

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS  
CIÊNCIAS**

**SUBJETIVIDADE, O SI-MESMO E O NARCISISMO: UMA LEITURA FREUDIANA**

**Américo Soares da Silva**

**SÃO CARLOS**

**2009**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS  
CIÊNCIAS**

**SUBJETIVIDADE, O SI-MESMO E O NARCISISMO: UMA LEITURA FREUDIANA**

**Américo Soares da Silva**

**Tese apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia  
e Metodologia das Ciências da  
Universidade Federal de São  
Carlos, como parte dos  
requisitos para obtenção do  
Título de Doutor em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Luiz  
Roberto Monzani**

**SÃO CARLOS**

**2009**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S586ss

Silva, Américo Soares da.

Subjetividade, o si-mesmo e o narcisismo : uma leitura freudiana / Américo Soares da Silva. -- São Carlos : UFSCar, 2009.

125 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2009.

1. Psicanálise freudiana. 2. Subjetividade. 3. Narcisismo. 4. Self (Filosofia). 5. Filosofia. I. Título.

CDD: 150.1952 (20<sup>a</sup>)

**AMÉRICO SOARES DA SILVA**

**SUBJETIVIDADE, O SI-MESMO E O NARCISISMO: UMA LEITURA FREUDIANA**

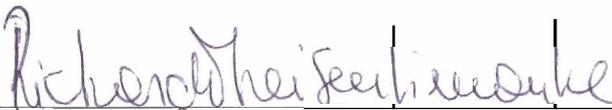
Tese apresentada a Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 30 de junho de 2009

**BANCA EXAMINADORA**

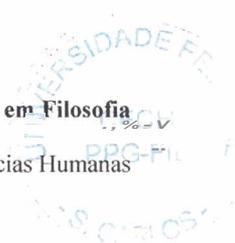
Presidente   
(Dr. Luiz Roberto Monzani)

1º Examinador   
(Dra. Fátima Siqueira Caropreso – Membro Titular – UFGD)

2º Examinador   
(Dr. Richard Theisen Simanke – UFSCar)

3º Examinador   
(Dr. Enéias Júnior Forlin – UNICAMP)

4º Examinador   
(Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão – USP/Ribeirão Preto)



*Para minha esposa Eliana Pedroza pela paciência e pelo carinho  
todos estes anos.*

## **Agradecimentos**

**A todos que contribuíram de uma maneira ou de outra para a finalização  
deste trabalho.**

**Em especial aos meus pais, meu irmão e minha irmã que sempre me  
apoiaram.**

**Ao meu orientador Professor Doutor Luiz Roberto Monzani pela leitura  
paciente deste trabalho**

## **Resumo**

Este trabalho tem como finalidade realizar uma pesquisa abordando o problema do si-mesmo a partir da teoria freudiana. Para realizar essa proposta, utilizamos principalmente o conceito de narcisismo; estabelecemos uma articulação tanto com diferentes aspectos da psicanálise freudiana, como também fizemos uso de algumas obras literárias que nos permitiram construir um paralelo entre a abordagem psicanalítica e a filosófica. Dessa forma acreditamos ser possível delinear uma discussão pertinente às questões envolvendo, de uma maneira mais geral, a subjetividade e, em particular, o problema ao redor da formação do si-mesmo.

**Palavras-chaves:** subjetividade, si-mesmo, narcisismo, filosofia, psicanálise

## **Abstract**

This work has like finality carries out an inquiry boarding that problem of self from the Freudian theory. To carry out this proposal, we use principally that concept of narcissism; we establish an articulation so much with different aspects of that Freudian psychoanalysis, as also we did use of some literary works that allowed to us to build a parallel between that psychoanalytic approach and the philosophical one. In this form we believe to be possible a relevant discussion to outline the questions wrapping, in a more general way, the subjectivity and, in individual, the problem around the formation of self.

**Keywords:** subjectivity, self, narcissism, philosophy, psychoanalysis

## Sumário

<b>Introdução</b>	10
<b><u>Parte I</u></b>	
<b>1. Capítulo I – Prelúdio – Breve reflexão literária</b>	13
<b>2. Capítulo II – No início da psicanálise</b>	29
<b>2.1 Breuer &amp; Freud</b>	29
<b>3. Capítulo III – O aparelho anímico e o destino das pulsões</b>	40
<b>3.1 O destino das pulsões (i)</b>	49
<b>4. Capítulo VI – Pulsões de Vida e de Morte, o Ego e o Id</b>	53
<b>4.1 O destino das pulsões (ii)</b>	53
<b>4.2 O Ego e o Id</b>	62
<b><u>Parte II</u></b>	
<b>5. Capítulo V – O narcisismo, o Um e o Zero</b>	68
<b>6. Interlúdio – Sobre as paixões da alma</b>	88
<b>7. Considerações Finais – Caminhos para o si-mesmo e o narcisismo</b>	105
<b>8. Bibliografia</b>	122
<b>8.1 Obras de Freud</b>	122
<b>8.2 Obras diversas</b>	123

## Introdução

Passados mais de um século da publicação de *A interpretação dos sonhos* de Sigmund Freud, ainda podemos sentir os ecos de seu pensamento ressoando em várias ciências humanas, na cultura de massa e, como não poderia deixar de ser, na filosofia.

O desafio ao leitor dos textos freudianos é imenso, particularmente se este leitor estiver acostumado a certa organização e sistematicidade caras ao pensar acadêmico. O texto freudiano não é um livro fechado, mas uma obra construída ao longo de décadas de observações e especulações o que permitiu ao seu autor avançar, recuar e deixar de lado diferentes linhas de raciocínio e de investigação.

Paralelamente assistimos a uma crescente valorização das chamadas neurociências, como a neurobiologia e a neurologia, cujos resultados se propõem a desvendar certos mistérios do coração humano usando uma base neuroquímica.

As perguntas que surgem são: “Não estaria a psicanálise fadada a obsolescência e ao esquecimento?”, “Não seria a psicanálise uma teoria por demais exótica erigida por um médico vienense às voltas com fenômenos que não podia explicar justamente por não dispor dos resultados da moderna neurociência?”

Temos convicção que é muito cedo para formularmos semelhante condenação. Entendemos que o saber freudiano não precisa e nem deve se colocar como competidor de uma corrida científica, os méritos da psicanálise residem em sua abordagem única daquilo que nomeamos de vida anímica, aliás, devemos muito à própria psicanálise no que se refere a essa maneira de recortar a realidade cognoscível em um “plano psíquico” que estabelece uma correlação com o restante da realidade ao seu redor.

Acreditamos que, além das contribuições dadas no passado às ciências humanas em geral, a psicanálise conserva problemáticas inerentes ao pensar filosófico; é precisamente num esforço para contribuir na discussão de algumas dessas problemáticas que desenvolvemos esse trabalho.

Dentre as diversas questões filosóficas que explicita ou implicitamente se encontram no interior da obra de Freud, escolhemos abordar a questão da subjetividade e

conexamente o problema do si-mesmo. Compreendemos que, a partir de uma leitura de inspiração freudiana, mas que quando necessário ultrapasse os limites ortodoxos do texto, é possível delinear uma noção bastante particular de subjetividade.

Com vista a alcançar nosso objetivo, optamos por destacar alguns conceitos que consideramos chaves para o tema em discussão, são eles: narcisismo, pulsões de vida e pulsões de morte, identificação, culpa, etc...

Nosso itinerário buscou obedecer mais a uma ordem lógica, e não tanto a uma seqüência que se mantivesse limitada ao desenvolvimento cronológico da obra freudiana; isto posto, a apresentação dos conceitos psicanalíticos segue numa sucessão panorâmica, visto que, em diversos momentos determinadas passagens receberam um tratamento mais minucioso do que outras, tendo em vista a relevância para a nossa linha de argumentação. Além disso, criamos certos paralelos entre algumas abordagens filosóficas e a obra freudiana, sem tentar reduzir um texto ou conceito a outro pertencente a um domínio diverso. Dessa forma, tal como o próprio mestre de Viena, que se permitiu recorrer à mitologia grega para constituir alguns dos conceitos mais importantes da psicanálise, quando julgamos pertinente e fecundo, lançamos mão de uma alegorização de algumas obras da literatura universal.

Partindo da hipótese mais geral, de que um conceito de subjetividade que tivesse inspiração na teoria psicanalítica freudiana só pode ser delineado como uma “figura” que emerge a partir e contra um “fundo” conceitual determinado, elaboramos uma hipótese particular de que o conceito de narcisismo se presta muito adequadamente para esta operação especulativa.

Neste ínterim, iniciamos este trabalho com um prólogo, realizando uma leitura aberta do narcisismo (sem pretensões no campo da estética literária), começando a partir da descrição do mito de Narciso, passando por determinadas “variações” do narcisismo, encontradas nas páginas de autores como Oscar Wilde e Ítalo Calvino, para finalmente nos atermos à perspectiva freudiana sobre o tema.

No capítulo I abordamos a fase mais embrionária da psicanálise, a parceria Breuer-Freud, a formulação da noção de dissociação psíquica e a terapia ab-reativa (catártica); fizemos também uma concessão à epistemologia em detrimento da cronologia e incluímos neste capítulo, a referência ao texto escrito em 1895, mas que só veio a público em 1950, trata-se do texto do *Projeto para uma psicologia científica* no qual Freud – com base em sua formação médica de

neurologista – elabora um modelo teórico que resulta numa máquina neuronal abstrata e que tenta abarcar a dinâmica dos processos da vida anímica.

No capítulo II nos voltamos para a chamada primeira Tópica, na qual Freud elabora o seu “primeiro” modelo do aparelho anímico recorrendo a analogias descritivas e deixando de lado qualquer tentativa de correspondência entre os conceitos lá apresentados e o sistema nervoso humano. Já encontramos aqui uma teoria psicanalítica mais desenvolvida, na qual estão presentes conceitos como o de repressão, condensação e deslocamento, libido entre outros. Ainda neste mesmo capítulo, foi abordada a primeira versão da teoria das pulsões e seus respectivos destinos, que corresponde a outra das pedras angulares no saber de Freud.

No capítulo III prosseguimos nosso exame da teoria das pulsões, abordando a “segunda versão” da teoria pulsional freudiana inaugurada a partir de *Além do princípio do prazer* (1920). Também incluímos o tema da reformulação feita no plano da Tópica, a chamada Segunda Tópica, em que Freud irá introduzir o superego não apenas como mais um conceito descritivo dos processos defensivos, mas, irá considerá-lo como sistema ou uma instância atuando junto às demais no aparelho anímico.

Já no capítulo IV, retomamos a questão em torno do narcisismo, desta vez, utilizamos o referencial teórico da obra de André Green, o qual introduz uma abordagem mais abrangente sobre a problemática do narcisismo, ainda que, pontualmente, realizamos neste capítulo algumas inserções com base direta no texto freudiano.

O passo seguinte foi a elaboração de um interlúdio filosófico, abrindo espaço para a abordagem cartesiana acerca das paixões da alma, cuja finalidade estaria em criar um contraponto para a construção da argumentação final, principalmente, tendo em vista, uma certa afinidade distante entre Descartes e Freud ao considerarem o papel de predominância da razão sobre as paixões.

A título de considerações finais, resgatamos alguns dos aspectos principais que foram expostos ao longo do trabalho, e com eles compomos uma síntese na qual argumentamos em favor da possibilidade de tomarmos o narcisismo como um conceito de grande valia para os estudos da subjetividade, pois, o mesmo nos permite um recorte bastante interessante acerca das forças e das disposições que estariam por trás da formação do indivíduo enquanto um si-mesmo.

## Parte I

### 1. Capítulo I – Prelúdio: Breve reflexão literária

Vaticínio. É assim que se inaugura a história trágica de Narciso, aliás, muitas histórias trágicas começam e terminam com uma profecia. Toda profecia é uma ferida na epiderme do tempo, profetizar é dizer o depois no agora, lançar luz sobre uma cadeia de causalidades que se estende do presente em direção do por vir. A psicanálise evita a profecia; seus laços de parentesco misturam o reconhecimento da importância da reminiscência com a procura da Verdade, bem ao estilo dos antigos, que procuravam a *Alétheia*, o “desvelamento” daquilo que se encontra escondido (c.f Garcia-Roza, 1998). A filosofia, por sua vez, esforça-se para penetrar tão profundamente no presente que possa – através de uma “visão totalizante” – apreender a Verdade do instante vivido a tal ponto de vislumbrar suas conexões com o que foi e com o que virá, por isto a preocupação com o Tempo foi, e continuará sendo, muito cara aos filósofos.

O leitor filósofo, para abordar o narcisismo, precisa “pisar” as pegadas psicanalíticas e depois buscar uma compreensão mais ampla do próprio mito-modelo de que Freud se utilizou para escavar o terreno de nossa psique. Antes de andar como Freud e de nos remetermos ao seu célebre: *Narcisismo: uma introdução*; iremos analisar de modo breve algumas criações literárias que, acreditamos, podem contribuir para colocar o narcisismo em uma perspectiva ampla. Passemos, então, para a tragédia de Narciso.

Ao debruçarmo-nos sobre o Mito de Narciso, o que primeiro nos chama atenção é a sua condenação prévia ao auto-*desconhecimento*. Tirésias, amaldiçoado com a cegueira por Juno e abençoado com a visão do futuro por Júpiter, é indagado se o então recém-nascido Narciso viveria até uma idade avançada; a esta o profeta responde: “Sim, se ele nunca descobrir a si mesmo”. O tempo passa; Narciso, jovem, encanta homens e mulheres, mas parece ser incapaz de compartilhar a si-mesmo com quem quer que seja. Surge outra personagem na história: Eco. A ninfa Eco caiu em desgraça ao tentar se interpor entre uma deusa ciumenta e seu marido deus um tanto quanto fanfarrão. Por usar a fala para distrair Juno enquanto essa procura por Júpiter o qual

estaria metido com alguma ninfa da floresta, Eco fora condenada a perder quase completamente a capacidade de falar; sua fala ficou limitada em repetir as últimas palavras do seu interlocutor, ou seja, ela não teria nem mesmo como iniciar uma conversa. O sofrimento de Eco ainda seria maior, pois certo dia, ao avistar Narciso no bosque, apaixona-se. Ela o segue, e quando ele chama pelos companheiros – dos quais se perdera – a ninfa escondida reproduz seus chamados até que o jovem clama: “Venha a mim”, e desesperada de paixão a ninfa corre para Narciso reproduzindo as últimas palavras que ouvira. Narciso a rejeita, horrorizado, e ela foge humilhada, mas, incapaz de se livrar de sua paixão, seus dias terminariam com ela se escondendo em bosques e cavernas até que seu corpo definhasse, restando apenas uma voz que reproduz o último som que a ela chega. Quanto a Narciso, ele continua a rejeitar o amor ofertado por diversos outros pretendentes (até mesmo rapazes) quando, finalmente, um deles o amaldiçoa, pedindo aos céus:

... “Possa Narciso amar um dia, de modo que ele próprio não consiga ganhar a criatura que ama!” (Ovídio, 2003, p. 63).

Segundo o poeta, a deusa da vingança teria ouvido esse clamor e conduzido o jovem Narciso ao seu destino; quando este cansado da caçada, aproxima-se de um lago de águas tranquilas para saciar sua sede, é arrebatado por uma nova sede: a paixão! Ainda de acordo com o poeta: “Ele quer a si próprio; o amante virou amado, o perseguido, perseguidor” (Ovídio, 2003, p. 63). Num primeiro momento, o discernimento de Narciso se encontra comprometido, custa a perceber que se encontra diante da própria imagem, crê estar separado de seu “amado” por uma fina barreira de água, tal como uma certa garotinha também acreditará, em suas brincadeiras infantis, em um mundo do outro lado do espelho<sup>1</sup>. Mas, antes do fim Narciso teve um lampejo de compreensão:

... “Reconheço minha imagem agora. Ardo de amor por mim mesmo; eu próprio ateei o fogo que agora queima. O que devo fazer? Devo dar ou tomar a pergunta? O que devo perguntar? O que eu desejo está comigo, minhas riquezas me fazem pobre. Se ao menos pudesse escapar de meu próprio corpo! Se ao menos pudesse – que prece mais estranha para um apaixonado – ser afastado do meu amor!”... (Ovídio, 2003, p. 64-65).

Todavia, esse momento de lucidez não salvou o jovem herói de seu destino trágico, o desespero de desejar o que estava além do seu alcance – que era ele próprio! – levou-o

---

<sup>1</sup>Estamos nos referindo ao célebre *Alice no País do Espelho* de Lewis Carroll.

a querer a morte como alternativa para seu sofrimento. Finalmente, ele definha e morre a beira do lago onde conheceu o amor. Ovídio assinala ainda que a apaixonada Eco padece junto com o seu amado, repetindo-lhe seus lamentos antes do silêncio final.

O ocaso de Narciso permitiu muitas interpretações ao longo da história, ele fora facilmente assimilado como uma parábola moral, na qual está em julgamento o pecado da vaidade. Narcisismo é definido, pelo senso comum, como “qualidade de Narciso” o que é associada a “ser muito vaidoso”; junto a isso estão os correlatos: “egoísta”, “que se importa somente consigo mesmo”, “incapaz de amar a outros”, “que ama a si mesmo”, todos rebaixados ao *status* de defeito ou falha de caráter, graças à supremacia de juízos de valor, inspirados em uma moralidade cristã, cuja máxima “ama ao próximo como a ti mesmo” pode, infelizmente, assumir uma condição ditatorial.

Nosso itinerário nos afasta gradualmente do âmago da construção literária original de Ovídio, para reencontrá-la em outras roupagens; assim podemos ver Narciso, em plena austera Inglaterra do final do século XIX, jovem como sempre, ainda bastante belo e atendendo pelo nome de Dorian Gray. Se a tragédia é uma potência capaz de prevalecer no tempo forçando a sua repetição, encontramos Narciso-Gray repetindo a própria tragédia pessoal, com diferenciações, e, ainda assim, uma repetição.

O jovem Gray-Narciso é agora um aristocrata inglês vivendo na ociosidade permitida à sua classe social, muito belo atrai a atenção de Basil, um pintor de talento mediano, mas, de profunda devoção ao próprio trabalho; essa devoção o leva a tomar Dorian como fonte para sua inspiração artística, de personalidade retraída pela timidez, o pintor coloca tudo de si na produção de sua melhor obra: um magnífico retrato de Dorian Gray.

O esforço desse empreendimento artístico é tamanho que o pintor teme ter colocado tanto de si no quadro, assim como explica a Harry:

“...Harry, todo retrato pintado com sentimento é o retrato do artista, não do modelo. O modelo é simplesmente o acidente, a ocasião. Não é ele que é revelado pelo pintor, mas sim o pintor que se revela na tela. A razão pela qual não exporei este quadro é que receio ter mostrado nele o segredo de minha própria alma.” (Wilde, 1994, p.6)”

Esse diálogo é estabelecido no início do texto, no estúdio de Basil – antes mesmo da entrada de Dorian em cena – Harry é na verdade Lord Henry, amigo de Basil, um aristocrata dono de um ácido senso de cinismo em relação às convenções de sua época.

Os dois amigos formam um contraste de opiniões e visões de mundo, Basil mantém valores singelos e puros, em alguns momentos, românticos; em contrapartida, o lorde porta-se com aquela afetação comum a uma aristocracia decadente e desdenha da ingenuidade do amigo:

“...Você é inglês mesmo, Basil! Se uma pessoa apresenta uma idéia para um verdadeiro inglês, ele nem sonha em considerar se a idéia é certa ou errada. A única coisa que tem alguma importância para ele é se acredita nela ou não. Ora, o valor de uma idéia não tem nada a ver com a sinceridade do homem que a expressa. De fato, o provável é que, quanto mais insincero um homem for, mais puramente intelectual sua idéia será e não estará influenciada pela sua vontade, seus desejos ou preconceitos. Entretanto, não quero discutir metafísica com você. Gosto das pessoas mais do que de princípios e aprecio mais pessoas sem princípios do que qualquer outra coisa no mundo. Mas conte-me mais sobre Dorian Gray. Com que frequência o vê?”( Wilde, 1994. p. 08)

São essas duas personagens tão opostas – e, talvez, tão complementares – que dividirão o palco da trama com o nosso Gray-Narciso.

Dorian entra em cena como um jovem de admirável beleza, e como um “Narciso” que é mostra uma ingenuidade afetada, como uma figura um tanto quanto alienada do mundo ao seu redor. Ao conhecer Lord Henry vê-se imediatamente cativado pelo charme debochado do aristocrata cínico – para desgosto do pintor – e essa amizade dará a condução da trama, pois, Lord Henry Wootton sente-se tentado a subverter o jovem Dorian, torná-lo uma imagem de si, aproveitando-se de um mundo que cultiva a beleza como um bem precioso. Para Henry, Dorian poderia tornar-se o grande hedonista que ele próprio não conseguiu ser.

O instante singular cujo efeito ecoa no restante da trama é um pacto feito por Gray-Narciso – quase uma prece pagã – que lhe equivale a um auto-amaldiçoamento:

“ – Como é triste! – murmurou Dorian Gray, com os olhos fixos no seu retrato. – Ficarei velho e horrível, mas o quadro permanecerá sempre jovem. Estará sempre como neste dia de junho... Se houvesse um modo! Se fosse eu que ficasse sempre jovem e o quadro envelhecesse! Por isso – por isso – eu daria tudo! Sim, não há nada neste mundo todo que eu não desse! Daria minha alma por isso! (Wilde, 1994, p. 17)”

Sua prece é atendida e seu destino selado. Tal como em Ovídio, a paixão também entra em cena e o nosso jovem herói apaixonou-se por uma atriz plebéia chamada Sibyl Vane,

porém, o rapaz se apaixonara mais pela imagem da atriz talentosa que a moça pareceu-lhe ser – e menos pela garota humilde e romântica que ela era. Quando Dorian convida seus amigos para assistir a uma atuação da sua amada, a quem ele já pedira em casamento, o espetáculo é sofrível, a jovem atriz tem uma péssima atuação desfazendo todo o encantamento que ela tinha sobre o rapaz. O que Gray-Narciso não imaginava era que o talento da jovem dependia do amor com que atuava; solitária, depositava toda a sua paixão no seu trabalho. Quando fora cortejada pelo jovem e belo aristocrata, ela desviou sua paixão para o rapaz, nada sobrando para o seu trabalho no palco. Mesmo tendo sido confrontado com essa verdade, Dorian não aceita perder a atriz talentosa por quem ele se apaixonara, e assim, como se a jovem humilde fosse uma criatura horrenda que se revela sob o disfarce de linda donzela, ele a repudia.

A rejeição de Gray-Narciso empurra a romântica atriz para o suicídio, entretanto, mesmo antes de sabê-lo, o protagonista da trama se conscientiza de uma estranha repercussão dos seus atos: o retrato mudou! O retrato que deveria ser como a um espelho para Dorian, agora exhibe em sua face um sorriso malévolos o qual o próprio Dorian associa à maneira cruel como ele rompera o noivado com Sibyl Vane. A notícia da morte da sua ex-noiva pouco o incomoda, ele está tomado por uma certa embriaguez, pois, Gray-Narciso agora está ciente que, de alguma maneira misteriosa, o seu pedido fora atendido; todas as marcas dos dissabores, os excessos e as injúrias que o tempo, que a crueldade e a devassidão impõe na face e no corpo de um homem, não poderão tocá-lo.

Diante dessa nova perspectiva, nosso jovem protagonista mergulha numa vida de excessos, como se cada um dos pecados que cometeu ou que cometesse no futuro já estivessem perdoados.

Anos mais tarde, o destino lhe favorece e Dorian escapa da vingança do irmão da atriz que ele cortejara e abandonara, esse evento perturba o jovem libertino. Tomado por um acesso de culpa ele procura se redimir “poupando” uma donzela camponesa, mesmo quando esta se encontra a sua mercê. Mas para a tristeza do nosso Narciso moderno, seu retrato – que adquirira o horrendo aspecto da soma dos pecados vividos por ele – não demonstrou nenhuma melhora na aparência, indicando que os pecados uma vez cometidos não podiam ser perdoados.

Por fim atormentado pela imagem acusadora do retrato distorcido pelos seus crimes – que agora incluem o assassinado Basil Hallward – Dorian resolve destruir o retrato para que não sobre nenhuma evidência contra si, investe com uma faca contra a imagem... A mágica

se desfaz e tudo o que resta é um retrato de um belo jovem pintado anos antes e o corpo de uma figura humana grotesca morta diante do quadro com uma faca enterrada no peito.

Muitos paralelos podem ser traçados entre os significados presentes na obra de Wilde e na de Ovídio. Nossa referência composta – “Gray-Narciso” – foi um recurso para melhor marcar esse momento de repetição, não uma repetição menor e vulgar do plagiador; mas, uma repetição maior, mais digna, daquele que também entra em sintonia com uma forma de pensar e de sentir, trata-se assim de uma forma de reencontro. Dorian Gray pode ser lido como uma forma de re-apresentar Narciso.

Antes, como desta vez, a juventude e a beleza, um destino trágico, uma inevitabilidade; agora como outrora, a morte é anunciada pelo conhecimento de si-mesmo. As diferenças surgem em alguns pontos, tal como o tempo da descoberta e a angústia antes da fatalidade. Em Ovídio, colhemos a impressão de que o rapaz passa a juventude sem estar ciente de si mesmo, ou pelo menos de seus dotes, ignora – como Gray também o fez – o assédio das pessoas que se encantam consigo. Somente após ser amaldiçoado e condenado a conhecer a si próprio é que o seu infortúnio começa. Após contemplar-se refletido na água, Narciso é vítima da própria beleza, do fascínio que adquiri sobre a própria figura. Com Dorian Gray, o reencontro com esse modelo quase arquetípico, segue alguns passos singulares. A autoconsciência de Dorian alcança-o no momento em que contempla seu retrato, pintado num momento de gênio do sisudo Basil Hallward, além do fato de este instante ter sido precedido por algumas palavras de reflexão e apologia da juventude proferidas por Lord Henry Wootton.

Quando fora Narciso, nosso herói, padece pela vingança obtida por meio de uma prece aos deuses feita por alguém que ele rejeitara. Como Dorian Gray, o ocaso do herói vem por mãos e palavras mundanas, sua tragédia inicia-se entre e através dos homens. É o gênio de Hallward e o cinismo de Wootton que colaboram para a invocação mágica – desta vez proferida pelo próprio herói – realize o vaticínio, concedendo a Dorian o que ele mais queria. O desprezo e a rejeição também têm sua personagem, antes fora à ninfa Eco, desta vez é a jovem atriz a ser vitimada pela dor da rejeição. Enquanto Eco tornara-se reclusa, a jovem Vane trilha o caminho do suicídio.

Para Dorian, o destino o coloca diante de um sofrimento – cremos que inédito para o herói – oriundo da dualidade. Onde Dorian era um, agora se fazem dois, o exterior e o interior se fundem e se antagonizam no mesmo instante. De um lado, o exterior da beleza e juventude

almejado pelo herói; do outro, a percepção do seu duplo etéreo, a alma aprisionada no retrato e que se distorce na direta intensidade dos pecados de Dorian. Seu anátema, então, é acompanhar passo a passo à degradação do próprio espírito enquanto sua face permanece imaculada. A duração do sofrimento de Narciso poderia ser de minutos ou horas, a de Dorian foram anos. Entretanto, apesar da dilatação do tempo de angústia, a diferença que dá a Dorian uma singularidade em relação a Narciso, é que o último padeceu pela presença inatingível do objeto amado – ele próprio – já Dorian, no seu momento, padeceu de uma angústia moral. Narciso sofreu pelo que não tinha, Gray pela culpa.

A culpa é a marca da dualidade, mesmo após por término a magia do retrato e da vida de Gray-Narciso, a carcaça disforme caída em frente do, novamente, belo retrato, deixa-nos a impressão de que a dualidade uma vez obtida não pode ser completamente desfeita. Essa cisão no interior do ser do herói também está presente no novo reencontro propiciado pela breve, porém intensa, encenação elaborada por Ítalo Calvino.

*Se um viajante numa noite de inverno* é um livro que se presta a muitas leituras, aliás, a leitura e a produção do texto são temática central dessa obra de Ítalo Calvino. Numa complexa trama onde surgem autores apócrifos, livros também apócrifos e um Leitor em busca do coração de uma Leitora, nos deparamos com um conto-capítulo cuja história, embora inserida no contexto geral da trama, pode ser lida independentemente. Essa pequena história, narrada por sua personagem principal, é o relato de um não nomeado e bem-sucedido homem de negócios cujo segredo do seu sucesso no mundo das finanças baseia-se nos espelhos, ou como diz a própria personagem:

“...só consigo concentrar-me quando em presença de imagens refletidas, como se minha alma tivesse necessidade de um modelo para imitar toda vez que exercita sua virtude especulativa ( O adjetivo assume aqui todos os seus significados: sou ao mesmo tempo um homem que pensa e um homem que tem negócios além de ser colecionador de aparelhos ópticos)...( Calvino, 2001, p. 165)”

A coleção em questão é inicialmente de caleidoscópios, pois, a personagem percebe ter aumentado sua capacidade de tomada de decisões a partir da contemplação de imagens fragmentadas que, mesmo convergindo em uma única figura, sempre transmite uma “complexidade” inerente às muitas combinações que podem assumir. O artigo seguinte da coleção ajuda não só a desvendar um aspecto da natureza íntima da personagem, como permite

que nós mesmos possamos nomeá-la, a saber, a personagem elegerá como seu objeto de desejo “máquinas catóptricas”, pequenas caixas com o interior revestido por espelhos, de maneira tal, que um pequeno objeto lá colocado forma uma multiplicidade de reflexos do mesmo objeto, ou seja, da unidade se obtém um multidão. Por esse “desejo” de colecionar objetos que na sua singularidade remetem a uma certa idéia de multiplicidade, convenciamos nomear a personagem de Calvino como: O Colecionador. Particularmente, um Narciso-dublê. A justificativa dessa nomenclatura deve-se ao fato de reencontrarmos o fator narcísico visto de um ângulo bastante diferente dos anteriores, como podemos observar a partir da narração do próprio Colecionador ao justificar seu desejo de construir uma espécie de museu de espelhos, onde pudesse ver a si-mesmo multiplicado:

“É minha imagem que desejo multiplicar, mas não por narcisismo ou por megalomania, como se poderia facilmente pensar. Ao contrário: é para esconder, em meio a tantas imagens ilusórias de mim mesmo, o verdadeiro eu que as faz mover-se...(Calvino, 2001, p. 166)”

Essa vontade de multiplicação é mais do que mero exercício de vaidade, é uma estratégia de sobrevivência. É dessa forma que o Colecionador vence no mundo dos negócios, iludindo e confundindo, multiplicando e ocultando, um tipo de lógica de refração que extrapola a idéia de narcisismo apenas como o amor ao reflexo de si para transformar-se em um amor pelo reflexo em si, ou seja, o amor pelo jogo dos espelhos, pela criação de reflexos. Contudo, esses reflexos são escravos daquele que pretende o ser seu criador, eles devem colocar-se ao seu serviço, dublês, dubladores cuja função é proteger o protagonista da trama. Assim, o Colecionador multiplica a si e aos outros: quando seus concorrentes no mundo dos negócios tentam seqüestrá-lo, ele se antecipa, multiplicando os seqüestradores, criando criminosos dublês, que encenam o seqüestro do qual seria vítima, antes do atentado verdadeiro, como meio para desnortear os inimigos. Mas a maldição do Colecionador – assim como a das outras faces de Narciso – é a alteridade. Em Ovídio nos deparamos com a presença da rejeição, primeiro com Eco, desprezada e auto-exilada em seu martírio, depois, a vingança (a maldição) que atinge Narciso, invocada por outro pretendente ao qual o herói também negara o amor. Essa negação do amor pelo outro e sua correlativa situação de rejeição se repetem no vaticínio de Dorian Gray. A dimensão do desejo de si faz-se diferente, Narciso apaixonou-se pela beleza do seu reflexo na

água, Dorian inveja a beleza da juventude do seu retrato. Mesmo assim, a cena da rejeição marca Dorian, ele despreza a atriz que não mais corresponde aos seus ideais, a moça se suicida e ele se lança de vez num mundo de desejos e caprichos, até ser atacado pelo elemento que é novo em sua trama: a culpa. A culpa o conduz a uma vã tentativa de redenção e, posteriormente, a malfadada tentativa de libertação (seja para novos crimes ou para penitência) que culminam com a sua morte.

O Colecionador nutre o desejo – posse de diversidade: coleção – esse desejo de multiplicidade o lança no amor à vida dupla; casado com Elfrida, mantém Lorna como amante. A chave trágica é bastante peculiar: o ciúme. O amor multiplicado é dividido ao invés de ser rejeitado o amor, rejeita-se a exclusividade do mesmo. Mais uma vez, como ocorrera com Narciso, a personagem é lançada ao infortúnio. Quando os sócios do Colecionador tentam levá-lo à bancarrota com um golpe na seguradora a qual criara, organizando uma nova tentativa de seqüestro, nosso protagonista já tem o contragolpe armado, no entanto, para a sua surpresa, ele sofre um “contra-contragolpe”. Quando tudo estava preparado e seus criminosos dublês iam seqüestrá-lo numa esquina antes daquela em que seus inimigos esperavam para encurralá-lo, um terceiro grupo antecipa os outros e o captura. Levado para um quarto de espelhos dentro da sua própria casa descobre a amante amarrada e amordaçada, em seguida, o lance final: a esposa – a qual vê multiplicada juntamente com a imagem da amante e a sua própria: arquitetara a prisão para si-mesmo.

Enfim, o Colecionador tornou-se vítima da dublagem, não apenas de seus dublês, mas também da sua própria capacidade e necessidade de multiplicar o mundo ao seu redor para controlá-lo, e, assim, a duplicação do afeto dada ao outro, produziu o ciúme e a ironia de uma vingança que se valeu dos mecanismos que ele mesmo – enquanto narcisista-dublê – criara.

