

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS
CIÊNCIAS

Ada Jimena García Menéndez

GRAMÁTICA E ERÓTICA DA PERCEPÇÃO NA
PSICANÁLISE

SÃO CARLOS

2011

**GRAMÁTICA E ERÓTICA DA PERCEPÇÃO NA
PSICANÁLISE**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS
CIÊNCIAS

Ada Jimena García Menéndez

GRAMÁTICA E ERÓTICA DA PERCEPÇÃO NA
PSICANÁLISE

Tese de doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Em co-tutela com a Escola Doutoral Pesquisas em Psicanálise da Universidade Paris 7, da França.

Orientadores: Prof. Dr. Richard THEISEN SIMANKE (UFSCar)
Prof. Dr. Luiz Eduardo PRADO DE OLIVEIRA (Paris 7)

SÃO CARLOS

2011

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

G216ge

García Menéndez, Ada Jimena.

Gramática e erótica da percepção na psicanálise / Ada Jimena García Menéndez. -- São Carlos : UFSCar, 2014. 291 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2011.

1. Filosofia. 2. Epistemologia. 3. Filosofia - representação. 4. Alucinação. 5. Filosofia – irrepresentável. 6. Pulsão. I. Título.

CDD: 100 (20ª)

PROCES VERBAL DE SOUTENANCE DU 08/03/2011 A 09h30

ANNEE UNIVERSITAIRE 2010/2011

Etudiant : Mme ADA GARCIA MENENDEZ née le : 22/01/1976
 Version de diplôme : DOCTORAT DE RECHERCHE EN PSYCHOPATHOLOGIE ET PSYCHANALYSE
 Titre des travaux : Grammaire et érotique de la perception en psychanalyse
 Secteur de recherche : LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
 Ecole doctorale : RECHERCHES EN PSYCHANALYSE
 Formation doctorale : RECHERCHE EN PSYCHOPATHOLOGIE ET PSYCHANALYSE
 Section CNU : 16 - Psychologie, psychologie clinique et soc
 Equipe de Recherche : CENTRE D'ETUDES EN PSYCHOPATHOLOGIE ET PSYCHANALYSE
 Directeur : M. LUIZ EDUARDO PRADO DE OLIVEIRA
 Codirecteur : M. RICHARD THEISEN SIMANKE
 Cotutelle : Université Fédérale de Sao Carlos (Brésil)
 Lieu de soutenance : UFR Sciences Humaines cliniques - 26 rue du Paradis 75010 PARIS

La soutenance est publique.

Résultat : *Docteur*
 Mention : *Très honorable avec félicitations du jury à l'unanimité*

Membres du Jury

Nom	Qualité	Établissement	Rôle	Signature
Mme MONIQUE DAVID-MENARD	PROFESSEUR HONORAIRE	LYCEE GENERAL JANSON DE SAILLY	Président	<i>[Signature]</i>
M. NELSON ERNESTO COELHO JUNIOR	PROFESSEUR	UNIVERSITE DE SAO PAULO	Rapporteur	<i>[Signature]</i>
M. VLADIMIR SAFATLE	PROFESSEUR	UNIVERSITE DE SAO PAULO	Rapporteur	<i>[Signature]</i>
M. LUIZ EDUARDO PRADO DE OLIVEIRA	PROFESSEUR DES UNIVERSITES	UNIVERSITE DE BRETAGNE SUD	Directeur	<i>[Signature]</i>
M. RICHARD THEISEN SIMANKE	PROFESSEUR	UNIVERSITE DE SAO PAULO	Directeur	<i>[Signature]</i>



Mme MONIQUE DAVID-MENARD

MDM

M. NELSON ERNESTO COELHO JUNIOR

M. VLADIMIR SAFATLE

M. LUIZ EDUARDO PRADO DE OLIVEIRA

M. RICHARD THEISEN SIMANKE

Richard Theisen Simanke



ECOLE DOCTORALE
RECHERCHES EN PSYCHANALYSE
ET PSYCHOPATHOLOGIE

université
**PARIS
DIDEROT**
PARIS 7

Direction
Pr. Sophie de Mijolla-Mellor

Bureau 51
Tél / Fax 01 57 27 63 80

Paris, le 25 juillet 2011

ATTESTATION

Je soussignée, Sophie de MIJOLLA-MELLOR, Directrice de l'Ecole doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie, atteste que Madame Ada Jimena GARCIA MENENDEZ a soutenu avec succès sa thèse de doctorat le 8 mars 2011, sous la direction du Professeur Luis Eduardo PRADO DE OLIVEIRA.

Titre de la thèse : « Grammaire et érotique de la perception en psychanalyse ».

Présidé par le professeur Monique DAVID-MENARD, le jury lui a attribué la mention « Très honorable avec les félicitations ».

Pour faire valoir ce que de droit.

Université Paris Diderot Paris 7
UFR Sciences Humaines Cliniques
Ecole Doctorale
26 rue de Paradis
75480 PARIS Cedex 10

Sophie de MIJOLLA-MELLOR

Ecole doctorale
« Recherches en psychanalyse
et psychopathologie »
Université Paris Diderot
UFR de SHC
26 rue de Paradis - 75010 Paris
Site : www.edpsycho.org

Para Clara

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus orientadores, o Prof. Luiz Eduardo Prado de Oliveira e o Prof. Richard Theisen Simanke, cuja confiança revelou-se essencial para o desenvolvimento da minha pesquisa.

Agradeço particularmente ao Prof. Prado de Oliveira pela orientação na França, pela inspiração de sua sabedoria clínica e pelas suas contribuições ao longo da tese.

Especialmente grata ao Prof. Richard Simanke por ter me recebido tão gentilmente no programa em São Carlos, pela generosidade de sempre, pelo apoio constante, pela lucidez e precisão na orientação acadêmica.

Agradeço também à Prof.^a Monique David-Ménard, que me aceitou na sua equipe de pesquisa e que me honrou com sua presença em minha banca de doutoramento. Meu trabalho deve muito à riqueza das suas elaborações teóricas.

Gostaria de agradecer aos professores Nelson Coelho Jr. e Vladimir Safatle pela leitura crítica, pelas apreciações no exame de qualificação e, sobretudo, pela disposição em atravessar o oceano para discutir minha pesquisa.

Não me esqueceria de mencionar o apoio dos órgãos que financiaram minha tese. Agradeço principalmente à FAPESP pela bolsa de doutorado e pelas observações do assessor científico, que abriram novas perspectivas. Agradeço também ao Conselho Regional d'Ile-de-France pela subvenção da cotutela internacional, que permitiu uma defesa de tese no exterior.

Aos revisores dos manuscritos, minha profunda gratidão. Karine Brutin guiou-me nos meandros da escrita acadêmica em francês. Jean-Baptiste Michel e David Chaigne realizaram uma leitura meticulosa da versão francesa e Josiane Bocchi e Aline Sanches levaram a cabo uma revisão fina e escrupulosa do original em português. Todos eles atenuaram o efeito *lost in translation* – possivelmente incontornável – deste texto, escrito em dois tempos e em duas línguas, ambas estrangeiras para mim.

Minha pesquisa beneficiou-se igualmente dos intercâmbios com os colegas do Departamento de Filosofia da UFSCar e da Escola Doutoral de Pesquisas em Psicanálise da

Paris 7. Muito obrigada. Tampouco me esqueceria de mencionar os professores e colegas da Universidade Nacional de Rosario, na Argentina, cujos aportes foram decisivos no início desta reflexão. Grata também à transmissão dos psicanalistas das diferentes instituições onde me formei. Agradeço igualmente aos colegas das instituições em que trabalhei, na Argentina, no Brasil e na França, especialmente aos residentes em Saúde Mental do Hospital de Granadero Baigorria onde me deparei, pela primeira vez, com a psicose.

Do ponto de vista pessoal, agradeço aos amigos dos três países, especialmente aos meus amigos da infância na Argentina: seu apoio inestimável foi sempre uma fonte de recursos.

À minha família, uma profunda gratidão: meus pais, minhas irmãs, meu irmão, meus cunhados, meus sobrinhos e sobrinhas. Um simples agradecimento não basta diante a confiança e carinho incondicionais.

Dedico esta tese de doutorado ao meu querido marido, Oscar. Agradeço sua paciência, sua escuta, sua ajuda. Sua presença e cumplicidade marcaram profundamente os destinos deste trabalho. Também à Clara, que me acompanhou na reta final da redação e na defesa.

Finalmente, expresso minha gratidão a todos aqueles que compartilharam comigo suas histórias e que acreditaram na minha capacidade de ajudá-los a suportar seu sofrimento. Seus relatos constituem, de fato, o germe da minha reflexão.

RESUMO

Esta tese defende a existência de uma teoria original da percepção na psicanálise, teoria que subverte as concepções filosóficas e psicológicas tradicionais. Tendo como objetivo a reconstrução e caracterização dessa doutrina do perceber, que não se encontra de forma explícita em Freud, nossa metodologia consistiu na releitura dos textos freudianos à luz da filosofia e das diversas correntes do movimento analítico. A arqueologia da metapsicologia freudiana nos permitiu esboçar uma gramática da percepção e nos conduziu à constatação da dimensão intrinsecamente pulsional do funcionamento perceptivo. No que diz respeito à gramática da percepção, Freud posiciona-se na tradição que vincula a percepção à materialidade do traço, fundamentalmente por meio da noção de traço mnêmico. Nos primórdios de sua obra, a percepção é pensada no registro do *gramma*, da letra, do caráter de escrita. Ora, as regras da escrita psicanalítica da percepção esboçam uma gramática particular, paradoxal, que se desenha no horizonte da perda e dos tempos plurais, orientados pelo *a posteriori*. A percepção está irremediavelmente ancorada em uma dimensão negativa, de resto. Quanto à “erótica” da percepção, a verdadeira revolução da doutrina analítica do perceber consiste em revelar que a percepção foge à absorção sem resto pela fisiologia: ela é transformada e perversa pela lógica pulsional. Encontramos a percepção no trajeto dessa interseção, num *locus* mestiço entre a gramática da imagem e da palavra, e seu além, erótico, pulsional.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to demonstrate the existence of an original psychoanalytical theory of perception, a theory which subverts philosophical and psychological traditional conceptions on the matter. In order to establish and characterize this doctrine of perception – not explicit in Freud’s works – our methodology proposes rereading Freudian texts in the light of philosophy and different schools of the psychoanalytical movement. This work follows a path that leads from an archeology of Freudian metapsychology – one that enables to sketch the grammar of perception – to state the intrinsically pulsional dimension of the perceptive process. As regards the “grammar” of perception, Freud follows a tradition that links perception to the material aspects of the trace, especially with the fundamental notion of “mnemic trace”. From the beginning of his work, perception is approached as related to the *gramma*, the letter, the character of writing. Nevertheless, the rules of this psychoanalytical grammar are particular, paradoxical, drawn on the horizon of loss and plural times, oriented by a deferred action (*Nachträglichkeit*). Perception is anchored in a negative dimension. As regards the “erotics” of perception, the true revolution of the analytical doctrine of perception consists in revealing that perception is not absolutely dependant on physiology: it is overturned, perverted, by the logics of desire. Perception is thus found at the course of this intersection, on a hybrid spot between the grammar of the image and the word and a dimension beyond them, which is erotic, pulsional.

RESUMO	9
ABSTRACT	10
INTRODUÇÃO	13
1. CAPÍTULO PRIMEIRO: (DES)ENCONTROS DA PERCEPÇÃO E DA CONSCIÊNCIA NA METAPSIKOLOGIA. O PROCESSO PERCEPTIVO	21
1.1 PERCEPÇÃO – CONSCIÊNCIA: PRIMEIROS ESBOÇOS CONCEITUAIS	22
1.1.1 PRIMEIROS ESQUEMAS: APARELHO DE LINGUAGEM E APARELHO NEURAL	22
1.1.2 OS NEURÔNIOS E A QUANTIDADE	23
1.1.3 O ENIGMA DA QUALIDADE	25
1.1.4 OS PARADIGMAS DA ALUCINAÇÃO E DO SONHO COMO LIMITES DA CONCEITUALIZAÇÃO DE PERCEPÇÃO E REALIDADE NO “PROJETO”	27
1.1.5 CARTA 39 E CARTA 52	29
1.2 PERCEPÇÃO, CONSCIÊNCIA E INCONSCIENTE NA “INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS”	33
1.3 LABIRINTOS DA REALIDADE NA PSICANÁLISE: REALITÄT E PSYCHISCHE REALITÄT	37
1.3.1 PERCEPÇÃO E REALIDADE(S) NA OBRA DE FREUD	38
1.3.2 PERDA E NEGAÇÃO NA ORIGEM DO PROCESSO PERCEPTIVO	47
1.4 ESTATUTO PARADOXAL DAS PERCEPÇÕES ENDOPSÍQUICAS	50
1.5 PERCEPÇÃO E CONSCIÊNCIA NOS ARTIGOS METAPSIKOLÓGICOS DE 1915	54
1.6 A CONSCIÊNCIA COMO INTERFACE ENTRE O MUNDO EXTERIOR E O MUNDO INTERIOR	59
1.6.1 PROTEÇÃO ANTI-ESTÍMULO	62
1.6.2 O CASO DE JOSEFINA	63
1.7 TELEPATIA E TRANSMISSÃO DE PENSAMENTO: O INQUIETANTE DA PERCEPÇÃO	67
1.7.1 SONHO E TELEPATIA (1922)	68
1.7.2 A REUNIÃO SECRETA	69
1.7.3 A LÍNGUA SECRETA	70
1.8 DESTINOS DA PERCEPÇÃO NA SEGUNDA TÓPICA: O EGO E O ID	74
2. CAPÍTULO SEGUNDO: A TEMPORALIDADE DA PERCEPÇÃO	82
2.1 TEMPO E ESCRITA	82
2.2 A MÁGICA DA PERCEPÇÃO NA TEMPORALIDADE FREUDIANA	87
2.3 A (A)TEMPORALIDADE DO INCONSCIENTE E OS TEMPOS PLURAIS DA PERCEPÇÃO	90
2.4 CONSTRUÇÃO E VERDADE	96
2.5 LAURA: A VIOLÊNCIA DA VERDADE	100
3. CAPÍTULO TERCEIRO: A PERCEPÇÃO PARA ALÉM DA REPRESENTAÇÃO	109
3.1 MERLEAU-PONTY E A ONTOLOGIA DO SENSÍVEL	111
3.1.1 RECUSA DA NOÇÃO DE REPRESENTAÇÃO: O PAPEL DO CORPO NA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY	113
3.1.2 O OLHO E O ESPÍRITO: CRÍTICA À FILOSOFIA CARTESIANA	115
3.1.3 CORPO, CARNE, INCONSCIENTE E PULSÃO	122
3.2 JACQUES LACAN: A PERCEPÇÃO ENTRE IMAGINÁRIO, SIMBÓLICO E REAL	130
3.2.1 O PODER FORMATIVO DA IMAGEM E O IMAGINÁRIO ENQUANTO DESCONHECIMENTO	131
3.2.2 PERCEPÇÃO E LINGUAGEM	135

3.2.3 ENTRE A IMAGEM E A PALAVRA	137
3.2.4 O REAL E A REALIDADE	140

4. CAPÍTULO QUARTO: A PERCEÇÃO ENTRE AS MATRIZES DA REPRESENTAÇÃO E O IRREPRESENTÁVEL 149

4.1 PERCEÇÃO E LINGUAGEM.....	149
4.1.1 OS EFEITOS DA NOÇÃO DE <i>VERLEUGNUNG</i> NA POSIÇÃO FREUDIANA A RESPEITO DA PERCEÇÃO	149
4.1.2 A ALUCINAÇÃO ENTRE O “IRREPRESENTADO” E A LINGUAGEM.....	157
4.1.3 HELOISA	163
4.1.3.1 Olho por olho	165
4.1.3.2 A menina dos olhos.....	166
4.2 CONTORNOS IRREPRESENTÁVEIS DA PERCEÇÃO.....	172
4.2.1 O PROBLEMA DO IRREPRESENTÁVEL	172
4.2.2 FIGURAS DO LIMITE À REPRESENTAÇÃO EM FREUD	176
4.2.2.1 O problema do afeto	176
4.2.2.2 A coisa, das Ding	186
4.2.2.3 O umbigo do sonho: furo e gênese da razão hermenêutica.....	190
4.2.2.4 Pulsão e representação além do princípio de prazer.....	195
4.2.2.4.2 A irrepresentabilidade da morte e a pulsão de morte.....	197

5. CAPÍTULO QUINTO: EROTICA DO OLHAR..... 203

5.1 O OLHO E O OLHAR: DA NEUROLOGIA À PSICANÁLISE.....	204
5.2 OLFATO, TATO E VISÃO: DA FILOGÊNESE À ONTOGÊNESE DA SEXUALIDADE INFANTIL.....	206
5.3 A PULSÃO DE OLHAR E SEUS DESTINOS.....	209
5.3.1 A ERÓTICA DO OLHAR NO ENCONTRO COM O OBJETO	209
5.3.2 DESEJO DE VER, PULSÃO DE OLHAR E O RECALQUE NA CEGUEIRA HISTÉRICA.....	212
5.3.3 SUBLIMAÇÃO DO OLHAR	217
5.3.4 DESTINOS NARCÍSICOS DA PULSÃO DE OLHAR: OLHAR, MOSTRAR-SE E SER OLHADO	219
5.4 O OLHAR LACANIANO	223
5.4.1 O OLHAR COMO OBJETO A.....	224
5.4.2 ESTRUTURA REVERSÍVEL DA PULSÃO DE OLHAR	229
5.4.3 UM OLHAR A MENOS.....	231
5.5 MAUS ENCONTROS DO OLHAR.....	234
5.5.1 O CARÁTER UNHEIMLICH DO OLHAR	234
5.5.2 A MORTE NOS OLHOS.....	239
5.5.3 OLHAR DO MAL E MAU-OLHADO	243
5.5.4 OLHAR: ANGÚSTIA, SINTOMA E ATO.....	245
5.5.5 O OLHAR E A VOZ NA PSICOSE. MEDUSAS E SEREIAS DA ALUCINAÇÃO	248
5.5.5.1 A transparência do olhar na psicose: o caso Luciano.....	251
5.5.5.2 “Arrancaria seus olhos!”	259
5.6 A RECUSA DA VISÃO NO DISPOSITIVO ANALÍTICO.....	261

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 269

BIBLIOGRAFIA..... 274

INTRODUÇÃO

Apesar de sua importância capital no *corpus* da filosofia, da psicologia e, mais recentemente, das neurociências, o problema da percepção foi negligenciado pela reflexão psicanalítica. Constatamos, por exemplo, a ausência sistemática de tal noção nos dicionários de psicanálise¹; nas poucas ocasiões em que é mencionada, a percepção aparece subordinada à consciência². Tudo se passa como se a percepção não fosse um conceito da teoria analítica, como se ela devesse ser abordada apenas pela filosofia ou pelo registro puramente cognitivo da psicologia. Nós consideramos, ao contrário, que a psicanálise propõe uma teoria original da percepção, embora não formulada de modo sistematizado. É por isto que julgamos indispensável abordar essa questão que, além do mais, reflete na esfera clínica.

A clínica com pacientes em crise³ no início de minha prática profissional, confrontou-me com a necessidade de uma escuta atenta das vicissitudes da percepção, tanto na constituição subjetiva, quanto na psicopatologia. Nesse sentido, a minha dissertação de mestrado abordou o problema da alucinação⁴. Minha experiência clínica com crianças e adolescentes psicóticos e autistas⁵ não cessou de colocar-me diante da questão da percepção e dos impasses que ela suscita no cerne da reflexão analítica.

A questão é a seguinte: a psicanálise teria algo novo a acrescentar ao debate sobre a percepção, estudada por quase todos os sistemas filosóficos desde os gregos? Pensamos que sim. Nosso trabalho tem como objetivo o esclarecimento de certos impasses da reflexão analítica – principalmente freudiana e lacaniana – sobre a percepção e a revitalização dessa leitura pela confrontação da psicanálise e da filosofia contemporâneas. No que diz

¹ Constatamos a ausência do conceito no *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche e Pontalis (1967); no *Petit vocabulaire raisonné de la psychanalyse* de Chazaud (1993); nos dicionários de Roudinesco e Plon (1997, 2000, 2006), Albin Michel (collectif, 2001), De Mijolla (2002) e Chemama et Vandermersch (2009); assim como no texto *L'apport freudien* de Kaufmann (1998) e na *Encyclopédie Freudienne* d'Erwin (2002). E verdade, porém, que a noção consta na obra de Alain Delrieu (2001), embora esse texto não seja propriamente um dicionário, mas um index.

² No *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche e Pontalis (1967) e no *Dictionnaire International de Psychanalyse* editado por Alain de Mijolla (2002), a percepção aparece, de modo hesitante, sob a rubrica “Percepção – Consciência”.

³ Na Residência Interdisciplinar em Saúde Mental, no Hospital Geral da cidade de Granadero Baigorria, na Argentina (2000-2004).

⁴ « Le phénomène hallucinatoire en psychanalyse. Une perspective trans-nosographique », dissertação de mestrado defendida em Paris 7 no mês de junho de 2005.

⁵ No hospital psiquiátrico Barthélemy Durand (Etampes, França).

respeito à trama de relações entre estes dois campos do pensamento, tentaremos evitar os riscos mais frequentes. Por um lado, a tendência da tradição filosófica de situar a psicanálise como um mero objeto de estudo e de crítica, a partir de um paradigma filosófico externo que funciona como uma verdadeira “lente de distorção”⁶. Pelo outro, a desconfiança anti-filosófica ou a ideologia onipotente de certos autores que utilizam as ferramentas da filosofia somente para provar uma suposta imunidade da psicanálise diante da interrogação filosófica. Acreditamos, contrariamente às posições expostas acima, que a psicanálise estabelece uma relação de “quiasma” com a filosofia: assim como a filosofia pode transformar a psicanálise, esta subverte as problemáticas filosóficas⁷. Com efeito, mesmo quando se trata de fazer da psicanálise um objeto de reflexão filosófica, ela não se submete passivamente ao processo. Pelo contrário, ela propõe – impõe? – novas interrogações à filosofia e participa da resignificação de debates filosóficos antigos. Portanto, a abordagem que propomos não se reduz nem a uma reflexão filosófica *sobre* a psicanálise, nem a uma psicanálise *da* filosofia – o próprio Freud analisava certas teorias filosóficas como simples construções delirantes –, mas supõe o estabelecimento, de acordo com Bento Prado Jr⁸, de uma “via de mão dupla” para caracterizar o dialogo entre ambas as disciplinas. No seu vínculo com a psicanálise, a filosofia descobre novas direções para questões antigas, enquanto a psicanálise toma da filosofia ferramentas teóricas que conferem maior precisão à elaboração de seus conceitos. Assim, a teoria freudiana da percepção será esclarecida pelas contribuições da filosofia e, paralelamente, constataremos o impacto profundo da psicanálise nas teorias dos filósofos que estudaremos – Maurice Merleau-Ponty, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Georges Didi-Huberman, entre outros.

A princípio, Freud inscreve-se na tradição filosófica, especialmente em sua proposta de ancorar a percepção no campo da representação. Porém, ele introduz uma originalidade essencial no tratamento desta questão, ultrapassando a abordagem tradicional. Nesse sentido, a introdução do oxímoro “representação inconsciente” para pensar a escrita da percepção, a noção de uma construção *a posteriori* do perceber e a proposição da existência de fragmentos irrepresentados da experiência perceptiva são, entre outras, contribuições

⁶ Cf. Simanke (2010).

⁷ Tomamos a noção de quiasma de Merleau-Ponty (1964b) enquanto dispositivo geral de entrelaçamento que faz coexistir o heterogêneo. Cf. David-Menard (2010) respeito da transformação das problemáticas filosóficas pela psicanálise.

⁸ Pioneiro na área da “filosofia da psicanálise” enquanto área de pesquisa universitária no Brasil. O genitivo “da psicanálise” deve ser compreendido tanto no sentido objetivo – que situa a psicanálise como objeto da interrogação filosófica – quanto no sentido subjetivo, segundo o qual a psicanálise produz as suas próprias questões filosóficas.

fundamentais da psicanálise para a reflexão sobre a percepção. Ora, a psicanálise, além de contribuir para o exame da questão, não teria produzido uma verdadeira revolução, não teria constituído uma novidade ainda mais radical? Pensamos que a obra freudiana subverte a conceituação da percepção ao introduzir o elemento pulsional: os objetos da percepção tornam-se objetos da pulsão.

É por isto que, no final de nosso percurso, teremos esboçado uma gramática e uma erótica da percepção. Primeiro, a fim de orientar-nos nos meandros da teoria freudiana, deveremos estabelecer um estudo sistemático dos elementos constitutivos da inscrição da percepção, uma gramática. Freud insere-se, inicialmente, na tradição que aproxima a percepção da materialidade do traço – especialmente com a noção fundamental de traço mnêmico. Desde os primórdios da sua obra, a percepção é pensada no registro do *gramma*, da letra, do caráter de escrita. Ora, as regras da escrita psicanalítica da percepção parecem delinear uma gramática particular, paradoxal, que se desenha no horizonte da perda e dos tempos plurais. Convocaremos a filosofia contemporânea para destacar a inovação radical da psicanálise neste ponto. De um lado, o projeto filosófico de Maurice Merleau-Ponty – especialmente sua recusa do marco representacional para pensar o perceber⁹ – será nosso guia na reflexão sobre os impasses criados pela hegemonia da representação. De outro, a leitura de Derrida nos permitirá avançar na caracterização do regime particular que Freud impõe à experiência perceptiva: o *a posteriori*. A análise de Didi-Huberman sobre a obra de arte nos ajudará a pensar a participação inelutável de um elemento de perda no exercício da percepção e a proximidade fundamental entre perceber e perder. As contribuições dos filósofos – e de outros analistas da tradição tanto francesa quanto inglesa, como Karl Abraham, Sándor Ferenczi, Jacques Lacan, Octave Mannoni e André Green, entre muitos outros – servirão para esclarecer esse lugar mestiço da percepção na psicanálise: vinculada ao campo da representação, mas parasitada por um *locus* de irrepresentabilidade inevitável, fatal.

Tendo trabalhado essa primeira parte, poderemos então reconstruir a erótica da percepção. Veremos assim que doutrina psicanalítica produz uma verdadeira *perversão* da noção tradicional de percepção a partir da proposição de que a experiência perceptiva não pode ser concebida fora do circuito pulsional. Além de uma gramática, a psicanálise revela

⁹ Cumpre salientar que Merleau-Ponty centra sua reflexão sobre a percepção quase que exclusivamente no campo da visão, sobretudo nos últimos trechos da sua obra. Com efeito, mesmo se ele propõe uma ontologia que poderia ser considerada como “subversiva”, ele segue aqui a tradição filosófica que, desde os gregos, atribui um lugar preponderante à visão entre as diferentes “espécies” da percepção.

um Eros (uma erótica?) do perceber. Nesse ponto, confrontaremos a teorização de Freud com a de Lacan, que radicalizou a ligação entre percepção e pulsão ao acrescentar o olhar e a voz à tríade dos objetos pulsionais freudianos.

Do ponto de vista metodológico, e na medida em que esta tese visa à reconstrução e à caracterização de uma teoria psicanalítica da percepção, uma leitura pormenorizada do conjunto do *corpus* freudiano impôs-se desde o começo. Mas logo surgiu uma dificuldade: em virtude da ausência de textos especificamente dedicados à esta questão, nosso objetivo exigiu um trabalho de coleta de referências esparsas e até aparentemente contraditórias, dispersas em uma centena de textos de Freud. Como já salientamos, os pontos de apoio de nossa releitura são múltiplos. Por um lado, a clínica, onde a questão da percepção torna-se central e suscita perguntas incontornáveis. Por outro, a teorização de analistas contemporâneos de diferentes escolas – especialmente Lacan. Finalmente, a filosofia, que se revelou um recurso indispensável diante dos impasses encontrados neste percurso.

*

Diante da complexidade do assunto, nossa construção articular-se-á em diferentes eixos e cada capítulo abordará um aspecto da teoria psicanalítica da percepção.

No primeiro capítulo, seguiremos passo a passo a cronologia da obra freudiana, à procura de pistas que nos permitam estabelecer uma gramática da percepção. Como ponto de partida, veremos que Freud, longe de propor uma versão “objetiva” da percepção enquanto simples reflexo de uma realidade material, formula a ideia de uma construção da percepção decorrente de um processo psíquico. Abordaremos, assim, os (des)encontros da percepção e da consciência no *corpus* freudiano, encontros e desencontros que conduzem a uma série de problemas teóricos. De fato, por que percepção e consciência, embora situadas em *polos* opostos nos diferentes esquemas do aparelho psíquico, são teorizadas em paralelo e até reunidas em um mesmo sistema? Essa pergunta desembocará em um conjunto de problemas teóricos como a alucinação primordial, o teste de realidade e os labirintos da realidade na psicanálise. Será que o ser humano só percebe pelo fracasso da satisfação alucinatória, incitado pela ausência do objeto da satisfação e pela procura de um objeto perdido para sempre? Abordaremos aqui a questão da negação e da perda na origem do processo perceptivo. Para finalizar a primeira parte do trabalho, estudaremos uma série de fenômenos abordados por Freud enquanto obstáculos à consideração tradicional da experiência

perceptiva – a alucinação primordial como fundamento do mundo perceptivo; as percepções inconscientes; as percepções endopsíquicas e o enigma da telepatia, dentre outros – que perturbam a coincidência ingênua entre percepção, consciência e realidade. Ora, não pretendemos forçar o texto freudiano desconhecendo seus impasses: a duplicidade na concepção dos laços da psique com a realidade e a arquitetura do aparelho segundo uma dinâmica externo-interno conduzem a importantes dificuldades teóricas que Freud parece ter visualizado no final da sua obra. De fato, o deslocamento da questão da realidade para a noção de verdade histórica e a ferramenta da construção parece provar essa mudança de enfoque na posição freudiana.

Na segunda fase do trabalho, abordaremos a temporalidade da percepção. Tratar-se-ia de uma atemporalidade, como formula Freud, ou antes de tempos plurais? Diferentes autores, de Aristóteles à Derrida – passando por filósofos como Bergson e Heidegger ou analistas como Lacan, Green e Ritvo – constituirão nossa bússola para salientar o valor de inovação radical do conceito de *Nachträglichkeit*. Essa noção do tempo não se reduz à existência de um lapso temporal entre percepção e consciência, mas implica que o conteúdo mnêmico derivado do percebido padece transformações periódicas. Segundo essa lógica, os traços pretensamente arcaicos da percepção estariam destinados irremediavelmente à perda, na medida em que a experiência perceptiva suportaria um trabalho permanente de reinterpretação? Nesse sentido, Derrida se pergunta se é pertinente falar em uma *perda* de traços, pois estes não teriam nunca sido *presentes* no sentido estrito. A ideia do *a posteriori* na inscrição do acontecimento perceptivo não indicaria precisamente que a impressão deixou um traço que nunca foi percebido em sentido estrito, ou vivido no presente da consciência? Se esse for o caso, a noção de *Nachträglichkeit* implicaria uma série de consequências teóricas e clínicas radicais. Se a memória deixar de ser concebida como o tesouro imutável das experiências inscritas, a interpretação analítica deve afastar-se progressivamente da sua formulação inicial de descoberta arqueológica de um sentido oculto, correlativo à certa realidade, e abrir-se para a construção na análise, que permite reconstruir uma história. O alvo desloca-se, assim, da realidade dos fatos perceptivos para sua verdade. Ora, certos momentos da teorização freudiana e da leitura derrideana conduzem-nos a um impasse: se toda percepção é reinvenção periódica e constante, qual é o valor da singularidade do acontecimento perceptivo? Como reinterpretar, nesse contexto, a noção de trauma?

No terceiro capítulo da tese, nos apoiaremos em duas experiências de: de um lado, na fenomenologia da percepção e na ontologia do sensível de Merleau-Ponty; de outro, na obra de Lacan. Constatamos no cerne do projeto filosófico de Merleau-Ponty que o ato perceptivo supõe tanto uma abertura ao mundo exterior quanto uma projeção do próprio. Pensamos que esse gesto radical constitui um ponto de partida fecundo para pensar a percepção na psicanálise. O filósofo nos oferece um modelo valioso para refletir sobre a experiência perceptiva fora da lógica binária das oposições tradicionais, que constituem um dos limites do enfoque freudiano. Para Lacan, a percepção situa-se no cruzamento dos registros imaginário – da constituição narcísica, mas também da alienação e do desconhecimento –, simbólico e real, numa lógica que resiste à absorção sem resto da percepção pela representação. Os dois autores propõem, embora de diferentes perspectivas, a mesma ideia instigante de uma percepção compreendida fora do campo puramente representacional, além (aquém?) do pensamento, implicando as dimensões do corpo e da alteridade. Essas ferramentas teóricas permitirão esclarecer os pontos cegos do enfoque freudiano, mas também localizar algumas ideias que aparecem, em filigrana, nos textos de Freud.

No quarto capítulo, exploraremos os escritos freudianos com o objetivo de examinar o vínculo entre percepção e representação – sem deixar de lado as aporias (incontornáveis?) da lógica representacional. Constataremos que ele estabelece, bem antes da “revolução” lacaniana, uma relação íntima entre os fenômenos perceptivos e o mundo da palavra, sem contudo deixar de lado uma dimensão da experiência perceptiva além (ou aquém) do simbólico. Nossa hipótese é que uma das particularidades mais significativas da abordagem psicanalítica da percepção é precisamente o fato de considerá-la um híbrido, vinculada tanto à experiência reflexiva quanto não reflexiva, entre as matrizes da representação – ora na dimensão figurável da imagem, ora na dimensão da palavra e dos sistemas simbólicos – e o irrepresentável. De fato, embora Freud coloque a percepção em uma relação irrevocável com o domínio do representável, sua própria obra fornece, ao mesmo tempo, certos conceitos para pensar os limites da representação. Partiremos de um conjunto heterogêneo de figuras – tais como o afeto, a Coisa (*das Ding*), o umbigo do sonho, a repetição e a pulsão de morte, entre outras – para abordar o problema do irrepresentável na sua obra. O inassimilável, longe de designar uma região particular alheia à representação, nos conduz talvez ao hiato estrutural que constitui o fundamento de toda representação, enquanto

híbrido paradoxal de presença e ausência. Ainda, o irrepresentável, como resto, não seria precisamente o motor do funcionamento representacional?

Esperamos, assim, poder demonstrar que a psicanálise provoca uma verdadeira subversão da noção clássica de percepção. Ora, trata-se apenas de uma subversão ou de uma *perversão*? Na última etapa do percurso, constataremos que além da sua função biológica, a experiência perceptiva parece inscrever-se numa lógica pulsional. A fenomenologia contemporânea, sobretudo a partir de Merleau-Ponty, questiona a solução cartesiana que reduz os enigmas da visão à física e à matemática e que propõe uma percepção que prescinde do olhar. Acreditamos que a psicanálise produz uma verdadeira revolução com sua consideração de uma pulsão escópica. Com efeito, se os objetos da percepção tornam-se objetos da pulsão – no caso paradigmático da pulsão de olhar, mas também nas esferas do tato, do gosto, da audição –, existiria, então, uma percepção isolada do circuito pulsional? Já na pré-história da psicanálise, a histeria, teatro paradigmático do olhar, colocava em cena uma paixão perceptiva, uma erótica da percepção, na medida em que o olhar implicaria sempre um além da fisiologia do olho, um “plus” de caráter pulsional. Sem esquecer as outras modalidades do perceber, colocaremos a percepção visual no cerne da última parte de nosso trabalho. Nossa escolha deve-se talvez, em certa medida, à importância da visão para Merleau-Ponty e Lacan: muitos reprovam no primeiro uma tentativa de reduzir – sobretudo nos últimos momentos da sua obra – a percepção à ontologia do visual e no segundo o fato de ter feito do espelho a metáfora hegemônica da percepção. Por outro lado e fundamentalmente, a escolha responde ao lugar paradigmático do olhar em Freud, que concede ao olho a particularidade de ser uma fonte tanto de percepção quanto de libido – gesto que não é tão contundente no que diz respeito às outras formas do perceber. Assim, estudaremos primeiramente a tensão entre a visão e o olfato em Freud, de um ponto de vista tanto filogenético como ontogenético. Depois, abordaremos o quiasma entre a visão e o tato a partir do estatuto “háptico” do olhar para Deleuze. Declinaremos a pulsão de olhar – que tem um papel constitutivo no campo do desejo – segundo os destinos de toda pulsão: o recalque e o retorno do recalado no sintoma; a sublimação na pulsão de saber e nas manifestações artísticas; a transformação no contrário e a volta sobre a própria pessoa, destinos narcísicos do voyeurismo e exibicionismo. Reconstruiremos, então, as vicissitudes do olhar nos seus destinos plurais. Aliás, não seria possível dizer que os dois últimos revelam exemplarmente a estrutura solidária entre olhar e ser olhado? A erótica da pulsão de olhar parece estruturada segundo uma gramática: voz ativa (olhar), voz passiva (ser olhado) e reflexiva (olhar-se).

Trabalharemos, então, o problema do olhar na constituição narcísica do corpo pulsional segundo a teorização lacaniana do objeto *a* e da estrutura moebiana do objeto escópico. Ora, o olhar tem apenas relação com o prazer (*Schaulust*)? A angústia parece também surgir primordialmente no campo escópico (*Augenangst*). Examinaremos, assim, os estragos do olhar, seu caráter sinistro, seu poder mortífero, o precipitado cultural do “mau-olhado”, as paixões neuróticas da visão e os tormentos do olhar e da voz na psicose. O capítulo termina com uma reflexão sobre o recalque da visão, à favor de uma clinica da palavra, no dispositivo criado por Freud.

No final do percurso, esperamos ter tornado precisas as coordenadas de uma abordagem psicanalítica do perceber, abordagem que depende tanto de uma gramática quanto de uma erótica da percepção.

1. CAPÍTULO PRIMEIRO: (DES)ENCONTROS DA PERCEPÇÃO E DA CONSCIÊNCIA NA METAPSIKOLOGIA. O PROCESSO PERCEPTIVO

Nada disso implica que a qualidade de ser consciente tenha perdido sua importância para nós. Ela permanece a única luz que ilumina nosso caminho através das trevas da vida mental.

Sigmund Freud (1940c)

Porém, sabemos que a consciência está vinculada a algo inteiramente contingente, tão contingente como a superfície de um lago em um mundo desabitado: a existência de nossos olhos ou de nossos ouvidos.

Jacques Lacan (1955)

Embora os conceitos de inconsciente e de representação inconsciente – paradoxal, por sinal¹⁰ – sejam fundamentais na teoria psicanalítica, Freud nunca deixou de interessar-se pela consciência¹¹. Aliás, no final da sua obra, ele admite que, de nossa vida anímica, apenas conhecemos o órgão corporal que lhe serve de cenário e os conteúdos de nossa consciência “que nos são dados imediatamente” (1940, p.143). Só temos notícia do inconsciente que se torna consciente, sendo esse, precisamente, o imperativo clínico da análise. Entretanto, o estatuto metapsicológico da consciência é bastante obscuro, pois Freud deve reencontrá-la no horizonte da hegemonia teórica do inconsciente.

Em virtude disso, existe uma notável ambiguidade nas relações entre percepção e consciência na metapsicologia: em alguns momentos, parecem coincidir; em outros, ocupam, topicamente, extremos opostos do aparelho psíquico. Além do mais, afirma-se a existência de percepções inconscientes e até a possibilidade de comunicação entre inconscientes (1915c). Veremos que uma série de fenômenos – como a alucinação, a consideração de duas ordens de realidade, as percepções endopsíquicas e o enigma da telepatia, dentre outros – perturbam qualquer coincidência ingênua entre percepção, consciência e realidade. A falta de correspondência entre elas aponta para a consideração da percepção enquanto processo psíquico, idéia que representa uma das particularidades de uma teoria freudiana do perceber.

¹⁰ Classicamente, a noção de representação remete ao ‘apresentar diante dos olhos do espírito’, isto é, da consciência, mas Freud fala de uma representação fora do âmbito da consciência.

¹¹ Apesar da opinião de muitos comentadores, como, por exemplo, Roudinesco e Plon, que consideram que “o termo consciência não faz parte do vocabulário da psicanálise, ainda que a teoria freudiana do inconsciente tenha surgido ligada à história da filosofia da consciência, da qual é herdeira crítica”. *Dictionnaire de la psychanalyse*, p.188.

Neste capítulo, pretendemos assinalar os impasses entre consciência e percepção e mostrar que, apesar do que poderia parecer em uma primeira abordagem, elas mantêm vínculos extremamente complexos na obra freudiana.

1.1 Percepção – Consciência: primeiros esboços conceituais

1.1.1 Primeiros esquemas: aparelho de linguagem e aparelho neural

Freud inicia suas conceitualizações a respeito da percepção, da memória e da consciência já antes da virada do século XX. Em “Sobre a concepção das afasias” (1891), Freud critica as teorias epifenomenais e, principalmente, o localizacionismo, que defendia a restrição das funções nervosas a áreas anatômicas definíveis *a priori*¹². Ele afirma que os estímulos sensoriais que incidem sobre o sistema nervoso periférico sofrem uma série de reorganizações no seu percurso até o córtex. Uma vez ali, a informação sensorial passaria por processos associativos que constituiriam o correlato neurológico das representações. Nesse sentido, Freud adota a teoria da concomitância de Hughlings Jackson, segundo a qual todo fenômeno mental ocorre paralelamente a um processo nervoso, sem que exista, porém, uma relação causal entre o psíquico e o neural. No contexto da neurologia da época, Freud apresenta uma idéia inovadora ao formular que os correlatos das representações não mantêm um vínculo pontual com os estímulos sensoriais: algo simples do ponto de vista psicológico corresponde a um complexo processo neurológico. Seguindo tais considerações, ele desenvolve um esquema, não ainda do aparelho psíquico, mas de um aparelho de linguagem conformado por um conjunto de processos corticais associativos, concomitantes neurológicos das representações-palavra. Entretanto, em tal aparelho, o psíquico reduz-se à consciência; conseqüentemente, ainda não se apresenta como problemática a relação entre percepção, memória e consciência, questão que só surgirá a partir da tematização do inconsciente.

Já no “Projeto de uma psicologia” (1895) – daqui por diante, “Projeto” –, Freud apresenta um aparelho neural no qual se basearão, seguindo-o ou refutando-o, as futuras concepções do aparelho psíquico. Ele começa a escrever esse texto freneticamente, estimulado pelos intercâmbios epistolares com Fliess, oscilando entre momentos de

¹² Embora Freud critique a lógica localizacionista, ele adota uma perspectiva funcionalista que não descarta totalmente a localização anatômica. De alguma maneira, para Freud nesse momento, o cérebro é o órgão da representação, mas não no seu sentido tradicional, já que o texto redefine a noção de representação (Ibertis, 2005).

entusiasmo e de frustração¹³. Estes últimos acabam cristalizando-se na decisão de não publicar seu manuscrito. Apesar da intenção manifesta do autor, o valor da análise do escrito reside em que nele podemos encontrar, de forma embrionária, os problemas centrais da metapsicologia. Por exemplo, é a partir do “Projeto” que se recusa de maneira explícita a equivalência entre vida mental e consciência, afirmando-se taxativamente a existência de processos psíquicos inconscientes¹⁴, tese que irá transformar de maneira radical as idéias a respeito da consciência. De fato, Freud observa que “a consciência não nos proporciona uma notícia completa nem confiável dos processos neurais”, razão pela qual “estes devem ser considerados, em primeiro plano, como inconscientes e, do mesmo jeito que outras coisas naturais, devem ser inferidos” (Freud, 1895, p.352). Ora, como se constrói, na teoria freudiana, essa inferência do psíquico inconsciente?

1.1.2 Os neurônios e a quantidade

No âmbito fisicalista do “Projeto”, o aparelho é construído a partir de duas referências: a quantidade (Q, Qn), enquanto energia que percorre os sistemas neurais, e o neurônio. Examinemos o primeiro dos elementos. Um ano antes do “Projeto”, no primeiro ensaio sobre as psiconeuroses de defesa, Freud havia definido o elemento energético como “algo que tem todas as propriedades de uma quantidade – embora não possuamos meio algum para medi-la; algo suscetível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga” (Freud, 1894, p.61). Tal noção já era aceita no século XIX, como indica Breuer nos “Estudos sobre a histeria”: “a concepção da energia do sistema nervoso central como uma quantidade que se distribui pelo encéfalo de maneira oscilante e alternante é já antiga” (1893-1895, p.207)¹⁵. Embora a quantidade deva ser evidentemente entendida como algo material, sua natureza revela-se enigmática. Tratar-se-ia de uma variável a ser interpretada no registro elétrico, químico ou ainda em outro? Freud sempre admitiu sua ignorância a respeito, como explicita vinte e cinco anos depois, em “Além do princípio de prazer” (1920):

¹³ Por exemplo, na carta 32 a Fliess (20/10/1895), Freud compartilha sua emoção: “No curso de uma noite muito atarefada, subitamente levantaram-se as barreiras, os véus caíram e meu olhar pôde penetrar desde os detalhes das neuroses até as condições da consciência”. O trecho da carta é citado por Strachey na sua introdução ao texto, traduzida na edição da Amorrortu, *Obras completas*, Buenos Aires, 2004, p.324-336. Pelo contrário, na carta 27 a Fliess, Freud confessa: “Descobri que meu fôlego não é suficiente para a nova tarefa. Assim, resolvi sem hesitar: joguei todo o abecedário e me persuadi de que não me interessava”. Citado por Strachey, *ibid*.

¹⁴ Mesmo que esboçada nos “Estudos sobre a histeria” (1893-1895), na noção francesa de consciência dupla ou de estados hipnóides (Breuer), a aceitação da existência dos processos inconscientes é postulada explicitamente no “Projeto”.

¹⁵ Breuer cita, imediatamente depois, Georges Cabanis, médico francês do início do século XIX.

O caráter impreciso de todas as nossas elucidações, que chamamos metapsicológicas, é naturalmente devido ao fato de nada sabermos sobre a natureza do processo excitatório que se efetua nos elementos do sistema psíquico, e ao fato de não nos sentirmos justificados em estruturar qualquer hipótese sobre o assunto (p.30).

Sem determinação epistemológica alguma sobre a natureza do processo excitatório, o “Projeto” instala uma distinção que Freud atribui a Breuer: a diferença entre quantidade corrente ou livre e a quantidade que investe um neurônio. Haveria duas formas de medir a quantidade, quais sejam, pelo nível de investimento de um neurônio e pelo montante de corrente entre os investimentos, divisão que será posteriormente fundamental para pensar o processo primário (não inibido) e o secundário (inibido).

Dissemos que toda a metapsicologia encontra-se esboçada, de maneira embrionária, no “Projeto”. Ora, cabe salientar que este enfoque é particular. No que diz respeito ao funcionamento perceptivo, a ênfase é colocada no efeito do ambiente sobre o organismo e nas reações deste, de modo que a percepção aparece como mediadora inquestionável entre os dois mundos do sujeito: o mundo interior e o mundo exterior. Por um lado, o que provém do interior é abordado sob duas formas: as necessidades físicas orgânicas – substrato do posterior conceito de pulsão, com as características de somação e produção contínua– e o afeto, cujo paradigma é a angústia. Apesar da menção das excitações endógenas, sua natureza é apenas examinada, sendo difícil encontrar um correspondente do que viria a ser o conceito de pulsão como originariamente sexual. Com efeito, em 1895, Freud ainda concebe o advento da sexualidade como um acontecimento traumático na puberdade. Por outro lado, o mundo exterior, composto de potentes massas em movimento, constitui indiscutivelmente a origem de todas as grandes quantidades de energia. A partir desses preceitos, o modelo do aparelho é o arco reflexo: seu funcionamento começa por um estímulo e culmina com uma inervação, sendo seus objetivos funcionais descarregar a energia e manter-se ao abrigo de novas excitações. Contudo, e a despeito da ênfase colocada no papel dos estímulos exteriores, não seria justo dizer que a percepção reduz-se à recepção passiva do mundo exterior; desde o começo, há um tratamento da quantidade e existem barreiras para a excitação. Os aparelhos nervosos terminais – precursores da noção de proteção anti-estímulo (1920) – constituem uma espécie de crivo, mas que operariam apenas para as quantidades externas, consideradas como mais significativas que as endógenas, nesse momento. Freud considera que a “arquitetura do sistema nervoso serviria ao afastamento, e sua função à descarga de Qn dos neurônios” (1895, p.350), resultando o fracasso desses dispositivos na

irrupção de grandes quantidades, produtoras de dor. Constatamos claramente aqui, desde os primeiros esboços conceituais de Freud, o caráter de *processo* da percepção. Aliás, desde o início do processo, o próprio aparelho sensorial não desempenha apenas o papel de um extintor ou amortecedor, mas fundamentalmente de uma peneira. Como observa Lacan na sua leitura do “Projeto”, o texto propõe uma profunda subjetivação do mundo exterior: o aparelho possui dispositivos para realizar uma seleção, uma triagem, de modo que “a realidade é percebida pelo homem, no estado natural, espontâneo, sob uma forma profundamente escolhida. O homem lida com pedaços escolhidos da realidade” (Lacan, 1960b, p.59). Se as noções de aparelhos nervosos terminais (Freud, 1895) e de proteção anti-estímulo (Freud, 1920) poderiam, à primeira vista, reduzir-se à simples idéia de barreira, veremos mais adiante que Freud concebe um aparelho psíquico dotado de antenas para tatear, degustar e provar a realidade (Freud, 1920; 1925a; 1925b).

Analisemos agora o elemento neuronal. Do ponto de vista estrutural, o aparelho do “Projeto” é constituído por três sistemas: ϕ , ψ e ω . Nas primeiras seções, são abordados e diferenciados funcionalmente apenas os dois primeiros: enquanto os neurônios ϕ deixariam passar a quantidade, os ψ ¹⁶ contariam com barreiras de contato que freariam a excitação ou permitiriam que ela passasse parcialmente, deixando facilitações. Dessa maneira, o sistema ϕ estaria vinculado fundamentalmente com a percepção, ao passo que o sistema ψ , com a memória. Freud mantém aqui a idéia de múltiplas transformações do estímulo, uma vez que a informação sensorial exógena seria recebida em ϕ e seguiria seu percurso até ψ , onde se formariam as representações. As experiências significativas, como as de dor e de satisfação, deixariam facilitações duradouras em ψ , constituindo certos traços de memória. Todavia, a descrição ainda não está completa, pois o aparelho consta ainda de um terceiro sistema, introduzido de modo tardio no texto: os neurônios ω , responsáveis pela produção das qualidades sensoriais. Precisamente, é com a introdução desse terceiro elemento que surgirão as maiores dificuldades para a descrição neurologicamente concisa que almejava Freud.

1.1.3 O enigma da qualidade

Assim que se torna incontornável a introdução do elemento qualitativo, irreduzível às leis da quantidade, a consciência aparece como um enigma. Se a experiência intelectual freudiana inscreveu de forma definitiva o problema do inconsciente na história do

¹⁶ Por sua vez, o sistema ψ tem duas séries de neurônios, aqueles do manto, ligados ao sistema ϕ , e os do núcleo, conectados com o interior do corpo.

pensamento ocidental, correlativamente a consciência é que se torna um problema incômodo. De fato, surge o problema de saber como algo da ordem da quantidade inscreve-se enquanto algo totalmente estranho a si, ou seja, enquanto qualidade. Segundo Gabbi Jr, a introdução no “Projeto” da lei de Fechner, que procura uma relação entre a quantidade física do estímulo e a percepção consciente de sua variação – expressando, nesse sentido, um elo entre o físico e o psíquico – traduz “o desejo de Freud de encontrar uma ponte entre a explicação mecânica de ψ e suas considerações acerca de ω , ou seja, entre a quantidade e a consciência” (2003, p.130).

No panorama das posições sobre a consciência, Freud situa-se entre a teoria mecanicista, segundo a qual a consciência seria apenas um epifenômeno dos processos fisiológicos, e uma doutrina segundo a qual a consciência constituiria a face subjetiva de todo acontecer psíquico. De fato, a consciência representa para Freud a face subjetiva de apenas *alguns* processos físicos, os ω , constituindo algo que pode somar-se ou não à representação mnêmica. Mas como definir a consciência? No texto, as tentativas de definição têm a ver com a idéia de diferença, pois a consciência fornece qualidades, “sensações que são *algo outro [anders sind]* dentro de uma grande diversidade, e cuja *alteridade [Anders]* é distinguida segundo nexos com o mundo exterior” (Freud, 1895, p.352). Mais adiante, Freud indica que é a discordância, a diferença, o que constitui o impulso do trabalho de pensamento (Freud, 1895, p. 376 e ss.). Resta o problema de determinar onde e como se produzem tais diferenças. Paradoxalmente, a qualidade não pode surgir de dentro nem de fora: ela não provém do mundo físico exterior; nem do sistema ϕ , que só conhece quantidades; tampouco provém da interioridade psíquica de ψ , já que a memória carece de qualidade (*qualitätslos*). É precisamente por isto que, na seção sete, Freud vê-se obrigado a introduzir um novo sistema para dar conta dos novos dilemas: o sistema ω . Todavia, embora essa hipótese surja como resposta a uma série de problemas, ela produzirá outros, dos quais mencionaremos apenas alguns. Por exemplo, se os neurônios ψ deixam passar pouca quantidade, os neurônios ω , situados detrás daqueles, não deveriam deixar passar nenhuma: uma hipótese impossível segundo o postulado de que todo sistema precisa de energia para funcionar. Outra dificuldade deriva da hipótese que afirma que o terceiro sistema seria excitado a partir da percepção (ϕ), mas não a partir da reprodução (Freud 1895, p.353). Por um lado, tal hipótese não seria coerente com a disposição espacial dos sistemas, numa seqüência $\phi \psi \omega$, e, por outro lado, se ω não pudesse ser excitado a partir de ψ , seria muito difícil pensar a dinâmica do lembrar

consciente. Finalmente, geram-se questões a respeito da realidade anatômica do sistema nervoso: se ϕ pode facilmente ser vinculado à medula espinal e ψ ao córtex, a consciência só poderia ser pensada em relação a este último, o que faria de ω apenas uma parte diferenciada de ψ . Dito de outra forma, torna-se difícil sustentar anatomicamente a dependência de ω com relação ao funcionamento de uma parte específica do encéfalo. Em virtude dos problemas suscitados, o restante do texto consiste na tentativa de sustentar a necessidade dos neurônios ω para dar conta da consciência.

Quanto ao vínculo entre percepção e consciência, Freud admite explicitamente que ω , apesar de ter uma conexão anatômica com a condução dos órgãos dos sentidos (1895, p.371), carece de vinculação direta com ϕ em virtude da seqüência dos sistemas – $\phi \psi \omega$ – (1895, p.356). Desta maneira, podemos inferir que a consciência seria sempre um *produto mediato* da passagem da quantidade recebida nos neurônios perceptivos pelo sistema da memória. Mais uma vez, fica claro que apreensão consciente da percepção é o resultado de um processo, portanto não existe uma vinculação direta entre percepção e consciência, isto é, consciência e percepção não são conceitos simétricos. Ora, se o tornar-se consciente da percepção supõe a mediação da memória, surge o problema fundamental da distinção entre percepção/realidade e a alucinação, entendida como representação hiper-investida.

1.1.4 Os paradigmas da alucinação e do sonho como limites da conceitualização de percepção e realidade no “Projeto”

Como acabamos de mencionar, o manuscrito apresenta uma série de impasses na conceitualização da percepção e da consciência. Soma-se ainda um impasse no que diz respeito à realidade. Na seção sobre a vivência de satisfação (1895), Freud admite que, no início, a psique é incapaz de estabelecer uma distinção entre a reanimação alucinatória do objeto e a percepção efetiva da realidade. Na seção sobre o processo primário e o processo secundário, Freud continua a explorar esse problema e ensaia a hipótese da existência de certos *signos de realidade (Realität)* procedentes das percepções, fornecidos provavelmente pelos neurônios ω . A partir de cada percepção, originar-se-ia uma excitação qualitativa em ω , que conduziria à descarga ω e dela chegaria um sinal até ψ . Precisamente, “a notícia da descarga de ω é o signo qualitativo ou de realidade (objetiva) para ψ ” (1895, p. 371). Todavia, se o objeto é copiosamente investido em estado de desejo, ele pode ser ativado alucinatoriamente, dando lugar ao mesmo signo de realidade que comumente se segue à percepção exterior. Embora o critério de diferenciação entre percepção e alucinação revele

suas limitações operativas, Freud mantém a sua hipótese introduzindo a capacidade de inibição do eu:

A diferença é que o signo de qualidade efetua-se desde fora para qualquer intensidade de investimento, e desde ψ só para grandes intensidades. É, assim, a inibição pelo eu a que possibilita um critério de diferenciação entre percepção e recordação (1895, p. 202).

A existência do núcleo do eu – entendido como um grupo de neurônios investidos – é a condição do processo secundário e da distinção entre aquilo que está exclusivamente dentro (representação, seja entendida como lembrança ou como alucinação) e aquilo que se encontra também fora do aparelho psíquico (percepção do objeto). Isto porque o eu inibiria a produção de grandes intensidades no sistema ψ e porque só no processo secundário o signo de qualidade representaria um signo de realidade. Contudo, a questão da demarcação entre representação alucinatória e percepção da realidade está longe de ter sua formulação definitiva no “Projeto”, como constataremos mais adiante.

Outro problema que se apresenta como limite na teorização da relação entre consciência, percepção e realidade é o da chamada consciência onírica – conceito que se apresenta quase como um oxímoro, já que o sonho fora tradicionalmente situado no domínio da irrealidade e, portanto, nas antípodas da consciência. Freud adverte, porém, que a consciência não é inerente ao eu, senão que pode acrescentar-se a todos os processos ψ . Dado que o investimento do núcleo do eu é a condição para não alucinar, a descarga do eu característica do sono permite os processos alucinatorios próprios do sonho: o caráter mais significativo da produção onírica reside em que as representações são de índole alucinatória, despertando consciência e crença, característica que será examinada na “Interpretação dos sonhos” (1900) a partir do conceito de figurabilidade (*Darstellbarkeit*). Neste ponto do texto, Freud propõe a seguinte hipótese: “*fecham-se os olhos e se alucina, abrem-se e se pensa com palavras*” (1895, p. 384). Freud parece diferenciar aqui dois tipos de consciência: uma consciência puramente imagética, imediata à percepção (seja alucinatória ou não) e uma consciência mediada pela palavra. Posteriormente, na terceira parte do escrito, ele retoma o segundo tipo, afirmando que o pensar observador consciente supõe a associação lingüística. O processo do pensar ocorreria em estado ligado, com investimento elevado e com escassa corrente livre; os “signos de descarga lingüística” constituiriam, assim, um tipo especial de signos de realidade e equiparariam os processos de pensamento aos processos perceptivos,

atribuindo-lhes realidade e possibilitando sua memória. Em outros termos, os “signos de qualidade da linguagem”, que são “signos da realidade do pensar”¹⁷, fazem com que o decurso associativo se torne consciente e reproduzível. Porém, repete Freud, os signos de qualidade da linguagem não constituem o único caminho para despertar a consciência (1895, p.424). Essa afirmação, somada à hipótese citada acima (“fecham-se os olhos e se alucina, abrem-se e se pensa com palavras”), permite supor a existência de dois tipos de consciência na teoria freudiana: uma consciência imediata, pura figurabilidade alucinatória e outra que implicaria um pensamento dependente das palavras. Voltaremos a essa distinção posteriormente.

Apesar da trabalhosa argumentação, Freud culmina a parte teórica do texto insatisfeito, confessando que “é difícil, entre estas estipulações que se contradizem entre si, abrir caminho até o efetivo condicionamento da consciência” (1895, p.388). De fato, o processo mediante o qual se daria a transformação de quantidade em qualidade permanece indeterminado; não fica claro como a circulação energética do sistema nervoso produziria consciência. Consideramos, com Gabbi Jr (2003, p.128), que Freud parece ter fracassado em deduzir dos postulados principais, sobretudo do princípio de inércia, algum fundamento razoável para a origem e a determinação das qualidades psíquicas. Aliás, o próprio Freud, consciente dos limites do “Projeto”, não cessará de tentar remanejar essa questão.

1.1.5 Carta 39 e Carta 52

Freud está longe de considerar resolvido o problema da consciência. Com efeito, poucos meses depois da redação do “Projeto”, o aparelho receberá uma configuração diferente. No primeiro de janeiro de 1896, Freud escreve uma carta a Fliess, a Carta 39 (1896), que pode ser entendida como uma reformulação de algumas das idéias do “Projeto”¹⁸. Nessa missiva, Freud intercala os neurônios ω entre os neurônios ϕ e os neurônios ψ , sendo a nova ordem dos sistemas $\phi-\omega-\psi$ ¹⁹: ω seria a parte de ψ onde a quantidade é menos intensa. Assim, os processos perceptivos envolveriam em si consciência, e só depois de se tornarem

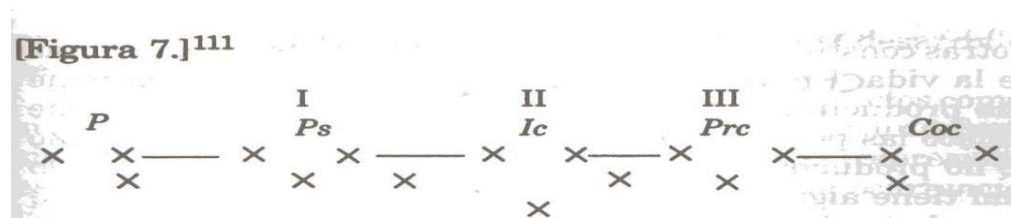
¹⁷ Eis uma configuração precoce do problema da realidade psíquica e realidade material. De todo modo, notemos que essa “realidade do pensar” não pode ser considerada como realidade psíquica inconsciente, mas pré-consciente, em virtude de seu vínculo com a funcionalidade da linguagem.

¹⁸ Aliás, é por este motivo que Stratchey a situa como apêndice do “Projeto”.

¹⁹ Já na terceira parte do “Projeto”, encontramos uma frase que antecipa esta mudança: “(Constatamos) no tornar-se alucinado uma corrente que retrocede de Q até ψ , e, portanto, até ω ” (p.430), como se o sistema ω se situasse antes do sistema ψ .

conscientes produziriam efeitos psíquicos em ψ . Conseqüentemente, a consciência (ω) antecederia à memória e à representação (ψ).

Contudo, a nova formulação não iria se revelar consistente, já que Freud a renega no final do mesmo ano e prossegue sua teorização na direção demarcada no “Projeto”. Em seis de dezembro de 1896, Freud endereça um texto a Fliess, a chamada Carta 52 (1896b), que pode ser lido como uma ponte entre o “Projeto” e o capítulo VII da “Interpretação dos sonhos” (1900). Nas primeiras linhas, uma amostra de otimismo: “Se eu pudesse indicar cabalmente as características psicológicas da percepção e das três transcrições, teria descrito uma psicologia nova” (p.275).



O esquema dinâmico da carta supõe três séries de registros: os *signos de percepção* (*Ps* ou *Wz*, *Wahrnehmungszeichen*), insuscetíveis de consciência e articulados segundo associações de simultaneidade; o *inconsciente* (*Ic* ou *Ub*, *Unbewusstsein*), também insuscetível de consciência e organizado por nexos provavelmente causais, e o *pré-consciente* (*Prc* ou *Vb*, *Vorbewusstsein*), ligado às representações palavra e correspondente ao “eu oficial”. Desde aqui, adquire-se consciência segundo certas regras. Em relação à percepção e à consciência, cumpre salientar que, embora não estejam inscritas na série de registros do esquema, elas estão *escritas* como pólos do aparelho. Nesse sentido, a percepção não é apenas a impressão bruta, original e primitiva do mundo exterior; mesmo sem ser inscrita – *Niederschrift* –, ela não se propõe simplesmente no campo da impressão, mas pertence à ordem da escrita. Freud formula que a letra W [*Wahrnehmungen*] corresponde aos “neurônios em que se originam as percepções, às quais se liga a consciência” (1896b, p.275). Ora, se a consciência liga-se às percepções, é só após um complexo processo psíquico. Se Freud postula teoricamente uma coincidência entre percepção e consciência, sua própria exposição o conduz a distanciá-las, pois entre elas existe uma série de re-transcrições, como Freud insiste desde 1891. Mesmo admitindo-se a possibilidade da interpretação topológica do esquema, como uma faixa na qual os dois extremos coincidiriam, ainda assim seria indubitável a existência de uma direção estabelecida e de uma mediação de registros mnêmicos: todo

conteúdo perceptivo só se tornaria consciente após múltiplas reorganizações. Como entender tal contradição, isto é, o fato de dizer que a consciência se liga aos neurônios *P* para imediatamente depois formular que só a inscrição pré-consciente é suscetível de consciência? Como já antecipamos, nossa hipótese é que se podem distinguir dois níveis diferentes de consciência na obra de Freud, embora não sejam por ele explicitados. Por um lado, haveria uma consciência primária, imediata, imagética, virtualmente alucinatória, pura figurabilidade (*Darstellbarkeit*), que eventualmente coincidiria com a percepção como função biológica da operação dos órgãos dos sentidos, isto é, na ‘porta de entrada’ do aparelho psíquico. Por outro lado, o tornar-se consciente da percepção constituiria uma consciência *stricto sensu* secundária, resultado de um processo de elaboração e atribuição de sentido. De fato, desde os primórdios da teoria e da clínica freudianas – entendida como uma *talking cure* –, a consciência revela ter uma proximidade com a linguagem e com a fala, já que o trazer à luz a lembrança considerada traumática supunha a apreensão consciente como tradução do afeto em palavras. No texto, Freud resolve o aparente paradoxo da relação entre percepção e consciência do seguinte modo:

Certamente esta *consciência - pensar* secundária é de efeito posterior (*nachträglich*) na ordem do tempo, provavelmente vinculada à reanimação alucinatória das representações-palavra, de sorte que os neurônios-consciência seriam também neurônios-percepção e, em si, careceriam de memória (Freud, 1896b, p.275).

No trecho acima, evidenciam-se dois pressupostos básicos da doutrina freudiana da percepção. Primeiramente, a hipótese de uma associação entre apreensão consciente da percepção e linguagem articulada em palavras na idéia de uma “consciência - pensar secundária”. Com efeito, a consciência propriamente dita, em sua função de fornecer significações, seria tributária do enlace com as representações-palavra. Isto é, na ausência de um vínculo com a palavra não haveria como tornar consciente (ou apreensível enquanto consciente) um processo psíquico. Aliás, também algumas das considerações da carta 39 (1896), embora aparentemente contraditórias, podem ser interpretadas nesse sentido:

Assim, os processos de percepção implicariam *eo ipso* consciência, e só depois de se tornarem conscientes exerceriam seus ulteriores efeitos psíquicos; os processos ψ seriam em si e per se inconscientes, e só com posterioridade adquiririam uma consciência artificial secundária enlaçando-se com processos de descarga e percepção (p.438).

A percepção enquanto função estaria atrelada a certa consciência primária imediata (“os processos de percepção implicariam *eo ipso* consciência”) e só mediante a

linguagem os traços inconscientes de ψ adquiririam uma consciência artificial secundária. O adjetivo artificial remeteria, neste contexto, à linguagem enquanto artefato, àquele ‘algo a mais’ que a representação-palavra acrescentaria à representação-coisa. Ora, cumpre salientar que se Freud evidencia no pré-consciente a operação funcional de uma linguagem articulada em palavras, as representações-coisa inconscientes não seriam totalmente alheias ao registro simbólico, na medida em que se inserem como letras, signos ou inscrições (*Niederschrift*) na gramática de uma *escrita da percepção*²⁰.

Em segundo lugar, constata-se a exclusão recíproca entre percepção e memória (“os neurônios-consciência seriam também neurônios-percepção e, em si, careceriam de memória”). Tal noção, de cunho breueriano²¹, aparece na teoria freudiana sob duas formas: consciência e memória excluem-se reciprocamente (1896b) e percepção e memória são excludentes (1925a). No entanto, trata-se apenas de uma distinção de princípio que se torna imprópria de fato. Não apenas nos primeiros textos, mas na obra de Freud em geral, a exclusão recíproca de percepção e memória parece perder peso na argumentação e os dois elementos vinculam-se intimamente. Aliás, encontramos o mesmo movimento de interpenetração – que seria aparentemente contrário de uma distinção teórica explícita – na teoria de Henri Bergson (1896)²². Para o filósofo, a memória e a percepção são de naturezas diferentes; porém, pensar a memória ou a percepção enquanto puras constitui uma abstração. Bergson manifesta que, pela comodidade argumentativa, o conceito de percepção pura trata o corpo como um ponto matemático no espaço e a percepção como um instante matemático no tempo, mas é preciso restituir ao corpo sua extensão e à percepção, sua duração. Do ponto de vista dos fatos, percepção e memória se interpenetram de tal forma que a percepção concreta é simplesmente uma “ocasião de lembrar” (Bergson, 1896, p.68) e mesmo a percepção mais

²⁰ No seu seminário, Lacan considera que Freud antecipa a distinção entre a operação de uma linguagem como função, articulada em palavras no sentido do pré-consciente, e a estrutura fundamental da linguagem segundo a qual se ordenam os elementos significantes do inconsciente. Isto porque as coisas do mundo humano e as “representações-coisa” são coisas, mas estruturadas de modo significativo, segundo um processo simbólico (1960b, p.57). Sem entrar na consideração da estrutura lingüística do inconsciente na obra de Freud, constatamos que a percepção, no próprio texto freudiano, está longe de ser concebida como simples impressão. Como dissemos, ela tem um estatuto de escrita, e, enquanto tal, pode ser considerada como determinada pela ordem simbólica. Retomaremos esse problema nos capítulos quatro e cinco.

²¹ A idéia de considerar a memória e a percepção como logicamente excludentes tinha sido abordada, antes mesmo do “Projeto” por Breuer nos “Estudos sobre a histeria”: “O espelho de um telescópio de reflexão não pode ser ao mesmo tempo uma placa fotográfica” (1893-1895, p.200). Na “Interpretação dos sonhos”, Freud acrescenta que: “se pudéssemos confirmar que, nos sistemas ψ , memória e qualidade para a consciência se excluem entre si, abrir-se-ia uma promissora perspectiva sobre as condições de excitação dos neurônios” (1900, p. 533).

²² Cf. nosso artigo “A relação entre percepção e memória: aproximações e divergências entre Freud e Bergson”, publicado na Revista AdVerbum (Garcia Menéndez, 2006b).

instantânea consiste em uma “incalculável multiplicidade de elementos rememorados”, razão pela qual toda percepção já é memória²³. Constatamos em Freud a mesma dinâmica de afirmação de uma divisão taxativa que, no entanto, perde sua consistência na argumentação. Se o tornar-se consciente da percepção implica a passagem pelos sistemas mnêmicos – seja na versão do “Projeto” como sistema ψ , seja na versão da carta 52 como re-transcrições ou finalmente na idéia de inconsciente – é evidente que percepção e consciência não estão, de modo algum, dissociadas da memória, conclusão que ficará ainda mais evidente na “Interpretação dos sonhos” (1900).

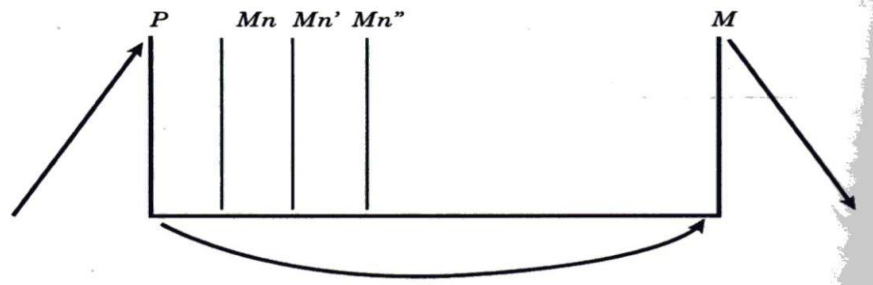
1.2 Percepção, consciência e inconsciente na “Interpretação dos sonhos”

Não é preciso refazer aqui o impressionante percurso teórico da construção do aparelho psíquico na “Interpretação dos sonhos” (1900). Enfatizemos, todavia, a presença da percepção no cerne do texto, ou seja, não é por acaso que Freud constrói esse primeiro modelo comparando-o com um microscópio ou um aparelho fotográfico (1900, p.529), e sim porque ele parece estar preocupado em dar conta da percepção e da origem da imagem no sonho. Entretanto, essa não é a única preocupação do texto. O fato de que o conjunto das instâncias seja nomeado como “sistemas ψ ” evidencia o papel do mnêmico nos primórdios da construção teórica da psique: a memória não é uma propriedade dentre outras do psíquico inconsciente, mas parece ser sua essência. Assim, posteriormente, o inconsciente absorverá todos os sistemas mnêmicos propostos na carta 52. Como contrapartida, a consciência aparece definida enquanto “órgão dos sentidos para a apreensão de qualidades psíquicas” (1900, p.566), dotado de duas superfícies sensoriais: uma voltada para a percepção e outra para os processos de pensamento pré-conscientes. Na segunda seção do sétimo capítulo, o esquema é quase calcado do modelo do aparelho receptor do “Projeto”: toda a atividade psíquica parte de estímulos (pólo sensorial) e culmina em inervações (pólo motor). Além disso, observa-se ainda o eco da carta 52; mais uma vez, Freud diferencia duas atividades excludentes do aparelho: o primeiro sistema recebe estímulos perceptivos sem conservar memória deles, e o segundo transforma a excitação momentânea em traços permanentes, vinculados por relações

²³ “Nós percebemos apenas o passado, uma vez que o presente puro é o inapreensível progresso do passado roendo o futuro” (Bergson, 1896 p.167).

de associação²⁴. Mas, desde os primeiros esquemas e na conceitualização do trabalho do sonho, entra novamente em cena – como na carta 52 – a metáfora da escrita: a interpretação dos sonhos sugere a possibilidade da leitura e decifração do que está escrito no inconsciente enquanto traço mnêmico (Mn, Mn', Mn''...).

