi definitivamente fechada. Ao exilar-se na Inglaterra uma das primeiras preocupações de Freud foi salvar a sua obra da destruição e, assim, procurou estabelecer uma editora que seria sucessora da antiga “Verlag”, o que se concretizou com a fundação da “Imago Publishing Company” de Londres, dirigida pelo editor inglês John Rodker. Além de assumir as duas revistas, a finalidade maior da editora foi republicar as “Gesammelte Schriften” de Freud para o que foi firmado um contrato anunciando uma nova edição em 16 volumes. A nova edição foi iniciada em 1940 e encerrada, após a publicação de 17 volumes, em 1952, sendo o último volume constituído pelos trabalhos póstumos (Schriften aus dem Nachlass). O corpo editorial - que foi composto por Anna Freud, Edward Bibring e Ernst Kris e, posteriormente, também integrado por Willi Hoffer e Otto Isakower - decidiu por uma rigorosa ordenação cronológica em substituição à anterior ordem temática. Trata-se de uma edição mais abrangente que inclui, além dos “Gesammelte Schriften” em reprodução fotomecânica, novos trabalhos publicados por Freud após 1934 quando aqueles foram concluídos, os já citados trabalhos póstumos e textos anteriores menores. Esta “nova edição” em língua alemã, mais abrangente, incluindo um índice no final de cada volume e acrescentada por um índice geral como décimo oitavo volume, foi designada como “Obras Completas de Sigmund Freud” (Sigmund Freud - Gesammelte Werke). No entanto, apesar da competência de Ernst Kris - que foi o responsável pela publicação da importante correspondência Freud-Fliess, em 1950, e que foi a primeira edição crítica de escritos freudianos - as enormes dificuldades materiais no período da guerra e sua emigração para os Estados Unidos em 1940/41 juntamente com Edward Bibring, impediram que se realizasse um trabalho mais rigoroso. Assim, a “nova edição” em alemão continua a ser claramente deficiente: os editores não informam o leitor sobre os critérios de editoração utilizados e não incluíram as imprescindíveis notas indicando intervenções nos textos, complementações e variantes. Portanto, as “Gesammelte Werke” também não podem ser consideradas como uma “edição crítica”, mas apenas como uma “edição de leitura”. Porém, ao preservar o texto original alemão, que quase se perdeu com o nazismo, deve ser utilizada como

uma das edições de referência para o estudioso da obra freudiana. No pós-guerra, a editora S. Fischer de Frankfurt, visando promover o reencontro dos leitores alemães com o pensamento freudiano, iniciou a publicação de algumas obras como, "livro de bolso" e finalmente adquiriu os direitos autorais sobre todas as edições alemãs. A partir da 1960 foram publicadas pela S. Fischer algumas coletâneas de cartas e foi proposto o projeto de duas novas edições: uma "Edição Crítica Completa" incorporando e aperfeiçoando o aparato crítico da edição inglesa (Kritische Gesamtausgabe) e uma "Edição de Estudos" mais barata e acessível (Studienausgabe). No entanto, como a edição crítica, por sua complexidade e dificuldades editoriais, não poderia ser imediatamente realizada, resolveu-se incluir nas "Obras Completas" um décimo-oitavo volume com um "índice completo" (1968) o que deu a forma definitiva das "Obras Completas" em alemão. Quanto à "Edição Crítica Completa" o trabalho deveria incluir, além do aparato crítico já publicado na edição inglesa, notas científicas e histórico-culturais complementares, os escritos pré-psicanalíticos e as cartas científicas, mas, deveria pressupor, sobretudo uma minuciosa comparação entre a edição impressa e os manuscritos. Uma série de obstáculos determinou o fracasso do empreendimento: a oposição dos herdeiros, a impossibilidade de acesso aos documentos do "Arquivo Freud", a falta de apoio da comunidade psicanalítica alemã, os rígidos critérios impostos pela "Sociedade Alemã para a Pesquisa" para subvencionar a publicação. Posteriormente, foi incorporado às "Obras Completas" em alemão um "Volume Suplementar" (1987) que, além de incluir os textos do período de 1885 a 1938 ausentes dos dezessete volumes, foi realizado com o rigor científico que era previsto para a "Edição Crítica". Na esteira do fracasso da "Edição Crítica" dois empreendimentos editoriais importantes foram realizados: a publicação e reestruturação da "Edição de Estudos" em 11 volumes (Studienausgabe, 1969-1975), sob a direção de Alexander Mitscherlich, apresentando um amplo aparato crítico que incluía registros de variantes com datação e redes de índices; a publicação de uma nova série de livros em formato de bolso, projetada para 28 volumes, incluindo textos pré-analíticos, apêndices bibliográficos e comentários de especialistas contemporâneos e que poderá tornar-se o núcleo de uma edição crítica completa. Assim, os escritos de Freud em alemão estão disponíveis em três formatos editoriais:

- Sigmund Freud - Gesammelte Werke (18 volumes e mais um volume suplementar)
- Sigmund Freud - Studienausgabe (11 volumes em “paperback”)
- Volumes avulsos em edição de bolso abrangendo quase toda obra psicanalítica e pré-psicanalítica

É também importante para o estudioso recorrer à bibliografia completa com uma tabela de referências cruzadas preparada Meyer-Palmedo em 1975 (Sigmund Freud-Konkordanz und Gesamtbibliographie) e que compara a paginação das três grandes edições da obra freudiana: a “Gesammelte Werke”, a “Studienausgabe” e a “Standard Edition”. Outra fonte importante de pesquisa é a extensa correspondência de Freud que vem sendo gradualmente publicada, ainda que de modo precário, com a abertura do espólio. São as coletâneas de cartas que foram enviadas para: Wilhelm Fliess, Oskar Pfister, Karl Abraham, Lou Andreas-Salomé, Arnold Zweig, Edoardo Weiss, Eduard Silberstein, Ludwig Binswanger e, em curso de publicação, para Sándor Ferenczi, Max Eitingon, Minna Bernays, Anna Freud e Ernst Jones (Cf.: referências bibliográficas completas encontram-se abaixo).

B. Obras completas em inglês

A grande edição de referência da obra freudiana, edição completa e dotada de imprescindível aparato crítico, é a edição inglesa. Trata-se de uma obra até hoje insubstituível, apesar das novas edições em alemão acima assinaladas. Foi o resultado do trabalho extraordinário de um só homem, James Strachey, o que faz com que tal obra permaneça como *“um modelo, com toda vantagem da unidade de estilo, de terminologia e de compreensão”* (LAPLANCHE ET ALII [1992]: 2). Em seu “Prólogo Geral” James Strachey indica a extensão de conteúdo abarcada pela “Standard Edition”, o seu plano editorial, as fontes a que recorreu e a orientação de suas notas, avocando a si toda responsabilidade em relação à tradução. Assim, podemos caracterizar a edição inglesa, em seus diversos aspectos, na ótica de seu editor:

-Quanto ao conteúdo: o editor assinala que a obra abrange todos os escritos psicológico-psicanalíticos de Freud já publicados e inclui o conteúdo integral das “Gesammelte Werke” e, além disso, alguns escritos pré-psicanalíticos e parte da correspondência Freud-Fliess selecionados pelo editor. No entanto, a

“Standard Edition” exclui os escritos científico-naturais e neurológicos que recobrem um período de aproximadamente quinze anos no início da carreira de Freud e praticamente toda a sua enorme correspondência. Deve-se observar que alguns desses textos são de crucial importância para a compreensão da gênese da teoria psicanalítica, como é o caso do ensaio de 1891 *“Contribuição à Concepção das Afasias”* (Zur Auffassung der Aphasien).