Se esses trechos da literatura por si só já garantem a possibilidade de determinadas especulações filosóficas, o que se dirá então da inspiração mito-poética que permitiu a Freud conceitualizar a própria noção de Narciso e transformá-la em narcisismo.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Há uma nota de rodapé na Edição Standart Brasileira \*\*\*\*(ESB Narcisismo uma introdução)\*\*\*\* esclarecendo que apesar de inicialmente Freud ter atribuído a origem do termo a Paul Näcke (1899) e mais tarde a Havelock Ellis, o próprio Ellis argumentou na época (1928) que a autoria deveria ser dividida entre ele e Näcke. Além disso, o termo introduzido em 1899 fora *'Narcisismus'* ao passo que Freud defendia a forma *'Narzissmus'* apesar da forma mais apropriada fosse: *'Narzissismus'*. Muito embora o debate filológico seja provido de muito interesse, ele não cabe nos termos que estabelecemos nesse estudo, assim sendo, nos concentraremos no “gesto” conceituador de Freud e na maneira como ele circunscreve o fenômeno do Narciso no quadro conceitual da psicanálise.

De imediato percebemos que um dos méritos da psicanálise no trato dessa questão foi o de reabilitar o narcisismo, ou pelo menos, percebê-lo além do preconceito moral:

“O narcisismo nesse sentido não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo do instinto de auto-preservação, que, em certa medida, pode justificavelmente ser atribuído a toda criatura viva.” (ESB. Vol XIV, p. 90)”

Muito difícil seria falar acerca do narcisismo na teoria freudiana sem comentar elementos teóricos que lhe são pré-requisitos, tais como o conceito de pulsão. Por ora assumiremos uma definição simples: as pulsões são a apresentação - ou a presença – no plano psíquico das necessidades oriundas do orgânico<sup>3</sup>.

Na ocasião da elaboração de seu texto sobre o narcisismo, Freud também estava às voltas com uma disputa teórica bastante incômoda (pelo menos para o próprio Freud). Seu agora não mais fiel discípulo Jung desenvolvera uma teoria sobre o psiquismo que utilizava o conceito de uma energia psíquica dessexualizada para explicar a vida anímica. Ora, Freud compreendia a sexualidade como uma das principais forças que agem na vida anímica; pode-se dizer que o conflito entre as necessidades surgidas da sexualidade (na qualidade de necessidade orgânica) e a consciência – compreendida como consciência moral – que se interpunha entre as demandas da sexualidade fazendo valer as limitações e restrições sociais, constituíam a “alma” da psicanálise. Na tentativa de realçar esse “conflito” que até então ocupava o plano da dinâmica das relações entre as necessidades, digamos, corpóreas e as possibilidades sociais de sua realização, Freud inicia o desenvolvimento de uma teoria dualista das pulsões trazendo a dualidade ao nível energético de descrição da vida anímica. Dessa forma surgem numa relação ora de oposição, ora

---

<sup>3</sup> No que tange ao conceito de pulsão estamos nos alinhado com a sugestão de Laplanche & Pontalis em torno de dois aspectos: Primeiro, consideramos a pulsão como “ processo dinâmico que consiste numa pressão força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir a sua meta.” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1992, P. 394). O segundo aspecto diz respeito ao problema do representante psíquico ou qual o status da expressão psíquica das excitações endossômicas, neste caso, também seguimos com os autores citados ao considerar que: “...A solução segundo a qual a pulsão , considerada somática, delega os seus representantes psíquicos parece-nos ser mais rigorosa, na medida em que não se limita a invocar uma relação global de expressão entre o somático e o psíquico, e mais coerente com a idéia da inscrição de representações inseparável da concepção freudiana do inconsciente.”(idem)

complementar, as pulsões sexuais (libido) e as pulsões do ego (interesse). As primeiras, a serviço das necessidades sexuais de satisfação, em contra-parte, as últimas como expressão do impulso natural de indivíduo pela própria auto-preservação. Na sua mais longa abordagem acerca do narcisismo, o pai da psicanálise utiliza-se justamente dessa dualidade pulsional e da relação dessas pulsões com o meio-ambiente.

Quando fala sobre o narcisismo Freud esta teorizando acerca de como os afetos do indivíduo se relacionam com o mundo ao seu redor e consigo próprio.

As pistas para a elaboração do conceito de narcisismo vieram dos casos em que pacientes megalomaniacos apresentam uma espécie de “onipotência imaginária”, que leva o indivíduo a acreditar ser capaz de realizações muito além daquilo que as suas reais possibilidades de execução lhe permitiriam. Freud percebeu que esses casos (mesmo com sutis variações) apresentavam formas de fantasiar a realidade que se sobrepunham a própria realidade mesma. Na medida em que o paciente se agarrava as suas fantasias, em relação inversa, deixava de lado o mundo real e os seus respectivos objetos sendo estes ora misturados à fantasia, ora ignorados por ela. Freud utilizou-se de uma noção muito cara a psicanálise para melhor descrever esse fenômeno, a saber, o investimento psíquico. Como é inerente ao arcabouço conceitual freudiano, temos dois elementos que se relacionam entre si: a representação e o afeto. Para que a primeira possa subsistir na consciência é necessário que esteja investida com afeto, neste caso, ou pela libido ou pelo interesse (pulsões sexuais e pulsões do ego); entretanto, também os objetos do mundo exterior demandam uma dose de investimento afetivo para que possam vir a ter alguma importância para o indivíduo, o objeto só existe para o indivíduo quando este se importa (investimento afetivo). Temos aqui a natureza peculiar dos casos observados na clínica psicanalítica, pois, o paciente ao se apegar as suas fantasias de onipotência abandona (em termos de afeto) o mundo exterior, voltando-se unicamente para o seu mundo ficcional particular. Daí Freud denominar esse retraimento dos investimentos objetivos para o ego como narcisismo. Apesar dessa quantificação dos investimentos afetivos em volumes não mensuráveis, não faltam exemplos nos quais aplicar essas dinâmicas de deslocamento de ocupações: a pessoa apaixonada “parece desistir de sua própria personalidade em favor de uma ocupação objetiva” (ESB, p. 92) em contraposição da certas fantasias paranóicas cuja característica é uma hiperocupação do ego. Para tentar melhor circunscrever o narcisismo, Freud recorre aos “exageros” que caracterizam as

patologias e dessa maneira chega ao funcionamento dito normal da vida anímica (diga-se de passagem, esse expediente foi fundamental para a gestação da maioria dos conceitos freudianos).

Primeiramente, o mestre de Viena nos lembra que a doença orgânica é capaz atingir o interesse do indivíduo pelas coisas – visto que o psíquico tem um “fundo orgânico” – assim sendo, o indivíduo tende a concentrar-se cada vez mais em si próprio à medida que sua moléstia se agrave, aliás, segundo Freud, essa situação também se reflete no interesse *libidinal* do enfermo, pois “enquanto sofre deixa de amar”. Esses efeitos também são observados nos estados de *hipocondria*, semelhante a doenças orgânicas proporciona ao enfermo uma série de “sensações corpóreas aflitivas e penosas” cujo resultado também é uma interferência na maneira como o interesse e a libido se distribuem, ainda que nos casos de hipocondria não haja manifestações orgânicas detectáveis.

Outra ponderação feita pelo mestre de Viena é sobre a necessidade que teríamos de não permitir que a libido ficasse presa ao nosso “narcisismo” em favor de sua eventual necessidade de ligação com o mundo exterior:

“...essa necessidade surge quando a ocupação do ego com a libido excede certa quantidade. Um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas, num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinado a cair doentes se, em consequência da frustração, formos incapazes de amar.” (ESB, vol XIV, 101)

Com a observação da vida erótica dos indivíduos, Freud encontra um terceiro viés para se aproximar ainda mais da temática do narcisismo. Para o autor vienense, as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais afloram no indivíduo de forma mesclada. No início da vida anímica o indivíduo obtém satisfação das suas necessidades vitais através da ação do outro, neste caso da mãe que o amamenta, as pulsões sexuais se encontram *apoiadas* nessas pulsões de autoconservação de tal forma que a criança enquanto amamentada se satisfaz tanto no aspecto de sua nutrição e sobrevivência, como de forma auto-erótica pela via oral. Segundo Freud, somente posteriormente as pulsões se desenlaçam. Ainda assim, permanece, digamos, um tipo de “disposição” que irá influenciar a maneira como essa pessoa estabelecerá suas relações objetais futuras. A escolha do objeto amoroso poderá ou voltar-se para a mulher que proveu o indivíduo na infância, ou poderá tomar ele próprio como parâmetro de escolha, ou seja, uma busca pela

semelhança. Dessa forma, a escolha objetal inspirada na alteridade materna conduziria o indivíduo a buscar uma parceira que de alguma maneira possa se assemelhar a seu antigo objeto de desejo, em contraposição a isso, uma escolha objetal com um acento mais “narcisista”, procurará um objeto mais a semelhança de si mesmo. Segundo Freud, este último poderia conduzir a fenômenos como a perversão e o homossexualismo. No entanto, é importante ressaltar que Freud não simplificava o que chamamos de “disposição” unicamente em dois grupos claros e distintos de investimento afetivo, pelo contrário, ele assegurava que ambos os tipos de escolha de objeto seriam inerentes a vida psíquica de cada indivíduo. Nesse ínterim Freud postula a existência de uma “narcisismo primário” comum a todos os indivíduos que “em alguns casos, pode manifestar-se de forma dominante em sua escolha objetal”(ESB, vol. XIV, p. 105).

Estas formas de “amor objetal” parecem a Freud serem caracteristicamente masculinas, nelas estão inclusas uma forma de transferência narcísica que conduz o enamorado a um quase total abandono de si mesmo em favor do seu objeto de amor. Curiosamente, a descrição freudiana do amor feminino aponta para uma dinâmica diversa:

“...As mulheres, especialmente se forem belas ao crescerem , desenvolvem certo autocontentamento que as compensa pelas restrições sociais que lhes são impostas em sua escolha objetal. Rigorosamente falando, tais mulheres amam apenas a si mesmas, com uma intensidade comparável à do amor do homem por elas. Sua necessidade não se acha na direção de amar, mas de serem amadas; e o homem que preencher essa condição cairá em suas boas graças.” ( ESB, vol. XIV , p. 105).

Essa diferença no enfoque mais ou menos narcísico conduz a disposições nas formas como uma pessoa pode amar, de acordo com Freud:

- “ 1 – Em conformidade com o tipo narcisista:
  - a ) o que ela própria é ( isto é, ela mesma),
  - b) o que ela própria foi,
  - c) o que ela própria gostaria de ser,
  - d) alguém que foi uma vez parte dela mesma.
- 2 - Em conformidade com o tipo anaclítico (de ligação):
  - a) a mulher que a alimenta,
  - b) o homem que a protege,...” (ESB vol. XIV , p. 107)

Evidentemente, essas disposições podem ser combinadas entre si de maneira a obter efeitos mais complexos, é caso do chamado amor paterno. Os pais têm uma forte tendência a transferir para seus filhos uma parte do seu narcisismo, isto conduz a uma combinação dos elementos b e c do primeiro item acima; o desejo por imortalidade que oprime o ego (ciente da morte como algo inevitável) vê no filho ou filha uma continuação do seu “legado” uma maneira de continuar mesmo após a sua morte, além disso, esse filho carrega a possibilidade de realização de todos os desejos que o mundo real vetou aos pais. A menina que pode vir a realizar a fantasia materna de casar-se com um homem rico e poderoso – mais modernamente, de se tornar independente e auto-suficiente, como a mãe nunca fora – ou, o filho que pode atingir riqueza e poder para além dos conseguidos pelo pai. Essa supervalorização da criança segue o mesmo modelo dinâmico dos enamorados. Há uma tendência de se exagerar as virtudes e suprimir os defeitos; ver-se aquilo que se *quer* ver; um olhar externo e isento certamente diagnosticaria todos os limites que os pais embriagados de narcisismo são simplesmente incapazes de avaliar.

Essa dinâmica de distribuição dos investimentos contribui para realçar uma das vigas mestras do pensamento freudiano: o conflito.

É uma premissa da psicanálise a existência de um descompasso entre aquilo que o homem deseja e aquilo que a realidade pode lhe proporcionar. Desse desencontro origina-se a frustração, a revolta e – dependendo do caso – até mesmo uma situação patológica. O dado importante a ser considerado é que essas vicissitudes impostas pelo meio-ambiente afetam cada indivíduo a seu modo. Segundo a explicação freudiana isto se deve ao fato de diferentes pessoas, sofrendo diferentes estímulos a favor ou contra seu narcisismo, terminam por fixar de maneira singular os seus afetos em uma figura ideal de si mesmas, quanto maior for (no sentido de mais intensa) essa figura ideal mais forte é a maneira como o indivíduo reprime seus afetos; um evento que equivalha a uma contrariedade para determinado indivíduo, para outro pode ter conseqüências dramáticas. Tudo isso, por que o chamado ego ideal torna-se alvo do amor do indivíduo, partes variáveis dos investimentos desprendidas para o mundo exterior agora são vinculadas a esse ego ideal que seria – neste momento do pensamento de Freud<sup>4</sup> – um reflexo do ego, contudo, purificado de suas limitações estando muito mais próximo da percepção infantil de si mesmo e do correspondente sentimento de onipotência. Assim sendo, o indivíduo desenvolve

---

<sup>4</sup>Esse ponto será explorado adiante, pois, Freud posteriormente à suas reflexões sobre o narcisismo irá redimensionar esse ideal dando-lhe o caráter de sistema e a função de coordenar a repressão, então sendo nomeado como superego.

uma referência interior ao que ele deveria ser, ou como deveria se portar, esse processo comporta uma armadilha deveras perigosa: a neurose. Mais adequadamente, a neurose expressa os sintomas de medidas emergenciais de sobrevivência da psique que não conseguindo articular-se com o mundo real evita um provável colapso do indivíduo, proporcionando-lhe válvulas de escape através de sintomas entendidos como patológicos. A gravidade dessa “solução” está em não se poder estendê-la indeterminadamente sob a pena de não mais servir como garantia de sanidade para indivíduo. Um exemplo dado por Freud foi o da paranóia em que o ego ideal torna-se tão fortemente investido de afetos a ponto do empobrecido ego real desenvolver sentimentos de vigilância permanente, nessa situação parece ao enfermo que o mundo conspira contra si, que alguém parece vigiar todos os seus passos, ou ainda, que algo no seu interior está o tempo todo reprovando suas ações.

A enfermidade não é a única solução para o inevitável confronto entre a realidade e o desejo; há outros caminhos possíveis para os afetos, nem todo ego ideal culminará, por exemplo, em paranóia, a maioria das pessoas o cultivará de forma mais saudável e a ele dará o nome de consciência, ou, consciência moral. Por outro lado, além de guia moral de nossas ações, essa idealização influenciará diretamente em certas expectativas que o indivíduo nutre em relação a outras pessoas. Portanto, “o amo a mim mesmo” torna-se “amo aquilo que eu poderia ser”, e, como que por contágio, “amo ao outro que é aquilo que eu poderia ser”. Freud identifica esse tipo de escolha de objeto como sendo narcísica, apesar dos deslocamentos que ela executa.

A sublimação é outra via possível para os afetos, diferentemente da via libidinal, pela primeira o indivíduo mesmo sendo impulsionado por um desejo originalmente sexual *transforma* a meta de seu impulso e não mais se dirige ao objeto com a finalidade da satisfação sexual. Freud assinala que a sublimação é um processo distinto da idealização, pois, o último prima pela supervalorização do objeto, ou seja, a sublimação refere-se à mudança ligada à pulsão e a idealização à aquilo que “modifica” o objeto.

Por fim, seguindo a teorização freudiana do narcisismo nos deparamos com uma expressão que Freud usou como descrição e hoje faz parte do senso comum, a saber, a auto-estima. De acordo com o texto freudiano:

“ Em primeiro lugar, parece-nos que a auto-estima expressa o tamanho do ego ; os vários elementos que irão determinar esse tamanho são aqui irrelevantes. Tudo o que uma pessoa possui ou realiza, todo remanescente do sentimento primitivo de onipotência que sua experiência tenha confirmado, ajuda-a a aumentar sua auto-estima”(ESB, vol. XIV. P. 115)

E ainda:

“...é fácil observar que a catexia objetal libidinal não eleva a auto-estima . A dependência ao objeto amado tem como efeito a redução daquele sentimento: uma pessoa apaixonada é humilde . Um indivíduo que ama priva-se, por assim dizer, de uma parte de seu narcisismo, que só pode ser substituída pelo amor da outra pessoa por ele. Sob todos esses aspectos, a auto-estima parece ficar relacionada com o elemento narcisista do amor.” (ESB, vol XIV, p. 116)

Trata-se, portanto, de um tipo de percepção de si mesmo que embora tenha por base os afetos dirigidos ao próprio ego, é fundamental a maneira como esse *recolhimento* ou *desprendimento* afetivo entra em sintonia com o mundo exterior e com a alteridade. Acreditamos ser fundamental aprofundar os diversos mecanismos pelos quais Freud arquiteta uma estrutura que expressa esse desenho perceptivo de nós mesmos. As condições que permitem nossa auto-percepção contribuem para a forma final dessa imagem de si que todo indivíduo carrega consigo, ainda, que rasgada e dividida entre o que a pessoa acredita ser e aquilo que acredita dever ser.

Ao examinar o texto freudiano, após uma leitura “livre” de determinados elementos literários, podemos perceber que a arte realiza encenações de ângulos distintos da nossa questão. A valorização de si, sua eventual “perda” no outro que termina sendo uma perda de si mesmo como no Narciso de Ovídio; a construção de um ideal de si próprio e o ocaso em mantê-lo a todo custo independente das mudanças trazidas pelo tempo, tal como quisera a personagem Dorian Gray; multiplicar-se, desdobrar-se na e pela presença do outro ao transferir o si para o outro ou para os outros buscando ultrapassar-se criando uma impenetrável couraça de ilusões, foi o caminho da personagem de Calvino, por nós batizado de Colecionador; no limite a busca pela auto-estima parece se confundir com a busca pela felicidade.

Nosso próximo passo é nos aproximarmos ainda mais do itinerário teórico de Freud antes de nos afastarmos em direção às conjecturas no domínio da filosofia.

## 2. Capítulo II – No início da psicanálise

### 2.1 Breuer & Freud

“Os histéricos sofrem de reminiscência”. Esta frase, assinalada por Breuer e por Freud, revela uma das sínteses vitais para a formação daquilo que mais tarde ficaria conhecida como psicanálise.

No final do século XIX, o então jovem médico Sigmund Freud viria a estabelecer uma parceria intelectual com um médico mais velho e experiente: Joseph Breuer. Dessa associação Freud viria a retirar a inspiração para uma parte importante da obra que ele erigiria nos anos seguintes.

Para nossa discussão interessa-nos reter alguns dos aspectos desse fértil período de descobertas.

A condição de “psíquico” de certas enfermidades, hoje, chega a ser um conhecimento do senso comum; todavia, na época das personagens acima citadas, constituía uma franca novidade a qual não apenas Breuer e Freud estavam interessados em demonstrar.

A chamada “escola francesa”, liderada por Charcot e por Janet, tratava das afecções histéricas fazendo uso da hipnose; ao invés de “banhos quentes” ou “climas mais amenos”, como receitavam alguns clínicos contemporâneos ao período. Charcot, por sua parte, propunha-se através da sugestão hipnótica “eliminar” os sintomas de histeria que afetam suas pacientes (dizia-se nesse período, que a histeria era uma enfermidade que afligia basicamente as mulheres). Essa noção de enfermidade que pode ser “curada” através da hipnose abriu uma problemática totalmente nova: uma certa vivência poderia eventualmente, acometer ou impor disposições *alheias à vontade do indivíduo*, e que um processo sugestional seria capaz de restabelecer a paciente a suas disposições tidas como naturais.

É preciso lembrar que essa referida “escola francesa” ainda atrela parte do problema da histeria a uma origem orgânica. Lorenzer ressalta que para Janet:

“Aquilo em que consiste o conteúdo da cena não desempenha, patogeneticamente, nenhum papel. Decisiva, patogeneticamente, é somente a marca formal da intolerabilidade. O paciente não está em estado de sustentar a tensão psíquica de uma vivência.... Surge assim a cisão entre o vivenciado e o lembrado; assim, o vivenciar cênico explode a capacidade de apreensão da consciência (...)” (LORENZER, 155-156, 1987).

Essa insistência no traço de intolerabilidade, ou mais claramente, incapacidade congênita de assimilação de determinados conteúdos vivenciais – situações de forte emoção: medo, raiva, vergonha etc. – manteve a problemática da histeria num terreno misto, parte orgânico (disposições constitucionais), parte psíquico (a cena ou a vivência faziam os sintomas pré-dispostos no indivíduo virem a tona); e impediu Charcot e Janet, de formularem uma etiologia plenamente ideacional para os sintomas da histeria. Coube a Breuer e Freud o passo seguinte.

No final de 1880, iniciou-se o tratamento de Bertha Pappenheim pelo doutor Joseph Breuer; Freud viria a tornar célebre esse caso clínico sob a nomenclatura de o caso Anna O. A paciente Bertha fora descrita pelo doutor Breuer como sendo portadora de uma “poderosa inteligência e penetrante intuição”, entretanto, isso não a imunizou contra uma série de graves transtornos ideopáticos, que variavam de paralisias a alucinações. Por não creditar o suplício de sua paciente a algum tipo de decrepitude precoce (como era comum na época), foi que Breuer abriu possibilidade para a descoberta do método que ele mesmo chamaria de método catártico.

Para Breuer, (e aqui também para Freud) a cena ou vivência passa a ter uma importância decisiva na formação do sintoma, em suas próprias palavras:

“Nossas experiência nos têm demonstrado, contudo, que os mais variados sintomas, que são ostensivamente espontâneos e, como se poderia dizer, produtos idiopáticos da histeria, estão tão estritamente relacionados com o trauma desencadeante como os fenômenos aos quais acabamos de fazer alusão, e que exibem a conexão causal de maneira bem clara” (...). (Comunicação Preliminar, E.S.B. II, pág. 44).

Esse trecho já demonstra aspectos importantes para a pesquisa em curso. Em primeiro lugar, trata-se de considerar os sintomas como “espontâneos”, “produtos idiopáticos”. Ao fazer isso Breuer (que será seguido por Freud), atenua uma explicação que subordina completamente esses fenômenos a disposições orgânicas (sem contudo descartá-las completamente). Nesse único movimento, cria-se uma alternativa à hipótese que a dissociação

psíquica da histeria seria uma coisa unicamente da ordem do corpo, mais especificamente, *do corpo da paciente e assim sendo uma anomalia hereditária*; para, em contrapartida, assumir uma explicação em que a *eventualidade de uma vivência pode contribuir – enquanto uma causa necessária – para desencadear um transtorno que conduza a dissociação psíquica*. No último contexto, não é um indivíduo que herda sua moléstia, ou melhor, não se trata de uma moléstia *daquele* paciente, e sim, de um tipo de *fatalidade*, o imponderável que afligiu a jovem Bertha (apesar de socialmente, o clima altamente repressor da sociedade vienense do final do século XIX, também possa ser considerado como um possibilitador), poderia hipoteticamente atingir *qualquer* outra pessoa. Voltemos para as proposições do doutor Breuer.

No extenso relato que faz do penoso estado de sua paciente, Breuer refere-se aos momentos de alteração de personalidade como sendo uma *condição segunda ou absense*:

“Havia dois estados de consciência inteiramente distintos que se alternavam com muita frequência e abruptamente, e que se tornaram cada vez mais diferenciados no curso da doença. (...)” (Breuer ESB II p. 66).

Temos aqui outro aspecto importante, um estado de consciência alterada que se configura como uma “condição segunda”, uma segunda personalidade! Estamos tratando de uma situação em que o indivíduo em questão (a paciente Bertha), apresenta mais do que uma consciência perturbada ou confusa, ela apresenta praticamente uma *outra* consciência, um outro eu, outro caráter e, conseqüentemente, outro comportamento. Deixemos esse ponto destacado para nele retornarmos um pouco mais à frente. Assim sendo, mais uma vez, retornemos a Breuer.

O tratamento da jovem Bertha fora bastante laborioso para do doutor Breuer, ele relata uma série de pequenas melhoras seguidas de recaídas. O método utilizado até então consistia, basicamente, em hipnotizar a paciente e ordena-lhe que não mais padecesse desse ou daquele sintoma; num primeiro momento os resultados eram favoráveis; entretanto, não impediam o aparecimento de novos e mais complexos sintomas, e às vezes idênticos àqueles anteriormente removidos. Somente quando, ao invés de “forçar” a remoção do sintoma, Breuer pedindo-lhe que contasse a ele aquilo que a havia afligido, foi que o tratamento mudou de rumo; os resultados permitiram ao doutor Breuer elaborar o seu método catártico.

Breuer partia do princípio que vivências eram ligadas a afetos e os mesmos precisavam ser devidamente descarregados. Uma situação de ofensa, por exemplo, geraria afetos que levariam ao revide da ofensa com palavras ou mesmo atos de vingança. A patologia se originaria no instante em que esses afetos fossem impedidos de encontrar escape para o mundo exterior; esse fenômeno não teria sua origem na fisiologia do paciente, mas em circunstâncias adversas, tais como: vergonha, respeito, medo e toda sorte de limitações ao comportamento mediadas pelo ambiente social. O fato de apenas alguns adoecerem, ao invés de toda a população, Breuer creditava aos *estados hipnóides*, semelhantes à situação de devaneio, ao indivíduo quando acometido de forte emoção num desses momentos (a exemplo de um grande susto) pode reforçar esse estado de devaneio com uma carga afetiva que não encontra sua descarga adequada, reforçando o estado de devaneio ao ponto deste evoluir para um complexo de idéias fortemente carregadas de afeto que ao não encontrar saída, começam a se “infiltrar” na consciência a ponto de conseguir acesso ao corpo do enfermo, provocando uma variedade de perturbações – entendidas como sintomas de histeria.

A cartase viria justamente no momento em que a paciente fosse capaz de “reviver” as cenas traumáticas e dessa forma “descarregar”, mesmo que por meio de palavras ou do choro, aquelas emoções que permaneciam contidas. Fora essa a grande descoberta de Breuer durante o tratamento de Bertha Pappenheim.

Para aprimorar a explicação desse fenômeno Breuer se inspirou em um modelo de estabilidade homeostática que poderia ser observado em fenômenos fisiológicos como a temperatura interna do corpo, pressão sanguínea, etc. Mas a analogia mais interessante foi feita por Breuer entre o cérebro e um sistema elétrico:

...Quando o cérebro está realmente trabalhando sem dúvida se faz necessário maior consumo de energia do que quando ele estava meramente preparado para executar um trabalho... Quando o funcionamento é normal, não é liberada maior quantidade de energia do que a imediatamente empregada em atividade. O cérebro, contudo, comporta-se como um daqueles sistemas elétricos de capacidade restrita, incapaz de produzir uma grande quantidade de luz e de trabalho mecânico ao mesmo tempo. Se estiver transmitindo força, apenas se disporá de uma pequena quantidade desta iluminação e vice-versa. Assim, constatamos que se estivéssemos fazendo grandes esforços musculares, seremos incapazes de nos empenharmos num raciocínio, ou que se concentremos nossa atenção num único campo sensorial, a eficiência dos outros órgãos cerebrais se vê reduzida - isto é, verificamos que o cérebro trabalha com uma quantidade de energia variável, mas limitada...(Breuer, E.S.B., II, p.248).

Esta analogia é adequada à proposta de Breuer para a existência de um estado “ótimo” para a vida mental. Tal estado corresponderia a uma situação de equilíbrio entre a energia livre e a energia ligada dentro do sistema nervoso – hipótese de Breuer; quando houvesse energia livre em baixa quantidade o indivíduo apresentaria estado de sonolência, na situação oposta, o excesso dessa energia livre, induziria o indivíduo a estados de euforia. Os mencionados estados de tensão e os estados hipnóides, em que o indivíduo retém a descarga afetiva, rompe esse equilíbrio energético, que em estados mais graves levaria a uma ausência.

Olhemos um pouco para a trilha até aqui percorrida: primeiramente, dissociação psíquica; depois, estados alterados de consciência – aparentemente possíveis de afligir qualquer um; e, seguindo o raciocínio exposto acima: os processos mentais pensados como quantidades que sendo *limitadas*, poderiam saturar um determinado processo de pensamento, ou *esvaziá-lo*, a ponto de perda de eficácia. Estamos nos movendo em um terreno bem diferente do solo cartesiano, mas ainda precisamos de mais alguns elementos para dar forma a uma figura freudiana da subjetividade. Mesmo porque, comentamos mais sobre Breuer, de quem Freud fora uma espécie de escudeiro intelectual, até o momento em que a própria prática clínica do doutor Freud o conduziria a um distanciamento com o seu então mentor e amigo, para finalmente começar ele mesmo, Freud, a alicerçar a psicanálise.

Na base dessas divergências, temos a crítica de Freud ao método de Breuer – que apresentava grandes dificuldades com pacientes que fossem difíceis de serem hipnotizadas – por outro lado, a noção de *estados hipnóides* começou a parecer a Freud como algo supérfluo, pois tais estados de devaneios que facilitariam o aparecimento de distúrbios mentais eram por demais difíceis de serem verificados na clínica; todavia, a situação de conflito entre a formação moral ou as exigências sociais, contra os desejos de foro mais íntimo, esses assumiam o padrão de etiologia para a histeria. Aliás, fora esse aspecto firmemente assumido por Freud e que Breuer recusou: os conflitos íntimos cujo impasse levava as pacientes a padecerem de suas perturbações, estavam ligados a questões que envolviam a sexualidade.

Mas, dez anos antes da publicação de *Três ensaios para uma teoria sexual* (cuja publicação data 1905), Freud, ainda fortemente preso a sua formação original – médico neurologista – alia a questão das quantidades e seu rigor científico e tenta desenhar um modelo para os processos de pensamento – bem verdade que se trata de um modelo teórico que não tinha

a pretensão de apresentar correspondência plástica com a fisiologia do cérebro – mesmo assim, esse modelo (renegado por seu autor que deu ordens para queimá-lo e por fim fora publicado postumamente) esboça alguns dos aspectos da epistemologia freudiana que permaneceriam ao longo dos anos de desenvolvimento posterior, e outros aspectos que seriam retomados em suas reformulações mais de vinte anos depois.

Esse intrincado texto (pouco acabado, tal qual um rascunho) ficou conhecido como *Projeto para uma psicologia científica*, esse “aparelho” imaginário apresentava aspectos bastante mecânico.

Primeiro pressuposto: identidade neuronal, serem idênticos do ponto de vista de sua estrutura; segundo pressuposto: comportar diferenças quantitativas, a interação permitiria um acúmulo de Q (quantidade de energia hipotética que carregaria os neurônios) sendo essa diferença de energia a responsável pela formação de diversos “caminhos” de circulação da Q dentro do sistema nervoso, dado o primeiro pressuposto, essa diferença na acumulação de Q não teria origem em nenhuma variação estrutural; terceiro pressuposto: toda a operação do aparelho e sua própria arquitetura interna estão subordinadas a variação interna de energia.<sup>5</sup>

Nossa breve exposição sobre este “aparelho neuronal” pode começar exatamente sobre sua arquitetura interna. Freud idealizou este modelo dividindo-o em três espaços básicos: a área perceptiva, composta pelos neurônios  $\Phi$ , recebe os estímulos do mundo exterior, dotados de maior permeabilidade retransmitem esses estímulos para a parte maior, no interior do aparelho; a área da memória, composta pelos neurônios  $\psi$  que seriam responsáveis pela memória do aparelho, um pouco mais impermeáveis que os vizinhos da área perceptiva, tem condições de melhor estabelecer “trilhas” de escoamento de Q de acordo com a intensidade daquilo que chega a esta região vinda do mundo exterior e através do sistema perceptivo. É importante lembrar que os estímulos que chegam a esse sistema nervoso fictício, não provém apenas do mundo exterior; os chamados estímulos endógenos, como a fome, sede etc., são recebidos diretamente por um outro grupo de neurônios  $\psi$ , dessa forma os neurônios responsáveis pela área da memória ficaram subdivididos em dois grupos: os neurônios  $\psi$  do manto e  $\psi$  do *pallio*, sendo que os primeiros recebem os estímulos vindo do sistema perceptivo e os últimos os estímulos advindos

---

<sup>5</sup>Esses três pressupostos foram extraídos das notas nº 20 e nº 26 de Osmyr Faria Gabbi Jr. Tradutor brasileiro do *Projeto de uma psicologia* (S. Freud, [1895] (1995): p.116,117).

do interior do corpo. Finalmente, na parte ainda mais externa do aparelho ficavam os neurônios  $\omega$ , cuja função seria a de atribuir qualidade aos registros existentes no sistema  $\psi$ .

O princípio que coloca esse aparelho em movimento é o princípio de inércia neurônica:

... É o princípio de inércia n[ervosa]; [dita] que o n[eurônio] aspira a libertar-se de Q...  
(Freud, 1995[1895], p. 10).

Ao definir esse princípio Freud está introduzindo um parâmetro de funcionamento simples e preciso para seu sistema nervoso fictício. Uma vez que o aparelho seja invadido por estímulos externos, esses atravessariam o sistema perceptivo atingindo a área da memória, e antes de serem descarregados via ação motora, passariam pelo sistema dos neurônios  $\omega$ , que tendo total permeabilidade não reteriam a Qs, mas apenas registrariam a “periodicidade” do fluxo e dessa forma gerando uma espécie de atributo de qualidade, o qual, em conjunto com as trilhas formadas em  $\psi$ , forneceriam um arquivo das “vivências” do sistema como um todo.

Peguemos o célebre exemplo do bebê em situação de fome. As necessidades vitais, como a fome, produzem estímulos diretamente pelo interior do corpo, portanto, atingindo  $\psi$  do pallio; A Q percorreria a região do pallio até atingir os neurônios  $\omega$  que qualificariam essa onda de Q antes da descarga motora (princípio de inércia neurônica), na forma de choro. Essa situação de desamparo abriria caminho para a primeira vivência de satisfação; essa vivência teria início no momento em que o bebê fosse alimentado pela mãe. Os estímulos, agora oriundos do exterior, abririam caminho através de  $\Phi$  e percorreriam  $\psi$  do manto até ultrapassar  $\omega$ . Neste último ficaria fixada a qualidade de “satisfação” visto que, cessaria a enxurrada de Qs produzidas endogenamente; além disso, o aparelho passa a contar com uma imagem mnemônica do transcorrido, pois os fluxos de Q vindos do mundo exterior deixaram “trilhas” formadas por determinados neurônios em  $\psi$  do manto que se rearranjaram conforme a carga que receberam e graças ao trabalho de  $\omega$ , essa disposição associa-se à qualidade de satisfação derivada da realização da inércia neurônica.