Figura 2.



Após um aparelho de linguagem (1891) e um aparelho neural (1895), Freud apresenta, pela primeira vez num texto publicado, um modelo de aparelho psíquico. Salientando mais uma vez sua oposição ao localizacionismo, Freud indica que as localidades psíquicas não devem ser entendidas em termos anatômicos; aliás, não é preciso supor uma ordenação espacial entre elas, mas apenas que exista uma seqüência fixa, no sentido temporal. Oswaldo França Neto (1998) assinala a esse respeito que o risco da aposta da *Traumdeutung* consiste em derivar numa substancialização do psíquico, esquematizado como um aparelho dividido em diferentes localidades e com conteúdos separados entre si por censuras. Não esqueçamos, porém, que Freud considera o esquema das supostas espacialidades psíquicas como uma “grosseira representação auxiliar” (1917c, p.312), *open to revision* (1926b), já que o que importa no psíquico são os processos e não os sistemas. Além do mais, tal substancialismo não seria ontológico, ou seja, não haveria para Freud uma substância mental, mas só uma concepção do mental enquanto objetivável e, portanto, alvo da exploração científica. Os conteúdos do aparelho psíquico não são substâncias ou coisas, mas sim processos ou traços de acontecimentos, como considera Simanke²⁵. Nesse sentido, haveria um estatuto ontológico do acontecimento: o inconsciente existe pelas suas manifestações e não enquanto coisa. De toda maneira, cabe salientar certa ambivalência na relação entre a neurologia

²⁴ Segundo Gabbi Jr (2003), a filosofia de Stuart Mill seria o principal solo filosófico no qual as noções centrais da psicanálise foram cultivadas, tomando a idéia de fenômenos formando compostos. Primeiro Hume e depois Mill teriam ultrapassado o associacionismo clássico, postulando mais de uma lei de associação, além de terem criticado a substancialidade da mente e contribuído diretamente para a formulação da noção freudiana de representação-objeto. Pelo contrário, Paul-Laurent Assoun (1981) considera que o associacionismo freudiano não tem sua fonte na filosofia anglo-saxã, mas na teoria de Herbart. Trataremos de modo sucinto essa questão no nosso quarto capítulo.

²⁵ Comunicação pessoal, 2007.

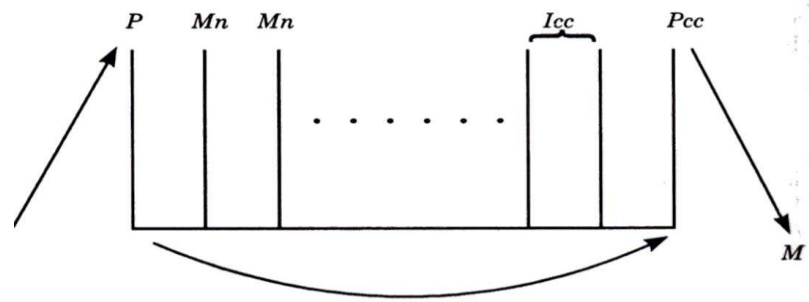
localizacionista e a construção do aparelho psíquico. Quinze anos depois, Freud (1915c) frisa ainda o fracasso das tentativas de adivinhar a localização dos processos anímicos e de pensar as representações como armazenadas nos neurônios; contudo, ele formula que psíquica *provisoriamente* – o grifo é do autor – não tem nada a ver com localidades anatômicas, ou seja, que *ainda* não é possível fazer uma correlação das instâncias com a anatomia. Essa relação ambivalente reaparecerá, ainda com mais força, na segunda tópica. Paul-Laurent Assoun salienta, nesse sentido, que “uma filiação ao mesmo tempo potente e misteriosa vincula o *habitus* anatomista originário de Freud e a dimensão tópica de sua metapsicologia” (1981, p.124). O autor assinala pertinentemente que, embora a temática espacial de lugares, fronteiras e censuras, possa ser tomada como uma vasta metáfora a partir do conceito de inconsciente como ‘outra cena’ (*andere Schauplatz*), a “idéia de localização psíquica não poderá perder jamais sua *conotação* espacial” (*ibid*, p.126)²⁶. Notemos que o fato de interrogar o vínculo de Freud à imagem e ao localizacionismo torna-se particularmente pertinente hoje, já que o sucesso fulgurante das neurociências deve-se à emergência de novas técnicas de análise de imagens do cérebro. Existe nessas técnicas “modernas” uma exigência de visualização e de localização de fenômenos. Como salienta Michels, embora as leis da física contemporânea tenham alcançado um alto grau de abstração e de formalização, a suposta imagem de um fato ou de um processo é “elevada ao estatuto de prova científica” (2010, p.179).

Analisemos agora com mais detalhe a tópica proposta no capítulo sete do texto de 1900 e as mudanças do arcabouço do aparelho psíquico. Na terceira seção do capítulo sétimo, o sistema pré-consciente aparece ocupando o lugar antes dedicado ao pólo motor, devido à sua proximidade com a consciência. Os processos pré-conscientes podem alcançar a consciência sob a condição de cumprirem dois requisitos: ter certa intensidade e atingir certa distribuição da função da atenção²⁷. No esquema, Freud mantém a proposição da percepção enquanto processo psíquico. A percepção enquanto consciente, situada no extremo final do lado motor, é o resultado de um processo que se inicia nas excitações recolhidas pelos órgãos dos sentidos – percepção enquanto função biológica – e que supõe um percurso de inscrição sob a forma de traços mnêmicos e representações inconscientes.

²⁶ Cf. Paul-Laurent Assoun (1981), especialmente o primeiro capítulo da segunda parte, “Da anatomia à tópica. O modelo bruckiano” (p.99-130).

²⁷ O problema da atenção e do investimento prévio à percepção será retomado na segunda tópica, principalmente nos textos sobre o “Bloco mágico” (1925a) e “A negação” (1925b).

Figura 3.



Notemos ainda que o inconsciente encontra-se situado por detrás dos traços mnêmicos da percepção. Isto equivale a supor certos traços das percepções não concebíveis enquanto representação inconsciente? Fica pendente a questão, sobre a qual voltaremos, de saber se esses traços mnêmicos seriam os equivalentes dos signos de percepção da Carta 52 e se poderiam ser entendidos, na teoria freudiana, como figuração dos primeiros vestígios irrepresentados da experiência perceptiva – na medida em que tais traços não são abordados enquanto representação ou *Vorstellung*.

Por fim, Freud acaba propondo que a percepção-consciência seria a operação de um sistema particular: Cc, situado imediatamente depois do Pcc. Em suma, numa das extremidades do aparelho, encontraríamos o órgão responsável pela recepção dos estímulos (P), vinculado aos sistemas de memória e, na outra, o sistema Cc, responsável pela produção de qualidades sensoriais, ligado à motricidade (M). Poderíamos dizer que em geral, na primeira tópica, predomina a idéia de que a memória seria anterior à percepção consciente e, em certa medida, a determinaria. A excitação sensorial chegaria aos órgãos sensoriais e percorreria os sistemas de memória, sendo representada antes de tornar-se consciente enquanto percepção. Paradoxalmente, percepção e consciência, mesmo situadas em pólos extremos, são teorizadas em paralelo; a partir de 1900, elas permanecerão, em quase toda a obra, unidas no mesmo sistema, na periferia da psique. Todavia, tal proximidade não implica, de modo algum, uma equivalência entre ambas. Insistimos na constatação das diversas acepções do termo *percepção* na obra de Freud: percepção enquanto impressão, fruto da função biológica das potencialidades sensoriais; percepção dotada de consciência, produto de um processo psíquico e vinculada à palavra e, finalmente, uma percepção que é também um produto psíquico, mas exilada da consciência. Haveria então uma distância irremediável entre a simples sensorialidade enquanto potencialidade biológica (P) e uma percepção dotada de sentido, produto do trabalho psíquico. O inconsciente da *Traumdeutung* aparece como ruptura, como complicação do arco reflexo a partir da desarmonia da psique com as

necessidades vitais. Aliás, como explicar a funcionalidade natural de um organismo cuja tendência primordial fosse alucinatória (1895)? O desejo – enquanto resto entre satisfação esperada da necessidade e satisfação obtida – impede qualquer intenção de conferir à psique uma homeostase natural e à percepção uma funcionalidade puramente biológica. Freud explicita que todo processo consciente tem uma etapa prévia inconsciente, isto é, tudo aquilo apreendido como consciente é resultado do processo de elaboração ao qual são submetidas as percepções, ou melhor, os traços mnêmicos das impressões sensoriais (1900, p.600). Nesse sentido, Freud postula explicitamente que, assim como os conteúdos oníricos, as percepções sofreriam um processo de elaboração secundária (*sekundäre Bearbeitung*) – que lhes conferiria coerência e inteligibilidade – antes de se tornarem conscientes (1900, p.566). Ora, admitir tal modulação da percepção afasta a possibilidade de uma captação *objetiva* do mundo, gerando importantes conseqüências para o conceito de realidade.

1.3 Labirintos da realidade na psicanálise: *Realität* e *psychische Realität*

Se a relação entre percepção e consciência é ambígua, o vínculo entre percepção e realidade (ou a construção dela) tampouco é evidente. Aliás, o problema da realidade em psicanálise está longe de ser simples. Uma das teses mais instigantes neste sentido é proposta desde o “Projeto” (1895): o aparelho psíquico primordial seria incapaz de distinguir entre percepção, entendida enquanto real, e reanimação alucinatória das lembranças. A alucinação é abordada como um mecanismo fundamental na constituição do aparelho psíquico: o funcionamento alucinatório seria a primeira resposta psíquica diante da reanimação do estado de necessidade (Freud, 1895). Conseqüentemente, o sujeito arcaico satisfar-se-ia pela “pura violência do desejo” (Ferenczi, 1913), uma vez que “a lembrança primária de uma percepção é sempre uma alucinação” (Freud, 1895, p.385). Nesse sentido, e na medida em que a alucinação caracterizaria o funcionamento primário do aparelho, René Diakine (1995)²⁸ observa que, na psicanálise, a percepção é a perversão da alucinação²⁹. Na “Interpretação dos sonhos” (Freud, 1900), fica ainda mais clara a função do desejo enquanto esforço para re-investir o traço mnêmico deixado pela percepção do objeto que proporcionou

²⁸ Citado na introdução do tomo LIX da *Revue Française de Psychanalyse*, 1995, pág. 333.

²⁹ O psicólogo Henri Taine propõe, no seu livro “Sobre a inteligência” (1870), uma tese instigante: “Assim, nossa percepção exterior é um sonho de dentro que se encontra em harmonia com as coisas de fora; e, em vez de dizer que a alucinação é uma percepção exterior falsa, deve-se dizer que a percepção é uma alucinação verdadeira” (Taine, 1911, p.6). Em uma carta a Fliess (do dia 13 de fevereiro de 1896), Freud confessa sua admiração pelo texto de Taine.

a experiência de satisfação, assim como o fato de que a satisfação do desejo é procurada, primeiramente, na esfera representacional (Simanke, 1994). Freud insiste: “O primeiro desejo parece ter consistido no investimento alucinatorio da lembrança da satisfação” (1900, p.588).

Ora, as alucinações primitivas não substituem, por exemplo, o seio em falta, simplesmente porque não existe uma representação do objeto ausente: elas são idênticas ao objeto. É precisamente a dimensão da falta, da ausência e da perda o que habilita o abandono da tendência alucinatoria primordial, separando percepção e alucinação³⁰. O que faz com que a tendência a encontrar uma identidade perceptiva dê lugar ao estabelecimento do processo secundário voltado à modificação do mundo externo (identidade de pensamento) é somente o fracasso da alucinação no cancelamento do estado de necessidade. Em outros termos, Freud supõe, desde uma fundamentação biológica, que as frustrações conduzem o aparelho ao abandono dos modos primitivos de satisfação para procurar alterações na realidade material. Nesse sentido, o pensamento seria o “substituto do desejo alucinatorio” (1900, p.558). Ou seja, o sujeito arcaico ficcional precisaria desenvolver uma relação com a realidade, na medida em que, para subsistir, a psique deve poder distinguir entre representação e percepção – considerada, nos primórdios da obra, como estando do lado da realidade. O problema do estabelecimento da fronteira entre os pólos do mundo interno (alucinação, representação, posteriormente, realidade psíquica) e mundo externo (percepção, princípio de realidade) receberá um tratamento aprofundado mais tarde na obra de Freud, como veremos a seguir.

1.3.1 Percepção e realidade(s) na obra de Freud

Nos primeiros momentos da obra freudiana existe certa tendência inercial para a equiparação entre percepção e realidade externa ou material, embora essa tentativa apresente múltiplas dificuldades. Roger Perron (1995) considera que existe inicialmente em Freud uma tendência empirista (sensualista-associacionista) elementar, um realismo ingênuo que se transforma posteriormente numa noção propriamente psicanalítica, a partir da afirmação da percepção construída a partir de um processo ativo. Entretanto, como demonstramos nas seções anteriores, já no “Projeto” a apreensão consciente da percepção implica um complexo processo psíquico. Apesar da impressão que os primeiros escritos freudianos poderiam

³⁰ Serge Tisseron sublinha que só gradualmente o bebê tem acesso à possibilidade de representar-se o objeto na sua ausência. Assim, a imagem que dele se forma eventualmente não é mais uma “alucinação confundida com a realidade, mas uma representação psíquica percebida como diferente dela” (1997, p.36).

eventualmente deixar, consideramos que a percepção nunca é abordada enquanto receptora passiva da realidade. Evidentemente, Freud considera a percepção como um modo de acesso privilegiado à realidade, mas nem por isso existe uma correspondência integral entre elas. Além do mais, desde cedo, Freud observa que as formações do inconsciente não são desprovidas de realidade. Ora, a distinção entre duas supostas ordens de realidade ganha maior importância e torna-se mais complexa a partir do abandono da teoria da sedução. Freud comunica a Fliess sua desilusão na carta 69 (1897): “já não acredito na minha *neurotica*”, refutando a idéia de uma sedução real na origem dos sintomas neuróticos. É claro que, como indica Nelson Coelho Jr, isto não implica necessariamente “descartar toda e qualquer presença constitutiva da realidade externa na construção seja dos processos psíquicos, seja das relações entre a sexualidade e as manifestações psicopatológicas” (1995, p.74), mas abre um caminho original, propriamente psicanalítico, para pensar o estatuto da realidade. A crença ou não na realidade – material – dos relatos dos pacientes é o divisor de águas do período: com efeito, apesar das cenas de sedução não terem acontecido *realmente*, elas têm lugar em outra cena, e produzem efeitos psíquicos, bem reais. Na “Interpretação dos sonhos” (1900), Freud propõe explicitamente o conceito de realidade psíquica, embora a frase só apareça na edição de 1909, sendo modificada novamente na edição de 1914 e apresentando sua configuração definitiva em 1919: “a realidade psíquica é uma forma particular de existência que não deve se confundir com a realidade material” (1900, p. 607). Nesse momento, a relação entre esta e a consciência é mais evidente do que os vínculos existentes entre a realidade e o inconsciente. São estabelecidos, deste modo, dois pólos: o psíquico real – constituído pelo campo do desejo – e a consciência e órgãos dos sentidos como responsáveis pela ligação entre a psique e a realidade material. Todavia, Freud explicita que existe um limite no conhecimento de ambos os tipos de realidade:

O inconsciente é o psíquico verdadeiramente real, *é para nós tão desconhecido na sua natureza interna como o real do mundo exterior, e é apresentado de forma tão incompleta pelos dados da consciência como é o mundo exterior pelos dados de nossos órgãos dos sentidos* (p.600, nosso grifo).

Não existe um acesso integral nem à realidade psíquica nem à realidade material; nesse sentido, em 1915 (1915c), ele cita a advertência de Kant: não se deve julgar a percepção como idêntica ao percebido, à coisa em si (*noumeno*). Mas o que nos interessa frisar é que, a partir desse momento, embora a realidade material seja propriamente *a realidade* para Freud – como demonstra o fato de, em geral, não precisar adjetivos e ser

apresentada simplesmente como *Realität* –, as produções psíquicas são consideradas como *reais*, elas têm eficácia na produção de sintomas e contêm um núcleo de verdade histórica (Freud, 1937a). Não podemos endossar, então, a crítica da teoria freudiana enquanto realismo ingênuo. Contudo, seria possível dizer o contrário, que a consideração da efetividade da realidade psíquica pode conduzir a um solipsismo psicológico? Consideramos que não. Apesar das nuances e do reconhecimento da impossibilidade de um acesso integral à realidade material, em nenhum momento da sua obra Freud abdica de seu compromisso com o empirismo da ciência natural, com a crença na possibilidade da relação do ser humano com *uma* realidade material, exterior e compartilhada. Além do mais, Freud enfatiza a impossibilidade de conceber um *subjetivo* puro, um estado que ele reconhece como ficcional: o sujeito é acossado pelo exterior constantemente – a figura das urgências vitais (*Not des Lebens*), por exemplo, ilustra essa determinação. Dessa forma, o grande enigma metapsicológico parece ser a diferenciação de ambos os tipos de realidade; uma distinção vital em termos biológicos, psicológicos e sociais. O problemático conceito de teste de realidade (*Realitätsprüfung*) aparece, em 1911 (1911b), como a noção que descreve o dispositivo para cumprir essa função.

Com efeito, em “Duas formulações sobre o funcionamento psíquico” (1911b) – texto de cunho quase evolutivo –, Freud explicita que *a relação com a realidade precisa ser desenvolvida* a partir de um estágio inicial no qual, como dissemos, o indivíduo tentaria satisfazer-se alucinatoriamente. Numa nota de rodapé, ele aceita a crítica de que uma organização primária com tais características, escrava do princípio de prazer e que recusasse a realidade do mundo exterior, não poderia manter-se com vida. Mesmo admitindo que se trate de uma *ficção*, Freud continua a justificar sua suposição fundamentando-a na observação do lactente³¹; isto apesar de sua própria explicação da dinâmica da experiência de satisfação supor, desde o início, a importância de outrem (Freud, 1895). É curioso que Freud insista nessa espécie de solipsismo arcaico, uma vez que ele mesmo assinalara que a “ação específica” do outro está na origem das primeiras experiências de satisfação, alicerce da estruturação psíquica (Freud 1895, 1900). O choro só se torna sinal de fome a partir da escuta – e da demanda – de um Outro (Lacan 1958b, 1959) e, conseqüentemente, o sentido que o sujeito arcaico começa a atribuir a suas sensações corporais depende das respostas da mãe³².

³¹ As pesquisas das últimas décadas sobre o desenvolvimento psicomotor do bebê situam, pelo contrário, seu vínculo primário com o entorno e suas tentativas precoces de comunicação (Tisseron, 1997).

³² Diferentes autores depois de Freud deram ênfase à resposta do entorno como base do desenvolvimento psíquico. Dentre outros, citemos a “preocupação maternal primária” de Winnicott; o papel que Bion concede à

Constatamos, também desde esse ponto de vista, que a percepção não é um fenômeno primário nem espontâneo, mas construído na relação com a alteridade.

De todo modo, o texto de 1911 mantém a idéia de que o aparelho arcaico só abandona a tentativa de satisfação alucinatória por causa de um desengano, isto é, da ausência da satisfação esperada. A partir da frustração, a psique passa a representar as constelações reais do mundo exterior e a procurar uma alteração real. Assim, “introduziu-se um novo princípio na atividade psíquica; já não se representou o que era agradável, mas o que era *real*, embora fosse desagradável” (1911b, p.224). A introdução – gradual – do princípio de realidade tem uma série de conseqüências psíquicas, dentre as quais sobressaem: o maior destaque dos órgãos sensoriais³³, a instauração da função da atenção e a nova função da descarga motriz, destinada à ação modificadora do mundo.

Dois anos depois, Sándor Ferenczi dedica um texto à descrição pormenorizada do desenvolvimento do princípio de realidade, ou melhor, do sentimento de realidade. No texto “O desenvolvimento do sentimento de realidade e seus estágios” (1913), o psicanalista húngaro expõe a existência de etapas intermediárias entre a onipotência do princípio do prazer e o reconhecimento da realidade. Ferenczi indica que, embora Freud considere uma simples ficção a possibilidade de uma organização escrava do prazer e indiferente ao mundo exterior, tal situação seria efetivamente experimentada na vida intra-uterina, constituindo o ponto de partida do psiquismo. Só que, estritamente, o feto não seria indiferente ao exterior; aliás, só existiria um mundo exterior para ele: o útero garante todas as suas necessidades de proteção, calor e alimentação. Portanto, a psique fetal³⁴ vivenciaria *realmente* a impressão de ser onipotente, “de ter tudo e não desejar nada” (1913, p.54). Tal período de “onipotência incondicional” seria interrompido pela perturbação do nascimento. Com efeito, o desenvolvimento do sentimento de realidade apresenta-se, segundo o autor, como uma série de embates sucessivos do recalque, fruto da frustração que exige adaptação e que não surge por causa de tendências adaptativas espontâneas. O primeiro recalque aconteceria com o nascimento; o indivíduo deveria esquecer (recalcar) seus modos de satisfação e adaptar-se a outros. Assim, o recém-nascido reinveste alucinatoriamente o estado perdido de satisfação

“*revêrie* materna” como suporte da relação mãe-filho, e o “grafo do desejo” de Lacan (1958b, 1959, etc), que ilustra a dinâmica entre a necessidade, a demanda e o desejo nos primórdios da vida psíquica.

³³ Neste trecho, Freud indica que a consciência *acopla-se* à atividade dos órgãos sensoriais. Entendemos, como pretendemos explicitar neste capítulo, que Freud refere-se à consciência primária enquanto pura figurabilidade.

³⁴ Ferenczi defende a idéia de um psiquismo inconsciente fetal, considerando absurda a suposição de que a psique só começaria a funcionar a partir do nascimento.

“negligenciando simplesmente a realidade insatisfatória para dar-se como presente a satisfação desejada, mas ausente”, pretendendo assim “cobrir todas suas necessidades sem esforço, mediante alucinações positivas e negativas” (1913, p.51). Essa segunda etapa, a *onipotência alucinatória mágica*, coincide com o ponto de partida do desenvolvimento proposto por Freud. A tarefa da psique consistiria apenas em representar, ou seja, em investir alucinatoriamente aquilo que se deseja, fugindo de estímulos desagradáveis. Porém, tais mecanismos são logo insuficientes e o indivíduo começa a realizar um trabalho motor, consistindo em emitir certos sinais (como o grito e a agitação) que, ao serem eficazes por chamar a atenção do adulto encarregado de fornecer a satisfação, são interpretados como mágicos. Estabelece-se, dessa forma, o período da “onipotência com a ajuda de gestos mágicos”. Contudo, em virtude do aumento qualitativo e quantitativo das necessidades, os recursos desenvolvidos revelam-se ineficazes após certo tempo, uma vez que a onipotência e a introjeção são dolorosamente limitadas. A criança vê-se compelida a distinguir certas coisas que resistem à sua vontade, separando o subjetivo do objetivo, na fase de projeção do desenvolvimento do eu. Ela percebe também a existência de seres mais poderosos (a mãe, por exemplo) de quem depende sua satisfação; na relação com eles, o simbolismo gestual é substituído pelo simbolismo verbal. “O pensamento consciente por meio de signos verbais” constitui, desse modo, “a realização mais elevada do aparelho psíquico, a única que permite a adaptação à realidade, retardando a descarga motriz reflexa e a liberação de desprazer” (*ibid*, p.60). Apesar de tudo, a criança consegue preservar, mesmo nesse estágio do seu desenvolvimento, seu sentimento de onipotência. Com efeito, no *período de palavras e pensamentos mágicos*, a criança formula seus desejos com palavras, obtendo geralmente satisfação. Porém, em certo momento do desenvolvimento, o sentimento de onipotência cede seu lugar ao pleno reconhecimento do “peso das circunstâncias”. O término do princípio de prazer ocorre quando a criança separa-se completamente dos pais no plano psíquico, sendo tal momento extremamente variável. Surge, dessa maneira, o estágio secundário de adaptação à realidade, fundamentado no julgamento objetivo do teste de realidade³⁵. Como se vê, a teoria de Ferenczi prolonga certas afirmações freudianas de caráter predominantemente evolutivo, situando o estabelecimento do princípio de realidade como ponto de chegada da constituição psíquica. Lembremos que, no que diz respeito à relação do sujeito com a realidade material, Freud propõe que, com o advento do princípio de realidade, a psique submete as

³⁵ Ferenczi conclui seu texto com uma curiosa hipótese: talvez as modificações geológicas do córtex terrestre e as suas conseqüências catastróficas para os humanos tenham compelido ao recalque dos modos de satisfação habituais no sentido da evolução.

representações a um juízo (*Urteilsfällung*) que determina se são verdadeiras ou falsas mediante a comparação com os traços mnêmicos da realidade. Todavia, a obra freudiana como um todo deixa dúvidas sobre esse ganho evolutivo como patamar definitivo e estável.

Em primeiro lugar, mesmo no funcionamento normal do aparelho psíquico, existem restos dessa função do teste de realidade que permanecem isolados, sob o império do princípio de prazer – principalmente, a atividade da fantasia. De fato, na conferência sobre os caminhos de formação de sintoma (1917d), Freud reconhece a existência de produções psíquicas emancipadas do teste de realidade:

A criação do reino da fantasia na alma encontra um paralelo perfeito no estabelecimento das ‘reservas’ ou ‘reservas naturais’, em locais onde as demandas da agricultura, do comércio e da indústria ameaçam alterar velozmente o aspecto até torná-lo irreconhecível. A reserva natural preserva seu estado original que, em todos os demais lugares, para desgosto nosso, foi sacrificado à necessidade. Nesses locais reservados, tudo, inclusive o que é inútil e até mesmo nocivo, pode crescer e proliferar. O reino da fantasia é exatamente uma reserva desse tipo, apartada do princípio de realidade (1917d, p.339).

A fantasia subsiste mesmo após o estabelecimento do princípio de realidade, mas não é totalmente independente dele; aliás, em geral, o sujeito está ciente do caráter irreal das fantasias que o satisfazem³⁶. Por outro lado, existem limites no funcionamento do teste de realidade; mesmo em situações normais da vida cotidiana (Freud, 1901, 1936), o dispositivo falha ao ser transposto pela realidade psíquica, a qual se apresenta enquanto realidade exterior no fenômeno alucinatório. O protótipo do seu fracasso é a psicose alucinatória de desejo, abordada desde “As neuropsicoses de defesa” (Freud, 1894) e com mais detalhe no “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos” (Freud, 1917a). Eis a definição de Freud: uma perda que a *realidade* afirma deve ser renegada, o investimento é retirado da consciência e o indivíduo perde o vínculo com a *realidade*. Pois bem, afirma-se no mesmo texto que o desejo – a presença do objeto perdido – adquire *realidade* enquanto alucinação. Trata-se então de duas ordens de realidade superpostas: a realidade renegada e a realidade do desejo. Esta última reclama um estatuto real, driblando precisamente os mecanismos que deveriam evitar seu surgimento.

³⁶ Contudo, certas fantasias (por exemplo, as fantasias primordiais) impõem-se como materialmente reais do ponto de vista filogenético. Trabalharemos essa questão no próximo capítulo.

Examinemos o problema do princípio de realidade e do teste de realidade. Como nos lembra Lacan (1960b)³⁷, trata-se de uma dinâmica complexa entre um sinal ou indício de realidade – Lacan prefere falar de “índice” em vez de princípio – e um critério que surge deste. A partir da percepção e da repetição da experiência da satisfação e da frustração, surge um sinal de realidade que desencadeará a operação do teste de realidade instaurado enquanto critério. O *Realitätsprüfung* deve operar como critério de diferenciação entre percepção e alucinação, mas para isso é preciso que o processo secundário tenha sido instaurado a partir da inibição do eu. Lembremos como Freud explica esse processo em 1895. O eu – nesse período, a noção de eu refere-se apenas a um eu neural, formado por um grupo de neurônios investidos de modo constante – fomentaria essa diferenciação mediante a inibição do hiper-investimento mnêmico: se o investimento da representação realizar-se sob inibição, a quantidade não será suficientemente intensa para produzir o signo de qualidade. Ou seja, para que o critério de realidade seja efetivo, é preciso que tenha ocorrido a inibição do eu. Nesse sentido, tratar-se-ia de um teste incerto, já este que supõe uma instância – a capacidade de inibição do eu – que precisamente sucumbe nas situações nas quais existe perigo de alucinar. Como indica Gabbi Jr, é legítimo “indagar sobre o valor de um signo que só é útil quando aquilo que ele pretende diferenciar é condicionado pela existência prévia da possibilidade de diferenciação” (2003, p.142), isto é, da instauração do eu. De que serviria um mecanismo que não funcionasse precisamente nos momentos em ele que deveria funcionar?

O fato é que *Realitätsprüfung* revela-se como um fio de Ariadne pouco eficaz no desvendamento do labirinto da realidade em psicanálise. Seria possível dizer que sua falha deriva na aporia da indistinção entre as duas ordens de realidade em psicanálise? Talvez se devesse analisar o estatuto do conceito: tratar-se-ia verdadeiramente de um ‘teste’ no sentido de avaliar se a percepção responde ao materialmente real ou não? Constatamos que a passagem do índice ou sinal de realidade ao princípio e critério (teste) de realidade é altamente problemática. Talvez isto aconteça porque Freud tenta estruturar todo o processo em função da noção de representação e da distinção clara de duas ordens que remetem a uma demarcação espacial: dentro e fora. Ora, o texto freudiano contrabandeia uma complexidade e uma sutileza que ultrapassam qualquer tentativa de diferenciação simplista entre percepção (princípio de realidade, fora) e alucinação (princípio de prazer, dentro). Talvez fosse útil entender o termo *Prüfung* como sondagem ou exame, no sentido da exploração dos indícios

³⁷ Sobretudo na apresentação de Albert Lefèvre-Pontalis do dia 2 de dezembro de 1959 que, infelizmente, não consta na edição do seminário publicada por Seuil. Consultamos a versão da Association Freudienne Internationale.

de realidade das percepções e não como um teste no sentido de veredicto. Lembremos que Freud utiliza, em diferentes contextos (Freud, 1920; 1925a; 1925b, dentre outros), os verbos degustar (*verkosten*) e tatear para referir-se às relações da percepção com o mundo externo. A “adaptação à realidade” depende de um “fenômeno de degustação, de amostragem, pelo qual o sujeito consegue controlar (...) aquilo que está certo de não sonhar” (Lacan, 1960b, p.164). Consideramos, com Coelho Jr, que Freud ultrapassa “o limite de um modelo meramente mecânico do funcionamento da prova de realidade; é na complexa dinâmica entre percepções, representações, libido e mecanismos de defesa que devemos situar essa função” (1995, p.41). Aliás, o princípio de realidade, longe de derivar na derrocada do princípio de prazer, garante esse último: ao invés de uma satisfação momentânea, procura-se um prazer seguro. Freud ilustra tal dinâmica com uma frase de Bernard Shaw: o princípio de realidade seria “capaz de escolher a linha da maior vantagem ao invés de ceder na direção da resistência mais baixa”³⁸ (1911b, p.228). O princípio de realidade seria o correlato dialético do princípio do prazer, “cada um é verdadeiramente o correlato polar do outro, sem o qual nem um nem outro teriam sentido” (Lacan, 1960b, p.91). Existiria uma interdependência estrutural entre ambos os princípios e, conseqüentemente, entre a realidade material – do lado do princípio de realidade – e aquilo que receberá posteriormente o nome de realidade psíquica.

É por isso que a ambigüidade da noção de realidade em psicanálise só pode ser abordada com base na hipótese de uma mútua constituição e dependência da realidade material e psíquica: “nem a realidade externa é uma unidade impermeável às fantasias, nem o reino das fantasias psíquicas pode prescindir de pedaços da realidade” (Coelho Jr, 1995, p.54). Cumpre mencionar, nesse sentido, que não se pode simplesmente equiparar realidade psíquica com realidade subjetiva interna e realidade material com realidade objetiva externa³⁹: a realidade psíquica é, em certo sentido, objetiva, na medida em que o desejo inconsciente tem realidade como causa dos eventos psíquicos (Simanke, 1994). Por exemplo, o amor de transferência, embora surja ‘artificialmente’ a partir do dispositivo analítico, não deixa de ser objetivo. Mas a realidade psíquica deve contar com a realidade material para ser preservada, uma vez que só o princípio de realidade protege a viabilidade do princípio de prazer. Além do mais, o psíquico constitui-se a partir de experiências – inclusive filogenéticas (Freud, 1913, 1917d). Inversamente, a representação da realidade material é subjetiva, elaborada

³⁸ “To be able to choose the line of greatest advantage instead of yielding in the direction of least resistance”, Bernard Shaw, *Man and Superman*, citado por Freud.

³⁹ Como faz, aliás, o tradutor das Obras Completas em espanhol da edição Amorrortu, José Luis Etcheverry, que traduz em muitas ocasiões *Realität* como realidade objetiva.

psiquicamente. Em outros termos, em que sentido a psique é puramente interna, se recebe sua determinação, dentre outros fatores, das experiências vividas e das circunstâncias do mundo exterior⁴⁰? E por outro lado, como considerar um mundo externo que não seja percebido segundo certo tratamento interior – isto até no sentido neurológico? Constituem-se, desse modo, dois campos de verdade, dois mundos inter-relacionados e interdependentes até o ponto em que se torna artificial distingui-los. Aliás, a realidade é aquilo que resiste à onipotência do desejo, porém, ela não é “estritamente ‘aquilo que existe fora’, mas aquilo que o aparelho psíquico coloca como existindo fora, constituindo-se ele mesmo como uma realidade de outra ordem” (Perron, 1995, p.511). Freud esforça-se para encontrar modos de articulação entre os dois campos de realidade; um exemplo dessa tentativa é a hipótese do investimento libidinal do campo perceptivo: o objeto deve ser investido antes de ser percebido (1925a). Essa idéia leva explicitamente à consideração de uma determinação inconsciente – pela realidade psíquica – do processo perceptivo. Nas palavras de Freud: “É como se o inconsciente estendesse sensores, mediante o veículo do sistema percepção-consciência, orientados ao mundo externo, e rapidamente os retirasse assim que tivessem classificado as excitações dele provenientes” (1925a, p. 247). Num trecho similar no texto “A negação” (1925b), essa emissão de ‘antenas’ é atribuída ao eu e não ao inconsciente⁴¹ – mas isso não constitui uma contradição com a afirmação anterior, porque partes do eu podem ser consideradas inconscientes a partir da segunda tópica (1923). De fato, o vínculo entre investimento inconsciente e percepção está no cerne da teoria freudiana; essa hipótese intensifica a ruptura da aparente identidade não problemática entre percepção e consciência, uma equivalência que, como constatamos, torna-se cada vez mais frágil dentro da própria teorização freudiana.

Em síntese, não existe uma primazia de um pólo sobre o outro: o aparelho psíquico freudiano não requer uma simples adaptação à realidade, mas sim uma formação de compromisso inclinada ao estabelecimento da harmonia entre as exigências do desejo e as demandas da realidade socialmente compartilhada. Todavia, não podemos deixar de indicar a série de dificuldades teóricas surgidas a partir do modo dualista de conceber as relações do psiquismo com a realidade e da dinâmica externo-interno. Na verdade, se a percepção daquilo que é ‘material’ é permeada pelo psíquico e vice-versa, torna-se artificial distinguir tão

⁴⁰ Cf. a noção de séries complementares a partir da qual Freud pensa a causalidade em psicanálise (1917d).

⁴¹ “A percepção não é um processo puramente passivo, (...) o eu envia periodicamente ao sistema percepção pequenos volumes de investimento por meio dos quais toma amostras dos estímulos exteriores, para depois voltar a retirar-se após cada um desses avanços tateantes” (Freud, 1925b, p.256).

claramente duas ordens opostas. Freud parece perceber esse impasse no final da sua obra, como indica o deslocamento da questão para a noção de verdade histórica e a ferramenta clínica da construção, como veremos no segundo capítulo. Posteriormente, no terceiro capítulo, analisaremos como a questão do real e da realidade recebe um tratamento diferente na obra de Lacan, prescindindo da noção de representação e da diferenciação dentro-fora – a partir, por exemplo, da figura da banda de Moebius para pensar o espaço psíquico –, e escapando assim de algumas das aporias às quais elas conduzem.

1.3.2 Perda e negação na origem do processo perceptivo⁴²

Vejamos, qual seria o elemento regulador do jogo entre os dois campos de realidade/verdade? Octave Mannoni, em “Schreber als Schreiber” (1969), introduz alguns elementos relevantes para pensar a questão. Com efeito, ele lembra que a alucinação não é suprimida pelo princípio de realidade: ambos coexistem, mas só sob a condição de que a alucinação seja negada; negada enquanto realidade e assumida como fantasia. Mannoni frisa que:

Ele [o princípio de realidade] as confina [as alucinações], assim como o sonho, numa ‘outra cena’, segundo uma expressão que Freud empresta da ‘sublime simplicidade’ do ‘velho Fechner’. Porém, procurar-se-ia em vão essa ‘cena’ no aparelho psíquico, ela está fora do domínio da *Nervensprache* [de Schreber], mas ela não está tampouco no mundo real. É como se no mundo exterior se abrisse outro espaço, comparável à cena teatral, ao terreno do jogo, à superfície da obra literária – em suma, a *tudo aquilo que consiste num certo uso da linguagem e da negação que ela supõe* – e a função dessa outra cena, pode-se dizer, é tanto escapar do princípio de realidade quanto obedecer-lhe (p.97, nosso grifo).

Nesse sentido, os hospitais psiquiátricos seriam, segundo Mannoni, o substituto protético de outra cena em falta, substituto que isolaria materialmente aquilo que não pôde ser negado. Portanto, quando Freud enuncia que os psicóticos perdem a realidade ou afastam-se dela (1924 e 1924b, principalmente), isso não significa evidentemente que hajam perdido o contato com os objetos do mundo material, senão que perderam a instância que “(...) ao criticar a alucinação considerada como primitiva (...) é capaz de convertê-la em fantasia, na outra cena, onde pode livremente estar sem ser”⁴³ (1969, p.98). Assim, o autor considera que qualquer teoria que proponha um jogo dual entre as duas ordens – realidade material e

⁴² Trataremos novamente dessa questão, essencial na teoria freudiana da percepção, nos segundo e quinto capítulo.

⁴³ “(...) de la constituer en fantaisie, sur l’autre scène, où elle peut librement être sans être ». Entendemos o trecho « être sans être » como « estar sem ser », oposição inexistente em francês. Os tradutores da obra para o espanhol, Matilde Horna e Mario Levín, compartilham a mesma interpretação.

realidade psíquica – conduz a pensar a saúde enquanto adaptação. É preciso que haja uma terceira instância para mediar essas relações: esse lugar seria o da linguagem, portadora da negação e suportada por ela. Alias, não é casual que algumas das hipóteses mais interessantes em relação ao vínculo entre o psiquismo e a realidade (*Realität*) apareçam precisamente no texto em que Freud aborda como assunto a dinâmica da negação (1925b). Nesse artigo, ele faz a seguinte afirmação a respeito do teste de realidade: “O objetivo primeiro e imediato do teste de realidade não é *encontrar* na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas *reencontrar* tal objeto, convencer-se de que ele ainda está lá” (1925b, p. 255)⁴⁴. Em outros termos, e levando em consideração o investimento prévio do campo perceptivo, podemos dizer que o objeto percebido não pode ser uma condição inicial, mas o resultado de um processo complexo que mistura conhecimento e reconhecimento, descoberta e familiaridade (Angelerges, 1995). Com efeito, Freud salienta, nesse artigo, um ponto fundamental para pensar a percepção e o estabelecimento do vínculo com a realidade: a condição do teste de realidade é uma perda original. “Discernimos uma condição para que o teste de realidade seja instituído: *objetos, que outrora trouxeram satisfação real devem ter sido perdidos*” (1925b, p.256, nosso grifo). Isto quer dizer que o ser humano só percebe aguilhoado pela ausência do objeto da satisfação, pelo fracasso da satisfação alucinatória e pela busca de um objeto perdido para sempre. Freud não deixa de frisar, desde os primórdios da obra, que a condição para o estabelecimento do vínculo com a realidade (a partir do deslocamento da procura pela identidade de percepção para a busca pela identidade de pensamento) é a perda de um objeto que pudesse saturar – instintivamente – a necessidade. Perda suposta, pois na medida em que a satisfação total da pulsão é impossível, esse objeto nunca existiu verdadeiramente. Em outros termos, o objeto não é uma pura presença que se perceberia integralmente: a presença do percebido só se revela sobre o pano de fundo da ausência. De fato, a própria lógica da representação – elemento fundamental da teoria freudiana da percepção – implica uma dinâmica paradoxal entre presença e ausência: a representação engendra-se pela ausência real de um objeto que deve ser evocado – pela imagem ou pela palavra.

Em suma, pensamos que há ausência, perda e negação na origem da percepção e do vínculo com a realidade. Freud nos alerta sobre o fato de que não há possibilidade de pensar o teste de realidade sem a dinâmica do ‘não’, pois o discernimento e o juízo dependem

⁴⁴ Conforme esclarece Coelho Jr., “não se constrói um ‘armazém’ de representações a partir de qualquer percepção; o contato humano com o mundo é marcado pela busca do reencontro com um objeto que em algum momento tenha sido representado (...) em função do prazer que proporcionou” (1995, p.43).

da instauração de um regime simbólico de negação. Nas palavras do autor: “a operação da função do juízo tornou-se possível só quando *a criação do símbolo da negação dotou o pensar de uma primeira medida de independência a respeito (...) da compulsão do princípio de prazer*” (1925b, p. 257, nosso grifo). O pensamento, o discernimento e a percepção humana têm como condição a perda do objeto que satisfaria a necessidade, a perda da coisa enquanto objetivamente real (*das Ding*). A teoria lacaniana desenvolve longamente essa questão, dando ênfase à idéia hegeliana da ordem simbólica como morte da coisa⁴⁵; mas, insistamos: consideramos que, mesmo em Freud, a percepção não seria propriamente objetiva, mas *objetal*, no sentido de ser originada pelo desejo de procurar um objeto perdido. Assim, a percepção humana é tributária do desejo, tendo uma vertente pulsional, como abordaremos nos capítulos seguintes.

Richard Boothby (2001) introduz certas contribuições de Lacan sobre o assunto e assinala a tentação de conceber o princípio de realidade desde o ponto de vista de um empirismo ingênuo segundo o qual a psique seria livre para alucinar suas satisfações até que os brutos fatos da realidade forçassem a entrada em cena da percepção. Essa noção estaria fundamentada em duas suposições erradas. Em primeiro lugar, a suposição de que o conflito fundamental descoberto pela psicanálise teria lugar entre o desejo e as exigências da realidade exterior. Essa idéia supõe uma noção ingênua segundo a qual sabemos o que desejamos, mas não podemos obtê-lo pelo obstáculo do mundo impiedoso, representado pelo princípio de realidade. Nesse sentido, consideramos que a obra de Lacan esclareceu que a novidade freudiana radica na opacidade do desejo: ele não é apenas impossível de satisfazer, mas também de representar de forma completa. Daí a metonímia do desejo evidenciada na histeria: quando o desejo enunciado é satisfeito, uma nova insatisfação toma forma. Em segundo lugar, outro erro seria acreditar que o princípio de realidade corresponde a alguma coisa simplesmente dada na realidade. Pelo contrário, como afirma o próprio Freud, o funcionamento do teste de realidade tem sua origem na ausência do objeto. O ponto central, para Boothby, é que:

A relação com a realidade, longe de se basear nas certezas da percepção, torna-se uma possibilidade para o sujeito humano só quando a percepção é desestabilizada pela influência do significante. O sentido da realidade é predicado sobre uma descontinuidade, a irrupção de uma incerteza a respeito do objeto (2001, p.279).

⁴⁵ Tanto para Heidegger quanto para Hegel, o homem confronta-se à negatividade pela linguagem. Agambem (1982) cita Heidegger: “o vínculo entre morte e linguagem, um raio, ilumina-se, mas resta ainda impensado” (p.13).

Dessa maneira, o autor frisa que, contrariamente à suposição de um empirismo ingênuo, o teste de realidade não se baseia na certeza dos objetos da percepção. A capacidade de relacionar-se com a ‘realidade’ tem a ver com a capacidade de relacionar-se com aquilo que ‘não está ali’; acrescentemos: com aquilo que se revela como perdido ou em falta na percepção⁴⁶. Ora, se o funcionamento da percepção supõe a perda, não é casual que muitas crises alucinatórias – como, aliás, já observara o próprio Freud (1917a) – se desencadeiem precisamente a partir de acontecimentos que põem em jogo a capacidade psíquica de suportá-la, principalmente, em lutos patológicos⁴⁷. Nessas situações, pode produzir-se uma renegação ou recusa da perda, uma renegação que implica uma potenciação da negação – no sentido em que se nega (re-nega) a negação do objeto que impõe “a realidade”.

Acreditamos ter mostrado que, como afirma explicitamente Freud em “Esboço de psicanálise”, “a equiparação percepção = realidade objetiva (mundo exterior) tornou-se questionável” na experiência freudiana (1940, p. 160). Dissemos que existem pelo menos três acepções do termo percepção em Freud: primeiro, percepção como função biológica de recepção de impressões sensoriais; segundo, o tornar-se consciente da percepção como dependente do vínculo com a palavra e, terceiro, a percepção como processo psíquico, mas exilada do campo da consciência. Examinaremos, a seguir, diferentes modalidades desse terceiro aspecto da percepção freudiana, como a percepção endopsíquica, a percepção inconsciente e a percepção telepática.

1.4 Estatuto paradoxal das percepções endopsíquicas

Como já indicamos, para Freud existe uma dupla fonte perceptiva: percebem-se estímulos exteriores e interiores. Ora, estes últimos não se reduzem apenas ao funcionamento corporal, mas, sim, estendem-se ao psiquismo. Embora exista certa ambigüidade no que diz respeito à noção de percepção endopsíquica, ela parece aludir, de forma mais ou menos consistente, à percepção subjetiva do próprio funcionamento psíquico.

⁴⁶ O autor faz referência aqui à noção de extração do *objeto a*, que enquadra campo da realidade: “Deve haver um ponto cego, um espaço vazio no campo, em que o sentido de incerteza possa regenerar-se continuamente” (2001, p.280). Voltaremos a estas considerações no quinto capítulo.

⁴⁷ Trabalharemos a lógica da renegação e suas conseqüências no quarto capítulo a partir de um caso clínico. Acrescentemos que, assim como a percepção constrói-se a partir de uma perda, Freud parece considerar que a alucinação depende de um momento prévio de alucinação negativa (Freud, 1917a) que produziria um apagamento ou um desinvestimento da realidade (*Realität*). Essa idéia foi abordada em detalhe por diversos psicanalistas franceses, principalmente da Sociedade Psicanalítica de Paris (Duparc, 1992; Green, 1993; Angelerges, 1995; Botella e Botella, 1995, 2001; Kapsembelis, 2004, 2005 dentre outros).

Freud utiliza o conceito pela primeira vez na carta 78 a Fliess (1897b). Os mitos endopsíquicos consistiriam “na obscura percepção interna” que o sujeito tem do seu próprio aparelho psíquico. Pouco depois, a partir de 1900, o estatuto da percepção endopsíquica confunde-se com o da projeção. Por exemplo, em “Psicopatologia da vida cotidiana” (1901), ao analisar a superstição, a percepção endopsíquica aparece definida como o obscuro discernimento dos fatores psíquicos e das constelações do inconsciente que, projetado no mundo exterior, configura construções mitológicas e metafísicas. Desse modo, o metafísico explica-se a partir do metapsicológico (1901, p.251). Certos dogmas da religião também podem ser explicados com base nesse conceito, por exemplo, a idéia do abandono do prazer mundano para garantir uma existência além da vida natural representa uma projeção da percepção endopsíquica da passagem do império do princípio de prazer para o princípio de realidade, passagem que supõe a suspensão da satisfação imediata para conseguir uma satisfação duradoura (Freud, 1911b).

Além dessas considerações teóricas, Freud aborda a questão na clínica. No estudo da Gradiva de Jensen (1907) e no caso do Homem dos Ratos (1909), Freud admite a possibilidade de que uma percepção endopsíquica do recalcado seja projetada. Por exemplo, a idéia compulsiva de que os pais poderiam escutar seus pensamentos mais íntimos – idéia resumida como “declaro meus pensamentos sem escutá-los” – constitui uma projeção da percepção do fato de ter certos pensamentos sem saber nada sobre eles, ou seja, representaria uma percepção endopsíquica do recalque. No caso Schreber (1911), referindo-se à semelhança entre o delírio do paciente e os conceitos da teoria psicanalítica, Freud observa que os “raios de Deus” do delírio, compostos pela condensação de raios solares, feixes nervosos e espermatozóides, não são mais do que “os investimentos libidinais figurados como coisas e projetados para fora”. Aliás, o fato de que o mundo deva afundar-se porque o eu atraiu para si todos os raios; ou que depois, durante o processo de reconstrução, ele deva cuidar angustiosamente que Deus não se afaste da conexão com ele, dentre outros, são elementos da formação delirante de Schreber que “soam quase como *percepções endopsíquicas dos processos que eu supus para fundar a elucidação da paranóia*” (1911, p.72, nosso grifo). Imediatamente depois, Freud adverte:

Porém, posso aduzir o testemunho de um amigo e colega⁴⁸ no sentido de que desenvolvi a teoria da paranóia antes de conhecer o conteúdo do livro de

⁴⁸ Certamente Jung, quem recomendara a Freud a leitura de Schreber depois que este lhe expusera sua teoria sobre a paranóia.

Schreber. Resta para o futuro decidir se a teoria contém mais delírio do que eu queria, ou o delírio, mais verdade do que outros acreditam hoje em dia (p.72).

Esse trecho, imediatamente antes da conclusão, não deixa de ser curioso. Freud— que reconheceu que as memórias de Schreber poderiam constituir, após certas modificações, uma notável observação psiquiátrica⁴⁹ — vê-se obrigado a reclamar seus direitos de propriedade intelectual sobre a elucidação da paranóia. Mannoni (1969) ironiza a respeito, salientando que a prioridade de publicação corresponde a Schreber⁵⁰. Prado de Oliveira (1997), no seu estudo sobre as fontes escritas do delírio de Schreber, esboça linhas de convergência entre o romantismo e a psicose, colocando em paralelo os temas delirantes com a literatura alemã — cujos autores são, aliás, citados pelo próprio autor das *Memórias*. Schreber, na mais pura tradição jurídica, serve-se de outros autores e de outros livros para ilustrar suas idéias; suas citações, examinadas por Prado de Oliveira (1997), constituem um campo privilegiado para pesquisas intertextuais. Por exemplo, a idéia da força de atração⁵¹ dos nervos pode remeter ao Judeu Errante de Goethe⁵², no qual Cristo não pode resistir à força de atração da Terra. Como acabamos de mencionar, Freud interpreta essa construção delirante como o fruto de uma percepção endopsíquica, o que quer dizer que certos conteúdos do delírio surgiriam da projeção de uma percepção do próprio funcionamento psíquico, de processos tais como investimento, recalque... e percepção. Em outros termos, a percepção endopsíquica apresenta um estatuto paradoxal, uma vez que seria uma percepção do próprio funcionamento do aparelho, ou seja, de certo modo, uma percepção da própria capacidade de

⁴⁹ Como nos lembra Prado de Oliveira (1997), Freud considera que Schreber, enquanto autor, não é nem mais nem menos louco que Kraepelin. Aliás, as *Memórias* revelariam, segundo ele, uma objetividade difícil de se encontrar nos manuais de psiquiatria.

⁵⁰ Prado de Oliveira, em “Freud e Schreber: as fontes escritas do delírio, entre psicose e cultura” (1997), desenvolve uma discussão sobre o estatuto do autor em Schreber. Se Freud dá ênfase à qualidade do texto do ponto de vista do conhecimento psiquiátrico, Lacan foi o primeiro a apontar para a dimensão literária das *Memórias*: “Lacan considera Schreber como um verdadeiro discípulo da *Aufklärung*”, mesmo como um dos seus melhores expoentes. Pela elegância e rigor de suas fórmulas, que parecem conformar um sistema filosófico, Lacan compara Schreber com Saint Jean de la Croix, Proust e Nerval. Contudo, Prado de Oliveira salienta um impasse. Na pluma de Lacan, ele é reconhecido como escritor, mas não como poeta, já que este último sempre introduziria uma dimensão nova da experiência. Mas em que sentido Schreber *não* introduz uma dimensão nova da experiência? Segundo Prado de Oliveira, Mannoni propõe uma tese para sair do impasse, postulando a divisão de Schreber entre sujeito e autor. Enquanto autor, Schreber seria um excelente escritor; enquanto sujeito, ele revela sua psicose pela sua insistência em demonstrar algo que para ele é objetivo, fora da cena da escrita. Para Mannoni, portanto, o livro de Schreber não pertence ao reino da literatura. Finalmente, Prado de Oliveira desconfia da estabilidade ou rigidez da divisão entre a cena do sujeito e a cena da escrita.

⁵¹ Schreber propõe que “a força de atração, essa lei impenetrável na sua essência mais íntima (...) e em virtude da qual os raios e os nervos atraem-se mutuamente, esconde o germe de uma ameaça para o reino de Deus, ameaça cuja figuração alegórica aparece, sem dúvidas, na lenda germânica do *Crepúsculo dos Deuses*” (*apud*. Prado de Oliveira, 1997).

⁵² Numa nota de 1902, na qual Schreber representa os raios enquanto seres animados, ele cita o Pecador de Goethe.

perceber. Paradoxo do tipo que levou Russell (1901) a considerar contraditória a teoria dos conjuntos, propondo a teoria dos tipos. Existiria uma percepção endopsíquica do próprio funcionamento da percepção endopsíquica?⁵³

Evidentemente, a idéia de uma percepção endopsíquica fragiliza a demarcação interno-externo. Em “Totem e tabu” (1913), a projeção não é somente considerada como defensiva, mas também constitui um mecanismo primitivo na origem da percepção. Percebe-se, mediante os sentidos, aquilo que é efetivo no inconsciente: de fato, Freud afirma que “*a projeção de percepções internas para fora é um mecanismo primitivo ao qual também estão sujeitas (...) nossas percepções sensoriais, e que, portanto, normalmente desempenhou o papel principal na configuração de nosso mundo exterior*” (1913, p.69, nosso grifo). Ainda mais, o texto propõe a hipótese segundo a qual, sob condições cuja natureza não foi ainda suficientemente estabelecida, “as percepções internas de processos emocionais e de pensamento são projetadas para o exterior como as percepções sensoriais. São, assim, empregadas para construir o mundo exterior, embora devessem, na verdade, permanecer no mundo interior” (*ibid*, p.70)⁵⁴. Observemos a contundência da afirmação: a percepção interna – ou endopsíquica, já que nesse mesmo trecho Freud fala de “processos endopsíquicos” – configura a percepção externa do mundo exterior, e, no limite, o constrói. Uma vez mais, deparamo-nos com o impasse da demarcação interno-externo. Como já assinalamos, essa questão está longe de ser resolvida pela noção de teste de realidade entendido em termos mecânicos: é preciso supor, antes de tudo, uma interdependência estrutural entre ambos os campos em jogo. O conceito de percepção endopsíquica é outro elemento que coloca em xeque a lógica da divisão binária dentro-fora que parece fundamentar a teoria freudiana. Neste sentido, César e Sara Botella (2001) propõem pensar essa dinâmica numa lógica contraditória: o objeto está *somente dentro, mas também fora*. A hipótese dos autores é que, para estabelecer a descontinuidade entre representação e percepção, a prova de realidade tem que, paradoxalmente, negar a realidade. Isto é, o objeto precisa poder ser representado “somente dentro” para poder ser percebido “também fora”. E, como já destacamos, a capacidade de

⁵³ Serge Tisseron (1997) concebe as proto-fantasia descritas por Freud – cena primária, sedução, castração – na chave da percepção endopsíquica. No marco de sua teoria da imagem, Tisseron considera que cada uma dessas fantasias originárias representa uma operação de base do funcionamento psíquico: contenção (*enveloppement*), atração e separação.

⁵⁴ E mais adiante: “Foi somente após a formação de uma linguagem de pensamento abstrato, pelo vínculo dos resíduos sensoriais das representações-palavra com processos internos, estes últimos pouco a pouco foram se tornando susceptíveis de percepção. Antes disso, em virtude da projeção das percepções interiores para fora, os homens primitivos desenvolveram uma imagem do mundo exterior que nós, agora, com uma percepção-consciência fortalecida, temos de traduzir novamente para a psicologia” (1913, p.70, nosso grifo).

representar sustenta-se na ausência, na negação da pura presença do objeto. É neste sentido que toda percepção ‘externa’ suporia uma percepção ‘interna’. Desde outro ponto de vista teórico, a figura topológica da banda de Moebius proposta por Lacan é interessante para pensar o espaço psíquico, prescindindo da demarcação interno-externo e das aporias que ela introduz na psicanálise. Como dissemos, esses impasses derivam da polaridade espacial e da noção de representação – como repetição de uma suposta presença – que se torna fundamental para pensar a teoria freudiana da percepção, sobretudo nos textos metapsicológicos.

1.5 Percepção e consciência nos artigos metapsicológicos de 1915

Nos artigos metapsicológicos de 1915, mais ainda que nos textos anteriores, Freud parece equiparar percepção e consciência, referindo-se ao sistema CC ou *Prcc* de modo indistinto. Conseqüentemente, a abordagem das relações entre ambas torna-se notavelmente imprecisa. De todo modo, no texto “O inconsciente” (1915c), Freud estabelece algumas precisões: os processos do sistema *Prcc* (sejam eles conscientes ou apenas suscetíveis de consciência) exibem inibição da tendência à descarga, sendo limitados os deslocamentos e condensações típicos do processo primário. Ao sistema *Prcc* competem o estabelecimento de uma capacidade de comércio entre os conteúdos das representações, seu arranjo temporal, a introdução da censura, o teste de realidade, o princípio de realidade e a memória consciente. O conteúdo do sistema provém, em parte, da vida pulsional – por mediação do inconsciente – e, por outra parte, da percepção. No que tange à pulsão, uma mediação faz-se necessária porque a oposição consciente-inconsciente só cabe à representação que a representa. Com efeito, “se a pulsão não se aderisse a uma representação nem viesse à luz como um estado afetivo, não saberíamos nada dela” (1915c, p.173).

Conforme havia considerado em outros escritos, Freud reitera que alguns processos passam pelo inconsciente como uma etapa preparatória, alcançando no sistema da consciência uma conformação psíquica mais alta, ao passo que outros processos seriam retidos no inconsciente. Isto é, apesar de conceber um sistema percepção-consciência, Freud indica que o inconsciente é alcançado por vivências provenientes da percepção exterior. Nem todo o percebido é consciente: normalmente, os caminhos desde a percepção até o inconsciente permanecem abertos e só os que regressam dele são bloqueados pelo recalque.

Inclusive, Freud considera a possibilidade de que o inconsciente de um homem possa agir, esquivando-se da consciência, sobre o inconsciente de outro. Em outros termos, além de considerar a possibilidade de percepções sem consciência (inconscientes) Freud admite a possibilidade instigante da percepção *do* inconsciente do outro, numa comunicação claramente fora da esfera representacional. Freud confessa que é muito notável “o fato que o inconsciente de um homem possa reagir, esquivando a consciência, sobre o inconsciente de outro” (Freud, 1915c, p.191). Ou ainda: “todo homem possui no seu inconsciente um instrumento com o qual é capaz de interpretar as exteriorizações do inconsciente em outro” (Freud, 1913d, p.340). Embora essa seja uma via que ele nunca explorou em profundidade, serve como base para a compreensão do espaço clínico por parte de certas teorias psicanalíticas contemporâneas – questão que será abordada mais adiante, quando analisaremos o problema da telepatia. Curiosamente, esses elementos da percepção e da comunicação humana que não podem ser explicados a partir da representação enquistam-se em um texto onde Freud empreende uma análise muito minuciosa da representação, sobretudo no que diz respeito ao tornar-se consciente de uma representação inconsciente. De fato, um problema persistente na metapsicologia consistia em determinar o destino da representação ao passar do inconsciente para a consciência: ela receberia uma nova inscrição, coexistindo, então, uma representação consciente e uma inconsciente (hipótese topográfica) ou ela mudaria de estado e manteria a mesma localidade (hipótese funcional)? O artigo propõe uma terceira via – opção que não é nova, na verdade, uma vez que vinha sendo abordada desde o “Projeto” (1895) –, introduzindo o ponto de vista dinâmico. Assim, chega-se à conclusão de que o recalque deve consistir em uma subtração de investimento. Haveria, no recalque, subtração do investimento pré-consciente, conservação do investimento inconsciente ou substituição do investimento pré-consciente por um inconsciente:

Elas (as representações conscientes e inconscientes) não são, como acreditávamos, diferentes transcrições do mesmo conteúdo em lugares psíquicos diferentes, nem diferentes estados funcionais de investimento no mesmo lugar, senão que a representação consciente abarca a representação-coisa mais a correspondente representação-palavra, e a inconsciente é só a representação-coisa. O sistema Icc contém os investimentos de coisa dos objetos, que são os investimentos de objeto primários e genuínos; o sistema Pcc nasce quando essa representação-coisa é super-investida pelo enlace com as representações-palavra que lhe correspondem (Freud, 1915c, p.198).

Há pensamento no inconsciente (*Gedanken*), pensamento que, *après-coup*, será percebido sob a forma da representação-palavra. Dessa maneira, o que o recalque nega à representação é a tradução em palavras: a representação não apreendida em palavras

permanece no inconsciente como conteúdo recalçado. Produz-se uma ruptura, mesmo não explicitada, entre percepção e consciência: a percepção supõe qualidade ao passo que a consciência supõe enunciabilidade.

Contudo, existe certa ambigüidade na vinculação entre representação e percepção: Freud considera que a apreensão consciente da percepção antecede à representação ou aceita a hipótese contrária? Por um lado, o fato de considerar que as representações-palavra são “traços de percepções de palavras” parece concordar com a primeira hipótese. Além disso, Freud enfatiza que a atividade anímica segue dois circuitos opostos, ou seja, ela avança desde as pulsões, atravessando o sistema Icc até o pensamento consciente, ou provém do exterior, passando pelos sistemas Cc e Prcc até alcançar os investimentos inconscientes dos objetos. A opção de localizar a consciência como primeiro sistema receptor das percepções parece diferente da proposta no “Projeto” e que mantida até então, segundo a qual a consciência apresentava-se como o resultado final do percurso anímico. Todavia, por outro lado, o fato de aceitar que o inconsciente possa ser alcançado pela percepção exterior e que os conteúdos conscientes tenham uma fase anterior inconsciente, orienta-nos no sentido da segunda hipótese: a representação antecederia a percepção consciente.

Além da oscilação na consideração da relação entre percepção e representação, surge uma segunda alternativa, que, apesar de não ser equivalente, se superpõe: o problema do caráter mediato ou imediato da consciência. Freud complica o panorama ao dizer, em franca contradição com suas afirmações prévias, que “a condição de consciente [*Bewusstheit*] é o único caráter dos processos psíquicos que nos é dado de modo imediato” (1915c, p.189). Após todas as considerações a respeito da complexidade do tornar-se consciente, Freud parece indicar que a consciência seria imediatamente simultânea à percepção. Entretanto, na página seguinte, ele sustenta que o “tornar-se consciente não é um simples fato de percepção, mas se trata provavelmente de um sobre-investimento, um ulterior progresso na organização psíquica” (1915c, p.190) e que a consciência é uma qualidade momentânea. Talvez seja possível interpretar mais uma vez essas contradições a partir da hipótese de uma consciência primária perceptiva, imediata, e uma consciência secundária, propriamente dita, atrelada à linguagem.

Além do mais, o fato de adjetivar a consciência como imediata não supõe necessariamente concebê-la enquanto incondicionada. Segundo Jerome Wakefield (1992), o cartesianismo contém duas teses fundidas em uma: em primeiro lugar, o princípio ontológico

segundo o qual a consciência seria a essência da mente – e, conseqüentemente, ambas seriam equivalentes; em segundo lugar, o princípio epistemológico que supõe que os estados conscientes são acessíveis, transparentes a si mesmos – embora nada impedisse que a percepção se constituísse como consciente de forma mediata. Seria possível, nesse sentido, aceitar uma premissa sem aceitar a outra necessariamente. Por exemplo, Freud teria aceitado a segunda sem aceitar a primeira, ao passo que James teria realizado o gesto contrário ao admitir a existência de estados de consciência dissociados, não inacessíveis para a consciência dividida. Ou seja, o fato de entender a consciência como *dada* imediatamente implicaria apenas que ela aparece sempre como imediata *na experiência*, mas ela não é *metapsicologicamente* imediata. Nesse sentido, a consciência, mesmo sendo o resultado de um complexo processo, poderia ser considerada como transparente a si mesma. Aliás, em diversas oportunidades, Freud consignou que uma consciência da qual nada se sabe é um absurdo: “Não é preciso elucidar o que deve chamar-se consciente, pois está a salvo de qualquer dúvida” (1933b, p.65).

Continuemos a exploração dos textos metapsicológicos. No “Complemento metapsicológico à doutrina dos sonhos” (1917a), produz-se uma inversão na denominação do sistema: em vez de Percepção-Consciência, ele aparece como Consciência-Percepção ou Cc (P). De todo modo, está claro que ambas são pensadas como formando parte de um mesmo sistema ou como dois sistemas interconectados. Se consciência e percepção pertencem ao mesmo sistema, é possível continuar mantendo o esquema da “Interpretação dos sonhos” (1900), que as localiza em pólos opostos do aparelho? Embora Freud, ao unir ambas as funções no mesmo sistema, pareça equiparar percepção e consciência, ele retorna à hipótese da “Interpretação dos sonhos” (1900), segundo a qual todo conteúdo perceptivo estaria submetido à elaboração secundária antes de se tornar consciente e, enquanto tal, seria um construto psíquico. Aliás, o texto postula claramente que “o conteúdo torna-se consciente enquanto percepção sensorial, *experimentando a elaboração secundária à qual são submetidos todos os conteúdos perceptivos*” (1917a, p.228, nosso grifo). Mais uma vez, interpretamos as oscilações a partir das diferentes acepções do termo percepção e dos diferentes níveis de consciência. Por exemplo, a respeito da regressão no sonho, Freud considera que “o processo originado dentro do Pcc e reforçado pelo Icc toma um caminho regressivo através do Icc até a percepção, que se impõe à consciência” (*ibid*, p.226). Deste modo, pareceria que Freud considerasse ambas como um primeiro momento do processo, o qual suporia que a consciência estaria atrelada a toda percepção de maneira imediata. Porém,

não se pode tratar da consciência propriamente dita, já que, neste trecho, Freud está abordando o mecanismo de formação do sonho. A frase parece aludir, então, à figurabilidade enquanto uma espécie de consciência primária, em imagens. A questão fica ainda mais clara alguns parágrafos depois: “os pensamentos transpõem-se em imagens – predominantemente visuais – e, portanto, as representações-palavra são reconduzidas às representações-coisa que lhes correspondem; no conjunto, é como se uma consideração pela *figurabilidade* presidisse todo o processo” (*ibid*, p.226-227).

Um dos pontos mais destacados do artigo é a importância conferida ao ponto de vista processual. De fato, o texto radicaliza as considerações do sétimo capítulo do “Inconsciente” (1915c), problematizando a idéia de que a qualidade consciente proviria do pertencimento a um sistema específico: “Nem sempre o fato do tornar-se consciente coincide, inteiramente, com o pertencimento a esse sistema (Cc)” (1917a, p.230). Além disso, não apenas o recalcado é alheio à consciência, mas também uma parte das moções do eu são insuscetíveis de consciência. Consta-se um movimento que diminui a importância do ponto de vista tópico, enfatizando que a suscetibilidade de consciência, longe de derivar da localização no *sistema* da consciência, depende da associação com as representações-palavra. Entretanto, existem para Freud certos fenômenos que adquirem consciência por fora da palavra, acrescentemos, uma consciência primária na figurabilidade da imagem. De fato, a alucinação consistiria num investimento do sistema consciência-percepção que “não tem sua origem – como normalmente – no exterior, mas no interior (...). Uma condição necessária para a ocorrência da alucinação é que a regressão seja levada longe o suficiente para alcançar esse próprio sistema, sendo, assim, capaz de passar pelo teste de realidade” (1917a, p.231). Ora, no caso da alucinação, fica claro que a figurabilidade não está totalmente dissociada da palavra, já que a maioria das alucinações auditivas consiste na audição de certos significantes injuriantes. Uma vez mais, a alucinação e a falha do teste de realidade impedem a simples equivalência entre percepção e consciência. O fato de que certos conteúdos que não provêm da percepção possam apresentar-se na consciência – e, por conseguinte serem tomados como reais – faz com que a identidade entre ambas e a suposição de um sistema específico para contê-las entrem claramente em conflito.

Entretanto, embora o texto desloque a ênfase para a idéia de processo, o abandono do ponto de vista tópico não se produz de uma vez. Numa nota de rodapé de 1919 na “Interpretação dos sonhos”, Freud salienta que a “posterior amplificação do esquema de

desenvolvimento linear deverá incluir a suposição de que o sistema que segue ao Prcc é aquele ao qual temos que atribuir a consciência, isto é $P=CC$ ” (1900, p.535), unindo as duas extremidades do aparelho. Essa hipótese parece ser, numa primeira abordagem, a que prevalece na segunda tópica.

1.6 A consciência como interface entre o mundo exterior e o mundo interior

Em 1920, no “Além do princípio de prazer”, Freud volta a sugerir que o sistema de consciência estaria em contato direto com as excitações exteriores e interiores, o que pareceria indicar que percepção e consciência identificar-se-iam num único sistema que, na periferia do aparelho, receberia os estímulos de modo imediato. Assim, e em concordância com o esquema da carta 39 (1896), a consciência surge como interface entre o mundo exterior e o mundo interior.

No quarto capítulo, Freud apresenta suas novas idéias sobre a consciência, não sem antes fazer uma série de considerações a respeito da natureza especulativa da sua elucidação. Embora esse tipo de ressalva seja comum na retórica freudiana, a ênfase neste texto ultrapassa a medida habitual. Propõe-se que, na medida em que a consciência não pode ser o caráter mais universal dos processos anímicos, mas apenas uma função particular deles, ela deve ser a operação de um sistema particular, o sistema Cc. Ainda mais, em virtude do fato de que a “consciência fornece essencialmente percepções de excitações provindas do mundo externo e de sensações de prazer e desprazer que só podem surgir do interior do aparelho psíquico”, deve-se atribuir ao sistema $P-Cc$ uma posição espacial. Ele deve situar-se na “fronteira entre o exterior e o interior; tem de achar-se voltado para o mundo exterior e envolver aos outros sistemas psíquicos” (1920, p.24). Como se vê, Freud parece retroceder a respeito das considerações metapsicológicas nas quais ele tinha deixado de caracterizar a consciência como pertencendo a um sistema em particular (1917a). Adicionalmente, a terminologia freudiana volta a ser inespecífica em relação à nomeação de tal sistema: ora Cc, ora $P-Cc$. Além do mais, as novas considerações reintroduzem o fantasma localizacionista:

(...) com estas hipóteses não ensaiamos nada novo, mas adotamos as concepções da anatomia cerebral localizacionista que situa a “sede” da consciência no córtex cerebral, na camada mais externa, envolvente do órgão central. A anatomia cerebral não tem necessidade de considerar o porquê,

anatomicamente falando, a consciência deva alojar-se na superfície do cérebro (...). Talvez *nós* sejamos mais bem-sucedidos em explicar essa situação, no caso de nosso sistema *P-Cs*” (p.24).