-Quanto ao plano: o editor justifica a sua opção metodológica na apresentação de um material textual tão extenso. Ele buscou uma solução de compromisso entre os critérios utilizados anteriormente nas edições alemãs: a divisão temática dos *“Gesammelte Schriften”* e a divisão cronológica das *“Gesammelte Werke”*. A edição segue basicamente a ordenação cronológica, porém recorrendo também ao agrupamento temático, como é o caso de apêndices e posfácios, dos artigos sobre técnica ou dos escritos englobados sob o título de *“Contribuições à psicologia do Amor”*. Assim, cada volume é referido basicamente a um período cronológico - em que os textos são seqüenciados pela data da redação e, às vezes, da publicação - com alguns rearranjos temáticos e organizado da seguinte forma: as obras principais do período; outros escritos importantes, mas de menor envergadura; escritos breves.

-Quanto às fontes: o editor reconhece a precariedade das fontes uma vez que as edições em alemão então disponíveis (os *“Gesammelte Schriften”* e as *“Gesammelte Werke”*) não são inteiramente confiáveis. Na tradução não foram consultados os manuscritos, preservados por Freud a partir de 1908, senão em poucos casos e, em especial, no texto do *“Projeto de 1895”*. O editor inglês procurou corrigir a ausência nas edições alemãs das numerosas modificações introduzidas por Freud em algumas de suas obras, como é o caso notório de *“A Interpretação dos Sonhos”* (1900) e dos *“Três Ensaios de Teoria Sexual”* (1905).

- Quanto aos comentários: o editor afirma que o seu trabalho, pela quantidade de notas e comentários, está dirigido para o “estudioso consciencioso”. As notas podem ser classificadas do seguinte modo:

1o. As notas de rodapé:

- As que elucidam as modificações introduzidas no texto
- As que estabelecem as remissões internas e que possibilitam uma articulação temática que mitiga a primazia da ordenação cronológica da edição

- As histórico-culturais que aclaram para o leitor feitas por Freud à literatura greco-latina e moderna e a fatos históricos
- As específicas que explicam comentários feitos pelo próprio Freud

2o. As notas introdutórias:

Cada texto é precedido de uma introdução geral apresenta uma bibliografia do texto em alemão, das circunstâncias de sua composição e publicação, de seu conteúdo e articulação temática com o pensamento freudiano em sua globalidade.

O editor afirma que o princípio que orientou as suas notas e comentários foi “deixar que Freud seja o comentador de si mesmo” nos pontos obscuros e expondo ao leitor as passagens aparentemente contraditórias, de modo a evitar tanto o didatismo, quanto a adoção de posições dogmáticas.

-Quanto à tradução: a grande dificuldade na realização da “Standard Edition” foi a inexistência de uma edição alemã confiável. Além disso, o tradutor reconhece a dificuldade de se transpor o estilo literário freudiano e a impossibilidade de traduzir certos jogos verbais alemães em seus ricos matizes que são fundamentais em livros como “*A Interpretação dos Sonhos*”(1900) e “*Psicopatologia da Vida Quotidiana*” (1901). O tradutor também confessa como imprescindível a necessidade de fazer certas opções de tradução que possam implicar em certa controvérsia intelectual e fornece no final do seu prólogo uma lista de alguns termos alemães que possuem um conteúdo conceitual psicanalítico e justifica as suas opções de tradução. No entanto, a breve lista apresentada pelo editor revela o caráter altamente polêmico que acabou por envolver a tradução inglesa, cujos exemplos clássicos são a tradução de “*Trieb*” por “*instinct*”, de “*Besetzung*” por “*cathexis*”, de “*Fehlleistung*” por “*parapraxis*” ou de “*Anlehnungstypus*” por “*anaclitic type*”.

A “Standard Edition” tem sido severamente criticada, tanto por certas opções específicas de tradução que seriam consideradas infelizes e inadequadas conceitualmente, quanto por sua orientação “ideológica” geral que, ao refletir as vicissitudes políticas do movimento psicanalítico internacional – sobretudo submetendo-se ao controle de Ernest Jones que encarnava o interesse centralizador e normalizador da IPA – acabou por tornar-se infiel ao espírito da obra freudiana. Assim, a edição inglesa teria procurado adaptar o texto aos padrões convencionais de cientificidade em detrimento de sua força crítica

(KEMPER [1997]: 49-121). Apesar de todas essas considerações é preciso reconhecer que na ausência de uma “edição crítica completa” em alemão a “Standard Edition” continua a ser uma referência insubstituível para o estudioso.