No entanto, o aparelho não poderia operar apenas dessa maneira, seu funcionamento tenderia para a falha. O que aconteceria quando o bebê sentisse fome novamente?

Um novo aumento das Qs no interior do aparelho, que tende para a diminuição dessa mesma quantidade de energia, porém, nesta segunda situação ele já conta com vias de facilitação as quais voltariam a serem percorridas e, uma vez que, para essas últimas foi atribuída a “qualidade” de satisfação, ou melhor, de ação necessária frente a situação de tensão; portanto, *nada* mais seria necessário para o aparelho efetuar. Em suma, o funcionamento do aparelho entra em uma operação circular que ameaçaria sua sobrevivência; trocando por outros termos, o bebê sentiria fome por uma segunda vez, e ao invés de chorar alucinaria a alimentação anterior e quanto mais fome sentisse, mais buscaria o registro de memória da situação de satisfação. Esse *processo primário* de funcionamento - assemelhando-se a um conjunto de engrenagens - mostra-se insuficiente para garantir sua própria perpetuação. A solução de Freud? Introduzir uma sub-rotina ou uma função auxiliar que ajudaria a primeira corrigindo-a: trata-se de um *processo secundário*, o qual se formaria a partir do processo primário. Como uma estrutura rígida, mecânica, poderia evoluir? Outro dado interessante da solução freudiana, seu referido “aparelho” ganha agora aspectos *biológicos*, pois são as “necessidades da vida” que irão “educar” o aparelho para que esse não venha a perecer diante da armadilha alucinatoria criada pelo processo primário. Mais adiante nos deteremos um pouco mais nesse aspecto biologizante presente em alguns conceitos freudianos, mesmo porque reencontraremos em reformulações feitas por Freud mais de vinte anos depois, a sombra do princípio de inércia<sup>6</sup>. Por enquanto, continuemos com o texto do *Projeto...*

O que viabilizaria o processo secundário é a emergência no interior da área  $\psi$  de uma formação ou complexo de neurônios que reteria um pouco as Qs diferenciado-se – em termos de carga energética ou catexia – do restante da área, dessa maneira, como a Q tende a percorrer os pontos de menor resistência, esse complexo de neurônios catexizados e altamente facilitados entre si seria capaz de promover uma “canalização” do fluxo de Q no interior do aparelho de forma que essas mesmas Qs fossem “conduzidas” a trilhar certo grupamento de

---

<sup>6</sup> Esse princípio fora enunciado por Freud no texto do *Projeto para uma psicologia científica* e não mais retomado posteriormente em outros textos metapsicológicos, visto que, tratava-se de um princípio aplicado ao modelo neuronal presente no mesmo texto; todavia, fazemos coro com a opinião de Laplanche e Pontalis que apontam o princípio de inércia neurônica como portador de uma intuição básica que refletiria a própria descoberta do inconsciente, “o que Freud traduz em termos de livre circulação de energia nos neurônios não é mais do que a transposição da sua experiência clínica: a livre circulação do sentido que caracteriza o processo primário.”(LAPLANCHE & PONTALIS, 1984, p. 361-363)

neurônios ao invés de outros. Temos, portanto, a introdução no aparelho da noção de *inibição*, pois essa seria a função desse complexo de neurônios formados no interior de  $\psi$ .

Neste ínterim, os estados de tensão ou de *desejo* são vivenciados pelo aparelho como *desprazer* e a sua eventual eliminação, como *prazer* (vivência de satisfação). Essa dinâmica de afastar os estados de necessidade (fome) e buscar a satisfação introduzem dois novos princípios na vida anímica, a saber: os primeiros passos para o que depois seria o princípio de realidade e o princípio de prazer. O princípio de prazer apresenta-se como a busca cega pela satisfação, neste caso, identifica-se com os processos primários; o princípio de realidade modera os excessos da busca cega pela satisfação, auxiliando na busca pelo prazer por um caminho mais seguro, temos assim a ação do processo secundário.

“Portanto, por inibição através de um eu ocupado, os signos de eliminação de  $\omega$  tornam-se, de forma bastante geral, signos de realidade que  $\psi$  aprende aproveitar biologicamente...”(Freud [1895] 1995, p. 40).

E é justamente esse “aprendizado” que permitiria ao aparelho evoluir de simples arcos reflexos que os levariam a frustrações provocadas pela alucinação da satisfação; e, assim, passar dos processos primários para os processos secundários que são a base dos próprios processos de pensamento. Para Freud, o pensar – no contexto do Projeto - seria uma capacidade de avaliar a realidade de maneira a melhor nos adaptarmos a ela, por isso a necessidade de o aparelho saber diferenciar uma situação que leva a uma real satisfação de uma determinada necessidade e, uma outra que conduz ao erro e ao prolongamento da situação de ausência de satisfação. Numa escala mais desenvolvida, o processo secundário levaria o aparelho a formular verdadeiras estratégias de sobrevivência, selecionando – a partir de registros mnemônicos – ações específicas para cada situação.

Apesar de essa característica adaptativa dar um novo fôlego para esse modelo neuronal, o próprio Freud teria ainda que lidar com outros embaraços que o levariam finalmente a abandonar essa analogia com o sistema nervoso.

Novas dificuldades começam quando Freud tenta inserir em seu modelo a questão da vivência de dor.

A dor é um caso diferente da vivência de satisfação; enquanto o acúmulo de Q por necessidades endógenas é sentida como desprazer até o momento de satisfação, a dor é sempre sentida como desprazer. A imagem mnêmica deixada pela vivência da dor não é “buscada” pelo aparelho, mas tenderia a ser evitada pelo mesmo. É uma situação que interessa a Freud especialmente, pois, no ambiente da clínica, são as lembranças “negativas”, experiências dolorosas que atormentam suas pacientes.

A vivência de dor provocada pela invasão maciça de Q através do sistema perceptivo, deixa um registro em  $\psi$  o qual deve ser evitado. Todo o problema está em como o aparelho faria para evitar uma situação desprazerosa? Tendo ocorrido uma vez, supõe-se uma nova situação que apresentasse *semelhança* com a situação anterior deveria produzir uma ação específica no sentido de *evitar* uma nova situação de intenso desprazer – neste caso, por exemplo, poderia ocorrer uma reação de fuga diante de uma situação de perigo. O que adequa a situação descrita acima com a dinâmica do aparelho neuronal é o fato desse mesmo aparelho tender a se livrar das Qs excedentes deixando apenas um resíduo de Q no ego para inibir o processo primário, ou seja, o ego assume o papel de via de facilitação para que a nova onda de Qs invasoras não percorra exatamente a mesma trilha em  $\psi$  – porque, como vimos, isso conduz a uma vivência alucinativa. Entretanto, esse mecanismo de inibição é temporalmente posterior à invasão de Qs. Neste contexto, pode-se dizer que é uma defesa *a posteriori*, de um sistema que detecta um erro e “toma providências” para corrigi-lo. A evitação da dor, por seu turno, exige que o aparelho *evite* a nova ocorrência da dor, portanto, deveria antecipá-la, ou melhor, produzir uma ação específica (fuga) para que não haja sofrimento; eis o ponto nevrálgico da questão: de onde viriam as Qs necessárias para esta operação? Se a recordação transmite algumas quantidades ao aparelho, estas não teriam a mesma intensidade da própria vivência de dor – lembrando que a vivência é dolorosa pelo aumento de tensão que provoca, portanto haveria uma “inundação” de Qs dentro do aparelho, e a própria força dessa “enxurrada” forneceria a força da fuga. Porém, uma simples recordação não geraria tal tensão e, assim sendo, *não haveria as Qs necessárias para a ação específica*.

Vamos para a solução de Freud:

“Portanto resta apenas para supor que, pela ocupação de recordações, é liberado desprazer a partir do interior do corpo, e de novo transposto pra cima. Só se pode representar o mecanismo dessa liberação da seguinte maneira: como há neurônios motores que, a partir de um certo preenchimento, conduzem Qn para os músculos e assim eliminam, têm de existir neurônios “secretores” que, quando excitados, originam no interior do corpo algo que age nas trilhas de condução endógenas para  $\psi$  como estímulos; que, por conseguinte, influenciam a produção de Qns endógenas; com isso, não eliminam Qns, mas as fornecem indiretamente. Chamaremos estes neurônios secretores de “neurônios chave”.... (Freud [1895] 1995, p. 34).

A hipótese dos neurônios-chave pode ser vista como uma solução *ad hoc* por parte de Freud, tendo em vista o fato dela não ser muito coesa com o princípio de identidade neuronal. Em todo caso, não convém avançarmos mais nesta e em outras questões que tornaram esse modelo neuronal pouco viável para o seu autor. Para as necessidades de nossa pesquisa interessamos assinalar algumas referências conceituais que voltarão a aparecer em fases posteriores da obra de Freud, das quais podemos listar algumas: a noção de ego, entendida como uma função ou instância *dentro* do aparelho anímico e uma conseqüente segmentação do que entendemos ser a mente do indivíduo; a inibição e a necessidade de uma *defesa*, contra adversidades externas; os processos primários e secundários, e a evolução de um arco-reflexo simples para processos de pensamento – incluindo aqui o princípio de realidade e o de prazer; a metáfora energética, a ponto de podermos falar em *economia de afetos*.

O passo seguinte exige que façamos um breve exame dos modelos teóricos do aparelho anímico que sucederam o texto renegado do *Projeto*, trata-se da Primeira e a Segunda Tópica elaboradas por Freud, respectivamente, em 1900, *A interpretação dos sonhos*, e em *O Ego e o Id* publicado, em 1923.

### 3. Capítulo III – O aparelho anímico e o destino das pulsões

O livro *A interpretação dos sonhos*, pode ser considerado como o marco inaugural da psicanálise. Freud estava trilhando seu próprio caminho, não mais fazendo parceria com Breuer (apesar da grande dívida intelectual para com o último), também havia se desvencilhado (apesar de o grande público ter tomado ciência da última apenas muitos anos mais tarde) da sua tentativa de elaborar uma representação neuronal para a vida mental; suas descobertas acerca dos sonhos por via de sua auto-análise trouxeram tanta certeza a Freud sobre a importância do seu trabalho naquele estágio, que embora tivesse ficado pronto em novembro de 1899, o pai da psicanálise preferiu que sua obra fosse filha do século XX; dessa forma, a, talvez, mais famosa obra de Freud só veio a público em 1900.

Tratar-se, agora, de um processo de “decifração de sentido”, os neurônios investidos de Q serão substituídos por idéias investidas de afeto. Esse modelo freudiano que mais tarde veio a ser conhecido com Primeira Tópica, não pretendia ter qualquer correspondência plástica com o cérebro, mais ainda, sequer poderia ter qualquer correspondência anatômica, ou recorrendo às palavras do próprio Freud:

“O que nos é apresentado com essas palavras é a idéia de uma localização psíquica. Desprezarei por completo o fato de que o aparelho anímico em que estamos aqui interessados é-nos também conhecido sob a forma de uma preparação anatômica, e evitarei cuidadosamente a tentação de determinar essa localização psíquica como se fosse anatômica...” (Freud, [1988] (1900), p. 491).

As palavras as quais Freud fazia referência, são as que descrevem sua hipótese de que as “cenais” oriundas da vida de vigília são diferentes das “cenais de ação dos sonhos”, e apesar de ter palco na mente do sonhador, esse palco não era o mesmo. Para entendermos isso melhor, basta lembrar que Freud está se referindo àquilo que ocorre *dentro* de uma consciência desperta, e o que ocorre *fora* dela.

Para tanto, Freud propõe que visualizemos os processos mentais como uma sucessão de “instâncias” ou “sistemas” cuja espacialidade é menos importante que a sucessão *temporal* dentro do conjunto que compõe o aparelho anímico. Segundo a descrição de Freud, podemos até pensar em termos espaciais para melhor visualizarmos os processos envolvidos, mas uma determinada seqüência tende a ser obedecida por princípio, daí a importância maior da seqüência temporal dos processos.

A proposta, presente no referido capítulo VII, descreve o aparelho anímico, *como se fosse* um conjunto de lentes sucessivas, tal qual um telescópio. Na sua parte mais externa, em uma das extremidades do aparelho, se encontra o sistema Pct (perceptivo) que abrandaria o impacto dos estímulos sensoriais, deixando-os passar através de si, sem, no entanto, apresentar qualquer modificação. Esse é um dos aspectos que se repete sempre que Freud cria uma metáfora para nosso dispositivo perceptivo; ter a função de perceber o mundo exterior implica que o “órgão” ou “sistema” responsável não sofra alterações estruturais, pois, se assim o fosse, uma segunda exposição sensorial seria distorcida pelas modificações anteriores, e essa, por sua vez, também traria modificações que novamente iriam distorcer, mais ainda, uma terceira exposição repetindo um processo que fatalmente incapacitaria o sistema de executar suas funções.

Dessa maneira Freud estabelece que “atrás” do sistema perceptivo está o sistema- $\psi$  ou sistema Mnem, responsável pela memória do aparelho; diferente do sistema perceptivo, a memória requer que de alguma forma as afecções externas deixem algum tipo de registro, para tanto, esse sistema “muda” justamente com os estímulos que recebe, todavia, para que sempre haja uma forma de registrar mais mudanças, o sistema Mnem possui mais de uma camada, dispostas em seqüência de tal maneira, que um mesmo estímulo permita vários registros particulares de similitude, cada qual, importante para o processo associativo. Por exemplo, a primeira propriedade a ser registrada seria a de simultaneidade temporal. Sendo assim, cada uma das camadas posteriores estaria encarregada de registrar um diferente aspecto de coincidência presente nos vários estímulos advindos do mundo exterior.

Continuando o trajeto em direção à outra extremidade do aparelho nos deparamos com uma inovação conceitual, se comparado o modelo de aparelho anímico presente no texto de 1900 e aquele apresentado no *Projeto...* Trata-se do sistema Inc. É importante assinalar que na condição de “sistema” o inconsciente deixa de ser simplesmente uma *qualidade* atribuída a uma determinada idéia, mas um *espaço* – ou etapa temporal – portanto, estabelecendo relações

dinâmicas com os demais sistemas. Nesse jogo dinâmico de forças e instâncias, é o inconsciente que está identificado com a fonte dos processos primários. Os desejos cujas realizações entram em conflito com a chamada consciência originam-se no inconsciente.

Podemos ter uma visão mais clara desta questão ao olharmos mais de perto para o conceito de recalque e para o sistema responsável por conter o inconsciente e auxiliar no processo secundário, a saber, o sistema Pcs. (ou sistema pré-consciente). Esse último sistema é responsável pela *censura* às demandas inconscientes; isto se faz necessário porque a satisfação direta dos desejos que emanam do inconsciente podem ou acarretar risco de sobrevivência, em caso de satisfação alucinatória, ou *desprazer*; pois a realização desse mesmo desejo seria incompatível com as orientações da consciência. Mantenhamos em vista que Freud elabora essa arquitetura dos processos anímicos no contexto de uma teoria interpretativa sobre os sonhos e sua relação tanto com processos mentais considerados sadios, como os considerados patológicos. Freud observou que a mente humana é palco de um conflito constante entre os desejos íntimos e nossas convicções morais; suas observações clínicas revelaram que muitos dos sintomas da histeria derivavam de uma situação de conflito íntimo que se acentuou ao extremo. Um dos relatos de Freud refere-se a uma jovem que desejava ardentemente ter relações sexuais e muitos filhos. A impossibilidade de realizar seus desejos, considerados extremamente imorais para os padrões de comportamento de uma jovem da época, levou-a a desenvolver uma gravidez histérica. Ao apresentar sintomas idênticos a uma gravidez, a paciente realizava *dois desejos antagônicos*: por um lado, apresentava-se como “grávida” tal como desejava inconscientemente; por outro, seu estado de saúde debilitado a deixava pouco atraente e assim mantinha longe qualquer pretendente que eventualmente poderia “tentá-la” a descumprir com seu casto comportamento, tal como era exigido por sua consciência moral. O que nos traz de volta ao sistema Pcs. Sendo responsável pela censura, o sistema pré-consciente é o guardião não só da consciência como também da motilidade. Retornando para a arquitetura sugerida por Freud, temos o Pcs à frente do inconsciente e separando-o do acesso a motilidade que, por sua vez, ficaria na extremidade oposta do aparelho em relação à percepção. Durante os fenômenos oníricos, a parte motora do corpo não se encontraria acessível a um movimento *progressivo* desse mesmo aparelho, fato que não ocorreria (em condições normais) durante a vigília.

Recapitulando: O sistema Pcp. recebe as afecções, não sofrendo qualquer tipo de alteração; em seguida o sistema-Mnem, subdividido como uma sucessão de lentes, retém em cada

uma delas um aspecto de semelhança do estímulo que o percorre, dessa maneira formando um “registro de memória”. Se não fosse pela ação do Pcs. (pré-consciente), as afecções deixariam o rastro de sua passagem pelo sistema de memória e atingiriam diretamente a consciência que detém o controle sobre a motilidade, portanto sobre as ações específicas dirigidas para o mundo exterior.

Contudo, existem solicitações inaceitáveis para a consciência e o sistema Pcs. realiza uma *censura* nessas afecções “barrando-as”, esse conteúdo “excluído” da consciência, formando o sistema inconsciente – o que seria impossível de se explicar em um sistema mecânico. Tomemos uma vez mais o exemplo da situação de desamparo inicial: o bebê diante da situação de fome chora, o aparelho “sente” o aumento da tensão interna como desprazer. Freud dirá nessa época que o aparelho anímico busca *evitar* o desprazer (cf. Freud I.S. p. 544), mais tarde nomeará esse movimento de *princípio de prazer*; num primeiro momento, a vivência da primeira satisfação – no caso do bebê que é socorrido pela mãe – deixa na memória um registro, uma representação da situação na qual cessou-se o desprazer e em decorrência veio a sensação de prazer. Um novo acesso de fome conduz a criança novamente para o estado de tensão vivenciado como desprazer, tal como já fora mencionado no *Projeto...* (cf. capítulo anterior), o aparelho acaba revivendo as imagens de satisfação (cessação do desprazer) e cai na satisfação alucinatória. Aquilo que pode ser chamado de “economia energética” permanece em ação no aparelho; na qualidade de ocupação (cargas afetivas) que saturam ou se evadem das representações. O que torna presente uma determinada representação na consciência é o seu grau de investimento afetivo. Uma percepção carregada de afetos tende a ser mais bem lembrada – a exceção quando ocorre censura – do que uma representação vazia de catexias. Portanto, apesar de mudado os termos da descrição do processo, permanece sua dinâmica evolutiva: após a primeira vivência de satisfação o aparelho tenderia a reocupar as representações dessa primeira satisfação, o que levaria a lançá-la novamente na consciência com tamanha nitidez que se confundiria com a realidade (alucinação). Arquitetonicamente, haveria uma inversão do movimento que vai da percepção para a consciência, pois a percepção mostraria uma situação de desprazer e a vivência alucinatória seria a tentativa do aparelho eliminar essa nova situação de tensão fazendo os afetos retornarem até uma percepção passada (registro de memória), reocupando-os a ponto de serem revividos como situação presente. Trata-se tanto de um recuo espacial no interior do aparelho como também de um recuo temporal, pois são buscados os

registros mais primitivos, ou mais *primários*. Assim sendo, Freud mantém a noção de processo primário (cf. capítulo anterior) e para resolver o impasse da vivência alucinatória, também foi mantida a noção de processo secundário. Mais uma vez Freud fala de “exigências da vida” como determinantes para a evolução do aparelho anímico e assim inscreve a Primeira Tópica no registro de suas intuições biologizantes. Dado que a alucinação não satisfaz as necessidades vitais, é fundamental que o aparelho evite-a, isso só se torna possível quando “aprende” a não permanecer preso à regressão e começa a efetuar novas progressões – tomando como apoio os registros de memória – e assim gerando novas ações específicas que são passíveis de alterar o mundo exterior para obter a tão buscada evitação do desprazer. Temos, então, o *princípio de realidade*, identificado com os processos secundários, que por meio de investimentos e contra-investimentos escapa da solução alucinatória e abre caminho para os processos de pensamento.

Segundo Freud, no sonho o indivíduo revive desejos não realizados e tem a oportunidade de consumá-los (cf. Freud I.S., pág. 503, seção C). Desejos que foram negligenciados por nós, porque o princípio de realidade se interpôs, ou simplesmente pela contingência que a vida nos impõe e dessa forma não puderam ser satisfeitos; são passíveis de retornar em nossos sonhos. Pois, na situação de sono o indivíduo encontra-se com o aparelho anímico sem acesso a motilidade e o pré-consciente deixa de atuar tão fortemente em sua função de censor.

Entram em cena as noções de deslocamento e de condensação. Essas correspondem ao resultado das “estratégias” de censura do aparelho anímico. Os fluxos de hiperocupação e desocupação que retiram ou sobrecarregam de afetos determinadas representações, são vivenciados como cenas “deslocadas” ou “condensadas” construídas com o material disponível na memória do indivíduo. Imaginemos, como exemplo, uma situação em que o indivíduo durante o dia sofre uma contrariedade por parte de uma pessoa a qual ele tem em alta conta: uma reprimenda mais áspera poderia magoar a outra pessoa, o que contraria as intenções *conscientes* do referido indivíduo. Durante a noite, o indivíduo sonha que repreende muito severamente uma pessoa neutra em suas relações. Provavelmente, ocorre uma realização de desejo – desejo de vingança – através do deslocamento; mesmo na condição de sonho a ação de reprimenda desagradaria a consciência, desta forma, o pré-consciente, incapaz de suprimir completamente o desejo de vingança censura a imagem da pessoa querida, o que leva os afetos a se associarem a uma representação “neutra”, ou seja, não houve vingança contra a pessoa querida

e ainda assim, a vingança ocorreu! Esse mecanismo permite ainda que a escolha das palavras ou mesmo a própria imagem neutra, também esteja associada a outras circunstâncias onde outros desejos tiveram sua satisfação adiada ou frustrada, portanto, agindo por condensação, pois, várias representações de desejos não satisfeitos convergiram para oportunamente serem satisfeitos em um determinado sonho.

Esse embaralhamento das representações durante o sonho lhe confere essa aparência superficial de um processo de pensamento falho, ineficaz, carente de sentido, etc. Todavia, Freud mantendo-se fiel aos pressupostos que adotara desde as primeiras tentativas de entender a vida anímica, assinala a existência de *causas* para todos os fenômenos psíquicos. A aparência de desordem dos sonhos deve-se tão somente ao desconhecimento dos processos e das causas que o compuseram, cabendo ao terapeuta interpretá-lo para além do seu confuso *sentido manifesto* e atingir o seu *significado latente*.

Nosso passo seguinte é examinar um pouco mais de perto esse mecanismo de censura que em textos posteriores foi nomeado de recalque.

Para melhor compreendermos o conceito de recalque, também precisamos analisar os elementos que justificavam sua própria existência enquanto função dentro do aparelho, a saber, os desejos *proibidos* para a consciência, e segundo os relatos do próprio Freud, teriam sua origem em grande parte na sexualidade.

Convém assinalar que uma marca distintiva da psicanálise foi o seu trato para com a sexualidade. Desde o período da parceria Breuer-Freud (vide capítulo I), o então jovem médico Sigmund enfatizava a relevância da sexualidade na formação das patogenias que acometiam suas pacientes; grande fora à rejeição pela comunidade médica e científica da época aos postulados freudianos – até o seu rompimento com Breuer pode ser atribuído a isso. Porém, Freud não só persistiu em suas hipóteses como veio a reforçá-las com uma conceituação mais abrangente. Dos aspectos relevantes para essa pesquisa, podemos destacar, primeiramente, a distinção entre instinto (*Instinkt*) e pulsão (*Trieb*).

...Freud utiliza a palavra *Instinkt* apenas três ou quatro vezes em toda a sua obra; e para ele, o vocábulo denota um comportamento animal fixado hereditariamente e manifestado de maneira relativamente invariável em todos os indivíduos da espécie em questão. Contudo, a primeira edição dos *Três Ensaios* estabelece conclusivamente que a sexualidade não pode ser concebida nestes moldes: as perversões e o conceito de escolha do objeto, para citar apenas dois aspectos do problema, só são inteligíveis à luz de uma separação nítida entre o impulso

e aquilo que o satisfaz, sendo a contingência do objeto e a plasticidade das formas de realização precisamente aquilo que distingue o homem dos outros animais e ao mesmo tempo anula as diferenças de natureza entre o normal e o patológico ... (Mezan, 1991, p. 155)

Podemos pensar o termo “instinto” como um conjunto de respostas comportamentais fixas, recebidas hereditariamente e sem muita margem de flexibilidade. Já uma “pulsão” apresentaria traços característicos, sem, entretanto, impossibilitar formas alternativas de satisfação.

Outra característica importante se encontra na própria definição de pulsão presente nos *Três ensaios sobre a sexualidade*, a saber:

“... Por pulsão podemos entender de início nada mais do que um representante {Repräsentanz} psíquico de uma fonte de estímulos intrasômática em contínuo fluir; ela é diferenciada do “estímulo”, que é produzido por excitações singulares provenientes de fora. Assim, “pulsão” é um dos conceitos de deslinde do anímico com relação ao corporal...” (A.E., vol VII p. 153)

A pulsão tem sua *fonte* no interior do corpo ao invés de no mundo exterior; trata-se de estímulos *orgânicos* dos que se *apresentam* no aparelho anímico como uma demanda. Se uma necessidade orgânica ou pulsão (tal como a sede ou a sexualidade) demanda uma satisfação específica, essa pulsão pode ter sua meta {Ziel} inibida, ou seja, é possível oferecer um objeto substituto para a pulsão. Essa é justamente a função do recalque, diante de um impulso sexual que exige satisfação imediata (processo primário). Cabe ao pré-consciente tentar suprimir ou alterar essa exigência por outra mais compatível com a consciência (processo secundário).

Podemos neste contexto fazer referência ao conceito de *libido*, uma quantidade energética oriunda da sexualidade; toda a representação que fosse investida de libido estaria recebendo esse tipo de ocupação das pulsões sexuais, seja diretamente, ou indiretamente (quando ocorresse desvio de ocupação mediante a ação do recalque).

Assumindo uma dinâmica evolutiva, Freud descreve o desenvolvimento da sexualidade segundo fases, sendo que cada uma corresponde a diferentes estágios de relações dessas, então, necessidades sexuais e suas formas de satisfação.

Inicialmente, o indivíduo apresenta como fonte de estímulo diferentes regiões corpóreas, são as chamadas zonas erógenas, responsáveis pelas pulsões parciais; estas corresponderiam a *partes* da soma total de estímulos que equivaleriam às pulsões sexuais.

Numa primeira fase, nomeada de *fase oral*, o indivíduo tem seu prazer ligado à excitação da mucosa bucal e a ingestão de alimentos; o prazer:

... “ se ‘apóia’ (*sich lehnt na*) nesta função, mas em seguida se torna autônoma e passa a ser procurada independentemente dela. É no momento em que o prazer sentido na sucção do seio ou da mamadeira se desliga do ato de mamar que nasce a função sexual propriamente dita...(Mezan, 1991, p. 132)

Entre os dois e os quatro anos, aproximadamente, aparece à segunda fase da sexualidade infantil denominada de *fase anal-sádica*. A ela estará associado o binômio *atividade-passividade* e, posteriormente, *sadismo-masiquismo*; também está, segundo Freud, associada à avareza como traço de caráter, devido ao simbolismo da retenção ou não das fezes e sua posterior associação com ações de generosidade ou da ausência desta. Freud adicionou uma terceira fase, em que a unificação das pulsões parciais dá-se pelo órgão genital masculino e a criança, reconhece e distingue-se enquanto masculino e feminino – respectivamente ativo e passivo – através da polaridade fálico-castrado; sendo que, possuir o falo determina a masculinidade e a ausência deste (castração) a feminilidade.

O que nos chama a atenção é uma noção que se articula com o desenvolvimento da sexualidade infantil e também diz respeito aos posteriores “destinos” da libido, trata-se da noção de *fixação*.

Segundo Laplanche & Pontalis “Freud tanto fala de fixação *de* (fixação de uma recordação ou de um sintoma, por exemplo) como de fixação (da libido) *em* (fixação numa fase, num tipo de objeto, etc.)”. (Laplanche & Pontalis, 1992, p. 192) Em ambos os casos, esse conceito descritivo é de grande pertinência. Ao conjecturar que o indivíduo poderia desenvolver formas “fixas” de satisfação traz de volta para a libido características mais próximas do instinto. Embora a fixação não seja um conjunto de rotinas herdadas geneticamente ela pode ser pensada como um padrão disposicional adquirido e como tal apresenta uma série de conseqüências.

Primeiramente, nos casos de fixação *de*, as representações cuja libido adere gera uma constância na recuperação dessas mesmas representações via memória. Mas, como

comentamos antes (conf. Capítulo I), é justamente das reminiscências que padecem os histéricos, fixar a libido em um conjunto de representações é ter uma situação em que essas representações tenderão a se projetar constantemente na consciência e, uma vez sendo censuradas, o conflito entre as instâncias termina por produzir sintomas. São as lembranças de uma situação penosa, de conflito interpessoal, de desejos inconfessáveis à luz da moralidade de uma época que formam uma bagagem de vivência e tensão que influenciaram nas próprias relações individuais com o outro e consigo mesmo. Sim, porque em psicanálise o indivíduo é um outro para si, pois se observa como exterior a própria individualidade. Já comentamos um pouco a esse respeito ao nos referirmos à dissociação psíquica (capítulo anterior) e essa linha de pensamento jamais abandonou a obra de Freud desde sua associação com Breuer, até quando ele, Freud, elaborou as noções de ideal do ego e ego ideal, que discutiremos isso mais adiante. Continuemos no exame do conceito de fixação.

A fixação *em* – referida a uma fase ou a um objeto – se adequa melhor ainda naquilo que inicialmente nomeamos de “disposições adquiridas”; a libido por demais fixada na fase oral, contribuiria para formar um indivíduo que estabeleceria relações “devoradoras” para com o outro; uma maior avareza teria sua origem em maiores doses de libido fixas na fase anal-sádica.

Freud propôs o recalque como um mecanismo de defesa diante de vivências desprazerosas. Porém, antes que a instância censora fosse capaz de servir como caminho de facilitação de ocupações, conseqüentemente, esvaziando as representações “indesejáveis” – inibição por desinvestimento – haveria uma situação originária na qual a instância censora ainda não está formada, vale assinalar que Freud parece-nos adotar para o pré-consciente parte das características funcionais do ego do Projeto..., desta forma, a única maneira de haver uma inibição seria por contra-investimento. A origem desse contra-investimento é considerada pelo próprio Freud como obscura, advindo possivelmente de circunstâncias onde há níveis excessivos de excitação. De qualquer modo, é o processo de recalque originário que irá “fixar” a pulsão fora dos limites da consciência, contudo, esse núcleo barrado por contra-investimento, ainda mantém parte de suas catexias e passam a atrair para si outras representações que também encontram dificuldade de acesso à consciência. O recalque – agora recalque secundário – é uma função executada dentro do aparelho anímico a partir de duas dimensões: a ação de uma instância censora - no caso da Primeira Tópica, o pré-consciente – que por meio de investimentos e

desinvestimentos “repele” aquilo que se levado à consciência seria fonte de desprazer; e, também, pela “atração” promovida pelo núcleo recalcado primariamente, pois suas catexias operam na economia pulsional do aparelho como uma zona de facilitação. Uma vez atraída essas representações que foram desinvestidas associa-se com as representações e ocupações desse núcleo inconsciente e obtém nova força energética que lhes permitem pleitear novamente o acesso à consciência. Isto levará a uma nova ação defensiva repetindo um ciclo vicioso capaz de formar sintomas; estamos diante do retorno do reprimido que será chamado por Freud de repetição.

### **3.1 Os destinos das pulsões (i)**

Nossas considerações exigem que façamos também uma menção ao modo como o conceito de pulsão evolui ao longo da obra freudiana.

Primeiramente, precisamos ressaltar o imenso esforço por parte de Freud de manter um dualismo energético dentro do aparelho anímico, de maneira tal a assegurar uma espécie de “incompatibilidade/complementariedade” que seria originária a vida anímica. Fazendo referência ao último quadro das pulsões Mezan, pensando em Freud, assinala: “seu regime de existência [da vida anímica] é o *conflito*, que constitui assim a primeira e mais fundamental determinação do ser humano”. (Mezan, 1991, p. 340); esse conflito gerado por antagonismos operacionais compõe um arranjo funcional capaz de levar a dinâmica do aparelho anímico a um “bom termo”. Isso é algo que nos parece sempre presente no horizonte teórico freudiano. Por ocasião de estar associado às teorias de Breuer, encontramos Freud às voltas com noções de energia livre e energia ligada; no texto renegado do *Projeto...* não havia propriamente um dualismo energético, mas dualismos de princípios operacionais que seriam mais ou menos conservados nos anos posteriores como exemplo: a busca do prazer e a evitação do desprazer, processo primário e processo secundário, satisfação alucinatória e a inibição; todavia, após a Primeira Tópica, Freud deixará como que incubada a hipótese do dualismo em nível energético. Isto até os anos de 1914 na ocasião em que apresenta sua teoria do narcisismo (ver Narcisismo: uma introdução) quando foi feita a distinção entre as catexias oriundas de investimentos libidinais (sexuais) e um “interesse psíquico geral” que se origina no ego, denominadas também como pulsões do ego ou simplesmente de “interesse”. Freud encontrou muita dificuldade em explicar

como a libido de origem sexual era investida no ego e depois refluía para os objetos do mundo exterior como uma energia dessexualizada; supor uma “transformação” da energia sexual ou que o próprio ego gerasse catexias – fazendo quase ressurgir a hipótese dos neurônios secretores – seria muito pouco convincente, deixando Freud praticamente a mercê de um monismo jungiano que, em nome de uma simplificação teórica, levaria a psicanálise a cogitar a idéia de uma energia psíquica genérica. Essa hipótese do “interesse” psíquico terminaria solapando a base da teoria sexual freudiana, pois a própria noção de libido perderia sua razão de ser.