As referências à anatomia do cérebro e à biologia em geral multiplicam-se no texto⁵⁵. Aliás, a localização não é aqui indiferente, tanto é que Freud considera que a consciência situa-se nesse lugar precisamente porque teria surgido a partir das alterações que os estímulos exteriores produziram na superfície receptiva. A argumentação sobre a localização da consciência parte da hipótese de uma vesícula indiferenciada de substância estimulável que, pelo embate incessante dos estímulos externos, formou um córtex com alta receptividade e insuscetível de posteriores modificações. Dessa maneira, Freud reafirma a antiga tese da necessidade de pelo menos dois sistemas diferentes para explicar a recepção dos estímulos (percepção) e a conservação dos mesmos (memória), combinando-a com a noção de energia livre e ligada:

Pode-se supor que, ao passar de determinado elemento para outro, a excitação tem de vencer uma resistência e que é a diminuição da resistência assim alcançada que deixa um traço permanente da excitação, isto é, uma facilitação. Poderíamos pensar que no sistema *Cc* já não subsiste resistência alguma à passagem (...). Esse quadro pode ser relacionado com a distinção efetuada por Breuer entre energia de investimento quiescente (ou ligada) e livremente móvel nos elementos dos sistemas psíquicos; os elementos do sistema *Cc* não conduziram energia ligada, mas apenas energia capaz de descarga livre (Freud, 1920, p.26).

À primeira vista, a consciência parece tomar o lugar da percepção, ou melhor, dos neurônios ϕ no “Projeto” (1895). Notemos, contudo, que Freud parece referir-se aqui à recepção sensorial enquanto função orgânica e não à apreensão consciente da percepção. Prova disso é o seguinte trecho, que vale a pena citar mais uma vez: no caso dos organismos superiores, “há tempo já que a camada cortical receptiva da antiga vesícula retirou-se para as profundezas do corpo, embora partes dela tenham sido deixadas sobre a superfície, imediatamente abaixo da proteção geral contra os estímulos. Essas partes são os órgãos sensoriais” (1920, p.27). Com efeito, como indicamos na introdução, talvez uma das dificuldades maiores da análise da percepção na obra de Freud seja a ambigüidade conceitual a respeito desse conceito. Coelho Jr. frisa, justamente a propósito do “Além do princípio de prazer”:

⁵⁵ Mais tarde, no “Ego e o id” (1923), a localização do “capacete auditivo” (*Hörkappe*) segue diretrizes anatómicas e o eu é identificado com o homúnculo cortical dos anatomistas.

Em passagens como esta fica sempre marcada certa ambigüidade com relação ao que é a percepção. Seria a percepção fundamentalmente o processo determinado pelos órgãos dos sentidos, situando-se como externa ao aparelho psíquico ou ela é constituinte do aparelho? No aparelho está a própria percepção ou apenas os traços e as diferentes formas de representação psíquica dos estímulos percebidos? Isto nos remete para as três acepções de percepção: função, ato que exerce esta função e o resultado desse ato. Função e ato seriam externos ao aparelho psíquico e só o resultado seria propriamente psíquico? E o resultado, as representações, seriam reproduções fiéis do objeto ou do fenômeno que gerou os estímulos? (1999, p.5)

É provável que, na passagem citada anteriormente, Freud esteja referindo-se à percepção enquanto função biológica. Mesmo nesse caso, porém, a percepção não deixa de ser um processo: a recepção de estímulos “deve contar com pequenas amostras do mundo externo” (Freud, 1920, p.27). Os órgãos sensoriais produzem já certo processamento do estímulo, deixando passar só pequenas quantidades após uma seleção. Como já foi mencionado, Freud admite indubitavelmente, desde o texto sobre as afasias, o processamento dos estímulos sensoriais. Não seria possível dizer que a consciência – nem a consciência que denominamos primária – seja o resultado imediato da recepção das impressões sensoriais, uma vez que mesmo essa recepção supõe certa elaboração já no nível orgânico. Além disso, existe outro tipo de elaboração à qual Freud referira-se em diversas oportunidades (1900, 1917a) – a elaboração secundária à qual são submetidos os conteúdos perceptivos antes de se tornarem conscientes –, e que aqui parece desconsiderada. As hipóteses centrais do texto parecem contradizer a maior parte das formulações prévias: se consciência e percepção são indistinguíveis enquanto portas de entrada ao aparelho, fica difícil considerar a apreensão consciente da percepção como o produto de uma elaboração psíquica. Contudo, as idéias anteriores, que representam a originalidade da doutrina freudiana da percepção, deixam sua marca no texto. Em aparente contradição com a idéia do surgimento da consciência diferenciada a partir da vesícula receptiva, Freud indica:

Todos os processos excitatórios dos outros sistemas deixam como seqüela traços permanentes que constituem a base da memória, isto é, traços mnêmicos que nada têm a ver com o tornar-se consciente. Com frequência, os mais fortes e duradouros são os deixados atrás de *si por um processo que nunca chegou à consciência* (1920, p.25, nosso grifo).

Desse modo, se existem processos que não chegam à consciência, isto é, que permanecem inconscientes, isso equivale a dizer que os traços mnêmicos derivados das impressões sensoriais, antes de serem conscientes, são inconscientes. A antecedência da representação a respeito da apreensão consciente é preservada no mesmo texto no qual Freud

coloca a dupla consciência-percepção na camada mais externa do aparelho, em contato imediato com os estímulos do mundo exterior. Inclusive, como corolário da argumentação, Freud reafirma a tese segundo a qual “*a consciência surge em substituição do traço mnêmico*” (p.25, grifo do autor). Ora, como entender que Freud afirme, ao mesmo tempo, que a consciência seja o primeiro sistema em contato com os estímulos perceptivos e que ela surja em substituição do traço mnêmico? Uma vez mais, acreditamos que Freud refere-se aqui à consciência sob dois aspectos: a consciência primária da imagem e a consciência em sentido estrito, produto de uma elaboração psíquica na qual a memória e a linguagem desempenham um papel essencial.

1.6.1 Proteção anti-estímulo

Uma das particularidades do texto de 1920 é a ênfase com a qual Freud destaca a consideração do estímulo perceptivo como fonte de desprazer. Ele considera que, em geral, “o desprazer que sentimos é um desprazer de percepção” (1920, p.11). E ainda, que “para o organismo vivo, a tarefa de proteger-se dos estímulos é quase mais importante que a de recebê-los (*ibid*, p.27)”. A percepção, tanto externa como interna, enquanto estimulante, é fonte de ameaça. Diante desse perigo, o organismo deve contar com uma sorte de crivo para não ser aniquilado pelos estímulos – proteção que, por sinal, só é viável no caso da percepção externa. Nunca Freud acentuara com tanta insistência o caráter potencialmente traumático da percepção como nesse texto em que deixa claro que seriam traumáticas as excitações externas dotadas da força suficiente como para perfurar a proteção anti-estímulo. Existe ainda outra forma de proteger-se, isto é, uma última defesa contra a irrupção violenta de energia: a angústia, que atua pelo sobre-investimento dos sistemas receptivos⁵⁶. Se, mesmo assim, o trauma acontecer, o princípio do prazer será momentaneamente cancelado e a tarefa principal do psiquismo será dominar o estímulo, ligá-lo psiquicamente: “O esforço de processar psiquicamente algo impressionante, de apoderar-se inteiramente disso, pode exteriorizar-se de maneira primária e independentemente do princípio do prazer (1920, p.16)”.

Assim, a noção de repetição e a função de ligação do estímulo que se situa além (ou aquém) do princípio do prazer constituem uma via interessante para a análise da percepção e para o esclarecimento da função de certo tipo de alucinações. Freud propõe que aquilo da percepção que, não podendo ser ligado, permanece como alheio à representação,

⁵⁶ Freud trabalhará esta questão mais tarde, em “Inibição, sintoma e angústia” (1926), cunhando o conceito de angústia-sinal, diferenciada da angústia automática.

torna-se potencialmente traumático. Desde uma perspectiva estritamente freudiana, e na medida em que a energia se liga sob a forma da representação⁵⁷, seria possível dizer que certas alucinações – enquanto fornecem uma representação imagética ou verbal – podem cumprir uma função de ligação de um estímulo perceptivo traumático – entendido, em 1920, como o excesso de energia livre. De fato, da leitura do texto depreende-se que, assim como os sonhos traumáticos, algumas alucinações podem cumprir a função de metabolizar psiquicamente algo que não fora representado ou inscrito – nos termos de Lacan, algo que não cessa de não se escrever (1973). Apresentaremos, a seguir, um fragmento clínico para ilustrar essa questão.

1.6.2 O caso de Josefina

Solteira, profissional liberal, de 40 anos, Josefina faz uma consulta espontânea a partir de uma série de idéias de natureza paranóide em relação aos vizinhos. Entretanto, ela não desenvolve um delírio sistematizado, trata-se de intuições delirantes a partir da evidência vaga de que os vizinhos desejam prejudicá-la. Apresenta-se desde uma posição predominantemente histórica: numa insatisfação constante, seu discurso centra-se no seu estatuto de vítima e reclama das injustiças que a vida lhe trouxe; sem, porém – insisto – construir um delírio paranóico. Seu estado de vacilação é permanente e suas crises de angústia, intensas. O conflito edípiano se faz presente desde o começo na sua queixa: um pai sedutor que tinha jovens amantes, uma rivalidade forte com sua mãe, alcoólatra, que dificultou seu acesso à feminilidade⁵⁸ e que preferia seu irmão mais novo. Nesse contexto, a transferência assume uma tonalidade marcadamente ambivalente: momentos de ódio e de cobranças são seguidos de momentos de extrema dependência. Enunciados como “você é meu espelho”, “eu preciso de você para me arranjar” ilustram uma vacilação subjetiva, como se ela precisasse do outro que lhe devolvesse uma imagem estruturada e valorizada dela mesma. Após alguns meses de análise, a partir do encontro com um homem pelo qual sente desejos sexuais que ela considera proibidos, Josefina alucina. As alucinações são transitórias e elementares. No começo, trata-se de um cheiro forte perto da porta de entrada da casa. Tem dúvidas sobre sua origem; no curso das associações chega a dizer que o cheiro lembra o suor “animal” das relações sexuais. Por fim, uma visão aterroriza: enquanto toma banho, nua, vê

⁵⁷ Na conferência XXXI, Freud confirma esta hipótese, como se percebe: “(...) deslocamentos e condensações que são característicos do id e que prescindem tão completamente da qualidade do investido – que, no eu chamaríamos uma representação (...)” (1933b, p. 70).

⁵⁸ “Lembro-me que me cortava os cabelos, fazia-me sentir que devia esconder meus peitos com roupas largas, me chamava de Jose, como se fosse um rapaz”. Note-se que Jose é o apelido de Josefina, mas também é um nome masculino.

uma sombra e sente-se observada por um homem. Cobre-se imediatamente, aterrorizada pelo fato de ser olhada desde um ponto invisível, sensação de estranheza que lembra o *Horla* de Maupassant. Seria pertinente questionar, nesse contexto, se trata-se de uma alucinação propriamente ou daquilo que a psiquiatria considera como uma ilusão (*paréidolie*, Ey, 1973). Talvez fosse incorreto considerar essa visão propriamente como uma “percepção sem objeto”, definição psiquiátrica clássica para a alucinação, já que se trata de um fenômeno de interpretação de um objeto – o cheiro, a sombra – que poderíamos considerar “presente⁵⁹” no campo perceptivo. Na primeira cena, ela não diz ter percebido o cheiro de suor perceptível durante uma relação sexual, mas percebe um cheiro que *après coup* interpreta desse modo. Na cena do banho, ela não diz ter visto o homem, mas ter-se *sentido olhada* por ele. Em ambas as cenas, não há propriamente uma certeza alucinatória, mas uma intuição, um “como se”: um cheiro como se fosse um cheiro de suor sexual, sentiu-se como se estivesse sendo olhada. Consideramos, assim, que o episódio alucinatório não tem as características de uma alucinação *vera* do ponto de vista psiquiátrico. Do ponto de vista psicanalítico, a partir da transferência, abordamos o caso de Josefina como uma histeria, apesar da existência do episódio alucinatório (ou pseudo-alucinatório?). Em primeiro lugar, cumpre salientar que, a despeito do preconceito que vincula a alucinação exclusivamente com a psicose, podem existir episódios alucinatórios nas neuroses, fato admitido tanto pela psiquiatria quanto pela psicanálise. No caso de Josefina, a facilidade associativa; o surgimento de uma cadeia significativa que permite deslocar, metonimicamente, os significantes da alucinação; outros sintomas conversivos, e sua posição de enunciação no discurso são alguns dos elementos que nos orientam na direção da histeria. De fato, como se sabe, as alucinações na neurose entram mais facilmente numa cadeia associativa que permite elaborá-las, metabolizá-las psiquicamente. Neste caso, a cadeia é a seguinte: cheiro, cheiro de suor, cheiro masculino, cheiro que se deve sentir durante a relação sexual (sendo o sexo algo desagradável) até a lembrança (encobridora?) de escutar os pais tendo relações sexuais. Ela dormia no mesmo quarto dos pais e lembra ter sentido medo e impotência por “não poder fechar as orelhas para não escutar”. Segundo Freud (1917d), a fantasia de testemunhar o coito parental é uma das fantasias primordiais, organizadora do psiquismo, que responde pelo enigma da própria origem. Para Josefina, essa matriz das posteriores relações com o outro sexo implica algo violento, excessivo: ela fala das relações entre os pais como algo insuportável de escutar, de

⁵⁹ No capítulo 2, analisaremos os impasses da questão da “presença” da percepção.

perceber. Existe algo não inscrito (irrepresentável? não elaborado? não simbolizado?) na relação desse homem traidor, incestuoso⁶⁰, e dessa mulher alcoólatra, que não foi sua mãe.

Vejamos a lógica da alucinação visual: Josefina vê um homem que observa sua nudez. Vê alguém contemplado-a, um espelho do olhar. Trata-se de um personagem que aparece na sua vida em ocasião de uma das tantas denúncias contra os vizinhos: um juiz. Esse homem tem um “ar paterno”, a escuta, a compreende; finalmente, ela se dá conta de que ele se parece muito com seu pai, morto há dez anos. Muitos traços reforçam a semelhança: a voz, a cor da pele, o perfume. Desse modo, ao começar a sentir um desejo sexual, ele torna-se uma figura persecutória: seu desejo incestuoso retorna no real de modo alucinatório. Apesar de não ter desencadeado um delírio erotomaníaco, a alucinação pode ser lida na lógica das inversões freudianas do caso Schreber (1911), “não sou eu quem o ama, ele me ama”⁶¹.

Ora, em diversos momentos, Freud aproxima a alucinação da lembrança⁶², uma vez que aquela consistiria no hiper-investimento do traço mnêmico. O caso de Josefina permite ver como sua alucinação olfativa, primeiramente enigmática, ganha sentido a partir do vínculo com a recordação infantil. Entretanto, trata-se menos de uma lembrança do que de uma *não-lembrança*, isto é, a cena não é inscrita como recordação, o que daria lugar a uma fantasia ou um sintoma neurótico. Pelo contrário, como fica fora da elaboração psíquica, ela retorna *de fora*. Além do mais, percebe-se a falha na simbolização na falta de metaforização. Trata-se de um cheiro concreto, literal, não deslocado que, nas associações, remete imediatamente ao cheiro de um homem submetendo uma mulher à relação sexual, do mesmo modo que pensa que seu pai submetia sua mãe.

Aliás, o momento da sua crise coincide com três acontecimentos. Em primeiro lugar, poucos meses antes da primeira consulta, ela descobre que seu pai tivera uma família paralela com dois filhos, um menino e uma menina, e que esta última tinha exatamente seu mesmo nome e sobrenome. Escolha bizarra de um homem que não pôde “inventar” outro nome para sua segunda filha, que teve, poucos anos antes de morrer, com uma mulher mais nova. A idéia dessa mulher desconhecida com quem, entretanto, ela compartilha não apenas o pai, mas também o nome, é fonte de perplexidade. “Não tenho palavras para explicar minha

⁶⁰ Ou melhor, “incestual”. Paul-Claude Racamier (1985) propõe o neologismo “incestuel” para falar de uma atmosfera familiar particular de confusão e de renegação da proibição do incesto que não deriva necessariamente no ato incestuoso, mas que deixa nas crianças traços responsáveis de transtornos psíquicos ou sexuais.

⁶¹ Nesse sentido, Prado de Oliveira (1997) considera que as quatro fórmulas propostas por Freud no estudo da paranóia (Freud, 1911) e suas articulações possíveis são disseminadas em toda configuração psíquica.

⁶² Trataremos essa questão mais detalhadamente no quarto capítulo da tese.

surpresa”, confessa. Não tem palavras para dizer o indizível, para descrever a familiaridade estranha dessa irmã “siamesa” que usurpa seu nome. Em segundo lugar, essa notícia a remete à morte do pai e à morte da mãe, dois anos antes de começar sua análise. Confessa que sua mãe “*sempre pareceu morta*”. Lembra das tardes em silêncio com sua mãe alcoólatra, olhando pela janela o mundo de fora. Impossível subjetivar a perda⁶³ de uma mãe já morta, de uma morta-viva. Mais ou menos na mesma época, ocorre outra morte: Josefina perde uma gravidez⁶⁴ e sente-se culpada pela morte da criança, por não havê-la desejado, do mesmo modo que sente que sua mãe não a desejou. Confrontada com a face mortífera do não-desejo, se pergunta se sua mãe também teria desejado perdê-la; pergunta que ficará sem destinatário e sem resposta.

O caso permite ilustrar como a alucinação na obra freudiana mantém em tensão dois aspectos: ela é, ao mesmo tempo, o indício de um mecanismo de defesa extremo (rejeição, 1894; renegação, 1917a, 1924, 1924b) e uma tentativa de restituição (Freud, 1924). Do ponto de vista defensivo, deve-se contornar um encontro traumático: o encontro com o juiz que coloca em cena a possibilidade do gozo incestuoso. Esse gozo é o correlato da falta de desejo materno tanto quanto dos excessos do pai, desse homem incestuoso que não apenas tivera amantes da idade da filha, mas que também deixara o segredo de uma irmã que se torna, para Josefina, quase um duplo. Como inscrever, do ponto de vista identificatório, esse duplo que usurpa a propriedade de seu nome? Do ponto de vista curativo, consideramos que a alucinação permite, em um segundo momento, certa inscrição pela via do figurável ou do dizível. Nesse sentido, o significante “cheiro de suor” representa um indício que seguimos até suas lembranças e fantasias precoces dos vínculos entre os pais e, finalmente, até questões vinculadas com sua história, sua posição feminina, suas relações com os homens e com os outros em geral. A constelação traumática, aquilo que não pôde ser inscrito da melancolia materna e do segredo paterno, retorna no “rebus” alucinatório endereçado à analista. A análise permitiu que aquilo que tinha ficado fora da esfera da escrita psíquica fosse primeiramente apresentado de modo perceptivo e posteriormente re-presentado, elaborado, em uma re-apropriação de sentido.

⁶³ Tomamos esse conceito de Jean Allouch, em “Erótica do luto em tempos da morte seca” (1995). O autor considera que o luto não seria um trabalho passível de atingir integralmente, mas tratar-se-ia de uma subjetivação da perda que exigiria sempre um sacrifício, uma perda complementar.

⁶⁴ O pai da criança era um homem que não conhece, já que só consegue ter sexo com homens desconhecidos, bêbada (identificando-se com a mãe?).

Como dissemos, a alucinação constitui um obstáculo para assumir a correspondência entre percepção e consciência. Estudemos, a seguir, o fenômeno da telepatia, que inviabiliza irremediavelmente essa relação.

1.7 Telepatia e transmissão de pensamento: o inquietante da percepção

Talvez os senhores possam dizer para si mesmos: ‘Eis aqui mais um caso de um homem que fez um trabalho honesto, como cientista, durante toda a vida, e, ao ficar idoso, tornou-se parvo, piedoso, ingênuo.’ Estou consciente de que alguns grandes nomes devem ser incluídos nessa categoria, mas não devem contar-me entre eles (Freud, 1933, p.50).

A psicanálise parece uma aventura da racionalidade moderna para, ao mesmo tempo, engolir o corpo estranho denominado telepatia, assimilá-lo e vomitá-lo sem poder decidir por um ou pelo outro (Derrida, 1983).

Freud experimentava uma forte ambivalência a respeito da telepatia. Sabemos disso por seus textos, mas, sobretudo pelos seus posicionamentos nos intercâmbios epistolares com seus discípulos, que devem ser considerados à luz do complexo tecido transferencial entre os interlocutores. De um lado, Ernest Jones, cético – temeroso das conseqüências sobre a nascente psicanálise inglesa da “conversão à telepatia” por parte do fundador⁶⁵ –, representava o ideal dos analistas que são, no fundo, “mecanicistas e materialistas incorrigíveis” (Freud, 1921, p.171). Do outro, Sándor Ferenczi, seu companheiro de aventuras nos confins perigosos do ocultismo⁶⁶. A ambivalência de Freud é flagrante nas cartas a Ferenczi; o mestre aceita “subscrever totalmente” à hipótese da transmissão dos pensamentos, contudo, pede discrição ao discípulo: “silêncio absoluto sobre o assunto” (11/10/1909).

Ora, a despeito do fato de ter se interessado pelo assunto desde o princípio do século, Freud só oficializará suas teses nos anos 20 e 30, em três textos muito interessantes:

⁶⁵ Jones escreve a Freud que, na Inglaterra, “a oposição à psicanálise (...) baseia-se na idéia imaginária de que ela funciona com ajuda de agentes que são supostamente independentes do corpo. Os preconceitos em relação à telepatia são tão fortes que misturar os dois assuntos só teria um efeito: retardar a assimilação da psicanálise” (Jones, 2006, p.445). Numa carta de sete de março de 1926, Freud lhe responde “Quando alegarem perante você que cai no pecado, responda (...) que *minha conversão à telepatia é um assunto pessoal meu, como o fato de ser judeu, de fumar com paixão e outras coisas, que o tema da telepatia é, essencialmente, alheio à psicanálise*” (*ibid*, p.448, nosso grifo).

⁶⁶ Uma série de cartas entre Freud e Ferenczi revela a “aventura” da visita a uma vidente, a senhora Seidler, em Berlim, em 1909. Jones destaca que Freud teria declarado a Eitingon que dois assuntos o deixavam perplexo até fazê-lo perder a cabeça: a controvérsia Bacon-Shakespeare e o ocultismo (Jones, 2006, p.443).

“Psicanálise e telepatia” (1921), publicado postumamente e intitulado pelos editores das obras completas; “Sonho e telepatia” (1922) e, dez anos mais tarde, a conferência “Sonho e ocultismo” (1933). Suas teses públicas, muito mais prudentes e calculadas que suas opiniões privadas, revelam uma oscilação marcante entre momentos de aceitação da telepatia e momentos de recuo cauteloso. Não existe na obra freudiana uma doutrina constituída nem um posicionamento firme a esse respeito. Exploraremos sucessivamente cada um dos três textos.

1.7.1 Sonho e telepatia (1922)

Desde os primeiros artigos, Freud afasta cuidadosamente a psicanálise, científica, do ocultismo, tributário da “velha crença religiosa” (1921, p.170). Contudo, ele não esconde seu interesse pela telepatia. Seu primeiro artigo publicado, talvez o mais cético e moderado, analisa a relação desses fenômenos com o sonho, recusando a existência de sonhos propriamente telepáticos. Na medida em que a essência do sonho consiste no trabalho de transformar os restos diurnos em conteúdo manifesto, mediante uma moção de desejo inconsciente, Freud conclui que mesmo sendo possível constatar um sonho telepático sem deformação, tal fenômeno não constituiria propriamente um sonho, mas simplesmente um “acontecimento telepático durante o sono” (1922, p.199). A consideração da procedência impede justamente de considerar o sonho telepático como formação onírica. Com efeito, se Freud acabava de modificar sua teoria atribuindo o estatuto de sonho às reproduções não deformadas de certas cenas traumáticas (1920), é porque esses fenômenos revelam-se decididamente como produtos da vida psíquica. Pelo contrário, “o sonho telepático puro seria uma *percepção de fora*, a respeito da qual a psique comportar-se-ia de modo receptivo e passivo” (1922, p.200, nosso grifo). Em suma, a telepatia não teria vínculo algum com a essência da formação onírica, tal como fora descrita desde 1900, e mesmo se a realidade dos acontecimentos telepáticos fosse admitida, eles não representariam mais do que um simples estímulo para a formação do sonho. Portanto, a aceitação da telepatia não ameaçaria a validade da teoria psicanalítica. De fato, Freud recusa-se a determinar se os sonhos comentados no escrito corresponderiam a um verdadeiro fato telepático, a uma atividade inconsciente do sonhador ou se eles deveriam ser simplesmente considerados como fruto do acaso; o que lhe interessa é declarar que, mesmo supondo sua existência, a mensagem telepática será tratada só como “um fragmento do material destinado à formação do sonho, *como qualquer outro estímulo externo ou interno*, como um ruído perturbador (...), como uma

sensação intensa de um órgão de quem dorme⁶⁷” (1922, p.198, nosso grifo).

Como podemos ver, apesar do cuidado de preservar a psicanálise de cair nas garras do ocultismo, Freud concede ao fenômeno telepático o estatuto de uma percepção – mesmo que hipoteticamente –, com os mesmos efeitos que as percepções do mundo exterior e do mundo interior. Duas conclusões preliminares impõem-se. Em primeiro lugar, o acontecimento telepático é abordado como percepção exterior, e não como projeção de moções pulsionais, como ele mesmo considerara os pressentimentos dos supersticiosos (Freud, 1901). Em segundo lugar, enquanto percepção, seu caráter diferencial seria a falta de elaboração psíquica. Em outros termos, esse caráter de influência direta, não mediada, situaria a telepatia fora do campo propriamente psicanalítico – diferentemente de seu posicionamento, como veremos, dez anos depois. Após tais considerações, Freud encerra o texto com um parágrafo estranho, no limite da renegação:

Dei-lhes porventura a impressão de que estou secretamente inclinado a apoiar a realidade da telepatia no sentido do oculto? Se for assim, lamentaria muito que seja tão difícil evitar dar essa impressão. Isso porque, na realidade, estive ansioso por ser estritamente imparcial. Tenho todas as razões para sê-lo, visto não possuir opinião sobre o assunto e nada conhecer a seu respeito (1922, p.211).

1.7.2 A reunião secreta

Um ano antes, Freud pronunciara um informe preliminar em Harz, demonstrando sua relação quase sintomática com a telepatia. O texto, preparado para um congresso que nunca aconteceu, apresentado numa reunião privada – secreta, como o segredo que ele solicitara a Ferenczi dez anos antes –, nunca publicado durante a vida de Freud⁶⁸, revela um entusiasmo menos escondido pelos fenômenos ocultos. Freud interpreta como um signo de resistência o fato de ter esquecido as notas do caso clínico mais notável; entretanto, ele refere-se a duas experiências de mediunidade relatadas por dois pacientes que o deixaram tão impressionado e tão penosamente afetado, que renunciara à “aplicação analítica de sua comunicação” (1921, p.175). Mesmo considerando os videntes como mentirosos, Freud sustenta a possibilidade de que eles hajam recebido, por transmissão do pensamento, os desejos inconscientes dos pacientes. Um dos casos é o de um jovem professor de filosofia que

⁶⁷ A relação que vulgarmente se estabelece entre sonho e telepatia talvez derive do fato de que esta poderia ver-se favorecida pelo relaxamento da censura próprio do sono. E ainda: “É perfeitamente concebível uma mensagem telepática poder chegar contemporaneamente ao evento e, contudo, só penetrar na consciência na noite seguinte, durante o sono (ou, mesmo na vigília, somente após algum tempo, durante alguma pausa na atividade mental ativa)” (1922, p.211).

⁶⁸ Sobre a história da comunicação, cf. Granoff e Rey, *La transmission de la pensée*. Paris : Aubier, 2005.

visitara uma vidente para conhecer a sorte do seu cunhado, a quem ele odiava por ter-lhe roubado a sua irmã. A mulher dissera que o cunhado morreria de envenenamento por mariscos. Embora a predição não se cumprisse, o fato que chamou a atenção do paciente foi que o cunhado padecera de um envenenamento desse tipo no ano anterior. Freud parece deslindar dois níveis: não acredita no ocultismo, na clarividência nem na predição do futuro, mostrando-se cético a respeito dos vaticínios da mulher, mas acredita na possibilidade de uma transmissão dos pensamentos inconscientes. Como seria impossível que a vidente soubesse sobre o envenenamento, a interpretação de Freud reforça a idéia do caráter fático da telepatia: o desejo inconsciente do paciente transpõe-se na profecia.

O fato torna-se completamente explicável se quisermos supor que *esse saber foi transferido dele para ela (...), por caminhos desconhecidos que excluem os meios de comunicação que nos são familiares*. Isto é, deveríamos inferir a seguinte conclusão: *existe transferência de pensamento (Es gibt Gedankenübertragung)*. As atividades astrológicas da adivinha, nesse caso, teriam desempenhado a função de desviar suas próprias forças psíquicas e ocupá-las de maneira inócua, de modo a poder tornar-se *receptiva e acessível aos efeitos sobre ela causados pelos pensamentos do cliente, podendo, assim, tornar-se uma verdadeira ‘médium’* (p.176, nosso grifo).

Sem explicação do mecanismo – mas indicando simplesmente algumas circunstâncias favorecedoras⁶⁹ –, temos uma constatação categórica: existe transmissão do pensamento. Não nos parece casual que a palavra alemã não seja precisamente “transmissão”, mas “transferência”. Existe *transferência dos pensamentos inconscientes*. Como sabemos, Freud admitira a possibilidade de apreensão do próprio funcionamento psíquico a partir da noção de percepção endopsíquica (1901, 1911, 1913). Neste texto, Freud aceita a possibilidade de uma transmissão não verbal, telepática, entre inconscientes.

1.7.3 A língua secreta

Por fim, na trigésima conferência de introdução à psicanálise (1933), Freud aborda o assunto pela última vez. A telepatia é considerada aqui como o núcleo real nos fatos do ocultismo, “ao redor do qual a fraude e a fantasia teceram um véu difícil de ultrapassar” (1933, p. 33). Ela é, em primeiro lugar, o “fato suposto” de que um acontecimento ocorrido em um determinado momento se apresente, quase simultaneamente, à consciência de alguém

⁶⁹ Freud chega até elencar situações especialmente propícias para o advento de tais fenômenos, tais como a distração da atenção consciente ou o estado do sono; aliás, as transferências de pensamento ocorrem “particularmente no momento em que uma representação emerge do inconsciente ou, em termos teóricos, quando ela passa do ‘processo primário’ para o ‘processo secundário’” (1925d, p. 140).

distante, “desprezando as vias de comunicação conhecidas” (*ibid*, p.34). Nesse sentido, tratar-se-ia de um “correlato psíquico da telegrafia sem fio”. Freud prossegue sua argumentação, solicitando ao auditório a permissão de omitir “a cautelosa palavrinha ‘suposto’” e continuar a conferência como se acreditasse na realidade objetiva do fenômeno da telepatia, mesmo não tendo aderido “a nenhuma convicção” (*ibid*, p.34). O movimento do texto expõe momentos de oscilação evidente, nos quais Freud parece querer encobrir o interesse que suscitam nele os fenômenos chamados ocultistas, seguindo a retórica da renegação: “eu sei disso, porém...” (Mannoni, 1969). Qual é a razão dessa renegação? Trata-se apenas de uma tentativa de não minar o prestígio nascente da psicanálise, como sugere Jones? Talvez se trate também de evitar a inquietante estranheza dessa transmissão do pensamento no cerne da sessão, uma vez que a novidade apresentada no texto é precisamente o caso “esquecido” em 1921, no qual a transferência dos pensamentos não se produz entre um sujeito e um médium, mas entre o analisante e o analista. Freud parece afetado pela questão, como demonstram as múltiplas referências à perturbação afetiva, ao fato de sentir-se “profundamente chocado” e todo o vocabulário do registro da crença⁷⁰.

A conferência aborda um fenômeno vizinho da telepatia, a transmissão de pensamento: certos processos psíquicos – representações, estados de excitação, moções de desejo – poderiam transmitir-se de uma pessoa para outra através do espaço livre, “sem o emprego dos métodos conhecidos de comunicação por palavras e sinais” (1933, p.37). Contudo, trata-se evidentemente de significantes, como constatamos no caso do senhor P. Na sessão em que reclamava novamente do seu infortúnio com as mulheres, o paciente introduz um elemento novo: uma mulher que lhe interessava tinha o hábito de chamá-lo *Herr Von Vorsicht*, senhor Prudência. Ora, nesse mesmo dia, Freud recebera o cartão de visita de um médico inglês, o Dr. Forsyth. Chocado pela homofonia, que considera o fruto de uma transferência de pensamentos inconscientes, Freud mostra ao paciente o cartão do visitante. Pensamos que a perturbação do analista vincula-se à suspeita de que não seria somente ele que teria uma disposição especial para “ler” o inconsciente, mas também o contrário. A surpresa do analista conduz ao *acting out* de mostrar o cartão de visita. Aliás, esse gesto comprova sua crença íntima na transmissão inconsciente, disfarçada pela sutileza (precaução? prudência? *Vorsicht*?) de sua pluma. Continuando com o relato, sabemos que dias antes, o paciente emprestara-lhe um livro de Galsworthy sobre a família *Forsyte*. Freud interpreta a repetição desse significante como o núcleo de uma espécie de língua secreta (*Geheimsprache*)

⁷⁰ Cf. Granoff, Rey (2005), “Science, hasard, croyance”, pp. 145-182.

que mistura, de modo indistinto, o alemão e o inglês e que conecta ambos os sujeitos. Antes desses acontecimentos, Freud pensara em terminar o tratamento de P; constatamos agora uma mudança de posicionamento. O senhor P. pronuncia o sobrenome do analista como *Freund* (amigo) e este interpreta o ato falho a partir de uma ocorrência própria, a lembrança da visita a um vizinho do Sr. P., o doutor Freund. A partir daqui, as associações do analisante e do analista confundem-se no relato, fruto da língua secreta e da transmissão não verbal – embora significativa. Com efeito, no fim dessa sessão, P. descreve um sonho de angústia, um verdadeiro pesadelo (*Alptraum*), acrescentando que, certo tempo antes, procurara em vão o termo inglês correspondente. Naquele momento, ele confundira *mare's nest* e *nightmare*. “Isto era absurdo, prosseguiu; a *mare's nest* significava uma história incrível, um conto do vigário: a tradução de *Alptraum* era *nightmare*” (1933, p.46). Mesmo na ausência de um nexo evidente com o que Freud denomina o “elemento inglês”, Freud lembra que, um mês antes, seu amigo (*Freund*) Jones, autor precisamente de uma monografia sobre o pesadelo, entrara no consultório no qual se encontrava P. Entretanto, como não pensar em outra relação se, para esse doutor inglês, a telepatia representava precisamente a *mare's nest*, uma história inconcebível e perigosa para o futuro da psicanálise? Voltemos ao texto. Freud prossegue sua exposição salientando o modo no qual a “senha” da língua secreta surge na sessão:

Ele não disse, por exemplo: ‘O nome “Forsythe”, dos romances que o senhor conhece, acaba de me vir à mente.’ *Ele conseguiu, sem qualquer relação consciente com essa fonte, a partir daí, juntar esse nome às suas próprias experiências e expressá-lo (...)* O que ele disse mesmo foi, pois: ‘Também eu sou um Forsyth: é como minha namorada me chama!’ É difícil deixar de perceber a mistura de exigência ciumenta e de auto-desvalorização melancólica que encontra expressão no seu comentário. Não haveremos de errar o rumo se o complementarmos (...): ‘*Para mim é doloroso que os pensamentos do senhor se ocupem tão intensamente com o visitante. Volte para mim; afinal, eu também sou um Forsyth - embora, é verdade, eu seja apenas um Herr Von Vorsicht* (1933, p.47, nosso grifo).

Freud salienta que o fluxo associativo do paciente, seguindo o fio do “elemento inglês”, o conduz a dois acontecimentos anteriores que também podiam suscitar ciúmes. A alteração da pronúncia do sobrenome Freud e a menção do *mare's nest* pertenceriam ao mesmo contexto e significariam: “Afinal, não sou um verdadeiro inglês, assim como não sou um verdadeiro Forsyth” (*ibid*, p.48). A associação entre o pesadelo e a visita de Jones é uma associação do analista que, contudo, é interpretada por ele na mesma chave que as do analisante, como se os pensamentos do analista tivessem eco nos do paciente e vice-versa. Nesse ponto do texto, Freud depara-se com os aspectos perturbadores (angustiantes?) da

percepção, como parece revelar a série de perguntas colocadas no final do relato. “Poderia P. ter sabido que o Dr. Forsyth acabava de visitar-me pela primeira vez? Poderia ele saber o nome da pessoa que eu havia visitado em sua casa? Sabia ele que o Dr. Jones escrevera uma monografia sobre o pesadelo? *Ou foi apenas o meu conhecimento acerca dessas coisas que se revelou em suas associações?*” (*ibid*, p.48, nosso grifo).

De um modo inquietantemente estranho, a transferência parece abrir, para Freud, um espaço de percepção que não é nem interno nem externo, nem do analista nem do analisante, mas da análise: uma localidade terceira que alimenta uma língua secreta e onde fenômenos como a transmissão e a recepção do pensamento impõem-se involuntariamente. Comunicação inconsciente, telégrafo sem fio, fenômenos transferenciais que abalam definitivamente a pretendida equivalência entre percepção e consciência e que, além do mais, propõem enigmas que a doutrina freudiana limita-se apenas a assinalar. Algumas das conseqüências dessas idéias foram retomadas na psicanálise de língua inglesa, a partir dos trabalhos de Donald Winnicott (1896-1971), Wilfred Bion (1897-1979), Harold Searles (1918 -) e Donald Meltzer (1922-2004), dentre outros. Searles, por exemplo, no seu trabalho com psicóticos, admite que os pacientes psicóticos produzem, em situações extremas, percepções que revelam para o analista aspectos do seu próprio inconsciente aos quais o analista não tinha acesso (Fédida, 1992). Em outro sentido, para Donald Winnicott (1971), a análise ocorre na área de superposição do “sonhar do paciente” e do “sonhar do analista”. De um ponto de vista semelhante, Thomas Ogden considera a análise como um “experimento” desenhado para criar as condições que possibilitem que o analisante – ajudado pelo analista – “sonhe uma experiência emocional anteriormente insonhável (seus sonhos ‘não sonhados’)” (2007, p.577). Ora, em certas ocasiões, essa experiência pode não ser exclusivamente o sonhar do paciente nem do analista, mas uma experiência indissociável de ambos na análise (*ibid*, p.582)⁷¹.

No fim do texto, talvez para evitar essa perda de limites e essa confusão com a psique do paciente, Freud parece renegar sua intuição na tentativa de uma hipótese mecanicista: transmissão similar à telefônica ou comunicação psíquica direta entre indivíduos, como nas grandes comunidades de insetos? Possivelmente trate-se de uma transmissão psíquica direta do tipo da telepatia, possível método arcaico de comunicação interpessoal que,

⁷¹ Todavia, o autor americano sublinha a importância de sustentar a diferença entre o papel do analista e do paciente. Na experiência do falar-como-sonhando, Ogden afirma que, mesmo quando o analista participa do sonhar do paciente, o sonho é finalmente “o sonho do paciente”. Ainda assim, a análise pode tornar-se, segundo o autor, um processo em que o analista “‘sonha o paciente’ em vez de que o paciente ‘se sonhe’” (2007, p.587).

no decurso da evolução filogenética, fora substituído pelo método de dar informações com o auxílio de sinais captados pelos órgãos dos sentidos: “O método anterior, contudo, poderia ter persistido nos bastidores e ainda ser capaz de se pôr em ação sob determinadas condições (...) Tudo isso ainda é incerto e pleno de enigmas não solucionados; não há, porém, razão para temê-lo” (*ibid*, p.51). Muitas perguntas permanecem sem resposta, mas uma impõe-se:

Seria possível não desprezar a possibilidade mais extrema e aventar a hipótese de que P. havia observado um especial estado de excitação em mim (do que, para dizer a verdade, eu mesmo não sabia nada) e tirou sua conclusão a partir disto (...) Não posso levar mais adiante essas especulações segundo a razão. Mais uma vez, resta-nos um *non liquet* [não provado]; mas devo confessar que tenho a impressão de que também aqui os pratos da balança se inclinam a favor da transmissão de pensamento. Além do mais, certamente não estou só ao ter-me decidido experimentar eventos ‘ocultos’ como este na situação analítica (p. 50, nosso grifo).

Quando Freud admite que não pode “levar mais adiante essas especulações segundo a razão”, parece-nos que ele precisa acalmar a angústia decorrente do aparente surto de irracionalidade do que fora vítima. Ora, que é aquilo que se pode perceber por fora da consciência, mas também por fora do âmbito do inconsciente? Freud refere-se aqui a um estado de excitação do qual o sujeito nada sabe, mas que se transmite. Como pensar o estatuto dessa espécie de percepção que não seria endopsíquica, mas *exo-psíquica*? Como já dissemos, o conjunto de fenômenos mencionados corrói a concordância não problemática entre percepção e consciência, abrindo um campo de indagação para fenômenos que a psicanálise freudiana apenas apontou.

1.8 Destinos da percepção na segunda tópica: o ego e o id

No “Ego e o id” (1923), as interrogações anteriores parecem ter sucumbido ao esquecimento e a argumentação assume uma tonalidade mais conservadora. Na introdução, Freud salienta que o escrito pretende retomar os conceitos do “Além do princípio do prazer” (1920) de um modo menos especulativo e mais sintético, afirmando ter deixado de lado as contribuições da biologia para mergulhar em um campo mais propriamente psicanalítico (1923, p.13). Fundamentalmente, o escrito apresenta um novo quadro estrutural da psique – eu, *id*, supereu – que não se justapõe exatamente às três instâncias da primeira tópica – pré-consciente, consciente e inconsciente. De fato, a consciência abandona de vez seu sentido

sistemático e passa a ter uma significação meramente descritiva⁷², tornando-se simplesmente uma qualidade que pode acrescentar-se, ou não, a um estado psíquico. Desse modo, muitas das funções do antigo sistema *Cc (Prcc)* tornam-se atributos do eu; a consciência depende dele, mas o *eu* em si não é inteiramente consciente, uma vez que certos mecanismos egóicos, como o recalque, são inconscientes.

Mais especificamente, a consideração do perceptivo adquire preponderância em relação à consciência. Na nova tópica freudiana, a percepção está para o eu assim como a pulsão para o id. Aliás, o eu é a parte do *id* modificada pela influência da percepção, e a consciência constitui apenas uma função. Assim, o eu pode ser considerado uma superfície perceptiva na qual o corpo joga um papel essencial por ser fonte e meio de percepções, tanto internas quanto externas⁷³. Ainda mais, o eu é definido como a projeção da superfície corporal; em uma nota de rodapé, Freud explicita que o eu deriva, em última instância, “de sensações corporais, principalmente das que partem da superfície do corpo. Cabe considerá-lo, então, como a *projeção psíquica da superfície do corpo, além de representar, como temos visto, a superfície do aparelho psíquico*” (1923, p.27-28, nosso grifo)⁷⁴.

Todavia, a conceitualização da percepção é ambígua no texto. Em certos momentos, Freud não parece referir-se ao processo perceptivo na sua complexidade, mas à simples sensorialidade biológica, por exemplo, quando ele manifesta que todas as percepções são conscientes e que só pode tornar-se consciente aquilo que já foi percepção consciente (1923, p. 21-22). Essas formulações parecem colocar em xeque toda a teoria sobre o recalque de traços perceptivos e o tornar-se consciente deles. Ora, o mesmo texto também faz alusão à percepção enquanto resultado de uma elaboração psíquica, por exemplo, quando Freud propõe que tudo o que é interior – salvo os sentimentos – precisa, para tornar-se consciente, “transpor-se em percepções conscientes” mediante os traços mnêmicos (*ibid*, p.22). Dessa maneira, o estatuto daquilo que é denominado “percepção” é impreciso no texto. Constatamos que Freud promove ainda uma confusão ao mencionar a percepção no sentido sistemático da primeira tópica. De fato, em certas passagens, Freud parece estar se referindo apenas ao movimento regressivo do aparelho – do sistema mnêmico inconsciente para o sistema

⁷² Freud considera que a distinção entre consciente e inconsciente em termos descritivos é um “assunto de percepção”, ou seja, tal distinção é fenomênica, se dá na experiência da apreensão perceptiva (1923, p.17).

⁷³ No terceiro capítulo, veremos a importância do corpo em outras abordagens da percepção, como a fenomenologia de Merleau-Ponty e o estágio do espelho de Lacan.

⁷⁴ Cumpre destacar que tais considerações constituem o ponto de partida da teorização lacaniana do *eu* enquanto imaginário, presente fundamentalmente nos seus primeiros escritos e seminários. Cf. capítulo terceiro.

percepção-consciência. Vejamos uma ilustração: ele indica que a diferença entre lembrança e percepção ou alucinação consiste em que, no primeiro caso, o investimento conserva-se no sistema mnêmico, sem ultrapassá-lo em direção à percepção. Dado que, evidentemente, uma lembrança não precisa ser alucinada (percebida) para tornar-se consciente, o termo percepção remete à sua acepção sistemática neste contexto. Assim, em 1923, parece existir uma ambigüidade na caracterização da percepção e uma dualidade da consciência, concebida ora enquanto sistema, ora enquanto qualidade⁷⁵. Com efeito, a primeira tópica não é ultrapassada de uma vez e para sempre; as múltiplas referências a ela que percorrem o texto dificultam a tarefa de compreender o novo papel da percepção na segunda tópica⁷⁶.

Com relação ao problema da conscientização do pensamento, Freud assinala os obstáculos da hipótese tópica e afirma, uma vez mais (como em “O inconsciente”, 1915c), que algo se torna consciente – ou propriamente, pré-consciente – por associação com as correspondentes representações-palavra. Ora, apesar dessa aposta no caráter lingüístico do pensamento, Freud não se afastaria completamente da concepção aristotélica segundo a qual “nunca se pensa sem imagens” (*De Anima*). Isto porque, em virtude da origem sensorial das representações-palavra – que seriam precisamente os traços mnêmicos de palavras ouvidas –, os processos de pensamento tornar-se-iam “percebidos real e efetivamente [*wirklich*] – como vindos de fora” – e, por causa disso, seriam “tidos por verdadeiros” (1923, p.25)⁷⁷. Ou seja, o tornar-se consciente da percepção é dependente da palavra, mas esta se constrói, por sua vez, a partir da imagem. Aliás, em sentido estrito, as palavras podem ser consideradas imagens, principalmente acústicas – e secundariamente, visuais e motoras. Existe, desse modo, uma interdependência entre os domínios da imagem e da palavra na constituição da percepção⁷⁸. Nesse contexto, Freud admite a existência de dois tipos de pensamento. Por um lado, o pensamento imagético, que consiste no devir consciente dos processos de pensamento por

⁷⁵ Essa dualidade dissipa-se em 1932, quando a consciência passa a ser apenas qualidade momentânea no funcionamento da percepção (Botella e Botella, 1995).

⁷⁶ Aliás, no segundo capítulo, Freud pergunta-se se seria possível referir toda consciência a um único sistema superficial (o antigo sistema P-Cc), e admite que as percepções internas da série prazer-desprazer tornar-se-iam conscientes do mesmo modo que as moções recalçadas, isto é, alcançando o sistema P. Nesse sentido, a menção da percepção enquanto sistema obriga Freud a admitir o oxímoro da existência de “sensações inconscientes”. Haveria, porém, uma diferença entre a conscientização de representações e a de sensações: as representações inconscientes precisariam de nexos pré-conscientes para tornarem-se conscientes, enquanto as sensações transmitir-se-iam diretamente para a frente. Não existiriam, portanto, sensações pré-conscientes.

⁷⁷ Nesse parágrafo, Freud brinca com as significações de perceber (*wahrnehmen*) e tomar por verdadeiro (*fur wahr halten*), já que na língua alemã existe uma proximidade lingüística entre o perceber e o acreditar ou aceitar enquanto verdade. Aliás, não deixa de ter conseqüências para a teorização freudiana que o próprio termo em alemão aproxime a percepção não da realidade, mas da verdade.

⁷⁸ Voltaremos a abordar essa questão no terceiro capítulo.

retrocesso aos restos visuais. Por outro lado, o pensamento propriamente dito, que suporia o enlace com as representações-palavra.

Seria possível dizer que essa hipótese vai ao encontro de certas teses da psicologia cognitiva: Allan Paivio (1969)⁷⁹ considera a imagem e os processos verbais como dois sistemas complementares de codificação cognitiva, como dois modos de representação simbólica que evoluem em paralelo (Tisseron, 1997). Serge Tisseron aborda o “pensar por imagens” freudiano como um modo de escape do pensamento simbólico dependente da ordem lógico-lingüística: esse pensar primário suporia um modo de funcionamento psíquico caracterizado “pela possibilidade de deslocamentos livres de energia de uma representação a outra” (1997, p.17). Ainda assim, cumpre salientar que Freud continua a acentuar o caráter eminentemente lingüístico da consciência e do pensamento, postulando que o pensar em imagens, ou pensar visual (*Denken in Bildern, visuellen Denkens*), seria apenas um tornar-se consciente imperfeito e limitado ao material concreto. Portanto, ele estaria mais próximo do inconsciente e seria mais antigo – tanto filogenética quanto ontogeneticamente – que o pensar em palavras (*Denken in Worten*). Conseqüentemente, existiria uma consciência secundária, lingüística, e uma consciência primária, imagética. Entretanto, vemos que nem essa consciência é tão imediata. Insistamos, se Freud admite a existência de sensações inconscientes é porque nem toda impressão é imediatamente consciente, apesar de que alguns trechos do texto possam sugerir essa posição.

Segue um pequeno parêntese. Acabamos de falar da mediação simbólica como vinculada intimamente à linguagem, tomando como referência organizadora a tripartição lacaniana entre o imaginário, o simbólico e o real. Serge Tisseron, no seu livro “Psicanálise da imagem” (1997), critica a convicção psicanalítica segundo a qual a linguagem seria mais simbólica que a imagem. Nesse sentido, cabe salientar que não ignoramos o caráter simbólico das imagens para Freud. Com efeito, apesar de sua crítica da interpretação simbólica ou codificada dos sonhos, Freud (1900) apresenta em muitas oportunidades a imagem do sonho como um símbolo, na medida em que a significação manifesta esconde e, ao mesmo tempo, evoca uma significação latente. Essa utilização – literal na pluma de Freud – do termo

⁷⁹ “Mental imagery in Associative Learning and Memory”, *Psychol. Rev.*, 76, pp.241-263, citado por Serge Tisseron. Nesse sentido, o psicanalista afirma que os poderes da imagem não são nem anteriores nem posteriores aos da palavra, mais paralelos. São esses poderes que permitiram à imagem a exploração e a encenação de “experiências psíquicas e corporais impossíveis de abordar com palavras” (1997, p.191). A tese de Tisseron é que a imagem, além de sua função simbólica, tem uma função de envoltório e de transformação.

“símbolo” corresponde àquilo que representa uma realidade abstrata ou ausente⁸⁰. Contudo, é preciso ressaltar uma evidente oscilação nos textos freudianos: a imagem é ora considerada como um símbolo decifrável segundo um sistema de correspondências, ora como significante e, enquanto tal, dependente da linguagem. No primeiro sentido, existiria uma série de sonhos típicos nos quais a imagem é símbolo estável de alguma coisa – por exemplo, um relógio pode ser entendido como símbolo dos genitais femininos (Freud, 1971f). No segundo sentido, a interpretação freudiana clássica lê as imagens como construídas em função da materialidade significante e de associações lingüísticas. “A interpretação dos sonhos” postula claramente o sonho como um *rébus* no qual os pensamentos e as imagens do conteúdo do sonho são apresentados como “duas versões do mesmo assunto em duas linguagens diferentes” (Freud, 1900, p.285). O conteúdo do sonho é, assim, definido como uma transcrição dos pensamentos oníricos em outro modo de expressão, “cujos caracteres e leis sintáticas é nossa tarefa descobrir, comparando o original e a tradução”. Segundo Freud, esse material é expresso numa escrita pictográfica cujos caracteres têm de ser individualmente transpostos para a linguagem dos pensamentos do sonho. Ainda mais, consideramos que o texto é claro quando formula que:

Se tentássemos ler esses caracteres segundo seu valor pictórico, e não de acordo com sua relação simbólica, seríamos claramente induzidos ao erro (...). Só podemos fazer um juízo adequado do quebra-cabeças se (...) tentarmos substituir cada elemento isolado por uma sílaba ou palavra que possa ser figurada por aquele elemento de um modo ou de outro. As palavras assim compostas já não deixarão de fazer sentido, podendo formar uma frase poética de extrema beleza e significado. *O sonho é um quebra-cabeça pictográfico desse tipo, e nossos antecessores no campo da interpretação dos sonhos cometeram o erro de tratar o rébus como uma composição pictórica*, e como tal, ela lhes pareceu absurda e sem valor (Freud, 1900, p. 286, nosso grifo).

A imagem, nesse sentido, pode ser *representativa* além (ou aquém) da palavra – por seu valor “pictórico” –, constituindo um modo de pensamento. Contudo, a imagem encontra-se em íntima comunhão com o mundo simbólico da linguagem e pode ser lida enquanto significante⁸¹. Ora, sem desconhecer a qualidade “simbólica”⁸² da imagem, faremos referência, daqui por diante, ao seu caráter *representativo*, reservando o termo simbólico para

⁸⁰ Tisseron (1997) remete à etimologia grega: o símbolo é, na sua origem, uma tábua quebrada em duas partes, que se ajustam perfeitamente.

⁸¹ Trataremos essa questão, do ponto de vista da teoria lacaniana, no terceiro capítulo.

⁸² Serge Tisseron (1997) aborda três formas complementares de simbolização da experiência: sensorial-afetivo-motriz, representativa imagética e representativa verbal. A imagem seria uma parte do processo de simbolização, mas a parte mais suscetível de ser tomada como o todo.

o universo da linguagem. Nesse sentido, consideraremos duas matrizes de representação da percepção: a imagem (pólo figurativo) e a palavra (pólo lingüístico ou simbólico).

*

Como dissemos, a reconstituição da metapsicologia freudiana da percepção é um caminho árduo. Em diferentes momentos da sua obra, Freud parece admitir uma equivalência entre percepção, consciência e realidade, propondo o funcionamento de um sistema específico que forneceria uma apreensão consciente e imediata da percepção, a qual, por sua vez, representaria uma cópia da realidade. Por exemplo, na Conferência XXXI, ele manifesta que a função do eu é observar o mundo exterior, “*precipitar uma cópia fiel dele nos traços mnêmicos das suas percepções* e afastar mediante a atividade do exame de realidade o que as fontes da excitação exterior acrescentaram a esse quadro do mundo exterior” (1933b, p.70, nosso grifo). Todavia, como vimos, inumeráveis trechos opõem-se à hipótese mencionada, propondo a percepção como um construto psíquico, produto de uma elaboração secundária similar à do sonho (1900, 1917a). Pois bem, seria possível, afinal, afirmar a existência de hipóteses inexoravelmente contraditórias a respeito da percepção na obra de Freud? Fátima Caropreso, no texto “A relação entre a memória, a percepção e a consciência na metapsicologia freudiana” (2006) observa, pertinentemente, certas inconsistências quanto às relações entre percepção e consciência e considera que existiriam dois padrões para pensar esta questão a na obra de Freud: o modelo do “Projeto”, segundo o qual as excitações externas seriam representadas antes de se tornarem conscientes e o modelo da carta 39 (1896), em que o sistema CC estaria diretamente ligado ao sistema P e, conseqüentemente, a memória não determinaria a consciência perceptiva. Outros comentadores, como Roger Perron (1995), consideram que Freud progrediria de uma versão empirista da percepção, correlato de um realismo ingênuo, para uma versão propriamente psicanalítica. Não consideramos que existam diversas teorias, contraditórias entre si, nem uma evolução linear de uma teoria clássica para uma definição propriamente psicanalítica do funcionamento perceptivo. Aliás, versões conservadoras apresentam-se no fim da obra (Freud, 1933b) e outras mais originais esboçam-se desde os primórdios (Freud, 1895, 1900). Evidentemente, algumas idéias recebem um tratamento diferente, certas posições acentuam-se ou são deixadas de lado no decorrer da obra, mas, de modo geral, a doutrina freudiana desde seus primórdios (1895, 1896b) aponta *consistentemente* para a idéia de uma apreensão consciente da percepção que seria tributária de um processo, de um trabalho psíquico similar à elaboração secundária do sonho.

Entretanto, como acreditamos ter demonstrado, existe uma indeterminação na definição da percepção e da consciência. Com efeito, consideramos que as aparentes contradições mencionadas devem-se, por um lado, às acepções diferentes da percepção – função biológica, apreensão consciente e percepção dissociada da consciência – e, por outro, à abordagem de dois níveis de consciência, uma diferenciação clara, a nosso ver, porém, não explicitada. Conforme propusemos ao longo do capítulo, a diferenciação entre uma consciência primária e uma secundária aparece, por exemplo, na distinção entre o pensar visual e o pensar em palavras (1923) ou, de um modo mais elementar, na seguinte afirmação: “fecham-se os olhos e se alucina, abrem-se e se pensa com palavras” (1895). Neste sentido, podemos pensar que o que aparece como consciência em alguns textos – por exemplo, na carta 39 ou na nota de rodapé de 1919 à “Interpretação dos sonhos”, (1900, p.535) – e que conduz a uma considerável confusão no que diz respeito aos vínculos entre consciência e percepção, é a consideração do pensamento em imagens, o qual seria uma consciência ou um pensar “imperfeito” (Freud, 1923), uma espécie de pura operação da figurabilidade.

No que diz respeito à consciência que chamamos primária, observemos que a imagem constitui *um pensar*. Além do mais, notemos que nem mesmo essa consciência imagética, virtualmente alucinatória, seria propriamente imediata. Isto por que, por um lado, Freud frisa desde o começo da sua teoria que o estímulo padece uma série de reorganizações antes de tornar-se consciente, inclusive no nível neural (1891). Por outro lado, porque o perceber supõe uma determinação inconsciente: a função da atenção obtém sua força e direção desde o inconsciente, o campo tem de ser investido antes de ser percebido, como abordaremos mais adiante. Quanto à consciência em sentido estrito, a percepção dotada de sentido, ela apresenta-se como tributária do enlace com as representações-palavra, constituindo, portanto, uma consciência lingüística e interpretativa. Desse modo, a consciência propriamente dita não poderia ser o primeiro elo do processo perceptivo, pois se ela fosse imediata – como Freud parece admitir em alguns momentos da segunda tópica –, não seria possível pensar uma série de questões fundamentais da psicanálise, como o recalque ou a interpretação *après coup* de uma percepção enquanto traumática. A consciência em sentido estrito advém somente após a re-significação do vivenciar perceptivo, processo em que a memória tem um papel relevante. Conseqüentemente, a consciência seria um efeito *a posteriori*, como abordaremos no capítulo seguinte.

A formulação da existência dos processos psíquicos inconscientes e a série de fenômenos abordados por Freud enquanto obstáculos à consideração tradicional da percepção como cópia da realidade – a alucinação primordial como “a falsa realidade à qual está predestinado o organismo humano” (Lacan, 1960b, p.52) da qual depende o mundo perceptivo; as percepções inconscientes; as percepções endopsíquicas, e o enigma da telepatia, dentre outros – perturbam qualquer coincidência ingênua entre percepção, consciência e realidade. Todavia, não pretendemos submeter o texto freudiano à violência de desconhecer seus impasses: a dupla maneira de conceber as relações da psique com a realidade e a concepção do aparelho segundo a dinâmica externo-interno culminam numa série de dificuldades teóricas e complicam a compreensão da complexidade do processo perceptivo que o próprio Freud concebeu. Na verdade, se a percepção da realidade material é permeada pelo psíquico, torna-se artificial distinguir tão claramente duas ordens opostas. Freud parece perceber esse impasse no final da sua obra, como indica o deslocamento da questão para a noção de verdade histórica e a ferramenta clínica da construção – questões que trataremos no próximo capítulo. Por fim, podemos dizer que existe todo um conjunto de questões referentes à percepção que a psicanálise freudiana apenas apontou, porém sem explicitá-las. Contudo, acreditamos que o percurso do presente capítulo revelou a originalidade radical das teses metapsicológicas freudianas. No capítulo seguinte, examinaremos outro conceito original que torna ainda mais valiosas as contribuições psicanalíticas ao assunto que nos ocupa: a peculiar noção *Nachträglichkeit*, frequentemente traduzida como ‘temporalidade a posteriori’.

2. CAPÍTULO SEGUNDO: A TEMPORALIDADE DA PERCEPÇÃO

Ocupou-se Freud, alguma vez em toda a extensão da sua obra, de alguma coisa que não fosse o tempo? Teríamos o direito de duvidá-lo. André Green (2000)

Abordaremos, neste capítulo, outro aspecto fundamental da teoria freudiana que produz uma verdadeira subversão da noção clássica de percepção: o conceito inédito de *Nachträglichkeit*⁸³ e seus efeitos.

2.1 Tempo e escrita

No capítulo anterior, anunciamos que Freud sustenta a hipótese original de uma memória múltipla registrada em diferentes variedades de signos e sujeita a rearranjos periódicos (1896b). Isto é, além de sua função de rememoração consciente, a memória seria ativamente transformadora; o sistema de memória tornar-se-ia mais complexo à medida que os traços fossem re-transcritos ou traduzidos para outro sistema. Em vez de um aparelho neural (Freud, 1895), a configuração da Carta 52 (1896b) apresenta um aparelho de *escrita*, fato que se evidencia na importância que assumem os conceitos de signo (*Zeichen*), inscrição (*Niederschrift*) e transcrição (*Umschrift*). Desse modo, segundo a leitura de Derrida (1967), o traço mnêmico de uma percepção não aparece como algo que poderia ser recuperado enquanto presença simples⁸⁴, mas consiste, precisamente, em ser pura diferença: as transcrições sucessivas são diversos momentos da diferença. Nesse sentido, a inscrição da percepção supõe a seleção, o apagamento, a censura e a exclusão dos traços; essa gramática da escrita é marcada dialeticamente pelo silêncio, pelo não escrito. Mas o trabalho de apagamento não constitui, segundo Derrida (1967), a negação pura e simples, mas o movimento diferencial ou “diferante”⁸⁵ que determina sua temporalização.

⁸³ Mesmo cientes das dificuldades de tradução do termo alemão – dificuldades que assinalaremos oportunamente – optamos pela tradução corrente: *a posteriori*.

⁸⁴ Derrida desvela o caráter de fantasia obsessiva, na tradição filosófica, de uma expressão secular como “presença real” (Didi-Huberman, 1991).

⁸⁵ O neologismo *différance* será a expressão dialética exemplar capaz de mostrar a falsa oposição entre presença e ausência; a presença perde seu privilégio teórico com a constatação de uma presença sempre *diferida*, *diferente*. A *différance*, brincando com a dupla acepção do termo “diferir”, alude tanto à falta de identidade (divergir, diferenciar-se) quanto ao retardo, adiamento, deslocamento. Nesse sentido, a *différance* corrói a noção de identidade, do Mesmo.

Já antecipamos também que, na carta 52, tanto a percepção quanto a consciência, mesmo constando no esquema, não são abordadas como transcrições, uma vez que os três tipos de transcrição são os *signos de percepção*, o *inconsciente* e o *pré-consciente*. O que pode ser inferido a partir disso em relação à percepção? Como vimos, existem diferentes acepções da noção de percepção na obra freudiana. Seria possível pensar que Freud a concebe por fora do psíquico, como prévia e independente do funcionamento de registro do aparelho: se não fosse uma transcrição, seria apenas uma função orgânica de recepção de dados e não um resultado do trabalho psíquico. Ou ainda, seria possível conjecturar que ele a considera inserida no campo da escrita, sob o regime de um tipo especial de traço, uma vez que admite não saber quantos tipos de transcrições existem: “pelo menos três, provavelmente mais” (1896b, p.274). Aliás, a indicação de uma série de marcas sob a letra P pareceria apontar nessa direção. Entretanto, Freud salienta claramente que os neurônios P, onde se geram as percepções “não conservam nenhum traço (*Spur*) do acontecido”. E acrescenta: “*É que consciência e memória excluem-se reciprocamente*” (1896b, p.275). Ora, num texto onde prima a lógica da re-transcrição, talvez devêssemos interpretar a não conservação de marcas simplesmente como uma impossibilidade de evocação. Aliás, na frase citada, evidencia-se que a perda dos traços do acontecido equivale a dizer que ele não pode ser rememorado, nem mesmo no sentido do retorno do recalcado. Desse modo, os traços primários da percepção permaneceriam irrepresentados no sentido da *Vorstellung* (irrepresentáveis?); contudo, o fato de que um acontecimento perceptivo não seja representado no aparelho – nem sequer sob a lógica da representação inconsciente – nem possa ser rememorado não significa dizer que ele desaparece sem deixar vestígios, e, fundamentalmente, sem ter conseqüências psíquicas. É interessante notar que, nesse contexto, Freud utiliza o termo *Spur* (rastro, pegada, vestígio, pista), de outra ordem que o termo *Schrift*. Ao passo que *Schrift* alude necessariamente à escrita, à grafia – e como tal, remete indiretamente à representação –, *Spur* é apenas uma marca que não depende de nenhum código nem alfabeto: é um simples traço. Esses vestígios arcaicos da percepção parecem seguir o destino do esquecimento na teoria freudiana, mas, de que tipo? Trata-se de um esquecimento provisório ou irredutível? Será que esses acontecimentos não inscritos enquanto representação dão origem a algum tipo de retorno? Deixemos de lado, pelo momento, essas questões, que abrem uma via para pensar aquilo que fica para fora da representação na obra freudiana.

Conforme apontamos anteriormente, a cena do *a posteriori* comanda a argumentação do texto. A lógica do *Nachträglichkeit* não alude apenas ao lapso temporal

entre percepção e consciência, mas implica que o conteúdo mnêmico derivado do percebido sofre transformações periódicas: “de tempos em tempos, o material mnêmico é reordenado segundo novos nexos, produzindo-se uma re-transcrição (*Umschrift*)” (Freud, 1896b, p. 274). O *a posteriori* supõe a possibilidade da re-significação e da re-invenção dos acontecimentos perceptivos: por exemplo, na noção precoce de trauma, uma percepção primeiramente considerada banal adquire uma significação radicalmente diferente após um novo acontecimento que evoca um traço mnêmico. No “Projeto” (1895), Freud postula que algo que não foi apreensível à época de sua origem só se torna traumático com efeito retardado – mediante uma transformação mentirosa, a *proton pseudos* histórica. A partir de um segundo acontecimento na puberdade (anos depois da cena que se revelará, posteriormente, como tendo dado origem ao trauma) a lembrança evoca um afeto (no caso, a excitação sexual) que não foi experimentado naquele momento. Note-se a importância do fator temporal: é a lembrança que provoca um afeto derivado do próprio trauma, ou, mais propriamente, do que será *a posteriori* vivenciado enquanto traumático⁸⁶. Essa hipótese freudiana será alterada após o reconhecimento da sexualidade infantil (1905b), permanecendo, porém, a idéia da constituição retardada do traumático. No caso do ‘Homem dos lobos’ (1918), ao se referir à cena do coito dos pais do paciente, Freud diz:

Devemos também ter em mente que a ativação dessa cena (*evitei intencionalmente a palavra ‘recordação’*) teve o mesmo efeito que teria uma experiência recente. *A cena produz efeitos a posteriori [nachträglich]*, mas não perdera nada da sua novidade no intervalo entre a idade de um ano e meio e a de quatro anos. Descobriremos talvez em que se apóia a razão para supor que produziu determinados efeitos mesmo na época da sua percepção, isto é, a partir de um ano e meio de idade (1918, p42, nosso grifo).

Notemos que Freud evita explicitamente o termo recordação, assim como possivelmente o de retorno, porque os traços primários da percepção tiveram um destino diferente daquele do recalque. A cena não pudera ser cabalmente compreendida no instante da percepção – e talvez não tenha sido propriamente *percebida*, em sentido estrito, se o perceber supõe certa interpretação da significação do fenômeno. Contudo, Freud frisa que ela “produziu determinados efeitos na época de sua percepção”, como se algo “obscuramente pressentido” tivesse marcado a psique (Green, 2000). Devemos, então, supor algum tipo de

⁸⁶ Como salienta André Green: “O momento em que teve lugar deixa sua marca sobre a criança que assiste à cena sem poder avaliar os efeitos sobre sua subjetividade, incapacitada para acessar a compreensão plena da maneira em que foi afetada. São imprescindíveis, para tanto, os efeitos da sexualidade pós-puberal no duplo plano do acesso à maturidade sexual e ao desenvolvimento intelectual” (2000, p.25).

registro, resta saber qual – poderíamos talvez pensá-lo no sentido dos signos de percepção? –, já que se trata de uma inscrição em *stand by*, que permaneceria latente e adquiriria plena significação e efetividade psíquica só *posteriormente*, ao ser reativada. Essa matriz difícil de identificar, só potencialmente significativa, será despertada depois por um acontecimento mais ou menos acidental – mas não contingente– que terá, desta vez, um alcance mais amplo. Numa nota de rodapé do caso citado, Freud acrescenta que o analisado expressava, aos 25 anos de idade, impressões e moções do seu quarto ano de vida com palavras das quais, naquela época, não teria disposto. Além disso, alerta para o fato de que, se descuidarmos essa observação, “facilmente acharemos cômico e incrível que uma criança de quatro anos possa ser capaz desses juízos especializados e pensamentos sábios”. A explicação dessa suposta irregularidade é que:

Esse é, simplesmente, um segundo caso de *posterioridade* [ou efeito retardado, *Nachträglichkeit*]. Ao ano e meio, a criança recebe uma impressão perante a qual não consegue reagir de modo suficiente; *só a compreende e é capturado por ela quando é reanimada aos quatro anos e apenas dois decênios depois, na análise, pode apreender mediante uma atividade de pensamento consciente o que acontecera nele*. O analisado prescinde, pois, das três fases temporais e introduz seu eu presente na situação do passado longínquo (1918, p.44, nosso grifo).

O passado apresenta-se enquanto novidade, elidindo as fases intermediárias entre a cena e sua significação atual. O sonho dos lobos abre, *a posteriori*, uma via de sentido diferente para as percepções visuais da infância, sendo apenas por causa desse salto temporal que a cena do coito adquire uma significação diferente, desencadeadora da angústia. A significação não está ligada à experiência perceptiva imediata, mas a uma interpretação retrospectiva dela. Aliás, o termo alemão *nachträglich* comporta duas idéias: por um lado, a de posterioridade; por outro, a de suplemento. Entre dois acontecimentos, o segundo reconhece-se em seu vínculo com o precedente, ao qual outorga agora um sentido que só existia em estado virtual⁸⁷. O lapso entre o registro do elemento interpretável e sua interpretação pode ser indefinidamente prolongado, segundo intervalos que ignoram as leis do tempo linear. Dessa maneira, o que indica o *a posteriori* é uma profunda metamorfose na concepção do tempo: o presente deixa de ser pensando enquanto constituinte para ser abordado como reconstituído originariamente a partir da memória (Derrida, 1967, p. 192). Derrida toma o duplo sentido do termo *Nachträglichkeit* para frisar que o presente – o

⁸⁷ Green indica ainda que nada nos obriga a pensar o *a posteriori* limitado em duas cenas, senão que ele pode encadear diferentes sentidos que estariam ligados numa relação reticular, numa estrutura arborescente, numa “multiplicidade de focos nas conjugações do tempo” (2000, p.55).

presente perceptivo – é sempre reconstituído com retardo e de modo suplementar. “O texto que chamamos presente só se decifra em rodapé, na nota ou post-scriptum” (*ibid*, p.200). O filósofo introduz na sua leitura a dimensão do *post-scriptum*, que constitui o presente passado como tal, para dar conta dessa particularidade do texto freudiano: “o *post-scriptum* não se contenta, como talvez tenham suposto Platão, Hegel e Proust, com revelar o passado na sua verdade, mas o produz” (1967, p.204). Conseqüentemente, o presente esvazia-se de presença.

Não existe texto escrito e presente em outro lugar que desse ocasião, sem ser por ele modificado, a um trabalho e uma temporalização (...) que lhe seriam exteriores (...). *Não existe texto presente em geral, nem mesmo há texto presente-passado, texto passado como tendo sido presente.* O texto não é pensável na forma, originária ou modificada, da presença. O texto inconsciente já está tecido de traços puros, de diferenças em que se unem o sentido e a força, texto em parte alguma presente, constituído por arquivos que são sempre já transcrições (Derrida, 1967, p.200, nosso grifo).