C. Obras completas em outras línguas

Atualmente está em curso de publicação as “Obras Completas” para o francês sob a direção científica de Jean Laplanche e em colaboração com Pierre Cotet e André Bourguignon (Cf.: *Oeuvres Complètes de Sigmund Freud - Psychanalyse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1989 ss.). Trata-se de um empreendimento ambicioso e que, acusado de recorrer a certo preciosismo estilístico, já tem sido objeto de intensas controvérsias. Os editores das “Oeuvres Complètes” visando contrapor-se ao programa, proposto por Édouard Pichon na “Société Psychanalytique de Paris”, de galicizar o texto freudiano, esforçaram-se por preservar a sua pretensa e quase dialetal germanidade. Para os críticos da nova tradução francesa tal intenção acabou produzindo neologismos exóticos e “uma língua imaginária que não é mais o francês, e sim um idioma de freudólogos” (ROUDINESCO e PLON [1998]: 763).

As obras de Freud foram também traduzidas para o espanhol. Aliás a primeira tradução das obras “completas” de Freud foi realizada, a partir de 1922, por Luiz López-Ballesteros, sob a inspiração de Ortega y Gasset. Trata-se de uma tradução, pioneira, porém pouco rigorosa e carente de qualquer aparato crítico. Atualmente dispomos da “versão castelhana” das “obras completas” de Freud, publicada pela Amostrou Editores da Argentina, que foi traduzida diretamente do alemão por José Luís Etcheverry e que inclui todo o aparato crítico da “Standard Edition”. Esta tradução é precedida de uma longa introdução, impossível de ser aqui resumida, justificando as opções do tradutor (Cf.: *Sobre la Versión Castellana. Volumen de presentación de las “Obras Completas”*). A edição castelhana é um precioso instrumento de investigação para o estudioso de língua portuguesa, porque a versão brasileira de “Standard Edition” carrega não apenas as falhas da edição inglesa, mas foi realizada com incrível desleixo. A tradução é mal feita, sem qualquer cuidado estilístico e, o que é imperdoável, há omissão de palavras e até mesmo de frases, o que torna o texto freudiano, em si mesmo difícil, às vezes completamente ininteligível.

Apêndice II: Considerações sobre as obras completas de Heidegger

A publicação das “Obras Completas” (Gesamtausgabe) de Heidegger foi iniciada em 1975 pela editora Vittorio Klostermann de Frankfurt-am-Main. O plano da publicação está dividido em quatro Seções (Abteilungen) que devem abranger 102 volumes que são organizados como se segue:

I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (Primeira Seção: Escritos publicados): conjunto dos escritos que foram publicados durante a vida do filósofo e que corresponde aos volumes 1-16

II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944 (Segunda Seção: Lições 1919-1944) proferidas ao longo de sua carreira docente e que se subdividem em três partes: os cursos ministrados pelo jovem docente, após a sua tese de habilitação, no primeiro período da Universidade de Freiburg (1919-1923); os cursos ministrados durante o período da Universidade de Marbourg (1923-1928); os cursos ministrados durante o segundo período da universidade de Freiburg (1928-1944). A série desses cursos não foi publicada seguindo a ordem cronológica, de modo que os cursos juvenis de Freiburg abrangem os volumes 56-63 e os do segundo período os volumes 29-55. A segunda seção corresponde aos volumes 17-64.

III. Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes (Terceira Seção: Textos inéditos, Conferências, Pensamentos) que inclui alguns textos desconhecidos até a publicação das obras completas como, por exemplo, as “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)” a maior obra do filósofo após “Ser e Tempo” e que foi publicada sob responsabilidade de F. W. von Herrmann, em 1989, por ocasião do centenário de seu nascimento. É constituída pelo conjunto das notas redigidas entre 1936 e 1938. Esta terceira seção corresponde aos volumes 65-81

IV. Abteilung (Quarta Seção: Apontamentos e Notas) que deve publicar textos curtos e parte da correspondência e que corresponde aos volumes 82-102.