O dualismo energético freudiano encontrou melhor acomodação – e consistência teórica – com as hipóteses formuladas a partir de 1915 em *Pulsões e seus destinos*. Lá Freud não apenas renova sua definição de pulsão como também passa a dividir a noção em *pulsões*, a saber, pulsões sexuais e pulsões de autoconservação. Trata-se da manutenção de uma linha de pensamento de *inspiração* biológica; em texto anterior, Freud reconhece que:

“... devemos recordar que todas as nossas idéias provisórias em psicologia presumivelmente algum dia se basearão numa subestrutura orgânica. Isso torna provável que as substâncias especiais e os processos químicos sejam responsáveis pela realização das operações da sexualidade, garantindo a extensão da vida individual na espécie. Estamos levando essa probabilidade em conta ao substituímos as substâncias químicas especiais por forças psíquicas especiais” (E.S.B., XVI, p. 95).

Essa “inspiração” ajudou Freud a reencontrar seu tão procurado dualismo energético. As pulsões de autoconservação correspondem à outra face das necessidades vitais nas quais a sexualidade inicialmente se encontra apoiada, antes de desvencilhar-se para buscar satisfação em seus próprios objetos.

Em *Pulsões e seus Destinos*, Freud pondera sobre a relação estímulo-pulsão, para ele o estímulo operaria como um arco reflexo em que um estímulo aplicado em uma substância nervosa vindo *de fora*, seria descarregado *para fora* (cf. AE, vol XIV, p.114). Todavia, Freud alerta para a tentação de igualarmos pulsões e estímulos; enquanto os estímulos são afecções que alvejam o organismo provocando uma resposta motora (reflexo), as pulsões prolongam sua presença enquanto afecção que atinge a mente de maneira indeterminada. Os estímulos que atingem a mente teriam um impacto momentâneo, já a pulsão não cessaria de “afetar” a mente com suas exigências.

A essas ponderações segue-se uma das construções que denominamos como metabiológicas, pois não tem a intenção de corresponder a situações orgânicas reais:

...Imaginemos um ser vivo quase por completo inerte, não orientado, todavia para o mundo, que captura estímulos em sua substância nervosa. Este ser muito em breve se encontrará em condições de estabelecer uma primeira distinção e de adquirir uma primeira orientação. Por uma parte, registra estímulos de que pode subtrair-se mediante uma ação muscular (fuga), e a estes imputa um mundo exterior, porém, por outra parte, registra outros estímulos frente aos quais uma ação assim tem um resultado inútil, pois conserva seu caráter de esforço [pressão] {*Drang*} constante; estes estímulos são a marca de um mundo interior, o testemunho de algumas necessidades pulsionais. A substância perceptiva do ser vivo terá adquirido, assim, a eficácia de sua atividade muscular, um pretexto para separar um *fora* de um *dentro*... (A.E., vol. XIV, p. 114-115).

Mais uma vez, ao voltarmos às características das pulsões, para expressar a situação de estimulação constante, Freud introduz a noção de *pressão* {*Drang*} que indica a exigência de trabalho feita ao aparelho anímico; a *meta* {*Ziel*} é outra característica da pulsão, sendo que esta já havia sido mencionada em 1905 (Três ensaios sobre a sexualidade), e refere-se ao esvaziamento das excitações do aparelho – mas dada à impossibilidade de uma consumação primária dessas demandas, o aparelho acaba recorrendo a processos secundários que inibem a meta original concedendo uma satisfação substitutiva (meta inibida); o *objeto* {*Objekt*} é o “alvo” através do qual a pulsão realiza sua meta, justamente, a meta e o objeto é o que dão o maior diferencial para a pulsão, pois ambos não são fixos ou completamente pré-estabelecidos pela natureza. No caso do objeto, este sequer possuiria uma forma prévia, apresentando grande plasticidade, poderíamos afirmar que ele se encontraria em perpétua formação, a ponto de outras linhas teóricas falarem no objeto como uma “casa vazia” uma situação de perpétua ausência. Por fim, a *fonte* {*Quelle*} da pulsão, que seria as estimulações de origem somática que afetariam o aparelho anímico.

A concepção de que Freud não abre mão de uma causalidade no que se refere aos processos psíquicos, mas ele não reduz as suas formulações ao nível das respostas pré-programadas dos instintos animais. Há todo um complexo de relações que contribuem na formação de uma *persona*, essa co-relação parte da própria dualidade das forças envolvidas – pulsões sexuais e de autoconservação – e passam pelos tortuosos caminhos trilhados pelas

pulsões, enquanto demandas que ora voltam sobre o indivíduo, ora projetam no mundo que lhe é exterior.

Desses “destinos” podemos destacar os seguintes: 1) Reversão a seu oposto; 2) retorno em direção ao próprio eu (self) do indivíduo; 3) Repressão; e, Sublimação. Boa parte do texto de *Pulsões...* (conf. A.E., vol XIV, p. 122).

Inicialmente, Freud avalia a reversão em seu oposto em dois diferentes processos: a mudanças de atividade e passividade e reversão de conteúdo. Do par atividade-passividade encontramos dois pares de disposições comportamentais, a saber, sadismo-masiquismo e escopofilia-exibicionismo.

O sadismo e o masiquismo podem ser divididos da seguinte maneira (op. cit. p, 123):

“a) O sadismo consiste no exercício de violência ou poder sobre uma outra pessoa como objeto.

b) Esse objeto é abandonado e substituído pelo eu do indivíduo. Com o retorno em direção ao eu efetua-se também a mudança de uma meta pulsional ativa para uma passiva.

c) Se busca novamente uma pessoa estranha como objeto, que, em consequência da mudança ocorrida na meta, tende a tomar sobre si o papel de sujeito.”

Como Freud faz questão de explicitar, não podemos confundir os caso *b* e *c*. Isto porque, o “exercício de violência” dirigido *ativamente* para o exterior, quando muda a direção e toma o próprio eu como alvo, não abandona sua operacionalidade, é ainda o indivíduo que toma a iniciativa da ação – por exemplo, a autoflagelação. Na situação do item *c*, por sua vez, *uma outra pessoa* é procurada para ser o agente da violência enquanto o indivíduo se resigna aguardando *passivamente* a tomada de iniciativa do outro.

Este esquema de interação também abrange a ação do olhar. Freud (op. cit. p.125), chama a atenção para o fato de a escopofilia começar como um impulso auto-erótico; o objeto visado de início é parte do próprio corpo do indivíduo, até uma situação posterior onde o indivíduo começa a comparar partes de seu corpo com o de outrem, levando, finalmente, considerar como objeto parte do corpo do outro. O mesmo pode ser aplicado ao exibicionismo. É importante deixar registrado que para Freud nenhum desses pólos encontra uma exclusividade, para o pai da psicanálise “um sádico é sempre ao mesmo tempo um masoquista” – sendo que essa proposição já se encontrava presente nos *Três ensaios...* Até este ponto as polaridades

mencionadas dizem respeito ao objeto e não ao *objetivo*, isto é, essas polaridades referem-se mais ao “caminho” para a satisfação e menos a finalidade ou a forma da satisfação. Está última, é abordada quando Freud pensa a reversão de conteúdo.

No caso dos conteúdos a serem revertidos, Freud tem em mente o binômio *amor-ódio*. Na realidade, Freud admite não apenas uma forma de oposição ao amor, mas três delas: amar-odiar, amar ser-amado e em contraposição ao amar e odiar, a indiferença ou desinteresse.

Essa tripla polarização permite a Freud pensar outros três pólos que se aplicariam em todos os casos da vida psíquica:

Sujeito (ego) – Objeto (mundo externo)

Prazer-Desprazer

Ativo-Passivo.

Na primeira circunstância, basta lembrarmos o “organismo vivo quase completamente inerte, até então, sem orientação para o mundo”, ao experimentar os estímulos externos, o organismo tenderia a desvencilhar-se desta situação de tensão através da descarga motora (ação específica). A polaridade prazer-desprazer orienta nossas ações na medida em que evitamos o desprazer e *buscamos* o prazer. Finalmente, a antítese entre ativo e passivo define-se pela maneira como são estabelecidas as relações entre o indivíduo e o mundo exterior, além das relações consigo mesmo. Vale enfatizar que as relações de atividade-passividade não são as mesmas que as do sujeito (ego) e o objeto (mundo externo). Primeiramente, como acabamos de ver, o próprio indivíduo pode ser tomado como objeto; além disso, é possível se relacionar com o mundo exterior tanto de maneira ativa quanto de maneira passiva.

Quando cruzadas as três polaridade do amar e essa tripla forma de relação pulsional chega-se a resultados interessantes. O indivíduo narcisista é aquele que ama a si mesmo em tal proporção que se torna indiferente ao mundo exterior. As exigências de prazer levam o indivíduo a aproximar-se daquilo que lhe dá prazer afastando aquilo que lhe cause desprazer. Os mecanismos de introjeção e projeção são guiados por esse princípio (princípio de prazer), pois, o indivíduo introjeta do mundo exterior aquilo que lhe seja prazeroso e projeta (retira, afasta de si) aquilo que lhe cause desprazer (ver *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, ESB VII). Temos um equivalente no nível simbólico das relações do organismo numa

situação de fuga. Pois, como vimos, diante de uma situação desprazerosa o aparelho busca livrar-se das excitações excessivas e em momento posterior, quando já dispõe de um aprendizado daquilo que lhe causa desprazer, pode evitá-lo por antecipação como uma ação específica (fuga); com os mecanismos de projeção introjeção, o indivíduo irá *externalizar* aquilo que lhe cause desconforto e projetar no mundo exterior, ou seja, tornar o *outro* aqueles aspectos indesejáveis de si mesmo. Em contrapartida, o movimento contrário executa – simbolicamente – a incorporação dos elementos ou características do outro que o indivíduo deseja como sua; assim sendo, transforma aquilo que era outro em um *si-mesmo* (self). Essa abordagem ganha qualidades interessantes quando pensamos na última e mais polêmica reformulação feita por Freud em sua teoria das pulsões. Portanto, deixamos uma parte do próximo capítulo para abordamos a pulsão de morte.

## 4. Capítulo VI – Pulsões de Vida e de Morte, o Ego e o Id

### 4.1 Os destinos das pulsões (ii)

Em *Além do princípio do prazer* muito mais do que falar apenas dos “destinos”, Freud novamente se debruça sobre a questão das origens das pulsões.

Ao longo de sua obra, Freud sempre partira do *conflito* como parâmetro para a dinâmica da vida psíquica. Essa concepção já se encontrava expressa deste a intuição sobre a incompatibilidade dos desejos profundos de suas pacientes e de suas respectivas consciências morais; ganhando, posteriormente, um maior refinamento teórico, par de opostos complementares como: consciente/pré-consciente, princípio de prazer/princípio de realidade, processos primário e secundário; entretanto, o par pulsões do ego e pulsões sexuais deixavam a desejar justamente na sua característica dual.

O que trouxe sua abordagem energética de volta para o eixo dos opostos-complementares, foi a criação de uma antagonista à altura das pulsões de autoconservação e que ao mesmo tempo também se oporia à sexualidade, a saber, a pulsão de morte. A hipótese da pulsão de morte – assim como tantas outras elaborações freudianas – têm sua gênese em uma situação da clínica.

Uma das pilstras da psicanálise de Freud é a idéia de desejo. O desejo aparece como uma demanda que exige satisfação, muitas vezes cerceada pelas “necessidades da vida”, que também podem ser referidas como princípio de realidade, não conseguem frustrar o desejo impunemente, este último irá *persistir* até encontrar alguma forma de satisfação – mesmo que seja por substituição do objeto original. É desta perspectiva que deriva o aspecto central da explicação freudiana para os processos oníricos: todos os sonhos são realização de desejo. Como tivemos oportunidade de comentar anteriormente (vide capítulo I), o sonho se forma a partir do desejo não realizado, mesmo que esse desejo corresponda a experiências mais primitivas do aparelho anímico e com isso só possa apresentar-se a consciência após sofrer um mascaramento pelos processos de inibição, condensação e deslocamento. Essa dinâmica, produzida por uma demanda não atendida explica de maneira razoável a persistência do sonho – e extrapolando os limites deste, a persistência dos sintomas neuróticos.

No entanto, Freud teve que se deparar com casos clínicos que não se enquadravam nesse modelo explicativo. Trata-se de determinadas situações de trauma. Quando o indivíduo é exposto a uma situação de extrema tensão – tal como um desastre – mais do que a injúria física ele pode sofrer um “trauma psíquico”; essa terminologia não é gratuita, Freud tem em mente o seu modelo de vesícula ideal:

...Para o organismo vivo, a tarefa de proteger-se contra os estímulos é quase mais importante que a de recebê-los; está dotado de uma reserva energética própria, e em seu interior se desprendem formas particulares de transformação da energia: sua principal meta tem que ser, pois, preservá-lo do influxo nivelador, e por tanto destrutivo, das energias hipergrandes que advém de fora... (A.E., vol XVIII, p. 27).

Ao lermos com atenção esse trecho citado do texto freudiano, percebemos duas questões importantes: primeiramente, a necessidade desse “organismo ideal” de não apenas apropriar-se de estímulos externos, mas, também, de proteger-se deles; em segundo lugar, a existência de um “influxo nivelador” que é “destrutivo”. Se voltarmos um pouco na descrição da vesícula ideal, encontramos a capacidade do organismo de “subtrair-se mediante uma ação muscular (fuga)”. Seguindo os ditames do princípio de prazer, este é buscado enquanto o desprazer tende a ser evitado. A fuga é uma ação específica contra uma vivência desprazerosa; no interior do aparelho anímico vivências desprazerosas são evitáveis através da ação de desinvestimentos ou contra-investimentos (inibição). Mais uma vez, nós reencontramos as intuições presentes no texto obscuro do Projeto..., pois, apesar de despido dos seus neurônios fantásticos, o aparelho anímico – agora alegorizado como vesícula – sustenta-se tanto funcionalmente como estruturalmente num implícito princípio de diferenciação energética. São os diferentes níveis de catexia os responsáveis não só pelos registros de memória, como também pela seleção daquilo que atinge ou não à consciência; as diferenças tópicas têm na dinâmica das catexias a sua própria razão de ser. Daí a necessidade tanto da proteção como do controle dos estímulos porque sem essa variação energética, o aparelho anímico não seria possível (pelo menos nos moldes freudianos).

Isso nos leva de volta ao desafio colocado para Freud pela vivência traumática. Uma vez que o aparelho anímico é invadido por cargas muito grandes de estímulos, resta ao aparelho tentar contê-las da melhor maneira possível. Numa elaboração mais apressada

poderíamos afirmar que o trauma seria mais fortemente inibido que as representações desprazerosas de menor intensidade; de fato, isso pode até ser posto como verdadeiro, porém o que não fica claro é por que a rememoração de um evento tão fortemente desprazeroso?

Freud relembra que há circunstâncias que o desprazer de uma instância seria prazerosa para outra, portanto, não contradizendo o princípio de prazer.

... um fato novo e assombroso que agora devemos descrever é que a compulsão à repetição também rememora vivências passadas que não contém possibilidade alguma de prazer, que tampouco naquele momento poderiam ser satisfeitas, nem sequer as moções pulsionais reprimidas desde então. (A.E., XVIII, p, 20).

Outra vez, postemo-nos diante da descrição alegórica de Freud dado o acontecimento traumático e a conseqüente invasão de estímulos através das barreiras externas de proteção, quais os recursos que o aparelho anímico teria para impedir sua própria aniquilação? Como Freud já havia postulado em 1915: “o sistema nervoso tende a dominar estímulos”. Assim sendo, caberia ao aparelho tentar “dominar” esse influxo de catexias hipergrandes. Em situações mais convencionais, tal “domínio” se daria através de investimentos que forçariam a ligação dessas catexias livres com outras já ligadas e passíveis de serem descarregadas no meio ambiente (ação específica). Notemos que esse é o mecanismo que leva às satisfações por substituição. Porém, as catexias de um evento traumático ultrapassam a capacidade do aparelho de reconduzir esse excesso de estímulos a um bom termo. Uma vez sendo incapaz de controlar a totalidade da força invasora, resta ao aparelho ligar o máximo possível de catexias junto das excitações invasoras de maneira a obter uma espécie de “barragem” contendo o influxo avassalador numa área determinada do aparelho. De modo bastante simplificado, podemos descrever essa situação como um ciclo vicioso que se inicia com trauma, desprazer intenso e inibição; posteriormente, com a revivência da cena traumática, novo desprazer intenso e nova inibição. Dada a incapacidade do aparelho em dominar toda a carga invasora, uma boa parte dela resiste como energia livre que mesmo isolada, pressiona a “barragem” de contenção, forçando a revivência desprazerosa e um novo esforço do aparelho em conter seu avanço. Esse ciclo tenderia a ser interminável não fosse a intervenção terapêutica.

Essa nova perspectiva fornecida pelo trauma, a qual instala na psicanálise um acontecimento psíquico que se coloca para *além* do princípio de prazer, inspira Freud numa direção que consolidou o seu buscado dualismo pulsional.

É na parte VI de *Além...* que Freud descreve alguns estudos biológicos da época, sendo que, em Weismann ele encontra uma analogia muito interessante à psicanálise:

...a inesperada analogia com nossa concepção, desenvolvida por caminhos tão diferentes. Weismann, abordando morfológicamente a substância viva, discerne nela uma parte que está destinada a morrer, o soma, o corpo separado do material original e relativo a herança, e outro imortal, justamente esse plasma germinal que serve a conservação da espécie, a reprodução. Por nossa parte, não temos abordado a substância viva senão as forças que atuam nela, e nos vimos levados a distinguir duas classes de pulsões: as que pretendem conduzir a vida a morte, e as outras, as pulsões sexuais, que de contínuo aspiram a renovação da vida, e a realizam”. (A.E., XVIII, p. 45)

Freud estava efetivamente buscando uma explicação para a revivência de fenômenos intrinsecamente desprazerosos, essa fora inspirada na situação traumática, em que uma tendência para ligação de catexias é a única defesa de um “afrito” aparelho anímico; tratando-se de catexias não ligadas e, portanto, não sujeitas às leis do princípio de prazer pode-se inferir que há uma tendência para a ligação que, sendo mais antiga e fundamental, torna-se condição de possibilidade para a formação do aparelho anímico e de sua manutenção. Todavia, conter ou reter catexias assemelha-se mais ao processo secundário do que ao processo primário do aparelho anímico. Neste contexto, Freud assume pressupostos, segundo os quais, de um estado *in natura* de matéria desorganizada surge à vida como desvio ou diferenciação do meio (tivemos a oportunidade de especular se esse tipo de pressuposição seria compatível com a teoria de auto-organização, ver Silva, 2000), a ponto de anotarmos “os êxitos do desenvolvimento orgânico na conta de influxos externos, perturbadores e desviantes”. (A.E., XVIII, p. 37). Esse “desvio”, essa “perturbação” que seria a responsável pela formação da vida, no plano da especulação freudiana, também estaria na gênese do aparelho anímico e dessa forma deixa nele os seus traços fundamentais, pois, se por um lado o aparelho apresenta essa tendência ao êxito desviante de se manter organizado através de suas diferenciações energéticas, por outro apresenta também um vestígio mais conservador de tender para o estado anterior, antes a sua própria organização, de volta para a matéria inorgânica, ou seja, tende para a morte.

Recorrendo mais uma vez à mitologia grega, Freud agrupa as pulsões de vida sob a nomenclatura de Eros correspondendo tanto aos impulsos de autoconservação derivados das necessidades vitais (fome, sede, micção etc.), como impulsos sexuais que visam à reprodução. Na realidade, para Freud, ambos seriam duas facetas das mesmas pulsões de vida cujo objetivo é “reunir e mantê-las juntas as partes da substância viva” (E.S.B., vol. XVIII). Eros pode apresentar-se investindo tanto o indivíduo como objetos do mundo exterior – o que levaria a proteção e conservação desses objetos. Na contra-parte, sob o signo da pulsão de morte.

Se Eros é anterior ao princípio de prazer, enquanto impulso para ligar, permitindo ocupações, a pulsão de morte também o é enquanto força disjuntiva. O que nos leva para a distinção feita por Freud entre tendência e função:

...O princípio de prazer é então uma tendência que opera a serviço de uma função: a de fazer com que o aparelho anímico liberte-se da excitação, ou a de mantê-la constante, no nível mínimo possível, o montante da excitação...(A.E., XVIII, p. 60).

Portanto, a *função* é anterior a *tendência*, pois esta está subordinada àquela. Ao pressupor o desembaraço das catexias como uma função do aparelho, Freud insere em seu *corpus* teórico um novo princípio de funcionamento, também ele, mais fundamental que o princípio de prazer; a partir da terminologia de Bárbara Low, Freud passa a referir-se a esse princípio para livra-se das excitações como princípio de Nirvana.

O princípio de Nirvana não constitui uma novidade absoluta no interior das formulações teóricas freudianas. Também encontramos uma função equivalente no aparelho neuronal descrito no *Projeto*... Estamos nos referindo, mais uma vez, ao princípio de inércia neurônica:

... É o princípio de inércia n[ervosa]: [dita] que [o] n[eurônio] aspira libertar-se de Q...(FREUD, 1995 [1895], p. 10).

O que Freud está introduzindo (ou reintroduzindo) é uma função que conduz o aparelho anímico – na sua versão neuronal ou na versão aparelho/vesícula – a nível zero de

catexia. Essa operação de reengenharia teórica redistribui as relações entre outros conceitos psicanalíticos importantes.

Primeiramente, o princípio de prazer agora opera como uma tendência subordinada ao princípio de Nirvana. Neste caso, como podemos compreender o princípio de realidade como uma tendência segunda, subordinada a tendência primeira que é o prazer. Assim sendo, os processos primário e secundário são a descrição das relações dinâmicas que se formam dentro do aparelho, ora para atender a tendência primeira (prazer), ora para atender a tendência segunda (realidade).

Toda esse movimento teórico nos conduz a uma questão desconcertante: a vida está a serviço da morte? E ainda: Como é possível uma função gerar não só tendências facilitadoras de suas metas como também contra-tendências que em princípio resumem-se em se interpor como mediadoras que atrasam a execução das metas funcionais? Apesar de Freud já ter afirmado que:

...*A meta de toda vida é a morte...*[ou ainda]... O organismo só quer morrer a sua maneira [grifo nosso]... (A. E., XVIII, p. 38-39).

Já fora colocado em destaque o papel de uma implícita “tendência para a ligação”, que assim como as pulsões de morte e o princípio de Nirvana se encontram *além* do princípio do prazer. Entretanto uma dúvida permanece: a ação de ligar catexias obedece a uma tendência ou a uma função própria? Se a resposta for uma função implícita seria ela uma função segunda, anterior ao prazer, mas, ainda subordinada à função primeira (Nirvana)? Ou ainda, seria a ação de ligação apenas uma tendência entre outras apesar da sua importância?

Compreendemos que a “pulsionalidade” da pulsão está na maneira em que se acentua uma ou mais das suas características, a saber, *pressão, meta, objeto e fonte*. Entendemos que a leitura mais interessante das pulsões centra ênfase na meta pulsional e na pressão para atingi-la. Em psicanálise, pressão é sempre uma pressão *para*, sendo que sua meta pode ser realizada por substituição (meta inibida). Sempre que descreve seu aparelho anímico, Freud sempre parte de uma descrição em que o aparelho já está dado, sendo que o ponto de variação no

seu funcionamento deve-se às “exigências da Vida” que conduz seu prodigioso aparelho a efetuar umas adaptações evolutivas, escapando de modos de operação que o levariam a destruição. Apesar de terem sido mencionadas em diferentes ocasiões quanto ao desenvolvimento teórico da psicanálise, as chamadas “exigências da vida” parecem sempre vir revestidas de uma dose de evolução biológica, traduzindo-se, sempre carrega o sentido implícito de uma adaptação ao meio ambiente hostil. Acreditamos que após a formulação da pulsão de morte, aquelas “exigências” não devem ser reduzidas a apenas uma adaptabilidade ao meio, como também, podem ser pensadas como exigências de Eros. Se trocarmos o termo “exigência” por pressão associando-o a pulsão, então, temos as pulsões de vida como sendo aquelas as responsáveis pelo aperfeiçoamento do aparelho anímico. Se a morte é imanente à vida, só pode ser consumada a morte daquilo que esteja vivo anteriormente. O aparelho anímico instaura-se de maneira mítica; é portador de uma dupla função: desfazer-se de tensões excessivas, conservar-se e se reproduzir, ambas as funções executadas por representantes pulsionais - porque é dessa maneira que o biológico se “apresenta” ao psíquico – e cujo equilíbrio é dado de maneira dinâmica por esses esforços antagônicos – conectivos e desconectivos – que se regulam mutuamente. Compreendemos que para pensarmos uma desconectividade como a pulsão de morte, é necessária a existência de uma organização ou ordem a qual ela se oponha, antes disso não faz muito sentido pensarmos uma desconectividade se há ausência de conexões; o instante mítico pelo qual Freud assinala a instauração do aparelho anímico já pressupõe suas funções primária e secundária, proteger-se e perpetuar-se, mesmo que ao longo do tempo sua fonte de força e de versatilidade o conduza a própria destruição.

Como tivemos oportunidade de assinalar em estudo anterior (vide Silva, 2000), os estímulos externos não são apenas “ruídos” dos quais o aparelho deve se defender permanentemente, a troca de informações é fonte de estratégias adaptativas mais eficazes; se catexias “hipergrandes” podem nivelar e destruir o aparelho, deixar de recebê-las e canalizá-las para as ações específicas também é matar o aparelho por inanição.

Resta-nos, portanto, percorrer a análise de como o ruidoso Eros e o silencioso Thánatos<sup>7</sup> se manifestam na vida anímica e mais especificamente a dificuldade de adequá-los

---

<sup>7</sup> É importante assinalarmos que essa expressão nunca fora utilizada por Freud, porém tornou-se freqüente na literatura crítica que veio depois.

dentro da distribuição tópica das instâncias do aparelho anímico, este é o ensejo para passarmos a Segunda Tópica.

## 4.2 O Ego e o ID.

Podemos abrir essa seção acompanhando as ponderações de Paul Ricoeur:

...Preferimos conjugá-la [a Segunda Tópica] com a interpretação da cultura, a fim de enfatizar, de um lado, que a interpretação da cultura é muito mais que um subproduto da psicanálise, pois está vinculada à concepção da segunda tópica; de outro, que a segunda tópica é algo inteiramente diferente de um remanejamento da primeira, pois procede de um confronto da libido com a grandeza não libidinal que se manifesta como cultura...(Ricoeur, 1977, p. 131).

Apesar de os fatores clínicos, tais como a resistências à terapia e a culpa inconsciente oriunda da melancolia, terem também fornecido subsídios para a formulação da segunda tópica (cf. Mezan, 1982, p.269), nos concentraremos na linha do raciocínio ricoeuriano, e na ênfase dada à vassalagem do ego. É na obra de 1923 que nos deparamos com o ego sendo descrito como estando a serviço de “três senhores” muito severos que seriam: a realidade, o superego e o Id.

Este solo conceitual está muito distante dos modelos anteriores do ego. Apesar de ainda se manter fiel aos parâmetros propriamente psicanalíticos, o ego na segunda tópica é muito diferente daquele ego do *Projeto...* o qual limitava-se a exercer uma função inibidora, sendo que uma justificativa para a sua existência era inibir as satisfações alucinatórias, era uma estrutura de neurônios  $\psi$ , que retinham catexias apenas com a finalidade de gerar inibição pela formação de vias de facilitação. Tratava-se tão somente de um dispositivo – entendido como um conjunto de meios ou mecanismo disposto para um determinado fim.

Quando Freud descreve a primeira tópica (cf. capítulo VII de a *Interpretação dos Sonhos*), quase nada dedica ao ego, visto que, as “estrelas” maiores da constelação conceitual

formada pela primeira tópica foram às noções de consciente, inconsciente e pré-consciente; o ego é mencionado unicamente como um “guardião dos sonhos”, identificado com o “desejo” de permanecer dormindo.

Mesmo sendo descrito como “uma organização coerente dos processos anímicos de uma pessoa” (A. E., XVIII, p. 18), não é possível identificá-lo com a consciência. Além do mais, a consciência, a pré-consciência e o inconsciente deixam de ser sistemas dentro do aparelho anímico e passam a adjetivar a situação dinâmica dos sistemas que aparecem na nova tópica. O próprio ego tem funções defensivas que são inconscientes, por exemplo, a angústia suscitada por uma situação que possa ser associada a uma vivência de desprazer ocorrida no passado.

Nessas novas relações geográficas da mente (a descrição de Freud às vezes chega a ser geopolítica), o primeiro dos suseranos do ego é a realidade.

A realidade é uma adversária implacável do aparelho anímico, sobreviver a ela implica em assimilar frustrações e desenvolver estratégias que permitam ao desejo algum tipo de satisfação, mesmo que não seja uma satisfação tão imediata como exige o processo primário de acordo com os mandamentos do princípio de prazer.

A origem dos processos secundários e da formação de um segundo princípio operando em oposição e complementação com a realidade, dá a exata dimensão de quão poderosa é essa suserana do ego.

O princípio de realidade e o processo secundário são expressões do trabalho do ego em negociar permanentemente satisfações substitutivas, tendo em vista que a realidade se coloca como um obstáculo constante à satisfação do desejo; a realidade parece sempre dizer não.

Se a primeira suserana do ego tem por princípio negar a satisfação imediata, outro suserano, ao contrário reivindica, exige, cobra e pressiona permanentemente a satisfação do desejo, o saciamento das necessidades: trata-se do Id.

O Id (na realidade o *isso*<sup>8</sup>) a mais primitiva região do aparelho anímico, instância descrita por Freud como um “caldeirão fervente”, está despojada da idéia de tempo, desconhece a negação, se encontra “aberta para o somático” e é através dela que chegam até o aparelho anímico os representantes pulsionais, com suas exigências de satisfação plena e absoluta, sem mediações ou adiamentos. Apesar de algumas descrições quase personificarem o Id como algo

---

<sup>8</sup> Sobre questões como a da adoção de vocábulos latinos para verter termos do alemão utilizados por Freud, recomendamos a leitura do trabalho *As Palavras de Freud*, de Paulo César de Souza.

(ou alguém) que deseja algo, para Freud o Id “não concentraria uma vontade global, somente o ímpeto de procurar satisfação das necessidades pulsionais com observância no princípio de prazer” (A.E., XXII, p. 68). Na qualidade de “reservatório libidinal”, essa instância tanto alimenta como atormenta o aparelho anímico com uma enxurrada de catexias. E é exatamente essa última vocação do Id, de fonte energética do aparelho, que torna seu papel dentro do universo da vida anímica como algo às vezes ambíguo. A adoção de um recorte simplificador induz o leitor a considerar o Id como o vilão de uma trama na qual o ego seria a sua maior vítima. A primeira vista temos as exigências implacáveis, do outro uma realidade inflexível; no centro, em situação degradante, o ego tentando conciliar o inconciliável. Contudo, se ampliamos nossa perspectiva até a ordem vital – aqui estamos nos referindo ao Id – percebemos uma peça tão primordial para o funcionamento do aparelho anímico como todas as outras. São as catexias na forma de energia desligada, que tendo sua origem no mundo externo, irão alimentar as estruturas de energia ligada dentro do aparelho de modo a poderem barrar o excesso e ao mesmo tempo incorporar novas catexias. O desejo comporta necessidades vitais que são absolutamente legítimas do ponto de vista da sobrevivência do organismo e, portanto, não pode ser deixado de lado. A mesma libido que faz exigências que o ego não pode atender diretamente – fornece a força e as demandas necessárias para suscitar os processos de pensamento no interior do aparelho e dessa forma assegurar o seu próprio desenvolvimento – o qual consiste, inclusive, em uma diferenciação das demais instâncias psíquicas do espaço que era originalmente Id. (cf. A.E., XXIII, Esboço de Psicanálise, 1938 (texto incompleto e não publicado)).

Resta-nos o último dos senhores do ego, tão importante e severo como os demais: o superego.

Se, como afirma Freud, “o eu fosse somente à parte do Id modificada pelo influxo do sistema perceptivo, o substituto do mundo exterior real no mundo anímico, estaríamos frente a um estado de coisas simples. Porém se agrega algo mais”. (A.E., XIX, p. 30). Esse “algo” mais é o ideal do eu ou superego. A história do superego é anterior à formulação do conceito na condição de mais uma instância dentro do aparelho anímico. Desde seus primórdios, a psicanálise tem de lidar com o conflito neurótico, no centro dessa situação de confronto na vida psíquica está, de um lado, o desejo, do outro, a *consciência moral*, esse tipo de conflito já era diagnosticado por Freud desde sua época de a parceria com Joseph Breuer (vide capítulo I). Com o desenvolvimento da teoria psicanalítica a consciência moral – ora descrita como aspectos do

caráter, ora assemelhando-se a uma consciência auxiliar – tem seu lugar ocupado por uma instância dentro do aparelho anímico, a saber, o pré-consciente ou sistema *Pcs* cuja função é realizar as interdições ou inibições que “protegem” a consciência da selvageria dos processos primários. Este é o quadro correspondente à Primeira Tópica (conf. Capítulo VII, *A Interpretação dos Sonhos*), lembrando que na versão de máquina neuronal, cabia ao ego essas atribuições; contudo, na versão mais “psicológica” do aparelho anímico, fornecida pela primeira Tópica, o *Pcs* opera como um escudeiro fiel, guardião da integridade da consciência reservando suas forças para bater-se *unicamente* com as representações incompatíveis que tentam acessar à consciência.

O salto dado pela Segunda Tópica muda bastante o status dessa instância. Agora, o superego – que se diferencia do ego tal qual o mesmo diferencia-se do Id – deixa de ser apenas um guardião bondoso para tornar-se um dos tiranos do ego.

Segundo Laplanche e Pontalis:

...Se tomarmos a noção de superego num sentido amplo e pouco diferenciado, como acontece em *O ego e o Id* – onde, não esqueçamos, o termo figura pela primeira vez -, ela engloba as funções de interdição e de ideal. Se mantivermos, pelo menos como subestrutura particular, o ideal do ego, então o superego surgirá principalmente como uma instância que encarna uma lei e proíbe a sua transgressão...(Laplanche e Pontalis, 1992, p. 498).