Evidentemente, o conceito de *Nachträglichkeit* constitui um obstáculo à proposição do caráter imediato da percepção e da consciência e, precisamente por isto, representa uma das originalidades do tratamento freudiano da questão. Que o presente em geral deixe de ser pensado como originário para passar a ser abordado enquanto reconstituído, que não seja a “forma absoluta, plenamente viva e constituinte da experiência, que não haja pureza do presente vivo, é o tema, formidável para a história da metafísica”, que Freud nos conduz a pensar. Na seqüência, o autor complementa: “Este pensamento é sem dúvida o único que não se esgota na metafísica ou na ciência” (Derrida, 1967, p.201).

Sob essa lógica, os traços supostamente arcaicos da percepção perder-se-iam, uma vez que ela estaria sujeita a um trabalho constante de re-interpretação. Aliás, não se perderiam propriamente porque nunca teriam sido “presentes”: o retardamento na constituição do sentido indica que a impressão deixou uma marca que nunca foi estritamente *percebida*, tampouco vivida no presente da consciência. Consideramos que a leitura derrideana revela um aspecto fundamental da riqueza do texto freudiano. No entanto, Freud (1918) destaca que, mesmo fora do âmbito representacional, o acontecimento gerou algum tipo de traço (*Spur*) – “produziu determinados efeitos na época de sua percepção” –, prova disso é que pôde ser evocado posteriormente. Analisemos, então, a dinâmica da presença e da ausência no processo perceptivo e as conseqüências da proposição freudiana em relação ao presente da percepção.

2.2 A *mágica da percepção na temporalidade freudiana*

Qui veut se souvenir doit se confier à l'oubli, à ce risque qu'est l'oubli absolu et à ce beau hasard que devient alors le souvenir.
Maurice Blanchot (1962)

Freud retoma as questões mencionadas num texto da segunda tópica, “Notas sobre o bloco mágico” (1925), colocando o foco novamente nas funções opostas do aparelho psíquico que, além de ser ilimitadamente receptivo, é capaz de conservar duradouramente as impressões. Como vimos, Freud deduz essa dupla capacidade da ação de dois sistemas excludentes (percepção-consciência e memória) e o artifício do bloco mágico metaforiza ambas as funções. Apesar de que Freud nunca renuncie definitivamente à apresentação tópica, o artigo constitui uma clara tentativa de repensar o espaço da escritura psíquica. Como nota Derrida, o bloco tem uma profundidade paradoxal, sem fundo, que supõe um reenvio infinito e uma exterioridade perfeitamente superficial (1967, p.217).

O conto de Borges “Funes o memorioso” (1944), que narra a história de um homem com uma percepção e uma memória aguçadas ao infinito, exemplifica parodicamente essas duas capacidades ‘maravilhosas’ (*wunderbar*) do aparelho psíquico. Funes é um rapaz comum, que “vivera dezenove anos como quem sonha: olhava sem ver, ouvia sem ouvir, esquecia-se de tudo, de quase tudo”. Um dia, após um acidente com seu cavalo, seu mundo transformara-se inexoravelmente:

Ao cair, perdeu a consciência; quando a recobrou, o presente era quase intolerável de tão rico e tão nítido, e também as memórias mais antigas e mais triviais. Pouco depois soube que estava tolhido. O fato apenas lhe interessou. Raciocinou (sentiu) que a imobilidade era um preço mínimo. Agora sua percepção e sua memória eram infalíveis⁸⁸.

Precisamente devido à integralidade de sua percepção, Funes não raciocina, apenas sente. Seu mergulho na sensibilidade, sua apreensão sem resto da realidade e sua memória plena são o extremo oposto do pensamento. Prossegue Borges: “Ele aprendera sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim. Suspeito, porém, que não era muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão detalhes, quase imediatos”. Com efeito, Funes carece de um dispositivo presente no bloco: lembremos que Freud (1920) insiste em que o aparelho perceptivo, além da superfície receptiva, constaria de outro estrato, a proteção anti-estímulo, destinado a filtrar e rebaixar a intensidade das excitações potencialmente traumáticas. Sem nenhuma proteção,

⁸⁸ Tradução livre do texto a partir do original.

Funes padece de sua percepção integral, absoluta e de uma claridade ofuscante, que o transforma no “solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme e instantâneo”. Borges demonstra pelo absurdo a impossibilidade de conceber o puro presente da percepção nem o puro passado da memória, já que estes se revestiriam de uma nitidez insuportável: “o presente era quase intolerável de tão rico e tão nítido, e também as memórias mais antigas e mais triviais”.

Ora, como pensar o presente da experiência perceptiva se, como propõe Freud, uma impressão pode revelar-se significativa só anos depois de ter acontecido? No capítulo anterior, dissemos que a apreensão consciente da percepção não é imediata. Acrescentemos que também não acontece num tempo contínuo, nem *presente* em sentido estrito. De fato, Freud frisa que enquanto o sistema permanece investido, “recebe as percepções acompanhadas de consciência e transmite a excitação até os sistemas mnêmicos inconscientes”, mas, assim que o investimento é subtraído, extingue-se a consciência e a operação do sistema é suspensa (1925, p.247). Dessa maneira, no trabalho descontínuo da consciência origina-se a representação do tempo – hipótese que fora formulada já no “Projeto” (1895) a respeito da sensibilidade dos neurônios ω ao período da excitação. Tal temporalidade descontínua remete à escrita como interrupção e restabelecimento do contato entre as diversas camadas psíquicas. Freud indica que para ler, é preciso levantar a página de cobertura: “os traços não produzem, portanto, o espaço da sua inscrição senão dando-se o período do desaparecimento” (Derrida, 1967, p.221)⁸⁹. A oscilação entre presença e ausência e entre investimento e desinvestimento torna-se fundamental na operação do aparelho psíquico enquanto “bloco mágico”. Além do mais, a perda de alguns traços como condição essencial da inscrição de outros indica que a funcionalidade, tanto da percepção quanto da memória, é impensável sem a dialética freudiana da negação – sob as formas do recalque (*Verdrängung*), negação (*Verneinung*), renegação (*Verleugnung*) e recusa (*Verwerfung*). A história de Funes, que se torna um conto de horror, é precisamente a encenação de uma percepção aberrante, sem resto, no puro presente. Paralelamente, há algo de sinistro nesse homem que não consegue esquecer, vítima da sua própria memória: sem primazia alguma, os traços misturam-se caoticamente. Julio Pimentel Pinto considera que, prisioneiro de sua

⁸⁹ Alguns anos antes do escrito sobre o bloco mágico, Freud descrevera o jogo infantil do *fort-da* (1920). Dentre as múltiplas interpretações que esse jogo tem gerado na história do movimento psicanalítico, André Green (2000) o escolhe como modelo do tempo. O jogo, ao encenar a alternância desaparecimento-retorno, fornece à concepção freudiana do tempo uma analogia concreta com o investimento periódico, característico do sistema Percepção-Consciência.

implacável memória, Funes torna “inútil a própria memória que cultua. Incapaz de escolher e, sobretudo, de esquecer, vive condenado eternamente – como sua vida, prostrada no tempo absoluto – à repetição invariante, à impossibilidade de ser original, livre na escolha e na rejeição” (1998, p.315)⁹⁰.

Como demonstramos quando examinamos a questão da perda e da negação na origem da percepção, a noção freudiana de recalque primário implica a formulação de uma gênese do aparelho na qual algo é esquecido, perdido, para que seja possível tanto perceber quanto lembrar. Existe na psicanálise uma interdependência estrutural entre luz e sombras: paradoxalmente, a escuridão é condição da visão. Se nada se subtraísse nem da percepção, nem da consciência, esse clarão fulminaria os “olhos” do sujeito. Numa carta a Lou Andréas Salomé de 1916, Freud confessa, quanto ao seu modo de trabalho: “escureço artificialmente meu entorno para concentrar toda a luz sobre “o” ponto escuro”⁹¹. Wilfred Bion, citado por James Grotstein no livro “A beam of intense darkness” (2007), traduz o trecho de um modo peculiar – talvez mais poético – que exemplifica essa condição paradoxal do funcionamento psíquico: “É preciso lançar um raio de escuridão intensa para que aquilo que estava escurecido pelo resplendor da iluminação possa cintilar mais ainda na obscuridade”⁹². Como entender essa escuridão que permite ver? Como dissemos, em Freud, essa obscuridade que é condição da luz toma as formas de uma dialética da negação.

Jacques Lacan (1956) prolonga a interrogação freudiana em outra direção e explora as operações constitutivas da subjetividade a partir da relação com a simbolização. Para tanto, utiliza a dinâmica de *Bejahung* (afirmação, aprovação) – *Austossung* (expulsão), por um lado, e das operações da *Verdrängung* e da *Verwerfung* (recalque e forclusão, respectivamente), por outro. Ele sugere que, no início, há simbolização primária ou forclusão; porém, para que haja afirmação primária (*Bejahung*), algo tem que ser expulso (*Austossung*) e formar o campo do real. Sem recalque não há simbolização, não há morte da coisa (Lacan, 1953): a forclusão transtorna a memória e a percepção, fazendo-as ilimitadas, na iminência da alucinação. Essas idéias são apenas outra forma de conceber a noção psicanalítica

⁹⁰ Beatriz Sarlo (1993), por outro lado, vê nessa personagem a imagem hiperbólica dos efeitos devastadores de um realismo absoluto e ingênuo que acredita na força natural das percepções e dos acontecimentos.

⁹¹ “Ich weiß, dass ich mich bei der Arbeit künstlich abgeblendet habe, um alles Licht auf die eine dunkle Stelle zu sammeln, auf Zusammenhang, Harmonie, Erhebung und alles, was Sie das Symbolische heißen, verzichte, geschreckt durch die eine Erfahrung, dass jeder solche Anspruch, jede Erwartung die Gefahr mit sich bringt, das zu Erkennende verzerrt zu sehen, wenn auch verschönert“ (Freud, Salomé, 1980, p.50). *Abblenden* quer dizer reduzir a luz, neste caso, reduzir a luz para concentrá-la, “lançá-la” àquele ponto obscuro.

⁹² “One must cast a beam of intense darkness so that something which has hitherto been obscured by the glare of the illumination can glitter all the more in the darkness” .

fundamental de uma inter-relação estrutural entre presença e ausência, entre percepção e memória, a partir de uma perda originária como condição e de um tempo aberto à re-escrita⁹³.

2.3 A (a)temporalidade do inconsciente e os tempos plurais da percepção

Recapitulemos. A idéia de que a ‘lembrança’ só se torna significativa posteriormente quando, devido às mudanças no desenvolvimento psíquico, é experimentada/percebida (Freud, 1895) inaugura uma nova concepção da temporalidade. Na obra freudiana, o tempo particular da percepção faz com que o percebido só se dê a ler no passado, mas num passado peculiar, aberto à reconstrução. A esse respeito, Derrida (1967) indica que o caráter supostamente atemporal do inconsciente só é tal a respeito do conceito corrente de tempo linear da mecânica e da metafísica clássicas, isto é, a respeito da noção de tempo espacializado – reduzido à sucessão de instantes, limitado ao espaço da geometria – que constitui o próprio alvo da crítica bergsoniana.

Pois bem, é curioso que seja o próprio Freud quem manifeste, em diversas oportunidades, o caráter atemporal do inconsciente. Do mesmo modo que constatamos a respeito da percepção, Freud mistura uma noção corrente de tempo com um conceito que introduz uma originalidade radical. Por um lado, seguindo a lógica da temporalidade consciente, Freud admite em múltiplas ocasiões a atemporalidade do inconsciente⁹⁴. Por outro, descreve um inconsciente que responde a outra lógica, segundo a qual um acontecimento vivido na infância é re-significado e torna-se estritamente *percebido* duas décadas depois. Nesse sentido, é chamativa a afirmação de Freud em “Além do princípio do prazer” (1920)⁹⁵:

A tese de Kant, segundo a qual tempo e espaço são formas necessárias do pensamento, pode ser revisada à luz de certos conhecimentos psicanalíticos. Aprendemos que *os processos anímicos inconscientes são atemporais*

⁹³ Nas palavras de Derrida: “se só houvesse percepção, permeabilidade pura às explorações, não haveria exploração. Seríamos escritos, mas nada ficaria consignado, nenhuma escritura se produziria, se reteria, se repetiria como legibilidade. Mas a percepção pura não existe: só somos escritos escrevendo, pela instância em nós que sempre já vigia a percepção, quer ela seja interna quer externa (1967, p.222).

⁹⁴ Numa nota de rodapé ao texto sobre “O inconsciente” (1915c, p.184), Strachey salienta que talvez a primeira menção ao caráter atemporal do inconsciente encontre-se já no Manuscrito M. Outras menções encontram-se fundamentalmente em “Etiologia da histeria” (1896d), “Interpretação dos sonhos” (1900), “Psicopatologia da vida quotidiana” (1901) e no “Além do princípio de prazer” (1920).

⁹⁵ As primeiras linhas do parágrafo correspondem-se quase integralmente com um trecho do “O inconsciente” (1915c, p.184).

(*zeitloss*). Isso significa, em primeiro lugar, que não são ordenados temporalmente (*nicht zeitlich geordnet*), que o tempo de modo algum os altera (...) (1920, p. 28, nosso grifo).

É possível dizer, após a Carta 52 e o caso do Homem dos Lobos (para citar apenas alguns exemplos) que o tempo não altera os processos inconscientes? De fato, pode-se falar de *um* tempo no singular? Talvez essa suposta atemporalidade aluda simplesmente à falta de representação do tempo cronológico no inconsciente, como parece revelar o trecho que se segue ao citado acima: “a representação do tempo não lhes pode ser aplicada [aos processos inconscientes] (...). Nossa representação abstrata do tempo parece ser integralmente derivada do modo de funcionamento do sistema P-Cc, e corresponder a uma auto-percepção dele” (1920, p.28).

Freud parece estar operando com dois modelos diferentes: a noção vulgar de tempo e outra original, incompatível com a primeira, porém, não explicitada. André Green, no seu texto “O tempo fragmentado” (2000), afirma que existe uma heterocronia fundamental na psicanálise freudiana, evidenciada fundamentalmente numa relação entre a perspectiva desenvolvimentista-genética (na qual baseia uma série de conceitos, como o de fixação, por exemplo) e o conceito de *Nachträglichkeit*, que abala os modelos temporais clássicos e funda a especificidade da causalidade psíquica em psicanálise. Entretanto, segundo o autor, a potência do modelo freudiano não se limita a essa relação. Já desde os “Estudos sobre a histeria” (1893-1895), Freud trabalha com noções do tempo sumamente complexas: achamos ali o trauma, o afeto ‘estrangulado’ enquanto relógio parado (tempo bloqueado pela fixação), a idéia de camadas concêntricas de memória, idéias que, dentre outras, derivam na constituição de um “conjunto temporal complexo capaz de suscitar a hipótese de um funcionamento transcrônico” (Green, 2000, p.23). Com efeito, notemos que a temporalidade desmembrada, não unificada, descoberta no sonho, coexiste com o tempo ordenado segundo a tradição nos “Três ensaios” (1905b). Paralelamente, há uma terceira dimensão em jogo: um tempo sócio-histórico, pólo mnêmico filogenético produtor de fantasmas primordiais gerais que vão além do trajeto temporal aleatório da vida do sujeito. Nesse sentido, na análise do ‘Homem dos lobos’ (Freud, 1918), conjuga-se a realidade dos acontecimentos inscritos ontogeneticamente e a dos fantasmas primordiais de outrora, de “outro tempo”. O aparelho freudiano apresenta uma heterogeneidade diacrônica por causa da diferença de estrutura entre as instâncias e do modo em que inscrevem seus efeitos os diversos modos de temporalidade:

O tempo não só partiu-se em mil pedaços, mas também suas partes estão em

tensão recíproca (...): tempo da biologia caracterizado pela evolução, tempo da cultura caracterizado pela história das civilizações, tempo de seu trajeto incerto e fortuito (...). Poder-se-ia dizer também que há oposição entre o tempo do sujeito e do Outro (2000, p.42).

Assim, não existe um campo de causalidade e uma história a ser reconstruída: existem diversas histórias nas esferas do indivíduo, da cultura, da espécie, que se imbricam, se misturam e até se opõem, vivendo cada uma em seu ritmo próprio. A hipótese de Green no texto localiza uma série de tempos no inconsciente: por um lado, o de uma transmissão suposta enquanto aproximadamente programada, pré-histórica; por outro, uma ‘autogênese’ complicada pela bi-direcionalidade, o *après-coup*, a chamada atemporalidade do inconsciente e a repetição.

Voltemos à suposta atemporalidade do inconsciente. O que não acha lugar nele é o conceito de tempo aristotélico, cuja definição é lembrada por Juan Ritvo (1990): “O tempo é a medida do movimento segundo o antes e o depois”⁹⁶. Precisamente *esse* tempo não rege o processo primário, mas o problema do tempo consiste em que há tempos e não o mero tempo. “O que se chama abusivamente o tempo é uma das suas modalidades, que são heterogêneas (...) e carecem de uma origem comum” (Ritvo, 1990, p.14). O conceito de tempo inaugurado pelo *a posteriori* freudiano seria outro modelo, presente intensamente na obra de modo prático, mas nunca teorizado. Nesse sentido, e a respeito do caso do Homem dos Lobos, Ritvo indica:

O que revela o texto de Freud é que o sujeito não só chega *depois* ao antes que alguma vez foi, mas que o faz (...) *tarde e mal*. (...) Na tradução de Etcheverry⁹⁷ emerge sintomaticamente a impossibilidade de traduzir univocamente *Nachträglichkeit*. Obviamente, implica a idéia de *posterioridade*, mais simultaneamente e num nível mais profundo, a de efeito retardado, diferido, a destempo. O destino dessa noção foi lamentável. Lacan a recuperou e a traduziu pelo seu homólogo francês: *après coup* (1990, p.16).

Com efeito, Lacan recupera a noção freudiana e aborda-a numa temporalidade que chama lógica⁹⁸. No escrito “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada”, ele formula que o depois se faz “de antecâmara para que o antes possa tomar seu lugar” (1945,

⁹⁶ Citado pelo autor, 1990, p.13. A referência citada é Física, livro Delta, 11, 219b.

⁹⁷ O autor refere-se à tradução espanhola das *Obras Completas* editada pela Editorial Amorrortu.

⁹⁸ Cumpre salientar que Ritvo considera a noção de tempo lógico como um oxímoro. A lógica à qual Lacan refere-se é a lógica matemática do cálculo axiomatizado, que se instala à margem da língua “libertando a metalinguagem das constrictões do mal-entendido” (1990, p.9). Nesse sentido, falar de tempo lógico seria um oxímoro, porque “os paradoxos que levam ao quiasma da temporalidade da língua com a intemporalidade da lógica são (...) verdadeiras aporias. Poderíamos articulá-las em sínteses disjuntivas (...), mas jamais superá-las, no sentido hegeliano do vocábulo” (1990, p.11).

p.197). Na seqüência inaugurada pelo “instante de ver” (seguida pelo “tempo para compreender”), o “momento de concluir” deriva de uma certeza que é sempre antecipada. Ritvo (1990) destaca que vulgarmente se distingue o tempo cronológico do lógico pelo viés retroativo do último, sem advertir que a mera retroação não deixa de ser uma simples linearidade invertida. Ora, Ritvo considera que a repetição ou o ato não devem ser subordinados à linearidade do antes-depois, nem ao seu correlato especular, o depois-antes do tempo retroativo: existe uma diferença entre retroação e o *après-coup* lacaniano, herdeiro da noção de *Nachträglichkeit* de Freud⁹⁹. De fato, em “Posição do inconsciente” (1960c), Lacan propõe que a eficácia do discurso depende de um tempo reversivo que se apresenta, por exemplo, na retroação do sentido no ponto final da frase – como desenvolvera no célebre grafo do desejo. E acrescenta: “O *nachträglich* (lembramos que fui o primeiro que o extraiu do texto de Freud), o *nachträglich* ou *après-coup* segundo o qual o trauma implica-se no sintoma, revela uma estrutura temporal de uma ordem mais elevada” (1960c, p.839). É por essa distinção entre os conceitos que Ritvo prefere traduzir *nachträglich* e *après-coup* como *retardo*¹⁰⁰. Entretanto, o autor assinala que os tradutores de Lacan para o espanhol a verteram quase sistematicamente como retroação ou ação *a posteriori*, perdendo-se, assim, a dimensão mais inquietante do retardo, que é sub-repticiamente substituída pelo modelo cibernético da retroação. Conseqüentemente, a tradução transporta-nos novamente ao conceito vulgar do tempo, que supõe o presente intermediando entre o passado que foi e o futuro que ainda não chegou. O conceito de retardo, pelo contrário, implica algo simples e definitivo: que nenhum instante foi, é ou será contemporâneo de si mesmo, que nenhum momento é presente *presente* perante si (Ritvo, 1990, p.16). Nesse ponto, o autor indica que o primeiro a observar as aporias do tempo aristotélico foi Zenão. Por um tipo de redução ao absurdo, o postulado acerca do ser do tempo culmina na impossibilidade de demonstrar outra coisa que não seja o seu não ser. Perante o problema de fixar um limite à divisibilidade indefinida do agora, Aristóteles cria a distinção entre o instante-limite e o instante-tempo, mas, como frisa Ritvo, “a preço de instaurar a duração (permanência substancial) que deixa de lado o efeito de desvanecimento ou desaparecimento do tempo” (1990, p.16). Muito pelo contrário, o *Nachträglichkeit* revela que, na dinâmica da percepção e da memória, não há puro

⁹⁹ Ritvo indica que o próprio Lacan apresenta duas leituras diferentes. Por um lado, no seminário sobre a transferência (Lacan, 1961b, sessão do dia 22 de março), ele equipara *Nachträglichkeit* e retroação, distinguindo de ambas o efeito de *après-coup*. Pelo contrário, em “Posição do inconsciente” (1960c) *Nachträglichkeit* e *après-coup* são apresentados como sinônimos. Ritvo considera que essa segunda leitura é a mais correta. Em relação ao tempo cronológico, o autor entende que se ele não se inscreve no inconsciente é porque “não cessa de não se escrever” enquanto real.

¹⁰⁰ Apesar de concordar com as reflexões do autor, referimo-nos ao termo *a posteriori* por considerar que se trata de uma tradução já consagrada que não subverte o espírito freudiano do conceito.

desaparecimento, nem pura conservação. Sendo assim, como observa Derrida (1967), aquilo que some conserva o traço que comemora seu sumiço e o que se conserva, só se conserva pagando o preço de uma perda. Ritvo adverte, a respeito disso, que essa aporia que Freud encarna – por exemplo, na proposição de dois sistemas diferentes para percepção e memória, que, porém, são indissociáveis na operação do aparelho psíquico – não é mais do que outra configuração de uma dicotomia do pensamento clássico, qual seja, ou puro fluxo sem inscrição ou inscrição sem fluxo. A temporalidade das produções do inconsciente não seria linear nem contínua, mas irreversível, descontínua e plural, como revelam os casos freudianos. Em suma, a impossibilidade de fazer coincidir a temporalidade do processo secundário com os mecanismos do processo primário inscreve-se como instante de impossibilidade que articula a precipitação de tempos plurais. Estes últimos são submetidos a um decurso cronológico que “não cessa de não se inscrever, tensão que opera uma defasagem permanente, já que a deriva jamais poderá ser homogeneizada em seqüências lineares, em historicidades unívocas determinadas” (1990, p.45).

Segundo sua complexidade crescente, Ritvo distingue três níveis de integração da temporalidade na teoria lacaniana. Um primeiro nível seria o da hetero-temporalidade, consistente na referência temporalizada de si ao outro; o segundo constituiria um tempo extático, ao passo que o terceiro deles corresponderia à pulsação temporal na qual o *nachträglich* freudiano encontra seu lugar: abertura e fechamento do inconsciente (1964), como na metáfora das camadas do bloco mágico. Examinemos o segundo nível, da temporalidade extática exposta por Lacan em “Função e campo da palavra e da linguagem na psicanálise”, como o tempo do futuro anterior. Nesse texto, Lacan propõe o seguinte: “o que se realiza em minha história não é passado definido daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito do que foi naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que estou me tornando” (1953, p.300)¹⁰¹. De uma maneira tipicamente barroca, ele destaca, porém, um aspecto sumamente interessante do tempo na psicanálise. Para tanto, ele articula de um modo quase lúdico os tempos do modo indicativo em francês.

¹⁰¹ No texto original: “Ce qui se réalise dans mon histoire, n’est pas le passé défini de ce qui fut puisqu’il n’est plus, ni même le parfait de ce qui a été dans ce que je suis, mais le futur antérieur de ce que j’aurai été pour ce que je suis en train de devenir ». Os tradutores dos Escritos em português (Vera Ribeiro, com revisão de Antonio Quinet e Angelina Harari) fazem outras escolhas na tradução do texto. Em primeiro lugar, traduzem “passé défini” como passado simples, enquanto nós preferimos fazer uma tradução literal (passado definido) para que não se perca a questão da *definição* subjetiva. Também traduzem “le parfait” como perfeito composto, uma vez que optam pelo “tem sido” para traduzir “j’ai été”. Consideramos que o passado composto francês não é equiparável ao pretérito perfeito composto (tem sido), mas ao pretérito perfeito simples (foi). Finalmente, eles traduzem “ce que je suis en train de devenir” por “aquilo em que me estou transformando”, ao passo que optamos pelo verbo “tornar-se” que, acreditamos, expressa melhor o sentido de devir.

Existe uma diferença entre o passado simples (*je fus*) e o passado composto (*j'ai été*) – distinção que embora possa existir no plano do sentido, é impossível de expressar num tempo verbal em português, já que ambos corresponderiam ao pretérito perfeito simples (*eu fui*). Enquanto o primeiro, de uso quase exclusivamente literário, indica um fato pretérito terminado, o segundo remete simplesmente a um fato passado. Mas o ponto mais interessante está no futuro anterior (*j'aurai été/ terei sido*) – equivalente do futuro do presente composto em português –, que indica uma ação que acontecerá no futuro, mas antes de outra ação também futura. Dessa maneira, o tempo verbal conjuga o futuro e o passado vindouro, um passado que emerge do porvir. A temporalidade vulgar – com seus três tempos congelados num puro “em si” – é subvertida por um “movimento extático em que cada momento está, literalmente, fora de si” (Ritvo, 1990, p.35). É importante reconhecer até que ponto a hipótese lacaniana está marcada pela temporalização heideggeriana, como mostra o parágrafo 65 de “Ser e tempo”: “a condição de sido surge do porvir, mas de tal maneira que o porvir sido (melhor, que vai sendo) emite de si o presente. Chamamos de *temporalidade* esse fenômeno unificado do porvir apresentado que vai sendo” (Heidegger, 1926, §65, p. 326)¹⁰². Apesar da clara referência, Heidegger conserva um presente-presente ante si, enquanto Lacan fala de algo que está em vias de (*en train de*) tornar-se, chegar, ser. Assim, Ritvo culmina esse trecho do texto perguntando-se se o presente enquanto tal *chega a ser*. Evidentemente, segundo a leitura de Derrida que expusemos anteriormente, o presente nunca poderia ser considerado como propriamente *presente*.

Esse é precisamente um dos aspectos mais inquietantes da temporalidade exposta – mas não teorizada pormenorizadamente – por Freud. O passado do acontecimento perceptivo está por vir, enquanto ele depende de uma re-significação futura. Ora, podemos considerar uma re-significação desse tipo *ad infinitum*? Acreditamos que, nesse ponto, a leitura derrideana de uma re-escrita indefinida da percepção apresenta seus impasses. Com efeito, que lugar cabe ao acontecimento perceptivo segundo a reflexão de Derrida? Podemos considerar que ver, lembrar e fantasiar são estritamente equivalentes? Se for assim, como explicar o fascínio do instante de ver? No limite, que valor conceder ao acontecimento em geral? Essas questões evocam a velha alternativa entre realidade material e realidade psíquica, assunto que – como notamos – não parece ter uma formulação definitiva na obra de Freud.

¹⁰² Tradução livre do original a partir do cotejamento com versões portuguesa e espanhola. No texto original, lemos: “Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, dass die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entlässt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*.”.

São múltiplas as dificuldades e os debates suscitados nesse ponto. Dentre os mais clássicos, por exemplo, é possível questionar se uma fantasia de sedução poderia ter o mesmo peso subjetivo que um abuso concreto na infância. Na vigésima terceira das suas conferências de introdução à psicanálise (1917d), Freud afirma que:

Esses eventos da infância [de sedução] são, de certo modo, necessários; pertencem ao patrimônio indispensável da neurose. Se ocorreram na realidade, muito bem; mas, se não encontram apoio na realidade, são estabelecidos a partir de indícios e complementados pela fantasia. *O resultado é o mesmo, e, até o presente, não conseguimos assinalar diferença alguma*, quanto às conseqüências de tais eventos infantis, se foi a fantasia ou a realidade aquela que teve a participação maior neles (...). Acredito que essas fantasias *primordiais* (...) constituem um acervo filogenético. Nelas, o indivíduo ultrapassa sua própria experiência e entra em contato com a experiência primeva naqueles pontos nos quais sua própria experiência foi demasiado rudimentar (...) *simplesmente preenchem os claros da verdade individual com a verdade pré-histórica* (p.337-338, nosso grifo).

A impossibilidade de distinguir lembrança e fantasia (e o fato de assumir que, em definitivo, o resultado é o mesmo) é, no mínimo, instigante. Conforme salientamos, Freud outorga valor de realidade (psíquica) às fantasias, mas não por isso subestima a força do acontecimento ou da experiência vivida. Talvez a irredutibilidade desses impasses seja uma das razões pelas quais, nos últimos textos, ele deixou de lado a distinção entre realidade e realidade psíquica para concentrar-se no conceito de verdade (Freud, 1939). Tal deslocamento é correlato do surgimento do conceito de construção e da relevância que ganha o conceito de renegação (*Verleugnung*) no final da obra freudiana. Fenômenos como a inscrição da diferença sexual ou o fetichismo revelam um funcionamento paradoxal de duas realidades que se apresentam simultaneamente sem influir-se¹⁰³. Na clínica, já não se trata apenas de uma representação da realidade recalçada que é preciso desenterrar, mas de uma verdade que é preciso construir.

2.4 Construção e verdade

Se o passado não é pensado como o tesouro imutável das experiências armazenadas, a interpretação analítica deve afastar-se progressivamente da sua formulação primária de descoberta arqueológica de um sentido oculto, correlato de certa realidade. Nesse sentido, a noção freudiana de construção complementa a temporalidade original *nachträglich*, permitindo, de certo modo, fugir do dualismo percepção – memória (apresentação – representação, externo – interno, realidade material – realidade psíquica, e assim por diante).

¹⁰³ Trataremos essas questões no quarto capítulo da tese.

A noção de *a posteriori* implica uma forte consequência teórica: a memória não é um arquivo de traços imodificáveis que reproduziriam presenças perceptivas pretéritas, mas está aberta à construção na análise, à inscrição de certos acontecimentos que permitam construir uma história, na qual o foco não será mais a realidade fática, mas sua verdade.

Vejamos como se produz essa mutação. Alguns comentadores (dentre eles, Widlöcher, apud Schneider, 1994) consideram que a primeira etapa da obra de Freud caracteriza-se por um movimento que vai do sintoma até a re-descoberta da representação, pela via privilegiada da memória¹⁰⁴. Nesse sentido, Claude Rabant (1992) salienta que a interpretação (*Deutung*) na obra de Freud (1900) está inicialmente vinculada à significação (*Bedeutung*): no essencial, a significação é concebida como a indicação de um sentido oculto aberto à interpretação. No sonho, por exemplo, um discurso aparentemente incompreensível e absurdo substitui um sentido pleno: “‘Interpretar um sonho’ significa indicar seu sentido, substituí-lo por algo que se insira, enquanto elo com todos os direitos e de valor similar aos outros, no encadeamento de nossas ações anímicas” (Freud, 1900, p.118). Existe, assim, uma reversibilidade entre dois níveis de discurso: se a elaboração onírica encaminha-se do conteúdo latente para o manifesto, a interpretação deve tomar o caminho inverso. O conceito de recalque é tributário desses pressupostos, uma vez que as lembranças não são destruídas, mas conservadas enquanto representações inconscientes que podem tornar-se conscientes mediante a interpretação. A meta do trabalho analítico constitui, seguindo essa via, o cancelamento do recalque e o preenchimento integral das lacunas da memória, como formula o célebre texto “Recordar, repetir, re-elaborar” (1914b).

À medida que se desenvolvem os efeitos do descobrimento freudiano do inconsciente, a noção de interpretação de 1900 revela-se insuficiente. Todavia, enquanto Rabant propõe uma ruptura radical entre esses dois momentos na obra freudiana, consideramos que se trata apenas de uma mudança de ênfase; já na primeira tópica, existe o reconhecimento de elementos que resistem à interpretação, como por exemplo, o umbigo do

¹⁰⁴ ¹⁰⁴ Monique Schneider (1994) cita Widlöcher, que considera a permutação como a equação fundamental desse primeiro período – sempre possível, a princípio – entre o sintoma e a lembrança. A autora salienta que, após essa primeira orientação intelectualista, Freud será levado a enfraquecer sua fé no poder ligado à re-descoberta das representações. Além do mais, a leitora faz uma longa análise – à qual nos referiremos no quarto capítulo – do tratamento do afeto nos escritos anteriores à “Interpretação dos sonhos” (1900). Resumidamente, ela afirma que a consideração do afeto resume-se no lema: “lá onde estava o afeto deve advir a representação” para que os processos psíquicos deixem de ser entravados. A linguagem realizaria, nesse contexto, uma dupla função: evocação de uma ação situando-se para além do lugar onde se efetua o discurso (uso declarativo), e linguagem enquanto instrumento de uma operação como confissão, acusação, injunção (uso performativo). Voltaremos a essas questões.

sonho. É verdade, porém, que fenômenos como a compulsão à repetição e a pulsão de morte, dentre outros, demonstram que existem conteúdos que resistem intrinsecamente à rememoração, por se encontrarem aquém da representação. Além do mais, se os traços mnêmicos das percepções sofrem transformações *a posteriori*, quebra-se a suposta reversibilidade que garantiria o acesso aos traços dos acontecimentos que suscitaram as formações do inconsciente a se interpretar. Em “Construções na análise” (1937), Freud fala de impressões antigas, recebidas numa época em que a criança não tinha ainda adquirido a fala, que exteriorizam efeitos compulsivos e até alucinatórios sem poderem ser lembradas conscientemente¹⁰⁵: sem poderem ser lembradas, elas são reproduzidas. A harmonia entre significação e sentido torna-se cada vez mais difícil de sustentar na teoria freudiana, o que faz com que o trabalho da análise não se contente em ser um mero esforço de rememoração destinado à reparação de acontecimentos esquecidos e que passe a ser, estritamente, um trabalho de construção. Do mesmo modo em que o conceito de interpretação estava ligado ao de recalque, a noção de construção vincula-se com a de renegação. Assim, se os rastros (*Spur*) primários do acontecimento perceptivo não podem ser lembrados (Freud, 1896b), talvez eles possam ser construídos. Segundo Rabant (1992), a partir de 1937, surge o caminho mais arriscado das construções¹⁰⁶, a partir do qual não há certeza de que:

a significação elaborada corresponda ao sentido do que se teria perdido e recalqueado, onde, inclusive, essa coincidência deixa de ser absolutamente necessária. *A procura do sentido oculto dos pensamentos inconscientes cedeu seu lugar à exigência de construir uma ‘verdade histórica’ a partir de fragmentos de discurso cuja dispersão e fragmentação são irreversíveis. Em outros termos, o trabalho da significação, ao deslocar a interpretação para as construções, afasta-se cada vez mais da procura do sentido (Rabant, 1992, p.55-56, nosso grifo).*

Ora, notemos que, nos últimos textos da sua obra freudiana (Freud, 1937, 1939), ganha mais relevância a idéia das múltiplas deformações sofridas pelos traços antigos (Freud, 1896b): a verdade procurada e postulada torna-se ilusória, porque já não reflete as condições do momento de inscrição perdidas para sempre, sem uma reconstituição possível.

¹⁰⁵ Notemos aqui um nexos que desenvolveremos mais adiante: na falta da linguagem, da representação verbal, o retorno pode tomar a via do ato ou a do retorno alucinatório.

¹⁰⁶ Cumpre salientar que embora as construções se tornem uma ferramenta técnica indispensável principalmente a partir do texto mencionado, escritos anteriores já testemunhavam a sua pertinência e o limite da rememoração, como demonstra o seguinte trecho do caso do Homem dos Lobos – texto que, talvez não por acaso, seja um dos que apresenta claramente a potência do *nachträglich*: “Cenas como as do meu paciente, de uma época precoce e desse conteúdo, que depois se tornam extraordinariamente significativas para a história do caso, não são geralmente reproduzidas enquanto lembranças, mas é preciso deduzi-las – construí-las – passo a passo e laboriosamente a partir de uma série de indicações” (1918, p.49-50).

Nesse sentido, a construção não se arroga a autoridade de atingir a realidade da experiência vivida; pelo contrário, ela é apresentada por Freud com o caráter de uma conjectura:

Só o curso ulterior da análise pode decidir se nossa construção é correta ou inviável. Cada construção é apenas uma conjectura que aguarda ser examinada, confirmada ou recusada (...). Em suma, conduzimo-nos segundo o modelo de um célebre personagem de Nestroy, o criado que, diante de qualquer pergunta e objeção, tem pronta uma única resposta: ‘No decorrer dos acontecimentos tudo haverá de esclarecer-se’ (Freud, 1937, p.266-267).

A construção também é preliminar, mas não por supor como alvo uma reconstrução cada vez mais definitiva do acontecimento; ela estaria destinada a ser *sempre* preliminar na interlocução transferencial, transformada em função do que ela mesma provoca. Isto porque, para Freud, a função da construção não é fornecer uma imagem que restaure integralmente a realidade do vivido, mas produzir um efeito dialético na transferência: suscitar a réplica, fazer surgir novas associações, sonhos e outras formações do inconsciente, até mesmo a turbulência afetiva característica da reação terapêutica negativa, que sela paradoxalmente a pertinência da construção¹⁰⁷. A validade de uma construção depende do que ela suscita no analisante: enquanto a afirmativa do paciente só tem um valor positivo após corroborações indiretas (novas associações, por exemplo), a negativa é um índice bem mais promissor. Em definitivo, a significação da construção depende dos efeitos que ela mesma engendra, *a posteriori*. A construção, portanto, não está a serviço de uma imagem do passado que deve ser reconstruída, mas de uma significação que deve ser “inventada”¹⁰⁸: toda construção é incompleta, a verdade atingida na análise é sempre conjectural, preliminar e fragmentária. Entretanto, na medida em que a reativação dos traços induz a um retorno deformado de algo que em algum momento foi “presente” – mesmo que seja inacessível hoje na sua forma original – e do que subsistem vestígios modificados, esse retorno toca, em alguma medida, um núcleo de verdade.

Ora, qual é o preço a pagar pela psicanálise – sempre reivindicada pelo seu fundador enquanto ciência natural – por admitir essa verdade radicalmente incognoscível, que

¹⁰⁷ Rabant indica que “Quando o que se atinge é não apenas o recalcado, mas o renegado, a negação manifesta-se numa força estrangeira ao sujeito, impossível de simbolizar, como não seja no sofrimento e no ato violento. A potência do negativo, que com sua turbulência paradoxal confirma exatidão da construção, não se pode retomar diretamente na enunciação do analisante, mas unicamente à luz indireta que lhe conferem seus atos” (1992, p.68).

¹⁰⁸ Evidentemente, essa idéia deriva no impasse da divisão realidade psíquica – realidade material. Não é a mesma coisa referir-se a uma representação fidedigna de uma realidade retratada pela percepção do que referir-se à construção de uma verdade.

deriva em construções teóricas assumidamente conjecturais? Ao afirmar a força da verdade histórica, a própria psicanálise assume o risco de uma proximidade máxima com a loucura: as construções, assim como as formações delirantes, contêm um núcleo de verdade histórica. Literalmente, Freud afirma: “as formações delirantes (...) parecem-me equivalentes das construções que nós edificamos nos tratamentos analíticos” (1937, p.269). Isto é, ao passo que ‘há razão na loucura’, parece também haver loucura na análise. Risco assumido, mas ao mesmo tempo, temido. No texto sobre Moisés, no qual realiza uma construção da história do povo judeu, Freud assume: “estou preparado para me ver acusado de ter apresentado minha reconstrução da primitiva história do povo de Israel com certeza demasiadamente grande e injustificada. Não me sentirei muito severamente atingido por essa crítica, já que ela encontra eco em meu próprio julgamento” (1939, p.40). No entanto, mesmo longe de haver provado a realidade da sua interpretação, Freud contenta-se por ter encontrado um ponto de verdade sobre a história dos judeus: “eu mesmo sei que minha estrutura possui seus pontos fracos, mas tem seus pontos fortes também. Em geral, minha impressão predominante é a de que vale a pena continuar o trabalho na direção que ele tomou” (1939, p.40). Dessa maneira, em vez de um sentido pleno, a técnica analítica assume a procura de uma verdade, sempre fragmentária. Todavia, como acabamos de dizer, o que a psicanálise ensina é que essa verdade inverificável, quando construída com rigor, tem efeitos indiscutíveis de modificação psíquica. A vinheta clínica apresentada a seguir pretende ilustrar algumas das questões mencionadas.

2.5 Laura: a violência da verdade

Laura, de 20 anos, é trazida por uma irmã mais velha ao serviço de atendimento às crises do hospital. Já no consultório, senta-se esquivando meu olhar, apertando as mãos freneticamente até derreter um chocolate que segura. Sem conseguir parar de tremer, só me pede que não lhe pergunte nada. De fato, o espetáculo da sua angústia é eloqüente e não deixa lugar para as palavras. Respondo – percebendo a violência que implicaria insistir numa entrevista – que estou disposta a escutá-la, mas que, apesar do pedido insistente da irmã, não tenho intenções de obrigá-la. Laura aceita marcar uma entrevista para o dia seguinte. Nessa segunda entrevista, o silêncio é substituído por um monólogo quase maníaco, por uma avalanche de lembranças que a jovem parece querer expulsar de si. Logo, ela delimita a aparente causa de seu sofrimento: “O problema principal é minha *coroa*, ela

bebeu toda sua vida, é muito violenta”¹⁰⁹. Ela considera que todas suas lembranças infantis – de fato, muito poucas – são ruins; aliás, não se refere a elas enquanto recordações, mas enquanto *imagens*¹¹⁰, como se algo de sua infância tivesse ficado fora do campo do dizível, da palavra. A primeira que evoca é uma cena na qual tenta fugir da casa para pedir ajuda e termina na rua, agitada, antes de desmaiar¹¹¹. Acha que tinha uns dois ou três anos de idade nessa ocasião – no decurso do tratamento, a mesma lembrança repetir-se-á com diferentes matizes, com diversos detalhes e ornamentos, situada em diferentes momentos da sua história¹¹². Sua mãe é agressiva, bate nela freqüentemente, mas Laura queixa-se principalmente das agressões verbais: para a mãe, todas as mulheres são prostitutas, especialmente suas quatro filhas e as amigas delas, e não perde oportunidade para humilhá-las. Nunca escondeu o fato de não querer ter filhas; diz “gostar mais dos rapazes”. De fato, a senhora tem quatro filhos e quatro filhas, mas promove discórdias entre os irmãos, incentiva os ciúmes e as brigas entre filhos de diferentes pais. Com os rapazes, o relacionamento é preferencial, sobretudo com Gustavo, quatro anos mais velho do que Laura. “Ele sempre fez o que bem quis, nunca trabalhou... dormíamos no mesmo quarto e nunca limpou nada, me tratava como uma serva”. Em relação ao pai, Laura diz que ele “é *nulo*”, que sente um “amor louco” pela sua mulher e que nunca intervém nas brigas, nem sequer para defender-se quando é atacado física ou verbalmente. Curiosamente, esse homem que nunca disse nada, hoje tem câncer na garganta. Precisamente por ser a caçula, Laura ficou até o presente na casa familiar para cuidar dele. Sentia que estava ficando louca, mas a idéia de ir embora induzia um sentimento de culpa muito grande. Desde as primeiras entrevistas, esse afeto predomina no relato: ela sente-se culpada. Na sua vida, essa culpabilidade parece ter se traduzido numa notável passividade que a fez suportar estoicamente os golpes, as ameaças – em alguns casos, com facas e garrafas de vidro – e os insultos da mãe, freqüentemente o mesmo: “puta”. Pergunto sobre a insistência desse assunto, ela confessa que sua mãe é quem se dedicou à prostituição: foi assim como conheceu o marido. Sem laços com o exterior – sem outros laços familiares ou de amizade – Laura cresceu vendo sua mãe com muitos homens, bebendo, tendo relações sexuais, já que “ela nem tinha a decência de fazer os programas fora de casa”. As crianças se escondiam debaixo da cama “para não ver”.

¹⁰⁹ Apresentamos as falas da paciente entre aspas.

¹¹⁰ Chama-nos a atenção o fato que Freud utilize o mesmo termo para falar das lembranças hiper-nítidas em “Construções na análise” (1937).

¹¹¹ Impossível não perceber a relação da lembrança com a instauração de certo movimento transferencial. Na rua (não mora mais na casa dos pais), chega ao consultório agitada, tremendo, pedindo ajuda.

¹¹² Na narração dessa ‘imagem’ que insiste, mudam os detalhes, a idade, a roupa, as pessoas que estavam com ela. Nesse sentido, consideramos que tem o estatuto de uma lembrança encobridora.

Uma semana antes do nosso primeiro encontro, a mãe lhe dera um soco no nariz, fazendo-a sangrar. Laura diz que ficou “louca”, quis revidar o golpe e seu pai impediu. Traída por quem ela mais amava, decidiu ir embora da casa, ameaçando denunciar a situação familiar. Salienta que já sofrera agressões mais graves, mas dessa vez a mãe ultrapassara os limites ao batê-la sóbria: “permito que me bata bêbada, mas sóbria já é demais”. Após sua partida, Laura aceitou o convite de sua irmã mais velha e foi morar na sua casa. É no “novo lar” que começa a ter freqüentes crises de angústia – crises que motivam o pedido de consulta da irmã, preocupada pela violência das auto-agressões. “Não posso parar de agredir-me, de tremer, me sinto como se estivesse nua na neve”. Laura confessa que aquilo que mais a atormenta é ter deixado o pai doente sozinho¹¹³: sente-se extremamente culpada e pergunta-se quem o acompanhará ao médico. Uma noite, sente o impulso de tomar todos os ansiolíticos receitados por uma psiquiatra, mas na casa da irmã sente-se controlada – notemos que se trata de outra forma de olhar: não se trata do olhar paranóico da mãe, mas de um olhar de alguém que cuida dela. Durante as crises, treme sem controle, chora, tenta arrancar os próprios cabelos, machuca-se. Sente terror da rua, de sair sozinha, sente aversão pelos rapazes da sua idade que conversam com ela no emprego. Nunca teve namorado, aliás, acha que nunca vai ter; além de sentir-se feia, considera que não conseguiria ficar a sós com um homem.

Laura dedica as primeiras sessões ao relato pormenorizado da obscenidade e da brutalidade familiares: as crianças são testemunhas silenciosas de todo tipo de excesso, não há quem coloque um limite e não há qualquer vínculo com o exterior da casa, tudo se passa dentro de um cenário endogâmico onde não entra ninguém além dos eventuais fregueses da mãe. A partir dessas vivências, Laura parece recalcar o exercício de sua sexualidade, que a conecta a algo insuportável. As lembranças de Laura se repetem com algumas nuances: ela repete a lembrança – imagem – na qual foge da casa para pedir ajuda, mas desmaia ao passar o limiar da porta. Seus irmãos a ajudavam a entrar na casa e a reanimavam. Não é apropriado desenvolver aqui em detalhes o caso clínico nem as intervenções analíticas. O que nos interessa é o estatuto dessas lembranças que retornam com a nitidez de uma imagem – sem serem, porém, alucinatórias – e a verdade dos acontecimentos perceptivos que atualizam. Após os meses do período mais intenso da crise, Laura começa a desenvolver uma tentativa de contar sua história. Chamativamente, a culpa não cessa de aparecer, mesmo em meio a

¹¹³ Aquilo que a atormenta não parece ter sido o fato de deixá-lo sozinho, mas com a mãe. Além da preocupação realista pelos cuidados do pai, a rivalidade edípica aparece com muita força. A mãe, sem esconder a rivalidade, recrimina-a: “você acha que é a mulher do seu pai? Bom, querida, eu sou a que transo com ele”. Essa frase lhe parece revoltante, queixa-se de que a mãe não consiga diferenciar o sexo do amor. O desencadeante da saída não parece ser o golpe da mãe, mas o do pai, que fica do lado da sua mulher.

esses relatos que afiançam a sua condição de vítima. Observo isso e a intervenção evoca uma lembrança particular, que aparece pela primeira vez. Visivelmente angustiada, Laura relata: “quando tinha sete ou oito anos, não sei como dizer... não sei bem... tive... não sei se dizer que tivemos relações... bom, sim, tive relações com meu irmão, mas não sabia o que era isso, não sabia que era errado... Sempre tentei pensar que foi algo que não aconteceu, mas aconteceu”. Não consegue rememorar os detalhes, só se lembra vividamente da sensação, das imagens confusas do corpo do irmão e do terror de ter que manter esse segredo. Surpreende-se pelo fato de que, apesar de não compreender cabalmente o que estava acontecendo, sabia que não devia contar nada à mãe. Também se surpreende por ter vivido tranqüila até agora, como se isso não houvesse acontecido, num claro movimento renegatório, ao passo que agora sente a tortura de não poder “tirar essas imagens da cabeça”. Sente-se culpada, sabe que era uma menina, que não sabia o que fazia, mas se pergunta se poderia havê-lo evitado. Diz que os encontros sexuais com o irmão repetiram-se durante certo período de tempo, não pode precisar quanto. Nunca mais falaram no assunto, mas afirma que só compreendeu o que acontecera já adolescente. Ao saber que aquilo “estava errado”, sentiu muito ódio por Gustavo porque ele “sim sabia o que fazia”; aliás, quando as imagens se impõem, uma das mais freqüentes é a do sorriso do irmão, um sorriso perverso, segundo ela. Passamos tempo trabalhando sobre essas imagens, tão nítidas, tão “presentes” que lhe parecem “irreais”.

O mais instigante do relato é a insistência do sentimento de culpa; na direção do tratamento, tento seguir o fio do afeto e Laura lembra-se de uma cena particularmente terrível, que resiste (“faltam partes”) e que não se deixa apreender totalmente em palavras. Durante uma penetração anal, ela lembra ter falado: “não é assim como eu gosto, gosto mais do outro jeito”. Essa lembrança lhe produz uma angústia muito intensa: o horror não está no ato, mas no seu próprio desejo. O sinistro é saber que ela *preferia* de outro modo, que sentia prazer com essas sensações. A partir desse relato, há uma clara demanda de análise: na sessão seguinte, confia que já tentara “apagar essas imagens”, mas sabendo que não conseguiria, prefere falar comigo delas para fazê-las suportáveis. Seu relato está atravessado pela vergonha, a culpabilidade e a dúvida, além do temor de que não acreditem nela. Sente terror de que as pessoas fiquem sabendo, tem certeza que acharão que ela está mentindo. Aliás, ela mesma surpreende-se: “quando escuto o que estou dizendo, quando me escuto falar aqui no consultório, parece que mentisse”. Talvez porque, como afirmou Lacan, a verdade supõe um “meio-dizer” e, enquanto tal, tem estrutura de ficção (Lacan, 1960). Mas também, e fundamentalmente, porque se trata de acontecimentos referentes ao caráter traumático da

sexualidade e submetidos à renegação. Ou seja, Laura sabe que é verdade aquilo que conta, mas ao mesmo tempo não consegue acreditar (aliás, reconhece que durante anos preferiu não acreditar, e viveu “anestesiada, como se nada acontecesse”). Sabe que é verdade, porém... Conseqüentemente, e em virtude da divisão renegatória, diz sentir-se como se fosse duas pessoas: Laura e Paula – Paula é seu segundo nome. Uma que acredita no que aconteceu, outra que prefere olhar para outro lado e continuar como se nada tivesse ocorrido.

É pertinente, a respeito do caso, discutir o quanto da lembrança corresponde à fantasia e o quanto ao vivenciar fático? Essa pergunta ressuscita o ideal de uma suposta realidade totalmente à margem da elaboração subjetiva. Desenvolvemos essa discussão no primeiro capítulo, referindo-nos às aporias que derivam da divisão que Freud propõe entre uma realidade material e uma realidade psíquica¹¹⁴. Fazer da psicanálise um realismo ingênuo no qual a percepção seria a simples cópia “da” realidade é um extremo; considerar a percepção como uma pura invenção criativa, sem vínculo algum com o real, constitui outro. Do ponto de vista clínico, o primeiro extremo derivaria no aprisionamento a suposta história de concretude inabalável que deveria ser descoberta por uma interpretação certa, enquanto o outro extremo colocaria em questão a própria noção de história e de acontecimento¹¹⁵. Freud percorre um longo caminho atravessado por essa interrogação, a qual se pode ilustrar se pesquisarmos o percurso da noção de trauma na sua obra. Num primeiro momento, existe uma relação de causa-efeito entre um acontecimento traumático real e a produção dos sintomas histéricos. Nesse sentido, a catarse permite evocar o acidente traumático e descarregar o afeto entravado (Freud, Breuer, 1893-1895). Poucos anos depois, Freud insiste sobre a existência de um traumatismo, acrescentando que se trata sempre de um trauma sexual e infantil, mas reconstituído *après-coup* (Freud, 1895). Com o abandono da teoria da sedução (Freud, 1897), a fantasia começa a ocupar um papel cada vez mais importante no caráter patogênico do trauma. Como vimos, Freud chega inclusive a assumir a posição segundo a qual uma agressão real e uma agressão fantasiada desencadeariam exatamente as mesmas conseqüências

¹¹⁴ Prado de Oliveira (1997) aborda esse problema nas controvérsias de Katan e Niederland sobre o caso Schreber. Para Katan (1949), o núcleo de verdade do caso é fanstasmático – vinculado principalmente à homossexualidade e à masturbação. Pelo contrário, Niederland (1959) apresenta uma leitura que tenta pesquisar “o núcleo de verdade histórica do delírio”, articulando o texto do jurista com os textos de seu pai e as suas preconizações sobre a educação das crianças.

¹¹⁵ Uma controvérsia semelhante pode ser constatada nas teorias hermenêuticas. Por um lado, certas teorias clássicas propõem técnicas hermenêuticas para descobrir o verdadeiro e único sentido do texto (como, por exemplo, a teoria de Schleiermacher). Pelo outro, certas teorias contemporâneas propõem que qualquer leitura é uma leitura, tão válida quanto qualquer outra, na medida em que toda leitura seria uma *invenção* (pensamos, por exemplo, em Gadamer e Rorty, embora existam diferenças substanciais entre a abordagem histórica do primeiro e a abordagem pragmática do segundo). Nesse sentido, no fundo, tanto o texto quanto o autor seriam uma espécie de criação do leitor.

(1917d). Ora, as séries complementares da etiologia da neurose propõem uma idéia de causa complexa e sobre-determinada, que não depende exclusivamente nem de um choque traumático real – hipótese, entretanto, retomada na noção de quantidade excessiva que perfuraria a proteção anti-estímulo (Freud, 1920) – nem da simples obra da fantasia. No fim da sua obra (1937b), Freud insiste na consideração de uma etiologia sempre mista: as determinações pulsionais e aquelas acidentais, traumáticas, conjugam-se em medidas variáveis¹¹⁶. Como adiantamos no primeiro capítulo, consideramos que a obra freudiana permite colocar em tensão ambos os extremos numa teoria original da percepção que fornece certas ferramentas para contornar um dualismo estéril. Nesse sentido, a ferramenta clínica da construção desloca o problema da realidade fática-psíquica para a questão da verdade histórica, tanto real quanto subjetiva.

No caso de Laura, existe também uma dinâmica complexa entre uma agressão real e uma implicação subjetiva, que ela descobre na culpabilidade diante do horror de seu próprio gozo. Quando a sedução acontece na sua face mais violenta, o incesto esmaga a fantasia – como desejar e fantasiar depois desse ato “fora da lei”? Consideramos que *algo* aconteceu; algo que não foi propriamente inscrito psiquicamente e que, precisamente por isso, é nítido demais, “presente demais” – como no pesadelo de Funes. Como afirmamos, a inscrição num aparelho de escrita supõe a seleção e o apagamento de certos traços. Neste caso, essas experiências não inscritas na lógica da representação retornam enquanto estrangeiras, como irrealis e com a potência de um choque, precisamente por não terem podido ser “amenizadas” pelo recalque. Enquanto na casa tudo estava acobertado na montagem familiar perversa, sua saída ao mundo exterior provocou a ruptura da renegação e a conseqüente angústia de ter que admitir que “aquilo era verdade”. Sua crise desencadeia-se a partir do reconhecimento, a posteriori, da sua participação naqueles fatos e de seu próprio prazer. Aquilo que fora renegado dentro do espaço endogâmico deve ser reconhecido uma vez fora de casa; ora, a renegação supõe certa forma de marca, sem a qual não produziria efeitos. André Green (2000) afirma, nesse sentido, que existiriam marcas (*Spur*) que não se rememoram, mas se reproduzem, numa “rememoração amnésica exterior ao campo das memórias consciente e inconsciente”. Esses traços não constituídos ou mal instituídos estão

¹¹⁶ A questão do papel do trauma real é um dos pilares da controvérsia Freud-Ferenczi nos anos 30. De fato, Ferenczi reivindica o fato de ter atribuído novamente ao fator traumático uma importância fundamental na equação etiológica das neuroses: “Sempre existem conflitos traumáticos com o mundo exterior que têm o efeito de um choque (...) e que precedem a formação de potências psíquicas neurogênicas”. É por isto que uma análise não poderia ser considerada terminada até não alcançar “o material mnêmico traumático”, que deve ser reproduzido antes de poder ser elaborado (1930, p.93).

gravados na “carne do psiquismo”; quando eles são invocados, isso acontece por uma imaginação – no sentido de evocação de uma imagem –, *après coup*. Citemos Green (2000):

O que se inscreveu na carne da psique desgarrou o tecido psíquico e deixou uma cicatriz pronta para reabrir-se e sangrar (...). Ela é sensível ao tempo, às recordações, aos ecos, mas não pertence às formas tradicionais com ele vinculadas (lembranças, reminiscências, memória involuntária, etc). (...) Essa marca sedia um processo de transformação que não cessa de pretender torná-la ligável, simbolizável (...). Re-investida, a ferida reabre-se porque nunca foi verdadeiramente cicatrizada/memorizada” (2000, p.117-118).

Ora, não seguimos o autor quando ele toma partido decididamente pela pura etiologia traumática¹¹⁷. Segundo ele, a insistência de certos retornos compulsivos ou de afetos particularmente intensos não pode decorrer senão da tradução de acontecimentos que efetivamente ocorreram: “nunca um puro fantasma poderia ter tal força compulsiva”, ele afirma. Assim, pois, “a verdade poderia ser deduzida da relação entre um efeito atual compulsivo que deforma o que alguma vez perdeu-se para sempre, e um passado necessariamente deformado e não memorável, mas inscrito com suficiente força como para induzir a repetição e ser portador de marcas significativas” (2000, p.47, nosso grifo). Pensamos que a insistência no dilema etiológico entre a realidade e o fantasma coloca o problema em termos insolúveis. Entretanto, apesar de sua aceitação da hipótese etiológica traumática, o próprio autor assume que essa verdade “devemos resignar-nos a construí-la em vez de descobri-la” (2000, p.47). Por que *resignar-nos* a construí-la? Se Green fala de uma resignação, é porque considera que a verdadeira tarefa da análise seria descobri-la, ou seja, atingir o material mnêmico traumático, no modelo de Ferenczi (1930). Ora, se alguma coisa aconteceu, mas esse acontecimento não foi propriamente inscrito, trata-se então necessariamente de uma construção da análise? Consideramos que sim. Não é uma construção somente da *analista*, mas uma construção da *análise*, que emerge nesse campo, em meio a uma série de contradições, tensões e assimetrias¹¹⁸. O retorno no ato, nas crises de angústia, nas imagens hiper-nítidas, embora testemunhem a não representação dos acontecimentos

¹¹⁷ O autor observa aqui uma seqüência típica no conceito de verdade histórica: ao acontecimento traumático inscrito sobre uma matéria prima antiga pouco diferenciada (e, portanto, não memorável) seguem-se o recalque e a deformação, após os quais se dá um retorno como repetição compulsiva que atualiza e produz só uma imagem transformada do que foi, mas baseada em um núcleo de verdade simultaneamente incontornável e incognoscível enquanto tal (2000, p.48). Surge o paradoxo de uma verdade verdadeira *por causa* de sua deformação e *não apesar* desta.

¹¹⁸ Nelson Coelho Jr (exame de qualificação do doutorado, 2008), considera que existe uma tendência errônea ao pensar a construção como o resultado da elaboração de um raciocínio lógico da consciência do analista. Pelo contrário, e a partir dos trabalhos de Thomas Ogden (2007), ele propõe considerar a construção como “pop-up”, como algo que aparece no campo da análise sem intervenção necessariamente consciente do analista. Posteriormente, ele poderá perceber o seu significado nessa situação de análise.

considerados *après-coup* enquanto traumáticos, introduzem um movimento de ligação – em termos freudianos. A repetição das imagens, na reprodução do mesmo, acaba produzindo algo diferente e abrindo espaço à simbolização. As crises de Laura revelam um afeto descarnado, no limite do inefável, uma turbulência afetiva no corpo. Num segundo momento, surgem essas imagens vividas mais do que lembradas que talvez não constituam propriamente uma recordação, mas, decerto, propiciam um movimento de historização e de simbolização. Essa memória que se evoca por fora da lembrança pode suscitar, na análise, a inscrição de certos acontecimentos: algo da percepção vai reorientar-se a partir de uma reconstrução da memória, via construção, num processo de subjetivação. Repetamos que essa verdade conjectural e inverificável, quando construída com rigor, tem efeitos indiscutíveis de modificação psíquica. O real em jogo na cena construída não é o real do tempo cronológico, mas o real pulsional da fantasia. A partir da construção da cena incestuosa, Laura passa do terror do encontro com o outro sexo, a perguntar-se pela sua repulsão, pela sua “anestesia” sexual e, finalmente, pelo seu desejo, vivenciado inicialmente enquanto ameaçador – enquanto vinculado, de forma ambivalente, com a figura da “puta”: uma mulher desprezível, mas que, ao mesmo tempo, “enlouquece os homens”.

Outro ponto digno de atenção é que, na nebulosa das imagens infantis, há algo que insiste e que tem uma textura diferente porque diz respeito ao afeto. Freud sublinha esse ponto: o traumático não é a agressão em si, mas o desprendimento de afeto (1895, p.404). Consideramos que o caso de Laura permite perceber claramente que o traumático não reside apenas na agressão sexual, mas fundamentalmente no encontro com o próprio gozo sinistro do incesto. Aquilo que insiste é a potência do choque traumático com o sexo, com o corpo, com o outro; isto é, o encontro com o próprio gozo e com o gozo do outro. Não por ser assumidamente conjuntural, a verdade da construção psicanalítica torna-se caprichosa: há *verdade* na experiência traumática e a violência do sintoma faz supor um grão de resistência irreduzível à re-transcrição psíquica no acontecimento que Laura relata. Nesse sentido, poderíamos sustentar a hipótese de uma re-interpretação infinita das inscrições mnêmicas?

Apesar das considerações da Carta 52, devemos suspeitar que, no psíquico, não há uma relação simples de tradução. Se a moção pulsional é composta, como formula Freud, pela representação e pelo quantum de afeto, a re-transcrição da representação nunca pode atingir a totalidade da moção pulsional: a força, que também produz sentido, mas que comporta um elemento de irrepresentabilidade, é irreduzível à re-transcrição. Como dissemos,

deve existir um corte, um ponto no qual, além das múltiplas desfigurações (*Entstellung*), algo da verdade emerja. Evidentemente, no caso de Laura, o limite da re-escrita, aquilo que resiste às transformações da memória e retorna enquanto lembrança hiper-nítida (nas fronteiras do alucinatório?) é seu gozo na cena com o irmão. Talvez possamos generalizar essa afirmação e tentar a hipótese de que tal limite que situa a verdade do acontecimento perceptivo relaciona-se com o afeto (paradigmaticamente, a angústia) e com o pulsional. Então, como conceitualizar essa fronteira?

Existe *algo* na percepção que se furta à esfera representacional e que não se reduz à escrita em seu movimento múltiplo de transformação, mas que deixa marcas e tem conseqüências psíquicas. Essas marcas – que têm um estatuto de verdade –, ao serem evocadas, insistem. Aquilo que resta do acontecimento representado parece ser precisamente o que resiste – enquanto limite – à metonímia (deslocamento) das representações: esse algo tem a ver com o in-simbolizável ou inimaginável do encontro com o outro e com o próprio gozo. Nesse ponto, consideramos que o recurso à fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e à obra de Jacques Lacan talvez nos permita abrir caminho diante dessas dificuldades e reencontrar (construir?) na obra freudiana um espaço para aquilo que, da percepção, resiste ao movimento representacional.

3. CAPÍTULO TERCEIRO: A PERCEPÇÃO PARA ALÉM DA REPRESENTAÇÃO

No final do capítulo anterior, perguntamo-nos pelo limite da metonímia das representações (Freud, 1896b; Derrida, 1967). Dissemos que deve existir um corte na re-escrita da percepção, e arriscamos que esse limite concerniria à dimensão do pulsional, no encontro com o próprio corpo e com o corpo do outro. Pois bem, será que tal corte coincide precisamente com o cerne da experiência perceptiva, que excede à dinâmica representacional? Ainda mais, será que a noção de representação é a mais apropriada para pensar a percepção na psicanálise?

Como admite Corinne Enaudeau, nosso pertencimento à representação é imemorial, seja qual for a língua em que se pense: *repraesentatio*, em latim; *Vorstellung*, em alemão; *eîdos*, em grego. Ainda mais depois de Descartes, toda a atividade do espírito reduz-se à representação, inclusive a percepção, uma vez que perceber seria representar-se alguma coisa. Entretanto, a noção de representação implica sempre um paradoxo, porque supõe uma presença ao mesmo tempo em que participa de sua morte. Nesse sentido, situa-se entre transparência e opacidade, entre presença e ausência. Esse paradoxo acentua-se ainda mais ao se pensar no estatuto psicanalítico da representação, já que o conceito, além de sua filiação filosófica com a consciência, remete a uma suposta presença pretérita (apresentação) que seria delegada na re-presentação – idéia que evidentemente se opõe ao estatuto perdido do objeto na psicanálise. Ora, na filosofia, podemos dizer que essa presença inicial da coisa em si só tem existência para a inteligência que a pensa; como observa Fichte, o conceito de um ser que deve apresentar-se independentemente da representação deve, todavia, deduzir-se da representação, pois “só pode ser *por* ela”¹¹⁹. Os cétricos gregos declararam que sempre se ignoraria o que são as coisas em si, mas não questionaram a existência da coisa detrás do fenômeno; nesse sentido, Freud inserir-se-ia nesta tradição. Para Descartes, o problema é ainda maior: talvez não haja ser em absoluto. Não só não atingimos a essência do real,

¹¹⁹ Em “Segunda introdução à doutrina da ciência” (1797), citado por Enaudeau (1999, p.28).

também pode ser que este não exista¹²⁰. Realidade exclusivamente psíquica do idealismo; mas, na verdade, nesse mundo sem extensão nem distância, tampouco há representação, já que tudo se interpenetra. A representação só é possível no fundo de um universo físico¹²¹, no qual a existência dos corpos “garante ao sujeito a impenetrabilidade mútua dos seres, e a realidade psíquica pode distinguir-se da realidade material” (Enaudeau, 1999, p.53). Assim, o paradoxo é inevitável. Mesmo se ela supõe uma presença, “a representação é originária, não tem antes nem fora. Não há uma verdade a ser salva que se haja esquecido, não há um começo que governe o jogo da reprodução, que inicie a série dos representantes” (Enaudeau, 1999, p.32)¹²². A faculdade alienante do espelho pode servir de paradigma à aporia da representação, já que na sua superfície concentra-se o paradoxo da presença-ausência: o reflexo é uma presença da qual estou ausente pois a coisa que vejo sou eu mesmo, mas a coisa que vê não é totalmente eu, e sim, eu que me vejo vendo. Isto porque toda representação é inexoravelmente paradoxal: o si mesmo só se capta nela sob a condição de perder-se.

A noção de uma presença última na qual se basearia a representação opõe-se claramente à noção psicanalítica de uma ausência irreduzível na origem do processo perceptivo. Definir a representação como apresentação pelo espírito ou pelo aparelho psíquico da coisa ausente é acreditar na ausência da coisa; para a psicanálise, a ausência *deve construir-se* entre a presença e a perda – na verdade, a falta é construída *après coup* enquanto perda. Admitimos a dificuldade – talvez incontornável – de pensar o estatuto psicanalítico da percepção prescindindo do conceito de representação, mas devemos aceitar que ele introduz uma série de aporias em relação à presença, à ausência, à interioridade e à exterioridade, como já mencionamos. “Como julgar se o representado está só dentro, ou também fora, se é alucinado ou percebido? Essa ‘questão do dentro e fora’, como diz Freud, do subjetivo e do objetivo, tão velha como o ceticismo grego, talvez só seja insolúvel por estar mal colocada” (Enadeau, 1999, p.25). Talvez a representação (inconsciente) na psicanálise origine mais problemas do que os resolva. Freud enuncia a questão: “o não real, o simplesmente representado, o subjetivo, está somente dentro; o real está presente também fora” (1925b, p.255), mas sem resolvê-la. Isto porque a percepção aparece do lado do fora, do real; porém,

¹²⁰ Observemos, todavia, que Descartes considera essa possibilidade apenas metodologicamente, para depois descartá-la.

¹²¹ Descartes resolve o problema nas suas *Meditações* mediante o recurso de um Deus protetor que garante a existência do real. Segundo Kant, esse recurso é o mais extravagante que se pode escolher, pois considera a Deus capaz de garantir o conhecimento humano, sendo que esse conhecimento deve ser já possível para saber que existe um Deus (“Lettre a Marcus Herz”, 1772, citado por Enaudeau, *op.cit.*, p.54).

¹²² Nesse sentido, e na medida em que o real não é “dado”, a representação não reproduz um modelo, mas é uma criação (Enaudeau, 1999, p.243).

como vimos, a configuração consciente da percepção está determinada pelo “dentro”, pelas representações enquanto traços mnêmicos (1900, 1917a). Se, por sua vez, essas representações são concebidas como cópias ou imagens do percebido no passado (1933b), o círculo não tem saída. Por essa razão, no primeiro capítulo, introduzimos as diversas acepções da percepção e as diferentes modalidades da consciência na nossa leitura de Freud. Somos conscientes, porém, do fato de que as aporias decorrentes da representação na psicanálise – talvez incontornáveis, insistimos – estão longe de serem totalmente resolvidas com essas distinções.

Recorreremos neste capítulo a duas experiências de pensamento que propõem alternativas para pensar a percepção por fora da esfera representacional: a filosofia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e a obra de Jacques Lacan (1901-1981). Essas ferramentas teóricas nos permitirão esclarecer alguns pontos cegos na abordagem freudiana da percepção, assim como refletir sobre certas idéias que acreditamos que possam ser lidas nas entrelinhas dos seus textos. De fato, ainda que Freud teorize a percepção ancorada no âmbito do representável, existe margem para ler o irrepresentado ou o irrepresentável na sua obra. Tais aportes servirão para podermos interrogar, no próximo capítulo, o lugar do irrepresentável na psicanálise e a dinâmica da percepção, situada entre representação e irrepresentado.

3.1 Merleau-Ponty e a ontologia do sensível

O projeto filosófico de Maurice Merleau-Ponty produz uma ruptura radical com o modelo cartesiano da percepção e, inclusive, um distanciamento da fenomenologia do próprio Edmund Husserl (1859-1938), da qual é herdeiro. De modo geral, o filósofo acusa tanto a concepção empirista de fazer da percepção um simples registro das informações sensoriais, quanto a posição racionalista segundo a qual o pensamento, função primordial, forneceria sentido às impressões, insignificantes em si. Adicionalmente, a antinomia sujeito-objeto é rejeitada enfaticamente: a percepção não é nem objetiva, nem subjetiva. No seu último texto, “O visível e o invisível” (1964b), o autor assinala as inconsistências tanto da pretensa ciência objetiva quanto da introspecção psicológica:

Nosso propósito não é opor aos fatos coordenados pela ciência objetiva outro grupo de fatos – sejam eles chamados ‘psiquismo’ ou ‘fatos subjetivos’ ou

‘fatos interiores’ – que lhe ‘escapam’, mas *mostrar que o ser-objeto, assim como o ser-sujeito (...) não constituem uma alternativa, que o mundo percebido está aquém ou além da antinomia*, que o fracasso da psicologia ‘objetiva’ deve ser compreendido (...) não como uma vitória do ‘interior’ sobre o ‘exterior’ e do ‘mental’ sobre o ‘material’, mas como *apelo à revisão de nossa ontologia, ao reexame das noções de ‘sujeito’ e ‘objeto’*. As mesmas razões que impedem tratar a percepção como um objeto, também impedem tratá-la como a operação de um sujeito (1964b, p. 40-41, nosso grifo)¹²³.

O mundo percebido está além (ou aquém) da antinomia sujeito – objeto. Seria possível apontar aqui uma afinidade com a psicanálise; entretanto, como antecipamos, a lógica binária freudiana desemboca em certos impasses. A despeito de ter proposto uma série de conceitos que ultrapassam o esquema das polaridades tradicionais – como revela o tratamento da questão da realidade, na qual o objetivo é permeado psiquicamente e o subjetivo recebe uma determinação ‘objetiva’, ou a noção de zona erógena enquanto região de fronteira, de intercâmbios, que não é propriamente nem interior nem exterior e representa uma estrutura de incompletude –, Freud não abdica jamais das alternativas clássicas entre sujeito e objeto¹²⁴ e entre interior e exterior. Nesse sentido, a explicitação de que o ato perceptivo supõe simultaneamente uma abertura ao mundo e uma projeção do próprio constitui um gesto radical da doutrina de Merleau-Ponty que nos interessa para conceber a percepção em psicanálise: perceber é ser tocado pelo entorno, apreender o mundo, mas também construí-lo segundo seu próprio estilo. Não se trata sequer de uma constituição *mútua* do sujeito e do objeto, não é apropriado conceber um vínculo ‘mútuo’, já que o autor rejeita a idéia da existência de dois mundos diferentes mediados pela linguagem ou pelo intelecto. Em outros termos, as idéias de sujeito e de objeto são condenáveis por transformarem em “adequação de conhecimento o vínculo com o mundo e com nós mesmos que temos na fê perceptiva” (Merleau-Ponty, 1964b, p.41). Com efeito, a relação inaugural do homem – ou, mais precisamente, do seu corpo – com o mundo inicia-se na percepção, numa relação direta e não mediada¹²⁵. Desse modo, apesar de não negar a relevância da percepção no plano do conhecimento, Merleau-Ponty afasta-se de qualquer filosofia que a conceba como um ato

¹²³ Dessa maneira, sua fenomenologia não constituiria nem um materialismo nem uma filosofia do espírito. Em “O filósofo e sua sombra”, Merleau-Ponty circunscreve seu projeto à tarefa de “desvelar a camada pré-teórica em que ambas as idealizações (...) são ultrapassadas” (1960, p.268).

¹²⁴ André Green (1964) considera que essas distinções são quase inexistentes na obra de Melanie Klein e que, portanto, a aproximação de Merleau-Ponty com ela seria mais clara, uma vez que, em ambos, a carne seria a carne do mundo. Já Pontalis (1977), considera que o paralelo deveria ser estabelecido com Winnicott, porque ele, do mesmo modo que Merleau-Ponty, não apresenta um inconsciente enquanto domínio separado.

¹²⁵ Sabe-se mais das coisas pela atitude natural – no seu texto póstumo, o conceito de ‘fê perceptiva’ é tributário dessa idéia – que pela atitude teórica: com efeito, o autor resgata da filosofia de Husserl uma abertura ao mundo que deriva numa evidência independente da reflexão, numa *Weltthesis* anterior a toda tese (1960).

puramente intelectual, já que “a coisa não se impõe como verdadeira para toda inteligência, mas como real para todo sujeito que compartilha minha situação” (Merleau-Ponty, 1946, p.52). Essas idéias são correlativas de um distanciamento do conceito de representação ao conceber a experiência perceptiva e, conseqüentemente, da recusa da noção cartesiana de percepção.

3.1.1 Recusa da noção de representação: o papel do corpo na filosofia de Merleau-Ponty

A enérgica recusa do filósofo em pensar a percepção sob a lógica representacional apresenta como cenário privilegiado o trabalho silencioso do corpo. A “Fenomenologia da percepção” propõe taxativamente: “sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um ‘eu penso’: ele é um conjunto de significações vividas” (1945, p.179). Nesse ponto, para além da crítica às concepções tradicionais da filosofia, Merleau-Ponty discorda das noções básicas da psicologia, amparando-se, sobretudo no início, na teoria da *Gestalt*. A percepção não se geraria pela associação de sensações (visuais, auditivas, tácteis) e pelo deciframento intelectual de significações; pelo contrário, a percepção do conjunto seria mais natural e mais primitiva do que a dos elementos isolados. Dessa maneira, ela constitui uma experiência indivisível do ser total, que apreende uma estrutura única da coisa: “uma maneira única de existir que fala de uma única vez a todos meus sentidos” (1945b). O acontecimento perceptivo resiste a ser absorvido por aquilo que a inteligência constrói: na percepção, o mundo não é pensado, mas sim se organiza diante dos olhos.

Ora, apesar da dissociação entre percepção e conhecimento, Merleau-Ponty atribui sentido ao ato perceptivo. Só que tal sentido não se esconde, não remete a outro plano de significação, mas é imanente à situação vivida. No texto “O cinema e a nova psicologia” (1945b), por exemplo, o filósofo afirma que:

O sentido de um filme incorpora-se a seu ritmo como o sentido de um gesto é imediatamente legível no gesto, e o filme não quer dizer nada além dele mesmo (...). A felicidade da arte é mostrar como algo significa, não por alusão a idéias já formadas e adquiridas, mas pelo arranjo temporal ou espacial dos elementos. *Um filme significa o mesmo modo que uma coisa significa: eles não falam a um entendimento separado, mas endereçam-se a*

nosso poder de decifrar tacitamente o modo e os homens e coexistir com eles (...). O filme não se pensa, percebe-se (1945b, p.73-74, nosso grifo)¹²⁶.

Com o questionamento de um sentido que transcenderia a experiência corporal, a consciência intencional de Husserl perde sua soberania, abandonando o plano representacional e deslocando-se para o conceito de consciência perceptiva¹²⁷: o mundo não é correlato do pensamento, mas a consciência situa-se no corpo, e este, no mundo. No escrito “O filósofo e sua sombra” (1960), o autor revisa sua filiação husserliana e afirma que o poder do corpo reside justamente em ser um lugar desde onde se vê: ele é uma coisa, mas a coisa onde eu resido, *vinculum* do eu e do mundo¹²⁸. Nelson E. Coelho Jr. (1991) esclarece que a afinidade de Merleau-Ponty com a fenomenologia husserliana ancorou-se na parte da obra conhecida como ‘segundo Husserl’ (ou Husserl dos inéditos), que se articula em torno da noção de *Lebenswelt* e procura uma indagação da experiência vivida, do contato antepredicativo ou pré-reflexivo com o mundo. Nesses últimos textos, o próprio Husserl afastava-se do viés idealista das suas primeiras indagações, que priorizavam a subjetividade transcendental enquanto constituinte do sentido e do ser. Diferentemente de outros fenomenólogos ou de filósofos como Sartre, Merleau-Ponty, ao tomar sua ancoragem nessa segunda porção da obra husserliana, dá maior ênfase à fenomenologia da percepção e do corpo enquanto espaço privilegiado de nossa existência, em detrimento de uma fenomenologia da consciência ou das essências.

Ora, o lugar da corporeidade é fundamental no projeto de Merleau-Ponty porque ilustra exemplarmente o movimento de dialética sem síntese que é característico da sua filosofia – e que levou vários comentadores, dentre eles, Ferdinand Alquié ou Alphonse de Waelhens¹²⁹, a considerá-lo um filósofo da ambigüidade. A sua estratégia consiste em apoiar seu pensamento em pares de opostos (real - imaginário, ativo-passivo, dentre outros)

¹²⁶ No trecho final da sua obra (1964b), a partir da ênfase colocada na vivência primordial e pré-reflexiva, evidencia-se que sua aposta consiste em não procurar a fonte do sentido nas significações, mas no decifrar tácito do ser bruto. Haveria uma série de camadas no ‘ser selvagem’ e, conseqüentemente, seria possível conceber um pré-saber silencioso já no nível do corpo. Como indica André Green (1964), ao afirmar a prioridade do ser diante do pensamento, Merleau-Ponty tenta interrogar o espírito bruto, substituindo o *cogito* pela abertura ao Ser e a oposição entre a essência e o fato por meio do recurso à experiência. Todavia, apesar dessa ênfase na pré-reflexividade, sua filosofia não pode ser confundida com um irracionalismo. Muito pelo contrário, ele considera a vontade de aplicar a razão àquilo que passa por irracional como um progresso daquela, uma vez que seu ponto mais alto consiste precisamente em “constatar esse deslizamento do solo sob nossos passos (1946)”.

¹²⁷ “(...) Temos que concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva (...), como ser no mundo ou existência” (1945, p.404).

¹²⁸ “Sou esse animal de percepções e movimentos que se chama um corpo” (1960, p.273). Notemos que, no final da sua obra (1964b), o autor salienta a necessidade de reexaminar a categoria de corpo enquanto objeto puro para compreender como pode ser nosso vínculo vivente com a natureza.

¹²⁹ No prefácio do texto de Merleau-Ponty, “A estrutura do comportamento”, Paris, PUF, 2006.

situados como falso ponto de partida, porém necessário para evidenciar o fracasso da compulsão sintética. Desde esse ponto de vista, o corpo enquanto existência encarnada é coisa “sentente”¹³⁰ e, portanto, sujeito-objeto. Enquanto condição de possibilidade da coisa (1960), ele é responsável pela abertura ao mundo, mas também pela abertura a outrem: ao aprender que meu corpo é uma coisa sentente – excitável nele mesmo e não mediante a consciência –, compreendo que existem outros animais e possivelmente outros homens. Cabe salientar que não se trata aqui de um movimento de comparação, nem de analogia, projeção ou introjeção, mas de ‘intercorporeidade’. Com base no célebre exemplo da mão direita que assiste ao surgimento do tato ativo na mão esquerda, Merleau-Ponty afirma que o corpo do outro se anima diante de nós:

Se, apertando a mão de outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é porque ela se coloca no lugar de minha mão esquerda, porque meu corpo anexa o corpo do outro numa ‘espécie de reflexão’ cuja sede, paradoxalmente, é ele próprio. Minhas duas mãos são ‘co-presentes’ ou ‘co-existem’ porque são as mãos de um só corpo; o outro aparece por extensão desta co-presença. *Ele e eu somos os órgãos de uma só intercorporeidade.* (...) O outro existe efetivamente e não como termo ideal (...). Percebo primeiro uma outra ‘sensibilidade’ e somente a partir daí, um outro homem e um outro pensamento (1960, p.274, nosso grifo).

Merleau-Ponty contorna definitivamente o risco idealista da filosofia de Husserl: com base no conceito de intercorporeidade, evidencia-se que o encontro com o outro não está mediado pela consciência, mas vive-se na carne¹³¹. Existe um desnível entre ver e pensar: enquanto o pensamento do outro nunca constitui para nós propriamente um pensamento, é possível saber decerto que ‘esse homem aí’ vê, porque assistimos à sua visão e compartilhamos o mesmo mundo sensível¹³². Dessa maneira, perfila-se certo privilégio ontológico da visão, que terá como cenário principal o “O olho e o espírito” (1964a).

3.1.2 O olho e o espírito: crítica à filosofia cartesiana

Que vaidade a da pintura, que atrai admiração pela sua similitude com coisas cujos originais não admiramos. Blaise Pascal (1670)

¹³⁰ Optamos pelo neologismo “sentente” para traduzir “sentant”, na medida em que se trata precisamente de um conceito que não pode ser reduzido ao estatuto de “sensível”. Aliás, o próprio autor escolhe o participio presente em vez do adjetivo “sensível”.

¹³¹ Cumpre salientar aqui que a noção de intercorporeidade ganhará complexidade a partir do peso que o autor conferirá posteriormente à categoria de carne. Com efeito, Merleau-Ponty reconhece que, apesar da certeza injustificável de um mundo sensível comum no qual aquilo que vejo corresponde estreitamente ao que o outro vê (certeza que é, aliás, o fundamento da verdade), nunca se compartilha a vivência do outro, mas só se apreende a sua co-presença. Dessa maneira, a intervenção do outro não resolve o paradoxo interno da percepção, pelo contrário, acrescenta o enigma da “propagação do outro na minha vida mais secreta” (1964b, p.27).

¹³² Na afirmação ‘vejo que ele vê’ não há, como em ‘eu penso que ele pensa’, duas proposições embutidas, porque “a visão ‘principal’ e visão ‘subordinada’ descentram-se uma à outra” (Merleau-Ponty, 1960, p.276).

Essência e existência, imaginário e real, visível e invisível, a pintura confunde todas nossas categorias ao desdobrar seu universo onírico de essências carnis, de semelhanças eficazes e de significações mudas. Maurice Merleau-Ponty (1964a)

Embora a aversão em conceber o mundo como correlato da representação percorra toda sua obra, “O olho e o espírito” (1964a) constitui uma cena de leitura privilegiada na qual essa recusa explicita-se particularmente. O escrito inicia-se com a denúncia da cegueira da ciência moderna, que manipula as coisas renunciando a habitá-las e confrontando-se só de longe com o mundo atual. Enquanto a ciência clássica mantinha o sentimento de opacidade do mundo, a ciência moderna instrumentaliza-o por não partir de um corpo vivido, ‘meu’, mas de um corpo possível, mera máquina de informação. A ciência e a filosofia modernas são correlativas e ambas compartilham de uma mesma ruptura radical com o sentir, entendido como confuso e enganoso. René Descartes (1596-1650) torna-se o interlocutor central e o terceiro capítulo propõe uma análise detalhada da *Dióptrica*. Conforme salienta Claude Lefort:

O pedaço de cera ou de giz, a mesa, o cubo, esses emblemas esqueléticos da coisa percebida, que os filósofos tão freqüentemente produziram para dissolvê-la pelo cálculo, ocupados que estavam em buscar a salvação da alma no abandono do sensível, dir-se-ia que foram escolhidos apenas para atestar a miséria do mundo em que habitamos. Em troca, para extrair da visão, do visível, o que eles exigem ao pensamento, é toda uma paisagem que Merleau-Ponty evoca, uma paisagem que já havia captado o espírito com o olhar, onde o próximo se difunde no distante e o distante faz vibrar o próximo (1985, p.10).

O filósofo procura fora dos paradigmas da filosofia, no plano artístico, uma potência fecunda para refletir sobre o sentido bruto da percepção e sobre os enigmas da visibilidade: a arte teria uma função ontológica ao contribuir para a definição de nosso acesso ao ser. Dentre as artes, a literatura encontra-se claramente no domínio da linguagem e a música muito aquém do mundo do nominável, portanto, o meio escolhido é a pintura. De fato, o pintor é o único a ter direito de olhar sobre todas as coisas sem nenhum dever de apreciação e, emprestando seu corpo ao mundo, transforma este numa tela. Mas para poder conceber essa ‘trans-substancialização’ é preciso abandonar uma concepção espacializada, cartesiana, do corpo entendido como ponto geométrico no espaço, como um feixe de funções, e remeter-se ao corpo operante e atual, trançado (*entrelacs*) de visão e movimento. Contrariamente à posição cartesiana segundo a qual o espírito “*representa* a idéia da luz cada vez que a ação que a significa toca nosso olho” (Descartes, 1633, p.47, nosso grifo), Merleau-Ponty propõe

que o corpo “impede conceber a visão como uma operação de pensamento que apresentaria para o espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade” (1964a, p.13). A transcendência da visão não é mais delegada a um espírito leitor que decifra os impactos da luz-coisa sobre o cérebro, e que o faria mesmo se jamais houvesse habitado um corpo. Ainda mais, por:

... essa extraordinária imbricação (...), imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria daquilo que vê; apenas se aproxima dele pelo olhar, abre-se ao mundo. E esse mundo, do qual ele faz parte, não é, por seu lado, em-si ou matéria. Meu movimento não é uma decisão do espírito, um fazer absoluto (...), [mas] a continuação natural e amadurecimento de uma visão (Merleau-Ponty, 1964a, p.13).

A questão complica-se quando o autor admite que não é propriamente o corpo que percebe: não fazemos a visão, ela faz-se em nós. Quase na mesma época (1964b), ele dirá que embora o corpo possa impedir a percepção, quando esta efetivamente chega, aquele se apaga diante dela. Conforme confessa Max Ernst (1891-1976): “Assim como o papel do poeta desde a célebre carta do vidente¹³³ consiste em escrever sob o ditado do que se pensa, do que se articula nele, o papel do pintor é cercar e projetar aquilo que nele se vê” (Merleau-Ponty, 1964a, p.23). Mas Merleau-Ponty dá um passo a mais: o mundo é que se dá a ver, a montanha Sainte Victoire mesma revela-se para Cézanne. Isto significa postular a passividade do corpo na percepção? Entendemos a suposta passividade no sentido do inconsciente, do que fala e age em nós, por fora do domínio da consciência. Nesse sentido, o corpo padeceria da percepção que se produz nele. Seria possível procurar nos quadros uma *filosofia figurada da visão*, posto que a pintura mostra paradigmaticamente a impropriedade da separação entre o mundo inteligível e o mundo sensível da imanência – entre espírito descarnado e o espetáculo do mundo que contempla – da qual seria tributária a noção de representação. A arte, modelo propício, ao suscitar uma reflexão sobre o espaço, a cor e a profundidade, revela ainda mais claramente que a visão não é um modo de pensamento, mas “o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do Ser” (*ibid*, p.55). Merleau-Ponty reconhece a ambição de sua tentativa; todas as questões que se consideravam encerradas reabrem-se¹³⁴ e devem ser abordadas de uma perspectiva incômoda. Na medida em que somos cativados pelo intelecto, o pensamento mudo da pintura nos dá a impressão de constituir um turbilhão caótico de significações, de palavra abortada. Se, por exemplo, Picasso produz uma

¹³³ Refere-se às “Lettres du voyant”, de Arthur Rimbaud, programa poético que marca o século XX.

¹³⁴ Por exemplo, o espaço não pode ser pensado de um ponto de vista geométrico, como uma rede de relações entre objetos; ele se conta a partir de mim, como grau zero da espacialidade.

reflexão sobre a percepção no seu tratamento *das Meninas* de Velázquez, tal reflexão não constitui um ato do intelecto, mas se perpetua em 44 obras, em 44 ensaios que não esgotam o impacto perceptivo do quadro de Velázquez sobre Picasso¹³⁵. O desafio consiste em fazer filosofia do que anima o pintor no instante em que sua visão torna-se gesto, quando pensa por meio da pintura. Esta não pode imitar ou iludir, porque o artista não olha o mundo *desde fora*, mediado pela representação, mas desde dentro e, portanto, a pintura revela-se particularmente fecunda ao mostrar a visão fora da lógica representacional¹³⁶. No seu manuscrito póstumo, o filósofo insiste:

É preciso que nada me retenha em mi mesmo longe delas [as coisas], nenhuma ‘representação’, nenhum ‘pensamento’, nenhuma ‘imagem’ nem mesmo essa qualificação de ‘sujeito’, de ‘espírito’ ou de ‘Ego’ pela qual o filósofo quer distinguir-me absolutamente das coisas, mas que se torna enganosa à sua vez, pois, como toda designação, acaba por voltar ao positivo, por reintroduzir em mim um fantasma de realidade e por fazer-me acreditar que sou *res cogitans* – uma coisa muito particular, inapreensível, invisível, mas ainda assim, coisa (1964b, p.76).

A percepção não se deixa reduzir a “nenhuma representação, nenhum pensamento, nenhuma imagem”. A pintura contém um frescor para repensar aquelas questões que nem a filosofia consegue atingir. Enquanto um cartesiano poderia pensar que o mundo existente só é visível pela luz do espírito, um pintor nunca aceitaria a idéia de uma abertura indireta ao mundo, nunca admitiria que o mundo que vemos pode não ser o mundo *mesmo*, porque a arte não é construção, senão um “grito inarticulado, parecido à voz da luz (...), uma apresentação sem conceito do Ser universal” (1964a). O artista confronta-se silencioso àquilo que o filósofo tenta elucidar por meio de conceitos: o que o pintor procura, sob os nomes de cor, espaço e profundidade, é a animação interna do visível; isto é, não imitar o visível, mas *tornar visível*. Em suma, “O olho e o espírito” desenvolve, de modo mais explícito que anteriormente, um movimento de dialética sem síntese que subverte, por meio da noção de quiasma (trançado, imbricação) as oposições tradicionais.

Entretanto, o quiasma conduz a um paradoxo: o mundo visível está suficientemente longe como para poder aproximar-me (*voir c’est avoir à distance*), mas ao mesmo tempo, muito perto, já que meu corpo está imerso nele. Como indica Lambert Dousson (2006), quando a mão esquerda sente a mão direita, o corpo realiza um tipo de

¹³⁵ Cf. o catálogo da exposição “Picasso et les maitres”, Réunion des musées nationaux : Paris, 2008.

¹³⁶ Notemos, a esse respeito, que o texto trata o trabalho do pintor mais que suas obras, já que elas facilitam, em última instância, um deslocamento para a representação.

reflexão, reflexão que não é identidade imediata ou transparência de si de um espírito como em Descartes, mas do meu corpo, que se volta sobre si mesmo separando-se de si: “A presença é desdobramento; a possessão, desapossamento; a experiência do mesmo, experiência do outro, e o acesso a si, simultaneamente, passagem e distância de si a si” (Dousson, 2006, p.91). Minha mão direita toca minha mão esquerda e vice-versa, porém o sentir está sucessivamente aqui e aí; o tocante e o tocado permutam seus papéis indefinidamente sem jamais coincidir. O ato perceptivo deriva numa reversibilidade que constitui precisamente o seu enigma: o corpo é simultaneamente vidente e visível, não apenas para si – o espelho traduz a redobra e a reflexividade do sensível –, mas também para o outro –intercorporeidade –, assim como para o mundo. Nisso radica o paradoxo do conceito original de carne (*chair*) proposto no seu manuscrito póstumo (1964b), no qual o foco passa do corpo para a carne, que não é matéria, nem espírito, nem substância, e sim “um elemento ou um estilo do ser”. O corpo (olho e espírito) constitui a ponte que conduz da noção de representação, recusada enquanto inoperante, à idéia de carne, não mais para construir uma doutrina da percepção, mas uma ontologia do sensível. As coisas incrustam-se na carne do corpo, fazendo parte de sua definição plena, o mundo está feito do mesmo estofado que o corpo. Seguindo Dousson (2006), seria possível dizer que o corpo incrusta-se na carne das coisas quando é visível, e que as coisas incrustam-se nele quando é vidente – talvez nesse caso devêssemos utilizar ‘estar’ como tradução do *être*: meu corpo está vidente ou está visível¹³⁷. Com a noção de carne, como aponta Pontalis, passamos do indivíduo para o indiviso (Pontalis, 1977)¹³⁸. Contudo, se existe uma identidade na indivisão do sentido (*senti*) e o “sentente” (*sentant*), o quiasma também supõe a diferença. A reversibilidade é sempre iminente, mas nunca realizada de fato. No exemplo da mão, embora os papéis possam inverter-se, as mãos não se fundem; cada uma, alternadamente, sente a outra. A indivisão entre o “sentente” e o sentido é, paradoxalmente, a origem de sua “fissão”. Nesse sentido:

Tudo acontece como se o acesso ao mundo fosse só a outra face de uma retirada e essa retirada à margem do mundo, uma servidão e outra expressão de meu poder natural de entrar nele. O mundo é aquilo que percebo, mas sua proximidade absoluta, desde que se examine e se exprima, torna-se também, inexplicavelmente, distância irremediável (1964b, p.23).

¹³⁷ O quiasma define-se pelos elementos: meu corpo, 1) visível e 2) vidente; o mundo 3) contendo meu corpo e 4) aparecendo para meu corpo.

¹³⁸ “Nosso ponto de partida não será: *o ser é, o nada não é* – nem mesmo: só há o ser – fórmula de um pensamento totalizante (...)– mas: há ser, há mundo, há alguma coisa; no sentido forte no que os gregos falam de *τὸ ἄλλο*, há coesão, há sentido. Não fazemos surgir o ser a partir do nada, *ex nihilo*, partimos de um relevo ontológico em que nunca se pode dizer que o fundo seja nada” (1964b, p119).

Eis agora o último ponto fundamental no percurso das idéias de Merleau-Ponty que pretendemos salientar. Proximidade e distância, presença e ausência: se o *quale visual* é o único a fornecer “a presença daquilo que não é eu, daquilo que simples e plenamente é”, a visão também constitui o meio “de estar ausente de mim mesmo” (1964a). Na obra de Merleau-Ponty, a dialética da presença e da ausência, da plenitude e do lacunar constitui um eixo central para pensar o sensível e define o projeto da sua obra póstuma (1964b). Aliás, desde os seus primeiros escritos, o percebido apresenta-se como constituído por lacunas, sendo precisamente elas as que revelam o que é próprio do sujeito na percepção¹³⁹. Contudo, a lacuna não remete a uma falha operativa, muito pelo contrário, a percepção deve sua plenitude a uma ausência, e, simultaneamente, a ausência desenha-se no fundo da presença, conforme lemos em “O filósofo e sua sombra” (1960): “A animália e os homens são isto: *seres absolutamente presentes que têm uma esteira de negativo*”. Um corpo percipiente que vejo é “também certa ausência que o seu comportamento escava e prepara atrás de si. Mas a própria ausência está enraizada na presença”. Isto porque “as ‘negatidades’ (*négatifés*) contam também no mundo visível, que é decididamente o universal” (1960, p.280, nosso grifo). A esse respeito, o “Olho e o espírito” (1964a) propõe uma hipótese particularmente interessante para a psicanálise, que o filósofo trabalhará em “O visível e o invisível” (1964b): o próprio do visível é conter uma dobra de invisibilidade, que se faz presente como uma ausência. Assim:

A única maneira de pensar o negativo é pensar que não é, e a única maneira de preservar sua pureza negativa é, em vez de justapô-lo ao ser, como uma substância distinta, o qual igualmente o contamina de positividade, vê-lo do canto do olho como *a única borda do ser*, implicado nele como aquilo que lhe faltaria se alguma coisa pudesse faltar ao pleno absoluto – mais precisamente convocando ao ser para não ser nada e, nesse sentido, convocado pelo ser como o único suplemento do ser que seja concebível, simultaneamente falta de ser, mas falta que se constitui ela mesma em falta, então, fissura que se cava na exata medida em que se colmata (1964b, p.78, nosso grifo).

Notemos que o filósofo alude ao negativo, “visto do canto do olho” enquanto “borda do ser”. A idéia de borda, além de permitir expressar um dos aspectos da ausência, do limite e da fronteira, é fundamental, como sabemos, na releitura lacaniana das noções de zona erógena e de pulsão. A dinâmica pulsional, embora seja pensada por Freud na lógica da representação ou delegação – analisaremos esse problema com detalhe no quarto capítulo – introduz uma dimensão que resiste inexoravelmente à absorção sem resto da percepção pela

¹³⁹ O corpo encontra-se no cerne dessa dialética, ausentando-se e fazendo-se invisível para tornar as coisas presentes: o espaço corporal é a escuridão necessária no teatro para mostrar a cena (Merleau-Ponty, 1945).

representação. Ora, cumpre ressaltar que a negatividade não é para Merleau-Ponty um *vazio* no Ser pleno: a dobradiça constituída pelo corpo vidente não é um buraco (*trou*) no mundo, mas o resultado de uma torção da carne, de modo que a característica essencial do nada, entendido enquanto dobra do ser, é “ser o reverso do ser” (Duportail, 2005). Ainda mais, o invisível “não é o contraditório do visível: o visível mesmo contém uma dobra de invisível, e o in-visível é a contrapartida secreta do visível”. Não pode ser visto aí e “todo esforço por vê-lo aí o faz desaparecer, mas ele está *na linha do visível*, é seu lar virtual, inscreve-se nele (em filigrana)” (Merleau-Ponty, 1964b, p.265). Impercepção presente em toda percepção: o invisível, aparecendo/desaparecendo no visível, constitui o invisível *do visível*. Como afirma Pontalis (1977), essas últimas manifestações condensam uma idéia subjacente à supervalorização e idealização da visibilidade de textos anteriores, ou seja, a impossibilidade de uma presença absoluta para si, a qual impede o conhecimento direto do primordial¹⁴⁰.

Desse modo, a percepção é tanto presença quanto ausência – como demonstra, por sinal, o modelo do bloco mágico. Essa idéia constitui um modo interessante de contornar o paradoxo da representação ao qual aludimos na introdução. Nesse sentido, a “borda do ser” à qual se refere Merleau-Ponty, remete a uma ausência radical, que não se resume num ponto de vista incompleto: o invisível é intrínseco ao visível e, ainda mais, é condição da visibilidade. Notável ponto de encontro com a psicanálise, que supõe a perda como condição da percepção. Além do mais, o irrepresentável poderia ser compreendido, nesse sentido, não como uma substância diferente ou como uma região outra da experiência, mas como a *borda de irrepresentabilidade que se torna motor da representação*.

O percurso que acabamos de realizar permite apreender alguns dos eixos essenciais dos quais a psicanálise poderia nutrir-se na sua abordagem da percepção: a recusa da representação, com a conseqüente ênfase no corpo – e posteriormente na idéia de carne –; a importância do outro na dinâmica perceptiva, e a idéia da invisibilidade – ausência, negatividade, perda – como borda constituinte da visibilidade. Dimensões fundamentais para conceber o estatuto psicanalítico da percepção e, especialmente, para repensar as formulações freudianas apresentadas no primeiro capítulo. Acreditamos que a fenomenologia merleau-pontyana, particularmente na noção de carne, re-situa o vínculo entre o perceber e o pulsional,

¹⁴⁰ Nesse sentido, Pontalis (1977) salienta que, apesar do reconhecimento do invisível no visível, as teses de Merleau-Ponty costumam ser lidas enquanto denegação da diferença irreduzível, da perda e da castração: nada se possui nunca, mas também nunca nada é perdido.

vínculo que não é evidente – numa primeira abordagem, pelo menos – na obra de Freud¹⁴¹. Entretanto, é claro que a noção de carne não se sobrepõe à de pulsão, embora ambas produzam o mesmo obstáculo, impedindo uma absorção plena do perceptivo na lógica da representação. Propomos fazer, a seguir, um pequeno desvio para abordar a proximidade e a distância das noções de corpo, carne, inconsciente e pulsão entre fenomenologia e psicanálise, para poder analisarmos de outra ótica os elementos da filosofia de Merleau-Ponty que se tornam cruciais para abordar a experiência perceptiva.

3.13 Corpo, carne, inconsciente e pulsão

A concordância da fenomenologia e da psicanálise não deve ser compreendida como se ‘fenômeno’ dissesse de forma clara o que a psicanálise dissera de forma confusa. É, ao contrário, pelo que ela subentende ou desvela até o seu limite – pelo *seu conteúdo latente* ou seu *inconsciente* – que a fenomenologia está em consonância com a psicanálise. Maurice Merleau-Ponty (1960c)

Muitos comentadores de Merleau-Ponty aludem à influência crescente da psicanálise na sua obra, salientando um encontro, ora fracassado, ora bem-sucedido, entre a teoria psicanalítica e a fenomenologia. André Green sugere inclusive a hipótese de que as transformações desde o início da obra do filósofo, filiada à fenomenologia clássica, até a procura por uma ontologia do sensível, decorrem parcialmente da mudança de opinião a respeito da psicanálise e do conceito de inconsciente. Por outro lado, quanto ao conceito de pulsão, Alexandra Renault (2001) afirma que o filósofo está longe de apresentar uma definição unívoca da noção, e que sua leitura do *Grundbegriff* freudiano o conduz a uma elaboração marcada por hesitações e contradições. Acreditamos que confrontação entre a filosofia merleau-pontyana e a psicanálise no que concerne aos problemas do inconsciente e da pulsão – que Renault sugere interpretar a partir de um esquema de quiasma – revela-se muito fecunda para uma análise da questão da percepção. Vejamos, agora, alguns momentos dessa confrontação ‘quiasmática’.

As primeiras leituras que Merleau-Ponty propõe do inconsciente freudiano são decididamente críticas. Na “Estrutura do comportamento” (1942), o filósofo não refuta a idéia de inconsciente – diferentemente de Husserl, Sartre e até Politzer¹⁴² –, mas considera que é

¹⁴¹ Abordaremos esse assunto no quinto capítulo.

¹⁴² Pontalis, em “A posição do problema do inconsciente em Merleau-Ponty” (1968), assinala as diferenças do filósofo com relação a Sartre e Politzer. A solução do problema do inconsciente não apareceria na consciência nem na ciência, mas no corpo enquanto complexo inato e *a priori* formativo. Nesse sentido, o inconsciente não se mistura com a má fé do analisante que desconhece o que experimenta (Sartre), nem com a confusão do

preciso depurar a psicanálise de uma ideologia positivista e mecanicista que consiste em fazer do inconsciente outro tipo de causa para os estados mentais, e reencontrar o sentido da descoberta freudiana para além da maquinaria metapsicológica. Na “Fenomenologia da percepção” (1945), o inconsciente freudiano aparece desprovido de sua especificidade e absorvido na lógica pré-pessoal (Pontalis, 1968). As psicologias da consciência e do inconsciente compartilhariam o mesmo erro de conceder privilégio a conteúdos representativos, ora evidentes, ora ocultos, mas prometidos à interpretação:

A idéia de uma consciência que seria transparente por si mesma, e cuja existência se tornaria, então, a consciência que ela tem de existir, não é tão diferente da noção de inconsciente: é, de ambos os lados, a mesma ilusão retrospectiva: introduz-se em mim, a título de objeto explícito, tudo o que poderei, a seguir, aprender de mim (1945, p.436).

Merleau-Ponty não acata as tópicas nem os dualismos freudianos, mas propõe as idéias de reflexividade, inter-corporeidade, inter-subjetividade e quiasma, dentre outras, pois considera o inconsciente freudiano um prisioneiro da mesma ilusão da consciência, ou seja, asilado no campo de representações, o inconsciente destaca-se da experiência e fundamentalmente da relação sensível que se dá a través do corpo. Na esteira de sua crítica ao primado representacional, o filósofo salienta que:

Há aqui dois erros a evitar: um é o de só reconhecer para a existência seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como fazem as filosofias da consciência, o outro é o de desdobrar esse conteúdo manifesto de um conteúdo latente, feito ele também de representações, como fazem as psicologias do inconsciente (1945, p.196).

Ora, é sabido que, no decorrer da sua obra, o filósofo interessa-se de maneira crescente por um estudo mais aprofundado da psicanálise e até propõe um conceito de inconsciente, que, diga-se de passagem, mantém uma relação problemática com o inconsciente freudiano. Nos seus cursos na Sorbonne, a influência da obra freudiana – mas também a de Lacan¹⁴³ – evidencia-se claramente. Nunca antes a psicanálise tivera para ele

analista entre construções legítimas que permitem analisar o drama concreto da vida individual e um conteúdo latente que seria projetado ulteriormente (Politzer).

¹⁴³ Conforme refere Sartre, em “Merleau-Ponty vivant”, ele aprovava a fórmula de Lacan: ‘o inconsciente é estruturado como uma linguagem’. Porém, o filósofo não procurava a origem do inconsciente na introdução do sujeito no campo simbólico, mas no campo intersubjetivo da percepção, único no qual a comunicação não seria duvidosa (Pontalis, 1968). Aliás, no colóquio de Bonneval (1960b), Merleau-Ponty opõe-se à linguagem lacaniana, a essa linguagem que tende a “ocupar todo o lugar”. No prefácio de “Signos” (1960), aquém da linguagem instituída, ele descobre a potência significativa dos homens e sua exigência de comunicar. Dessa maneira, a palavra toma seu impulso da comunicação muda, a linguagem não deve ser limitada enquanto código do pensamento, pelo contrário, as “palavras têm o poder de suscitar pensamentos” (1960). Fundamentalmente na ontologia do sensível, o filósofo realça a relação ante-predicativa com o mundo evidenciada na fê perceptiva. O

tanta relevância, mas o inconsciente aparece resgatado sob o conceito de percepção ambígua (1960) ou de consciência perceptiva. Vale dizer que ele se afasta da ordem intra-psíquica para adentrar-se na experiência do Sentir primordial, da vivência pré-reflexiva. Dessa maneira, afiança-se um conceito de inconsciente enquanto consciência perceptiva, livre do objetivismo freudiano: essa nova ‘consciência’ não é animada somente por uma intencionalidade lógica ou significativa, mas também afetiva e corporal. Cumpre salientar, porém, que nos seus textos, muitos conceitos freudianos são lidos através de um prisma existencialista e afastados de seu marco de referência necessário¹⁴⁴. Como lembra Renault (2001), o autor parte da perspectiva da fenomenologia clássica para esvaziar a dimensão de determinação do inconsciente, ao assimilá-lo ao campo da intencionalidade operante que anima a consciência não-tética ou o cogito tácito: “a pretendida inconsciência do complexo [que é uma figura do determinismo em Freud] reduz-se, então, à ambivalência da consciência imediata” (Merleau-Ponty, 1942, *apud*. Renault, 2001). Nesse sentido, Pontalis (1968) considera, por exemplo, que não é por acaso que o filósofo examine pormenorizadamente o artigo sobre a Gradiva no seu curso. De fato, esse escrito sustentaria a concepção mais fenomenológica do inconsciente freudiano: dado que o recalque e seu retorno são descritos como operações estritamente correlativas, o sentido do inconsciente surgiria enquanto co-extensivo à vivência e o recalcado transpareceria no mesmo movimento com o qual o sujeito tenta escondê-lo. Pelo contrário, na formulação mais habitual do recalque, o inconsciente é tributário de processos com mecanismos próprios e, por isso, as suas manifestações não surgem imediatamente como significativas, mas como produções sem sentido.

No curso sobre a natureza (1959-1960), o inconsciente apresenta-se como o sentir mesmo, já que “não implica a posse intelectual daquilo que é sentido, mas desapossamento de nós em seu proveito, abertura àquilo que não precisamos pensar para reconhecer”. Aqui, o ‘saber sem saber’ da psicanálise não aparece do lado da compreensão, mas do reconhecimento. Em franca contraposição com a retórica negativa do recalque, esse inconsciente – dobradiça do ser e da existência – suporia um sim inicial, uma abertura primordial. Na configuração final do conceito propriamente merleau-pontiano de inconsciente, ele não se apresenta como reverso da consciência, mas como outra face que

lugar natal da palavra encontra-se na percepção, a abertura ao ser não é lingüística; a linguagem é instrumento para tentar descrever o sentido silencioso do vivido. Além disso, e em clara oposição com o modelo lacaniano dos anos 50, Merleau-Ponty frisa que o sentido seria apenas co-determinado pela linguagem; com efeito, existiria um cogito tácito sob o cogito das significações da linguagem (1964b).

¹⁴⁴ Na “Fenomenologia da percepção” (1945), por exemplo, o recalque, indissociável da conceitualização do aparelho psíquico, confunde-se com a fixação, mais fácil de descrever em termos de Goldstein (Pontalis, 1968).

constitui ‘articulações do campo’ (1964b), no movimento de reflexividade que é próprio da sua filosofia final. É por isto que se torna indispensável não perder de vista a esterilidade de traçar analogias apressadas entre ambos os sistemas de pensamento. Como observa Pontalis (1977), seria perigoso neutralizar os conceitos mediante homologias superficiais, que derivam em francos contra-sensos entre o invisível e o latente ou entre o visível, o percebido e o manifesto. Merleau-Ponty mantém-se enérgico na sua proposta de libertar-se da idéia de uma consciência que se representa representando o mundo e de fugir do vício de conceber um inconsciente constituído por representações. Mesmo na metade da década de 50, o filósofo afirma que com razão censura-se Freud pelo fato de ter introduzido com o nome de inconsciente “um segundo sujeito pensante cujas produções seriam simplesmente recebidas pelo primeiro; e Freud mesmo admitiu que essa ‘demonologia’ não era mais que uma concepção psicológica frustrada” (1954, p.168).

Do mesmo modo, o prefácio ao livro de Hesnard (1960) denuncia que a noção de recalque perde sua eficácia quando fica presa às noções de traço mnêmico ou representação inconsciente. Segundo Pontalis (1977), o inconsciente merleau-pontyano não é ‘outra cena’, mas constitui um campo, um ‘outro lado’ na mesma cena: o plano sensível ou o sentido mesmo. O inconsciente não está no fundo, mas diante de nós¹⁴⁵; o visível e o invisível não constituem campos independentes e irreconciliáveis mais duas faces de uma mesma moeda:

Este inconsciente a ser procurado, não no fundo de nós mesmos, atrás das costas de nossa ‘consciência’, mas diante de nós como articulações de nosso campo. É ‘inconsciente’ por não ser *objeto*, mas é aquilo pelo qual os objetos são possíveis, é a constelação na qual se lê nosso futuro. Está entre eles [os objetos] como o intervalo das árvores entre as árvores, ou como seu nível comum. (1964b, p. 231).

Conforme indica Coelho Junior (1991), para o filósofo não há por que recorrer ao inconsciente quando é o corpo que simboliza todas as dimensões da existência¹⁴⁶. Em

¹⁴⁵ Talvez uma aproximação possa ser feita com Lacan, no sentido de conceber o inconsciente na superfície. A banda de Moebius constitui uma figura topológica que poderia servir, nesse sentido, a ambos os autores.

¹⁴⁶ O inconsciente não pode ser abordado nem na lógica da representação, nem na do pensamento, portanto, o filósofo afasta-se também do inconsciente lacaniano que, apesar de recusar a noção de representação, vincula-se a certa noção de pensamento, como confirma o aforismo da “Instância da letra ...” (1957): “Penso no que sou ali onde não penso pensar”. No mesmo texto, Lacan indica explicitamente que “não há inconveniente em fazer intervir o termo ‘pensamento’, pois Freud designa com esse termo os elementos em jogo no inconsciente; isto é, nos mecanismos significantes que acabei de reconhecer nele” (p.497-8). Mais ainda, Lacan situa precisamente nesse ponto a originalidade do inconsciente freudiano: “a todos esses inconscientes sempre mais ou menos filiados a uma vontade obscura considerada como primordial, a algo de antes da consciência, Freud opõe a revelação de que, no nível do inconsciente, há algo homólogo (...) ao que sucede no nível do sujeito: isso fala e

suma, o filósofo critica a contaminação da percepção e do inconsciente pelas idéias de representação, pensamento, processo, funcionamento, causalidade, isto é, Merleau-Ponty critica tudo aquilo que afasta o inconsciente da própria experiência vivida. Para ele, a teoria freudiana negaria poderes à consciência para adjudicá-los, amplificados, a um inconsciente hiper-lúcido enquanto cogito escondido. Incomodado pela referência a um “saber sem saber efetivamente” – uma espécie de segundo sujeito dentro do sujeito –, Merleau-Ponty denuncia o tributo pago pela psicanálise à psicologia do seu tempo ao pensar um inconsciente representacional; ele condena em bloco o inconsciente freudiano, talvez a partir de uma leitura exclusiva do inconsciente como resultado do recalque de conteúdos outrora conscientes (Coelho Jr, 2000). Além disso, a recusa da lógica representacional e a ênfase colocada na corporeidade o conduzem a uma crítica da abordagem psicanalítica da experiência sexual por entendê-la sujeita a um modelo que procura explicações na ordem do entendimento. De fato, na análise da percepção erótica na “Fenomenologia da percepção” (1945), lemos que:

A percepção erótica não é um *cogitatio* que visa um *cogitatum*, através de um corpo, ela visa um outro corpo, faz-se no mundo e não numa consciência (...) Há uma “compreensão” erótica que não é da ordem do entendimento, pois o entendimento compreende apercebendo uma experiência sob uma idéia, ao passo que o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo (...) A sexualidade não é nem transcendida na vida humana nem figurada em seu centro de representações inconscientes. Ela está aí constantemente como uma atmosfera (1945, p.183 e 196).

Ora, embora seja possível admitir que, em certa medida, o inconsciente representacional seria tributário da filosofia da consciência – derivando no privilégio do pensamento e da linguagem –, o exemplo da percepção erótica não parece o mais adequado para os propósitos críticos de Merleau-Ponty, já que a sexualidade remete na obra freudiana, de modo iniludível, à pulsão. De fato, é possível dizer que a moção pulsional seria da ordem de uma idéia, correlativa do entendimento, como parece sugerir Merleau-Ponty? Mesmo quando a idéia de representação inconsciente possa flertar com a noção de consciência representacional – opondo-se, portanto, à vivência pré-reflexiva em que Merleau-Ponty situa *seu* inconsciente –, a força do inconsciente freudiano provém de sua face afetiva e de sua fonte pulsional, dimensão que dificilmente pode ser pensada como estritamente representacional. Aliás, o conceito de pulsão suscita uma série de problemas teóricos que não

isso funciona de modo tão elaborado quanto no nível do consciente, que perde o que parecia ser seu privilégio (1964, p.27)”.

tornam possível reduzir integralmente o psíquico à cena representacional e à lógica reflexiva. Qual análise propõe Merleau-Ponty para a pulsão, conceito fundamental para pensar a abordagem freudiana da percepção?

De maneira geral, Merleau-Ponty parece ter se dedicado menos ao conceito de pulsão que ao de inconsciente, embora proponha em “O filósofo e a adversidade” (1960) que uma das maiores revoluções do século foi a articulação psicanalítica entre corpo e alma, entre intensidade biológica e psiquismo, graças à noção de pulsão. De fato, uma das razões fundamentais pelas quais o conceito de pulsão não pode ser assimilado à noção de carne é a ausência da consideração da intensidade na fenomenologia. Renaud Barbaras (2006) afirma precisamente que um dos pontos cegos da teoria de Merleau-Ponty é a noção de força, de desejo, de intensidade – que falta, aliás, na fenomenologia em geral – embora haja na “Fenomenologia da percepção” (1945) algumas referências esparsas. Aliás, no início, Merleau-Ponty critica duramente o estatuto do pulsional. Influenciado pela leitura de Roland Dalbiez (1936) e pelo desprezo da época para com a energética freudiana e toda a “maquinaria do século XIX”, o autor considera inicialmente que a noção de pulsão deriva de uma interpretação naturalista da existência humana, que desacreditaria as noções de consciência e liberdade. Embora reconheça o gesto freudiano de dissociar a pulsão sexual do simples instinto – enquanto atividade naturalmente orientada para fins determinados –, ele levanta duas objeções. Em primeiro lugar, a teoria freudiana das pulsões, ao extrair a significação da ordem somática, constituiria um ‘cavalo de Tróia’ do naturalismo na psicologia e nas ciências humanas; em segundo lugar, tal teoria suporia um determinismo filosoficamente inadmissível para Merleau-Ponty (Renault, 2001, p.179). O filósofo considera que, ainda que os conceitos de sentido e de finalidade não mecânica apontem para a idéia da determinação espiritual dos atos humanos, Freud os articula a um método causal de pressupostos deterministas. Em sintonia com a leitura maniqueísta do ‘bom Freud’ e ‘mau Freud’ proposta por Dalbiez, o filósofo conclui que se o método freudiano parece coincidir em certa medida com o projeto fenomenológico, seu vocabulário energético-econômico e seu conteúdo determinista tornam-no incompatível com a fenomenologia, que reconhece uma especificidade à ordem da consciência e da cultura (Renault, *ibid.* p.181). De fato, a interpretação dalbieziana evidencia-se no prefácio ao livro de Hesnard (1960c), onde se afirma que a clínica freudiana aporta um “excedente (*surplus*) de sentido, de peso, de espessura, aos magros conceitos da teoria”. Ou seja, haveria dois Freud: o Freud genial e intuitivo da clínica, metabolizável pela fenomenologia, e o Freud metapsicólogo, prisioneiro

simultaneamente do mecanicismo positivista e da psicologia do seu tempo. Os termos “representação” e “traço mnêmico” produziram um mal-entendido “entre Freud e ele mesmo” (1960c). A dupla herança freudiana implicaria dois riscos: o perigo do biologismo objetivista – contornado pelo ‘sucesso da fenomenologia’ – e a ameaça atrelada a uma deriva idealista. Todavia, será justo derivar essa duplicidade inerente à idéia mesma de moção pulsional (representação e afeto), duplicidade na qual radica a potência do referencial freudiano, do tributo pago, por um lado, à filosofia da consciência e, por outro lado, ao objetivismo mecanicista? Renault indica que, provavelmente, a leitura direta e pessoal de Freud não teria começado antes da preparação do curso sobre a psicologia infantil na Sorbonne, no final da década de 40. Enquanto, em um primeiro momento, o método freudiano era apresentado como válido *apesar do* naturalismo, Merleau-Ponty começa paulatinamente a perceber a fertilidade do conteúdo da doutrina freudiana como crítica ao idealismo. Aliás, a ordem pulsional lhe parece corresponder ao princípio originário procurado pelo filósofo, anterior ao logos racional e representativo. Segundo a comentadora, a despeito de uma primeira leitura profundamente negativa, ele termina por admitir o caráter dinâmico do conceito de pulsão e a tensão interna do naturalismo freudiano. Deste modo,

a partir do aprofundamento de sua leitura de Freud (dentre outros), Merleau-Ponty chega a formular um projeto de desconstrução da filosofia moderna em geral, e propõe redefinir a ontologia a partir do conceito de *carne*, numa perspectiva conceitual e epistemológica nova que encontra eco no papel dos conceitos de pulsão e de *id* na elaboração da metapsicologia freudiana (Renault, 2001, p.173).

Com efeito, Merleau-Ponty denunciara desde os primórdios da sua obra o “estrabismo” do pensamento cartesiano: a ignorância do trançado originário entre consciência e natureza e entre a racionalidade e o corpo deriva numa cegueira do sujeito “em relação ao seu ser carnal” (Renault, *ibid*, p.186). A autora situa um vínculo evidente entre o fundamento cartesiano – dualista e essencialista – da filosofia francesa e o fato de que o termo pulsão – inscrito no cerne da problemática das relações entre consciência e natureza – não apareça na língua francesa antes do século XX. De fato, o conceito de pulsão na filosofia da natureza alemã pretende dar conta da união da alma e do corpo, a partir da idéia de uma natureza plural do homem: natureza e cultura, corpo e espírito. Nesse sentido, tanto Freud quanto Merleau-Ponty são atravessados por essa herança. Particularmente, a pulsão freudiana, enquanto conceito limite entre o psíquico e o somático, configura uma perspectiva decididamente antidualista e desenha uma crítica decisiva à ilusão de autonomia da consciência, aproximando-se dos temas da intencionalidade corporal e da consciência encarnada, caros

para a fenomenologia merleau-pontyana. No prólogo citado ao texto de Hesnard, o próprio Merleau-Ponty desabona uma interpretação idealista da psicanálise que a desprovesse de seu caráter subversivo e paradoxal, do mérito de se situar para além dos marcos da filosofia da consciência. De modo geral, conforme indica Renault:

Mede-se a amplitude da mudança na leitura merleau-pontyana de Freud quando se vê que o filósofo, que recusara violentamente (...) a noção de ‘destinos de pulsão’, procede àquilo que ele chama uma gênese ou uma ‘arqueologia’ desses fenômenos aparentemente irreduzíveis que são a filosofia e a ciência, e recorre para tanto a metáforas econômicas de Freud (Renault, 2001, p.183).

A doutrina pulsional freudiana deixa de ser compreendida como um simples determinismo sexual para passar a ser abordada enquanto índice de uma relação originária entre a racionalidade e o pertencimento essencial do homem à natureza, “que não é precisamente a natureza de tipo cartesiano, desprovida de toda negatividade, mas uma natureza *em si* pulsional’ (Renault, 2001, p.184). Dessa maneira, no seu curso sobre a natureza (1959-1960), o autor chega a propor que se a existência humana tem uma estrutura libidinal, é porque “por um lado, o corpo humano, seus comportamentos, assim como a percepção (...) é inteiramente um *modo de desejo* e, pelo outro, a consciência não é tanto conhecimento ou representação quanto investimento” (Renault, *ibid*, p.185). A estrutura desejante constitui, para ele, uma das grandes descobertas da psicanálise, que se afasta definitivamente da ilusão constitutiva do eu, que não opõe o psíquico e o corporal ou o sujeito e o objeto. É por isto que, no seu escrito póstumo, a desconstrução que tende a uma filosofia da carne confunde-se com o projeto de conduzir uma “psicanálise da Natureza” (Merleau-Ponty, 1964b, p.321). A reflexão freudiana converge, assim, com os fundamentos conceituais da nova ontologia esboçada pelo filósofo:

Se a libido (...) aponta para essa ordem que Freud denomina *id* e Merleau-Ponty *carne*, *id* ou inconsciente primordial, é porque a estrutura psíquica e corporal que manifesta (...) é aquela de esse “ser que não é para si, nem ser objeto, mas [que é] o ser contraditório do desejo humano” (...). A análise da pulsão, enquanto representante psíquico do somático compreendido como carne ou matriz da pulsionalidade em geral é, então, o meio pelo qual o sujeito pode apreender esse ‘há’ inaugural do que deriva (Renault, 2001, p.187).

Desde essa perspectiva, não é surpreendente constatar que o último escrito do filósofo descreve a carne ou o inconsciente primordial a partir de conceitos psicanalíticos

relativos ao *id* e às pulsões, ainda que no marco de uma profunda re-interpretação dos mesmos.

Em suma, longe de negligenciar as diferenças entre a fenomenologia e a psicanálise, consideramos que o realce das mesmas permite pensar os limites e os ‘impensados’ de ambas as experiências de pensamento no que diz respeito à percepção. Na verdade, não se trata de integrar fenomenologia e psicanálise para tentar que elas se expliquem mutuamente, para que uma diga de forma clara o que a outra diz confusamente (1960c) – tentativa que comporta, além do mais, o risco de confundir os níveis ôntico e ontológico, derivando em contra-sensos evidentes. Merleau-Ponty tenta, pelo contrário, aplicar aos objetos filosóficos um modo de racionalidade inspirada na psicanálise, germe de conceitos fundamentais do seu projeto final: “a filosofia de Freud” não seria a filosofia do corpo, mas a da carne (1964b). Por outro lado, a filosofia de Merleau-Ponty oferece um precioso modelo para refletir sobre a experiência humana fora da lógica binária e das oposições tradicionais, criando um lugar para a interpenetração das ordens anteriormente disjuntas e para a mútua constituição de um campo comum – modelo caro, por sinal, para muitos desenvolvimentos psicanalíticos contemporâneos. Fundamentalmente, sua filosofia apresenta a idéia instigante de uma percepção por fora do campo puramente representacional, que se situa além (ou aquém) do pensamento, mesmo do inconsciente freudiano enquanto *Gedanken* e que conflui com uma dimensão da teoria analítica essencial para pensar a experiência perceptiva: o conceito de pulsão. Voltaremos a essa questão no capítulo final.

3.2 Jacques Lacan: a percepção entre Imaginário, Simbólico e Real

O ‘retorno a Freud’ empreendido por Jacques Lacan produz, paradoxalmente, certa ruptura com o modo em que Freud pensara a percepção. A teoria lacaniana também situa o primado do corpo e do outro no cerne da experiência perceptiva, porém, de um modo substancialmente diferente ao de Merleau-Ponty. Em grande parte da sua obra, a percepção aparece subsumida à lógica simbólica e a noção de representação exila-se do intrapsíquico: o aparelho psíquico não opera com conteúdos representacionais, mas um significante representa um sujeito para outro significante. No entanto, apesar de ser essa a leitura mais habitual da obra lacaniana, nem tudo na tematização da percepção remete apenas ao simbólico. Aliás,

conforme lembra Richard Boothby (2001), se a psicanálise surge da *talking cure*, também é uma ciência da fantasia e uma arqueologia da imagem.

Mas Lacan não permanece no plano da dicotomia freudiana entre representação coisa – representação que supõe o investimento de imagem –, e representação palavra, dicotomia que, insistimos, é fonte de múltiplos impasses. Jean Allouch (1994) observa que as confusões de imagem e palavra são constantes em Ocidente: as palavras fazem imagem, ensina a retórica, a imagem fala “mais do que mil palavras”, diz a sabedoria popular. A partir de Voltaire e até a linguística de Saussure, situa-se “a escrita como pintura dos sons, sem outra função que duplicar a palavra” (1994, p.16). A distinção cartesiana de duas substancias parece ter constituído a base dessa problemática e uma das manifestações mais persistentes dessa confusão é a “binarização”. Ora, o binário não é mais do que uma “tentativa abortada de resolver a confusão do conceito mesmo de representação” (*ibid*, p.17). Lacan rendeu-se à evidência de que a solução não passa pelo desdobramento do conceito – como faz Freud, num gesto que faz persistir a confusão –, mas pela sua recusa. A proposição dos três registros equivalentes real, simbólico, imaginário, surge como uma problematização diferente da experiência analítica. Nesse sentido, acreditamos que uma contribuição fundamental de Lacan foi a de localizar o cerne da percepção na relação dinâmica entre os registros do simbólico e do imaginário, nas suas relações com o real. Tentaremos abordar a questão de modo sucinto, situando seus eixos fundamentais.

3.2.1 O poder formativo da imagem e o imaginário enquanto desconhecimento

Enquanto (Narciso) acalma a sede que o devora, ele sente nascer outra sede mais devoradora. Seduzido pela sua imagem refletida na água, ele se apaixona por sua própria beleza. *Ele empresta um corpo à sombra que ele ama*: ele admira-se, imóvel (...). Imprudente! Ele está encantado por ele mesmo: é ao mesmo tempo o amante e o objeto amado; ele deseja e é o objeto desejado¹⁴⁷. Ovídio. As Metamorfoses.

Nos primeiros momentos da sua obra, Lacan concede uma importância marcante à percepção, especialmente visual, na constituição do eu: a partir do poder da imagem, que introduz no real uma forma ideal de unidade, o eu constitui-se como pólo oposto ao outro. Notemos que não se trata simplesmente das sensações corporais, mas da imagem do corpo. Lacan chega a propor que, para que existam percepções, é preciso que haja um

¹⁴⁷ O mito de Narciso fornece uma forma épica à vizinhança entre amor e morte, revelando o fundamento narcísico do amor: amo-me mediante o outro.

esquema corporal prévio capaz de operar uma síntese transcendente e unificadora (Safatle, 2005). Observemos aqui que Lacan – do mesmo modo que Merleau-Ponty – parece ancorar o estudo da percepção na visão – mais tarde também abordará a audição na análise do objeto voz –, hipostasiando o espelho como metáfora.

O escrito sobre o estágio do espelho (1949) constitui um ponto de leitura essencial para pensar o problema da percepção na obra do autor e retoma uma série de conceitos por ele desenvolvidos nas décadas de 30¹⁴⁸ e 40 a partir de duas fontes freudianas. Em primeiro lugar, a partir do “Eu e o id” (Freud, 1923), Lacan toma a noção de eu como projeção de uma superfície corporal e, por outro lado e fundamentalmente, segue a idéia proposta em “Introdução do narcisismo” (Freud, 1914), segundo a qual não existiria inicialmente uma unidade do eu, mas sim que ele deveria ser desenvolvido a partir de um ‘novo ato psíquico’. Aliás, esse é precisamente o assunto do escrito: o novo ato é uma identificação (imaginária), no sentido pleno que a análise confere a esse termo – a transformação produzida no sujeito quando assume uma imagem (Lacan, 1949). Partindo da observação do júbilo do *infans* diante da sua imagem no espelho¹⁴⁹, Lacan sustenta que a imagem unificada do seu corpo revela uma *Gestalt*, enquanto exterioridade constituinte, que não é mais do que uma ficção, uma *miragem antecipatória* oposta ao turbilhão de movimentos com que a criança experimenta-se como corpo fragmentado. Pode-se dizer que a jubilação da criança depende do encobrimento da falta, constitutiva do sujeito, pela imagem. A imagem enquanto unidade, tanto no ser humano quanto no animal, tem a função de estabelecer a relação do organismo com sua realidade, diz Lacan, tomando os conceitos de *Innenwelt* e *Umwelt* desenvolvidos por Von Uexküll, mas em concordância também com as primeiras hipóteses freudianas (1895) da percepção enquanto signo de realidade.

A contribuição de Lacan é, por um lado, situar que devido à pré-maturação específica do nascimento humano, a *Gestalt*¹⁵⁰ do reflexo no espelho dá à criança um domínio

¹⁴⁸ Fundamentalmente, a sua tese de doutorado (1932), o texto sobre o crime das irmãs Papin (1933) e o artigo encomendado por Wallon a respeito dos complexos familiares. Alexandra Renault indica que este último interessou particularmente a Merleau-Ponty, que o analisou no seu curso na Sorbonne. O foco do interesse do filósofo, porém, recai precisamente sobre aquilo que Lacan, de certo modo, negligencia: a passagem da posição arcaica (caracterizada pelo transitivismo e a indistinção entre o próprio corpo e o corpo do outro) à posição imaginária. O filósofo interessa-se mais pela problemática da encarnação que pela questão simbólica (Renault, 2003, p.119).

¹⁴⁹ O espelho e o olhar são indissociáveis, como indica a etimologia das línguas latinas. *Miroir*, espelho em francês vem do latim *mirare*, que se encontra na base do *mirar* (olhar) em espanhol e de *admirar* ou *miragem* em português.

¹⁵⁰ Safatle indica que Lacan desenvolveu inicialmente uma concepção estritamente *gestaltista* da imagem: ela não é uma representação passiva, mas uma boa forma, princípio global de organização da percepção. Essa teoria

imaginário anterior ao domínio real do corpo e, por outro lado, indicar que não há nada próprio na imagem do corpo: o eu configura-se a partir de uma imagem vinda do exterior. Exatamente nisso radica o seu poder alienante; enquanto qualquer semelhante ocupa esse lugar outro, toda imagem de outrem desperta a paixão, uma tensão erótico-agressiva: fascínio e, ao mesmo tempo, ameaça de fragmentação. Lacan, psiquiatra, interessa-se primeiramente por essa face da relação com a alteridade que Freud designou como ambivalência, interesse demonstrado na sua tese de doutorado (1932) e no texto sobre o célebre caso das irmãs Papin (1933). O corpo está submetido ao olhar do outro e assim, no mesmo momento em que se constitui, o eu coloca-se como objeto do desejo desse outro; o que chama a atenção de Lacan na década de 30 é o poder perturbador desse olhar alienante e a agressividade inerente à imagem. No caso desenvolvido na sua tese de doutorado, ele propõe que cada uma das perseguidoras de Aimeé é uma nova imagem narcísica dessa irmã convertida em ideal, pela qual a paciente sente um ‘ódio amoroso’. Diz Lacan: “compreendemos agora qual é o obstáculo de vidro que faz com que ela não possa saber nunca, apesar de estar gritando-o, que ela ama todas essas perseguidoras: *não são mais do que imagens*. O mal de ser dois que afeta esses doentes apenas os libera do mal de Narciso” (1933, p.397). O narcisismo aparece como mal, a imagem e o olhar de outrem revelam-se patogênicos. Prova disso é que um dos elementos mais inquietantes do crime das irmãs Papin é o fato delas terem arrancado os olhos de suas patroas. Lacan refere-se a esse detalhe, que conturbara a sociedade francesa, de um modo quase poético: “na noite fatídica, na ansiedade de um castigo iminente, as irmãs embarçam na imagem de suas patroas a miragem do seu mal” (1933). É o próprio desamparo que as irmãs Papin odeiam naquela dupla que assassinam, sem que elas possam sequer tomar a distância necessária para ferir-se uma à outra: “almas siamesas, formam um mundo fechado para sempre” (1933)¹⁵¹. Como se vê, esses primeiros escritos sugerem a idéia de um sujeito inerte diante dos poderes da imagem e esboçam uma verdadeira redução do imaginário ao plano narcísico e especular¹⁵².

deriva, ainda segundo o autor, numa estaticidade: “não é por outra razão que Lacan sempre associou a imagem a uma ‘êxtase do ser’, a uma fixação sincrônica que impede a percepção diacrônica da temporalidade” (2005, p.79).

¹⁵¹ Voltaremos à análise do caso no quinto capítulo.

¹⁵² Nesse sentido, Lacan parece fiel ao movimento freudiano de desvalorização da imagem – com o conseqüente privilégio da palavra e do pensamento –, patente, por exemplo, na proposição de um pensar em imagens que seria precário e primitivo em comparação com o verdadeiro pensar, lingüístico (Freud, 1923). Lacan indica no seminário VII, por exemplo, que “a eliminação da função do imaginário aparece como (...) o princípio da relação ao simbólico (...), à palavra. Ele encontra ali sua condição principal” (Lacan, 1960b, p.98-99).

No entanto, o escrito de 1949 postula uma direção simbólica dos movimentos imaginários, conforme propõe Lacan:

O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que maquina para o sujeito, prisioneiro da ilusão da identificação espacial, as fantasias que se sucederão desde uma imagem fragmentada do corpo até uma forma que chamaremos ortopédica de sua totalidade – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo seu desenvolvimento mental (1949, p.97).

De acordo com o trecho, a identificação imaginária que constitui a servidão ao desejo do outro encontra-se mediada por uma matriz simbólica. De fato, a menção da dialética temporal operante – prematuração, antecipação – remete ao escrito de 1945 dedicado ao tempo lógico: o mero instante de ver, após o tempo para compreender, deriva no momento de concluir, num tempo que caracterizará a sujeição ao simbólico¹⁵³. Com efeito, em algumas sessões do seu primeiro seminário editado, dedicadas à tópica do imaginário, Lacan assinala que a relação entre o imaginário e o real – e a constituição da realidade que dela resulta – depende da situação do sujeito no simbólico: “Qual é minha posição na estruturação imaginária? Essa posição só pode ser concebida na medida em que haja um guia que esteja além do imaginário, no nível do plano simbólico, do intercâmbio legal que só pode encarnar-se através do intercâmbio verbal entre os seres humanos” (Lacan, 1954, p.162). Ou seja, tudo depende da *posição* do olho. Aliás, é isso precisamente o que ilustra o famoso esquema L (1955) mediante o entrecruzamento do plano do imaginário e do muro da linguagem. Em suma, a aposta lacaniana afasta-se da ilusão de autonomia e coerência do eu, revelando a função do desconhecimento (*méconnaissance*) característica dessa instância¹⁵⁴. Inspirado na leitura de Hegel, via Kojève, Lacan sustenta que o eu, enquanto construção imaginária, é o lugar do desconhecimento, porque se forma através de outro – suportado pelo desejo do Outro primordial, na figura do olhar da mãe (1958) – numa alienação primordial da qual nada sabe. Desse modo, o lugar de onde o sujeito vê e fala, e que sente como o mais próprio, é paradoxalmente o mais alheio. O eu – “sugado pela sua imagem” – também representa a ignorância dos desejos do sujeito: pode-se dizer que o eu olha, mas só para não ver. Conforme explicita Safatle (2005), no paradigma da intersubjetividade, a crítica à estrutura narcísica do

¹⁵³ Richard Simanke (2002) indica que esses momentos mimetizam de modo flagrante os três tempos da dialética e antecipam os termos da futura lógica do significante: a inscrição da letra, a escansão, a cópula e o efeito de retroação simbólica que engendra o significado.

¹⁵⁴ Esse é um ponto capital de afastamento com relação à fenomenologia. Para Lacan, Merleau-Ponty é prisioneiro de uma idéia de presença, de uma idéia de existência que não leva em consideração o desconhecimento radical do eu

primado do eu (e, correlativamente, do objeto imaginário) faz-se em nome do reconhecimento do desejo como transcendência negativa que insiste além da fixação imaginária.

Cada vez que o sujeito se apreende como forma e como eu (...), seu desejo projeta-se para fora. Sua consequência é a impossibilidade de toda coexistência humana (...). Porém (...), o sujeito está no mundo do símbolo, num mundo de outros que falam. Seu desejo pode passar, então, pela mediação do reconhecimento (1954, p.193).

Tal posição teórica tem um correlato na clínica – ou talvez seja mais conveniente dizer, pelo contrário, que surge de uma pergunta clínica. Nos primeiros seminários, Lacan preocupa-se em frisar que nem tudo na análise deve centrar-se no eu, na relação interpessoal e na análise das resistências e das defesas egóicas, mas deve levar em consideração o fato da palavra. Com efeito, no terceiro seminário, ele afirma que autenticar tudo o que é da ordem do imaginário no sujeito é “fazer da análise a antecâmara da loucura” (1956, p.23). Mais tarde (1958c), a falta-a-ser (*manque à être*) do sujeito será situada no coração da experiência analítica: essa falta desvela-se pela dissolução do objeto como pólo imaginário de fixação narcísica. Por outro lado, lembremos que Lacan lê um paradoxo na definição freudiana do objeto: este é reencontrado por definição, mas isso não quer dizer que haja sido verdadeiramente perdido, pois “que seja perdido é uma consequência *après-coup*”, simbólica, estrutural (1960b, p.143).

3.2.2 Percepção e linguagem

Mais adiante na sua obra, a percepção aparece mais claramente subordinada às leis da linguagem. Por exemplo, na “Instância da letra no inconsciente”, o trabalho das imagens do sonho é compreendido a partir das leis do significante. A figurabilidade – traduzida como deferência aos meios de encenação (*égard aux moyens de la mise en scène*) –, “condição imposta ao material significante”, exerce-se no interior de um “sistema de escrita, longe de dissolvê-lo numa semiologia figurativa” (Lacan, 1957, p.511). Nesse sentido, o sonho é comparado por Lacan a um jogo no qual os espectadores devem adivinhar um enunciado mediante uma encenação muda: trata-se de “um assunto de escrita e não de pantomima”. A imagem está determinada simbolicamente porque as coisas do mundo humano e as imagens das “representações coisa” são coisas, mas estruturadas de modo significante

(Lacan, 1960b, p.57). Imagem e significante interpenetram-se, constituindo duas matrizes de representação da percepção¹⁵⁵.

Lacan trata novamente a questão dos fenômenos perceptivos no seu escrito “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1958), equiparando polemicamente as escolas empirista e idealista, pelo fato de ambas partilharem de um mesmo fracasso, provado pela incapacidade de explicar a alucinação. Tanto no empirismo quanto no idealismo, o *percipiens* unificador seria agente do *perceptum* entendido enquanto objeto real a ser percebido. Assim, a tradição filosófica pede justificativas ao *percipiens* sobre o *perceptum* sem objeto que seria a alucinação. Como interpreta Colette Soler (2007), o uso desses termos oriundos da escolástica indica que, para Lacan, as teorias mencionadas, inclusive as teorias científicas do final do século XIX, não passam de restos laicizados da velha metafísica. Contrariamente, o psicanalista sustenta uma tese que julga dedutível da descoberta freudiana: o campo da percepção não se ordena segundo o aparelho cognitivo, mas em função das relações do sujeito com a linguagem. Em outros termos, não vemos enquanto animais, mas como sujeitos ao significante; não existe um momento perceptivo que estaria fora da estrutura da linguagem, os supostos dados puros da percepção já se encontram presos aos significantes¹⁵⁶. Ali onde, na filosofia, reinava um *percipiens* unificador, surge o sujeito dividido: longe de ordenar a percepção, o sujeito é paciente da estrutura simbólica do *perceptum*. Nessa mesma linha de pensamento, Richard Boothby, no seu texto “Freud como filósofo” (2001), esclarece que, para Lacan, a percepção ‘inocente’ subverte-se de modo fundamental no ser faltante. Isto é, a relação do ser humano com a linguagem é tão radical que a sujeição à lei do significante torna-se a condição, o princípio estrutural, o poder formativo subjacente e implícito de todo perceber humano. Ainda mais, o autor salienta que:

A idéia de uma reestruturação retroativa da percepção pela linguagem não é estranha ao texto de Freud. A teoria do complexo de Édipo supõe precisamente uma radical retro-formação dos poderes de representação da criança (...). No efeito retroativo do Édipo, a percepção está sujeita à lei da

¹⁵⁵ Como dissemos, preferimos restringir o uso do termo simbólico ao universo da linguagem e do discurso, sem desconhecer, porém, o estatuto representativo – simbólico, segundo alguns autores, como Tisseron (1997) – da imagem. Ainda mais, como Tisseron (1997), consideramos que a percepção não se esgota na sua dimensão representativa. Ora, enquanto Tisseron põe ênfase nos poderes envolventes (*enveloppantes*) e transformadores da imagem, nosso trabalho abordará principalmente a dimensão pulsional da percepção.