Tomando o superego como sendo principalmente uma instância censora, localizamos sua origem no declínio do complexo de Édipo. O processo de identificação leva a criança a substituir um investimento nos pais como objeto de desejo para uma identificação *com* os pais, ou seja, a criança passa a querer *ser* (os pais) ao invés de *ter*; como resultado a interdição passa a ser interiorizada e a norma do outro passa a ser a *nossa* norma. É por isso que Freud em suas *Novas conferências introdutórias*, enfatiza o fato de a criança não se identificar exatamente com os pais, mas sim, com o *superego deles*, portanto, seriam essas identificações as responsáveis pela transmissão das tradições através da história.

Essa presença do pai em nós é também a presença do outro, da alteridade em mim, também esse conceito abre espaço para pensarmos o quão importante são as relações interpessoais para assegurar a formação do self. Neste caso, seguindo o raciocínio de Freud,

quanto mais severa a instância parental mais severo será o superego<sup>9</sup>. Este contexto também instigou Freud a perguntar-se de onde viria à força para este “caráter compulsivo que se exterioriza como imperativo categórico?” (A.E., XIX, p. 36). A resposta também se concentra na origem do superego; ser o herdeiro do complexo de Édipo inclui ser herdeiro de poderosos investimentos, originados no Id, e que buscam satisfação imediata; ao reestruturar-se como instância censora, não anula o intercâmbio de catexias com o Id, permitindo ao superego utilizar-se dessas catexias para pressionar o ego; haveria uma “cultura de morte” no superego que investido pulsionalmente tanto de Eros como de Thânatos comportaria até mesmo uma certa dose de *sadismo* nas suas relações com o ego. Voltamos à questão do conflito dinâmico entre as instâncias, pois o superego faz uso de investimentos vindos do Id para exigir que o ego faça justamente o oposto do que pede seu tirano mais primitivo. Ao ego só resta mediatizar o conflito entre as instâncias, se pode compará-lo a um “zelador” ou um homúnculo dentro do aparelho anímico (A.E., XIX, p. 50).

Todas essas reformulações a dos conceitos de consciência, pré-consciência e inconsciente, que antes correspondiam a sistemas dentro do aparelho anímico e agora são noções descritivas das “novas” instâncias, a saber, o Id como um “fervilhante” reservatório de libido; o superego na condição de avatar parental que incorpora os ideais e as exigências paternas no indivíduo; e, finalmente o ego, que já fora estrutura responsável pelos processos de inibição, tem nessa nova geografia a responsabilidade de ser o pólo para onde convergem todo o conflito dinâmico entre as instâncias, cabendo-lhe a busca por soluções aos impasses impostos pelo desejo; são reformulações da ontogênese do indivíduo, o esforço freudiano de explicar os fenômenos da neurose com base numa perturbação da dinâmica inerente à vida anímica tida como normal. Mas, Freud entreviu que a ontogênese não é suficiente em si mesma muito antes de o *Ego e o Id*, o pai da psicanálise já se encontrava às voltas com a dimensão do mundo exterior e da alteridade, de tal modo que ele se viu seguindo pistas filogenéticas para a compreensão da vida anímica.

Podemos, então, retomar à questão do narcisismo numa perspectiva mais ampla da enunciada anteriormente (Vide prelúdio). Dado a contextualização mais geral da teoria freudiana

---

<sup>9</sup> Neste ponto é importante fazer uma ressalva quanto à “severidade” do pai no caso clínico que ficou conhecido como “o caso do pequeno Hans”: a rigidez paterna era um “fantasma” criado pelo próprio paciente e nesta situação a dureza da instância parental é que determinará a face do superego, mesmo que essa percepção seja distorcida pelo paciente quando comparada à realidade.

que viemos realizando até aqui, o narcisismo pode ser analisado sob uma abordagem que ultrapasse algumas das considerações freudianas em perder o vínculo com as mesmas. Acreditamos que o trabalho de André Green que abordaremos no próximo capítulo nos ofereça as ferramentas para atingir esse objetivo em particular.

## Parte II

### 5. Capítulo V – O narcisismo, o Um e o Zero

Como tivemos oportunidade de comentar anteriormente, a discussão em torno do narcisismo é nossa principal chave de leitura naquilo que tange o problema da subjetividade.

Se em um primeiro momento optamos por mesclar uma rápida exposição da abordagem freudiana com uma leitura mais livre de algumas produções literárias; neste momento, acreditamos ser oportuno um exame de algumas proposições do psicanalista francês André Green, quando o mesmo versa de maneira original sobre o tema do narcisismo.

Em seu texto, Green nos recorda que no início o narcisismo fora uma aquisição teórica “pertinente e esclarecedora” (ver Green, 1988), mas que depois teve (com a publicação de *Além do Princípio do Prazer*) essa relevância negada; tratar-se-ia de uma ilusória (talvez cativante?) forma de aproximação com uma concepção monista da libido? A resposta freudiana seria a introdução da pulsão de morte e toda a reengenharia na malha conceitual oriunda dessa mudança.

Para o psicanalista francês se faria necessária uma melhor explicitação das possíveis articulações entre o conceito de pulsão de morte e o de narcisismo. Em seu trabalho – *Narcisismo de vida, Narcisismo de morte* – Green lança mão de formulações bastante próprias, tais como: o Um, o neutro, narcisismo negativo, etc. No entanto, dado que algumas das suas formulações extrapolam para a prática clínica, nos limitaremos a recorrer somente às construções teóricas que possam permanecer no plano de discussão traçado por este trabalho.

O primeiro conceito de Green que iremos examinar é o conceito do Um<sup>10</sup>, em suas próprias palavras:

“No que concerne ao narcisismo, o objeto, fantasiado ou real, entra em relação conflitiva com o Eu. A sexualização do Eu tem como efeito transformar o desejo pelo objeto em um desejo pelo Eu. A isto chamei o desejo do Um com apagamento da marca do desejo do Outro. O desejo mudou, portanto, de objeto, pois é o Eu que se tornou o seu próprio objeto de desejo...(Green, 1988, p. 21)”

---

<sup>10</sup> Seguimos a grafia do autor que assinala “Um” com maiúscula para diferenciar o conceito de uma preposição.

Green, ao opor o desejo pelo Eu – que ele nomeia de Um – ao desejo pelo Outro está diferenciando o eu-instância do psiquismo (que grafamos ao longo do trabalho como ego), do eu-totalidade que remete a personalidade do indivíduo como um todo, ou pelo menos, a percepção que o indivíduo possui de si-mesmo. A idéia mesma de desejo não é abordada em toda a sua complexidade filosófica-psicanalítica, o que, diga-se de passagem, nos arrastaria para territórios muito distantes do tema delimitado nesta pesquisa. Assim, manteremos lastro com o pensamento do autor, aceitaremos a noção desejo como indicando, em linhas bem gerais, uma busca por um objeto de satisfação que não se encontra presente, mais adequadamente, pelo resgate deste objeto perdido ou recuperação de um estado anterior de satisfação, reencontro daquilo que se encontra separado, em suma, o desejo como restauração. É o desejo que impulsiona o indivíduo a recuperar essa integridade perdida e o torna ciente de que há uma perda, uma separação seja no espaço, seja no tempo ou ambos, de qualquer forma os caminhos para essa *re-integração* são tortuosos a começar pela primeira experiência de ausência ou de falta, que como vimos (ver capítulo I e II), conduz, inicialmente, a uma satisfação alucinatória. Se já passamos em revista dos meios pelos quais o processo primário torna-se processo secundário. O ponto de interesse, agora, é uma outra solução possível para a situação de perda, a saber, a identificação.

Numa situação de identificação, o Eu ao identificar-se como o objeto toma-lhe o lugar, com ele se confunde – esta situação dar-se-ia de maneira diferente conforme a idade do indivíduo. Quando a identificação ocorre muito cedo pode ser nomeada de identificação primária a qual é tida como narcisista; o Eu funde-se com o objeto e deixa de ser visto como uma entidade separada para tornar-se uma emanção do próprio Eu (Green). Caso esta modalidade de identificação perdure para um período em que o desenvolvimento social do indivíduo o confronta com a alteridade, com o não-Eu, que dele é independente, o resultado tenderá para a desilusão, uma vez que, a alteridade tenderá a demonstrar-se diferente das expectativas do Eu – ou seja – o objeto revela-se como um não-Eu desmentindo a condição de extensão do Eu, como deseja o narcisista. Portanto, o Eu, ao buscar recuperar a sua integridade após a perda da satisfação inicial, terá que se contentar com soluções parciais e imperfeitas, o que empurra o Eu a um estado de busca permanente.

André Green nomeia de *narcisismo positivo* este movimento para neutralizar a relevância do objeto como fonte de prazer. Podemos afirmar que ao narcisificar o Eu ganha

independência em face a alteridade do objeto, mas, dada a precariedade dessa solução, outro rumo pode ser tomado pelo narcisismo do Eu.

“Em certos casos, o efeito combinado da distância espacial não-preenchível e da dissincronia temporal interminável faz da experiência do descentramento a marca do ressentimento, do ódio, do desespero. Por isto, o retraimento para a unidade, ou a confusão do Eu com objeto idealizado, não estão mais ao alcance. É então a busca ativa não da unidade, mas do nada, isto é, de uma redução das tensões ao nível zero, que é a aproximação da morte psíquica.” (Green, 1988, p.23).

Partindo dos pressupostos enunciados acima, temos a evocação de um estado de ataraxia. Se, num primeiro momento, o narcisismo se faz narcisismo positivo redirigindo os investimentos afetivos dispersos no Objeto para um reencontro com a integridade perdida do Eu (desejo pelo Um), haveria uma outra ocasião, em que o desejo pelo Um transmutar-se-ia em desejo pelo Nada, ao invés da busca pelo centro e pela unidade, haveria uma busca pela ausência de centro ou a “... procura da satisfação prossegue então fora de qualquer satisfação” (Green, 1988, p. 23). É importante ressaltar que não se trata exatamente de um desejo de morte enquanto morte do objeto, mesmo quando Green afirma que: “a vida torna-se equivalente à morte, pois é alívio de todo desejo”, o que aqui está sendo pensado são os termos de uma satisfação alucinatória negativa possível através desse movimento de narcisismo de morte ou narcisismo negativo. Como resultado, “não é o desprazer que substitui o prazer, é o Neutro” (Green, 1998, 24). Isto leva o psicanalista francês a invocar o sentido metafórico do “retorno ao inanimado” oriundo de “Além do princípio do prazer” nessa, como nomeia Green, anorexia de viver. É desta maneira que o autor compreende o narcisismo: Narciso como Narciso Janus, uma face voltada para a vida ao imitar o desejo pelo objeto perdido quando direciona esse desejo para o Um; e, uma face voltada para a morte, quando deixa de buscar a satisfação perdida através do Um, mas, também, não se permite buscá-la através do Outro, procura a renúncia da busca, a indiferença, o Neutro.

Mas, antes de prosseguir, Green faz um alerta contra a tentação de uma abordagem simplificadora do conceito do Um que eventualmente o colocaria em contradição direta com outros conceitos psicanalíticos, a exemplo da noção de clivagem do Eu, pulsões parciais etc. Enfim:

“ O Um não é , portanto, um conceito simples. Se deve ser colocado em tensão, para que isto ocorra não bastará formular seu antagonismo, o Outro e inclusive o Neutro; será necessário com o Um pensar também não apenas o Duplo, mas sobretudo o Infinito do caos e o Zero do nada. Talvez o Um nasça do Infinito e do Zero, à medida que eles poderiam... ser apenas Um. Mas é nas oscilações de Um ao Zero que devemos apreender a problemática intrínseca do narcisismo, sem nos deixarmos desanimar pelo fato de que se o Um se dá imediatamente por uma apercepção fenomenológica, o Zero, por sua vez, nunca pode ser concebido quando se trata de si, assim como a morte é irrepresentável para o inconsciente.” (Green, 1988,p. 26)

Tendo isto em vista, buscaremos – com Green, e depois, um pouco a nossa própria maneira – movermo-nos nessas oscilações entre o Um e o Zero. O que mais uma vez nos remete a caracterização de primário atribuída ao narcisismo. Considerando a breve exposição já realizada neste trabalho (vide prelúdio), basta lembrarmos que, grosso modo, é a organizações das pulsões parciais do Eu, na forma de um investimento unitário, que possibilita o advento do narcisismo primário. Mas, além dessa primeira acepção haveria uma segunda, em que o narcisismo primário – referido por Green como primário *absoluto* – expressaria uma manifestação do princípio de inércia, pois, tenderia a furtar-se das tensões (princípio de Nirvana). Não é necessária uma postura excludente pela qual uma das acepções deva dar lugar à outra, na verdade, pela maneira como Green compreende, as duas leituras sobre o narcisismo primário estão corretas dado o resultado análogo de ambas; mais precisamente, uma se faz como extensão da outra. Tudo pode ser descrito pelo movimento de progressão, em que a necessidade de satisfação obriga o Eu a procurá-la no mundo exterior pelo acesso a motilidade; e pelo movimento de regressão que é deflagrado, dada a impossibilidade de realização pela via progressiva, ao reorientar os investimentos de volta para o interior do aparelho anímico em direção da lembrança de satisfação, ou como já sabemos, da satisfação alucinatória. Como o recuo à alucinação não é uma solução eficiente, o Eu pode então se tornar Um ao colocar a si mesmo como objeto de satisfação; ou, numa solução nos moldes do princípio do Nirvana, a regressão se dá com tal intensidade que se pode dizer que ela ultrapassa o centro em que se reencontraria a satisfação anteriormente perdida, essa regressão poderia ir mais longe ao virar o centro pelo avesso, negatizando-o, regredindo para uma não-busca de realização, um estado sem as tensões demandadas pelo desejo, o Zero. Assim sendo, nos termos de Green, o narcisismo primário absoluto é um narcisismo de morte.

O passo seguinte está em jogar luz sobre diferentes ângulos do problema do narcisismo. Podemos iniciar esse movimento nos interrogando sobre os limites da experiência narcísica. A resposta para essa problematização estaria nas relações do narcisismo com a realidade; como o narcisismo recorta a realidade? Qual a fronteira entre o que é Um e o que é Outro? Ou qual o limite da integridade do Um?

Nos orientando pelo pensamento de Green:

“... a estrutura de caráter revela a tenacidade das defesas narcisistas que se agarram à manutenção de uma individualidade inalienável. A este respeito, parece-me que pelo menos uma parte do que foi outrora abordado na literatura analítica, sob o ângulo do caráter, retorna hoje sob os auspícios da identidade.” (Green, 1988, p. 43).

Essa condição identitária do Eu “não é um estado, é uma busca do Eu que só pode receber sua repostagem reflexiva através do objeto e da realidade que a refletem”(Green, 1988, p. 43). Isto posto, nos concentremos, por enquanto, nesse espaço que o Eu percorre entre a realidade e o objeto, essa mediação que delimita o próprio recorte que o Eu estabelece com a realidade.

Para começar, essa relação é construída sobre a problemática da contradição. O Eu enquanto Um ou em situação narcísica opõe-se ou nega a realidade, pois, o Eu ao relacionar-se com a realidade, também investe em si-mesmo para tornar-se um substituto da mesma no que tange a satisfação; as frentes pelas quais o narcisismo opera sua relação com a realidade são: o pensamento e a ação.

O narcisismo afeta o pensamento revestindo-o de onipotência, superestimando os poderes do Eu; ou, então, sexualizando o pensamento. Em ambos os casos o Eu é impulsionado para as mais variadas formas de fantasia, indo de delírios de grandeza até a identificação com figuras históricas. Mesmo a racionalização, segundo Green, pode ser incluída na lógica do delírio.

Naquilo que se refere à ação, o narcisismo, também encaminha o Eu para uma situação de contradição com a realidade. Desta vez trata-se de uma atitude de fuga ou de rejeição em que os laços com o mundo externo são cortados e substituídos por laços com o mundo interior, uma variação interessante a um possível isolamento social; é a situação de superexposição onde encontramos personalidades mais agressivas que assumem um papel de liderança frente ao grupo em que se relacionam, evidentemente, não é o caso de condenar o

aparecimento de personalidades que assumem este perfil de liderança, mas realçar a matriz narcisista de sua origem que, quando extrapoladas, levam a megalomania.

Precisamos, então, observar mais atentamente a maneira como se separam narcisismo e pulsões objetais, pois esta é uma das chaves para entendermos o narcisismo em suas diferentes formas de expressão.

A escolha objetal narcisista não se coloca em contradição com a satisfação oriunda o objeto externo (não-narcisista). A sexualidade pode tanto competir como apoiar o narcisismo:

“...ora a sexualidade é vivida como concorrente do narcisismo, como se a libido narcisista corresse o risco de se empobrecer pela fuga dos investimentos objetais, ora - e, sem dúvida, é o caso mais freqüente – ela só tem sentido à medida que nutre o narcisismo do sujeito: gozar torna-se a prova de uma integridade narcisista preservada.”(Green, 1988, p. 45)

Nestas circunstâncias, o relacionamento com o outro ganha complexidades bastante peculiares, por exemplo, Green, considera que embora haja o sentimento de culpa, é a vergonha que pode causar maiores estragos; ele se refere a vergonha de não gozar, a qual expressaria um fracasso sexual, que por sua vez, aumentaria o risco do abandono ou da rejeição por parte do objeto amado. Esse prejuízo se torna maior também pela situação de desvalorização frente ao outro que deveria ser testemunha de sua importância, ou seja, ao se ver diminuído aos olhos da alteridade, o narcisista é dolorosamente lembrado que sua situação frente à realidade não condiz com a elaboração de auto-suficiência e auto-importância que ele, narcisista, conferira a si próprio. Nestas condições:

“... A inveja do objeto alcança seu ápice quando se supõe que este goza sem conflito. O pênis narcisista projetado (não importa de qual sexo) é aquele que pode gozar sem inibição, sem culpa e sem vergonha. Seu valor não se deve à sua capacidade de gozo, mas à sua aptidão para anular suas tensões satisfazendo suas pulsões, todo prazer convertendo-se em investimentos narcisista do Eu.” (Green, 1988, p. 45)

Então, o narcisismo manifesta sua face dominadora. A exemplo da análise que Freud realiza em “Psicologia de massas e análise do Eu”, as assim chamadas lideranças podem

se colocar como interditoras do gozo; preservariam para si a satisfação objetal derivada da sua posição de domínio negando a mesma satisfação aos dominados, tal postura, não surgiria de um desejo de impor sofrimento ao comandados, e sim, manter a própria posição de domínio ao se colocar acima das massas, podendo ter aquilo que lhes falta, ou seja, justamente suscitando inveja a qual tornar-se-ia manifesta não apenas como agressividade para usurpar o posto de liderança – *tomar o lugar do líder* – mas, como admiração de querer *ser como o líder*.

“...O pai da horda primitiva, o líder que se tornou por transferência o objeto que toma o lugar do Ideal do Eu dos indivíduos do grupo, vive separado, na solidão; eles precisam dele, mas supõe-se que ele não tem nenhuma necessidade...”(Green, 1988, p. 46).

É a força no lugar da fraqueza, não apenas pela sua efetividade enquanto instrumento de repressão, e, também, na sua qualidade de simbolicamente conceder ao líder um status de emancipação e independência desconhecidas – porém invejadas – por aqueles que são liderados. Daí comumente se reconhecer que quando uma liderança mostra algum tipo de fraqueza – tornando-se igual ao demais – tem sua posição de destaque ameaçada.

Temos, então, a fonte da agressividade narcísica. Essa raiva narcisista viria à tona quando não fosse possível saciar sua necessidade de domínio. Essa ira revela uma peculiaridade do narcisismo, qual seja, o narcisista aspira muito mais do que a simples satisfação do desejo, ele ambiciona uma satisfação sem nenhuma forma de interdição ou postergação, Green chega mesmo a afirmar: “Trata-se, portanto, de um desejo de satisfação mais do que uma satisfação do desejo”(Green,1988, p.46). Em outras palavras, situar-se em uma posição capaz de satisfazer-se como e quando quisesse – em plena independência dos limites do mundo – apraz ao narcisista mais do que a trivial satisfação de um desejo qualquer.

Outra faceta do narcisismo é a maneira como ele opera a questão do Ideal; ao nos debruçarmos sobre a superestimação das figuras parentais, podemos recorrer de forma mais direta ao texto freudiano. “Um menino mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele, tomar seu lugar” (E.S.B., XVIII, p. 133). A distribuição de investimentos entre o Eu e o objeto permite três variações principais do tema: “ser o pai”.

Primeiramente, o laço afetivo estabelecido com o pai conduz a sentimentos contraditórios, porque ser o pai refere-se tanto a imitá-lo, como em tentar substituí-lo, ou seja, o *ser* outro é a um só tempo *ser e estar*, ser como o pai e estar em seu lugar.

Numa primeira situação, o indivíduo é levado a enfatizar o aspecto imitativo; o ego assume as qualidades pertencentes ao objeto, Freud diz que em tal circunstância “a escolha do objeto regrediu para a identificação” (E.S.B., XVIII, p. 135). Nesse caso, ocorre uma introjeção – compreendida como uma das modalidades da identificação – e o indivíduo introjeta o objeto de desejo assumindo as suas características. Se na segunda situação ocorre uma busca pela usurpação do lugar do objeto, nesta situação a identificação também tende a se apropriar das qualidades e defeitos do objeto. O terceiro caso, coloca-nos no entrelaçamento do primeiro sentido de identificação com o segundo. Desta vez, movido pelo desejo de se colocar na mesma situação de outro, o indivíduo o imita, menos por nutrir uma admiração misturada à inveja – como no primeiro caso – e mais por invejar essa situação que envolve o outro. Freud nos dá o exemplo de uma menina que tendo se enamorado secretamente de um rapaz e não podendo levar essa paixão ao final desejado, desenvolve uma série de sintomas; suas colegas de internado fantasiando também ter sua própria aventura secreta acabam desenvolvendo, por identificação, os mesmos sintomas da primeira enferma (cf. E.S.B., XVIII, p. 135).

O passo seguinte de Freud é investigar a ocasião de se “estar amando”, a fórmula freudiana que resume esse evento psíquico é a seguinte: “o objeto foi colocado no lugar do ideal do ego”. (E.S.B., XVIII, p. 144). Mais precisamente, Freud se propõe a estabelecer uma sutil, mas importante, distinção entre a identificação e o estar amando quando a situação parece ser levada ao extremo da “fascinação ou servidão”.

...No caso da identificação, o objeto foi perdido ou abandonado; assim ele é novamente erigido dentro do ego e este efetua uma alteração parcial em si próprio, segundo o modelo do objeto perdido. No outro caso, o objeto é mantido e dá-se uma hipercatexia dele pelo ego e às expensas do ego... (E.S.B., XVIII, p. 144).

Trata-se, portanto, da maneira como os investimentos libidinais são distribuídos. Essa distribuição instaura a diferença reativa por parte do indivíduo que pode tanto assimilar características do objeto sem perder boa parte das próprias qualidades como também se anular

perante o objeto – substituindo o seu ideal pelo objeto – constituindo relações nas quais o objeto, agora idealizado, apresenta qualidades excepcionais, de acordo com o modelo de virtude do indivíduo; temos o notório exemplo do rapaz que se apaixona pela moça e só consegue distinguir qualidades e virtudes no objeto de sua paixão, os defeitos tornam-se simplesmente invisíveis ou sem nenhuma importância.

A forma como os afetos se distribuem na relação Eu-objeto, seja pela exaltação, seja pelo sacrifício, abre a questão de se o narcisismo pode se projetar rumo não apenas ao Ideal, mas, também, ao mundo exterior. Freud deu mais acento à questão da retração do narcisismo – quando o Eu enaltece a si próprio embriagando-se com os afetos que antes seriam destinados a algum objeto do mundo exterior – e pouca atenção à possibilidade do narcisismo se expandir. Contudo, assim como Green, invocamos a idéia de sentimento oceânico, que Freud menciona e critica em “O mal-estar da civilização”.

Freud recebera de seu amigo Romain Rolland uma sugestão poética do que vem a ser a essência de um sentimento religioso. Segundo esse amigo de Freud, os seres humanos seriam acometidos de um “sentimento oceânico”, uma percepção da eternidade, na qual não haveria distinções entre o “eu” e o mundo, o indivíduo se sentiria uno com o mundo e com as outras pessoas.

O que tornou Rolland conhecido dos leitores de Freud foi menos as suas propostas em torno de um sentimento de ligação entre o indivíduo e o mundo e mais as objeções contundentes feitas por seu amigo Freud.

Para o mestre vienense a explicação de semelhantes sentimentos – possíveis para alguns indivíduos, mas não necessariamente para todos – se deve a uma recordação, ou uma reminiscência de um período primitivo do aparelho anímico, quando este ainda dominado unicamente pelo princípio de prazer assumia a face de um “eu-prazer” que desconhecia seus limites em relação ao mundo exterior; mesmo dentro do próprio aparelho a segmentação entre o ego e o Id não seria tão nítida. Este estado de ilusória onipotência não perduraria por muito tempo. É necessário para a sobrevivência do aparelho anímico que surja uma diferenciação entre o mundo interno e externo, entre aquilo que pertence ao eu e aquilo que pertence ao mundo exterior:

“... Com isso se dá o primeiro passo para o desenvolvimento posterior. Esta distinção [interior/exterior] serve, naturalmente, ao propósito prático de defender-se das sensações desprazerosas registradas, e de amenizá-las... De tal modo, pois, o ego se desliga do mundo exterior. Melhor dizendo: originariamente o ego contém o todo; mais tarde segrega de si o mundo exterior. Portanto, nosso sentimento egoico que hoje é só um pequeno resto de sentimento mais abarcador – que abraçava o todo, em verdade –, correspondia a uma atadura mais íntima do eu com o mundo circundante...” (A.E., XXI, p. 68-69).

Portanto, o sentimento religioso é um sentimento de nostalgia, derivada dessa vivência como um eu sem limites, contudo, faz-se necessária a “renúncia a esse narcisismo para entrar no mundo do limite, quer dizer, da castração e da morte” (Rey-Flaud, 2002, p. 21). Essa renúncia deixará um estigma, um ódio profundo contra tudo o que relembre aquilo que seja mundano; esta seria, então, a fonte do sentimento religioso:

“... o homem desamparado (Hilflosigkeit) é jogado no mundo onde o único recurso é o de convocar o Outro onipotente *para restabelecer o estado “oceânico” original rompido*. O apelo ao pai é então um pedido de proteção endereçado a um “salvador” contra a castração e a morte em um mundo onde a castração e a morte já estão consumadas”.(Rey-Flaud, 2002, p. 21).

Como diz Green, “a explicação de Freud nos deixa sonhadores”, afinal, embora contundente em suas críticas a proposta poética do sentimento oceânico, encontramos a busca pela proteção de um pai todo-poderoso; esse Outro onipotente, próprio ao sentimento religioso, traz à tona a condenação de amar a qual está sentenciado o narcisismo, além do padecimento quando a presença do objeto desmente seu amor-próprio em face da dura realidade.

Há ainda o sentimento de perda, que também inflige sofrimento ao Eu narcisista. É sobre isso que versa “Luto e Melancolia”, ao comparar os dois fenômenos que dão nome ao artigo, Freud relata:

“Os traços mentais distintivos da melancolia são um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade, e uma diminuição dos sentimentos de auto-estima a ponto de encontrar expressão em auto-recriminação e auto-envilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição...” (S.E. XIV, p. 250)

O que torna a melancolia distinta do luto é que no segundo caso o teste da realidade revelou a perda do objeto, a perda de interesse pela realidade é resultado do trabalho do Eu que está absorto em um esforço para buscar uma nova posição libidinal, uma vez que, os vínculos com o objeto anterior se tornam impossíveis. No caso da melancolia, a perda é do componente *ideal* do objeto amado, ou seja, o objeto pode ainda se fazer presente na realidade, contudo, haveria uma forma de desilusão pela qual o objeto desmente os anseios nele depositados e é esta *perda* que proporciona o sofrimento.

Outra característica distintiva da melancolia face ao luto é a maneira como em cada situação é operada a retração dos investimentos, até então, distribuídos pela realidade. O enlutado está ensimesmado, de costas para o mundo tentando recompor-se, antes de criar novos vínculos afetivos, ou ainda, antes de se abrir para o mundo novamente. De sua parte o melancólico sente-se vazio, se anula, encontra-se em um estado de severa diminuição de sua auto-estima. Mais uma vez no texto de Freud:

“... No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio ego. O paciente representa seu ego para nós como sendo desprovido de valor, incapaz de qualquer realização e moralmente desprezível; ele se repreende e se envilece, esperando ser expulso e punido. Degrada-se perante todos, e sente comiseração por seus próprios parentes por estarem ligados a uma pessoa tão desprezível.” (S.E. XIV, p. 251-252)

Ainda em concordância com o pensamento de Freud, pode-se afirmar que o melancólico esteja consciente de *quem* ele perdeu, ele não sabe, em princípio, dizer *o que* ele perdeu nesse alguém. Disso decorre a sugestão freudiana de que se na situação do luto a chamada perda objetal está claramente presente na consciência do enlutado, por outro lado, a perda objetal do melancólico escapa à sua consciência.

Esse panorama pendular de expansão e retração dos investimentos objetais nos direciona de volta ao pensamento de Green, para o qual: “O narcisismo não pode efetuar este esquecimento de si *com* o outro”. O narcisismo busca evitar a perda de valor decorrente do desprezo seja ele vindo do objeto, seja o desprezo originado em si mesmo da sua condição de incompletude e dependência. Tudo porque a auto-depreciação conduziria a perda de interesse por parte do objeto, em contrapartida, a auto-valorização – talvez até com toques de menosprezo ao objeto – eleva a si mesmo a uma posição muito mais cativante.

A criação artística é um dos recursos utilizados para encantar. Ela serve de objeto narcisicamente investido, segundo Green, o criador recusa a comparação do objeto com sua vida, busca para o objeto uma autonomia que ele mesmo (criador) aspira, busca a avaliação, o reconhecimento, mas sofre com a incompreensão das virtudes lá ocultas. Indo mais longe: “A função do objeto criado é a de servir de mediação – de transação – com o outro, que goza (quando a ambivalência não se opõe) pela identificação com o criador” (Green, 1988, p. 54). Se o criador goza por meio da projeção narcisista na sua criação, o público goza pela identificação – mediada pela obra – com o criador que é capaz de conceber uma criação como instrumento de realização. Green nomeia esses objetos de investimento de objetos *trans-narcisistas*. Deixaremos este ponto em aberto para retomá-lo mais adiante.

Green nomeia de *para-excitação* os investimentos utilizados na camada protetora do aparelho anímico. Como já tivemos oportunidade de constatar (vide Parte I) em mais de uma ocasião, Freud descreve o esforço do aparelho anímico (como na estrutura neuronal do Projeto), ou da bolha protoplásmica (“*Além do princípio do Prazer*”), de proteção frente aos grandes afluxos de estímulos vindos do mundo externo. Todavia, a operação que parece muito bem sucedida quando esses estímulos vêm de *fora* tem grande dificuldade de repetir seu sucesso quando recebe estimulação oriunda do *interior* do próprio aparelho; ainda assim, haveria uma tentativa de *ligar* esses estímulos internos de maneira análoga à da para-excitação, o que levaria o Eu a tratar o Id como um “segundo mundo externo” (cf. O Ego e o Id). Lembrando que o máximo de ligação obtida na região metafórica fará dela uma fronteira com o assim chamado mundo externo; quanto maior a quantidade e energia ligada e menor a quantidade de energia livre, menores são as tensões, ou seja, a fronteira com o mundo externo tende a ser uma *área* de nível zero ou uma área morta. Um sacrifício necessário para a sobrevivência do restante do aparelho. Novamente, naquilo que tange o segundo mundo externo (Id), a fonte de estímulos remanejados para ligar a energia livre das grandes ondas invasoras, também é fonte de desconforto para o aparelho ao elevar seus níveis de excitação, a partir disso o Eu começa a tratar o corpo como um todo, equivalendo a um mundo exterior, no entanto, os laços entre aparelho anímico e o segundo mundo externo são importantes demais para serem obliterados nos moldes da para-excitação. São necessários outros mecanismos de controle.

É aqui que Green, destaca a importância do auto-erotismo: “... Primordialmente, a pulsão auto-erótica é pulsão apta a se satisfazer por si mesma, tanto na ausência quanto na

presença do objeto, *mas independente dele*”(Green, 1988, p. 121) . Para o psicanalista francês, o auto-erotismo desempenharia uma função de inibição de finalidade para as pulsões eróticas libidinais, visto que, o prazer que a criança obteria do contato com o corpo da mãe (na situação de sucção) pode ser substituída por ela mesma criança, uma vez que o objeto de prazer original não mais se encontra disponível. Mas, este “contentar-se consigo” só é possível com a ação da introjeção, a qual permite passarmos da satisfação de um objeto *fora* para um objeto *dentro*. Portanto, o auto-erotismo faz parte da “*linhagem dos fenômenos onde o corpo toma o lugar do mundo externo*”(Green, 1988, p.123).

Temos aqui que assinalar a contribuição do recalque citando que:

“...[ O ] conceito de defesa é ser utilizado como a designação geral de todas as técnicas de que o Eu se vale em seus conflitos que eventualmente levam a neurose, enquanto que *recalque* segue sendo o nome de um destes métodos de defesa em particular”( A.E. XX, p. 153)

Essa forma particular de defesa residiria “simplesmente no repúdio de algo longínquo e de sua manutenção à distância do inconsciente” (Green, 1988, p. 125). Essa forma de defesa não preexistiria ao Eu; seria, pois, responsável por manter isolados certos conteúdos da consciência e ao mesmo tempo afastar certos conteúdos que anteriormente teriam sido admitidos, daí a divisão entre inconsciente e pré-consciente ser condição necessária para a existência do recalque. Segundo Green, a diferença entre a pára-excitação e o recalque está na ordem da natureza das duas operações. Enquanto a pára-excitação pode ter sua origem no estrato biológico, o recalque tem uma origem psíquica. Mesmo assim, “entre eles realiza-se um cruzamento a fim de que o que é interior possa ser tratado como é tratado o que é proveniente do exterior, desde que o interior possa ser percebido como originado no exterior, e isto *sem fusão de um com o outro*” (Green, 1988, p. 129). Isto posto, constatamos que a garantia de um *status* próprio da *exterioridade* dos estímulos vindos do mundo interno em relação à exterioridade mesma do mundo externo. Esta mediação se faz possível graças à dupla transformação ocorrida na mudança de atividade em passividade e na mudança de conteúdo, esses mecanismos (descritos na Parte I) que operam de forma convergente, permitiriam que a reversão de seu oposto (atividade-passividade) e a mudança de conteúdo (que no caso do amor, além do binômio amor-ódio, teria

também a oposição do par amar-ser amado) o que contribuiria para a formação de uma estrutura narcisista.