¹⁵⁶ Como indica Antonio Quinet, a equivocidade própria do significante repercute na realidade percebida; a estrutura da linguagem condiciona tanto o sujeito que percebe quanto o que ele percebe, “eis porque o *percipiens* é dividido e o *perceptum* é equívoco” (2004, p.38). O autor frisa que a percepção auditiva é paradigmática da ambigüidade do *perceptum*, pois um significante ouvido pode remeter a vários significados. Essa equivocidade encontra seu correlato no sujeito que se divide na atribuição de sentidos. No nível da percepção visual, a equivocidade evidencia-se menos devido ao poder unificador da imagem.

linguagem (...). Não há um empirismo puro e inocente, todo produto da percepção humana está poluído pela influência estruturante da linguagem (Boothby, 2001, p.221-222 e 238¹⁵⁷).

Compartilhamos a idéia de que a reestruturação *a posteriori* da percepção pela linguagem está presente na obra de Freud. Entretanto, cumpre mencionar que Boothby, ao se referir à aquisição da linguagem – fundamentalmente no seu terceiro capítulo – introduz, de modo inadvertido, uma perspectiva psicogenética alheia ao espírito da escrita lacaniana. Com efeito, a linguagem não seria propriamente uma aquisição e Lacan fala sobre a ‘entrada na linguagem’ de um modo apenas propedêutico, pois a estrutura do simbólico é suposta de saída. Ou seja, do mesmo modo em que a procura pelo reencontro com objeto não implica que tenha havido uma perda empírica, mas logicamente suposta, a entrada no simbólico não deriva de uma aquisição no desenvolvimento infantil, mas é uma condição dele.

3.2.3 Entre a imagem e a palavra

Achar palavras para aquilo que temos diante dos olhos, como isso pode ser difícil! Mas quando elas chegam, batem no real com pequenos golpes de martelo até haver gravado a imagem sobre ele como sobre uma bandeja de cobre. Walter Benjamin¹⁵⁸

Acabamos de examinar a determinação simbólica da percepção na obra lacaniana. Porém, é preciso ressaltar que, apesar dos aparentes privilégios – e das leituras que propõem fases lideradas pelo recurso ora ao imaginário, ora ao simbólico, ora ao real – consideramos mais frutífero ler essa questão à luz da interdependência e vinculação interna entre os três registros, apresentada na figura tardia do nó borromeano. Sobretudo nas últimas formalizações do seu ensino, não cabe sustentar nenhum privilégio de uma consistência em relação às outras duas, pois nenhuma delas é pensável fora do vínculo constitutivo com os demais registros. Com efeito, se a apreensão do real que constitui a experiência perceptiva estrutura-se simbolicamente, cabe lembrar também que existe um “momento perceptual” em todo evento de significação. Com base na teoria de Jakobson, Boothby (2001) propõe que o fonema condensa a interdependência entre o simbólico e o imaginário: “o fonema aparece como uma entidade paradoxal cujo registro posicional como objeto da percepção está inteiramente a serviço do revigoramento do campo disposicional”. O paradoxo completa-se ao constatar que “a apreensão do sentido (...) do que é dito possibilita a atividade de percepção pela qual isso é ouvido” (Boothby, 2001, p.238). O significante – enquanto aquilo que se ouve

¹⁵⁷ Tradução livre do original em inglês.

¹⁵⁸ Citado por Didi-Hubermann (1992), do texto *Sens Unique* de Benjamin, p.317.

(ou que se lê, ou seja, que se vê) – pode ser concebido como uma micro-gestalt. Contudo, o signo lingüístico só se torna propriamente significante quando a forma de sua presença perceptual se dissolve, isto é, quando ele se esvazia de sua materialidade. De fato, no seminário sobre as formações do inconsciente (1958b), Lacan refere-se a essa questão com base no exemplo das pegadas de Sexta-Feira na novela de Robinson Crusóé. As pegadas (*empreintes*) são marcas (*traces*) que se tornam significantes só depois de serem apagadas, ou seja, só após perderem sua materialidade – e a ilusão de presença e unidade inerente à imagem¹⁵⁹. Poderíamos achar um paralelo aqui entre essa afirmação e a formulação da Carta 52, na qual Freud estabelece uma série de marcas sob a percepção, sem que essas marcas (*Spur*) sejam consideradas traços mnêmicos (*Erinnerungspuren*) ou representações (*Vorstellungen*)? É factível, se levarmos em consideração que o estatuto da representação em Freud – e na filosofia, aliás – sempre remete a uma perda, à perda de uma concretude. Voltemos ao texto de Lacan:

A partir do momento em que é apagado, em que faz sentido apagá-lo, aquilo do qual há marca fica constituído como significado.

O significante é um vazio enquanto testemunha de uma presença passada. Inversamente, no que é significante, no significante plenamente desenvolvido que é a palavra, há sempre uma passagem, isto é, algo que está para além de cada um dos elementos articulados, que são, na sua natureza, fugazes, evanescentes. Essa passagem de um a outro constitui o essencial do que chamamos de cadeia significante.

Essa passagem, enquanto evanescente, é ali que se faz voz – não digo articulação significante, porque pode ser que a articulação permaneça enigmática, mas o que sustenta a passagem é a voz (...). Uma das dimensões fundamentais do significante é poder anular-se (1958b, p. 343, nosso grifo).

¹⁵⁹ Charles Sanders Peirce, ao qual Lacan se refere em diferentes oportunidades, distingue três tipos de signos – a partir da consideração do signo como *representamen*, isto é, como qualquer coisa que está *em vez de* (*stands for*) outra coisa. O *índice* é o traço sensível de um fenômeno – por exemplo, a fumaça diz respeito ao fogo ou às pegadas de passos –, operando, nesse sentido, por contigüidade com os objetos que evoca. No caso do *ícone*, a relação estabelecida com a coisa evocada determina-se pela similitude: um ícone contém as mesmas características que o objeto que representa; por exemplo, as placas de sinalização da estrada. Finalmente, os *símbolos* operam por uma contigüidade instituída, arbitrária, com os objetos. A maioria dos signos lingüísticos, químicos e algébricos são símbolos, assim como algumas imagens-objeto – por exemplo, a placa de “contramão”, que não tem vínculo concreto com o que designa. Como se vê, para Peirce, o simbólico é essencialmente lógico-lingüístico, do mesmo modo que para Lacan o simbólico está intimamente vinculado com a linguagem. Pelo contrário, quando Freud fala de uma imagem mental enquanto “símbolo”, ele refere-se muitas vezes a ícones – por exemplo, quando fala do cofre como símbolo da vagina –, a símbolos no sentido pierceano e até a índices. De todo modo, cabe salientar que a abordagem de Peirce apresenta certos impasses devido ao fato de estar centrada na relação entre o signo e a “coisa designada” ou representada. Com efeito, segundo Tisseron (1997), a teoria de Peirce reduz os poderes da imagem ao hipertrofiar suas funções simbólicas. Aliás, o cerne do trabalho de Tisseron sobre a imagem consiste em descrever seus três “corpos” indissociáveis: um corpo de significação, que corresponde a seu valor de representação – indicial, icônico ou simbólico –; um corpo de transformação, e um corpo de envoltório (*enveloppe*), que contém as primeiras experiências corporais difusas e os primeiros objetos psíquicos. Apesar da riqueza do texto de Tisseron, consideramos que o campo do pulsional – não explorado suficientemente pelo autor – é um dos eixos fundamentais para construir uma teoria psicanalítica da percepção.

Conforme explicita Boothby, o profundo paradoxo da fala e da linguagem radica em que a natureza do significante consiste em indicar alguma coisa diferente de si mesmo. Nesse sentido, a significação lingüística caracteriza-se por uma oscilação contínua entre presença e ausência; oscilação que distingue precisamente o significante lingüístico dos seus contornos imaginários¹⁶⁰, inaugurando a ordem simbólica pela imbricação com um sistema diacrítico de outros elementos.

Acrescentemos, à guisa de referência não exaustiva – já que as ressonâncias da questão vão além do nosso interesse particular no momento – que essa problemática encontra-se desenvolvida com mais profundidade no nono seminário (Lacan, 1962), na ocasião da conceitualização do traço unário. Com base nas pesquisas de James F evrier, Lacan refere-se ao nascimento do significante e indica que, embora o ideograma se apresente muito pr oximo da imagem, ele são se torna propriamente ideograma – dando origem   escrita cuneiforme – na medida em que perde seu caráter imagético: os traços surgem de algo que  , em essência, figurativo, mas   um figurativo apagado, recalcado e inclusive recusado (*rejet *)¹⁶¹. A escrita opera, assim, uma dissocia o simultânea e dupla, a da imagem e da coisa, por um lado, e a da palavra com ela mesma, pelo outro¹⁶². Ora, no trecho citado do quinto seminário, Lacan parece afirmar que aquilo que   percebido são se torna significante – ou representa o, já que, nesse sentido, acreditamos que a questão seja similar para Freud – após a perda de certa materialidade. E, se somente   possível rememorar aquilo que   significante ou, para Freud, aquilo que foi inscrito no aparelho enquanto traço mnêmico ou representa o, isto implica que existe algo irredutivelmente perdido na percep o. Ou talvez que essa perda de uma suposta “presença perceptiva”   construída *apr s coup*.

Será que   possível pensar um retorno por fora do âmbito simbólico ou representacional? A vinheta clínica de Laura nos revelou a violência repetitiva mediante a qual insiste, no ato, aquilo que não foi inscrito, e como a repeti o na análise pode operar no sentido de uma inscri o de certos “acontecimentos perceptivos”. Lacan propõe a figura do

¹⁶⁰ A imagem, enquanto matriz de representa o, supõe t mbo o paradoxo da presença e ausência. Porém, ela comporta a ilusão de ser unitária, sint tica e inequívoca.

¹⁶¹ Por exemplo: o caráter cuneiforme de uma louça (na etapa primitiva da escrita acadiense) designa o céu; a partir disso, o sujeito que olha a chama “an”. Porém, a partir de certo momento, o ideograma do céu servirá na escrita silábica para suportar a silaba “an”, que deixa então de ter rela o com o céu. Todas as escritas ideogr ficas levam o traço da simultaneidade do emprego ideográfico com o uso fonético do mesmo material. “Tudo acontece como se os significantes da escrita houvessem sido produzidos, inicialmente, como marcas distintivas. A escrita como material espera (depois do processo de forma o da marca que hoje encarna esse significante do qual falamos) ser fonetizada e, na medida em que   fonetizada, vocalizada, a escrita aprende a funcionar como escrita” (tradu o livre a partir da versão francesa inédita).

¹⁶² Cf. Allouch, J. « Le mot, l’image, la chose » (1994).

retorno no real no caso da alucinação, mas também na esfera do ato – por exemplo, no fenômeno da automutilação. Porém, o que ele entende por real e como este se diferencia da realidade?

3.2.4 O real e a realidade

(...) Nós, os homens, devemos sempre contar com um homúnculo na nossa cabeça *para fazer do real mesmo uma realidade*. Jacques Lacan (1964b)

Abordamos os registros imaginário e simbólico para pensar a questão da percepção na obra de Lacan. Qual seria o papel do terceiro termo, o *real*? Tratando-se de um conceito complexo, não pretendemos aqui exaurir sua análise, mas fazer algumas indicações que nos permitam compreender a sua importância na teoria e, fundamentalmente, no que diz respeito ao problema da percepção e da realidade. De fato, o conceito lacaniano de real, enquanto aquilo que não se submete à estrutura da representação mental – quebrando, inclusive, a lógica da re-presentação – impõe um regime peculiar à percepção.

Em primeiro lugar, frisemos que existe uma diferença entre realidade e real na obra de Lacan; e embora tal distinção seja explicitada de modo contundente nas últimas décadas do seu ensino, ela está presente bem antes na teoria. Por exemplo, o esquema R, proposto no escrito dedicado ao tratamento possível da psicose (1958), circunscreve a faixa da realidade psíquica entre os triângulos imaginário e simbólico, precisando, numa nota de rodapé de 1966, que a realidade operaria como “lugar-tenente da fantasia” e, portanto, como janela para o real¹⁶³. A realidade é constituída pelo espaço delimitado pelo eu (m), o eu ideal (i), o ideal do eu (I) e pela mãe – estes dois últimos, na interseção dos triângulos imaginário e simbólico. E o real? Enquanto a realidade constitui uma banda de Moebius, o real não se encontra representado, mas se reduz “ao corte mesmo”. Além do mais, na medida em que todos os elementos ocupam o mesmo espaço topológico da banda, Lacan parece propor que, no que tange à realidade, não há distinção entre interior (m) e exterior (M), proposta que constitui uma forma de evitar as aporias freudianas das polaridades dentro/fora, representação/percepção, realidade psíquica/realidade material. O esquema I, por outro lado, apresenta os efeitos psíquicos da dissolução imaginária e da catástrofe simbólica da psicose; é nesse contexto que ganha sentido a famosa tese dos anos 50, segundo a qual a construção

¹⁶³ Essa mesma nota esclarece que a banda da realidade só se sustenta pela extração do objeto *a* do campo (do real). Voltaremos sobre essa questão no último capítulo.

imaginária da alucinação surgiria como retorno de um real irreduzível à simbolização. Em definitivo, apesar da dificuldade da conceitualização do real em Lacan, poderíamos dizer *grosso modo* que o real é aquilo que não é imaginário nem simbólico, aquilo que resta da imaginarização e simbolização do real da qual resulta a realidade. Esta última estaria habitada subjetivamente, enquanto um real (o real) seria suposto para além dela. Nesse sentido, Gérard Pommier esclarece que, mesmo “estando sempre no seu lugar”, como a carta roubada de Poe, “o real escapa de quem o procura, na medida em que ele o faz com os instrumentos da realidade” (2004, p.133).

Todavia, a despeito da impossibilidade radical de circunscrever completamente esse real, o sujeito não cessa de tentar, pela via da unificação imaginária ou pelo viés simbólico. Aliás, Lacan refere-se, em muitas oportunidades, à palavra como uma tentativa privilegiada de apreensão do real do mundo; entretanto, e simultaneamente, a instauração da ordem da palavra garante o caráter inapreensível da coisa. O pensamento lacaniano toma aqui como ponto de partida o jogo do carretel do neto de Freud, enquanto tentativa de simbolização da alternância presença-ausência e interpreta-o segundo a tese hegeliana da palavra como morte da coisa. No seu seminário, Lacan aborda a vocalização dos fonemas *fort/da* – independentemente do fato de que possam significar longe-aqui em alemão – como primeira manifestação da linguagem por meio da qual a criança converte-se em mestre da coisa, na medida em que, justamente, a destrói. Esse instante representaria o momento em que o “desejo se humaniza”, quando a criança nasce para a linguagem – na verdade, como já mencionamos, esse nascimento é deduzido logicamente, porque significa somente “a porta de entrada ao que já existe”. Por meio dela, o sujeito domina a privação – assumindo-a – e eleva seu desejo à segunda potência, pois, como lemos na referência a Hegel em “Função e campo da palavra e da linguagem na psicanálise” (1953), se o símbolo manifesta-se como assassinato da coisa, essa morte constitui a eternização do desejo do sujeito. A partir da negatividade operante no discurso (aliás, no simples chamado), o autor postula que o simbólico produz uma inversão, pois a ausência é evocada na presença e a presença, na ausência: “Enquanto o símbolo permite essa inversão, isto é, anula a coisa existente, abre o mundo da negatividade, que constitui simultaneamente o discurso do sujeito humano e a realidade do seu mundo” (1954, p.196). O significante é índice de algo para além dele, que escapa da representação. Conforme salienta Boothby (2001), o que coloca em movimento a linguagem é a dimensão da ausência na percepção, algo essencialmente faltante ou incognoscível – diremos irrepresentável no próximo capítulo – que assedia a presença perceptiva. Do mesmo modo, se

o significante pode funcionar para representar (embora de modo incompleto) o irrepresentado, é só em virtude de sua constituição a partir da ausência: a perda da Coisa – patente, por exemplo, na ausência irreduzível de *um* objeto adequado para a satisfação da pulsão – sela o campo do desejo e a entrada na ordem simbólica. Isto porque a ordem simbólica nomeia a ausência e nisso consiste o paradoxo de toda representação: sua condição é sempre uma dimensão necessariamente irrepresentada. O signo representa algo ausente, dá-lhe presença, mas simultaneamente, confirma sua ausência. Paralelamente, essa ausência só pode ser construída e lida a partir da lógica da representação e de seu suporte, a negação¹⁶⁴.

Examinemos com mais detalhe a noção de real. Apesar de confundir-se inicialmente com o conceito de realidade, as primeiras definições do real propriamente dito aludem àquilo que retorna sempre ao mesmo lugar. Posteriormente, surge cada vez com mais ênfase sua particularidade, aparecendo definido como o impossível (Lacan, 1964); o que não cessa de não se escrever (Lacan, 1973); o impensável ou aquilo que ex-siste ao sentido (Lacan, 1975); aquilo que não tem lei (Lacan, 1976); ou o que foge de nós (Lacan, 1978), isto é, o que escapa de toda representação. Nesse percurso, existem dois momentos fundamentais: primeiramente, na viragem do seminário sobre a ética (1960b), o real apresenta-se como da ordem da Coisa (*das Ding*); mais tarde, o real aparece vinculado à pulsão e ao objeto, derivando no conceito de *objeto a* – único conceito lacaniano original, segundo o próprio autor. Conforme interpreta Slavoj Žižek, “o objeto *a* designa aquilo que resta da Coisa depois de ser submetida ao processo de simbolização” (*apud.* Boothby, 2001, p.242). Acrescentemos que o objeto *a* figura o que resta da Coisa após simbolização e imaginarização, enquanto o objeto vincula-se com as estruturas do corpo, mas não se deixa reduzir a elas¹⁶⁵. Esse conceito original, como veremos adiante, designa sem significar a carência da marca, o impossível de representar e de apreender em virtude da sua heterogeneidade. De fato, o registro do real vem explicitar, na teoria lacaniana, que nem tudo é imaginarizável ou simbolizável e que existe algo que resiste intrinsecamente à apreensão representativa. Ora, Lacan sustenta que isso é coerente com a teoria freudiana.

Com efeito, Freud dissera, por exemplo, que sem ligação com a *Triebrepräsenz* a força da pulsão permanece incognoscível. Podemos tomar, desse modo, a pulsão como um elemento radicalmente irreflexivo na obra de Freud? Existem, além dela – porém, vinculadas a ela – outras figuras do irrepresentável na sua teoria? Abordaremos essa

¹⁶⁴ Re-examinaremos esse assunto na seção seguinte.

¹⁶⁵ Abordaremos a noção de objeto *a*, na sua relação com a percepção, no quinto capítulo.

questão na próxima seção, detenhamo-nos agora um pouco mais no tratamento da problemática por Lacan. Sabemos que muitos dos seus conceitos remetem ao irrepresentável, dentre eles, o afeto – sendo seu paradigma a angústia –, o registro do real, o desejo enquanto falta de ser (1955) e a problemática do objeto *a*. No seminário sobre os quatro conceitos fundamentais (1964), Lacan critica a tradução habitual do conceito freudiano de *Vorstellungsrepräsentanz* como ‘representante representativo’, propondo traduzi-lo como representante ou lugar-tenente da representação, no sentido em que o que se recalca não é o representado do desejo, a significação, mas o *representante* da representação. Lacan traduz literalmente representante por considerar que se trata de um representante puro, que não contamina a representação com sua significação, do mesmo modo em que os diplomatas representam algo cuja significação pode mudar. Dessa maneira, ele explicita o papel da representação na sua teoria, deslocando o conceito da sua importância em Freud:

O termo *Repräsentanz* deve ser tomado nesse sentido. O significante enquanto tal está no pólo oposto da significação. A significação entra em jogo na *Vorstellung*, (...) [da qual] ocupamo-nos em psicologia. Toda representação, decerto, requer um sujeito, mas esse sujeito não é nunca um sujeito puro (...) Não há sujeito sem que haja, em algum lugar, *afânise* do sujeito, e nessa alienação, nessa divisão fundamental, institui-se a dialética do sujeito (1964, p.201).

A representação cabe à estrutura simbólica da linguagem, e não diz respeito a conteúdos intra-psíquicos. Lacan afirma que “o desejo é o representante não representativo” (1964, p.198) ¹⁶⁶, isto é, representa a pulsão, mas não do lado da representação entendida enquanto significação. Como indica Boothby (2001), o movimento do desejo inicia-se pela impossibilidade de coincidência, não apenas entre os meios de representação e o real inefável, mas também entre as duas grandes modalidades de representação: imaginária e simbólica (p.289).

De outro ponto de vista, no cerne da problemática da pulsão e do real, Lacan situara a progressão da necessidade, a demanda e o desejo (1958b), numa vinculação inexorável com o Outro. O Outro sem o qual não seria possível sobreviver fisicamente é aquele mesmo Outro cujas palavras abrem para o universo simbólico, porém o mesmo cujo desejo permanecerá sempre como uma pergunta impossível de responder. Safatle considera que a centralidade do desejo puro ligado à falta-a-ser será relativizada, posteriormente, em

¹⁶⁶ Ainda mais, acrescenta que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro e representa ao sujeito para outro significante, “significante cujo efeito é a *afânise* do sujeito; desde esse ponto de vista, a *Vorstellungsrepräsentanz* seria significante binário” (1964, p.199).

função de uma recuperação do conceito de pulsão enquanto irreflexiva, justamente por essa labilidade no objeto que é a sua característica principal: na verdade, esse desejo puro está bem mais perto da *Trieb* que do *Wunsch*. Nesse sentido, ele indica que para Lacan a pulsão seria pura negatividade que passaria pelos objetos empíricos sem vincular-se a nenhum (Safatle, 2005, p.87) ¹⁶⁷. Mas, diante do problema de como reconhecer a pura negatividade, Lacan propõe o artifício de subordinar o desejo puro ao desejo de reconhecimento (pela transcendentalidade da Lei), mostrando que o problema da experiência analítica seria como simbolizar a falta-a-ser sem dissolvê-la. Eis o programa lacaniano: o gozo deve ser rejeitado para poder ser alcançado na escala invertida da Lei – simbólica, claro – do desejo (1960). De fato, a oscilação no que diz respeito à possibilidade de simbolização do Real constitui precisamente, segundo Safatle (2005), o motor da revisão da metapsicologia lacaniana a partir da década de 60 e que culmina na conceitualização de um gozo inefável, radicalmente para além do imaginário e com uma relação problemática com o simbólico (Lacan, 1973). Frisemos que o fato de situar as figuras do real enquanto impossíveis não quer dizer que elas estejam fora do campo subjetivo da experiência, pelo contrário: “elas são impossíveis sob a perspectiva do saber reflexivo da consciência. O que nos explica por que tais categorias podem ser formalizadas, mas não são simbolizadas” (Safatle, 2005, p.280).

Indo mais longe nessa direção, Boothby (2001) sustenta que se o real é radicalmente incognoscível ou irrepresentável, ele seria, em última instância, inefável e inabordável conceitualmente. A questão remete às considerações de Heidegger a respeito do papel do Nada na metafísica: no nível da discussão abstrata, o real e o nada só podem gerar paradoxo e aporia. Entretanto, como o nada, a atualidade do real é atestada por uma experiência humana fundamental: a angústia, entendida no seu vínculo com o objeto, isto é, não como medo perante o objeto ameaçador, mas como angústia diante da falta do objeto. Dessa maneira, o real, apesar de sua falta de caracterização positiva, apresenta-se na negação e desintegração da unidade imaginária – por exemplo, na experiência do corpo fragmentado à qual Lacan alude na psicose. Aliás, neste sentido, talvez seja excessiva a freqüente acusação feita a Lacan de deixar de lado o afeto, subsumindo a experiência humana integralmente à linguagem (Schneider, 1993), acusação decorrente de uma leitura privilegiada dos primeiros

¹⁶⁷ O autor esquematiza a relação entre desejo e pulsão por meio dos modos de negação: “O desejo lacaniano seria uma categoria engendrada através do entrelaçamento entre negação e transcendentalidade (...) sempre preso na alternativa de entrar em um infinito ruim (e metonímico) impulsionado pela procura impossível de sua adequação a um objeto empírico ou unir-se ao significante de uma Lei simbólica situada em um ‘lugar transcendental’. A pulsão é uma categoria engendrada a partir de uma negação ontológica compreendida como modo de presença do real do objeto (2005, p.88).”

seminários, nos quais predomina o referencial estruturalista. A partir da década de 60, os problemas da angústia, da falta de objeto e do gozo encontram-se no cerne da sua teoria, sobretudo a partir da sua ‘excomunhão’ da sociedade analítica. Com efeito, no seminário onze (1964), Lacan se defende das críticas, situando sua atitude numa conjuntura histórica particular: a da necessidade de denunciar os extravios dos psicanalistas pós-freudianos:

Saibam que, durante anos, todos os meus esforços foram necessários para revalorizar perante eles [os analistas] esse instrumento, a palavra, para restituir-lhe sua dignidade (...). Assim foi como, pelo menos por um tempo, foi possível tomar-me como alguém obcecado por não sei que filosofia da linguagem, heideggeriana inclusive, quando só se tratava de uma referência propedêutica (1964, p.22)¹⁶⁸.

Contrariamente a essa posição, a partir dos anos 60, Lacan tenta destacar aquilo que foge do campo do simbólico e, muito mais ainda, do campo demarcado pela noção de representação, como evidencia o seguinte trecho do seu seminário: o real tem de ser procurado “além do sonho – no que o sonho recobriu, envolveu, escondeu, detrás da falta de representação, da qual só há nele um lugar-tenente. Esse real comanda nossas atividades, isso mostra a psicanálise” (1964, p.59).

*

Uma última observação nos permitirá fazer uma ponte com o próximo capítulo, onde nos perguntaremos pelo problema do irrepresentado ou do irrepresentável na percepção, mas também, de modo geral, sobre o peso de tais noções na psicanálise. Boothby (2001) acredita que a releitura lacaniana esclarece a posição da psicanálise como teoria e prática da representação, localizando-a na trajetória do pensamento pós-kantiano. Entretanto, a psicanálise evidencia uma dinâmica de conflito no cerne da representação: o sujeito freudiano encontra-se dividido entre as exigências conflitantes da imagem e da palavra. Nesse sentido, não só o processo de representação divide-se em dois campos, designados por Freud como representação-coisa, representação-palavra e, por Lacan, como imaginário e simbólico, mas a representação tem a sua raiz no irrepresentado. Assim, ainda segundo o autor, a psicanálise poderia corresponder a uma intersecção entre duas grandes correntes do pensamento contemporâneo, fenomenologia e estruturalismo, cada uma delas dedicada a uma face do problema da representação: “o problema do inconsciente (...) só é concebível na junção entre

¹⁶⁸ Allouch (1994) considera que essa exageração foi necessária para fazer existir o simbólico como dimensão.

apresentação fenomênica e articulação estrutural” (Boothby, 2001, p.286). Talvez não seja conveniente assimilar rapidamente, como parece fazer Boothby, a representação-coisa ao imaginário e a representação-palavra ao simbólico – de fato, Lacan considera que as representações-coisa “são coisas, mas estruturadas de modo significante, segundo um processo simbólico” (1960b, p.57). Todavia, Boothby levanta uma questão essencial, qual seja, na categoria do real, Lacan teria explicitado elementos implícitos na teoria freudiana. Concordamos com Boothby quando ele precisa que o conceito freudiano de energia marca um limite intransponível da representação.

A partir do “Projeto”, Freud concebe as pulsões (...) entre o psíquico e o somático, enquanto limiar entre essa porção das energias pulsionais do corpo passíveis de descarga em virtude de sua ligação com determinadas representações e o excesso irrepresentado de energias indomáveis (2001, p.286).

A idéia mais crucial, raramente explicitada, seria “*a assunção de uma disjunção inevitável e irremediável entre o nível da excitação somática e sua representação psíquica*”. Sempre há um resto, “uma porção das energias do corpo que não recebe um registro adequado na bateria das *Triebsrepräsentanzen*. O processo de ligação psíquica nunca consegue exaurir o reservatório somático de energias desligadas”. Nesse sentido, impossível de ser “*imaginado ou simbolizado, o real é o análogo lacaniano à força crua do Drang da pulsão freudiana*” (Boothby, 2001, p.286-287, nosso grifo).

Entretanto, deve-se evitar o risco de substancializar a categoria do real em Lacan. A esse respeito, Boothby (2001) enfatiza que, diferentemente da Vontade em Schopenhauer, o real não tem uma direcionalidade incipiente ou uma tendência evolutiva. Compreender o real como uma força exterior que invadiria traumáticamente a psique desde um além das representações – como, até certo ponto, parece descrever Freud em alguns textos, e como tem sido resgatado em certas posições contemporâneas de diferentes orientações teóricas – pode derivar numa abstração reificante. Citemos, por exemplo, certos desdobramentos do trabalho do negativo, proposto por Green (1993), e a inflação da noção de real em alguns autores de orientação lacaniana. Gérard Pommier refere-se a esse movimento como um verdadeiro *big bang*, mediante o qual “um real vivente vampirizaria o sujeito” ou um “real vivo demais e guloso demais que ameaça engolir o sujeito” (2004, p.34). Pommier constata ironicamente que não é preciso navegar muito em “águas lacanianas” para escutar uma voz de sereia que indica que a resposta a todos os problemas do navegante é “o real, e

nada mais do que o real” (2004, p.135). Obturam-se, assim, muitos impasses teóricos e clínicos, com a referência tautológica ao real. Consideramos, como Pommier, que, em muitas ocasiões, ao definir:

(...) uma experiência ou um conceito como *real*, subentende-se que a coisa designada é aquilo que ela é, tal qual na sua materialidade. Esse uso da palavra *real* encerra uma tautologia inútil. Ele consiste em enunciar: *isto é isto*. Dizer de um conceito que é real dá somente a impressão de compreender, enquanto, na realidade, se morre na praia (p.135).

Nesse sentido, Pommier considera mais frutífero utilizar o termo real como adjetivo para fornecer uma qualidade ou uma característica particular àquilo do que se fala: “Mas, nesse caso, o *real* é somente um adjetivo e não um conceito: é abusivamente que a Sereia conceitualiza um real simplesmente qualitativo, do mesmo modo que as cores ou sabores que, fora suas características, não dizem nada do objeto ao que se referem” (2004, p. 135). Nesse caso, ele aponta para o risco de substantivar ou hipostasiar algo que, na verdade, seria um “não conceito”, já que só se define negativamente por aquilo que não é: representação, ora por uma imagem, ora por uma palavra. Enquanto essencialmente impensável ou irrepresentável e, portanto, impossível, o real só pode ser concebido de maneira negativa, em termos de fraturas do imaginário e de falhas no simbólico¹⁶⁹. Isto implica que o real evidencia-se apenas nos deslocamentos e catástrofes – no sentido matemático – das estruturas da representação e que é relativo a elas: relativo ao imaginário que lhe serve de tela e ao simbólico que o esburaca (Boothby, 2001, p.295). Porém, ao dizermos que o real remete ao não simbolizável, não devemos esquecer que o simbólico adquire seu sentido em função dele (Pommier, 2004, p.136). Pommier combate o costume de pensar o real como um *além* de caráter quase ontológico, um simples *além* da compreensão e da apreensão. Pelo contrário, como vimos, a formalização do nó borromeano em Lacan supõe a consideração de cada registro pelo seu entrelaçamento aos outros.

Em suma, a percepção traz à tona o problema dos alcances e limites da noção de representação, tanto na filosofia quanto na psicanálise. No campo propriamente freudiano, isto se evidencia desde os primórdios; com efeito, pode-se pensar que a questão da quantidade no “Projeto” (1895) já figura um além da representação. A oposição entre quantidade e qualidade é só a primeira forma que tomaria um dos dualismos freudianos, que se metamorfoseará sob diferentes expressões (agência representativa da pulsão – pulsão,

¹⁶⁹ Segundo Boothby (2001), mesmo no caso de Freud (...) o real da energia não permanece como uma substância muda, mas relaciona-se com o movimento numa estrutura.

representação – afeto), mas que percorrerá toda a obra de Freud: a dissociação entre sentido e força ou entre representável e irrepresentável.

4. CAPÍTULO QUARTO: A PERCEPÇÃO ENTRE AS MATRIZES DA REPRESENTAÇÃO E O IRREPRESENTÁVEL

No capítulo anterior, observamos que Lacan e Merleau-Ponty, por um lado, reconhecem um vínculo essencial entre percepção e imagem e, percepção e linguagem; e, pelo outro, um vínculo com aquilo que excede enquanto matrizes da representação. Nesse último sentido, Merleau-Ponty coloca ênfase na noção de vivência pré-reflexiva e Lacan – embora proponha com insistência, nos primeiros momentos do seu ensino, a dependência da percepção ao campo da linguagem – postula uma experiência do real, alheia à ordem simbólica e ao imaginário. Ora, mencionamos que Lacan reivindica sua teorização como fiel à herança freudiana. Neste capítulo, exploraremos os escritos freudianos em busca de pistas implícitas para reconstruir sua posição a esse respeito e constataremos que Freud estabelece, bem antes da ‘revolução’ lacaniana, uma íntima vinculação entre os fenômenos perceptivos e o mundo da palavra, ao passo que revela, também, uma dimensão da experiência perceptiva para além (ou aquém) do simbólico.

Aliás, talvez essa seja uma das particularidades mais significativas do tratamento psicanalítico da percepção: o fato de considerá-la um híbrido, vinculada a uma experiência tanto reflexiva quanto irreflexiva, entre as formas da representação (seja na vertente do figurável da imagem, seja na dimensão da palavra e dos sistemas simbólicos) e o irrepresentável.

4.1 Percepção e linguagem

4.1.1 Os efeitos da noção de *Verleugnung* na posição freudiana a respeito da percepção

Não será que a *Verleugnung* nos obriga precisamente a retrabalhar todo o problema da percepção? Claude Rabant

Como já mencionamos, desde os primórdios da obra de Freud, a percepção submete-se a um registro sob a lógica da representação. Além do mais, o campo perceptivo atrela-se indissolúvelmente à linguagem, uma vez que o tornar-se consciente da percepção é

produto de uma elaboração secundária, dependente da operação das representações-palavra. Consideramos que o tratamento freudiano do conceito de renegação ilustra exemplarmente esse vínculo. Embora a tentativa de situar uma evolução cronológica linear dos conceitos freudianos seja um empreendimento quimérico – por causa do constante movimento de oscilação e re-elaboração de teses anteriores –, podemos dizer que a idéia de *Verleugnung*¹⁷⁰ passa por um processo de conceitualização a partir de 1920. Como se sabe, os mecanismos de defesa propostos por Freud parecem responder a uma verdadeira retórica do *não*, segundo a dialética da negação (*Verneinung*), do recalque (*Verdrängung*), da recusa (*Verwerfung*), da renegação (*Verleugnung*) e suas nuances. Laplanche e Pontalis (1969), em um verbete clássico do seu dicionário, interpretam este último conceito como um indício da constante preocupação de Freud em descrever mecanismos originários de defesa diante da realidade exterior, uma preocupação que se manifesta na primeira concepção da projeção (Freud, 1895b) – noção que cai em desuso na segunda tópica –, na idéia do desinvestimento (Freud, 1911) e na de perda da realidade na psicose (Freud, 1924b). Pois bem, a conceitualização da renegação como recusa do reconhecimento da *realidade* de uma *percepção* traumática – conceitualização tributária da segunda tópica já que, no “Além do princípio do prazer” (1920), Freud assume o caráter traumático inerente à percepção – tem efeitos significativos na concepção da percepção e da realidade e, nesse sentido, torna-se relevante para o nosso estudo. A seguir, propomos três cenas de leitura para examinar o conceito de *Verleugnung*: a problemática da inscrição da diferença sexual no complexo de Édipo (Freud, 1923b; 1925c), o trabalho sobre o fetichismo (Freud, 1927) e o texto sobre a atitude cultural convencional diante da morte (Freud, 1915d).

O conceito de *Verleugnung* entra em cena em relação à sexualidade num texto de 1923, onde se estipula que a organização genital infantil consistiria no fato de, para ambos os sexos, só entrar em consideração um órgão genital, o masculino. “O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo”, acrescenta Freud (1923b, p.146). Com base nesse primado fálico, o menino suporia a existência de um órgão genital similar ao seu em todos os animais e renegaria (*leugnen*) a percepção da falta de pênis na menina, encobrando a contradição entre a observação e a pré-concepção – isto é, a premissa de que todos os seres vivos possuem pênis – com a teoria de que o pênis da menina ainda seria pequeno e que iria crescer. Notemos que Freud salienta a dialética entre renegação

¹⁷⁰ Traduziremos o conceito de *Verleugnung* como renegação, por ser o que melhor exprime a dialética de dupla negação em jogo, como veremos a seguir.

e crença, na medida em que a percepção parece também ser um assunto de crença: “o menino *renega* a falta e *acredita ver* um membro” (1923b, p.147). O termo *renegação* em português permite mostrar a dialética de dupla negação: o menino acredita no falo feminino, a realidade desmente a crença e ele re-nega o desmentido da realidade, numa franca potenciação da negação. Freud prossegue: “Lentamente [o menino] chega à conclusão emocionalmente significativa de que, afinal de contas, o pênis estivera lá e fora retirado depois. A falta de um pênis é vista como resultado da castração...” (*ibid*). Ora, se em 1923 a *renegação* tem uma função introdutória na leitura da diferença sexual, dois anos depois, em “Algumas conseqüências psíquicas da diferença sexual anatômica” (1925c), toda a dialética do complexo de castração é dirigida pela problemática do olhar. Freud afirma que, diferentemente da posição de *renegação* masculina – que, segundo o autor, não constituiria apenas um mecanismo normal, mas um momento central do complexo de Édipo do menino – a menina *vê*, sabe que não tem pênis e quer tê-lo. Todavia, é claro que a questão do olhar está submetida em ambos os sexos a uma premissa simbólica universal. Com efeito, seria possível dizer que se *renega* efetivamente uma percepção? Como poderia haver percepção de uma falta senão baseada na suposição de uma presença anterior? O que produz a ilusão de que ali não há nada é o silogismo fálico: todos os seres vivos têm pênis, a menina/mulher é um ser vivo, portanto, ela tem pênis; conseqüentemente, se o pênis faltar, é porque foi removido. Longe de pretendermos avaliar o alcance e as limitações dessa proposição freudiana¹⁷¹, interessa-nos aqui salientar que ele concebe o falo como um código para ler a diferença sexual entendida em termos de uma falta e que, portanto, quando ele afirma que existe uma *renegação da percepção da castração*, a noção de percepção não poderia se distanciar mais do modelo objetivo da cópia da realidade. Na verdade, o sujeito não *renega* o que percebe, mas constrói a percepção de uma falta segundo uma premissa simbólica; percepção construída que será, posteriormente, *renegada*. Aliás, Freud admite que a criança *vê* os genitais femininos muitas vezes antes de notar a suposta ausência. Quando percebe a falta (*Fehlen*), diz-se que o pênis da menina irá crescer, re-significando essa visão só *a posteriori*, sob ameaça de castração, quando a falta é concebida enquanto perda. A angústia de castração leva o menino a conferir estatuto de realidade psíquica àquilo que ele tinha visto, e poder, assim, *percebê-lo* em sentido estrito. Essa lógica lembra o tratamento bíblico da questão da descoberta da diferenciação dos sexos. No paraíso da inocência, Adão e Eva estavam desnudos e não se envergonhavam (Gênesis 2:25). Depois do pecado, “foram abertos os olhos de ambos e conheceram que

¹⁷¹ Cf. Juranville, A. “L’envie du pénis: une question polémique”, *Psychanalyse à l’Université*, 1993, vol. 18, n° 69, pp. 67-95

estavam desnudos” (Gênese, 3:7). Isto é, eles viram o que os olhos não podem ver por si sós, eles *perceberam* sua própria nudez: “Pensaram no que viam, o interpretaram, captaram sua diferença, a diferença dos sexos. Viram surgir um aspecto de seus corpos, a nudez, e, na nudez, o diferente” (Enaudeau, 1999, p.233). Mas, diferentemente da visão, essa percepção só se constrói *a posteriori*, depois de ter quebrado a lei, a regra simbólica de não comer os frutos da árvore proibida.

O texto sobre o fetichismo (1927) constitui outra cena de leitura fundamental para examinar o problema da percepção renegatória, já que ali Freud admite a possibilidade da coexistência de dois processos perceptivos de sentido e de conteúdo contraditórios. Ele frisa que a constituição do fetiche não supõe uma ‘escotomização’ ou um apagamento da visão da falta do pênis na mulher, uma vez que tal visão, ainda que renegada, continua latente e produzindo efeitos. O sujeito perceberia essa ausência, mas o seu *eu* dividir-se-ia (*Ichspaltung*)¹⁷² para não levar em conta a castração como “fato de sua percepção” (*die Tatsache seiner Wahrnehmung*). Também aqui, como na descrição da renegação infantil, a castração aparece como um *fato* de percepção, o que revela evidentemente que a percepção na obra de Freud está longe de remeter a qualquer realismo ingênuo. Todavia, se a renegação do menino era tributária do silogismo fálico, a renegação do fetiche instaura uma estrutura simbólica paradoxal, na qual duas proposições contraditórias – a saber, a mulher é fálica, a mulher é castrada – coexistem sem se influírem, sem produzirem sintomas como transação e desafiando a lógica da não-contradição. Aliás, o fetiche representa tanto o reconhecimento quanto a recusa da castração. Vemos que o tratamento da questão obedece a uma argumentação cuidadosa explicitada em termos simbólicos: não se trata de duas percepções opostas, mas de duas formulações contraditórias, ambas tributárias de uma mesma premissa. Nesse sentido, a apresentação teórica do fetichismo é particularmente esclarecedora para situar a determinação simbólica da percepção em Freud, uma vez que o objeto fetiche situa-se a meio caminho entre visão e linguagem. Como defesa diante do reconhecimento de uma percepção traumatizante, o fetiche seria preferencialmente um objeto (sapatos, lingerie, pé)

¹⁷² Nesse ponto, é interessante considerar a diferença entre o mecanismo da *Verleugnung* na psicose e na perversão, neste caso, no fetichismo. Se a perversão supõe uma coexistência de dois processos perceptivos contraditórios, por exemplo, no caso do fetichismo, em relação ao falo materno, Freud considera que a reação psicótica suporia alucinar um pênis (Freud, 1940b). Mas essa alucinação positiva é precedida de um momento negativo, isto é, de uma alucinação negativa que apaga o sexo da mulher.

Prado de Oliveira (1997) considera necessário ultrapassar a abordagem tradicional do fetichismo, que situa exclusivamente as formas de negação da ausência do pênis. Outras formas de fetichismo, sobretudo as vinculadas ao travestismo, organizam-se em função da presença ou da ausência de seios. A fantasia da onipotência fálica pode corresponder aos seios; nossa época, nesse sentido, pode transformar em real a transformação delirante.

situado no ponto imediatamente anterior à visão indesejada, isto é, quando a mulher *ainda podia ser considerada fálica*, e constituiria o substituto do falo da mulher (da mãe) no qual o menino acreditou e que o homem não quer abandonar. Dessa maneira, o fetiche nasce de algo que “os outros não vêem” (“*jenes besondere Glanzlicht verlieh, das andere nicht wahrnehmen konnten*”, Freud, 1927, p.383), de uma verdadeira “posta em percepção da negação”¹⁷³, e que representa para o fetichista o traço decisivo do seu gozo. Entretanto, não se trata apenas de um assunto de visão, pois no célebre caso do fetiche do brilho no nariz (*Glanz auf der Nase*), Freud indica que o fetiche deve ser lido (*zu lesen*) enquanto escrita, e que deve ser lido na língua materna, como um olhar sobre o nariz (*glance at the nose*). Concordamos com Claude Rabant quando este afirma que isto demonstra que “o escópico se faz de linguagem” (1996, p.109); ou seja, embora acreditemos que o tecido perceptivo não se faz *somente* da trama da linguagem, é evidente que a obra freudiana estabelece – de modo implícito, mas nem por isso menos decisivo – uma determinação simbólica do perceber.

Ora, cumpre aqui frisar que o fetichismo problematiza tão seriamente o estatuto da percepção e da realidade na teoria que, quando Freud tenta dar estatuto metapsicológico à renegação, ele contradiz toda a teoria consagrada do recalque. Com efeito, ele afirma que no fetichismo o destino da representação seria a renegação, ao passo que o afeto sucumbiria ao recalque. Tal afirmação entra em contradição com a doutrina (1915b) segundo a qual o recalque operaria apenas sobre as representações (*Vorstellungsrepräsentanz*) ao passo que o afeto poderia ser objeto de uma conversão, ou ser suprimido (*unterdrücken*) completamente, ou ainda aparecer na forma da angústia. Constatamos aqui um curto-circuito, talvez indício da impossibilidade de pensar a percepção inteiramente na lógica representacional. De fato, notemos que a percepção traumatizante não constitui uma representação recalçada que retornaria na forma do sintoma. Pelo contrário, algo do percebido não é representado, nem ao modo do inconsciente e, portanto, retorna de um modo bizarro, na forma de uma cisão do eu. No entanto, essa percepção é, de algum modo, inscrita psiquicamente, há certo reconhecimento da suposta castração da mulher; caso contrário, ela não produziria efeito algum. Octave Mannoni (1969), num famoso artigo, decifra a retórica da renegação como um “eu sei, mas mesmo assim...”; pois bem, só é possível propor o “mesmo assim” do fetiche porque ele é precedido por um “eu sei”. No texto, Freud diz que o rapaz recusou-se a ‘tomar

¹⁷³ Segundo a fórmula de Rabant: “o que os outros não percebem, *eu o percebo*. Trata-se, pois, da percepção do negativo mesmo, ou para dizer melhor, *da posta em percepção da negação*: o que os outros não percebem, *eu vejo*.” (Rabant, 1996, p.108).

conhecimento' de um fato (ou da realidade) de sua percepção¹⁷⁴, houve uma percepção, mas não se 'tomou conhecimento' dela. No caso de Laura, vimos como sua vida antes da crise havia sido dominada por uma série de reneгаções: sei que minha casa é um prostíbulo, porém, sou uma menina modelo que não tem vínculo nenhum com a sexualidade; sei que tive relações sexuais com meu irmão, porém, não pode ser verdade. Das cenas traumáticas, ela retém uma série de "imagens"; não se trata de moções recalçadas nem de imagens propriamente ditas – já que elas têm um vínculo indissociável com a memória –, mas de quadros que retornam e que se encontram a meio caminho, para Laura, entre realidade e irrealidade. Luís Cláudio Figueiredo escreve um belo artigo em que se pergunta por esse mecanismo paradoxal, a partir do qual certos elementos perceptivos que na clínica constatam-se como conservados, acumulam-se e retornam "à consciência com uma perseverança demoníaca, mas são destituídos de certa eficácia" (2000, p.71). Como já antecipamos no segundo capítulo, a obra freudiana revela-nos a existência de porções da experiência perceptiva que, apesar de não serem representadas nos moldes do modelo clássico da representação-objeto (representação-coisa; representação-palavra), têm certa inscrição, pois produzem efeitos psíquicos *a posteriori*. Na medida em que a representação inconsciente é tributária do recalque na obra de Freud, resta determinar qual seria a sintaxe dessa inscrição da experiência perceptiva renegada (*verleugnet*) e qual o destino daquilo que permanece irrepresentado. O fragmento da análise de Laura sugeriu a hipótese de que esses restos – dos quais se conserva um traço não reduzível à lógica da representação freudiana e concebível talvez no sentido do *Spur*, de marca, ou dos sinais de percepção – sucumbem à reneгаção e insistem numa compulsão à repetição na dimensão do ato e da violência dos afetos. Ora, não será que essa insistência do irrepresentado constitui a força mesma que impulsiona a elaboração representativa? Retenhamos essa pergunta pelo momento.

Passemos à terceira cena de leitura. A *Verleugnung* não chega a constituir-se na teoria freudiana como um mecanismo específico nem da psicose nem da perversão. Aliás, no próprio texto de 1927, Freud analisa um caso clínico no qual, a partir da reneгаção da morte do pai, desencadeia-se uma neurose obsessiva. Ora, de um modo mais geral, ele considerara anos antes (1915d) que a atitude cultural convencional face à morte seria a reneгаção: isto é, sabe-se dela, mas ao mesmo tempo ninguém *acredita* na inexorabilidade da própria morte. Sua hipótese é que, ao passo que o homem aparentemente sabe que 'deve à

¹⁷⁴ "Der Hergang war also der, dass *der Knabe sich geweigert hat, die Tatsache seiner Wahrnehmung, dass das Weib keinen Penis besitzt, zur Kenntnis zu nehmen*" (Freud, 1927, p.384, nosso grifo).

Natureza uma vida'¹⁷⁵, ele não acredita na própria morte, como revelaria o ditado alemão 'creio nisso tão pouco como na morte' (Freud, 1915d, p.49). O fato de salientar, diante do falecimento de outrem, o acaso, o azar, o acidente, "revela nosso empenho em rebaixar a morte da necessidade à contingência" (*ibid*, p.50). Ninguém acredita na própria morte: no inconsciente, estamos convencidos de nossa imortalidade. O mecanismo da renegação entra em cena só na metade do texto, quando Freud faz alusão à guerra. A acumulação de mortes perturba a ilusão da contingência: "é evidente que a guerra acaba com esse tratamento convencional da morte. Ela já não se deixa *renegar* (*verleugnen*), deve-se acreditar (*glauben*) nela¹⁷⁶" (*ibid*, p.51). Observemos que Freud vincula claramente a renegação à crença como seu oposto – não se pode renegar, é preciso acreditar –, por um lado, e à falta de representação, pelo outro: "o homem não pôde mais afastar de si a morte (...). Mas não quis admiti-la, pois não podia representar-se a si mesmo morto" (*ibid*, p.54). Haveria, desse modo, uma coexistência inconsciente de duas atitudes contrapostas perante a morte, uma que a admite como aniquilação da vida e outra que a renega enquanto irreal, exatamente do mesmo jeito que caracterizará, doze anos mais tarde, a atitude do fetichista diante da castração: "eu sei disso, mas mesmo assim...".

Tiremos algumas conclusões preliminares, que nos permitirão esclarecer a posição da percepção entre imagem, palavra e um além delas. Em primeiro lugar, podemos dizer que os efeitos da *percepção renegatória* na obra freudiana, longe de se reduzirem ao campo da patologia, generalizam-se tomando como matriz as figuras da renegação da morte e da castração, nas quais entra em jogo algo de irrepresentável. Ou seja, diante da irrepresentabilidade absoluta da morte – veremos mais adiante que ela é a figura exemplar do irrepresentável para Freud ou, pelo menos, a única que foi caracterizada por ele explicitamente enquanto tal – Freud convoca a renegação, o que nos permite deduzir um vínculo entre recalque e representação, por um lado, e entre renegação e aquilo que não se registra como representação inconsciente, mas que se inscreve de algum modo (*Spur?* Sinais de percepção?), pelo outro. Em segundo lugar, notemos que o fato de postular que o psiquismo defende-se constitucionalmente contra a percepção da 'realidade' (ora da realidade da falta de pênis na mulher, ora da realidade do nosso caráter mortal) subverte uma série de

¹⁷⁵ Stratchey menciona que essa citação de Enrique IV, "Thou owest God a death", é uma das preferidas de Freud. Entretanto, a Natureza (e não Deus) aparece como beneficiária da dívida na versão freudiana.

¹⁷⁶ "Det Tod lässt sich jetzt nich mehr verleugnen; man muss na ihn glauben" (p.51). Freud prolonga aqui idéia empirista de que a afirmação da existência de algo só pode ser o resultado de uma crença e não de uma demonstração: na medida em que a tradição empirista propõe que todo conhecimento provém da experiência, uma afirmação fora da experiência constitui uma crença.

idéias clássicas. O tratamento do funcionamento perceptivo nas cenas de leitura mencionadas situa, através da sintaxe da negação, uma forte dependência da percepção com relação à lógica do símbolo e da palavra, bem como ao campo do reconhecimento e da crença – que aparece nos textos freudianos sob diferentes formas: tomar conhecimento, admitir, acreditar. De fato, a renegação revela que a percepção pressupõe a ordem simbólica, a instalação sistemática de um campo de afirmação e de negação, com seu correlato na dimensão da crença (Rabant, 1996). Lembremos que, no escrito sobre o fetichismo, Freud insiste no verbo *glauben* (crer, ter fé, acreditar) para referir-se à atitude do menino diante do falo materno, atitude que comanda a percepção da falta na mulher. Rabant indica que, com a renegação, o sujeito coloca-se na posição do verdadeiro crente, uma vez que sua crença supera o desmentido da realidade¹⁷⁷. Aliás, é por isto que Luís Cláudio Figueiredo (2000) prefere traduzir *Verleugnung* pelo vocábulo *desautorização* que, embora não seja a melhor escolha do ponto de vista etimológico, permite destacar um aspecto para ele central do mecanismo: o da interrupção de um processo pela eliminação da ‘eficácia transitiva’ de um dos elos. Isto porque:

(...) o que se recusa não é uma dada percepção, mas o que vem ou viria depois dela, seja como outra percepção que a primeira torna possível, uma possibilidade de simbolização, uma conclusão lógica aparentemente necessária ou uma lembrança que a percepção pode reativar (...). O que se desmente, por sua vez, não é o significado da percepção, pois esse pode ser conservado. *Não se trata, por exemplo, de negar o que se vê no seu sentido próprio, mas de impedir que o que se vê leve ao psiquismo ao que se poderia inferir daquilo que foi visto: “eu sei, mas mesmo assim”. O “eu sei” não é puramente ou liminarmente desmentido: o que se impede é a consequência desse saber* (p. 72-73, nosso grifo).

Freud recusa o conceito de escotomização de Laforgue¹⁷⁸ precisamente porque, no mecanismo renegatório, constata-se a operação de uma percepção, embora ela possa ser de certo modo ineficaz. O termo parece-lhe “particularmente inapropriado” por sugerir que “a percepção é inteiramente apagada, de maneira que o resultado é o mesmo que sucede quando

¹⁷⁷ “Assim como o sonho, dizia Freud, protege (...) o desejo de dormir, poderíamos dizer que a *Verleugnung* protege o desejo de acreditar” (Rabant, 1996, p.111).

¹⁷⁸ Freud discute o conceito de escotoma de Laforgue e o recusa por duas razões. Em primeiro lugar, porque a percepção nunca é inteiramente “apagada” e, em segundo lugar, porque parece decidido a não atribuir um lugar ao conceito do psiquiatra na metapsicologia. Numa nota de rodapé, ele retifica sua opinião de que Laforgue teria chamado de escotomização o que ele considera *Verleugnung*: “Tenho as melhores razões para supor que Laforgue não teria sustentado isso [que o garoto ‘escotomiza’ a percepção da falta de pênis na mulher] (...). ‘Escotomização’ é um termo que provém da descrição da *dementia praecox*, não surge do uso de uma concepção psicanalítica das psicoses e não tem aplicação alguma nos processos de desenvolvimento e formação da neurose” (Freud, 1927, p.148).

uma impressão visual incide sobre o ponto cego da retina”. Pelo contrário, na situação considerada, prossegue Freud, “vemos que a percepção permaneceu e que uma ação muito enérgica foi empreendida para manter a rejeição” (1927, p.148-149). Segundo Figueiredo, sob o impacto da desautorização, a percepção não perde significado, mas significância, pois se obstrui seu caráter processual e transitivo. Nessa medida, não há uma total obstrução do processo de simbolização: a destituição de significância implica um obstáculo à remissão a outros elementos na cadeia de associações simbólicas, mas isto não deriva necessariamente na destruição da primeira síntese, isto é, do significado da percepção. Muito pelo contrário, este pode, inclusive, receber uma força maior:

Na verdade, a percepção desautorizada retém (...) um potencial traumático imenso, ao mesmo tempo em que tem sua eficácia transitiva abolida. Quanto mais impactante o objeto de uma percepção (...), maior seu potencial disseminativo (...), mais elos serão acionados e novas trilhas das redes associativas serão abertas e investidas (...). Se esse potencial disseminativo não puder ser minimamente metabolizado, se as transições forem por algum motivo obstruídas, dá-se uma experiência de digestão difícil e traumática (Figueiredo, 2000, p.75).

Digestão difícil que observamos no caso de Laura. Ora, se a remissão a novas percepções, lembranças, crenças, fantasias e juízos – elementos que não pertencem ao plano estritamente sensitivo – configura para Freud a percepção enquanto processo que resulta de uma elaboração psíquica, a interrupção desse movimento talvez já implique uma não-constituição da percepção propriamente dita – ou, pelo menos, a constituição de uma percepção *sui generis* renegatória que, como um corpo estranho, insiste violentamente sem, contudo, fazer um sintoma em seu retorno. Qual é o estatuto da percepção renegada, refratária à elaboração figurativa ou pela palavra? Analisemos o problema da alucinação que nos permitirá, esperamos, esclarecer essa questão.

4.1.2 A alucinação entre o “irrepresentado” e a linguagem

Assim como a percepção, a alucinação tem um vínculo estreito com a palavra, fato destacado pela psiquiatria francesa. Com efeito, o conceito de alucinações psíquicas de Baillarger (1846) coloca em questão a sua consideração como um fenômeno de simples sensorialidade e a alucinação passa a ser pensada como um transtorno do pensamento e da palavra¹⁷⁹. No final do século XIX, “época de ouro das localizações corticais” (Lanteri-Laura,

¹⁷⁹ No fenômeno das alucinações psíquicas, o sujeito escuta seus pensamentos como se fossem alheios. No trecho final do seu ensino, Lacan (1975) inverte a questão propondo que não haveria nada patológico em reconhecer como alheio o próprio pensamento; pelo contrário, a normalidade supõe o esquecimento da qualidade

1991), a linguagem ganha um peso considerável na teorização sobre as alucinações a partir das descobertas de Broca (1861) e Wernicke (1874). Se as afasias dependiam de um déficit ou de uma lesão nos centros da linguagem, alguns pesquisadores aventuraram a hipótese de que uma excitação dessas mesmas regiões poderia produzir o avesso de uma perda de função, isto é, excessos de linguagem ou alucinações verbais (Franck e Thibaut, 2003). Tamburini (1890) elaborou a primeira das teorias motrizes da alucinação, mas a alucinação verbal tornou-se a *vedette* da pesquisa psiquiátrica a partir dos trabalhos de Séglas (1892) sobre as alucinações psicomotoras-verbais – ponto de partida, aliás, do importantíssimo trabalho de Daniel Lagache sobre as alucinações verbais (1934, *in* Lagache, 1977) e da consideração lacaniana da alucinação como fenômeno de linguagem (1958).

Ora, podemos dizer que este fato clínico não foi constatado apenas pelos psiquiatras, mas também pelo próprio Freud¹⁸⁰. Seus primeiros textos sobre a paranóia (Freud, 1895b, 1896c) são eloqüentes ao afirmar que o fenômeno alucinatório vincula-se estreitamente com a linguagem, a palavra, e fundamentalmente com a voz. De fato, esses textos dão uma ênfase especial à voz injuriante, entendida enquanto projeção de uma auto-reprovação. No que diz respeito à histeria, Freud aborda as alucinações históricas – que, dentre os sintomas do quadro, assumem inicialmente um lugar preponderante enquanto típicas da terceira fase do ataque – mediante sua nova cura catártica, verdadeira *talking cure*, segundo a denominação da paciente de Breuer, Anna O. Ora, se as históricas se curam falando das cenas que teriam originado as alucinações é porque elas têm uma relação estrutural com a linguagem. Nesse sentido, Caropreso e Simanke salientam que a relação entre o corpo da histórica e a linguagem é um problema “rigorosamente inaugural na psicanálise freudiana, a partir do momento em que Freud se pergunta como e por que um tratamento verbal pode ser efetivo na cura de sintomas somáticos (...) da histeria” (2006, p.106). Além do mais, na medida em que o tratamento passa essencialmente pela elucidação do sentido desses sintomas, o problema da significação se acrescenta naturalmente àquele das relações entre corpo e linguagem na teoria freudiana. *Grosso modo*, seria possível dizer que existem dois momentos na teoria freudiana da alucinação: o da alucinação enquanto fenômeno de memória, tributário das noções de recalque e de representação, e um segundo momento, derivado do trabalho de

intrinsecamente parasitária da palavra. Esse caráter verdadeiro se revelaria na alucinação, que evidencia o lugar intrusivo do Outro enquanto perseguidor: “Como é que não sentimos que as palavras das que dependemos são (...) impostas? (...) A questão é fundamentalmente saber por que um homem chamado normal, não se dá conta de que a palavra é um parasita (...), que a palavra é a forma de câncer que afeta o ser humano” (p.95).

¹⁸⁰ Sauvagnat (1986) salienta que Freud acompanhava as pesquisas sobre as alucinações verbais, como prova o uso, em 1894, do termo *Gedankenlautwerden*, de invenção muito recente (Kraepelin, 1889).

novos conceitos como o de renegação, que concebe a alucinação como retorno de uma percepção que seria renegada por ser traumatizante.

O primeiro momento coloca em cena o ternário percepção, alucinação e memória. Do mesmo modo que o protótipo da alucinação primitiva (Freud, 1895), a alucinação clínica teria laços profundos com a lembrança; destarte, ela é abordada primeiramente na lógica do retorno do recalado, em uma continuidade teórica da histeria à psicose¹⁸¹. Inicialmente – mesmo antes de construir em pormenores a teoria da *Verdrängung* –, as descrições de Freud sobre a alucinação seguem o destino do recalque e seus retornos. Nos “Estudos sobre a histeria” (1892-1895), as histéricas alucinam aquilo que não conseguem lembrar conscientemente e deixam de alucinar após relatarem as cenas traumáticas. Nesse período, a alucinação poderia ser caracterizada, então, como um caso extremo de rememoração (Simanke, 1994). Por exemplo, no caso de paranóia crônica das “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa”, vemos como Freud explica as alucinações visuais pela remissão a pensamentos inconscientes e lembranças recalçadas, fazendo daquelas simples reproduções de percepções da infância (1896c, p.177). Freud postula explicitamente que as alucinações da paciente eram “fragmentos tomados do conteúdo das vivências infantis recalçadas, sintomas do retorno do recalado (*ibid*, p.180)”. Nessa primeira fase, ele concebe segundo o mesmo padrão a alucinação de Dora (1905) – a pressão do tórax corresponderia a uma experiência de conteúdo sexual recalcada – e as manifestações da psicose franca. Curiosamente, no apêndice teórico do caso Schreber, o mecanismo alucinatório é denominado mecanismo histérico (Freud, 1911, p.71)¹⁸². Aliás, nesse texto, a alucinação é trabalhada ainda sob a ótica do mecanismo projetivo: uma percepção interna seria sufocada e, como substituto, chegaria à consciência seu conteúdo desfigurado, apresentado como uma percepção exterior. Entretanto, no mesmo artigo, Freud corrige a afirmação, salientando que a percepção interna não seria projetada para fora, mas sim que o “cancelado dentro retorna de fora” (*ibid*, p.66). Em outras palavras, não haveria um trabalho sobre uma representação que se projetaria, mas algo retornaria como alheio ao campo psíquico, talvez, acrescentamos, precisamente por não ter se constituído enquanto representação. Essas questões não são tratadas explicitamente por

¹⁸¹ Por exemplo, Freud analisa um caso de psicose e aposta que: “a presença de representações inconscientes importantes foi assim demonstrada também num caso de paranóia, e pude ter esperanças de investigar também a compulsão da paranóia até o recalque” (Freud, 1896c, p.177).

¹⁸² Lacan, no seminário sobre as psicoses questiona essa homologia entre psicose e neurose no que diz respeito ao recalque do desejo homossexual: “Não se vê facilmente como seria simplesmente o recalque de tal tendência (...) de uma pulsão mais ou menos transferencial que ele teria sentido pelo doutor Flechsig que teria levado a Schreber a construir seu enorme delírio. Deve haver ali alguma coisa um pouco mais proporcionada ao resultado...” (Lacan, J, *Le Séminaire*, 1956, p. 99).

Freud – mas sim por Lacan, com sua tese da alucinação como retorno no real (1956). Entretanto, alguns anos depois do caso Schreber, no texto sobre “O inconsciente” (1915c), Freud aborda especificamente o vínculo entre alucinação e palavra a partir da noção ‘linguagem de órgão’ de Tausk. Partindo do fato de que na esquizofrenia exteriorizam-se como conscientes elementos que nas neuroses permanecem inconscientes, Freud propõe a hipótese de que as representações-palavra nos esquizofrênicos seriam submetidas às leis do processo primário, isto é, à condensação e ao deslocamento – fato clínico que será explicado em profundidade, alguns anos depois, com base na hipótese da regressão (Freud, 1917a). Na alucinação, os esquizofrênicos abordariam palavras e pensamentos enquanto coisas: assim, num caso relatado por Tausk, uma expressão coloquial da língua alemã, o simulador ou “torcedor de olhos” (*Augenverdreher*), deriva na alucinação de ter os olhos tortos. Na psicose, a palavra perde sua dimensão metafórica, remetendo a uma representação concreta de uma linguagem de órgão na qual a palavra equivale à coisa.

Ora, assistimos, desde 1920, a um segundo momento na teorização freudiana da alucinação, conseqüência dos desenvolvimentos na sua doutrina metapsicológica. Mesmo se a tese da relação profunda entre alucinação, recalque e lembrança nunca é abandonada por Freud – como demonstra sua manifestação, em 1937, de que os psicóticos também padecem de reminiscências¹⁸³ –, a alucinação na segunda tópica começa a ser pensada a partir de mecanismos diferenciais. Assim, no “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”, Freud afirma que a psicose alucinatória seria a “reação diante de uma perda que a realidade afirma, mas que deve ser renegada [*Verleugnung*] pelo eu como algo insuportável” (1917a, p.232). Mais uma vez, a renegação opera como o catalisador de uma mudança no entendimento da percepção, neste caso, da percepção alucinatória. A renegação aparece, assim, como momento lógico prévio ao desencadeamento do fenômeno alucinatório. Talvez por isso Freud (1917a) escreva – numa nota de rodapé que passou quase inadvertida até as teorizações dos últimos anos (Duparc, 1992, Green, 1993, Botella e Botella, 1995, 2001) – que todo estudo sobre a alucinação deveria começar com um exame do problema da alucinação negativa¹⁸⁴. A alucinação surgiria, dessa maneira, como retorno do que foge às matrizes da representação e do que não se deixa inserir na rede simbólica da linguagem. De

¹⁸³ “Desse maneira, uma proposição que originalmente asseverei apenas quanto à histeria se aplicaria também aos delírios, a saber, que o doente sofre de suas próprias reminiscências” (Freud, 1937, p.270)

¹⁸⁴ Não desconhecemos que a psicanálise de orientação lacaniana situa a *Verleugnung* do lado da perversão e a forclusão (tradução do termo freudiano *Verwerfung*) como patognomônica da psicose. Todavia, não consideramos que essas discussões sejam centrais para nosso trabalho. A respeito da “forclusão” lacaniana da noção de *Verleugnung*, cf. Rabant (1996).

fato, em 1937, Freud explicita o laço entre o fenômeno alucinatorio e certas experiências pré-lingüísticas:

Talvez seja uma característica geral das alucinações - à qual uma atenção suficiente não foi até agora prestada - que, nelas, *algo que foi experimentado na infância e depois esquecido retorne, algo que a criança viu ou ouviu numa época em que apenas era capaz de linguagem* e que agora força o seu caminho à consciência, provavelmente deformado e deslocado, devido à operação de forças que se opõem a esse retorno (1937, p.54, nosso grifo).

Notemos que Freud mantém aqui a hipótese do vínculo entre alucinação, percepção (“algo que a criança viu ou ouviu”) e lembrança, como se algo experimentado fora da linguagem não pudesse retornar enquanto lembrança, mas sim como alucinação¹⁸⁵. Aliás, a idéia de localizar a origem da alucinação em experiências precoces que ficam fora do discurso foi retomada por diversos psicanalistas após Freud, tanto na psicanálise inglesa quanto na francesa¹⁸⁶. Destarte, a alucinação parece ter um vínculo paradoxal com a linguagem: mesmo verbal, transportando significantes, remete a um para além da palavra. Mesmo feita de linguagem como a alucinação auditiva, retorna fora do discurso e da re-presentação, numa apresentação enigmática.

Nesse sentido, Vassilis Kapsambelis (2004) afirma que haveria duas modalidades de alucinação implícitas na obra de Freud e, nesse sentido, dois eixos para pensar a questão da percepção. Ou seja, não se trataria apenas de dois momentos na teorização, mas de dois mecanismos maiores de produção de alucinações. O primeiro deles seguiria o modelo do sintoma neurótico como retorno do recalado, sendo o seu protótipo a alucinação histérica, mas incluindo também as alucinações das psicoses agudas. Talvez aqui fosse possível incluir a alucinação do caso Josefina que analisamos no primeiro capítulo, no qual um desejo vivido enquanto incestuoso – e, portanto, recalado – retorna no real, primeiramente como cheiro sexual, e depois na alucinação (ou ilusão) de ser observada por um homem quando tomava banho. Mesmo que recalado, esse desejo vincula-se com algo de inassimilável do sexo; de fato, evidentemente, nem todo produto do recalque retorna enquanto alucinação. Pelo contrário, a segunda modalidade, alheia ao retorno do recalado, seria característica das alucinações na esquizofrenia, as quais não podem, segundo o autor, ser explicadas pelo modelo da alucinação primitiva. O segundo tipo de alucinação derivaria de:

¹⁸⁵ Niederland (1959) tenta descobrir esse núcleo de verdade histórica no caso Schreber e vincula o conteúdo de suas alucinações às experiências pedagógicas do seu pai.

¹⁸⁶ Apesar das múltiplas divergências de suas teorias, a idéia de *elementos-beta* de Bion, a noção de pictograma em Piera Aulagnier e o conceito de forclusão em Lacan são exemplos de uma matriz de pensamento, nesse ponto, comum.

(...) uma incapacidade psíquica de acolher certas percepções, mesmo no sentido de uma percepção que, após tornar-se representação mental, seria recalcada. Aqui se trata de alucinações que ficaram (...) em um estado de *pré-representação*, que haveriam sido recusadas pelo psiquismo mesmo antes de transformar-se em matéria utilizável para ele (2004, p. 56, nosso grifo).

Nesse sentido, não seria justo ver na noção de perda da realidade (Freud, 1924b) a simples reprodução de uma noção psiquiátrica corrente; trata-se de uma tentativa freudiana de procurar, além do recalque de uma representação, outro mecanismo de tratamento do inaceitável. Segundo Kapsambelis, afastar-se da realidade no vocabulário freudiano consistiria em fazer um impasse, não no conjunto de representações, mas no conjunto das percepções. Desse modo, o autor propõe que, a partir de uma percepção inaceitável podem advir dois processos, *grosso modo* diferenciais, entre neurose e psicose. Uma possibilidade seria que a percepção se tornasse representação e fosse recalcada; nesse caso, haveria uma perda de realidade exterior, mas não de realidade psíquica, pois a representação manter-se-ia no inconsciente. No segundo caso, haveria uma perda de realidade psíquica, dado que um material psíquico – a representação – não poderia formar-se, seja por renegação, recusa ou clivagem. À pergunta de por que, então, surgiria a alucinação diante falta de representação, Kapsambelis propõe a seguinte resposta: na alucinação psicótica, uma percepção é recusada na sua existência mesma, depois deslocada e tratada como percepção exterior para que seja percebida (alucinatoriamente, mas percebida), dando lugar, assim, à constituição de uma representação por meio da atividade delirante. Hipótese interessante que negligencia, entretanto, duas questões. Em primeiro lugar, não poderíamos dizer simplesmente que a percepção “se torna representação” – como parece admitir Kapsambelis –, mas que o processo psíquico do qual ela se origina serve-se da rede de representações. Por outro lado, basear toda a explicação do problema da alucinação *estritamente* nos destinos da representação introduz todos os impasses da noção, como já examinamos. O vínculo entre percepção, representação e alucinação é complexo demais para ser resolvido dessa maneira. Além do mais, toda alucinação, mesmo no quadro da neurose, tem um vínculo inicial com algo da experiência que não pôde ser inscrito, representado ou simbolizado. O próprio Freud salienta em diferentes oportunidades o caráter insuportável ou inassimilável do que se torna material da alucinação, seja por um acidente da estruturação psíquica, seja na particularidade de um acontecimento de potencialidade traumática. Veremos, agora, um caso que nos permitirá repensar essas questões.

4.13 Heloisa

Heloisa¹⁸⁷, de 49 anos, chega ao Serviço de Saúde Mental do hospital enviada pelo seu médico clínico que, na carta de encaminhamento, descreve um ‘luto patológico’. Dona de casa, profundamente crente¹⁸⁸, Heloisa está casada há 25 anos e, nesse período, teve quatro filhas. A segunda delas, Ana, morreu aos 18 anos, dois meses antes da consulta, atropelada por um condutor alcoolizado que fugiu sem socorrê-la. Na nossa primeira entrevista, ela relata os detalhes da morte da sua filha, acrescentando, quase em um sussurro, que ela é (no tempo presente) sua filha preferida. Um domingo à tarde, Ana saiu com sua irmã mais velha, Carolina; após meia hora, um amigo da família veio lhe dizer que sua filha tinha sido atropelada e que estava morta. No momento, Heloisa sentiu um profundo desespero, pensando que se trataria de Carolina; quando pergunto por isto, responde: “nem consegui pensar que Ana poderia estar morta”.

Imediatamente após a morte da filha, sua reação responde aos traços de uma hipomania, comum no luto: “tudo ia mais ou menos bem durante o primeiro mês, me ocupava das minhas coisas, da minha casa, todos estavam surpreendidos por causa da minha fortaleza”. Com efeito, ela continuava ‘sem conseguir pensar’ que Ana estivesse morta; meses mais tarde admitiria que durante este primeiro tempo “a esperava todas as noites do lado da porta, no horário em que ela costumava chegar do trabalho”. Pelo contrário, quando ela vem à consulta, sente-se inquieta há várias semanas. Ela começara a ter pesadelos horríveis nos quais vê o cadáver da filha e acorda desesperada. Por outro lado, no curso de um estado que podemos denominar oniróide, ela caminha sonâmbula até o local do acidente, e acorda de camisola na estrada, intensamente angustiada.

Uma semana após a primeira entrevista, precisamente no dia em que fazia três meses da morte de Ana, Heloisa começa a ter alucinações visuais. O fato de terem se passado três meses revela-se importante, já que em entrevistas anteriores ela manifestara sua idéia de que um luto deveria durar três meses. Dessa maneira, sua crise demonstra claramente sua decisão de não deixar partir sua filha, de não se esquecer dela. Primeiramente, trata-se de alucinações fragmentárias: vê umas pequenas aves no quintal, brincando. Cumpre salientar que, em espanhol, o nome dessas aves coincide com o apelido carinhoso de sua filha. Nesse

¹⁸⁷ Apresentaremos aqui apenas uma vinheta do caso clínico, descrito mais detalhadamente no artigo: « Hallucination et deuil. Quelques remarques à partir d’un cas clinique », *Revue Psychologie Clinique*, Paris : L’Harmattan, 2/2006, p. 191-202, 2007. ISSN 1145-1882.

¹⁸⁸ Heloisa é evangélica: essa filiação terá importância na configuração das alucinações e no conteúdo do seu delírio.

sentido, como já dissemos, Freud (1915c) supõe que, na alucinação, as palavras são tomadas como coisas: em termos metapsicológicos, o investimento é tirado da representação-coisa inconsciente, enquanto a representação-palavra recebe um sobre-investimento intenso. Para explicar esse aparente contra-senso teórico, Freud propõe a hipótese de que o investimento da representação-palavra não seria resultado do recalque, mas uma primeira tentativa de cura:

Se, na esquizofrenia, essa fuga consiste na retirada do investimento pulsional dos pontos que representam *{repräsentieren}* à representação-objeto *inconsciente*, pode parecer estranho que a parte dessa mesma representação-objeto pertencente ao sistema *Pcs.* — a saber, as representações-palavra que lhe correspondem — deva, pelo contrário, receber um investimento mais intenso. Deveríamos antes esperar que a representação-palavra, sendo a parte pré-consciente, tivesse de suportar o primeiro impacto do recalque e fosse totalmente não investível depois que o recalque tivesse chegado às representações-coisa inconscientes. Isso, é verdade, é algo difícil de compreender. Acontece que *o investimento da representação-palavra não faz parte do ato de recalque, mas constitui a primeira das tentativas de recuperação ou de cura que tão manifestamente dominam o quadro clínico da esquizofrenia.* Essas tentativas são dirigidas para a recuperação do objeto perdido, e pode ser que, para alcançar esse propósito, enveredem por um caminho que conduz ao objeto através de seu componente de palavra, vendo-se então obrigadas a se contentar com palavras em vez de coisas (p. 200 nosso grifo).

Podemos abordar a riqueza do trecho em dois sentidos. Em primeiro lugar, na vinculação entre palavra e alucinação à qual já nos referimos. Nesse sentido, um dos aportes capitais de Lacan no estudo das alucinações (fundamentalmente a partir do seu seminário dos anos 1955-1956) consiste precisamente em apontar que, no fenômeno alucinatório, não se trata apenas de imagens — “percepções sem objeto a perceber” (Ey, 1973) —, mas principalmente de significantes. Por outro lado, Freud indica claramente no texto que a alucinação forma parte de uma tentativa de restabelecimento, como já postulara no caso Schreber: o que consideramos a formação patológica é precisamente o intento de restabelecimento, a reconstrução (Freud, 1911, p. 65-66)¹⁸⁹. Na literatura psicanalítica atual, costuma-se citar a função de restituição do delírio, porém negligenciando essa mesma função da alucinação. Esta última pode ser entendida como curativa, no sentido de uma tentativa de elaboração imaginária. Embora Freud focalize o caráter defensivo da imagem alucinatória — no sentido da projeção de representações e afetos intoleráveis —, consideramos que ele aponta

¹⁸⁹ Mais tarde: “Se essa condição [o conflito com o mundo exterior] não é muito mais patente do que atualmente discernimos, isso se deve ao fato de que, no quadro clínico da psicose, as manifestações do processo patogênico estão amiúde ocultas pelas de uma tentativa de cura ou de reconstrução” (Freud, 1924, p.157).

também para sua potencialidade de elaboração. Nesse sentido, as pesquisas contemporâneas (Tisseron, 1997) em torno da imagem afastam-se dos meros aspectos figurativos para abordar sua função de elaboração¹⁹⁰. A vivência corporal, afetiva ou pulsional recebe uma primeira elaboração pela via da imagem e, secundariamente, pela narração da alucinação. Ora, na experiência alucinatória, é impossível deslindar a imagem do significante – como apreender a imagem pura da alucinação se ela é sempre transmitida mediante um relato? Heloisa, então, vê pequenas aves. No relato da alucinação, elas aparecem como homônimas da filha, homonímia que assinalo. Nos dias seguintes, ela passa a ver sua filha, bela e vestida de branco: corre até ela para abraçá-la, mas quando chega perto nota que Ana não tem rosto. Por outro lado, Heloisa começa a ter alucinações auditivas: ela escuta, de forma cada vez mais insistente, a voz do diabo que lhe ordena arrancar os olhos da filhinha do homem que atropelou Ana. A voz prescreve dois caminhos: ou cumprir sua vingança ou suicidar-se. Em sua casa, em um episódio que sua família caracteriza como uma possessão demoníaca, ela fala com a voz do diabo, isto é, as palavras do diabo lhe são impostas¹⁹¹.

4.1.3.1 Olho por olho

Graças às alucinações, Heloisa faz reviver sua filha ilusoriamente, transformando a ausência numa presença concreta, mas também contínua, que invade sua vida cotidiana. Seria possível dizer que se trata de um episódio de ‘loucura histérica’ – episódio psicótico no seio de uma estrutura histérica – ou de uma psicose alucinatória de desejo, em termos freudianos. De fato, a realização alucinatória do desejo manifesta-se em dois sentidos: por um lado, no que diz respeito ao retorno espectral da filha e, por outro, em relação ao desejo de vingança como motor das alucinações auditivas. Não é ela quem quer se vingar, é uma ordem do diabo. Na sua elaboração, ela serve-se da religião como um discurso delirante *prêt-à-porter*. Sendo um instrumento do diabo, ela deve cumprir a vingança arrancando os olhos da filha do assassino. De fato, “arrancar os olhos” é uma das expressões mais concretas do ódio. Intervenho: “Olho por olho, dente por dente”, tentando introduzir certa simbolização na palavra que, na alucinação, tem estatuto de coisa e aparece de modo concreto, tomado ao pé da letra. Tempos depois, ela reconhecerá que foi mais suportável para ela, uma mulher de

¹⁹⁰ Tisseron (1997) considera que toda imagem vincula-se com uma série de potencialidades: a potência sensorial – ao modo da *madeleine* de Proust –; a potência de memória; a potência de realização do desejo; a potência de ação e, finalmente, a potência de sentido e representação.

¹⁹¹ Em virtude da gravidade da crise e da iminência de uma passagem ao ato, decide-se uma curta internação, durante a qual trabalho com ela diariamente. Após uma internação de dez dias, continuamos o trabalho em consultório externo.

fé, que fosse o diabo o responsável pela represália do que admitir que ela desejasse vingar-se por sua perda.

Nesta primeira fase do tratamento, Heloisa evoca insistentemente a visão do cadáver da filha: os membros feridos, o rosto machucado, sobretudo os olhos, que sempre foram tão pretos, tão bonitos. A ausência do rosto nas alucinações do período da crise tem a ver com a violência do traumatismo: a percepção do rosto desfigurado torna-se tão insuportável que é preciso apagá-la. Trata-se de uma percepção rechaçada, não admitida e que, portanto, retorna no real. Todavia, notemos que na própria imagem existe um começo de elaboração do traumatismo: o que era inadmissível foi suprimido. Por outro lado, a evocação repetida da visão do cadáver de Ana – dos olhos, principalmente – tem um estatuto compulsivo, mas ao serviço da simbolização, ou em termos freudianos, da ligação. Aliás, depois de algumas semanas, Heloisa cessa de alucinar.

4.1.3.2 A menina dos olhos

Seguem-se uns meses de uma crise de semblante melancólico. “Sinto-me como se estivesse morta”, confessa, e, com efeito, Heloisa faz mimese da morte. Com a frase “a sombra do objeto cai sobre o eu” (1917b), Freud indica, poeticamente, as conseqüências dos lutos que assumem um caráter melancólico¹⁹². Nicolas Abraham e Maria Torok (1976) propõem a figura da cripta para mostrar que, quando a perda do objeto não é elaborada, invade o sujeito como corpo estranho. Essa cripta parece ter alimentado as alucinações de Heloisa e sua identificação mortífera; intensamente angustiada, ela admite que queria morrer para reencontrar-se com sua filha.

Nessa época, Heloisa perde a visão de um olho. A família procura diversos especialistas, nenhum deles pode explicar sua cegueira parcial. A partir da queixa – “primeiro perdi minha filha e agora perco um olho” –, o sintoma dispara uma interessante elaboração dos significantes em jogo: de que se trata nesta perda? O que é o que ela não pode/ não deseja ver? E, pelo contrário, o que ela vê nesse lugar? Das múltiplas associações, mencionemos que Heloisa tentara doar as córneas de Ana, sendo isto impossível pelo seu estado de deterioração. Essa situação produz-lhe um impacto profundo, não há como prolongar a vida desse olhar tão intenso, tão brilhante. Trabalhamos em torno do ponto identificatório com esses olhos inúteis,

¹⁹² Falamos de uma inibição de semblante melancólico e não de melancolia porque, como indica Olivier Douville (2004), enquanto o luto depende de uma contingência, a melancolia supõe uma estrutura.

que não enxergam. Depois de uns meses, o sintoma da cegueira desaparece tão subitamente como surgira ¹⁹³. É notável como a irrupção do sintoma conversivo ocupa o lugar que as alucinações tiveram num primeiro momento, e que posteriormente teriam os sintomas da série melancólica, mas implicando outro modo de elaboração psíquica. Heloisa começa a falar de sua infância, contando-me um acontecimento ao qual nunca se referiria, já que o julgara de “pouca importância para o tratamento”. Na sua adolescência, ela perdeu um irmão atropelado por um caminhão; um ano depois, outro de seus irmãos suicidou-se se jogando sob as rodas de outro caminhão, na mesma estrada. Heloisa fala dos três lutos numa notável continuidade. Nesse momento, ela começa a ter um pesadelo recorrente: um desconhecido seqüestra sua filha Ana, ainda bebê. Pensamos na hipótese do sonho traumático como tentativa de ligação do trauma que insiste, embora neste caso não se trate propriamente de um sonho traumático. Ana, adulta, não morre, mas um bebê é roubado: existe um deslocamento e uma elaboração secundária, indícios de um movimento de simbolização. Aliás, com o tempo, Heloisa começa a poder avaliar as ressonâncias subjetivas da perda. Filha adorada, idealizada: a mais próxima, a mais companheira, a mais bela, a mais inteligente, a única que terminou o colegial e poderia ter cumprido os desejos de sua mãe de pertencer a outro mundo, a outra classe social. Abordamos o estatuto de idealização do perdido ¹⁹⁴ e o caráter ambivalente que, segundo Freud (1917b), é essencial para a configuração de um luto patológico. Heloisa repete que sente ter deixado sozinha sua filha quando, na verdade, sente que foi sua filha quem a abandonou – do mesmo modo que sua própria mãe, deprimida após a morte de dois filhos. Tudo acontece como se Ana tivesse a obrigação de *ser* para a mãe: bonita, inteligente, profissional, tudo aquilo que Heloisa sempre desejou ser e nunca conseguiu. Como em espelho, a partir da morte de Ana, ela historiza sua infância num Estado pobre do norte do país, cuidando dos seus doze irmãos, sonhando com seu príncipe encantado que a tirasse da miséria. Vemos que a realização do seu projeto vital pareceu centrar-se no seu estatuto de mãe – perguntada sobre sua ocupação, ela responde, orgulhosa, “sou mãe de família” –, mas os projetos narcísicos depositados em Ana perderam-se. A partir de sua posição subjetiva de mãe, podemos compreender como a morte desta filha pôde comover tão drasticamente as coordenadas de sua existência.

¹⁹³ Nesse sentido, Jean Allouch (1995) prefere não falar em trabalho do luto, mas em subjetivação da perda. A idéia freudiana de luto como substituição de um objeto de amor por outro, seria para o psicanalista insustentável. O autor propõe, a partir da versão lacaniana do luto em Hamlet, que a essa subjetivação se consegue com um sacrifício, com a perda de uma pequena parte de si: “Há luto efetuado quando o enlutado, longe de receber sei lá o que do morto (...) suplementa sua perda de outra perda, a perda de um de seus tesouros (p.13). » Pode-se interpretar assim, também, a cegueira transitória.

¹⁹⁴ Jorge Luis Borges assinala, nesse sentido, que o único paraíso é o paraíso perdido, linha interessante para pensar o estatuto idealizado (agalmático, segundo Lacan) do objeto perdido em psicanálise.

Meses depois, Heloisa começa a ter uma série de sonhos que se repetem, com poucas modificações: sua filha, vestida de branco, desta vez com rosto, sorridente, começa a afastar-se em direção ao céu, e lhe diz adeus. Segue-se um período mais calmo, intuímos que se deve ao trabalho analítico e ao fato de que o responsável pela morte de Ana foi condenado. Há inscrição de uma sanção simbólica: existe um culpado e uma pena, não é mais ela a responsável da punição. Numa de suas últimas sessões, Heloisa faz uma história da própria cura: “É esquisito. No início, tudo andava bem, depois enlouqueci, quis fazer coisas terríveis. Não compreendo o que pensava nesse momento, acho que nem pensava. Mas foi terrível perdê-la desse jeito, não poder se despedir”. Dois anos depois da crise alucinatória, ela decide interromper sua análise.

Acostumados a pensar a alucinação na contingência do desencadeamento psicótico e na estrutura que a determinaria, deixa-se freqüentemente de lado a existência de fenômenos alucinatórios em outras estruturas e, mais ainda, sua eventual função restitutiva. Nesse sentido, consideramos interessante estudar a questão da psicose alucinatória de desejo em Freud (1917a, 1917b), que não constitui uma entidade clínica particular, mas um modo de manter o objeto perdido, a custos de afastar-se da realidade¹⁹⁵. Todavia, tal afastamento pode constituir uma reação transitória; de fato, Freud considera que não “é estranho que uma psicose de defesa interrompa periodicamente a trajetória de uma neurose histérica ou mista” (1894, p.61) ou ainda que “toda histeria pode se transformar numa psicose alucinatória aguda” (carta a Jung do 23/05/1907)¹⁹⁶. Além do mais, Freud vincula freqüentemente a clínica da alucinação à renegação dos acontecimentos de perda: “a psicose de desejo, a *amentia* [confusão mental alucinatória aguda] é a reação diante de uma perda que a realidade afirma, mas que o eu deve renegar (*Verleugnung*) enquanto insuportável» (1917, p. 144). Com efeito, a relação entre luto e alucinação é proposta desde o início da obra no Manuscrito K (1896), onde a confusão alucinatória aguda é apresentada como um desvio patológico a respeito de um estado afetivo normal, o luto. Consideramos que para Freud a alucinação é uma resposta

¹⁹⁵ Freud (1917a) considera que a psicose alucinatória de desejo não é uma entidade clínica, mas uma síndrome que pode ser constatada, por exemplo, tanto no sonho quanto na esquizofrenia. Porém, cumpre salientar que a psicose alucinatória aguda (*amentia*) participa da maior parte dos quadros nosográficos propostos por Freud desde 1894.

¹⁹⁶ Essas idéias, e outras provindas da psiquiatria, derivaram na psicanálise na entidade de loucura histérica ou *bouffé delirante*. Mesmo se Freud fala de “psicose histérica” desde 1890, não existe uma sistematização do quadro na sua obra. A pesquisa bibliográfica permite perceber que se trata de uma noção ampla, mas existe certo consenso entre os autores a respeito do caráter espetacular das crises, desencadeadas por um acontecimento com uma forte carga afetiva (cf. Maleval, J.C, 1981). Certos analistas de orientação lacaniana assinalam uma aporia nesse diagnóstico: trata-se de psicoses históricas (‘com semblante histórico’ ou até de pré-psicoses, isto é, psicoses não desencadeadas) ou de histerias ‘desestabilizadas’?

patológica possível ao luto, do mesmo modo que a melancolia. Mais especificamente, não são incomuns na sua obra as vinhetas clínicas nas quais a perda de um filho reveste uma eficácia singular como evento desencadeante de alucinações.

Disponho de poucas análises de psicoses dessa classe; porém, considero que deve ser um tipo de doença típica a que se recorre com muita frequência, pois em *nenhum asilo faltam casos (...) da mãe que, alienada pela morte de seu filho, nina incansavelmente em seus braços um pedaço de madeira* ... (Freud, 1894, p.60, nosso grifo).

Por que essa situação torna-se especialmente propícia para desencadear alucinações? Talvez porque algo de irrepresentável em si mesmo seja posto em jogo, algo que torne o luto quase impossível¹⁹⁷. De fato, o próprio Freud confessa, numa carta a Ferenczi contemporânea à redação do “Além do princípio do prazer” (1920), que a morte da sua filha Sophie constituiu uma “ferida narcísica profunda e irreparável”¹⁹⁸. O caráter arbitrário do acaso, a ruptura da cadeia das gerações, a perda da herança, o lugar privilegiado do objeto na economia libidinal, dentre outros fatores, fazem desta perda um acontecimento particularmente difícil de representar, tanto do ponto de vista imaginário, quanto do ponto de vista simbólico – e que, em virtude disso, retorna no real. Eis um fato clínico corrente, sabemos que o luto desencadeia freqüentemente ilusões e mesmo alucinações¹⁹⁹. Ora, além disso, consideramos que as alucinações podem ter uma *função específica* na subjetivação de uma perda. Evidentemente, nem todos os sujeitos que sofrem uma perda importante manifestam um episódio psicótico: a natureza do luto é sempre função do valor do objeto na economia libidinal. No caso apresentado, o desejo, o motor subjacente à alucinação é transparente. As alucinações, metafóricas, interpretáveis, intervêm no processo de subjetivação da perda e constituem a única resposta psíquica possível diante de um acontecimento inadmissível, impensável (“não conseguia pensar que ela pudesse estar morta”). Em um primeiro momento, as alucinações derivam da renegação e, nesse sentido, colocam em cena um movimento em duas direções aparentemente contraditórias. Por um lado, permitem renegar a perda, mas, por outro, permitem representar figurativamente seus aspectos mais traumáticos (por exemplo, na ausência de rosto que oculta a visão sinistra dos olhos de Ana). As alucinações constituem o ponto de partida da análise de Heloisa, cedendo

¹⁹⁷ Allouch considera que «o caso paradigmática do luto não é mais hoje, como na época em que Freud escrevera a *Traumdeutung*, a morte do pai, mas a morte da criança (1995, p. 19).

¹⁹⁸ Carta a Ferenczi do dia 4 de fevereiro de 1920. *Correspondance*, Tome III, Paris : Calmann-Lévy.

¹⁹⁹ Até o manual de psiquiatria DSM IV considera « normal » no luto a ilusão de escutar a voz do defunto ou de vê-lo. A respeito da distinção psiquiátrica entre alucinação e ilusão, cf Ey (1973).

na cura e deixando espaço para a inibição de caráter melancólico, para o sintoma conversivo e, finalmente, para a angústia. Constatamos, após a vivência alucinatória, um percurso de inibição, sintoma e angústia, que, segundo Allouch, balizaria tipicamente o luto enquanto mudança de relação com o objeto (1995, p.315). Em definitivo, podemos dizer que Heloisa faz seu luto na loucura, e que as alucinações foram o ponto de partida facilitador desse movimento.

*

Ora, por que reservamos um espaço privilegiado à alucinação num estudo sobre a percepção? A problemática da alucinação tornou-se particularmente interessante neste momento de nosso percurso. Henri Taine afirmava que, assim como nossa percepção exterior “é um sonho do interior que se encontra em harmonia com as coisas de fora, em vez de dizer que a alucinação é uma percepção exterior falsa, deve-se dizer que a percepção é uma alucinação verdadeira”²⁰⁰. De fato, a idéia de alucinação como funcionamento primordial do aparelho psíquico, anterior à percepção, adere em certa medida à tese de Taine e revela a vizinhança estrutural entre ambas. Situada historicamente pela psiquiatria como o avesso patológico da percepção, acreditamos que as considerações freudianas sobre a alucinação permitam jogar luz sobre a sua doutrina da percepção do mesmo modo que a melancolia facilita a compreensão de seu correspondente normal, o luto. Vejamos algumas das conclusões preliminares a que conseguimos chegar depois deste percurso teórico e clínico.

Em primeiro lugar, na medida em que, para a psicanálise, a percepção é um processo ativo²⁰¹ de elaboração secundária (Freud, 1900, 1917a), e na medida em que o campo deve ser investido libidinalmente para poder perceber (Freud, 1920; 1925a; 1925b), podemos arriscar que a (re)negação não opera apenas na percepção alucinatória, mas em toda percepção. Assim como a alucinação negativa, produto da *Verleugnung* (Freud, 1917a), é inicial no mecanismo alucinatório, podemos considerar que a negação – a ausência concebida como perda e a lógica das negações freudianas – seria o ponto de partida universal da percepção – como propusemos, de outro ponto de vista, nos primeiros capítulos. Toda percepção, enquanto positiva, supõe um momento negativo que silencie outros estímulos, que

²⁰⁰ H Taine, *De l'intelligence*, Paris, Hachette, 1911 (1 réédition 1870) II, page 6. Freud, numa carta a Fliess do 13 de fevereiro de 1896, declara sua admiração pelo livro.

²⁰¹ Isso vai ao encontro das teorias neurobiológicas que propõem a percepção como um processo ativo de organização e separação de estímulos que começa já no olho, uma vez que nem a retina é um órgão passivo de recepção.

faça “artificialmente a escuridão para concentrar-se no ponto escuro” (Freud, Salomé, 1980, p.50).

Em segundo lugar, a alucinação estabelece um vínculo paradoxal com a linguagem e com a representação em geral: ela pode ser teorizada ora do lado do irrepresentável – como resposta diante dele, por exemplo –, ora do lado da representação – enquanto representação hiper-investida ou como ponto de partida de um movimento de simbolização. Acreditamos que precisamente por esse lugar mestiço, ela constitui um atalho para apreender o complexo vínculo entre percepção, imagem, linguagem e o alguém dessas últimas. Com efeito, apesar de apresentar uma teoria da percepção ancorada no campo representacional e de, por exemplo, não questionar diretamente os preceitos da epistemologia positivista da psiquiatria no que diz respeito à alucinação (preponderância da representação, divisão entre interno e externo, a ausência do objeto no campo perceptivo, etc.), a obra de Freud fornece ferramentas teóricas para pensar algumas questões que subvertem esta lógica. Consideramos com Lacan (1956) que o retorno no real da alucinação responde à dissolução imaginária e de uma falha no simbólico, mas devemos considerar também seu aspecto restitutivo, que dispara um movimento de elaboração. Diversos autores consideram que a obra de Freud indicaria a função da alucinação como tentativa de representar o irrepresentado (irrepresentável?) da percepção. Nesse sentido, Gimenez (2000) afirma que o sujeito que alucina apreenderia perceptivamente aquilo que não se construiu enquanto pensamento – nem mesmo como pensamento inconsciente. Alucinar seria, desse modo, perceber o impensado, constituindo um impulso para o movimento de simbolização. Em suma, nesta seção, partimos da *Verleugnung* e constatamos como esse conceito revela de um modo nítido, porém paradoxal, o vínculo íntimo entre percepção, linguagem e ordem simbólica, ao mesmo tempo que constitui um tipo de mecanismo face ao irrepresentável que não é totalmente subsidiário da representação. Consideramos que um dos elementos principais da teoria freudiana sobre a percepção é sua consideração como fato indissociável da linguagem e do imaginário que, porém, comporta um grão de irrepresentabilidade. A percepção alucinatória exhibe claramente essa característica: partindo de um acontecimento que se tornou irrepresentável (no caso de Heloisa, a perda da filha), constitui uma tentativa de representação pela via imaginária (a visão de Ana) ou pela palavra (a alucinação dos pequenos animais) que se traduz numa tentativa de cura, enquanto ferramenta para metabolizar o traumático do acontecimento perceptivo. Ora, por que insistir no fato em que esta perspectiva poderia ser intuída na obra de Freud? E, ainda mais, qual é o estatuto do irrepresentável?

4.2 Contornos irrepresentáveis da percepção

4.2.1 O problema do irrepresentável

A pergunta pelo irrepresentado ou irrepresentável tem surgido com insistência na cena psicanalítica das últimas décadas, sobretudo a partir de problemas clínicos suscitados pelos chamados estados limites e outras patologias de difícil abordagem pela via exclusiva da palavra. Contudo, a questão da irrepresentabilidade não deveria ser examinada apenas em relação às diferentes apresentações psicopatológicas, mas também como uma pergunta a ser colocada no cerne do problema da percepção. Afinal, parece claro que a psicanálise propõe a existência de restos do acontecimento perceptivo que não respondem à lógica da *Vorstellung* – como dissemos, sinais de percepção ou *Spuren*, por exemplo –, mas será possível sustentar a idéia de uma região de irrepresentabilidade radical em sentido estrito? Trata-se de impotências relativas do funcionamento representacional ou existe um limite irrevocável no campo do figurável ou do simbolizável? Ou ainda, poderíamos dizer que a psicanálise situa o não-representável enquanto borda, fronteira ou resto irredutível na representação que, porém, a fundamenta?

No texto de abertura do dossiê da *Revista Francesa de Psicanálise* dedicado ao assunto (RFP, 1992), Bokanowski e Troisier mencionam pelo menos três respostas ou linhas de pesquisa nesse sentido, não necessariamente excludentes: em primeiro lugar, o problema do irrepresentável como vinculado ao arcaísmo pré-verbal, que implicaria zonas de não-representação; em segundo lugar, o irrepresentável vinculado à pulsão e à sua economia, no marco, por exemplo, dos efeitos traumáticos do excesso quantitativo e, finalmente, o irrepresentável enquanto vinculado ao trabalho do negativo – proposto por André Green desde a década do 70 – embora diferenciado deste. Seria possível dizer que existe, na obra de Freud, um funcionamento representacional do inconsciente vinculado ao recalque e aos seus retornos e, por outro lado, um outro funcionamento, apenas esboçado, conectado com o irreflexivo, com o indizível e com o vazio da significação, aspecto privilegiado nas últimas décadas por diferentes categorias – dentre elas, o vazio do pensamento em Bion (1959), o trabalho do negativo em Green (1993) e a noção de real em Lacan. Neste ponto, surge uma extensa série de questões, da qual selecionaremos apenas três. Em primeiro lugar, se o recalque vincula-se à representação, podemos pensar outros mecanismos que lidariam com aquilo que não se inscreve enquanto representação? Em segundo lugar, cabe conceber o *irrepresentável* da percepção como uma entidade, como um conceito próprio da psicanálise, ou convém apenas

falar do não-representado enquanto qualidade? Finalmente, quais são as figuras da teoria e da clínica freudianas que nos permitam pensar os aspectos irrepresentados do perceber?

Em relação à primeira pergunta, acabamos de abordar, na seção anterior, o mecanismo da renegação (*Verleugnung*) como índice paradoxal que revela a relação da percepção com as matrizes da representação – seja no plano simbólico, seja no plano imaginário – e do que fica fora delas. Existem posições diversas em relação ao segundo ponto. Diferentes autores – por exemplo, André Green – consideram válida a referência ao irrepresentável a partir da clínica das resistências intransponíveis à representação, resistências que se evidenciam principalmente na repetição e na esfera do ato. Contrariamente, Claude Le Guen (1992) assinala o risco de positivar o irrepresentável, de substantivá-lo e fazer dele um conceito, instituindo uma categoria de cunho quase ontológico. Richard Boothby (2001), como já indicamos, também assinala o risco de substancializar ou ontologizar a categoria do real em Lacan, categoria que só pode ser concebida de maneira negativa. O real não supõe uma potência negativizadora, forcluidora, com vocação de desligamento – como propõe o conceito de “trabalho do negativo” em André Green (1993) –, mas surgiria como limite, como resto, como aquilo que não é nem simbólico, nem imaginário. Nesse sentido, Le Guen não oculta seu mal-estar diante do termo “irrepresentável”, onipresente, “inovação conceitual” duvidosa, que parece haver ganhado estatuto nos debates iniciados pelo grupo da Sociedade Psicanalítica de Paris. Deste modo, ele confessa que:

... se minhas diversas leituras confirmaram-me que há efetivamente o irrepresentado (o que eu não ignorava, tendendo mesmo a pensar que o há em toda parte), elas me convenceram que a noção de irrepresentável era, pelo menos, suspeita; acontece que não se passa mais facilmente do adjetivo ao substantivo do que duma descrição a um conceito” (1992, p.43).

Primeiro argumento: o simples fato de usar uma palavra, mesmo um neologismo, submerge a coisa no campo do representável. Argumento fraco já que, como indicam Botella e Botella (1992), nomear não equivale a representar. Segunda razão: a psicanálise teria nascido precisamente para representar aquilo que não era pensável, constituindo-se enquanto disciplina “do irrepresentável e, na sua essência, do anti-irrepresentável” (*ibid*, p.44). De fato, o inconsciente, radicalmente inascível, deduz-se de suas produções consideradas *representativas* de outra coisa, que falta. Portanto, devido a que o campo analítico testemunharia do irrepresentado em toda parte, mas ao mesmo tempo em

nenhuma, o irrepresentável não constituiria um conceito, senão precisamente um não-conceito. A terceira linha de raciocínio proposta é a que consideramos capital: o inassimilável, longe de designar alguma zona particular ao abrigo da representação, remete ao hiato estrutural que fundamenta toda representação, enquanto híbrido paradoxal de presença e de ausência. Le Guen escolhe a figura do afeto para pensar esse limite: “a inadequação última das palavras à emoção, essa palavra que falha diante do afeto e da angústia, alimenta “há milênios” a insatisfação sofrida dos poetas, dos enamorados e dos enlutados” (*ibid*, p.47). Toda representação e toda simbolização comportam uma perda a respeito daquilo que as excede, na falta irremediável da “palavra justa” que descreveria “a simplicidade dos afetos” por causa da traição inerente à linguagem, ou seja, da incapacidade das palavras para dar conta do que se experimenta²⁰². A representação, diz Le Guen, “representa traindo o afeto que a justifica” (*ibid*, p.55), porém, insistamos, *essa traição é a condição mesma do surgimento do sentido*.

Ora, diferentemente de Le Guen, consideramos que a questão do irrepresentável não deveria reduzir-se ao problema do afetivo, pois o afeto não é mais que uma figura daquilo que a psicanálise revela como oposto à representação, um conceito que ilustra o excesso com relação ao funcionamento representacional. Com efeito, não percamos de vista que o cerne da questão radica em que o abismo entre afeto e representação – ou de modo geral entre não-representação e representação – não é só distância irreduzível, mas também articulação, já que “esse espaço é a marca da sua consubstancialidade” (Le Guen, 1992, p.47). Desse modo, a não-representação, longe de constituir um irrepresentável *em si* absoluto, ‘força mística’ ‘de vocação transcendental’ forcluidora das representações, está na origem mesma da representatividade e justifica a potência disseminativa da representação – capaz, diga-se de passagem, de gerar a própria noção de irrepresentável²⁰³. A nossa morte, paradigma do inapreensível – não de um modo provisório, mas inexorável – suscita, entretanto, uma profusa produção tanto imaginária quanto simbólica, nos domínios do mito, da iconografia, da literatura, da religião, do direito... e por que não, da psicanálise. Como sabemos, o célebre esquecimento de Signorelli, que suscita uma avalanche de associações apresentadas magistralmente por Freud, nasce da notícia do suicídio de um paciente por uma “perturbação sexual incurável” (1901). Na origem dessa complexa rede de significações e desse rico tecido de encobrimento, encontramos o vazio da morte e do sexo; precisamente

²⁰² O autor considera, nesse sentido, que toda representação é uma sub-representação (*ibid*, p.48)

²⁰³ O irrepresentável designaria um absoluto, ao passo que o irrepresentado referir-se-ia ao relativo.

porque *o irrepresentável* – que não é privilégio nem daquela, nem deste, nem de nenhuma outra experiência humana (ou melhor, não-experiência) – *é o motor da representação*. É a própria insistência, a repetição do irrepresentado, o que convoca a representação e encontra a sua potência na impotência do não poder dizer, imaginar, pensar, explicar, *tudo*.

Uma digressão. A questão do irrepresentável tem sido abordada em relação à experiência dos campos de concentração. Jorge Semprun (1923-), deportado ao campo de Buchenwald em 1943, opõe-se àqueles que abordam a experiência dos campos na chave do inefável, do indizível e do irrepresentável. A experiência foi, para ele, invivível, as palavras não chegam a discernir a intensidade do vivido, mas mesmo assim – e talvez por isso – é possível uma narração. “A realidade está ali, disponível. A palavra também. No entanto, vem-me uma dúvida sobre a possibilidade de contar. Não *que a experiência vivida seja indizível. Ela foi invivível, o que é outra coisa*” (Semprun, 1997). Outra coisa que não se refere à forma de um relato possível, mas à sua substância; não à sua articulação, mas à sua densidade. Semprun considera que “só alcançarão essa substância, essa densidade transparente os que souberem fazer de seu testemunho um objeto artístico, um espaço de criação. Ou de recriação. Só o artifício de um relato que se possa controlar conseguirá transmitir parcialmente a verdade do testemunho”. Portanto, o escritor chega à conclusão de que sempre é possível dizer, que o inefável é um simples alibi:

Em síntese, *sempre se pode dizer tudo. O inefável do qual tanto se fala não passa de um alibi. Ou sinal de preguiça. Sempre se pode dizer tudo, a linguagem contém tudo*. Pode-se dizer o amor mais louco, a mais terrível crueldade. Pode-se designar o mal, seu gosto de papoula, suas alegrias deletérias. Pode-se expressar Deus, que não é pouco (...). Pode-se dizer tudo dessa experiência. Basta pensar nela. E se dedicar. Ter tempo, decerto, e a coragem de um *relato ilimitado, provavelmente interminável*, iluminado – circunscrito também, é claro – por essa possibilidade de se prosseguir ao infinito. Arriscando-se a cair no repetitivo e no maçante. *Arriscando-se a não sair vitorioso da tentativa* (Semprun, 1997, nosso grifo).

Uma escrita impossível e inesgotável: *não tudo* pode se escrever, mas ao mesmo tempo, quanto mais se escreve, diz Semprun, a necessidade de dizer cresce. Isto porque se pode escrever e dizer *sobre tudo*, mas *não tudo*. Contudo, insistimos, é dessa negatividade radical que ela toma sua força: se existe algum ‘trabalho’ do psíquico, ele deve consistir justamente em tornar apreensível, representável, familiar (*heimlich*) o inascível, o irrepresentável, o estrangeiro (*unheimlich*).

No que diz respeito à terceira das interrogações, consideramos que não existe na obra de Freud uma teoria do irrepresentável em sentido estrito, mas há referências esparsas que nos permitem, no entanto, situar as figuras do limite com relação à representação na teoria e na clínica freudianas e, de modo mais geral, na psicanálise.

4.2.2 Figuras do limite à representação em Freud

A respeito de um filósofo cuja empresa despertou tantos ecos (...), toda comemoração é também uma traição, seja que lhe façamos a homenagem muito supérflua de nossos pensamentos, como para achar-lhes uma garantia à qual não têm direito, seja que, pelo contrário, com um respeito que não é sem distância, o reduzamos estritamente àquilo que ele mesmo quis e diz. Merleau-Ponty (1960).

Merleau-Ponty, examinando a obra de Husserl, propõe que deve haver um meio termo entre uma história pretensamente objetiva que mutilaria os pensadores dos ecos que suscitaram em outros pensadores, e uma meditação “disfarçada de diálogo”, onde se colocam arbitrariamente as perguntas e as respostas. Nesse sentido, ele evoca a figura do *impensado* de um autor, aquilo que, mesmo que presente na obra de um pensador de modo não explícito ou não sistematizado, provoca em outros um impulso de teorização. Deve haver, continua o filósofo, um meio termo, no qual o autor de que se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, mesmo que seja “impossível de separar a cada instante o que é de cada um” (1960, p.260). As figuras do limite para a representação que proporemos a seguir encontram-se presentes nas entrelinhas dos textos de Freud, mesmo que não sistematizadas, e constituem, nesse sentido, um *impensado* que pretendemos examinar.

4.2.2.1 O problema do afeto

Desde o começo da sua obra, Freud trabalha com as noções de representação e afeto, embora sua sistematização ocorra mais tarde. Paul-Laurent Assoun, na sua introdução à epistemologia freudiana, analisa os fundamentos históricos e as referências precisas da metapsicologia, partindo da tese segundo a qual a psicanálise não seria propriamente uma descoberta, mas o “produto da emergência de um tipo novo e específico de saber”, engendrado pelo “deslizamento de saberes constituídos que progressivamente formam uma nova praia, lugar diferencial que não se esgota nos tipos de saberes antigos” (Assoun, 1981, p.99-100) . Longe de reduzir a questão da identidade da epistemologia freudiana ao problema

da autonomia ou heteronímia, Assoun propõe um trabalho rigoroso que, apesar de não desconhecer a filiação “colocando-a fora de circuito como simples fato conjuntural”, examina com atenção a cesura que a obra freudiana produz nesse campo filiatório. Nesse sentido, a experiência intelectual freudiana representaria uma “mistura paradoxal de continuidade e ineditismo”, um “barroquismo epistemológico” que se abre a tradições estrangeiras, mas constituindo um estilo novo (*ibid*, p.104,112,119)²⁰⁴. Dentre outras referências, o autor destaca que o modelo de Ernst Brücke e os trabalhos do jovem Freud em anatomia estariam refletidos na problemática tópica, a dinâmica encontraria um solo fecundo no esquema de Herbart, ao passo que as teses econômicas revelariam a influência de Fechner e Helmholtz²⁰⁵. Embora não caiba aqui examinar pormenorizadamente a identidade epistemológica de Freud²⁰⁶, consideramos necessário analisar mais de perto as influências de Freud no que diz respeito aos conceitos de representação e de afeto. Como indica Assoun (1981), a dinâmica freudiana remonta em última instância ao modelo herbartiano da psicologia alemã do início do século XIX. Para Herbart, a psique seria investigável cientificamente a partir de seu átomo ou moção de base, a representação (*Vorstellung*), que, enquanto força, seria susceptível de medida. Entretanto, a representação só se torna força por oposição a outras representações; encontramos aqui o germe de uma idéia central da metapsicologia: o conflito cria a determinação. Assoun elenca na obra de Herbart – que Freud teria assimilado indiretamente mediante sua presença na fisiologia, psiquiatria e psicologia da época – uma série de conceitos que se metamorfosearão na metapsicologia: recalque (*Verdrängung*) de representações; representações em detenção ou inibição; e até a implicação do inconsciente na vida psíquica, a partir da idéia de que uma representação está na consciência na medida em que não esteja submetida à ‘detenção’. Todavia, não se trata apenas de representações na vida anímica, já que as afecções nascem na teoria de Herbart enquanto relações de força entre as representações. Desse modo, segundo Assoun, quando Freud situa a *Vorstellung* na base da atividade psíquica, ele atualiza espontaneamente um esquema que lhe vem da psicologia alemã, via Brentano, seu professor de filosofia nos primeiros anos da faculdade. Mas essa tradição herbartiana tem uma forte conotação dinâmica, a saber, o representacionismo inclui a idéia de *quantum* para designar a realidade do afeto. A quota de afeto freudiana será um

²⁰⁴ Assoun (1981) situa, no início da obra de Freud, uma “mistura complexa de resolução e de desarraigamento (...), trata-se do efeito de uma reviravolta [bouleversement] da qual Freud é o sujeito epistêmico” (*ibid*, p. 119). Nesse sentido, o autor frisa a função epistemológica da correspondência, de fato, não é indiferente que a consciência da identidade nova se apresente como confissão e como relato nas cartas a Fliess.

²⁰⁵ Aliás, Assoun salienta o conservadorismo de Freud, notavelmente fiel a modelos epistêmicos antigos, conservadorismo que contrasta, paradoxalmente, com o inédito de sua teorização.

²⁰⁶ Cf. Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne* (1981) e *Freud, la philosophie et les philosophes* (1976).

elemento integrante do processo psíquico essencialmente representacional; nesse ponto, arraiga-se a redução metapsicológica da vida psíquica “ao alfabeto das representações e dos afetos” (Assoun, 1981, p.142). Sabemos que, desde os primórdios do modelo freudiano, o afeto aparece como o ‘outro lado’ da representação. Já em 1894, Freud anuncia que:

Nas funções psíquicas cabe distinguir algo (quota de afeto, soma de excitação) que tem todas as propriedades de uma quantidade – embora não possuamos meio algum para medi-la –; algo que é suscetível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se difunde pelos traços mnêmicos das representações como o faria uma descarga elétrica pela superfície dos corpos (Freud, 1894, p.61).

Doravante, encontramos duas acepções do afeto na obra freudiana: por um lado, o conceito de afeto pode ser utilizado de um modo puramente descritivo, aludindo à ressonância emocional de uma experiência intensa e, por outro lado, o conceito implica uma teoria quantitativa do investimento. Ora, seguindo Laplanche e Pontalis (1967), devemos distinguir os termos quota de afeto ou soma de excitação da noção de afeto: os primeiros designariam o fator quantitativo, o substrato do afeto vivido subjetivamente²⁰⁷. O afeto seria assim, conforme o vocabulário da psicanálise (1967), a expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional, enquanto a quota de afeto aludiria à excitação mesma, àquilo que é invariante nas diversas modificações do afeto. Essa hipótese parece ser sustentada pela seguinte afirmação do artigo metapsicológico sobre o recalque:

... junto com a representação (*Vorstellung*), intervém algo (...) *que representa (räepresentieren) a pulsão e que pode experimentar um destino de recalque totalmente diferente do da representação*. Para esse outro elemento do representante psíquico (*psychische Repräsentanz*) damos o nome de quota de afeto; corresponde à pulsão na medida em que ela separou-se da representação e achou uma *expressão proporcional a sua quantidade em processos que se tornam perceptíveis enquanto afetos* (1915b, p.147, nosso grifo).

Impõem-se aqui três observações. Em primeiro lugar, o trecho parece afirmar claramente que, naquilo que se opõe à representação (*Vorstellung*), podem diferenciar-se duas dimensões: a quota de afeto, entendida enquanto quantidade, e aquilo que é percebido subjetivamente – consciente ou qualitativamente – como afeto. Em segundo lugar, um ponto fundamental: o componente afetivo pode assumir um destino totalmente diferente daquele da representação. Freud situa três diferentes possibilidades de transformação do afeto, que variam em diferentes momentos da obra. No texto sobre o recalque, por exemplo, Freud

²⁰⁷ Embora encontremos na obra de Freud exemplos de uma utilização mais ampla dos conceitos, onde tal oposição não aparece claramente.

refere-se à supressão do afeto, à sua transformação ou à mudança em angústia (1915b)²⁰⁸. Finalmente, notemos que Freud também indica que o afeto *representa a pulsão*, isto é, a pulsão manifesta-se nos registros da *Vorstellung* e do afeto. Isto nos conduz ao problema do *Triebrepräsenz*, do representante da pulsão, termo utilizado por Freud para designar os elementos ou processos nos quais a pulsão encontra expressão psíquica. O problema, assinalado por Laplanche e Pontalis (1967) é que em alguns momentos da obra (1911, 1915a) a própria pulsão aparece como o *representante psíquico* das excitações internas, ao passo que, em outros momentos, a pulsão é assimilada aos processos de excitação e deve ser representada no psíquico pelos representantes da pulsão (1915b), compostos pelos elementos propriamente representativos e a quota de afeto. A esse problema, sobrepõe-se outro, já que Freud emprega o termo *Triebrepräsenz* tanto como sinônimo de *Vorstellungrepräsentanz* – representante ou lugar-tenente da representação, segundo Lacan (1964), ou representante representativo, segundo Laplanche e Pontalis (1967) – quanto como sinônimo de representante psíquico da pulsão (*psychische Repräsentanz*), englobando a representação e o afeto. Não parece haver uma evolução do pensamento de Freud nesse sentido, já que ambas as formulações estão presentes em textos da mesma época. Todavia, a aparente contradição deixa claro, de acordo com Laplanche e Pontalis (1967), que a relação do somático com o psíquico não deve ser concebida nem como paralelismo nem como causalidade, mas deve ser compreendida na lógica da representação no sentido da delegação. O que nos interessa salientar aqui é que o afeto na obra freudiana *também* teria uma função representativa, não no sentido clássico do termo de representação (*Vorstellung*), mas no sentido de delegado da pulsão – entendia como conceito limite entre o psíquico e o somático.

*

Conseqüentemente, qual é a relação que pode ser estabelecida entre o afeto e a representação? E nesse sentido, o afeto pode ser verdadeiramente considerado como irreduzível ao campo representativo? Monique Schneider (1993) analisa a questão partindo dos primeiros escritos freudianos, especialmente à luz do modelo catártico proposto junto com Breuer nos “Estudos sobre a histeria” (1893-1895). A autora evoca o fascínio produzido pelo efeito libertador da fala e da redescoberta das representações esquecidas no caso inaugural da paciente de Breuer Anna O, um fascínio responsável por leituras que atribuem ao afeto um

²⁰⁸ Já em 1894 (1894b), numa carta a Fliess, Freud elenca três destinos do afeto sutilmente diferentes: conversão (histeria de conversão); deslocamento (neurose obsessiva) e a transformação (neurose de angústia, melancolia).

lugar parasitário no primado do representacional. Entretanto, ela salienta um desnível entre o relato dessa cura verdadeiramente espetacular – mediante os processos que a paciente mesma denominou *talking cure* e *chimney-sweeping*– e os casos apresentados por Freud: Elisabeth, Lucy e Katharina, curas menos grandiosas que suscitaram, no jovem neurologista, dúvidas a respeito da pertinência do método. Aliás, além das diferenças entre ambos os autores (Freud e Breuer), existe uma dissimetria entre a formalização proposta pela “Comunicação preliminar” (1893) e os casos clínicos que a ilustram. Tende-se a considerar o processo catártico desde uma perspectiva de herança racionalista, enquanto liberação de uma quota de afeto alienante, puro excesso a ser reconquistado pelo poder das representações – e especialmente da fala. Assim, retomar-se-ia um problema da ética clássica: o domínio das paixões pelo intelecto. Todavia, os casos dificultam a concepção da cura como um simples acesso à lembrança, no seio do qual o processo de descarga afetiva seria somente secundário, simples “curetagem”. Isto porque, já nos primórdios da psicanálise, o papel do afeto está longe de ser linear. Schneider se recusa a entender o mergulho afetivo da catarse simplesmente como um mal necessário para vencer o perigo afetivo de maneira duradoura. Com efeito, a autora situa pertinentemente a dualidade do afeto no método catártico: embora apareça como um mal que é preciso curar, ele está igualmente presente enquanto remédio.

É verdade que antes que a psicanálise lidasse com a perspectiva endógena posteriormente característica do conceito de pulsão, o afeto aparece, em primeiro lugar, como índice de uma vulnerabilidade subjetiva perante uma realidade exterior agressiva, alienante, cujo poder transborda o sujeito e torna-se traumático. Assim, em alguns trechos da obra, a compreensão da problemática afetiva propõe-se na chave do traumatismo exógeno e da quantidade excessiva impossível de assimilar, posição que, por supor a oposição binária interior-exterior, conduz a uma série de impasses, como já mencionamos. Jean Guillaumin (1992) salienta a ingenuidade desse momento da teoria, caracterizada pela procura da lembrança de um acontecimento objetivo responsável pelo excesso quantitativo e pelo desborde da psique. Como indica Schneider, o homem parece não estar aqui doente do homem – como nas teorias de Nietzsche ou Hegel –, mas do mundo. Freud utiliza a figura do corpo estranho para marcar o sinal dessa exterioridade e precisamente por isto o processo terapêutico assumirá explicitamente um caráter expulsivo: descarga, ab-reação, liquidação do afeto patogênico. Tudo se passa como se lá onde estava o afeto devesse advir a representação para tirar os processos psíquicos da paralisia e do sufocamento – metáforas caras para Freud neste momento, por sinal. Destarte, não podemos deixar de assinalar o deslizamento dualista

dos pressupostos do método catártico: combate entre as potências escravizantes do afeto surgidas de um exterior traumatizante, e as tentativas verbais para reencontrar as representações perdidas.

Contudo, é preciso fazer certas ressalvas. Primeiramente, em relação ao suposto primado da exterioridade: o caráter inassimilável da situação externa não depende somente da intensidade, mas da relação entre a excitação e a reação adequada ou inadequada do sujeito. O traumatismo também surge de uma impossibilidade de reagir do sujeito que se apresenta como reflexo²⁰⁹ inacabado ou entravado, para o qual o tratamento fornecerá uma descarga retardada. Mais tarde (Freud, 1920), o extravasamento traumático da proteção contra os estímulos não dependerá apenas da potência do estímulo, mas também da capacidade psíquica de preparação pela angústia – entendida aqui como sobre-investimento. Em segundo lugar, e fundamentalmente, observemos que a linguagem ab-reativa nem sempre consegue curar, como por um passe de mágica, os sintomas histéricos. Paradoxalmente, mesmo quando a enunciação das representações reencontradas devesse esvaziar o afeto entravado, Freud afirma que a evocação da lembrança pode deixar o sintoma inalterado se o enunciado for desprovido de afeto. Ainda mais, longe de se tratar de falhas pontuais do método, o psicanalista considera que uma lembrança desprovida de carga afetiva é quase sempre ineficaz, posição que se acentua ao longo da obra. Assim, a descrição completa do método implica que o processo psíquico originário “deve ser repetido o mais nitidamente possível; deve ser levado de volta a seu *status nascendi* e então receber expressão verbal (*aussprechen*)” (Freud, Breuer, 1893-1895, p.32). Não é possível atribuir uma prioridade tão radical à evocação do acontecimento perceptivo traumático na esfera representacional: qualquer que seja a articulação entre os diversos fatores, a expressão afetiva forma parte do processo terapêutico. O afeto não constitui um apêndice desdenhável além da representação, mas uma dimensão complementar a ela. Embora seja possível pensar que a caracterização do afeto como corpo estranho – que é preciso ‘liquidar’ – conduza a uma leitura do afeto no processo terapêutico como um hóspede indesejável que “só é invocado para poder expulsá-lo de modo mais eficaz” (Schneider, *ibid*), não se compreenderia por esse ponto de vista por que o afeto patogênico supostamente na origem do traumatismo torna-se fator terapêutico indispensável. Apesar da imprecisão de Freud ao referir-se, indistintamente, a ‘afeto’, ‘carga

²⁰⁹ A autora assinala que a noção freudiana de “reflexo voluntário” poderia ser considerada um contra-senso terminológico se Freud entendesse o reflexo enquanto automatismo, mas ele o concebe como uma conduta ativa “seja ela automática ou voluntária que, suprimindo a origem da excitação, permite chegar a uma descarga de tensão” (1993, p.19).

afetiva’, ‘descarga de afeto’, ‘emoções’, Schneider considera que certas precisões podem ser encontradas nas observações clínicas. Os afetos situam-se em diversos pólos da experiência; por exemplo, enquanto as lágrimas²¹⁰ aparecem do lado da reação ou da conduta reparadora, o afeto de estupor aparece sistematicamente do lado do traumatismo. Consideramos, com Schneider, que se o estupor encontra-se na origem do traumatismo, abre-se uma outra via que dificulta atribuir exclusivamente ao afeto o poder patogênico. O estupor parece decorrer de uma falta de reação emocional correlativa de uma falta na disponibilidade das representações:

A noção de excesso de afeto não bastaria para dar conta do bloqueio, o que paralisaria o sujeito não seria somente o fato de ter muito intensamente experimentado o que quer que seja, mas de tê-lo experimentado no escuro, *tanto no escuro representativo quanto no escuro afetivo*. O choque psíquico (...) é a experiência de um estrangulamento que está além ou aquém do experimentado e do representável. O afeto subjogado apareceria, então, menos como um afeto posto em conserva do que afeto impossível; antes de sonhar com liquidá-lo, o essencial seria, então, permitir-lhe ver o dia. Um movimento precipitado de distanciamento, mesmo sustentado por uma enunciação verbal esclarecedora, somente reforçaria o estrangulamento (1993, p.27, nosso grifo).

Curiosamente, não obstante exista o objetivo explícito de liquidar o afeto, é preciso antes despertá-lo. Com efeito, os relatos clínicos desse período refletem que o traumatismo histérico derivaria menos de um excesso afetivo do que de um afeto reduzido ao silêncio e não assumido enquanto tal: “o trabalho de liberação não é somente o de pôr em palavras este afeto (*aussprechen*), mas de vivê-lo fora de toda reserva, ‘com os sinais da mais viva agitação’” (Schneider, 1993, p.51). Por exemplo, no caso de Lucy, não se trata de representações inacessíveis, mas de um movimento afetivo recusado (o amor pelo patrão), evitado cegamente. No caso de Elisabeth, a recuperação abrupta das representações perdidas (os pensamentos acerca da possibilidade de casar-se com o viúvo da sua irmã), longe de produzir uma cura ‘miraculosa’, produz uma violenta reação: a intervenção freudiana atua como um segundo traumatismo. Isto porque não se trata apenas de um conflito entre representações, mas entre movimentos afetivos contrários: o amor pela irmã e a paixão pelo cunhado.

Terceira ressalva. Se Freud insiste na recomendação contra a verbalização prematura de uma interpretação intelectual desprovida de afetividade e reafirma o papel do afeto na cura, torna-se impossível considerar este último como inerentemente passivo. Como

²¹⁰ Não se trata simplesmente do ato de chorar (*weinen*), mas, como indica Schneider, de *sich ausweinen*, de sair de si, numa conduta que se esgota e se exterioriza.

na *Ética* de Spinoza (1677), que divide os afetos entre paixões e ações, situando o campo da afetividade tanto do lado da passividade quanto do lado da atividade, a terapia catártica não consiste só em trabalhar o afeto pela via do esclarecimento representativo, mas também em liberar sua expressão. Portanto, em vez de propor um dualismo entre afeto (passivo e patogênico) e linguagem (ativa e terapêutica), talvez seja mais interessante entender o processo catártico, como faz Schneider, como passagem da pura impressão à expressão, tanto verbal quanto afetiva. A consideração do aspecto expressivo do afeto nos conduz a um último ponto que gostaríamos de salientar da leitura de Schneider: as suas considerações sobre a relação entre afeto e linguagem.

Evoquemos um pequeno fragmento clínico. Numa instituição para crianças e adolescentes psicóticos e autistas, acompanhei Bernard durante certo tempo. Tratava-se de um adolescente diagnosticado como autista, que não estabelecia nenhum tipo de comunicação verbal e raramente fazia contato visual. Seu uso da linguagem reduzia-se à freqüente repetição – sem sentido aparente, pelo menos para o observador, é claro – de certos slogans publicitários e músicas infantis. Institucionalizado havia mais de dez anos, Bernard suscitava uma forte frustração na equipe pela aparente falta de resposta às estratégias implementadas e pela sua ausência de laços sociais. Um dia no qual o acompanharia nas suas atividades, encontrava-me angustiada por questões alheias ao trabalho. Assim que entrei no quarto onde ele estava, junto com outras crianças, educadores e psicólogos, Bernard olhou-me rapidamente e começou a cantar de maneira repetitiva – e pela primeira vez, já que não era uma de suas canções habituais – uma música popular francesa: “*Ne pleures pas Jeanette*” (ou seja, não chores Jeanette)²¹¹. Os outros membros da equipe surpreenderam-se com sua atitude, e com o fato de ele me olhar fixamente até terminar de cantar, numa seqüência – pelo menos, para quem escreve – profundamente comovedora. Ora, como ler esse acontecimento?

Trata-se simplesmente do acaso e de uma interpretação que talvez abusivamente pudesse ser chamada de contratransferencial (no sentido em que seria preciso matizar o uso da noção de transferência no autismo)? Ou será que Bernard respondeu a algo que ele *percebeu* do meu estado afetivo? E nesse caso, como caracterizar essa percepção e o uso da música como elemento expressivo? Evidentemente, não é possível estabelecer uma interpretação do gesto nos moldes da associação inconsciente, mas parece claro que a música

²¹¹ A canção conta a história de Jeanette, a quem querem casar com o filho de um príncipe ou de barão, mas que é apaixonada por Pierre, prestes a ser enforcado. O refrão repete “Não chores, Jeanette”, mas acaba dizendo que todos chorarão com essa música tão triste.

escolhida não é acidental. Qual uso da linguagem reflete esse fragmento clínico? Lacan diria que o psicótico está na linguagem, mas não no discurso enquanto veículo de laço social. Mas, qual uso Bernard faz da linguagem e como compreender sua relação com o afeto? Parece-nos claro que seu ato, mesmo utilizando como veículo as palavras, tem um vínculo privilegiado com a experiência afetiva. Schneider sustenta a tese segundo a qual, longe de haver uma separação entre linguagem e afetividade, haveria uma íntima articulação. Isto é, embora se trate de dois planos estruturalmente diferentes, Freud mesmo estabelece uma ponte entre ambos no método catártico. A verbalização não supõe apenas uma operação intelectual, mas ela mesma constitui uma descarga pelas palavras, assim, como formula Schneider: “se a linguagem é, ela própria, um modo de descarga, não se pode reduzir sua eficácia a seu poder de fazer compreender (...); seu poder cavalga campos aparentemente heterogêneos, os do representativo e do afetivo” (1993, p.29). Essa questão desemboca em uma longa consideração sobre as diferentes funções da linguagem – significativa, performativa, encantatória, poética – que excede nossos propósitos. Frisemos somente que, nesse contexto, Schneider se coloca a questão de determinar se a fala catártica constitui uma interferência de dois movimentos díspares (discurso e manifestação emocional) ou uma volta ao que Rousseau concebera enquanto fala originária, “indissolivelmente canto e designação do mundo” (1993, p.30). A pergunta coloca-se do seguinte modo: “Seria a conjunção do discurso e do afeto somente um misto mais ou menos bastardo de eficácia terapêutica ou a descoberta de um poder fundamental da fala?” (1993, p.30)²¹². Schneider encontra argumentos para sustentar a segunda opção no fato de que não seria suficiente dizer que ao discurso da histérica somam-se manifestações emocionais: a expressão de Anna O, por exemplo, é uma só, representativa e afetiva. Seu discurso é encenado e dramatiza aquilo que só pôde ser experimentado em silêncio. Representação e afeto seriam aspectos em interação e não radicalmente heterogêneos. Desse modo, a partir da leitura de Rousseau, Jakobson e Benveniste, dentre outros, Schneider considera que a linguagem deve ser abordada no processo de mútua afetação com outrem e não somente como processo de designação, simbolização ou significância. A autora remete longamente a Rousseau, que recusa uma gênese intelectualista ou empirista da linguagem e propõe uma origem passional, situando-se no pólo oposto dos lingüistas que fazem da expressão afetiva, no protótipo do grito, uma manifestação instintiva e extra-lingüística.

²¹² “Conviria ressaltar tudo o que a noção de catarse conversa da herança trágica para restituir-lhe seu verdadeiro lugar e libertá-la de uma associação muito fácil com todas as metáforas hidráulicas gravitando em torno do conceito de ab-reação. A catarse não se dá como misto de linguagem e afeto, mas como fala primeira, mesmo se cronologicamente ela venha ao fim de um caminho longo e entravado” (Schneider, 1993, p.38).

Existe aqui uma aproximação a ser feita com a descrição da vivência de satisfação (1895,1900). Embora o grito nasça de uma necessidade de descarga, torna-se a primeira forma de comunicação e a “fonte primeira de todos os motivos morais” (Freud, 1895, p.362). Ainda que a conduta seja, de início, involuntariamente expressiva, quando entra no circuito do laço com o outro, torna-se inevitavelmente linguagem. E essa linguagem parece ser, de maneira simultânea, significação e afetividade, uma vez que a interpretação do outro se atrela, necessariamente, ao seu desejo – como desenvolveu Lacan no grafo do desejo (1958b). Destarte, o impacto afetivo não seria um intruso indesejado no trabalho exclusivamente representativo da linguagem, mas constituiria uma parte integrante dela enquanto veículo de comunicação humana²¹³. Desse modo, Schneider recusa-se a fazer da afetividade o lugar do indizível, do inarticulado ou do não qualificado²¹⁴.

Por fim, desse ponto de vista e levando em consideração a duplicidade representativa e emotiva da fala catártica, talvez não fosse exato falar do afeto como uma figura do radicalmente irrepresentável na obra de Freud. Longe de ser mudo e insondável, o afeto comportaria uma face expressiva complementar à representação. Além do mais, lembremos que, para Freud, o componente afetivo faz parte, junto com a representação (*Vorstellung*) do representante psíquico da pulsão. Todavia, o fato de salientar o caráter potencialmente expressivo do afeto não implica evidentemente fusioná-lo com o campo representacional da imagem e da palavra. De fato, apesar de concordarmos com muitas das apostas de Schneider, consideramos que, mesmo que o afeto não seja obscuro e inefável, ainda que ‘diga’ alguma coisa, a experiência afetiva mobilizada pela percepção não é completamente reabsorvida pelo imaginário nem pelo simbólico, e seria, *nesse sentido*, irrepresentável. O afeto, mesmo expressivo, constitui uma alteridade com relação à

²¹³ Para sustentar esse argumento, a autora remete-se ao texto “Elementos de uma lingüística geral” de Roman Jakobson: “A função emotiva, patente nas interjeições, colore em algum grau todos os nossos propósitos, nos níveis fônico, gramatical e lexical. Se se analisa a linguagem do ponto de vista da informação que veicula, não se tem o direito de restringir a noção de informação ao aspecto cognitivo da linguagem. Um sujeito, utilizando os elementos expressivos para indicar a ironia ou a ira, transmite visivelmente uma informação, e é certo que este comportamento verbal não pode ser assimilado a atividades não semióticas (...). Supor, como Saporta, que as diferenças emotivas são elementos não lingüísticos, ‘atribuíveis à execução da mensagem, não à mensagem ela mesma’ é reduzir arbitrariamente a capacidade informativa das mensagens” (*apud* Schneider, p.32). Schneider considera que o trecho citado evoca a polêmica entre Lacan e certos analistas preocupados em reservar um lugar para o afeto, não como uma “auréola da linguagem, mas como parte integrante do jogo dos significantes” (*ibid*, p.33). Nesse ponto, a autora compartilha a tese de Green, que visa reintegrar o afeto como o próprio do significante. Ora, como examinamos no terceiro capítulo, é injustificado considerar que Lacan não concede lugar algum para o afeto; nesse sentido, basta citar apenas a centralidade no seu ensino do seu seminário dedicado à angústia (Lacan, 1963).

²¹⁴ Digamos, de passagem, que é notória a proximidade dos argumentos de Schneider com as teses de Merleau-Ponty sobre a linguagem.

Vorstellung, que se torna um obstáculo para a leitura da percepção como ancorada num primado absoluto do campo representacional.

4.2.2.2 A coisa, das Ding

O problema da coisa em Freud pode ser considerado a partir de dois ângulos, vinculados entre si. Em primeiro lugar, em relação à problemática dos limites do conhecimento, vinculada à gnosiologia kantiana e à noção de coisa-em-si (*Ding an sich*). Em segundo lugar, em relação aos limites do funcionamento representacional do aparelho psíquico.

No que diz respeito ao primeiro eixo, Freud afirma explicitamente que a hipótese psicanalítica da atividade anímica inconsciente constitui uma continuação da emenda introduzida por Kant na concepção da percepção exterior: “do mesmo modo que Kant alertou-nos para que não julgássemos a percepção como *idêntica ao percebido incognoscível* (...), a psicanálise adverte-nos que não devemos substituir o processo psíquico inconsciente, que é o objeto da consciência, pela percepção que esta faz dele (...)” (Freud, 1915c, p.167). Como vemos, Freud apóia-se na filosofia kantiana para sustentar a existência de um limite radical no acesso ao conhecimento a partir da percepção: embora o processo perceptivo nos permita conhecer a realidade (*Realität*), existe algo incognoscível²¹⁵. Com efeito, na “Crítica da razão pura” (1781), Kant observa que mesmo que conseguíssemos levar nossa intuição até o seu maior grau de clareza, ainda assim não atingiríamos o conhecimento da natureza mesma dos objetos, já que, em todo caso, só conheceríamos perfeitamente nosso ‘modo de intuição’, nossa sensibilidade. A coisa-em-si designa na sua filosofia a realidade independentemente de toda experiência subjetiva: a coisa tal como se apresentaria fora das determinações de tempo e espaço e das categorias do entendimento. Ora, na medida em que a noção de realidade em Freud depende tanto da percepção – entendida como resultado de uma elaboração do aparelho psíquico – quanto do vínculo com a realidade chamada psíquica, é evidente que ‘a coisa’ fora de toda vivência subjetiva é incognoscível. Freud mantém essa perspectiva ao longo da sua obra, afirmando categoricamente em 1940 que o real permanecerá sempre incognoscível: *Das Reale wird immer unerkennbar bleiben* (1940, pág. 127). Notemos que Freud não utiliza aqui

²¹⁵ Porém, a formulação de Freud – o “percebido incognoscível” – pode parecer contraditória do ponto de vista da filosofia de Kant: a coisa em si é incognoscível, mas não nunca é o “percebido incognoscível”; aliás, ela é precisamente incognoscível enquanto não é dada na sensibilidade (Enaudeau, 1999).

o termo com que se refere usualmente à realidade (*Realität*); ele tampouco se refere à realidade psíquica ou à realidade efetiva (*Wirklichkeit*), senão ao real: *das Reale*.

Todavia, essa impossibilidade de conhecer o real não deriva em um ceticismo, pelo contrário, Freud mantém uma convicção íntima na possibilidade de conhecimento objetivo e na relação do sujeito com o mundo – como vimos no nosso primeiro capítulo. Além do mais, o agnosticismo freudiano²¹⁶ está longe de constituir um ceticismo: o real incognoscível é, porém, fonte de percepções; precisamente a aceitação de um limite absoluto para o conhecimento torna válido o conhecer aquém desses limites. Aliás, o verbo utilizado por Freud, *bleiben*, aponta nesse sentido. O real não é incognoscível, mas *permanece* incognoscível, isto é, sempre há um resto naquilo que a percepção nos permite conhecer dos objetos. Ora, a alusão à filosofia de Kant permite-nos supor que Freud também confere a esse limite irreduzível um lugar de fundamento. De fato, o filósofo considera que a noção de coisa-em-si revela-se problemática: ainda que limite, esse conceito ‘pensável’ é necessário para determinar o objeto do conhecimento sensível e para conceder um valor ao conhecer. Mais precisamente, esse resto tem estatuto de fundamento: ele é condição do conhecimento sensível para Kant, assim como, na teoria freudiana, a perda original do objeto de satisfação e a inacessibilidade ‘da coisa’ é a condição lógica de toda possibilidade de percepção.

Chegamos aqui no segundo aspecto da questão da coisa. Seria possível propor o conceito de *das Ding* como uma daquelas noções que imporia um limite à maquinaria representacional na obra freudiana. Utilizamos o condicional já que o estatuto conceitual do termo *na obra de Freud* é pelo menos questionável (Bres, 2006)²¹⁷. De fato, é Lacan quem parece elevar o termo à altura do conceito na sua leitura do “Projeto” (Freud, 1895), realizada no seminário dedicado à ética. Ele mesmo admite que a noção da Coisa que ele propõe aos que freqüentam seu seminário constitui “uma elaboração nova” (1960b, p.157). Lacan apropria-se do para além do mundo fenomenal da coisa em si kantiana para ilustrar um para

²¹⁶ Paul Laurent-Assoun (1981) situa, na gênese do agnosticismo freudiano, a influência de Du-Bois Reymond, fisiologista que em 1870 constitui-se em porta-bandeira de um agnosticismo decidido, apoiado na teoria kantiana dos limites do conhecimento.

²¹⁷ Yvon Bres (2006) tem uma posição altamente crítica a esse respeito: “Em definitivo, se a maneira em que Lacan tratava Kant não era uma verdadeira mistificação, a ocultação da inspiração heideggeriana do seminário sobre “A Coisa” o era, e ainda mais o sentido afetado da palavra *Ding* no *Entwurf*. Mistificação ou contra-senso, pouco importa. Os lacanianos de hoje são livres para pensar que “a Coisa” é um dos conceitos fundamentais da psicanálise e mesmo de ver ali o auge da lógica interna do freudismo. Mas que não nos digam que essa noção estava presente já em Freud, e menos ainda no *Entwurf*” (2006, p.137). Como pretendemos mostrar, consideramos que a teorização de *das Ding* constitui uma elaboração lacaniana e não uma simples leitura de uma noção conceitualizada por Freud no “Projeto” (1895). Todavia, alguns trechos do “Projeto” (1895) permitem situar a idéia da Coisa como um resto irreduzível, limite do funcionamento representacional da psique.

além do imaginário e do simbólico que sustenta a realidade. Lacan começa sua análise distinguindo duas maneiras de falar da coisa em alemão: *die Sache* e *das Ding*. Segundo ele, a palavra *Sache* faz alusão a um produto da indústria ou da ação humana governada pela linguagem; coisa e palavra estariam, nesse sentido, atreladas. Pelo contrário, *das Ding* situar-se-ia em outro âmbito, “verdadeiro segredo” (Lacan, 1960b, p.58)²¹⁸, campo estrangeiro, inapreensível e resistente à maquinaria representativa. Quanto às referências freudianas que Lacan utiliza como ponto de partida na sua teorização, podemos dizer que ele baseia-se fundamentalmente num trecho do “Projeto” (1895) em que Freud aborda o que denomina o ‘complexo do próximo’ (*Nebenmensch*), esse outro que é tanto o primeiro objeto de satisfação quanto o primeiro objeto hostil. É a partir do próximo que o ser humano “aprende a discernir”, diz Freud, na medida em que uma parte dos complexos de percepção que dele partem coincide com lembranças e impressões do sujeito, ao passo que a outra parte desses complexos é sempre nova e incomparável. O discernimento fundamenta-se então nesse algo que sempre escapa da identidade de percepção, que é inassimilável com qualquer outra experiência passada, que obstaculiza a coincidência entre percepção e memória. Lacan entende que precisamente nessa falha, nesse excesso inascível da percepção, Freud situa *das Ding*. Nas palavras de Freud:

Assim, o complexo do próximo [*Nebenmensch*] divide-se em dois componentes, um dos quais impõe-se por uma ensambladura constante, mantém-se unido como *coisa (Ding)*, enquanto o outro é compreendido por um trabalho mnêmico (...). Essa decomposição de um complexo perceptivo chama-se seu *discernimento*; ela contém um *juízo* e acha seu fim quando alcança a meta (Freud, 1895, p.377).

Mesmo quando reconhecemos que a teorização lacaniana sobre *das Ding* constitui uma elaboração original e não uma simples ‘leitura’ do texto de Freud, encontramos certos elementos que podem ser considerados um ponto de partida para as explorações lacanianas. Como se vê no trecho acima, Freud parece opor a coisa àquilo que é compreendido por um trabalho da memória, ou seja, àquilo que é representado. Algumas páginas mais adiante, Freud assevera que “o que chamamos *coisas* são restos que se subtraem da apreciação do juízo²¹⁹” (Freud, 1895, p.379). É o próprio Freud que grifa a palavra coisa, situando, além do mais, seu estatuto de resto que se subtrai à operação do aparelho psíquico. Na sua leitura, Lacan localiza no texto uma divisão originária da experiência da realidade. Por

²¹⁸ Nesse sentido, Lacan afirma uma hipótese quase intraduzível em português: *Die Sache ist das Wort des Dinges* (Lacan, 1960b, p.78): a coisa enquanto *Sache* é a palavra da Coisa.