Nas relações entre a mãe e a criança, temos o desenrolar do conflito-convergência entre o Eu e o Id (Isso), entre Eros e a pulsão de morte. Do lado materno, predomina o impulso para ligar, formar totalidades cada vez maiores (Eros); do lado do infante, a criança busca tão somente um reencontro com as condições que antes a protegera de qualquer perturbação. Ou melhor, Eros trabalha a favor da mãe em busca da reintegração com o fruto de sua criação; as pulsões destrutivas se entrincheiram ao lado da criança para restaurar o estado anterior livre de perturbações. Sob esta perspectiva, Green defende que:

“...É necessário que intervenha uma verdadeira inversão dos valores pulsionais para que uma mudança decisiva ocorra. Isto é, que do lado da mãe, é preciso que as forças que pressionam para a separação se façam escutar, enquanto do lado da criança é preciso manter junta a parte do Isso materno que serve aos seus fins e tudo o que defende o clamor da vida do indivíduo. E eis que o que no “tempo” precedente não tinha outro objetivo a não ser a suspensão de toda perturbação vem, neste novo contexto, adquirir uma nova significação que é a de conduzir para si, de *ligar* o Eu, não apenas para garrotar ou reduzir a impotência do Isso caótico, mas também para selar o signo de uma pertença de si para si e de si ao outro [grifo nosso].” (Green, 1988, p.133)

Esta inversão no sentido da simbiose da relação mãe-criança é indispensável para o processo de individuação da criança. O Eu ao traçar uma aliança de ocasião com o Id, apropria-se de investimentos originalmente objetais para reforçar a si mesmo. Todavia, esta situação só é possível a partir de uma momentânea convergência de finalidade entre as pulsões de autopreservação e as pulsões destrutivas, entre Eros e Thânatos; a pulsão de morte – com base no princípio de Nirvana – opera em direção ao zero em termos de perturbações, um retorno ao inanimado. Eros procura a ligação sob a bandeira do princípio de prazer. O entrecruzamento entre o prazer da descarga afetiva que auxilia na redução das tensões e – nos moldes narcisistas – a ligação do Eu que se beneficia do empobrecimento dos investimentos objetais, permitem a formação de condições para a autonomia do Eu frente ao objeto enquanto, ao mesmo tempo, o Eu consegue gerenciar as demandas do Id (Isso), investindo a si mesmo e oferecendo-se como objeto de satisfação substituto.

Prosseguindo com esse raciocínio, podemos considerar que o narcisismo varia entre um movimento de *aspiração a* (emancipação) e *fuga de* (rejeição, dependência), como um

caminho para escapar a intolerável indiferença dos outros – pode-se até afirmar que o narcisista prefere ser indiferente antes de padecer com a indiferença.

Ao pensarmos em termos de se escapar da indiferença do objeto, estamos trazendo a tona à questão da presença ou ausência do mesmo. Green contribui para essa problemática retomando as relações mãe-criança e a noção de alucinação negativa, mais precisamente, a alucinação negativa da mãe. Alucinar negativamente é visar não um objeto substituto, mas um signo que aponta para a ausência ou para a perda; neste quadro, o auto-erotismo viria como uma solução desta situação. Pela alucinação negativa a atividade torna-se passividade e o corpo deixa de visar à totalidade da mãe para visar-se como objeto; acrescentando que este movimento será enquadrante do sujeito já que o mesmo tratará a si próprio de maneira análoga ao qual era tratado pela mãe.

“...A mãe é tomada no quadro vazio da alucinação negativa, e torna-se estrutura enquadrante para o próprio sujeito. O sujeito edifica-se ali onde a investidura do objeto foi consagrada ao invés de seu investimento...”(Green, 1988, p. 135)

A idéia de “enquadramento” do sujeito, através do pensamento do psicanalista francês, não acompanha uma reinvenção da topografia freudiana, contudo, no aspecto dinâmico, é uma sugestão forte o bastante para pensarmos em um tipo de rede disposicional a qual o sujeito tenderia a se submeter (enquadrar) de forma tal a condicionar determinados aspectos relacionais naquilo que se refere aos afetos e ao mundo exterior.

Grande, neste quadro, é o papel da introjeção por “*confundir-se com a inscrição do circuito enquadrante, constituindo a matriz das identificações e coincidindo com o desaparecimento do objeto*”(Green, 1988, p. 139). Porém, existe uma outra polaridade desse movimento que é efetuada pela projeção. Num universo em que o corpo toma o lugar do mundo externo, Green defende a formação de um *órgão hipocondríaco* recordado do próprio corpo pelo investimento psíquico originalmente destinado ao Eu. Esse “órgão” rompe a alucinação negativa da mãe. Nesta situação, a presença do objeto é restabelecida, o corpo volta a ocupar o lugar antes ocupado pela alucinação negativa, dismantelando a interiorização da exterioridade do objeto, negativando o auto-erotismo. O *órgão hipocondríaco* é uma dobra no tecido do Eu, embora

continue fazendo parte deste ele assume um olhar externo, pois passa a observá-lo de *fora*. Este “olho de Narciso”, como Green nomeou, perscruta, investiga, observa o Eu.

Esta auto-observação está, segundo Green, ligada ao orgulho do narcisista diante das renúncias que é obrigado a realizar. Tratar-se-ia de uma forma de valorizar o próprio martírio, orgulho de mártir. Esta vigilância comporia a fantasia de um *duplo* que estaria sempre a espreita e representaria a perfeição do narcisismo perdido da infância, este narcisismo secundário, contribuiria para a formação do Ideal do Eu com e contra o qual o Eu estaria sempre se medindo. Não esquecendo que este padrão elevado de si mesmo também serve aos propósitos de um Supereu tirano que castiga o Eu quando este insiste em permanecer aquém dos modelos de perfeição fantasiados por este mesmo Eu.

Este tema favorece a discussão de uma outra problemática: o narcisismo diante de si mesmo e diante do outro o narcisismo e a angústia de estar diante de si e diante do outro.

Essa é a deixa para discutirmos um pouco as problemáticas relações entre o narcisismo e o objeto sob alguns aspectos em particular.

Primeiramente, o narcisismo diante de si mesmo. Neste ponto Green é enfático ao discordar da idéia de que o Eu possua uma representação de si mesmo: “ *o Eu não teria nenhuma representação de si mesmo*”, e ainda: “[ o Eu ] ... é um conceito teórico e não uma descrição fenomenológica, é uma *instância*. Assim, como seria absurdo falar numa representação do Isso ou o Supereu, é Absurdo falar de uma representação do Eu. É admissível falar de *representantes* do Isso, do Supereu ou do Eu , isto é, de emanações delegadas, de rebentos, ou de derivados de instância.” (Green, 1988, p. 147 e 149).

Despir o Eu de possuir representações diretas de si mesmo não significaria abolir a idéia de sujeito, desde que, esta fosse compreendida mais como estrutura e menos como um eu do tipo existencial, quiçá, confundindo-a com a própria idéia de indivíduo; a personalidade de um indivíduo pode derivar diretamente dessas “emanações” vidas do Eu na forma de um arranjo de disposições (estruturante) que influencia a maneira como as instâncias psíquicas deste ou daquele indivíduo venham posteriormente a operar à captura do objeto. A angústia tem um papel importante a desempenhar neste movimento. Recorrendo mais uma vez ao texto de Green:

“Todas estas operações [as relações do Eu com o objeto e consigo mesmo] precisam de um *sujeito*, no sentido estrutural que não é um (*eu*) existencial, mas um *jogo* de deslocamento de condensações, de circulações. Este sujeito experimenta-se existencialmente no afeto e de maneira privilegiada na angústia sentida pelo Eu. A angústia é a epifania do sujeito.” (Green, 1988, p. 145).

A angústia é correlata das mais diversas relações objetais, seja na condição de sinal frente a um perigo, uma resposta *automática* em uma situação de excesso de libido – para a qual a ajuda do objeto já não é esperada; diante de uma situação em que a satisfação, se atingida, seria condenável ou oriunda das recriminações mesmas de um exigente Supereu.

Acompanhando o pensamento de Green, podemos mapear as relações entre o Eu, o narcisismo, os objetos e a angústia, considerando que as muitas vezes nomeadas “representações do Eu” são de fato *representações de objeto* travestidas de representações do Eu via investimentos narcisistas, ou seja, o Eu se representa como semelhante ao objeto e passível de oferecer satisfação, mas, basicamente, trata-se do Eu tomando a si mesmo como objeto de investimentos na tentativa de uma satisfação por substituição. Mais uma vez, não é aqui que se esconde um sujeito existencial, é tão somente uma mudança do lugar em que – instância ou objeto – se acomoda a função de destinatário dos investimentos afetivos. Assim sendo, “...a angústia narcisista é a angústia de objetos travestidos de objetos narcisistas, o narciso conhecendo apenas os afetos – na ordem do desprazer – da dor, do luto, da hipocondria.” (Green, 1988, p. 150).

Podemos compreender melhor este quadro pensando a situação de frustração que se abate sobre o Eu quando este se decepciona com o seu Ideal – tomado como objeto. Segundo o raciocínio de Green, a frustração do Eu perante a sua imagem idealizada conduz o primeiro a um desequilíbrio cuja solução ou seria a depressão (sentimento de fracasso frente ao Ideal do Eu), ou sentimento de perseguição, uma vez que, o Eu se identificaria com suas partes projetadas assumindo uma forma de autocensura. Ou seja, apesar da estratégia visando à independência do Eu frente ao objeto, paradoxalmente, o Eu narcisista dele recebe sua força e sua fraqueza, porque a todo instante o desmentido do objeto – que passa a não atender mais suas expectativas – pode lançá-lo em situações de severo sofrimento suscitado por esta angústia narcisista. É importante lembrar que o narcisismo também é um tipo de defesa não diretamente contra a angústia, mas contra a inconstância dos objetos que podem suscitá-la desencadeá-la.

Lembremos que uma das funções do aparelho anímico é o controle dos níveis de excitação, dentre as possibilidades de efetuar tal controle estariam o uso da ação específica. Segundo Green, enquanto esta ação obtiver bons resultados frente às demandas do Eu torna possível que o objeto dessa ação assuma a condição de receptáculo de investimentos, isto permitiria formar uma rede de investimentos objetivos que daria o que podemos denominar de tranquilidade para o Eu. É como se parte do fardo de controlar os níveis de excitação, gerir as demandas – muitas vezes contraditórias – do Id e do Supereu, fosse abrandado. Daí Green chegar mesmo a chamar o objeto – nestas circunstâncias – de *Eu auxiliar*, todavia, como já mencionamos antes, o maior trunfo das operações narcisistas pode transformar-se em sua maior vulnerabilidade. Uma contínua decepção proporcionada pelo objeto afetaria de imediato a estabilidade deste arranjo pulsional, o fardo imposto ao Eu retornaria ainda mais pesado do que antes, pois neste caso seriam duas as frentes nas quais o Eu teria de combater: de um lado ele seria vitimado pelas demandas do Id e do Supereu, do outro pelo fracasso das relações objetivos narcisistas, este colapso pode ter desfechos extremos quando as pulsões de autodestruição passam a se alternar entre o Eu e o objeto e o fracasso da satisfação objetiva conduziria a retirada dos afetos de ligação dos investimentos objetivos. Se tudo o que sobrar for à raiva, então:

“...objeto-trauma tornar-se-á um objeto-louco. Enlouquecido e enlouquecedor, contra o qual será tentada uma neutralização pelas pulsões de destruição. Neste caso, o refluxo narcisista não conseguirá mais sustentar tão eficazmente a ilusão da megalomania do Eu. Ou seja, o narcisismo, de positivo, se tornará negativo. Negativo em todos os sentidos do termo. Negativo no sentido de contrário do positivo: o bom torna-se mau, e negativo no sentido da nadição onde Eu e objeto tendem para a anulação mútua...”(Green, 1988, p. 158).

Se compreendermos o colapso do Eu como uma situação de sofrimento, então, também, devemos assinalar alguns pontos sobre a questão da dor, mais especificamente, da dor psíquica.

Primeiramente, como mencionamos antes, temos a dor originada pela decepção: o sujeito se encontraria em situação de despreparo, negando qualquer sinal que previamente o alertaria para a decepção vindoura, até atingir o limite de não mais poder encobrir a própria decepção: “O intolerável é a mudança do objeto, que obriga o Eu a uma mudança correspondente” (Green, 1988, p.162). Temos também, o quadro de seqüestro do objeto em que,

parte do Eu funde-se com o objeto tornando-o objeto interno, na situação da perda do objeto real, o Eu prossegue tentando manter o objeto em cativo, uma luta que vitimiza o próprio Eu, pois o objeto já não existe e o que ele persegue não passa de uma sombra. “Talvez a contradição seja de que se trata ao mesmo tempo de controlar o objeto e de ser controlado por ele. Dito de outra forma, a maneira de tornar o objeto prisioneiro é se constituir também seu prisioneiro”. (Green, 1988, p. 164).

De acordo com a interpretação de Green, não se trata tão somente da perda do objeto, mas, principalmente, de sua imprevisibilidade. Ao se revelar como um objeto em mutação que escapa a percepção do Eu, então, tratar-se-ia, na verdade, de um objeto desconhecido; ao invés de um objeto narcisista teríamos um objeto independente, isto é algo que o Eu não consegue tolerar: a estranheza daquilo que deveria lhe ser familiar, ou ainda, o choque entre o Eu e esta parte de si – que seria resultante de investimentos narcisistas – manifestar-se como sendo o Outro.

Estamos às voltas com a *angústia do Um*, se partimos da idéia de que o narcisismo coloca-se como objeto de amor, toma a si mesmo do ideal; nesta circunstância, encontramos “o Eu gostando de se gostar” (Green, 1988, p. 176), num esforço de evitar a perda da sua unidade. O ataque contra essa condição unitária levaria o Eu a um despedaçamento (decompor-se em  $n$  elementos).

“...É este o momento de lembrar a diferença entre o Eu e o sujeito. O sujeito persiste até mesmo sob a forma do  $n$  continuando a garantir as relações entre os  $n$  elementos, enquanto o Eu unitário fica partido em estilhaços[grifo nosso]...” (Green, 1988, p. 176).

Portanto, é possível distinguir que a angústia do narcisismo como sendo uma ameaça a sua condição unitária podendo esta ameaça se desdobrar tanto como fragmentação, como nadificação, ou melhor, a angústia de deixar de ser (se transformar em nada) ou a angústia de se fragmentar (se transformar em muitos).

Também são possíveis outras variantes, tais como, uma angústia suscitada pelo par, a figura do espelho seja qual as relações assumidas pelo par: similitude, complementaridade, oposição, o resultado deveria ser sempre o de um tipo de totalidade perfeita. Para Green, estas

parcerias entre o Um e o Outro “remetem à fantasia da unidade totalizada do par, sempre buscada, sempre impossível” (Green, 1988, p. 143). Há ainda, uma angústia do *caos* onde há o temor da desordem, em que o paciente, por exemplo, procura confinar a desordem a espaços fechados que somente ele tem acesso (gavetas, armário, quarto etc). Green nos lembra que:

“Estas diferentes angústias *reverberam entre si*: a aspiração à unidade comporta sempre a nostalgia da fusão dual, até mesmo do despedaçamento, assim como a dualidade está sempre presa na alternativa: ir em direção ao Um ou voltar para a multidão. E , da mesma forma , a multidão deseja unificar-se sob a bandeira de um único.” (Green, 1988, p. 181)

Temos o suficiente do retrato greeniano da problemática do narcisismo. Embora fascinantes sejam outros aspectos de sua obra, eles nos conduziram alhures daquilo que é nosso objetivo principal. Diante do que fora exposto até aqui podemos nos preparar para tecer algumas conjecturas próprias.

Os elementos freudianos e greenianos arrolados até o momento abrem espaço para uma pausa reflexiva; considerando o tema que perpassa ao fundo das considerações já realizadas, a saber, o esforço adaptativo que o indivíduo se vê induzido a realizar frente à realidade e as estratégias de contenção (e fuga) dos impulsos incompatíveis com a realidade e com elas o tortuoso percurso de construção da própria noção de identidade. Assim sendo, incluiremos nesta pausa reflexiva não apenas a questão do si-mesmo como também, por considerar de sugestiva ajuda nesta empreitada intelectual, um comentário sobre a perspectiva cartesiana das paixões que entendemos trazer alguns pontos paralelos com a abordagem psicanalítica que merecem ser elencados no bojo das reflexões que irão se seguir neste estudo.

## 6. Interlúdio – Sobre as paixões da alma

Diante de tudo que fora exposto até aqui devemos fazer algumas considerações sobre as teses contidas neste estudo e os argumentos para apoiá-las.

Antes, precisamos frisar o “estilo” do pensamento freudiano: único. Para o embaraço dos leitores mais ortodoxos e para a aversão de alguns leitores oriundos de outras áreas, as propostas freudianas carregam sementes especulativas que nos permitem ler Freud de forma a escapar do limites inerentes à clínica.

De uma maneira mais direta, podemos afirmar que parte do arcabouço teórico freudiano permite uma leitura que problematiza temas que extrapolam as sugestões originais de seu fundador.

Acreditamos que é neste contexto que encontramos instrumentos para se fazer algumas reflexões sobre temas como a subjetividade e o si-mesmo, inspirando-as em conceitos fornecidos pela psicanálise como, por exemplo, o narcisismo.

Dito isso, podemos iniciar nosso caminho para pensar o si-mesmo junto com a noção de identidade. Inicialmente, tomamos a “mesmidade” como algo, característica ou atributo que se repete; ou ainda, algo que se apresenta como idêntico, em nota Lalande define idêntico a partir da identidade:

“Poder-se-ia, parece-me, definir diretamente a identidade: é idêntico aquilo que, parecendo múltiplo ou aparecendo sob diversos aspectos, é na realidade, e no seu fundo, uno” (Lalande, 1993, p. 504).

É essa condição de invariabilidade a marca da noção de identidade quando a mesma é aplicada mais especificamente ao indivíduo:

“**B.** A um indivíduo (ou a um ser assimilável sob este ponto de vista a um indivíduo), quando se diz que ele é “o mesmo” ou “idêntico a si próprio” nos diferentes momentos da sua existência, não obstante as mudanças por vezes consideráveis que podem nele acontecer[grifo nosso]” (Lalande, 1993, p. 504).

Essa concepção de permanecer-se “idêntico”, apesar de “mudanças” sofridas possibilita pensarmos em um tipo de identidade que efetivamente *muda, transforma-se*, assim sendo, deixa de ser aquilo que é; entretanto, ainda persiste sendo aquilo que é. O que a primeira vista mostra-se como uma ambigüidade, também se revela como uma interessante chave interpretativa. Ao meditar sobre a questão da identidade, Paul Ricoeur assinalara a riqueza de ao invés de contrapormos identidade (sentido mais duro, de uma identidade imutável no tempo) com a alteridade (o diverso de si), buscássemos pensar uma oposição entre uma alteridade e uma identidade mais equívoca, pessoal, que ele nomeou de identidade-**ipse**, mais flexível, por assim dizer, que a anterior, nomeada de identidade-**idem**. Visto que, a identidade no sentido do *idem* explicitaria uma hierarquia de significações da qual “a permanência no tempo constitui o grau mais elevado, ao que se opõe o diferente no sentido mutável, variável”; por outro lado: “a identidade no sentido *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não-mutante da personalidade...(Ricoeur, 1991, p. 13) Ou ainda:

“Nas suas acepções variadas, “mesmo” é empregado no quadro da comparação; ele tem como contrários: outro, contrário, distinto, diverso, desigual, inverso. O peso desse uso comparativo do termo “mesmo” pareceu-me tão grande, que eu consideraria daqui em diante a mesmidade sinônimo da identidade-*idem* e lhe oporia a ipseidade como referência à identidade-*ipse*.” (Idem ).

A ipseidade – enquanto identidade pessoal, que persiste naquilo que é e ao mesmo tempo assimila ou padece de mudanças que a deixam marcada por aquilo que não é (o diverso de si) – é uma nomenclatura bastante útil para circunscrever o fenômeno do si-mesmo visto com “lentes” freudianas, assim sendo, tomaremos emprestado esse conceito de ipseidade quando este proporcionar ganhos a nossa argumentação.

O que percebemos em nosso itinerário teórico é que além da ipseidade no sentido mais ricoeuriano do termo – que prevê uma mutabilidade do indivíduo através do tempo – estaríamos, também, diante de uma outra mutabilidade que não depende apenas da experiência acumulada de maneira linear, mas de uma transformação impulsionada por uma *ausência* inerente a esse mesmo indivíduo que se lança em busca da daquilo que lhe falta. Os diferentes

níveis de sucesso nessa empreitada determinam, em grande parte, a natureza da mudança pela qual passa a identidade enquanto identidade pessoal.

Quando falamos de *buscar aquilo que falta*, abrimos espaço para pensar o desejo como movente, motor, que colocaria essa busca em andamento. Novamente evitamos aqui polemizar sobre as variadas formas filosóficas de interpretação da noção de desejo.

Limitamo-nos a convergir, neste ponto, para a proposta cartesiana que toma o desejo como uma paixão que nos leva a dirigir nosso olhar para o futuro numa tentativa de modificar o presente, assegurando um bem que ainda não veio e/ou evitar a realização de um mal futuro. O que complementaria a maneira como compreenderemos, neste trabalho, a noção de desejo, são pistas deixadas pelo pensamento psicanalítico. Para a psicanálise o desejo também faz um retorno ao passado na medida em que busca uma *identidade perdida*. Green chega a descrever a angústia suscitada por essa *aspiração* que, mais especificamente, tratar-se-ia de uma aspiração de *re-integração*, em palavras greenianas “desejo pelo Um” (ver capítulo IV). Esse desejo pela integridade se expressa como desejo pelo objeto perdido; é como se em uma determinada circunstância o indivíduo perdesse algo e com isso sua própria integridade; o desejo irá, então, impulsionar essa procura pelo objeto perdido, o qual se pressuporia que uma vez reencontrado traria a restauração do bem-estar perdido.

Um dos muitos méritos da filosofia cartesiana está em colocar o “eu” no centro das suas discussões filosóficas, deixando profundas impressões na história da filosofia. De nossa parte interessa-nos frisar alguns aspectos da abordagem feita por Descartes em torno do problema das paixões. Antes, mencionemos aqui a distinção entre esse “eu” (a alma) e o corpo:

“... de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode existir sem ele” (Meditações VI, § 17, p.134)

Todavia, há a relevante questão da existência de uma dupla mão de causa e efeito, em que o intelecto pode ser a *causa* do meu movimento de levantar o braço e, por outro lado, um

erro de avaliação ou mesmo de raciocínio pode ser *causado* por um estado de fadiga ou um estado de forte excitação emotiva.

“ A natureza me ensina, também por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estritamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, e que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e sede.” (Meditações VI, § 24, p. 136).

Passemos para o problema das paixões na ótica cartesiana. Primeiramente deixemos de lado as descrições mais fisiológicas feitas por Descartes e direcionemos nossa atenção a algumas dessas paixões e a dinâmica que elas estabelecem com a alma.

Logo no primeiro artigo de *As Paixões da Alma* Descartes deixa claro que não pretende se reportar ao que seus antecessores escreveram sobre o tema da paixão, para o filósofo ação e paixão não seriam coisas diferentes, sua disparidade diz respeito apenas à distinção entre o sujeito que a recebe (paixão) e aquele que a causa (ação).

“Não encontraremos nisso grande dificuldade se observarmos que tudo o que sentimos existir em nós e que vemos que também pode existir em corpos totalmente inanimados deve ser atribuído apenas a nosso corpo; e que, ao contrário, tudo o que existe em nós e que não concebemos de maneira alguma que possa pertencer a um corpo deve ser atribuído à nossa alma.” (*Paixões*, artigo 3).

Descartes rejeita a idéia de que um corpo *pense*, visto que esse é um atributo da alma (ver artigo 4). Por outro lado, nem calor nem movimentos corporais devem ser creditados a uma ação da alma sobre o corpo; esse papel – de colocar o corpo em movimento – é de atribuição dos chamados espíritos animais presentes no sangue, ou, em suas próprias palavras:

“... Pois o que aqui denomino espíritos são apenas corpos, que não têm outra propriedade além de serem corpos muito pequenos e que se movem muito depressa, assim como as partes da chama que saem de uma tocha, de tal forma que eles não se detêm em lugar algum; e à medida que alguns entram nas cavidades do cérebro, também alguns outros saem dele pelos poros que existem em sua substância, poros esses que os conduzem

para os nervos e dali para os músculos, por meio do que eles movem o corpo de todas as diferentes formas que este pode ser movido.” (*Paixões*, artigo 10)

Os espíritos podem escoar do cérebro para os músculos de maneiras distintas, o que suscitaria diferentes movimentos. Neste ponto, os espíritos sofrem influências da maneira como os objetos externos afetam nossos órgãos sensoriais, dos nossos “apetites interiores” (artigo 13), “...além de esses movimentos diversos do cérebro fazerem nossa alma ter sentimentos diversos, eles também podem, sem ela, fazer que os espíritos se encaminhem para certos músculos e não para outros e assim movam nossos membros” (idem). Outro fator que influi na diferença de comportamento dos espíritos animais no seu caminho para os músculos é a diversidade desses mesmos espíritos. “Pois quando algumas de suas partes são mais grossas e mais agitadas que as outras, elas avançam mais em linha reta para as cavidades e para os poros do cérebro, e dessa forma são conduzidas para músculos diferentes dos que o seriam se tivessem menos força” (artigo 14).

Tal diversidade encontraria sua fonte na fisiologia de cada indivíduo desde a diferença da matéria que compõe os espíritos até certas disposições inatas do coração, do fígado, estômago, baço e de todos os outros órgãos que contribuem na produção desses espíritos (artigo 15).

Quando se trata de movimentar o corpo os espíritos não se limitam ao movimento dos membros, são eles responsáveis por outros movimentos mais sutis que independem da vontade da alma, a exemplo da respiração. Mas, então, se Descartes reservou um papel importante para os espíritos animais no que diz respeito às ações e reações corporais (que podem ser chamadas de funções corporais) qual o papel reservado para a alma nesse teatro das paixões?

O filósofo dá início à resposta para essa questão no artigo 17, dividindo o pensamento em dois gêneros, a saber, as ações da alma e as paixões da alma. Quanto ao primeiro, diz Descartes: “ Os que denominou suas ações são todas nossas vontades, porque sentimos que provêm diretamente de nossa alma e parecem depender apenas dela”, desta forma ele reserva às paixões a alcunha de *percepções* que já se encontrariam em nós e não seriam produzidos pela alma. Também é nessa forma de binômio que o filósofo separa a vontade e a percepção. No caso da vontade, temos uma primeira situação quando ela “termina na própria alma” (artigo 18), ou melhor, quando o pensamento se aplica a objetos não-materiais; e, uma segunda situação quando

a vontade se traduz como ação ao terminar no corpo, nossa vontade de andar que leva nossos membros a se moverem. Ao abordar a percepção, Descartes divide-as entre aquelas que têm sua causa no corpo e as que teriam causa na alma (artigo 19). “As [percepções] que têm como causa a alma são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dependem de nossas vontades” (idem), ou seja, o mesmo movimento da alma que gera uma vontade, gera também uma percepção correspondente, porque, não seria possível, segundo o pensamento de Descartes, ter uma vontade e não perceber essa mesma vontade; “embora com relação à nossa alma o querer alguma coisa seja uma ação, pode-se dizer que o perceber que quer é também nela uma paixão” (idem). Em suma, por se tratar de um mesmo ato – de querer e perceber que se quer – Descartes opta por denominá-la com sendo ação e estende essa nomenclatura para os casos em que a alma busca representar quimeras ou examinar coisas que são inteligíveis, mas não imagináveis (artigo 20).

Mas, temos as percepções causadas pelo corpo, neste caso, apesar da maioria depender dos nervos haveria aquela que procedendo do movimento fortuito dos espíritos (artigo 21) seriam responsáveis pela formação de devaneios ou da ilusão dos nossos sonhos. Para melhor delimitar essa questão Descartes destaca a diferença entre as percepções provocadas pelos objetos externos que atingem nossos sentidos, como quando vemos a luz de uma tocha ou ouvimos o som de um sino (artigo 23) que difere dos chamados apetites naturais, como a fome ou a sede (artigo 24); e, ainda, aquelas percepções que atribuímos somente a alma “Tais são os sentimentos de alegria, de cólera e outros semelhantes, que às vezes são excitados em nós pelos objetos que movem nossos nervos e às vezes também por outras causas...” (artigo 25).

Este contexto leva Descartes a definir as paixões da alma como: “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que relacionamos especificamente com ela e que são causadas, alimentadas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos.” (artigo 27). E o filósofo esclarece que embora possam ser chamadas de percepções, estas últimas diferem das percepções da alma que equivalem a ações, tendo em vista que as últimas estão pautadas pela clareza e evidência, enquanto, no que se refere a estas *paixões*, “a experiência mostra que os [indivíduos] que são mais agitados por suas paixões não são os que as conhecem melhor, e que elas estão entre as percepções que a estreita aliança que existe entre a alma e o corpo torna confusas e obscuras”(artigo 28). Segundo Descartes, estas paixões também poderiam ser nomeadas como emoções ou sentimentos da alma, ao que ele lembra para distinguí-las das percepções cuja fonte são os

objetos externos (sons, odores, etc.). E, visto que, podem ser alimentas ou causadas pelos espíritos, também são diferentes de nossas vontades cuja causa está na alma.

Descartes analisa a situação da reação que se pode ter diante de uma figura ameaçadora (a percepção de um animal nos atacando), para exemplificar a maneira como as paixões são excitadas na alma:

“... se essa figura for muito estranha e muito assustadora, isto é, se tiver muita relação com as coisas que anteriormente foram prejudiciais ao corpo, isso excita na alma a paixão do temor e em seguida a da coragem, ou então a do medo e do pavor, dependendo do diverso temperamento do corpo ou da força da alma, e dependendo de anteriormente nos termos protegido, pela defesa ou pela fuga, contra as coisas nocivas com as quais a impressão atual tem relação.” (*Paixões*, artigo 36)”

É, portanto, a diferente ação dos espíritos junto ao cérebro, que estabelece disposições diversas aos homens podendo, então, resultar em diferentes formas de reação frente a um perigo semelhante. Para Descartes, o principal efeito das paixões é preparar a alma “para querer as coisas para as quais lhes prepara o corpo; de forma que o sentimento do medo incita-a [a alma] a querer fugir, o da ousadia a querer combater...” (artigo 40) e assim por diante. Esse nível de influencia que a alma recebe das paixões está longe de ser desprezível, pois uma vez que a alma se encontre arrebatada por paixões muito fortes, terá dificuldades para contê-las:

“...assim como a alma , ao se tornar muito atenta a qualquer coisa , pode deixar de ouvir um pequeno ruído ou de sentir uma pequena dor, mas não pode deixar de ouvir o trovão ou de sentir o fogo que queima a mão, assim ela pode facilmente superar as menores paixões, mas não as mais violentas e mais fortes, a não ser depois que a emoção do sangue e dos espíritos acalmar-se” (artigo 46).

Descartes faz um alerta neste ponto para não cedermos a tentação de imaginar um conflito entre uma suposta parte racional e superior da alma e uma parte inferior ligada aos seus apetites (artigo 47), na verdade, para o pensamento cartesiano, a alma é única, não-particionada, “todos os seus apetites são vontades”(idem), o que temos é a ação da alma indo em uma direção diferente daquela incitada pelos espíritos; em uma situação de cólera, caberia a alma deter o movimento de agressão disposto no corpo pelos espíritos animais. Situação deste tipo, ou ainda,

disposições para fugir diante de uma ameaça “faz que a alma se sinta impelida quase simultaneamente [grifo nosso] a desejar e não desejar uma mesma coisa” (idem), daí a possível origem do erro de se pensar em uma alma dividida. Porém é justamente atributo da alma através da vontade de demonstrar coragem poder conter a ação dos espíritos, os quais dispostos numa excitação de medo entrariam nos músculos compelindo-os a fuga.

Dado a manutenção do foco deste trabalho, temos o ensejo para passar em revista de algumas paixões mais específicas, segundo a concepção cartesiana.

Apesar de já haver dito que as paixões têm sua origem na alma, nos espíritos e nos objetos, Descartes entende a necessidade de melhor examinar a diversidade dessas mesmas paixões. Para tanto, ele se volta para a diversidade dos objetos e as diversas formas como eles podem suscitar diferentes paixões: “somente na medida das diversas maneiras como eles [os objetos] nos podem prejudicar ou beneficiar, ou em geral nos ser importantes; e que a utilidade de todas as paixões consiste unicamente em que elas dispõem a alma a querer as coisas que a natureza estipula que nos são úteis” (artigo 53), assim como, também, excita os espíritos que, por sua vez, levam o corpo a buscá-las. A estratégia cartesiana para passar em revista das diversas paixões segue um itinerário de correlações variando entre uma situação que conduz a uma determinada paixão e indo, muitas vezes, para as circunstâncias opostas que suscitariam uma paixão antagônica; também, considera-se a derivação ou agregação das paixões para depois se referir ao que ele considera ser as paixões primitivas.

A paixão que inaugura a avaliação cartesiana é a admiração:

“Quando o primeiro contato com algum objeto nos surpreende e o consideramos novo ou muito diferente do que conhecíamos antes ou então do que supúnhamos que ele deveria ser, isso faz que o admiremos e fiquemos espantados com ele. E como tal coisa pode acontecer antes que saibamos de alguma forma se esse objeto nos é conveniente ou não, a admiração parece-me ser a primeira de todas as paixões. E ela não tem contrário, porque se o objeto que se apresenta nada tiver em si que nos surpreenda, não somos emocionados por ele e o consideramos sem paixão[grifo nosso].” (*Paixões*, artigo 53)

A esta paixão sem contrários Descartes *une* outras que compreendemos ser também formas derivadas da primeira. O filósofo refere-se à estima e ao desprezo (artigo 54). Esta repartição opera na forma dos contrários, a estima virá da eventual grandeza do objeto ou no caso de sua insignificância, tal objeto somente despertará desprezo; este desprezo ou essa

admiração poderá assumir outros aspectos a depender da sua distribuição. Se a estima ou o desprezo for direcionado a nós mesmos isso pode resultar em humildade ou orgulho. Se, ainda, essas emoções forem direcionadas para objetos que podem tanto causar o bem como o mal – aqui presumimos considerar este “objeto” como algum outro indivíduo – então, a estima torna-se veneração e o desprezo desdém (ver artigo 55).

No artigo 56, Descartes introduz um elemento interessante: segundo ele, as paixões mencionadas até aqui “podem ser excitadas em nós sem que percebamos de maneira alguma se o objeto que as causa é bom ou mau” (artigo 56), no entanto, se alguma coisa for *representada* como boa ou má, benéfica ou prejudicial, conseqüentemente, faria surgir o amor ( para o que nos pareça ser bom) e o ódio (àquilo que nos pareça ser mau ).

“Da mesma consideração do bem e do mal nascem todas as outras paixões; mas para ordená-las distingo os tempos”. Assim começa o artigo 57 em que Descartes faz sua primeira avaliação do desejo. Este seria compreendido como uma paixão que mais se volta em direção ao futuro do que ao tempo presente ou ao passado; o filósofo relaciona tanto as situações de busca de um bem e da evitação de um mal; a da simples conservação de uma situação em que o bem já se faça presente, ou ainda, aquela em que o mal se encontre ausente.

Mais uma vez encontramos paixões correlatas, se a possibilidade do bem ou do mal pode despertar o desejo, a pouca probabilidade de ocorrer o evento futuro que poderia ser bom ou ruim é responsável por paixões como a esperança (acontecimento bom) ou o temor (acontecimento ruim); essas expectativas podem assumir outra forma, pois, se a esperança tornar-se certeza, então poderia evoluir para um sentimento de segurança; em contrapartida, se a certeza for do acontecimento temido, então este se torna desespero (ver artigo 58).

Um aspecto curioso foi Descartes introduzir em seguida a questão em torno da irresolução, abordar uma situação, digamos, de dúvida e dela extrair a coragem e a covardia; diante da possibilidade futura de um evento cujo resultado fosse passível de nossa influência, poderíamos nos encontrar diante de uma irresolução para a qual nos disporíamos a “deliberar e a buscar conselho” (artigo 59). Portanto, encontraríamos uma situação de emulação (superação), que nos levaria a uma resolução primando pela coragem ou a ousadia; todavia, na direção contrária e em total aversão ao risco, a resolução poderia ser tomada pelo medo e pelo pavor quando domina a covardia. Ainda há a paixão do remorso (artigo 60), pois o resultado de uma ação tomada sem que antes tenha sido totalmente superada a irresolução faria surgir o sentimento

de arrependimento “o qual não considera o tempo por vir, como as paixões anteriores, e sim o presente ou o passado [grifo nosso]” (idem).

A alegria e a tristeza são proporcionadas quando um bem ou um mal são representados como pertencentes a nós (artigo 61). A estas, a decorrência poderia ser a zombaria, a inveja e a piedade; segundo Descartes, quando julgamos outros homens como dignos ou não de bem ou de um mal podemos assumir uma alegria séria em ver “que as coisas acontecem como devem” (artigo 62). No entanto, “a alegria que vem do mal é acompanhada de riso e zombaria” (idem); se o bem alcança a quem consideramos indigno dessa vicissitude, aparece a excitação da inveja, por outro lado, um mal que acometa a alguém que julgamos não ser merecedor de infortúnio inspiraria a paixão da piedade.

Ainda nas paixões que envolvem a outrem, quando executamos uma ação bem sucedida e que avaliamos benéfica, ganhamos satisfação interior (ver artigo 63), em contraparte, uma ação que conduzisse a um resultado maligno poderia despertar arrependimento (como já mencionado pelo artigo 60). Mas e se o favor ou o malefício é oriundo de outrem? Neste caso, segundo Descartes, o benefício nos coloca em situação de favor (gratidão) para com nosso benfeitor, e, mais uma vez, a situação contrária, quando o outro se torna fonte de algum mal ou dano para nós, esse malfeitor suscita cólera; tendo também a ocasião em que o malfeito não nos atinja diretamente, mesmo assim, é passível de gerar indignação.

Nos artigos seguintes, Descartes procura circunscrever aquelas que ele considera ser as paixões primitivas, as quais, seriam à base de todas as demais. São elas: a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza. Começando pela admiração, tal como já fizera anteriormente (ver artigo 53), Descartes ressalta a condição própria da admiração enquanto um surpresa, sua força estaria justamente neste “surgimento súbito e inopinado da impressão [dos objetos] que muda o movimento dos espíritos”...(artigo 72); da novidade, e de justamente por não ter sido vivenciada anteriormente, essas paixões tocam, ou atingem o cérebro “em certas partes em que ele não costuma ser tocado, e que, como essas partes são mais moles ou menos firmes do que as que uma agitação freqüente endureceu, isso aumenta o efeito dos movimentos que elas ali excitam” (idem). Deixando de lado a intuição cartesiana sobre os aspectos neurológicos da questão, podemos realçar o fato de que ele sugere que uma impressão sensível inédita causa um impacto maior do que algo ao qual nossa sensibilidade tenha de conviver o tempo todo, tal como um odor constate que deixa de figurar em nossa atenção a ponto de parecer

que não mais o percebemos, e um outro odor completamente novo que nos chama a atenção imediatamente. A isso decorre a avaliação cartesiana da utilidade das paixões em geral e da admiração em particular.

“...a utilidade de todas as paixões consiste apenas em que elas fortalecem e fazem perdurar na alma pensamentos que é bom ela conservar, e que sem isso poderiam facilmente ser apagados...”(Paixões, artigo 74) e ainda “...pode-se dizer especificamente da admiração que ela é útil porque nos faz aprender e reter na memória as coisas que anteriormente ignorávamos. Pois só admiramos o que nos parece raro e extraordinário, e nada pode parecer-nos assim a não ser porque ignorávamos ou também porque é diferente das coisa que sabíamos; pois é essa diferença que nos faz chamá-lo de extraordinário.” (Paixões, artigo 75)

Da admiração para o par amor e ódio. O amor seria causado “pelo movimento dos espíritos, que a incita [a emoção] a unir-se voluntariamente aos objetos que lhe parecem ser convenientes” (artigo 79); e sua contraparte, o ódio: “é uma emoção, causada pelos espíritos, que incita a alma a querer estar separada dos objetos que se apresentam a ela como prejudiciais” (idem). A questão em torno desse *unir-se* e *separar-se* (ver artigo 80) leva Descartes a um pequeno a parte que destacaremos aqui antes de retomá-lo mais adiante, a saber, que quando nos *unimos* àquilo que amamos “imaginamos um todo de que pensamos ser somente uma parte, e de que a coisa amada é outra.[grifo nosso]”; já quando tratamos do ódio, então, “nos consideramos isoladamente como um todo, inteiramente separados da coisa pela qual temos aversão [grifo nosso]”. Neste quadro Descartes prossegue estabelecendo uma diferenciação no amor: amor de concupiscência e o de benevolência. É uma distinção entre o *querer bem* a quem se ama e o *desejar* a coisa amada (ver artigo 81). Essa diferença fica mais evidente quando o filósofo relata sobre várias paixões que, embora sejam distintas entre si e da própria paixão do amor, podem se parecer idênticas; a ambição, a avareza, o vício etc., enquanto estes são exemplos de paixões visando à *posse*; o amor, na sua essência, visaria o *bem estar*, tal como um pai se preocuparia com o bem estar de seus filhos (ver artigo 82). A isto decorre uma gradação de intensidade em que a paixão do amor pode, também, se diferenciar: a afeição, a amizade e a devoção (ver artigo 83). Na primeira situação, a estima desprendida ao objeto é *menor* do que aquela que temos por nós mesmos; no segundo caso, na amizade, estimamos a outrem *tanto quanto* a nós mesmos; finalmente, a devoção é uma circunstância em que desprendemos uma estima *maior* ao objeto do que a nós mesmos. Em exemplos, poderíamos considerar a afeição que se tem por um objeto

inanimado que nos é dado como presente ou por sua utilidade; a amizade dada a um amigo de longa data; e, a devoção que podemos ter por nossa terra natal, por nossa religião ou a alguém que consideramos mais importante do que nós mesmos.

Quanto ao ódio, Descartes não tem muito mais a dizer além da condição que ódio possui de ser o oposto do amor. O filósofo faz apenas uma menção à diferença entre o agrado e o horror, paixões que por serem representadas pelos sentidos podem ser de grande intensidade, mas, justamente por ter origem nos sentidos, são fontes de pouca veracidade “contra as quais devemos nos precaver mais cuidadosamente” (artigo 85).

O desejo é relatado no pensamento cartesiano como uma paixão dirigida para o futuro (ver artigo 57), a partir do exame um pouco mais detido que o filósofo faz das paixões primitivas ele pondera sobre a o fato de a evitação do mal e a busca do bem consistirem num mesmo movimento (ver artigo 87), ao passo que ele postula também que “há tantos desejos quantas são as espécies de amor ou de ódio, e que os mais dignos de consideração e mais fortes são os que nascem do agrado e do horror” (artigo 88). No que se refere ao horror, Descartes afirma que ambos os desejos – o agrado e o horror – são realmente contrários, sendo ainda que o horror “é instituído da natureza para representar à alma uma morte súbita e inesperada; de forma que, embora às vezes o que provoca horror seja apenas o contato de um verme, ou o ruído de uma folha a tremer, ou sua sombra, sentimos de imediato tanta emoção como se um perigo de morte muito evidente se apresentasse aos sentidos” (artigo 89). Em oposição, o agrado representa a fruição, a aceitação; muito embora, a intensidade ou mesmo o tipo de agrado possa variar, o pensador francês concentra-se no agrado gerado pelas perfeições que imaginamos como atributos de uma determinada pessoa. A mesma natureza que diferenciou o sexo tanto nos animais (que não raciocinam) o fez em relação aos seres humanos; também é esta natureza responsável por colocar no cérebro “certas impressões que fazem com que numa certa idade e num certo tempo nos consideremos como defeituosos e como se fôssemos apenas a metade de um todo, do qual uma pessoa do outro sexo deve ser a outra metade;[grifo nosso] de forma que a obtenção dessa metade é confusamente representada pela natureza como o maior de todos os bens imagináveis” (artigo 90). Essa incompletude que nos direciona a buscar a metade que nos falta permite que ao observarmos algo que se mostra de nosso maior agrado sejamos inclinados a considerar essa alteridade como digna do maior dos bens; esse desejo nascido do agrado, segundo Descartes, é confundido como a paixão do amor e por isso “tem os mais estranhos efeitos”.

Das paixões primitivas, Descartes deixou para o final, a alegria e a tristeza. É a alegria “uma agradável emoção da alma” (artigo 91), quando o cérebro representa impressões do bem obtido de algum objeto ou mesmo de uma situação, então, experimentamos uma sensação de fruição até “porque de fato a alma não recebe qualquer outro proveito de todos os bens que possui; e enquanto não tiver alegria com eles pode-se dizer que não os desfruta” (idem). A tristeza, por sua vez, é uma languidez desagradável, na qual consiste o mal-estar que a alma recebe do mal ou da falta que as impressões do cérebro lhes representam como pertencentes a ela” (artigo 92). Entre estas paixões há uma linha idêntica: o pertencer, ou seja, o bem ou mal dependem da posse que temos desse mesmo bem ou desse mesmo mal; “da opinião que temos de ter algum bem , e a tristeza, da nossa opinião de ter algum mal ou alguma falta” (artigo 93).

O resultado geral, segundo Descartes, permite explicar o uso das paixões primitivas ao relacioná-las ao corpo, a saber, que na medida em que se encontram unidas ao corpo “sua utilidade natural é incitar a alma a consentir e auxiliar nas ações que possam servir para conservar o corpo ou para torná-lo mais perfeito de alguma forma” (artigo 137). Ainda, segundo o raciocínio cartesiano, o sentimento de dor teria como exemplo de sua utilidade ao corpo o ensejo de alertá-lo imediatamente sobre algo que o prejudique, somando-se a isso, a sensação de tristeza que levaria ao ódio por causa da dor e ao desejo de estar livre dela. Descartes chega mesmo a considerar a tristeza como tendo um papel de relevo diante das outras paixões primitivas, pois “de alguma forma a tristeza é a primeira e mais necessária do que a alegria , e o ódio do que o amor, porque é mais importante afastar as coisas que prejudicam e podem destruir do que adquirir as que acrescentam alguma perfeição sem a qual podemos sobreviver” (idem).

Todavia, Descartes adverte sobre o fato de as paixões, muitas vezes, se apresentarem com maior intensidade do que seria adequado em relação à realidade, de maneira a parecer que os bens e males que representam sejam “mais importantes do que são; de forma que nos incitam a procurar uns e evitar os outros com mais ardor e mais empenho do que é conveniente” (artigo 138). Daí decorre a defesa de Descartes para que as paixões sejam contidas pela razão e pela experiência, “para distinguir entre o bem e o mal, e conhecer o justo valor deles para não tomarmos um pelo outro e não nos entregarmos a coisa alguma com excesso” (idem). Mas, como o corpo não é a nossa melhor parte (ver artigo 139), devemos, também, considerar as paixões como pertencentes à alma e, assim, Descartes submete, mais uma vez, as paixões primitivas a um exame, sob outro ângulo.

Começando pelo amor, numa circunstância em que o conhecimento que temos das coisas seja verdadeiro, ou seja:

“...quando as coisas que ele nos leva a amar são verdadeiramente boas e as que nos leva a odiar são verdadeiramente más, o amor é incomparavelmente melhor que o ódio” (artigo 139), porque, pode unir a nós bens verdadeiros que nos aperfeiçoariam na mesma medida. Não haveria excesso “porque tudo o que o mais excessivo pode fazer é unir-se com esses bens tão perfeitamente que o amor que temos particularmente por nós mesmos não faça nisso a menor distinção” (idem)

Então, podemos dizer que tamanho seria o amor que não haveria diferenciação entre o amor por nós mesmos e o amor ao objeto amado.

Se não há amor grande demais, não há ódio pequeno demais. Ao contrário do amor, “não pode ser tão pequeno que não prejudique; e nunca existe sem tristeza.” (artigo 140), o ódio sempre traz consigo a tristeza; “sendo o mal apenas uma privação, não pode ser concebido sem um sujeito real no qual exista, e não há nada real que não tenha em si alguma bondade; de forma que o ódio que nos afasta de um mal qualquer, afasta-nos simultaneamente do bem a que ele está unido; e a privação desse bem, sendo representada à nossa alma como uma falta que lhe diz respeito, excita nela a tristeza” (idem). Descartes sugere que quando o ódio nos distancia dos hábitos nocivos de alguém, também nos distancia da convivência desse alguém, e é este afastamento que nos entristece.

Naquilo que concerne ao desejo, Descartes considera que se este se originar de um conhecimento verdadeiro ele não será mau, visto que, sofre regulação por parte desse mesmo conhecimento. Da alegria e da tristeza que são respectivamente fruição e desconforto da alma, o pensador francês tem a dizer somente que “se não tivéssemos corpo, eu ousaria dizer que não poderíamos entregar-nos demais ao amor e à alegria, nem evitar demais o ódio e a tristeza” (artigo 141), e estas emoções só seriam de alguma utilidade quando moderadas.

Quando compara alegria e amor com o ódio e a tristeza, Descartes prefere a primeira combinação à segunda, mesmo que o ódio seja fundado em um conhecimento verdadeiro (ver artigo 142). Essa preferência se estende mesmo em uma situação originada por um falso conhecimento: “me parece que, se os consideremos precisamente apenas o que são em si mesmos, com relação à alma, podemos dizer que, embora a alegria seja menos sólida e o amor

menos vantajoso do que quando têm um melhor fundamento, eles não deixam de ser preferíveis à tristeza e ao ódio igualmente mal fundamentados”(idem). Descartes vai a ponto de valorizar mais uma falsa alegria do que uma tristeza de causa verdadeira. No entanto, ele faz a ressalva de que um ódio justificado nos afastaria apenas da fonte do mal, em contrapartida, um amor desequilibrado nos levariam para perto de coisas ruins ou capazes de nos prejudicar.

No artigo 143, o filósofo francês, nos lembra que a correlação entre a alegria, a tristeza, o amor e o ódio se alteram quando não são apenas pensadas em si mesmas, mas, quando estas paixões são passíveis de suscitar desejo. Nesta circunstância, a anistia concedida à alegria e ao amor, quando originados de um conhecimento equivocado, já não mais se aplica, pois, ao se entrelaçarem ao desejo essas paixões conduzem a ações que mesmo motivadas pela alegria, se inspiradas em conhecimento errôneo poderiam ser mais danosas do que uma tristeza justificada, por exemplo.

Aproveitando a ocasião, Descartes discorre um pouco mais sobre o desejo. De fato, ele o divide conforme sua possibilidade ou não de realização. Assim sendo, os desejos pertenceriam a três categorias: desejos que dependem apenas de nós, desejos que dependem do acaso e desejos que dependem de nós e de outrem. O centro do problema seria não saber distinguir cada uma dessas categorias. Daqueles desejos por coisas que dependem unicamente de nós, Descartes tem a recomendar apenas moderação: “pois quanto às [coisas] que dependem apenas de nós, isto é do nosso livre-arbítrio, basta saber que são boas para não poder desejá-las com excessivo ardor; porque fazer coisas boas que dependem de nós é seguir a virtude” (artigo 144). Por outro lado, no que se refere “as coisas que absolutamente não dependem de nós, nunca devemos desejá-las com paixão, por melhores que possam ser; não apenas porque podem não acontecer, e dessa forma afligir-nos tanto mais quanto mais as tivermos desejado” (artigo 145), adicionando a isso o fato de ao nos empenharmos em uma paixão cuja realização não depende de nós, poderíamos estar negligenciando nossa afeição por coisas que dependem de nós. Evitar tal situação depende apenas da generosidade e da aceitação da Providência Divina. Por seu turno, a aceitação de Providência também é fundamental para essas situações em que se cruzam as coisas que dependem de nós com aquelas que não dependem: “como a maioria de nossos desejos se estende a coisas que não dependem inteiramente de nós nem inteiramente de outrem, devemos distinguir nelas exatamente o que depende apenas de nós, a fim de apenas a isso estendermos nosso desejo” (artigo 146). A aceitação da Providência não nos livra de fazer escolhas, mesmo

que a ação da Providência venha a mostrar-nos a inevitabilidade de certos acontecimentos – como escolher um caminho que achamos seguro e nos depararmos com o perigo – pelo menos fizemos o melhor que o nosso entendimento da situação nos permitia, ou seja, é nosso entendimento que permite separar o que depende ou não de nós e é com ele que nos acostumaremos “ a regrar nossos desejos de tal forma que, como sua realização depende apenas de nós, eles podem sempre nos dar total satisfação” (idem) .

Essa linha de raciocínio, segundo a qual as paixões às vezes carecem de um *remédio*, é retomada em vários momentos de “*As Paixões da Alma*”, um dos últimos artigos que finaliza esse tratado, recebe de seu autor o nome de “remédio geral contra as paixões” (ver artigo 211). Mas, é importante frisar que Descartes não era um inimigo das paixões, sua cruzada intelectual – no que se refere a este tema – fora para nos salvaguardar dos excessos das paixões:

“ E agora que conhecemos todas elas temos muito menos motivo para temê-las do que tínhamos antes. Pois vemos que todas são boas por natureza e que precisávamos apenas evitar seus maus usos e excessos...” (*Paixões*, artigo 211)

Assim sendo, a sabedoria seria a melhor maneira de lidarmos com as paixões quando estas despontarem de maneira excessiva; “lembrar-nos de que tudo o que se apresentar à imaginação tende a enganar a alma” (ver artigo 211), daí recomendar-se prudência; de quando acometidos de exagerada excitação, “abster-se de fazer no momento qualquer julgamento”; ou ainda, quando necessário, fazer com que “a vontade se aplique principalmente em considerar e em seguir as razões que são contrárias às que a paixão representa”. Ou ainda, podemos dizer que onde houver o descontrole das paixões, que haja a Razão.

Enfim, se a utilidade natural das paixões é dispor a alma da melhor maneira para a conservação do corpo (artigo 137), então, é na trilha da utilidade que percebemos uma certa aproximação do universo conceitual cartesiano e os domínios conceituais de Freud e por extensão de Green; tratar-se-ia não apenas de uma utilidade em termos de auto-preservação, como também, a necessidade de antecipação. O desejo é uma paixão dirigida ao futuro (artigo 57). A maneira de articular as ações individuais em direção a este futuro, seja na busca do bem, ou na evitação do mal, é fundamental para a consolidação, ou não, de um futuro estado de bem-

aventurança. O que a psicanálise oferece a esta discussão não é apenas uma análise das motivações como também das diferentes formas de efetuação dessas ações e o quanto elas alcançam em termos de resultados. Como veremos a seguir, o sentimento de que “somos apenas metade de um todo” (artigo 90), nos conduz a uma complexa busca por completude em que o narcisismo é tanto elemento constituinte da bem-aventurança alcançada, como solução substituta à frustração de não se alcançar o objeto de desejo. Basta lembramos as lições do mestre francês que elencamos a pouco: a afeição, a amizade e a devoção (artigo 83) que descrevem diferentes intensidades com que gostamos dos objetos ao nosso redor, de outrem ou de nós mesmos; o que seguindo a linha do raciocínio greeniano podemos descrever como diferentes manifestações no narcisismo. Mas, seja a razão como descreve Descartes, seja o processo secundário como apregoado por Freud e por Green, há a necessidade de uma regulação de nossas paixões primitivas, que apesar de seu uso para nos colocar no caminho de alcançar aquilo que pode nos ser melhor, este uso deve ser direcionado para garantir ao menos o caminho mais próximo de sua finalidade.

Assim sendo, podemos a seguir, tecer algumas considerações para melhor enlaçar os diferentes aspectos apresentados ao longo deste trabalho.

## 7. Considerações Finais – Caminhos para o si-mesmo e o narcisismo

É curioso que ao cogitarmos a possibilidade de um estado de bem-aventurança original este pode ser comparado com a descrição de Descartes da paixão da admiração. O filósofo francês descreve a admiração como “uma paixão sem contrários”(artigo 53), uma situação em que o objeto nos aparece na forma de algo “súbito e inopinado”(artigo 72). O instante da surpresa ou do espanto pode ser visto como uma experiência limítrofe em que as circunstâncias do bem e do mal ainda não se formaram. Podemos aqui assumir o pressuposto de que o *bem* ou o *mal*, enquanto paixões no sentido cartesiano, ganham seus contornos a partir da vivência própria de algo que nos seja bom ou ruim. Um estado de narcisismo absoluto em que o Eu não vivenciou nenhuma forma de diversidade, ou alteridade, poderia ser descrito como um momento de perpétua admiração em face de tudo; o limiar da então experiência de perda que acarretaria a inauguração de um tempo de falta. Compreendemos que uma situação de totalidade perfeita, e de perfeita completude, não permitiria uma vivência do si-mesmo, visto que, para perceber-se como um *si* o indivíduo esta recortando tudo aquilo que não é ele próprio, ou seja, toda a alteridade e diversidade, todo o mundo fora dele; aliás, as noções mesmas de dentro ou fora, pertencer ou não-pertencer, só ganham sentido com a fatídica vivência da ausência.

Uma vez arrancado do torpor da totalidade perfeita, o indivíduo é empurrado para um tempo presente em que algo lhe falta (perdido no passado); resta-lhe, então, olhar para o futuro e buscar neste futuro (desejo) aquilo que perdera ou, como bem descreve o pensamento psicanalítico, algo que possa *substituir* o que fora perdido.

Fazem parte dessa estratégia de restauração, paixões como o amor e o ódio. Esse binômio estabelece uma estratégia de dupla face para a formação de uma totalidade. Neste aspecto as concepções cartesianas e psicanalíticas se aproximam quase a ponto de se tocarem. A problemática gira em torno da questão do *unir* e *separar*, para o filósofo francês teríamos uma percepção, no caso do amor, de fazer *parte* de uma totalidade o que, obviamente, é maior do que nós mesmos e nos sentimos compelidos a buscar a parte faltante (ver artigo 80), sendo ainda que esta parte ausente tende a ser compreendida como uma metade que corresponderia a “uma pessoa do outro sexo [que] deve ser a outra metade” (artigo 90). No entendimento freudiano, apesar do nosso forte egoísmo, teríamos a necessidade de amar sobre o risco de cairmos doentes vítimas da frustração de não conseguirmos amar (cf. Prelúdio p. 30); o mestre de Viena vai ainda mais

longe, quando chega mesmo a conceder um *status* próprio ao amor, enquanto (Eros), que equivale à pulsão de vida. Em *Pulsões e seus destinos*, Freud também descreve o complexo itinerário executado pelas pulsões sexuais e de autoconservação, ora unidas em apoio, ora seguindo destinos próprios, mas, sempre buscando a conservação e preservação do indivíduo, e, até mesmo da espécie, quando ao procurar formar totalidades cada vez maiores ao se unir ao sexo oposto e se reproduzir. Contudo, também temos a contraparte, que busca o contrário; no ódio, teríamos uma percepção de totalidade na qual nós somos uma integridade ameaçada por algo que não faz parte de nós (cf. Descartes, “*Paixões da alma*”, artigo 81); esta aversão deve-se a percepção desse algo que é para o indivíduo como uma possível intrusão. A abordagem psicanalítica é bastante rica, pois, ao tratar o tema da aversão e do ódio, como também o do amor, leva em consideração a questão da identificação. Mais do que repudiar o invasor e querer aquilo que nos falta, a psicanálise lança luz sobre a diversidade daquilo que queremos ou repudiamos não só como partes do mundo externo, mas como parte de nós mesmos. A *recusa* do exterior remonta, na teoria freudiana, à função do sistema nervoso em controlar o nível de estimulação, pensando em termos de um arranjo organizacional que atuaria de maneira reflexa (*Projeto*) e que depois se encontra imbuído de necessidades vitais o que o leva a aprender, a adaptar-se (*Projeto e Além do Princípio do Prazer*) estaríamos direcionando a questão ao nível ontogênico, entretanto, podemos falar em termos de uma superestrutura erguida sobre a anterior, trata-se da filogênese do indivíduo, quanto este encontra-se lançado no oceano chamado de outrem. Neste mar de outros, Freud nos fala das forças que combatem dentro do coração do homem. Tanto união como separação carregam a marca das relações objetais, das quais a alteridade é parte fundamental. Esse papel concedido à alteridade não se limita à existência de uma presença que não pertence a nós, ela também serve como referencial que irá estruturar boa parte das escolhas sobre o quê aproximar e o quê afastar de nós mesmos. Através da identificação a criança busca assimilar o pai cujo poder a ultrapassa, essa assimilação será por auto-transformação, o resultado é a tentativa de se igualar a figura paterna. Essa ação de *imitar* o outro pode ser limitada a alguma qualidade específica ao invés do outro como um todo. Essa ação de imitar pode assumir a forma do *interiorizar*, trazer para dentro de si o outro; até mesmo devorá-lo. Façamos um pequeno desvio que nos remete ao polêmico o texto freudiano, *Totem e Tabu*.

Freud descreve o acontecimento mítico que mudou dramaticamente a evolução da sociedade posterior. Almagamando alguns autores da época (cf. Totem e Tabu), Freud lança mão

da imagem de uma horda primeva liderada por um pai despótico, o único a usufruir o prazer, pois reservava para si mesmo todas as mulheres da horda. Aos varões restava a violência da castração e do exílio, para que não tentassem usurpar aquilo que pertenceria ao pai. Temos uma situação primordial – pode mesmo se dizer, um estado de natureza – em que o gozo era proibido aos filhos e ilimitado ao pai, contudo...

... “Um dia os irmãos expulsos se aliaram, mataram e devoraram o pai, e assim puseram fim à horda paterna. Unidos ousaram fazer e levaram a cabo aquilo que individualmente lhes seria impossível (Quicá um progresso cultural, o manejo de uma arma nova, os havia dado o sentimento de superioridade.). Que, devorassem o morto era uma coisa natural para uns selvagens canibais. O violento pai primordial era por certo o arquétipo invejado e temido por cada um dos membros do bando de irmãos. E agora, com o ato de devoração, consumaram a identificação com ele, cada um se apropria de uma parte de sua força. O banquete totêmico, por acaso a primeira festa da humanidade, seria a repetição e celebração recordando aquela façanha memorável e criminosa com a qual obtiveram o começo de tantas coisas: as organizações sociais, as limitações éticas e religiosas”. (A.E., XIII, p. 143-144).

Aqui, Freud começa a formular a passagem de uma psicologia individual para uma psicologia de grupo, os sentimentos ambivalentes de amor e ódio presentes no complexo paterno das crianças e nos neuróticos, são à base das relações sociais – não apenas nos contatos mais primários (família, amigos próximos) como também dos contatos secundários (toda sorte de contato social mais formal como ambiente de trabalho, vizinhos, lazer etc.).

Assumindo a mitologia freudiana encontramos uma fonte cultural para conceitos como complexo de Édipo, castração, identificação e, com eles, a *culpa*.

Se a origem da sociedade repousa sobre o parricídio e a associação fraterna autora e herdeira desse crime primordial, ama e odeia o pai morto, se identificam com ele: “somos o pai”, então, para conviverem com a culpa e resistir à tentação de transformar-se em um novo “pai”, fundam uma irmandade na qual todos serão mantidos em igual direito, excluindo-se a possibilidade de um dentre os irmãos tornar-se hegemônico. Abre-se caminho para a religião porque o pai, agora, é o totem, venerado enquanto memória; mas a consciência da culpa pelo ato atroz força a uma reelaboração da história, uma forma de “apagar” coletivamente o crime cometido, é descaracterizar a sua necessidade. É o movimento de negação, o ato de canibalismo, destruiu aquilo que havia de mau no pai, mas também preservou nos comensais que se banquetearam com o corpo do morto, àquilo que havia de bom nele. Por esse meio, somente o

que é bom deve ser preservado, e as lembranças dolorosas devem ser afastadas; conseqüentemente, é o esquecimento que afasta a lembrança dolorosa e abre caminho para uma fantasia de passado feliz, em que o pai primordial sempre fora justo e bom, além de caracterizá-lo como uma figura poderosa, porém protetora. Estamos diante da formação de *Tabus*, que seriam uma espécie de formação de compromisso numa escala cultural. O assassinato do pai fora cometido contra a sua violência e contra a sua interdição em relação às mulheres da horda, caso um dos irmãos tentasse tomar o lugar o pai, algo que toda a irmandade desejava, então, novamente seria repetido o conjunto de ações anteriores levando a um círculo de mortes que destruiria a todos. O assassinato, na forma de fratricídio é tornado crime universal, algo a ser evitado e passível de atrair a sanção dos outros membros da irmandade.

Em associação a esse tabu, surge o tabu do incesto; na forma de uma “obediência de efeito retardado” (A.E., XIII, p. 145), reforçada de um lado pelo sentimento de culpa pelo crime cometido e, de outro, pelas razões práticas de sobrevivência que conduzem a irmandade à renúncia das mulheres desejadas e pivô da revolta. Quando cada irmão abre mão de se apossar de todas a mulheres da horda está assegurando o pacto que mais do que promover a exogamia, garantirá a sobrevivência da irmandade na condição de organização social; ou seja...

“... A história ética da humanidade não é a racionalização da utilidade, mas a racionalização de um crime ambivalente, de um crime libertador que permanece ao mesmo tempo como ferida original. É o que significa a refeição totêmica, celebração ambígua de Luto e da Festa” (Ricoeur, 1977, p. 172).

Portanto, o *ethos* que se move na sociedade através dos séculos tem seu fundamento na “obediência de efeito retardado”, devido ao pai assassinado a guisa de compensação. Na concepção freudiana as instituições só podem sobreviver com base na interdição do desejo e essa interdição dá molde às formas de convívio dentro da sociedade.

Essa linha do pensamento freudiano abre a possibilidade da marca filogenética na subjetividade que mesmo sendo individual tem as determinações culturais; a alteridade é tanto um fator de oposição conflituosa quanto um aspecto constituinte do indivíduo. Ao identificar-se com as instâncias parentais, o indivíduo está identificando-se com o superego de seus pais, mais do que isso, está estabelecendo um canal de comunicação com a tradição que compõe o superego

coletivo, de origem arcaica, que vigia e pune seus filhos quando estes se mostram aquém de suas exigências.

Isto posto, se o gesto de assimilação da alteridade, seja imitando-a, seja devorando-a, corresponde a uma estratégia para *re-ligar*, restaurar a integridade perdida ( mesmo que seja adaptada ao acesso ao gozo) podemos muito bem nos deparar com circunstâncias em que essa estratégia se revela frágil e falha. A presença da culpa após o parricídio por si só já é um indicador dos limites dessa estratégia que busca um estado de serena totalidade. Além disso, o acesso ao gozo absoluto é algo inalcançável pelos termos mesmos do convívio social. Como solução, o indivíduo pode buscar a saída narcísica, ou seja, dada a impossibilidade ou a grande dificuldade em se obter satisfação pelos objetos externos, mesmo essas já sendo uma forma de satisfação substituta, então o Eu pode colocar a si próprio no lugar do objeto de satisfação almejado. Essa autovalorização que conhecemos como narcisismo pode ainda atingir uma situação em que se deseja não-desejar, isto é, como mecanismo de combate da desilusão do mundo, o narcisista pode tanto dar as costas ao mundo voltando-se para si, como pode chegar ao extremo de rejeitar o próprio desejo, adentramos mais uma vez, no pensamento de André Green, que sugeriu a existência do Zero como recurso para se evitar o sofrimento, mesmo que para tanto o narcisista deseje a morte.

Esse movimento de pêndulo que leva os afetos do Um ao Zero pode ser encontrado na versão de Ovídio para o mito de Narciso que comentamos anteriormente (prelúdio).

Narciso parece, segundo a narrativa, existir em um estado e imperturbada tranqüilidade, no entanto, pela fatalidade do destino, ele é colocado diante de si, e se apaixona por si mesmo; deixa o estado em que se sentia inteiro para o estado de incompletude; esta falha em sua integridade lhe insuportável, ele deseja a si próprio, mais especificamente, a parte de si que perdera. Podemos compreender a cena descrita na literatura de uma forma diferente de um anátema contra a vaidade, podemos pensar no final trágico de Narciso como uma metáfora do Zero. O narcisista pode preferir a morte ao sofrimento, ou ainda, pode preferir a morte do desejo, do quê conviver com a desilusão pela não realização do mesmo.

Junto ao estigma da tragédia, o mito do Narciso deixa um rastro que vai em direção ao papel da imagem ou da percepção que temos de nós mesmos. Em termos mais freudianos, tratar-se-ia da valorização do ideal contra e pelo qual o Eu está constantemente se

medindo. Isto nos conduz a indagação de qual o papel dessa idealização em relação às estratégias narcisistas. Podemos retomar a história do *retrato de Dorian Gray* (prelúdio) como uma alegoria da peculiaridade com que o indivíduo pode lidar com a auto-imagem.

Tal como fora no mito de Narciso, a personagem de Oscar Wilde encontra sua tragédia ao *conhecer a si mesmo*. Consideremos que esse conhecimento poderia ser derivado de vários eventos; a epifania de Dorian é causada pelas exortações das personagens do pintor Basil e de lord Henry, ao tomar uma aguçada consciência da perda de sua juventude ele invoca para si o próprio destino. Podemos assemelhar o narcisismo a uma espécie de fruição, alegria, em que o narcisista se encontra feliz consigo mesmo, ainda mais, pelas características mesmas no narcisismo, que é ele próprio seu objeto de satisfação; isto posto, temos a valorização da auto-imagem, tanto no sentido mais imediato de beleza como na condição de busca de equiparação da imagem de si e do ideal do Eu; não por acaso o forte componente de erotismo neste tipo de operação. Como nos lembra Green (capítulo IV), a sexualidade não apenas se oporia ao narcisismo – se olharmos pelo lado da descarga afetiva no objeto, visto que em princípio o narcisista conserva esses afetos para si – como também, auxiliaria no processo de auto-afirmação narcísica na medida em que a fruição do narcisista também está no gozo; uma forma de gozo sem interdições, sem adiamentos, sem conflitos; parte do prazer obtido pela fruição de si mesmo que o narcisista opera ao se *desvencilhar da dependência do mundo externo*, é corroborada com a obtenção de prazer com os objetos submetidos ao mínimo de mediação. Por que o narcisista não pode se contentar apenas consigo próprio? Resposta: ele precisa se proteger das intemperanças do mundo externo. A realidade está a todo o momento negando os resultados obtidos pela construção narcísica; gozar com plenitude é uma maneira de evitar a condenação por parte do outro, o qual levaria nova força ao desmentido da realidade, portanto, há uma necessidade de levar a guerra até o território inimigo. Usufruir não apenas de si mesmo, mas também do mundo externo é um caminho para controlá-lo e, assim, assegurar a auto-integridade narcisista.

Dorian Gray invoca sua própria maldição, pois busca uma proteção inexpugnável contra o inimigo que lhe arrancaria do seu estado de fruição, a saber, a realidade. Sob a sugestão de lord Henry, Dorian deseja se tornar o libertino perfeito. Não estaria ele sujeito a degradação originada no tempo, ele não envelheceria, também, não padeceria do alto preço que a realidade cobra pelo gozo; o álcool, o fumo, as noites insones de boemia e prazer carnal, não deixariam marcas em sua face. Esse libertino perfeito poderia ir aonde quisesse e quantas vezes desejasse

sem nunca perder a beleza e o ar de inocência da juventude. Mas o encantamento requereria um sacrifício: o retrato.

O preço da maldição revela que na verdade Dorian não recebe simplesmente a graça da juventude eterna, o que ocorre na verdade e uma troca de propriedades. Ele se conserva idêntico a si – tal qual um objeto inanimado – enquanto o quadro absorve não apenas as suas transformações corpóreas, mas, a deformidade da inocência que esta submetida sua alma.

A mudança não é anulada, se trata apenas de um remanejamento que facilita a ocultação dos pecados do libertino e da ação do tempo. Todavia esse mecanismo sobrenatural não é perfeito; ao quase ser assassinado pelo irmão da antiga noiva que abandonara, o agora, Gray-Narciso sente remorso; poderíamos dizer que tratar-se-ia não apenas de culpa, mas muito mais de insegurança e medo diante de um evento que escapara a seu controle. De qualquer forma, Gray-Narciso, que até ali vivera um eterno presente de fruição, começa a se preocupar com o passado, com a possibilidade de seus crimes anteriores terem se acumulado tanto que agora viriam cobrar uma punição mesmo que ele ainda conservasse a aura de inocência, aliás, o quadro estava lá para ser a testemunha muda dos pecados do libertino.

Certa vez, Freud afirmou “que o histérico sofre de reminiscências”; do que padece o narcisista? Da possibilidade do desmentido da realidade. Se esse desmentido puder ser desencadeado por eventos passados que viriam testemunhar contra aquilo que o narcisista afirma ser na atualidade – colocando a descoberto a sua imagem de autonomia frente ao mundo – então, o narcisista também pode temer o passado culpar-se por não tê-lo ocultado devidamente, fazer o possível para evitar que eventos embaraçosos ou vergonhosos – para seu contexto atual – venham à tona.

É nesta encruzilhada que se encontra a personagem de Wilde, suas ações vão desde tentar em vão contra-efetuar seus pecados – se redimindo ao tentar ter condutas idôneas –, até a ocultação da prova (o quadro) de seus crimes; ao final encontra a morte ao tentar destruir o quadro num gesto para obter uma libertação final. Tal como no Narciso de Ovídio, a derradeira confrontação leva a personagem central à morte.

A morte de Gray-Narciso pode ganhar o significado da morte do ideal do eu; como o narcisista reveste a si mesmo como ideal, matar o ideal com o qual ele já não pode conviver é, de certa maneira, condenar a si mesmo. Muito embora haja uma evidente identidade entre o Eu e o seu Ideal, esse ideal do eu apresenta-se como um duplo, quase uma alteridade, ou mesmo um

tipo singular de identidade-alteridade. Essa questão da imagem de si como duplicata ganha contornos interessantes quando retomamos o conto-capítulo de Ítalo Calvino.

Já descrevemos a personagem sem nome como sendo um Colecionador (vide prelúdio), na sua condição de colecionador de caleidoscópios, na verdade ele colecionava reflexos, sócias, dublês, em seu esforço para controlar a imprevisibilidades da realidade, de modo a sempre estar “um passo a frente” dos acontecimentos, desenvolveu uma estratégia para driblar os acontecimentos do mundo real de forma a assegurar um desfecho que lhe fosse conveniente. A personagem de Calvino pautava suas ações de maneira a simular uma bilocação, estar em mais de um lugar ao mesmo tempo, mas, e essa é a essência da estratégia da personagem, ele não estaria de fato em lugar algum, pelo menos não onde as adversidades pudessem atingi-lo. Assim sendo, a falsa reprodução de si, a superevidência da própria imagem opera como uma invisibilidade às avessas.

O uso de múltiplas imagens de si mesmo revela um eficiente sistema de controle e camuflagem para o narcisista, contudo, mais uma vez, conduzir a estratégia de levar a guerra ao território inimigo, neste caso, mostra-se uma estratégia condenada. Como antes, o narcisista não consegue controlar todas as variáveis e evitar atrair para si a fúria, a inveja ou o ciúme de outrem. O Colecionador vê-se refém de seus próprios estratagemas de duplicação, pois ao buscar – como é próprio ao narcisista – o privilégio do gozo sem interdição, ele atrai para si mais inimigos do que pode controlar, na trama, uma esposa traída e vingativa. A perda do controle sobre a situação e sobre a dublagem do mundo equivale à perda de partes de si, da integridade pela qual tanto luta o narcisista; esse despedaçamento nos leva de volta a Green, quando ele diferencia o Eu do sujeito. Pois, para o psicanalista francês, o sujeito pode persistir mesmo estando em  $n$  partes e continua tendo múltiplas relações com outras tantas partes; esse caráter de multidão não está presente no Eu que busca desesperadamente à unidade, a integridade, como no caso do narcisismo. Vale a pena frisar que a personagem de Calvino com seus muitos dublês ainda é um único indivíduo, mesmo quando recorre à prestidigitação e ao engodo para torna-se multidão e enganar os seus inimigos. Somente quando ele está alijado dos poderes de titeriteiro que se vê preso em sua própria jaula de espelhos é que vivencia a fragmentação de si mesmo.

Visto que a sobrevivência assume uma condição recorrente quando analisamos o narcisismo, faz-se mister questionarmo-nos sobre a posição que o narcisismo ocupa no rol das estratégias de sobrevivência do psiquismo.

Remontando a elementos da metapsicologia freudiana, temos a distinção entre energia livre e energia ligada; a idéia de que a estruturação do psiquismo só se faz possível com a ligação dos estímulos. Neste contexto, as categorias de dentro e de fora se devem a condição de estar ou não como energia ligada: aquilo que está ligado se mantém sobre os auspícios do aparelho anímico; enquanto os estímulos oriundos de *fora* – o que inclui as demandas do Id – se notabilizam como uma *força invasora* que a todo instante coloca o sistema (organização do aparelho anímico) em risco. Continuando na linha de raciocínio de *Além do Princípio do prazer*, se a finalidade da vida, do orgânico, é a morte pelo retorno ao inanimado, então, podemos assumir que o inanimado corresponde à ausência de organização, do orgânico e da vida; como o orgânico dependeria da energia ligada para se manter enquanto tal, o domínio do inanimado é também o domínio da energia totalmente livre. Neste quadro hipotético não é possível pensar – pelo menos em termos freudianos – a existência de um ego sem nenhuma forma de ligação, também não poderíamos destacar a presença de um sujeito, mesmo que este se encontrasse dividido em *n* partes. Portanto, a impossibilidade de um psiquismo sem qualquer forma de ligação invalida a idéia de um narcisismo absoluto e em total indiferenciação com o mundo, pois este pressupõe um mínimo de ligação para poder se auto-referir.

Pelo que podemos observar por nossa leitura da teoria freudiana, e da leitura de alguns modelos literários que nos servem como alegorias para melhor delinear o fenômeno do narcisismo e seu papel na subjetividade, o narcisismo tem como condição de possibilidade a auto-referência, o narcisista valoriza a si próprio e ao fazê-lo desvaloriza o mundo ao seu redor, este gesto depende do mínimo de reconhecimento daquilo que é um não-eu. Podemos dizer que, embora Narciso só tenha olhos para seu reflexo – seja na água, no espelho ou em seu retrato –, há todo um mundo no limite do seu campo visual mesmo que esse mundo seja somente um vulto que escapa a visão do narcisista toda vez que ele desvia o olhar, pois volta sempre a mirar em si mesmo, contudo, ainda assim, o mundo do não-eu *está lá*.

Assumimos estes postulados tendo em vista outro ponto do pensamento de Green com o qual nos alinhamos. O psicanalista francês diferencia a pará-excitação, destinada a barrar os estímulos vindos do mundo externo, do trabalho do recalque direcionado a barrar os estímulos internos vindo do Id. A pará-excitação realiza a separação entre o Eu e o mundo externo, “o recalque seria seu forro” (Green, 1998, p. 123). Assim como Green, concordamos que a posição de estar aquém do recalque encostado no mundo não-ordenado onde o Eu se confundiria

com o cosmo assumindo a qualidade de ego-cosmo, não é um atributo do narcisismo, isto está mais para um atributo do Id, principalmente, por este ser o lugar de onde brotam as pulsões que são um deslinde do biológico no anímico. Então, de onde se originaria essa associação imputada ao narcisista ora de ser o centro do universo, e ora de confundir-se com o universo?

Acreditamos tratar-se de uma questão de posicionamento. Se, como defendemos, o narcisismo não pode existir para além da barreira da pará-excitação, isto não quer dizer que o narcisismo – no seu estágio primário – não apareça extremamente próximo a esta fronteira, é essa proximidade com o mundo da energia livre e da matéria inanimada o estigma do narcisismo: ele carregará para sempre recordação desse momento próximo a fronteira onde fora concebido com o mínimo de estímulos ligados.

Se aceita a hipótese de que o psiquismo é um tipo de arranjo organizacional, se pensarmos em termos de energia ligada, o *narcisismo seria uma disposição dentro dessa organização*.

Podemos, como já fizemos, recorrer à literatura para obter uma alegoria explicativa para o fenômeno do narcisismo, desde que sejam feitas algumas mediações, por exemplo: costuma-se associar o narcisismo com o “eu”; o narcisista seria um egocêntrico, uma pessoa centrada em si que pouco ou nada parece se importar com as outras pessoas; embora tais considerações possam ser tomadas como parcialmente verdadeiras, no plano conceitual, é preciso articular determinadas diferenças. Em primeiro lugar, o narcisismo, enquanto disposição, não estaria afeito a uma equiparação com o “eu” quando este é tomado como uma estrutura coerente, um sistema, em articulação com os demais sistemas da organização psíquica. Em segundo lugar, acompanhando o pensamento de Green (Green, 1988, p. 145), o sujeito diferencia-se do eu justamente por não ser uma estrutura, e sim um *jogo* de circulações, condensações e deslocamentos; isto nos traz de volta ao lugar do narcisismo dentro do psiquismo: se o narcisismo não pode ser equiparado a um dos sistemas que norteiam o funcionamento do psiquismo, pode, em contrapartida, ser associado com o sujeito desse jogo de movimentos dos investimentos afetivos. É importante frisar que não se trata de substituir uma noção por outra, nem tampouco reduzir uma a outra, mas interpretar a questão sob a luz de uma complementaridade, uma adição, o narcisismo acrescenta um componente na *forma* como o jogo de afetos é jogado no e pelo psiquismo. Essa forma de se jogar com os afetos diz respeito tanto ao *ser o sujeito* das operações afetivas como também o de *estar sujeito* a estas mesmas operações. Isto abre espaço para

pensarmos o narcisismo como uma estratégia – ora mais, ora menos intensamente empregada – deste jogo de afetos, o que contribui para os contornos de um conceito de subjetividade que incorpore os referenciais da psicanálise freudiana. O mérito do conceito de narcisismo está em possibilitar, a sua maneira, um caminho para se pensar as relações objetais tanto do ponto de vista do objeto como do ponto de vista de um sujeito que toma a si mesmo como um objeto de seus próprios desejos. Apesar dessas relações serem partes inerentes ao jogo da subjetividade, o seu caráter mais lúdico do que estrutural asseguraria a presença de uma singularidade para cada ocasião em que essas relações sujeito-objeto (do ponto de vista afetivo) fossem estabelecidas. Isto nos remete, novamente, ao problema da formação da identidade.

Como já dissemos antes, no coração do narcisismo habitaria uma aspiração (ir ao encontro de) que se completaria com a necessidade da fuga (escapar, fugir de). Essa convergência só é possível pela condição limítrofe do narcisismo; por ser um padrão e um jogo de investimentos que se teria formado muito próximo da completa e livre circulação de energia, ele traz consigo o ímpeto, a busca do processo primário, pela satisfação imediata, sem interdições o que também é uma realização do Nirvana, da busca pelo nivelamento das tensões a zero; em contraparte, o gesto narcísico é um engodo, uma estratégia de sobrevivência, o narcisista também é um servo do processo secundário, na medida em que sendo incapaz de uma satisfação sem mediações, sem censuras, e não podendo conviver com o sofrimento da frustração, ele *foge* da adversidade, mas se trata de uma fuga deveras engenhosa.

O ato de fugir, em termos comuns, pode ser associado: a escapar, deixar um determinado lugar, ocultar-se, furtar-se à presença de outrem; de alguma maneira a fuga estaria associada com a não-presença; entretanto, eis a originalidade do narcisista, que se furta à presença de outrem *re-apresentando*, tanto como sujeito do jogo afetivo que deseja o objeto, como, ele, narcisista, se transforma em seu próprio objeto de desejo; ele consegue ser aquele que deseja o outro e ser aquele que é desejado num único gesto. Dessa forma, o narcisismo foge da impossibilidade de realização trocando aquilo que ele não possui – e que as adversidades da realidade parecem o tempo todo impedi-lo de possuir – por aquilo que esta ao seu alcance, a saber, a si-mesmo.

Esse Narcisificar – aqui o narcisismo é aceito como verbo que descreve as ações tomadas pelo sujeito dos jogos de afetos em relação a si e aos outros objetos da realidade –

comporta um outro aspecto, segundo a visão de André Green, em que, uma vez fracassada a solução da re-apresentação da própria presença, ainda restaria o Zero.

Retomemos a solução da ataraxia, da busca da ausência de tensões. Esta solução conduz a questão da identidade a uma perspectiva um pouco diferente.

O Zero é a realização – nos termos do jogo de afetos do narcisismo – do Nirvana, há uma promessa de paz associada a total ausências de tensões, e o narcisista parece, em determinadas circunstâncias, estar disposto a pagar o preço de buscá-la.

Enquanto o desejo de restauração da integridade perdida se torna desejo pelo Eu, e, nos termos de Green, desejo pelo do Um. A rejeição dessa perda e o vislumbre da impossibilidade dessa restauração podem conduzir o indivíduo a procurar ultrapassar o Um e encontrar a solução no seu reverso, o Zero. A força do ímpeto de se emancipar frente ao objeto de desejo se torna tamanha que o narcisista assume posição de emancipação do próprio desejo; sem desejo, sem tensão – é o triunfo do princípio de Nirvana e da pulsão de morte.

De acordo com os referenciais psicanalíticos expostos até aqui, se compreende que não há psiquismo sem um mínimo de ligações, portanto, mesmo esse narcisismo de morte não chega a caracterizar um suicídio psíquico, mas sim, um peculiar estratagema de adaptação frente às adversidades da realidade, por esse caminho, o narcisificar aparece tanto como um sujeito que se re-apresenta na qualidade de objeto de satisfação (narcisismo de vida) como se des-apresenta enquanto presença que procura a não-procura, o não desejo; diferentemente do sentido comum de fuga (ocultar, evadir), o narcisista de morte (novamente na acepção derivada de Green) procura dissolver a sua presença, não se trata de esconder o seu Eu da realidade; ele procura na verdade uma situação de não-eu que enquanto não-presença, não circunscreve, não recorta nada da realidade, ou seja, a nada se opõe e a nada aspira.

Se o narcisismo pode ser considerado uma disposição dentro do arranjo organizacional que dá forma ao psiquismo, também pode ser descrito como uma composição lúdica dos afetos que compõem esse mesmo psiquismo. A possibilidade de trilhar o caminho do Um ou o caminho do Zero, e em cada uma dessas direções sub-caminhos que revelam diferentes intensidades do narcisificar, nos permite postular o narcisismo como uma condição necessária a ipseidade, visto que, uma identidade capaz de se reconhecer como idêntica a si-mesma e diferente do outro e ao mesmo tempo em que incorpora a realidade adaptando-se a ela, ou seja, se tornando diferente do que já fora, só poderia ser possível com um mínimo de aspiração, de busca

pela unidade – unidade buscada, portanto, não concedida originalmente – e justamente, por não possuir essa unidade de maneira completa é que esta identidade se torna tão singular, inclusive carregando em si a possibilidade permanente de mudança. Quando pensamos nessas muitas vicissitudes que a busca pela restauração da unidade “perdida” do Eu pode assumir, podemos relembrar as lições dadas por Descartes acerca das paixões da alma, mais especificamente sobre a afeição, o amor e a devoção.

“... quando estimamos o objeto de nosso amor menos que a nós mesmos, temos por ele apenas uma simples afeição; quando o estimamos tanto quanto a nós mesmos, isso se chama amizade; e quando o estimamos mais, a paixão que temos pode ser denominada devoção...” (Descartes, P.A., artigo 83)

Uma identidade que pode se posicionar de maneira tão distinta frente ao seu objeto de afeto, só pode fazê-lo por portar uma economia libidinal dinâmica em que, embora os jogos de afetos tenham regras necessárias – como quando ocorre um grande deslocamento afetivo para o objeto decorreria o empobrecimento dos afetos do Eu –, os caminhos tomados variam de indivíduo para indivíduo, mais que isso, um mesmo indivíduo poderia ao longo da vida apresentar as mais diferentes intensidades de investimento afetivo, tanto em si mesmo como no objeto (aquilo que começara como afeição poderia evoluir em direção à amizade e mais tarde até à devoção). Vale lembrar que assim como Descartes destaca a razão de maneira privilegiada diante das paixões (ver interlúdio), Freud irá também posicionar a psicanálise em favor da razão quando frente aos afetos; embora não possamos nos eximir das nossas demandas afetivas, Freud nos legou a célebre fórmula: *Wo Es war, soll ich werden* – onde era o id, que haja o ego. É neste quadro geral da subjetividade que o narcisismo preserva a sua aliança com o processo secundário e a racionalização da satisfação do desejo; muito embora, por suas próprias características, o narcisismo não abole por completo a sua herança de nascimento sob os auspícios dos processos primários e da busca do gozo sem culpa e sem interdição, ou seja, o narcisismo traz em seu cerne a marca do antagonismo e da complementariedade sempre presente na dinâmica do psiquismo. O narcisismo é uma estratégia de sobrevivência diante do conflito do indivíduo com a realidade.

Esse estratagem para sobreviver perante as disparidades da realidade nos permite elaborar uma convergência especulativa que poderia, em uma formulação mais ampla, contribuir,

para uma teoria acerca da subjetividade que trouxesse em seu bojo tanto elementos psicanalíticos como filosóficos. Essa convergência nos permite pensar uma mapa que situa a existência do indivíduo, quiza sua própria individuação, num espaço onde seus afetos e suas disposições frente a realidade tendem a manter um movimento pendular.

Em um dos pólos está o Uno, o sentido da unidade, o fazer-se inteiro, a integridade; no outro pólo, temos o Zero, o sentido do múltiplo, o fazer-se diverso. Mover-se para qualquer um dos lados e alternadamente reposicionar-se na direção do outro é parte indissociável da dinâmica do nosso psiquismo. O que tornará esse movimento uma efetiva estratégia para contornar as desilusões da realidade – que rejeita os apelos imediatistas do desejo bruto – é o quão perto a subjetividade do indivíduo se aproxima de cada extremo. Acreditamos haver uma área intermediária, uma zona de equilíbrio entre o Uno e o Zero em que o indivíduo em condições mais comuns tende a mover seus afetos no decorrer da vida. É este o aspecto que permite-nos pensar – sob uma convergência da conceitos – uma condição de possibilidade para a subjetividade que está na forma como esta distribui seus afetos – e assim também a si própria – em relação ao mundo.

Inspirando-nos em Descartes, tomamos como uma das tarefas (funções) da razão de conter, controlar e direcionar as paixões, tal qual, a psicanálise considera como incumbência do processo secundário operar a regulação das exigências dos estímulos primários. Esta gestão de recursos afetivos só pode se consolidar a medida em que estabelecemos um gestor, e este “gestor” do indivíduo é a sua condição de se auto-conjurar como um si-mesmo; isto nos leva, agora, para perto do pensamento de Green, pois se auto-afirmar, tomar-se como um si-mesmo, é uma operação que o indivíduo executa com o auxílio do *modus operandi* do narcisismo.

O movimento de fuga da realidade, o inaceitável fracasso no mundo, leva o indivíduo a escapar desta situação, mas este “escapar” pode assumir a forma de um “construir”, quando o indivíduo retira seus afetos dos objetos que lhe trouxeram frustração e os redireciona para si mesmo; neste ponto ele reforça a si-mesmo enquanto enfraquece o mundo ou os objetos ao seu redor, cada vez mais o si-próprio ou os cuidados consigo mesmo passam a ter maior relevância. Estamos às voltas com a noção mais usual da valor: “conferir, estimar mais isto do que aquilo”, ou seja, o indivíduo reforça sua auto-estima as custas do valor que antes ele conferia aos objetos. Entretanto, esta não é a única saída encontrada pelo indivíduo para redistribuir seus afetos e encontrar uma nova situação onde não haja sofrimento. É claro que sempre se pode

objetar que tal mudança na economia afetiva que enlaça o indivíduo e os objetos estaria mais mascarando seu sofrimento do que solucionando-o de forma definitiva. Contudo, entendemos que a criação dessas soluções mais duradouras é algo do domínio da clínica que indicará respostas diversas em diferentes momentos para cada indivíduo em particular. A nós cabe realçar não apenas o aumento da estima de si como uma solução narcisíca, como também, o deslocamento dessa estima para o mundo como algo que pode ser identicamente fruto de uma estratégia narcisista. Essa é uma das contribuições originais de André Green, ao postular junto ao conceito de narcisismo, não apenas a possibilidade do Um, como também a possibilidade do Zero.

É o Zero o outro ponto a ser atingido pelo movimento pendular dos afetos do indivíduo. Em algumas situações de desamparo, o indivíduo ao invés de mergulhar em si-mesmo levando consigo os afetos do mundo, ele se dissolve em meio aos objetos assumindo uma postura de reforçar a estima que tem ao mundo. Este fenômeno nos faz lembrar – o já criticado, por Freud – sentimento oceânico, ou o apelo à ataraxia que, segundo Green, se faria presente nas religiões orientais. Nós compreendemos esse movimento como um dissolver na realidade, tendo vista que ele parece-nos operar menos pela supersaturação do objeto que já se demonstrara fonte de sofrimento ou de desilusão e mais pelo aumento desmedido da estima de objetos circundantes, ao ponto do indivíduo sentir-se próximo de todas as coisas, uma vez que, todas as coisas usufruiriam de uma quantidade quase igual de afetos; nesta floresta de objetos estimados, um ramo de contrariedade tenderia a passar despercebido.

O controle dos nossos impulsos mais selvagens, a fuga da dor, ou a reorientação estratégica do desejo – renunciar no presente para consumir no futuro – são aspectos próprios ao processo secundário e ao princípio de realidade os quais procuram manter a economia afetiva em uma zona de equilíbrio – pode-se mesmo dizer ponto ótimo – em que o movimento pendular não oscile com amplitude demasiada de modo a ou lançar o indivíduo em um narcisismo severo que o subtraia de sua conexão com o mundo, ao ponto fechar-se em um solipsismo mudo, ou a uma dissolução aguda de seus afetos no mundo podendo conduzi-lo a uma perda da própria identidade.

O texto freudiano aponta para um desenvolvimento dinâmico da persona do indivíduo; a maneira como ele se reconhece e reconhece o outro é fortemente influenciada por sua biografia. Como já dissemos, o narcisismo se dá em graus variáveis ao longo da vida do indivíduo podendo ser mais forte em dado momento e mais brando em outro. Essas variações do

nível de estima interferem diretamente nas suas relações com os objetos. Em dado momento de sua biografia o indivíduo pode estar mais próximo de si-mesmo e mais afastado dos outros como pode também vivenciar exatamente o contrário. O ponto em questão é que o equilíbrio entre essas oscilações permitiria ao indivíduo ampliar a sua auto-estima, sem contudo se desconectar dos outros; ou, em contraparte, aprofundar seus laços com as pessoas ao seu redor sem, no entanto, perder sua individualidade. Essas não são fronteiras precisas, visto que, as diversidades da vida surgem como uma constelação de possibilidades, a exemplo do apaixonado que pode se esquecer de si enquanto se lembra apenas do outro, ou, no caso de grupos sociais, o líder que pode atrair para si os afetos do grupo cujos membros tendem a perder sua individualidade; ou ainda, a figura do egocêntrico que centrado demasiadamente em si, demonstra pouca sensibilidade para o que acontece a outrem.

Por fim, compreendemos que o conceito de narcisismo nos instrumentaliza com um rico referencial para essa composição afetiva entre o sujeito e o objeto e, embora não seja adequado nivelar o conceito de narcisismo com o de subjetividade, podemos, ainda assim, considerar o narcisismo como um *modo de subjetivação*, cujo mérito estaria em se fazer presente enquanto uma disposição estruturante, que apesar de não condicionar cada aspecto da vida do indivíduo, estaria presente como uma influência a ser considerada, afinal, a alegria ou o sofrimento podem ser vivenciados de uma maneira singular por cada indivíduo; a narcisificação presente *no corpo* afetivo do indivíduo influenciaria nos rumos ou na intensidade de suas vivências.

Já a difícil demarcação das fronteiras, entre o narcisismo necessário e o excessivo passariam pelas complexas discussões entre a normalidade e a patologia; polêmica esta que deixamos para a o interior da clínica.

Naquilo que compete ao presente trabalho e com base em tudo que fora exposto até aqui, podemos concluir que o narcisismo é um conceito de grande relevância para estudos na fronteira entre a psicanálise e a filosofia que tenham por objetivo circunscrever o conceito de subjetividade. O discurso psicanalítico ainda conserva o seu vigor permitindo novas formas de pensar. O exercício multidisciplinar de unir uma abordagem especulativa própria da filosofia com os referenciais do saber fundado por Freud, assegura a manutenção desse vigor em termos de pensamento e até mesmo a renovação de velhas formas de se pensar problemas filosóficos tão

antigos e tão atuais como o da subjetividade. Acreditamos ser essa a maior missão da abordagem filosófica que conhecemos como filosofia da psicanálise.

## 8. Bibliografia

### 8.1 Obras de Freud

As obras de Freud que utilizamos tiveram quatro fontes básicas: a tradução brasileira feita pelo Prof. Osmyr Faria Gabbi Jr. do *Projeto para uma psicologia*; a reedição revisada da editora Imago de *A interpretação dos sonhos* (abreviada como I.S.); algumas obras da *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud* editada em 1976 pela editora Imago, Rio de Janeiro (abreviada como E.S.B); e, principalmente, as obras pertencentes a *Sigmund Freud-Obras Completas* editada por Amorrortu Editores em 1976, Buenos Aires(abreviada como A.E ).

A.E, vol. VII, *Três ensaios para uma teoria sexual* (1905).

A.E, vol. XI, “Cinco conferências introdutórias sobre psicanálise” (1909).

A.E, vol. XII, “Recordar, repetir, reelaborar” (1914).

A.E., vol.XIII *Totem e Tabu* (1913).

A.E , vol. XIV, *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914).

A.E, vol. XIV, “Pulsões seus destinos” (1915).

A.E, vol. XVIII, *Além do princípio de prazer* (1920).

A.E, vol. XIX, *O ego e o id* (1923).

A.E, vol. XXI, *O mal-estar na civilização* (1930).

A.E., XXI, *O Futuro de uma ilusão*(1927).

A.E, vol. XXII, *Novas conferências introdutórias de psicanálise* (1933 [1932]).

A.E., vol XXIII *Moisés e monoteísmo* (1939).

A.E, vol. XXIII, *Esquema de psicanálise* (1940[1938]).

E.S.B, vol II, *Estudos sobre a histeria*, (1893-1895). (Breuer & Freud)

E.S.B, vol II, *Comunicação Preliminar*, (1893-1895). (Breuer & Freud)

E.S.B., vol XIV, *Narcisismo: uma introdução*, (1914).

E.S.B., vol XVIII, *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921).

FREUD, S. (1895) - *Projeto de uma psicologia*, Trad. Osmry Faria Gabbi Jr., Rio de Janeiro, Imago Obras Isoladas de Freud, 1995.

FREUD, S. (1900) (edição revisada publicada avulsa: vol I e II) *A interpretação dos sonhos*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1988.

## 8.2 Obras Diversas

ATLAN, H.: *Entre o cristal e a fumaça : ensaio sobre a organização do ser vivo*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

BLACK, M. : *Modelos y metáforas*. Trad. V.S. de Zavala. Madrid: Editorial Tecnos, 1966.

BRAITHWAITE, R. B.: *La explicación científica*. Trad. V. S. de Zavala. Madrid: Editorial Tecnos, 1965.

CALVINO, Ítalo. *Se um viajante numa noite de inverno*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia da Letras, 1999.

DESCARTES, R.: *Meditações*. Trad. B. Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1962

DESCARTES, R.: *As paixões da alma*; introdução e notas, bibliografia e cronologia por Pascale D' Arcy; tradução Rpsse, Ary Costhek Abílio – 2º ed. – São Paulo: Martins Fontes.

DERRIDA, J.: *A escritura e a diferença*. Trad. M. B. M. N. Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971.

JACQUES LE RIDER, MICHEL PLON, GÉRARD RAULET, HENRI REY-FLAUD. *Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud*. Trad. C. L. M. V. de Oliveira e C. Koltai. São Paulo: Escuta: 2002.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Trad. Fátima Sá Correia...et al. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LAPLANCHE, J. *Vida e morte em psicanálise*. Trad. C. P. B. Mourão e C. F. Santiago. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

\_\_\_\_\_. *A angústia*. Trad. A. Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J.B. *Vocabulário de psicanálise*. Trad. P. Tamen. São Paulo: Martins: Fontes, 1994.

LORENZER, A. *Arqueologia da Psicanálise: intimidade e infortúnio social*. Trad. Wilson de Lyra Chebabi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

MEZAN, R. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MILIDONI, C.B. *Heurística freudiana no "Projeto para uma psicologia científica"*. Campinas, 1993. Tese (Doutoramento) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

\_\_\_\_\_. A relação mente-corpo e a natureza do eu cognoscente à luz do dualismo cartesiano. In: SIMPÓSIO CINÉTICO DO CAMPUS DE MARÍLIA, 2, 1997, Marília. *Anais...* Marília: Unesp, 1997. p. 77.

\_\_\_\_\_. Metapsicologia freudiana e ciência cognitiva: os riscos da interdisciplinaridade, 2000. (Versão a ser incorporada como capítulo do livro *Encontro com as ciências cognitivas, v.III* (No prelo)

MONZANI, L. *FREUD - O movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

OLVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Vera Lucia L. Magyar. São Paulo: Madras Editora, 2003.

RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. de H. Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

\_\_\_\_\_. *O si-mesmo como um outro*. Trad. L. M. Cesar. São Paulo: Papyrus, 1991.

SOUZA, P. C. *As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Ed. Ática, 1999.

SILVA, A. S. *Auto-organização e teoria das pulsões*. Marília, 2000. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP).

WILDE, Oscar. *O retrato de Doria Gray*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.