²¹⁹ “Was wir *Dinge* nennen, sind Reste, die sich der Beurteilung entziehen“, em *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Briefe an Wilhelm Fliess*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1950, p.339.

um lado, aquilo que é qualidade ou atributo constitui as representações primitivas sobre as quais rege o funcionamento inconsciente do princípio de prazer (Lacan, 1960b, p.65). Por outro lado, *das Ding* é “completamente outra coisa”, elemento originariamente isolado pelo sujeito como sendo de natureza estrangeira, incognoscível e resistente à representação. Esse primeiro fora, exterior originário, “Outro absoluto do sujeito” (Lacan 1960b, p.65), constitui para Lacan o objeto perdido enquanto tal, aquilo que orienta a procura do desejo, aquilo que será sempre procurado, mas nunca ‘reencontrado’²²⁰ – isto porque, na ‘realidade’, como já apontamos, nunca foi perdido. O paradoxo que Lacan decifra no objeto freudiano é que ele é, por natureza, um objeto reencontrado sem ter sido verdadeiramente perdido: só *après-coup*, enquanto condição do movimento do desejo, ele é concebido enquanto tal.

Ora, é preciso salientar que a Coisa, mesmo estando no cerne da economia libidinal, não é sinônimo de objeto: o objeto insere-se no registro imaginário, enquanto a Coisa situa-se aquém do imaginário e do simbólico e é velada por natureza, impossível de se “imaginar”, posto que é concebível apenas a partir de um rodeio (*ibid*, p.142 e 150) – e, nesse sentido, configura um conceito precursor do objeto *a*. Segundo Lacan, o real (*das Reale*, para Freud) parasita o cerne da unidade imaginária do objeto, e a linguagem constrói-se precisamente a partir da possibilidade de nomear essa ausência. A questão de *das Ding* está, então, “suspendida naquilo que há de aberto, de faltante, de hiante (*béant*), no centro de nosso desejo” (Lacan, 1960b, p.102). Mas frisemos que essa dimensão extrínseca à representação parece ser sua condição mesma: na teoria lacaniana, *das Ding* constitui uma “realidade muda”, fora do significado, fora da esfera das representações e em torno da qual “gira todo o movimento da *Vorstellung*” (Lacan, 1960b, p.72), porque, como dissemos, o irrepresentável é o motor da representação. A condição da representação é essa dimensão ausente, estrangeira, excluída, que “assedia a presença perceptual” (Boothby, 2001, p.217). No seminário da ética, a distância com relação à Coisa aparece como fundamento da palavra, na medida em que a Coisa é, na origem, o que se separou de tudo aquilo que o sujeito começou a nomear e articular (Lacan, 1960b, p.100). O autor explicita isto considerando *das Ding* tanto ausente e estrangeira à dimensão representativa quanto uma função primordial que se situa “no nível inicial de instauração da gravitação das *Vorstellungen* inconscientes” (Lacan, 1960b, p.77). *Das Ding* constitui um centro precisamente enquanto excluída: a Coisa constituiria, assim, o centro de gravidade inapreensível de toda representação. Isto porque:

²²⁰ Na quinta sessão do seminário, Lacan trabalha *das Ding* como “coisa materna”, como o proibido pela lei do incesto, uma vez que a satisfação do desejo pela mãe constituiria a abolição de todo o mundo da demanda (Lacan, 1960b, p.83).

... na realidade, ele deve ser colocado como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer sobre o qual Freud nos afirma a necessidade de sua posição primeira sob a forma de algo que é *entfremdet*, estrangeiro a mim estando no meu cerne (Lacan, 1960b, p.87).

Posteriormente, a noção de objeto *a* tomará o relevo da reflexão em torno de *das Ding* como aquilo que, por ser excluído, condiciona a possibilidade do inconsciente. A partir de 1960, uma série de conceitos – *das Ding*, *agalma*, objeto *a*, registro do real – virá afastar a teoria lacaniana da primazia do simbólico. Além do mais, uma das definições da Coisa, como o que exige primeiramente “achar aquilo que se repete, aquilo que retorna e nos garante de retornar sempre ao mesmo lugar” (Lacan, 1960b, p.92) está em correlação com as primeiras definições do registro do real como diferente da realidade. Para Lacan, a Coisa seria assim aquilo do real primordial que “padece do significante” (*ibid*, p.142). Ora, nesse sentido, cabe salientar que a Coisa não é o real *puro*, é um recorte do real, que enquanto tal não tem fissuras. Como pensar, então, um recorte do real se não for mediante o registro simbólico? No final do texto, a Coisa aparece definida como a existência de um vazio no cerne do real, vazio que, na representação – isto é, a partir do simbólico –, apresenta-se como *nihil*, como *nada*. Representamo-nos a Coisa como um vazio porque “ela não pode ser representada por outra coisa – ou, mais exatamente, porque ela só pode ser representada por outra coisa” (*ibid*, p.155), isto precisamente devido à sua irrepresentabilidade radical. Esse vazio da representação, repetimos, constitui paradoxalmente sua condição.

4.2.2.3 O umbigo do sonho: furo e gênese da razão hermenêutica

A figura do umbigo do sonho – e de outros limites da análise, como a rocha da base da castração (1937b), por exemplo – toca no cerne do problema dos limites da representação e da analisabilidade. A questão também se insere na pergunta pela confluência entre a razão analítica e a razão hermenêutica, abordada, dentre outros, por Paul Ricoeur em “Da interpretação: ensaio sobre Freud” (1965). Como já indicamos, Claude Rabant (1996) considera a esse respeito que, na primeira tópica – colonizada, segundo o autor, pela homologação entre sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*) –, a psicanálise aproxima-se da hermenêutica, uma vez que a significação aparece essencialmente concebida como a indicação de um sentido oculto (*verbogene Sinn*), que deve ser descoberto pela interpretação²²¹. Desse modo, a partir de um sentido oculto e um enunciado absurdo, a

²²¹ “Interpretar um sonho quer dizer indicar seu sentido, substituí-lo por algo que se insira na trama de nossas ações psíquicas como um elo com todos os direitos e de similar valor”, postula Freud (1900).

interpretação instaura uma reversibilidade entre dois níveis de discurso em dois sentidos: em uma direção, temos o trabalho do sonho mediante a deformação de uma moção de desejo inconsciente em um enunciado absurdo; na direção oposta, opera o trabalho da interpretação, consistente na restituição de um sentido inteligível a partir do enunciado absurdo. Segundo Rabant, a primeira tópica reflete o ideal de restituir a coerência de um sentido pleno, unívoco e estável, uma vez que a interpretação coincide efetivamente com o sentido dos pensamentos que suscitaram o sonho. Pelo contrário, ainda segundo o autor, na medida em que se desenvolvem os efeitos da descoberta freudiana, perde-se a harmonia entre significação e sentido e se desenham outras ferramentas, como a construção, por exemplo, que não derivam do ideal de transparência do sentido.

Todavia, suspeitamos que o desenvolvimento da teoria freudiana não seja tão linear. Em primeiro lugar, a ambição hermenêutica nunca desaparece completamente. De fato, em “Construções na análise”, texto que Rabant aponta como prova do afastamento de uma suposta invocação ao sentido pleno, Freud surpreende-nos com a seguinte afirmação: “É só uma questão de técnica analítica que se consiga ou não trazer à luz de *maneira completa* o escondido” (1937, p.262, nosso grifo). Em segundo lugar, e inversamente, não acreditamos tampouco que exista na primeira tópica uma procura cega e ingênua pelo sentido, guiada pela promessa da interpretabilidade total. No movimento de contínua oscilação do pensamento freudiano, não apenas o ideal hermenêutico não é erradicado completamente na segunda tópica, mas, de modo inverso, certos textos da primeira tópica recusam o ideal do sentido plenamente restituído. Uma figura central desse limite é o umbigo do sonho (*Nabel des Traums*), que aparece precisamente na obra *princeps* da psicanálise freudiana. Com efeito, já na “Interpretação dos sonhos” (1900), a argumentação freudiana produz um salto, uma ruptura que instaura um limite, não provisório, mas absoluto, no processo de interpretação. Freud estabelece claramente a impossibilidade da interpretação integral do sonho. A primeira ressalva ao ideal hermenêutico aparece em uma nota de rodapé relativa ao sonho da injeção de Irma (1900). Freud admite suspeitar que a interpretação do sonho “não avançou o suficiente para desentranhar todo o seu sentido oculto”; de fato, a comparação das três mulheres evocadas na sua análise – Irma, sua amiga íntima e a própria mulher de Freud – o conduziria muito longe. Até aqui, nada novo: interrupção da análise por causa de resistências ou por algo que excede à análise, mas ainda no campo do sentido. Acreditamos, com Jacques Derrida, que até o momento “o segredo nega-se à análise, mas enquanto sentido, é analisável, *é homogêneo à ordem do analisável, está no âmbito da razão psicanalítica como razão hermenêutica*”

(1998, p.17). Entretanto, a última frase produz um desnível: “Todo sonho tem pelo menos um lugar no qual é insondável, um umbigo pelo qual se conecta com o não conhecido (*Unerkannt*)” (Freud, 1900, p.132). Encontramos aqui uma segunda aparição desse limite radical no sétimo capítulo do mesmo texto, na seção dedicada ao esquecimento dos sonhos. Após a crítica ao esquema de Silberer da dupla interpretação dos sonhos – anagógica e analítica –, Freud refere-se aos limites da interpretação dos sonhos, que podem ser de diferentes ordens. Em primeiro lugar, existe um obstáculo prático, já que o analista não pode colocar-se simultânea ou sucessivamente em todos os pontos de vista para analisar todos os fios do “emaranhado de pensamentos”. Em segundo lugar, o analista se depara com as resistências do analisante; entretanto, essas resistências, que são intensos ‘poderes psíquicos’, são em si mesmas interpretáveis enquanto carregam um sentido correspondente – ainda que oposto – às moções que resistem. Ora, além dessas limitações de fato, Freud situa a existência de uma limitação de direito. À dificuldade prática de não poder dizer tudo sobre o sonho, seja por resistências do analisante, seja por limitações do analista, sobrepõe-se a impossibilidade definitiva de esgotar suas significações (Jean Guillaumin, 1979)²²², um limite irreduzível vinculado à estrutura do sonho. Em todo sonho, existe um ponto *Unerkannt*:

Mesmo no sonho mais minuciosamente interpretado, é freqüente haver um trecho que tem de ser deixado na obscuridade; é que, durante o trabalho de interpretação, apercebemo-nos de que há nesse ponto um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixa desenredar e que, além disso, nada acrescenta ao nosso conhecimento do conteúdo do sonho. *Esse é o umbigo do sonho, o ponto onde ele mergulha no desconhecido*. Os pensamentos oníricos a que somos levados pela interpretação não podem, pela natureza das coisas, ter um fim definido; estão fadados a ramificar-se em todas as direções dentro da intrincada rede de nosso mundo do pensamento. É de algum ponto em que essa trama é particularmente fechada que brota o desejo do sonho, tal como um cogumelo de seu micélio (Freud, 1900, p.519).

Esse “tem de ser” deixado na obscuridade [*man muss*], conforme salienta Derrida (1996), não se refere à conveniência prática de não ir além de certo ponto, mas ao limite estrutural que instaura que não se deve ir além desse ponto, porque além dele não há sentido. O *Unerkannt* do sonho vincula-se com o *unerkenntbar* do real: ambas são figuras do

²²² Jean Guillaumin (1979) assinala aqui uma terceira perspectiva, vinculada às metáforas privilegiadas para apresentar a incompletude da interpretação: a noção de umbigo remeteria, segundo o autor, a significações genésicas e maternas, no seio de um mito do nascimento. Guy Rosolato (1978) propõe uma hipótese similar, lembrando que o umbigo é a marca vestigial do laço carnal com a mãe e da separação a respeito dela. Nesse sentido, o umbigo indicaria aquilo que não é reconhecido da relação original da criança com a mãe (1979, p.256-257). Tratar-se-ia, nesse limite insondável figurado pelo umbigo, dos significantes primeiros, originários da mãe, que sucumbem ao recalque primário. “O umbigo, na metáfora de Freud, aponta na direção de um desconhecido maternal primordial, não simbolizável, da origem” (p.264).

limite que impedem pensar todo o psíquico segundo a lógica da representação. Todas as metáforas do campo semântico do tecido, do nó, do emaranhado de fios [*Knauel*], remetem ao limite da operação de desemaranhar da análise. O umbigo do sonho torna patente aquilo que excede à análise, ao sentido, e à representação de modo radical:

Essa proposição já não se refere a um limite provisional, uma reserva de sentido em espera, senão a uma noite, a um desconhecido absoluto, originário, congenitamente ligado (mas também desligado em si, pois absoluto) à essência e ao nascimento do sonho, atado a um lugar do que este parte e do que conserva a marca de nascimento: o umbigo, o lugar *omphálico*, é o lugar de um vínculo, um nó-cicatriz que conserva a memória de um corte e inclusive de um fio cortado no nascimento (...). Um topos marcado que o situa como (...) impenetrável, insondável, inexplorável... (Derrida, 1996, p.25).

Lacan (1955-1956) refere-se a essa figura como a marca de uma experiência privilegiada onde um real é apreendido além de toda mediação, tanto imaginária quanto simbólica: além do imaginário e além da palavra ele é, enquanto tal, irrepresentável. Desse modo, acrescentemos que se o sonho é a via privilegiada para pensar o inconsciente, este não pode ser o terreno exclusivo da representação e, portanto, consideramos que é possível pensar pontos de irrepresentabilidade no acontecer psíquico – e, mais especificamente, no acontecimento perceptivo. Aliás, notemos que a noção de *id*, correlativa da passagem do inconsciente de instância psíquica para uma qualidade do psíquico, afasta de modo mais radical o aparelho dos confins do primado representacional. Consideramos, com Derrida (1996), que o ‘topos inacessível’ do *Nabel* surge como paradigma de todos aqueles fenômenos heterogêneos ao significável, como a compulsão à repetição que, ao carecer de sentido, resistem à análise como *não-resistência*, ou seja, enquanto in-interpretável. Isto porque, se existir uma ambição hermenêutica na obra freudiana, ela encontra-se parasitada, radicalmente resistida, por aquilo que é heterogêneo ao campo da representação e do sentido: o incognoscível, o in-analisável, as “obscuras resistências do supereu”, a compulsão à repetição, a pulsão de morte ou a reação terapêutica negativa, dentre outras figuras que pululam na segunda tópica. Ora, não se trata de fenômenos parasitários marginais; muito pelo contrário, a noção de resto é central e insiste na interpretação (assim como no luto e, por que não, na transmissão da psicanálise), como reflete um dos últimos textos de Freud, dedicado precisamente à análise terminável e... interminável.

Contudo, se Lacan coloca a ênfase no umbigo enquanto buraco, *béance*, preferimos apontar para o sentido de fronteira, de borda que limita, mas por isso mesmo

constitui o seu avesso: a borda do desconhecido limita e contém o conhecido – ou conhecível. Guy Rosolato (1978) afirma que, embora a tradução própria de *Unerkannt* seja não-reconhecido, o termo contém no seu campo semântico a noção de desconhecido, como admitem Jacob e Wilhelm Grimm no seu dicionário de 1854. Na própria polissemia do termo encontramos o problema fundamental colocado pelo umbigo do sonho: enquanto o não reconhecido remete ao reconhecível – reconhecível apesar da falta de reconhecimento neurótica –, o desconhecido evoca a impossibilidade de discernir um sentido, uma interpretação ou uma representação. Porém, consideramos, como Rosolato, que esse desconhecido é uma figura, senão complementar, necessária para pensar o cognoscível:

Mas isso não é simples: o desconhecido só faz sentido em relação ao conhecido que compõe a palavra, ou, pelo menos, ao conhecível [cognoscível]. Deparamo-nos, assim, com certas aporias que podem ser situadas na relação entre o significante e o objeto; entre o processo infinito do conhecimento e um conhecido que não é por isso desqualificado; entre o pensável e o impensável (...). Nesse relativismo, o desconhecido aparece como aquilo que não corresponde a certas referências; mas (...) *não se pode imaginar essas referências sem aquilo que faz de borda ou do limite*. Destarte, o desconhecido, o impossível, é indispensável para a organização significante: eles constituem a cavidade, o vazio que prefigura a negação no campo da linguagem: tudo aquilo que chamamos im-possível, desconhecido, e sem-sentido (Rosolato, 1978, p.260-261, nosso grifo).

Na verdade, na sua ênfase da idéia de *béance*, Lacan esquece a segunda dimensão da metáfora freudiana: o sonho tem uma relação genética com o umbigo. Nesse sentido, este não pode ser pensado somente na chave do negativo, como buraco. Freud refere-se também a cadeias associativas emaranhadas das quais surgiria o sonho. Se o umbigo apresenta esse ponto de mergulho no desconhecido, também designa o lugar de onde brota o desejo do sonho – como “um cogumelo do seu micélio” –, borda irrepresentável que fundamenta o movimento figurativo do sonho, reforçado pela palavra no momento do relato. Em definitivo, esse limite, esse centro desprovido de representações – esboçado pela figura do umbigo, mas em si irrepresentável e desconhecido permanente – constitui a fonte do desejo do sonho. De modo mais geral, essa figura ilustra a força que mobiliza o trabalho representacional do aparelho psíquico, como o zero que permite a articulação dos números, no exemplo escolhido por Rosolato (1978). A assunção de Freud desse limite, desse real incognoscível ou completamente indiscernível relança a possibilidade de interpretação porque, como vemos também nesta outra figura freudiana – paradoxalmente, esse ponto de irrepresentabilidade está na origem mesma da possibilidade de representação.

4.2.2.4 Pulsão e representação além do princípio de prazer

Após ter percorrido diferentes paisagens dos impasses da representação na obra de Freud, cabe perguntar-nos se é possível entender a dimensão pulsional como um além (radical) da representação. Seria impróprio dizer que a pulsão é irrepresentável na obra de Freud, já que ela é apresentada, ora como representada (mesmo que parcialmente), ora como representante. Certa ambigüidade na terminologia freudiana (por exemplo, entre *Triebrepräsenz*, *Vorstellungrepräsentanz* e *psychische Repräsentanz*) coloca a questão de saber se a pulsão precisa ser representada para tornar-se psíquica – como André Green (1964) considera que acontece na primeira tópica –, se, pelo contrário, ela representa as excitações internas somáticas enquanto “delegado psíquico”, ou se ela mesma invade o psíquico, fazendo dele um território dificilmente interpretável em termos exclusivamente representacionais. Como dissemos, as três alternativas refletem diferentes momentos não necessariamente sucessivos do pensamento freudiano, mas o último parece ser o cenário privilegiado da segunda tópica. Em todo caso, a noção de pulsão a partir de 1920, especialmente após a formulação do além do princípio de prazer e da pulsão de morte, produz um sério curto-circuito com a lógica representacional. Não há oposição franca entre pulsão e representação – e, nesse sentido, a pulsão não pode ser pensada como o paradigma do irrepresentável –, mas uma relação de excesso. Embora o pulsional possa ser traduzido ou mediado por representações, existe um resto irreduzível não assimilável pela *Vorstellung* consciente ou inconsciente. Mais especificamente, a noção de pulsão de morte torna-se uma figura paradigmática do irreflexivo e do heterogêneo ao representável.

4.2.2.4.1 Percepção, trauma e ligação

Como vimos no primeiro capítulo, Freud salienta o caráter desprazível da percepção: “geralmente, o desprazer que sentimos é um desprazer de percepção” (Freud, 1920, p.11). Na obra freudiana, o mundo exterior, fornecedor de estímulos, é apresentado freqüentemente como hostil (por exemplo, em 1915a). A partir de 1920, a percepção assume um estatuto francamente perigoso e potencialmente traumático; de fato, o autor considera que “para o organismo vivo, a tarefa de se proteger contra os estímulos é quase mais importante que a de recebê-los” (Freud, 1920, p.27) ou, ainda, que “a defesa contra a percepção perigosa é uma tarefa universal das neuroses” (Freud, 1926, p.149). O aparelho psíquico precisa de uma série de dispositivos para defender-se das percepções; quando uma excitação consegue

furar a proteção contra os estímulos, torna-se traumática²²³. Ora, o excesso traumático desencadeia um trabalho psíquico de ligação e elaboração: a função primordial da psique diante do trauma é “dominar o estímulo, ligar psiquicamente os volumes de estímulo que penetraram violentamente a fim de conduzi-los, depois, para sua tramitação” (Freud, 1920, p.29). Aliás, a partir do fenômeno da compulsão à repetição – observado paradigmaticamente nos sonhos da neurose traumática e em alguns aspectos do jogo infantil –, Freud generaliza sua afirmação e postula que existe uma função do aparelho psíquico anterior ao império do princípio de prazer: a de ligar ou processar psiquicamente “algo impressionante” (Freud, 1920, p.16). Existiria uma repetição ligada ao princípio de prazer e à busca de satisfação libidinal (uma vez que, mesmo aparentemente desprazível para um sistema, pode representar prazer para outro) e uma repetição compulsiva que se situaria além e independentemente do regime do prazer. Tal repetição pode, contudo, estar a serviço de uma função de ligação.

Em que consiste tal ligação (*Bindung*)? Por um lado, parece claro que existe um componente energético e afetivo no processo, pois Freud fala da passagem da energia livre para a energia ligada, de contra-investimento, e da liberação da angústia. Num remanejamento de sua antiga teoria da abreação, Freud indica que os sonhos traumáticos “procuram recuperar o domínio (*Bewältigung*) sobre o estímulo mediante um desenvolvimento de angústia cuja omissão causou a neurose traumática” e que essa é uma função mais originária que o propósito de ganhar prazer e evitar o desprazer (Freud, 1920, p.31). Se a ligação remetia, nos primórdios da sua obra (1895), à passagem do processo primário (energia livre) para o processo secundário (energia ligada), agora parece referir-se adicionalmente a uma tarefa ainda anterior ao estabelecimento do princípio do prazer característico do funcionamento do processo primário. Isto porque:

o fracasso na ligação provocaria uma perturbação análoga à neurose traumática; só depois de obtida a ligação poderia estabelecer-se o império irrestrito do princípio de prazer (e de sua modificação no princípio de realidade). Mas, até esse momento, o aparato anímico teria a tarefa prévia de dominar ou ligar a excitação, evidentemente não em oposição ao princípio de prazer, mas independentemente dele e parcialmente sem levá-lo em consideração” (Freud, 1920, p.35).

²²³ Embora, numa primeira leitura, a idéia de trauma no texto possa aparecer como simplesmente mecânica, Freud indica que se trata de uma perfuração da proteção contra os estímulos anímica, que supõe não apenas um choque violento, mas fundamentalmente, uma psique sem recursos. De fato, a angústia– que em “Inibição, sintoma, angústia” (1926) denominar-se-ia “angústia sinal” – serve, enquanto contra-investimento, como última barreira dessa proteção.

Todavia, por outro lado, a idéia de uma compulsão à repetição que tende ao processamento do estímulo indica que Freud considera, neste ponto da sua obra, que existe algo da percepção que é radicalmente alheio à digestão representativa e que, contudo, desencadeia um processo de elaboração. Embora Freud não proponha literalmente que esse processo de ligação seja um trabalho eminentemente representacional, isso se torna evidente na leitura do texto²²⁴. Freud afirma que a compulsão à repetição, que é mais originária, mais elementar e mais “pulsional” (*Triebhaft*) que o princípio de prazer, acaba por transformar o acontecimento em “objeto de lembrança e elaboração anímica” (Freud, 1920, p.17), isto é, objeto de uma representação, seja consciente ou inconsciente. Além do mais, dizer que o traumático deve poder ligar-se e ser tramitado (elaborado?) segundo as leis do processo primário equivale a dizer que deve entrar na lógica da condensação e do deslocamento das representações-coisa. A percepção traumática repete-se no sonho precisamente para, no circuito da repetição, poder enganchar-se, ligar-se, a uma cadeia de representações. Do mesmo modo, as “imagens” traumáticas que atormentam Laura – quase como sonhos traumáticos da vigília? – para finalmente se inscreverem enquanto acontecimento; do mesmo modo, as alucinações de Josefina e Heloisa propiciam um trabalho de elaboração. Ainda dentro do referencial freudiano, como nos lembram Laplanche e Pontalis, “a energia livre (...) não é descarga massiva de excitação, mas circulação ao longo de cadeias de representações, implicando laços associativos” (1967, p.223). O irrepresentado da percepção traumática, na sua repetição, tende a ligar-se no circuito representacional dos processos primário e secundário. Vemos aqui, ainda mais uma vez, o irrepresentável em jogo na representação, operando como sua borda constitutiva. Todavia, em princípio, pareceria que existe na obra de Freud uma forma de irrepresentabilidade radical, na figura da pulsão de morte.

4.2.2.4.2 A irrepresentabilidade da morte e a pulsão de morte

Freud concede ao inconsciente três grandes ignorâncias: o Não, a Morte e o Tempo. E, todavia, é só questão de tempo, morte e não no inconsciente. Isso equivale a dizer somente que são agidas sem ser representados? Gilles Deleuze (1968).

²²⁴ No escrito sobre a carta roubada (Lacan, 1957b), Lacan não fala de compulsão, mas sim de automatismo. Trata-se de um automatismo significante, de uma repetição combinatória. No seminário sobre os quatro conceitos fundamentais (1964), as duas formas da repetição são tomadas da filosofia aristotélica: *tyche* como encontro com o real e *automaton* enquanto retorno, regresso, insistência dos signos. Essa outra repetição insiste sobre o real, que resiste e não se deixa discernir. Existe uma repetição sob a lógica do significante, mas trata-se de uma repetição que encontra seu limite no real. Para Freud, pelo contrário, a insistência é do real, da pulsão.

A morte é uma das poucas figuras às quais Freud atribui explicitamente o caráter de irrepresentabilidade. No texto sobre nossa atitude convencional diante da morte (1915d), ele indica que é impossível imaginar-se ou representar-se morto. Mais adiante, em “Inibição, sintoma, angústia”, ele postula que no inconsciente “não há nada que possa dar conteúdo a nosso conceito da aniquilação da vida” (1926, p.123). Primeiro argumento: a partir de uma teoria da representação bastante elementar, Freud considera que não é possível representar-se a própria morte devido à impossibilidade de experimentá-la. Enquanto a castração torna-se representável mediante a perda do peito materno e a experiência cotidiana da separação das fezes, não é possível representar-se a própria morte porque “nunca se experimentou nada semelhante à morte, ou bem, como é o caso do desmaio, não deixou trás de si nenhum rastro registrável” (*ibid*). Segundo argumento: devido ao fato de que só podemos caracterizar a morte a partir de um conteúdo negativo, e na medida em que o inconsciente “não conhece absolutamente nada negativo [*Negativ*], nenhuma negação [*Verneinung*]”, Freud chega à conclusão da incompatibilidade de uma concepção da morte própria no inconsciente (1915d, p. 297-298). Mais tarde, ele acrescenta que a angústia de morte torna-se um verdadeiro problema para a psicanálise, uma vez que a “morte é um conceito abstrato com conteúdo negativo para o qual nenhum correlato inconsciente pode ser encontrado” (1923, p.58) 225.

Todavia, mesmo que irrepresentada, a morte não é desconhecida. Freud frisa que, pela morte do ser querido, o homem “prova” (*verskostet*), pela primeira vez, a morte. Esse “provar a própria morte pela morte de outrem” supõe certo trabalho psíquico. Os materiais inconscientes que tratam da morte apresentar-se-iam de forma indireta pela mediação do impacto afetivo atrelado à perda do ser querido: ambivalência afetiva, culpabilidade e medo (Vieira Fraga, 2006). Não consideramos sem importância o fato de que Freud vincule a morte à renegação (1915d). Como vimos na nossa análise do fetichismo, a percepção renegada, mesmo que não representada, é de certo modo inscrita psiquicamente; caso contrário, careceria de efeitos. Lê-se a afirmação da morte na potenciação da negação

²²⁵ Vieira Fraga-Levivier (2006) questiona, na sua tese de doutorado, a suposta inexistência da morte no inconsciente. A autora evidencia, a partir de dois casos clínicos, as formas indiretas pelas quais a morte pode expressar-se e analisa sua fecundidade. Quanto à tese da ausência da negação no inconsciente (da qual derivaria a irrepresentabilidade da morte), a autora a interpreta como ausência de toda lógica de exclusão e de limitação. “Ausência radical de toda condição que favoreça a dialética por contradição, por paradoxo, pelas proposições do verdadeiro e do falso, do particular e do universal (...). A clínica o revela: o homem é o diferencial por excelência, o fragmentado, o parcial, o não-limitado, o não - conforme. Nesse sentido, afirmamos com Freud que não há lugar para o *não* no inconsciente, nem para as proposições lógico-rationais cujo motor é a negação, em sentido hegeliano” (2006, p.198).

que implica a *Verleugnung*. A morte opera no psiquismo, mesmo que renegada; precisamente talvez sua irrepresentabilidade funde a sua insistência. . Se a morte é irrepresentável, isso fundamenta a pluralidade de formas – sempre insuficientes – pelas quais ela é representada tanto individual quanto culturalmente: a morte está na origem de inumeráveis imagens e relatos, embora se mantenha numa zona de opacidade radical (Vieira Fraga, 2006, p.218). Nathalie Zaltzman, num colóquio dedicado às representações da morte na cura, considera que a morte, ainda que irrepresentável “como termo final, definitivo, de uma vida, estabelece-se como cognoscível, como explorável enquanto protagonista, parceiro tão ativo, tão inventivo na vida inconsciente, nas perguntas e respostas inumeráveis que inspira, individual e culturalmente” (1991, p.230). No que diz respeito à sua representação na própria psicanálise, seu lugar não é menor, já que a morte desempenha um papel fundamental nos mitos fundadores da psicanálise – no mito do Édipo, no mito da horda primordial – e pode ser rastreada até as raízes da culpabilidade, da ambivalência, do desenvolvimento da consciência moral, da cultura, da religião, dos sentimentos éticos e da própria lei. Como nos lembra Vieira-Fraga (2006), pelo assassinato, a morte está no fundamento da metapsicologia: “a metapsicologia estabelece pelo assassinato os laços elementares da morte ao desejo, à ausência, à violência fora de representação e fora de linguagem e ao poder criador da língua de cada poeta-demiurgo” (2006, p.174).

Aliás, Freud prova a sua convicção a respeito da operação da morte na psique, ao definir uma pulsão particular, a pulsão de morte, a partir de certos fenômenos da repetição dificilmente deriváveis da procura pela satisfação libidinal. Sabemos que a última versão do dualismo pulsional freudiano – mais imprecisa, problemática e controvertida que as anteriores – propõe a oposição de pulsões de vida e de pulsões de morte. Estas últimas, orientadas para a redução completa das tensões – princípio de Nirvana – exprimiriam a tendência fundamental de todo ser vivo para retornar ao estado inorgânico e se situariam, dessa maneira, em uma heterogeneidade irreduzível com relação ao princípio de prazer e ao regime do desejo. Podemos dizer que a pulsão de morte caracteriza um novo tipo de pulsão na conceitualização freudiana, mas que, ao mesmo tempo, constitui a expressão paradigmática da pulsão em geral, uma vez que nela se manifesta o caráter eminentemente repetitivo e conservador da pulsão. O desejo de não ter que desejar, o “desejo de não desejar” que define a pulsão de morte, é inerente ao desejo em si (Aulagnier, 1975, p.51). No outro pólo do dualismo pulsional, as pulsões de vida ou Eros – que reúnem as configurações anteriores do dualismo pulsional, isto é, pulsões sexuais *versus* pulsões de auto-conservação, libido egóica *versus* libido objetal –

têm como função tornar inofensiva a pulsão de morte, misturando-se com ela e direcionando-a para o exterior na forma de pulsão de destruição – sendo seu resíduo o masoquismo erógeno. Freud considera que é difícil falar de pulsões puras, já que as moções pulsionais são geralmente fusões, em graus diversos, dos dois tipos de pulsões; nesse sentido, nem a própria destruição pode produzir-se sem satisfação libidinal (Freud, 1924c, p.176). Essa forma tardia de classificação pulsional não foi tão desenvolvida por Freud quanto as anteriores; *grosso modo*, ele indica que as pulsões de vida são barulhentas, ao passo que as pulsões de morte trabalham de forma inadvertida, muda. Essa mudez parece referir-se à impossibilidade de representá-las, tanto no campo da imagem quanto da palavra, essa mudez tem a ver com a sua exterioridade a respeito da libido, do prazer, do desejo e de sua interpretação. Tratar-se-ia de uma irrepresentabilidade teórica, radical e absoluta. Mas não por isso, indica Freud, elas deixam de trabalhar o psíquico. Sabemos delas pelas suas manifestações, geralmente na esfera do afeto e do ato, que ocuparam o interesse de Freud nos seus últimos anos: a destrutividade, o sadismo, o masoquismo, o sentimento inconsciente de culpabilidade, a melancolia (“cultivo puro da pulsão de morte”, Freud, 1923) e a reação terapêutica negativa na cura, dentre outros. A pulsão de morte age, segundo Freud, no silêncio; entretanto, os fenômenos clínicos que dela derivam convocam certos recursos da figurabilidade e da linguagem para trabalhar essa mudez demoníaca, por exemplo, na invenção dos modos de negar, como a renegação. Quando Laura, por exemplo, repete as cenas traumáticas que não consegue propriamente lembrar; quando, vítima de intensas crises de angústia, arranca-se os cabelos; quando ela aceita durante anos o dispositivo perverso montado pelos pais, podemos dizer que a jovem revela a operação da pulsão de morte? Seria muito simplista. Para Freud não há manifestação pura da pulsão de morte – salvo talvez a melancolia, entendida enquanto “cultivo puro” (Freud, 1923). Mas não se pode negar que há algo de suas vivências, de suas percepções traumáticas, que não pode ser elaborado e que se traduz no colocar-se em ato pulsional, por exemplo, na sua mutilação. Aquela sucessão de imagens (visuais, cheiros, barulhos), não consegue cernir o núcleo e a potência do acontecimento perceptivo. As associações detêm-se no ponto de horror, da constatação do gozo. “Desse jeito, não gosto”, negativa que supõe outro jeito, do qual ela gostava. Podemos conjecturar que, em certo sentido, há ali algo de mortífero e irrepresentável (a obscenidade do gozo materno, a transgressão da proibição do incesto, a concretização do gozo incestuoso, etc.), mas não de maneira absoluta, pois essas cenas retornam. E essas imagens – que, insistimos, não parecem propriamente imagens por sua falta de vínculo com a memória, mas “quadros” que se apresentam quase como sonhos traumáticos vividos na vigília – permitem eventualmente colocar em palavras algo do inefável

da cena incestuosa. A própria renegação da qual se serve abre a via, paradoxalmente, para revelar o que desconhece. Em vez de falar na oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte ou entre a representação e o irrepresentável, poderíamos propor que, na análise, há uma dimensão das formações do inconsciente, do que pode ser elaborado pela palavra e, por outro lado, há uma dimensão do pulsional que se repete sem que o sujeito possa se reconhecer. Embora essa repetição não pertença à lógica da representação, ela tem uma configuração que lhe permite entrar na lógica do sentido e do decifrável. Essa repetição trabalha na transferência²²⁶ e, em certo sentido, pode tornar-se objeto de uma elaboração – caso contrário, a análise tornar-se-ia supérflua.

*

Como afirmamos inicialmente, consideramos que a obra de Freud fornece ferramentas teóricas para ir além dela mesma. De fato, mesmo ancorada na relação intrínseca entre percepção, alucinação e representação, a teoria freudiana proporciona elementos para pensar um além da representação, nas figuras paradigmáticas mencionadas. Em outros termos, Freud, ao mesmo tempo que propõe uma percepção figurada e determinada simbolicamente, admite que ela não se reduz a essa determinação, já que a experiência perceptiva não se deixa *representar* totalmente. Ainda mais, esse resto irrepresentado da percepção impulsiona o trabalho da representação.

No campo da clínica, esses fenômenos irrepresentados, heterogêneos ao especularizável ao significável, resistem à análise como não resistência (Derrida, 1996), mas ao mesmo tempo podem desencadear uma função de ligação, de tentativa de representação e de formulação de sentidos. Não consideramos que o irrepresentável constitua uma força forcluidora de representações, mas o concebemos como a borda constitutiva da representação que funda a sua insistência. O irrepresentável insiste, tem efeitos psíquicos e se manifesta na psicanálise em uma série de figuras teóricas e clínicas. A noção de real em Lacan, mesmo que não totalmente análoga, parece-nos fecunda para esclarecer esse vínculo do inapreensível com as matrizes simbólicas e imaginárias do psíquico. Isto porque, como dissemos, a noção de irrepresentável, tributária do conceito de representação, herda seus impasses e aporias e apresenta problemas para pensar uma dimensão central do perceber: o pulsional. Depois

²²⁶ Com efeito, como nos lembra Monique David-Ménard no seu seminário 2008-2009, a transferência é o “meio experimental” pelo qual podemos falar de irrepresentável.

destas considerações, acreditamos que seja possível fazer o último passo da tese, interrogando o caráter pulsional da experiência perceptiva na psicanálise.

5. CAPÍTULO QUINTO: EROTICA DO OLHAR

Constatamos ao longo dos capítulos precedentes que a psicanálise produz uma verdadeira subversão da noção clássica de percepção. Veremos agora que não se trata apenas de uma subversão, mas de uma *perversão*: além de sua função biológica, a experiência perceptiva insere-se na lógica pulsional. Desde cedo, o encontro com a histeria revela a Freud a existência de transtornos psicogênicos de todos os sentidos (Freud, 1888): cegueira e surdez históricas, perturbação histérica do gosto, do olfato e anestesia da pele. Não passará muito tempo até ele manifestar explicitamente que as vicissitudes da percepção vinculam-se ao jogo das moções pulsionais. Como examinamos, Freud indica em 1920 que os órgãos sensoriais trabalham com pequenas amostras de realidade, podendo ser comparados com tentáculos que fariam avanços experimentais no sentido do mundo externo para depois retirar-se dele²²⁷. Isto é, o campo perceptivo deve ser investido antes de poder se perceber, o aparelho psíquico conta com antenas para *degustar* (*verkosten*) a realidade, para determinar se ela será prazerosa ou não (Freud, 1920; 1925a; 1925b). Dessa maneira, os objetos da percepção tornam-se objetos pulsionais e não há percepção isolada de um processo pulsional.

Ao longo deste capítulo, tentaremos evidenciar a dinâmica pulsional do perceber tomando como recorte o olhar. Sabemos que não se pode reduzir a percepção à visão ou ao olhar – aliás, essa é uma das críticas mais freqüentes à fenomenologia de Merleau-Ponty. Entretanto, conscientes da complexidade e da especificidade das modalidades da experiência perceptiva, optamos por um recorte que, acreditamos, nos fornecerá um material fecundo para examinar o estatuto pulsional da percepção. Especificamente, no campo da percepção visual, o olhar apóia-se no olho, mas o ultrapassa... O olhar constitui para Freud um tipo de pulsão e, enquanto tal, estamos autorizados a atribuir-lhe os destinos de toda pulsão (1915a). Com Max Milner (1991), podemos dizer que a psicanálise introduz na reflexão sobre o olhar uma dimensão contemplada pela óptica e a filosofia antigas – que interrogam o raio visual e o fogo do olhar²²⁸ –, mas ocultada pela óptica geométrica e pela filosofia cartesiana. Como vimos no terceiro capítulo, a filosofia contemporânea – especificamente a fenomenologia de Merleau-Ponty – questiona a solução cartesiana de reduzir os enigmas da

²²⁷ Assoun (1999) assinala que essa idéia evoca de certo modo a óptica pré-kepleriana, que supunha um *quid* emanando do olho para tatear os objetos.

²²⁸ Os gregos situam o fenômeno da visão fora do corpo, em um ponto de encontro entre o que emana do sujeito e o que emana do objeto (Milner, 1991).

visão à física e à matemática, resultando em uma percepção matematizada que prescinde do olhar²²⁹. Precisamente nesse ponto, Freud produz uma revolução ao considerar o olho como fonte, tanto de visão quanto de libido.

Se isto aparece claramente na obra freudiana, por exemplo, na teorização a respeito da pulsão e do prazer de olhar, a aposta radicaliza-se na teoria lacaniana. Lacan eleva alguns dos elementos da experiência perceptiva à categoria de objetos pulsionais, no mesmo nível que os objetos propriamente freudianos – oral, anal, fálico. Ainda mais, Lacan faz do olhar e da voz a ilustração, e mesmo a encenação, da função do objeto *a*. A seguir, pesquisaremos as vicissitudes pulsionais do perceber, concentrando-nos no olhar.

5.1 O olho e o olhar: da neurologia à psicanálise

Sabemos que Freud, na sua carreira de neurologista e pesquisador, estudou de perto a fisiologia do olho. Por exemplo, no início, ele interessou-se pelos debates entre Goltz e Munk sobre localização do centro visual (Freud, 1886) e realizou observações no oftalmoscópio do laboratório de Meynert (Huot, 1987). Encontramos provas desse interesse pela função visual nas suas múltiplas referências a modelos e artefatos ópticos, como o microscópio, o telescópio e o aparelho fotográfico. Freud, enquanto anatomista do cérebro, acreditava num “acesso ao real pela percepção, pelo progresso da óptica, pela fineza dos cortes e colorações anatômicas” (Huot, 1987, p.25). Todavia, sua viagem a Paris transtornaria seu desejo de pesquisador: as lições teatrais de Charcot na Salpêtrière submergiriam seu olhar na espetacular cena histérica. Preponderância do campo visual, tanto no mestre quanto nas doentes. Por um lado, Freud descreveu Charcot como não sendo um especulativo, um pensador, mas um homem com dons de artista, um *visual*, um vidente (Freud, 1893). Pelo outro, o funcionamento psíquico da histeria também é descrito por uma modalidade de sobreinvestimento visual: a histérica é uma “visual” (Freud, 1893-1895)²³⁰. Os distúrbios

²²⁹ Antonio Quinet (2004) começa sua tese sobre o olhar na psicanálise através de um estudo do olhar na filosofia antiga. Na Antiguidade, a luz é o que confere a especificidade ao campo escópico, mas essa referência à luminosidade desaparecerá a partir de Descartes, já que sua óptica – cega, como criticará Merleau-Ponty (1964, 1964b) – passará a fundamentar-se na geometria. O mistério do olho desaparece eclipsado pela física da visão, que cria um espaço matemático para quem não vê. A tese de Milner (1991) e de Quinet (2004) é que a psicanálise devolve esse fogo perdido ao olhar, ao fazer dele uma engrenagem do circuito pulsional: a força da pulsão escópica, que parte do olho em direção aos objetos, vem ao encontro daquilo que na era pré-científica era descrito no plano óptico como o *raio visual*, na origem das concepções da óptica da Antiguidade.

²³⁰ No caso de Lucy R., Freud reconduz o sintoma do cheiro dos pastéis queimados e do fumo do cigarro a uma imagem visual. Nesse contexto, ele acrescenta: “Mas dessa vez ela não sabia de onde provinha a sensação olfativa subjetiva – em que ocasião importante ela fora uma sensação objetiva (...). Já tive oportunidade de mencionar que suas lembranças possuíam a qualidade de uma nitidez plástica, que ela era um tipo “visual”. E

perceptivos, especificamente visuais, encontravam-se no cerne do quadro da histeria: paralisias motoras do olho, micro e macropsias, retraimento do campo visual, discromatopsias, dentre outros sintomas. Aliás, do lado do seu instituto de neuropatologia, Charcot construíra um laboratório de oftalmologia, um atelier de fotografia e um museu de modelagem, desenvolvendo uma verdadeira “indústria de pesos e medidas dos atos perceptivos”, onde “fitava-se à vontade o olhar torto das histéricas. Projetavam-se cartografias, principalmente dos campos visuais, em formulários padronizados a serem preenchidos e coloridos” (Didi-Huberman, 1982, p.131). Didi-Huberman fala, nesse sentido, do caráter totalitário da pulsão escópica.

A partir dessa experiência da potência do olhar, Freud começa a afastar-se da neurologia e a explorar novos horizontes. Na hipnose, o operador deve fitar seus olhos feitiçeiros nos olhos do doente, numa avidez do olhar que impõe um poderoso fascínio: o médico e o doente, olho no olho, são observados por um público deslumbrado. Ora, cumpre sublinhar que, mesmo nessa orgia visual, o princípio ativo da hipnose é verbal: o “olhe-me” é a palavra chave que desencadeia o processo. A partir dela, o clínico transforma-se em diretor – *metteur en scène* – da percepção: “o hipnotizador diz: ‘Você vê uma serpente, você cheira uma rosa, escuta a música mais bela’ e o hipnotizado vê, cheira, escuta” (Freud, 1890, p.127). O emprego da hipnose era realizado através de demonstrações teatrais nas quais “as pacientes, seminuas, se contorciam em malabarismos impressionantes, oferecendo-se à visão dos médicos e do público leigo” (Mezan, 1988, p.447). O médico torna-se espectador da pantomima histérica, embora seu olhar não atinja a cena que a histérica vê ou alucina: a terceira fase, “a fase *alucinatória* do ataque histérico, a das *attitudes passionelles*, distingue-se pelas atitudes e posturas que sugerem cenas de *movimento passional*, que o paciente alucina e freqüentemente acompanha com as palavras correspondentes” (Freud, 1888, p.47). A experiência do estágio na Salpêtrière, em 1885, arrasta o jovem neurologista à evidência do prazer – e do perigo – de ver e ser visto. A histeria, teatro do olhar, coloca em cena uma paixão perceptiva, uma *erótica da percepção*. Os fenômenos perceptivos da histeria – e, especificamente, a cegueira histérica (Freud, 1888; 1893-1895; 1910) – revelam que o olhar supõe um além da fisiologia do olho, que implica um “a mais” de caráter pulsional. Além do

de fato, por insistência minha, uma imagem surgiu (...). Era a sala de jantar de sua casa, onde ela esperava com as crianças que os dois cavalheiros voltassem da fábrica para almoçar” (Freud, 1893-1895, p.135, nosso grifo). Essa hipótese generaliza-se pouco depois, na seção dedicada à “Psicoterapia da histeria”: “os histéricos, que na sua maioria são “visuais”, não são tão difíceis para o analista como as pessoas com representações obsessivas” (*ibid*, p.286).

olho e de sua função visual, a percepção em psicanálise será vinculada, a partir desse momento, à pulsão, que tende à satisfação.

5.2 Olfato, tato e visão: da filogênese à ontogênese da sexualidade infantil

Segundo Freud, a inclinação para olhar o sexo desnudo é um componente primordial da libido, vinculado ao tato e ao olfato enquanto substituto deles. Se cheirar, abraçar e contemplar o corpo do outro constituem “prazeres introdutórios” (Freud, 1940), é precisamente porque esse coquetel sensorial, “esse crisol de sensações olfativas, tácteis e visuais se acha na origem, de algum modo animal, da relação com o objeto” (Assoun, 1999, p.49). Freud indica um duplo laço da pulsão de olhar com os odores e com o contato, reconhecendo nestes uma função de exploração do semelhante mais arcaica, tanto na ontogênese quanto na filogênese – isto é, na infância da humanidade.

Do ponto de vista filogenético, Freud estabelece um vínculo entre olfato e visão: o olfato, sentido da animalidade, deve ser recalcado, passando parte de sua força para a percepção visual. Numa carta a Fliess (1897c), Freud explicita a relação entre a animalidade e o olfato²³¹, considerando que as perversões podem ser explicadas como efeito de *sensações* erógenas que depois perdem esse poder” (Freud, 1897c, p.281-282). Nesse contexto, ele lembra que o principal sentido dos animais é o olfato, que “*é deposto nos seres humanos*. Enquanto predomina o olfato (ou o paladar), a urina, as fezes e toda a superfície do corpo, inclusive o sangue, têm um efeito sexualmente excitante²³². Presumivelmente o sentido aguçado do olfato na histeria esteja ligado a isso” (*ibid*, p. 282, nosso grifo). Meses depois, na carta 75 (1897d), ele propõe que nesse recalque “coopera algo do orgânico”. Freud ainda acrescenta que a adoção da postura ereta (*homo erectus*) e a conseqüente substituição do olfato pela visão como sentido predominante são fatores importantes no recalque que permite

²³¹ Aliás, na correspondência de Freud com Fliess existem muitos trechos em torno da questão do nariz e do olfato. Por momentos, sobretudo no início, Freud parece concordar com as idéias do colaborador, segundo as quais haveria uma localização específica – no nariz e no córtex – para cada sintoma.

²³² Depois de Freud, Karl Abraham salienta o vínculo entre olfato e analidade, chegando até a utilizar a expressão de pulsão *osfresiolágnica* como pulsão olfativa. Curi Abud (2007) retoma a discussão de Abraham para fundamentar sua tese de uma pulsão olfativa na psicanálise: “Mais ainda, ela poderia ser concebida como pulsão parcial da libido, pois se especifica por duas fontes somáticas, aparelho respiratório e olfativo, e por uma meta, a satisfação de cheirar (...). Freud fala de uma repressão orgânica de prazer no cheiro, conferindo ao prazer no cheiro a vicissitude de ser, como qualquer outro prazer parcial, recalcado. Além de recalcada, a pulsão contribui para o progresso da civilização, podendo, assim, ser sublimada.”

a instalação da cultura humana. Mais de trinta anos depois, no “Mal-estar na cultura” (1930), Freud retoma a idéia antiga de um *recalque orgânico* da percepção olfativa que funcionaria em benefício do estabelecimento da sociedade. A partir do momento em que o homem adota uma posição ereta e se afasta da terra, o caráter primordial do olfato – tanto na auto-conservação, vinculado ao paladar, quanto na função reprodutiva – regressaria em benefício da visão²³³. Conseqüentemente, com a desvalorização da excitação olfativa, a atração sexual do macho deixaria de ser ocasional – isto é, deixaria de responder ao período menstrual da fêmea – para passar a ser contínua e determinada pela visão. A partir dessa continuidade, e na medida em que o homem teria um motivo para reter a mulher perto de si, surgiria a família:

O processo fatídico da civilização ter-se-ia assim estabelecido com a adoção pelo homem de uma postura ereta. A cadeia inicia-se ali: passa pela desvalorização dos estímulos olfativos e o isolamento no período menstrual, pelo momento em que estímulos visuais se tornam predominantes ao ficarem visíveis os órgãos genitais e, daí, para a continuidade da excitação sexual, a fundação da família e, assim, para o limiar da civilização humana (Freud, 1930, p.97-98).

Freud considera então que essa subversão da percepção, esse recalque orgânico do olfato – e conseqüentemente, do erotismo anal – em benefício da visão, representa um ponto capital do avanço cultural, uma verdadeira repressão da animalidade. Dessa maneira, uma mudança no funcionamento perceptivo abre caminho para outra dimensão, a dimensão da cultura humana, que supõe a passagem do instinto para a pulsão²³⁴. Nesse sentido, os primórdios da humanidade aparecem, na obra de Freud, como o negativo de uma perda²³⁵: neste caso, uma perda no plano perceptivo, uma mudança que afeta o vínculo de proximidade instaurado pelo olfato²³⁶.

²³³ Abraham retoma essa hipótese, por exemplo, no caso do fetichismo do pé: o fetichismo olfativo – o prazer de cheirar os pés sujos – seria recalcado em benefício do prazer *voyeur* de olhar os pés.

²³⁴ Lacan apoiará essa idéia: “É precisamente isso que falta a minha cadela: não há para ela mais do que o pequeno outro. Para o grande Outro, não parece que sua relação à linguagem dê acesso. Por que, na medida em que fala, não chegaria como nós a construir essas articulações de tal modo que o lugar, tanto para ela como para nós, desse Outro, se desenvolva onde se situa a cadeia significante? *Liberemo-nos do problema, dizendo que o seu olfato lhe impede, não faremos mais do que encontrar ali uma indicação clássica, que, no homem, a regressão orgânica do olfato está presente em seu acesso a essa dimensão Outra*” (Lacan, 1962, sessão 29/11/1961, nosso grifo).

²³⁵ No texto sobre Moisés, Freud fala de uma virada da mãe ao pai. Ora, neste caso, a mudança não intervém entre o registro sensorial da proximidade materna (*sinnlich*) e a abstração e espiritualidade (*geistlich*) paternas, mas entre dois registros da sensorialidade. Nesse sentido, Schneider (1996) considera que, na obra freudiana, o processo civilizatório depende de um recalque do feminino: seja o recalque da sensorialidade, situada do lado da mãe, seja do olfato, vinculado à menstruação da fêmea (Schneider, 1996, p.22).

²³⁶ Observamos esse modo de vínculo primário com os objetos no trabalho com algumas crianças autistas, que cheiram os objetos antes de qualquer manipulação deles.

Constatamos essa progressão do funcionamento olfativo para o visual na alucinação de Josefina, que relatamos no primeiro capítulo. Como dissemos, ela percebe um cheiro forte perto da porta de sua casa, que interpreta como o cheiro de suor característico das relações sexuais. Cheiro concreto, literal e não deslocado: o cheiro de um homem submetendo uma mulher à relação sexual, do mesmo modo que, segundo ela, seu pai submetia sua mãe. Tempo depois, quando ela estava tomando banho, sente-se observada por um homem escondido. O movimento alucinatório percorre um caminho que vai do cheiro do sexo à visão de um homem que a contempla, que a faz objeto do seu olhar, vidente/vista. Falando desse homem, ela se lembra de um juiz que encontrara recentemente, um homem parecido com seu pai, que tem o mesmo perfume, a mesma voz, os mesmos olhos. Cheiro, olhar, voz, coquetel perceptivo que coloca a pergunta pela feminilidade, onipresente na sua análise – o que deseja um homem numa mulher? Na alucinação, embora o que retorne em ambos os momentos seja a mulher situada como objeto do gozo masculino, há certa distância entre a literalidade do cheiro do sexo – que, nas associações, ela relaciona com o sexo violento do pai – e o olhar desejante de um homem. Na crise, a pergunta histórica sobre a feminilidade aparece colocada alucinatoriamente e o movimento desloca-se da resposta crua do cheiro do sexo à colocação enigmática do desejo do homem por meio do seu olhar.

Do ponto de vista ontogenético, a pulsão de olhar inscreve-se na sexualidade perversa polimorfa da criança. Em “Três ensaios para uma teoria sexual” (1905b, daqui por diante, “Três ensaios”), Freud propõe a teoria do apóio (*Anlehnung*): as pulsões sexuais – que só depois se tornam autônomas – apóiam-se inicialmente nas funções vitais, que lhes fornecem uma fonte, uma direção e um objeto. Surge como modelo o ato de chupar que, embora baseado na nutrição, instala um *além* dela, de natureza sexual. Podemos interpretar do mesmo modo a pulsão de ver²³⁷ ou, melhor, a pulsão de *olhar* – com efeito, apesar de que a tradução corrente do termo freudiano *Schautrieb* seja pulsão de ver, consideramos mais pertinente falar de uma *pulsão de olhar*, na medida em que o alemão permite uma diferenciação entre ver (*sehen*) e olhar (*schauen*)²³⁸.

²³⁷ Embora Freud não fale especificamente de apóio no que diz respeito à pulsão de olhar, consideramos que nossa hipótese se confirma no conjunto da obra, sobretudo no texto dedicado à cegueira histórica (Freud, 1910), como constataremos mais adiante.

²³⁸ Traduzimos *schauen* por olhar, dirigir o olhar para alguma coisa, contemplar, verificar, “ficar de olho” e *sehen* por ver, perceber por meio do sentido da visão. Freud também utiliza o verbo *blicken* (com o correlativo substantivo *Blick*) como sinônimo do olhar, geralmente no sentido passivo de dar-se a ver, deixar-se ver.

Examinemos a origem da noção. Ela aparece pela primeira vez em 1905, no ensaio dedicado à sexualidade infantil, na seção sobre as exteriorizações masturbatórias e, mais especificamente, das pulsões parciais. Apesar do domínio da vida sexual infantil pelo auto-erotismo das zonas erógenas, Freud reconhece que existem desde o começo, enquanto fontes da sexualidade, pulsões parciais endereçadas a um objeto: dentre elas, as “pulsões do prazer de olhar e exibir e a crueldade”²³⁹, ainda “não inteiramente compreendidas”. Elas apareceriam com certa independência das zonas erógenas e só mais tarde entrariam em relações estreitas com a vida genital (1905b, p. 174). Freud interroga-se ainda pela influência do adulto na formação dessa pulsão parcial, mas, de acordo com seu abandono da teoria da sedução, ele conclui que a pulsão de olhar surge “na criança como uma manifestação sexual espontânea” (*ibid*, p. 175). Recapitulemos, trata-se, então, de uma pulsão parcial que não se satisfaz no olho como fonte ou zona erógena, mas em um objeto – embora este possa ser inicialmente uma parte do próprio corpo²⁴⁰. Reencontramos na *Schautrieb* as dimensões da alteridade (objeto outro) e do corpo, dimensões que, como propusemos anteriormente, testemunham da insuficiência do enfoque representacional para abordar a percepção e vinculam-se intimamente a ela. Ora, quais são os destinos dessa pulsão de olhar?

5.3 A pulsão de olhar e seus destinos

Se o olhar constitui uma pulsão, esta deve assumir os destinos de toda pulsão. Dos textos freudianos, podemos deduzir uma série de destinos da *Schautrieb*: a inclusão como prazer de olhar introdutório na aproximação do objeto sexual – e, de modo geral, na constituição do desejo; o recalque e o retorno do recalcado; a sublimação na pulsão de saber e na arte; a transformação no contrário e a volta sobre a própria pessoa.

5.3.1 A erótica do olhar no encontro com o objeto

Com os olhares atados ao belo objeto, ele o venera como um deus e, se não temesse passar por um frenético, ele lhe ofereceria vítimas como o faria a um ídolo ou a um deus. Ao vê-lo, sente-se

²³⁹ Note-se como, bem antes dos escritos metapsicológicos, Freud apresenta em paralelo a dupla voyeurismo-exibicionismo e sadismo-masochismo.

²⁴⁰ Em “Pulsões e destinos de pulsão”, Freud refere-se a quatro termos para pensar a pulsão: o esforço (*Drang*), o alvo (*Ziel*), o objeto (*Objekt*) e a fonte (*Quelle*). No que diz respeito ao objeto – ou seja, aquilo pelo qual a pulsão pode atingir sua meta –, Freud reconhece que é o elemento mais variável da pulsão, uma vez que não está vinculado originariamente a ela, mas que a ela se articula só devido “à sua aptidão para possibilitar a satisfação” (Freud, 1915a, p.118). Nesse sentido, não é necessariamente um objeto alheio, pode ser também uma parte do próprio corpo.

como se ardendo em um fogo fora do comum e, como se tivesse calafrios de febre, muda de cor, cobre-se de suor. Ao receber pelos olhos os eflúvios da beleza, já está a arder... Platão, Fedro.

A dimensão escópica não se inscreve enquanto momento do desenvolvimento pulsional, isto é, não existe uma fase escópica com o mesmo estatuto que as fases oral, anal e fálica²⁴¹. Pelo contrário, Freud lhe confere uma função menos circunscrita, um papel de catalisador do encontro erótico com o outro: o olhar é “o caminho mais freqüente do despertar da excitação sexual” (1905b, p.142). Para a maioria das pessoas, esse “olhar com significação sexual” constituiria um alvo intermediário, que só se tornaria perverso quando endereçado exclusivamente à genitália, quando não limitado pelo nojo ou, quando em vez de preparar para o ato sexual, o desviasse (*ibid*, p. 142). Freud nos coloca diante de um sujeito que acende seu desejo a partir do olhar, que tem a capacidade de despir e acariciar com os olhos, ainda mais, de “comer com os olhos”. Nesse sentido, diferentemente de outras pulsões parciais da infância (orais, anais), a pulsão de olhar não é simplesmente auto-erótica, não se esgota na zona erógena (boca, ânus), mas remete tanto ao próprio corpo quanto ao corpo do outro, na encruzilhada de suas dimensões imaginária (identificação, fantasia) e real (libido). O elemento escópico não é um elemento secundário, mas sim constitutivo do desejo: é pelo olhar que o corpo se torna desejável, a percepção visual define uma *geografia libidinal do corpo*. Tanto no sonho quanto na fantasia, produtos indiscutíveis do reino do desejar, o caráter visual é primordial. Lembremos que nas três proto-fantasias descritas por Freud, patrimônio filogenético da pulsão e “estoque inamovível das neuroses” (1917d), o olhar tem um papel fundamental: ser olhado na fantasia de sedução, olhar o coito dos pais – imaginarizando a própria origem –, olhar diferencial dos sexos sob a ameaça de castração. Na obra freudiana, o visual, longe de ser acessório, parece ser um elemento constitutivo da pulsão sexual.

O que diz Freud, especificamente, a respeito desse olhar erotizante? Em primeiro lugar, que é um derivado do tocar (*Tasten*): o desejo de olhar seria “o substituto de algo anterior, voltando a um hipotético desejo primário de tocar os órgãos sexuais. Como se dá com tanta freqüência, olhar substitui tocar” (Freud, 1905c, p. X). Do ponto de vista filosófico, vimos no terceiro capítulo que Merleau-Ponty não estabelece uma diferença radical entre a visão e o tato, mas situa sua interdependência, a possibilidade de “apalpar com o olhar” (1964b, p.171). O filósofo afirma que devemos habituar-nos a pensar que “todo visível

²⁴¹ Acrescentemos, com Lacan, que a pulsão escópica não encontra apóio numa demanda determinada, como as pulsões da oralidade e da analidade, mas toma emprestados significantes delas (por exemplo, “devorar com os olhos”...), pois o caráter escópico é constituinte da libido, do próprio desejo.

está recortado no tangível, todo ser tátil prometido de certa maneira à visibilidade” e que há entrelaçamento não apenas entre o tocado e o tocante, “mas entre o tangível e o visível que está incrustado nele” (*ibid*, p.175). Gilles Deleuze (1980) também salienta essa função do olhar, que ele denomina *háptica*: o quadro do pintor não é uma realidade puramente visual, um espaço meramente óptico, mas também *háptico*. O termo, cunhado por Aloïs Riegl, historiador da arte do fim do século XIX, deriva do verbo grego *aptô* (tocar) e não designa uma relação extrínseca entre o olho e a mão, mas uma função de tato inerente ao olhar, que ultrapassa a dualidade. O tato – assim como o paladar – opera sem diferimento, apreende o objeto ao mesmo tempo em que o reconhece; pelo contrário, a visão, o olfato e a audição só anunciam a iminência do contato: “*Háptico* é melhor palavra que tátil, porque não opõe dois órgãos dos sentidos, mais deixa supor que o olho mesmo pode ter essa função que não é óptica” (Deleuze, 1980, p.614). Se a óptica do século das luzes pressupõe as noções de representação, tomada de distância, profundidade e perspectiva, o espaço háptico constitui uma alternativa para pensar o olhar: o olho pode tatear sem necessidade de mediação representacional²⁴². Georges Didi-Huberman considera que o fato de sentir-nos *tocados* ao *olhar* uma obra de arte revela uma dimensão essencial do olhar, segundo a qual ele “tornar-se-ia esse jogo assintótico do próximo (até o contato, real ou fantasiado) e do longínquo (até a desapareição e a perda, reais ou fantasiadas)” (1992, p.117). Voltando à teoria freudiana, podemos dizer que existe nela certa interpenetração, uma espécie de *feedback* positivo entre visão e tato: assim como a atividade sexual de olhar derivaria do tato e o desejo despertado pelo olhar impeliria a tocar, ou seja, o ato de tocar é guiado pela erogeneização visual do corpo. Ainda mais, ver é tocar do mesmo modo que ver é comer – “despir com os olhos”, “comer com os olhos”. Olhar com as mãos e apalpar com os olhos seriam dois instantes de um mesmo movimento pulsional.

Em segundo lugar, o *Schaulust* (prazer de olhar) implica uma dimensão na qual o olho nasce para o desejo. Talvez seja por isto que Freud descreve o olhar como secundário, como substituto, seja do olfato, seja do tato. É como se algo desse olhar desejante fosse inerente à subjetividade humana, como se houvesse uma disparidade entre os sentidos da animalidade – olfato, tato, paladar – e os sentidos da subjetividade – o olhar, a audição, a voz –, nos quais o circuito pulsional se evidencia constituindo o desejo. Talvez esse caráter

²⁴²O espaço háptico propõe a alternativa de um espaço vivido como presença, na liberdade de um “percurso nômade” (Parret, 2009). Por exemplo, o baixo-relevo egípcio (que pode ser considerado como intermediário entre pintura e escultura) opera a conexão mais rigorosa entre o olho e a mão: ao ter como espaço a superfície plana, permite que o olho proceda como o tato, apreendendo o objeto numa relação imediata, não mediada pela profundidade ou a perspectiva.

secundário propriamente humano do olhar dependa do que se furta a ele: “a ocultação do corpo, que progride junto com a cultura humana, mantém desperta a curiosidade sexual, que aspira a completar o objeto sexual ao desnudar as partes ocultas” (Freud, 1905, p. 142). De fato, o desejo nasce graças a um ponto cego na visibilidade: em virtude da impossibilidade estrutural da satisfação total da pulsão – neste caso, da pulsão escópica –, o véu que esconde a nudez cria o desejo como resto. Freud afirma que a ocultação do corpo mantém “desperta a curiosidade”, isto é, o desejo deriva de um *escotoma no olhar*. Como proporá mais adiante Lacan, esse além do visível causa o desejo: esconder para mostrar, revelar, sugerir, dar presença à ausência²⁴³. Aliás, o olhar perverso é precisamente aquele que procura de maneira incessante ver aquilo que não pode ser visto, aspirando a um olhar sem falha, tentando sustentar a utopia da visibilidade total e contornar a impossibilidade – radical, interna – da satisfação total da pulsão. Por exemplo, o exibicionista pretende mostrar o que não se pode ver, o falo que ele tenta representar pelo pênis. Madame de Sainte Ange, refere-se, na pluma de Sade, à virtude dos espelhos, que “multiplicam ao infinito os mesmos gozos aos olhos (...). Nenhuma parte de um ou outro corpo pode ser escondida (...): é preciso que tudo esteja à vista” (Sade, 1795, p.59). Na perversão, o *Schaulust* tenta fazer coincidir a visão e o olhar, procurando ver tudo, para além das imagens. Pelo contrário, no campo da neurose, e na medida em que a experiência perceptiva funda-se numa perda constitutiva, o desejo de ver – como todo desejo – constitui-se a partir de um ponto cego, de um ponto furtado ao gozo escópico²⁴⁴.

5.3.2 Desejo de ver, pulsão de olhar e o recalque na cegueira histórica

Em 1910, Freud afirma explicitamente a dependência da percepção – neste caso, visual – da dinâmica pulsional e aborda o recalque das moções de olhar no paradigma da cegueira histórica. Nesse ano, ele escreve sobre as perturbações psicogênicas da visão, publicando um artigo ao qual não parece ter atribuído uma grande importância (segundo uma carta a Ferenczi do dia 1 de abril de 1910). O artigo foi escrito para um número especial de uma revista médica que comemorava o jubileu do célebre oculista Prof. Leopold Königstein, seu amigo e colaborador na época de suas pesquisas sobre a cocaína. Jones acrescenta que o próprio Freud utilizara esse anestésico na operação do glaucoma unilateral do seu pai em 1885, cirurgia levada a cabo precisamente por Königstein e Koller (Jones, t.1, p.86). Como

²⁴³ Anne de Juranville, no seu texto “Véu, feminino e inconsciente” (2004), coloca em relação a questão do véu na psicanálise com a figura do véu feminino na religião islâmica.

²⁴⁴ Voltaremos a essa questão no fim do capítulo.

podemos constatar, o texto tem uma pré-história particular, sobretudo levando em consideração os sentimentos encontrados de Freud a respeito da cocaína e a importância do que ele mesmo denominou seu “complexo paterno”.

Freud começa o manuscrito criticando a teoria da auto-sugestão da escola francesa. No caso da cegueira histérica não se trata, como puderam sugerir Charcot, Janet ou Binet, de uma sugestão hipnótica de origem psíquica, mas de um conflito entre instâncias. Os históricos só são cegos do ponto de vista da consciência; no seu inconsciente, *eles vêem*. Dissimetria entre visão consciente e inconsciente – esquize entre o olho e o olhar, dirá posteriormente Lacan (1964). De fato, esse conflito entre instâncias constitui a tradução de um conflito entre as pulsões egóicas²⁴⁵ e as pulsões sexuais, na medida em que os mesmos órgãos estão a serviço de ambas. Do mesmo modo que a boca – tomada como modelo de apóio de uma pulsão sexual a partir da auto-conservação –, a função do olho está atravessada pelas vicissitudes pulsionais: os olhos não percebem apenas as modificações do mundo exterior importantes para a auto-conservação, mas também os encantos dos objetos eróticos. O olho, além de servir a função biológica da visão, torna-se uma zona erógena e uma fonte da pulsão sexual: “no prazer de olhar e de exibir-se, o olho corresponde a uma zona erógena” (Freud, 1905, p. 154)²⁴⁶. Entretanto, existe um estatuto diferencial, como já frisamos: o prazer do olho não se obtém pela estimulação direta, auto-erótica – como é o caso das outras zonas erógenas (boca, ânus) –, mas pelo toque indireto, por essa função háptica que atinge o outro, investindo-o imperceptivelmente como objeto belo e desejável. No caso da pulsão escópica, a satisfação dissocia-se do prazer do órgão.

²⁴⁵ Como afirma Strachey, esta seria a primeira utilização do termo pulsão egóica. O primeiro dualismo pulsional propõe uma polaridade entre as pulsões primordiais de auto-conservação (ou egóicas) e sexuais. A partir de 1914, com a introdução do narcisismo, tal divisão se complica quando Freud descobre a natureza libidinal do eu. A oposição estabelecer-se-á, então, entre libido egóica e libido de objeto. Uma terceira configuração do dualismo constitui-se nos textos posteriores a 1920, que evocam um conflito entre as pulsões de vida (que reagruparão a libido egóica e de objeto) e as pulsões de morte.

²⁴⁶ Jean Laplanche, citado por Gérard Bonnet (1981), considera que existe uma diferença na abordagem da questão entre os “Três ensaios” e o texto sobre a cegueira histérica. No primeiro, Freud abordaria principalmente o olhar do outro, independente de uma zona erógena, mas indispensável para o nascimento do desejo. No segundo artigo, Freud interessar-se-ia pela visão enquanto experiência do sujeito, ou seja, do “pulsional em sentido estrito, com todas as contradições que supõe e que a histérica coloca em cena admiravelmente” (Bonnet, 1981, tomo 2, p.178). Porém, como acabamos de mencionar, o olho é considerado zona erógena desde 1905. Além do mais, achamos arriscado circunscrever “o pulsional em sentido estrito” a essa lógica supostamente intrasubjetiva abordada em 1910. Não concordamos com a tese de Bonnet sobre a necessidade de distinguir categoricamente entre o ver e ser visto, entre o pólo teoricamente pulsional e o olhar do outro. Pelo contrário, consideramos que o olhar do outro se insere na dinâmica escópica e que existe uma interdependência estrutural entre o próprio olhar e o olhar de outrem (Freud 1915a; Lacan, 1964).

Ora, essa dupla dependência do olhar tanto do eu consciente quanto da sexualidade recalcada constitui um campo fértil para o conflito. “Não é fácil servir dois amos”, observa Freud. Quando o órgão sensorial comporta-se como “um genital”, produz-se uma perturbação funcional:

Se a pulsão sexual parcial que se serve do olhar (*Schauens*) – o prazer de olhar sexual (*Schaulust*) – atraiu sobre si a contra-defesa das pulsões egóicas em consequência de suas pretensões excessivas, de maneira que as representações através das quais seus desejos se expressam sucumbam ao recalque e sejam impedidas de se tornar conscientes; *nesse caso haverá uma perturbação geral da relação do olho e da visão com o eu e a consciência. O eu perdeu seu domínio sobre o órgão, que fica, então, totalmente à disposição da pulsão sexual recalcada* (Freud, 1910, p. 214, nosso grifo).

Quando o gozo apodera-se do olho, a visão torna-se refém da pulsão e desencadeia-se um movimento de recalque especialmente enérgico. É como se o recalque do eu tivesse ido longe demais, prossegue Freud, como se “tivesse despejado a criança com a água do banho”, pois a partir do domínio do olho pela pulsão sexual, toda a capacidade de ver encontra-se eclipsada. O eclipse visual, enquanto formação de compromisso, responde, por um lado, à exigência defensiva – já que a visão tornou-se perigosa por causa do seu motor erótico – e, por outro lado, às moções de desejo recalcadas:

Constitui a vingança, o ressarcimento da pulsão recalcada, o fato de que ela, impedida de uma maior expansão psíquica, ampliou seu domínio sobre o órgão que está a seu serviço. A perda do domínio consciente sobre o órgão é uma pernicioso formação substitutiva do recalque fracassado que só se tornou possível a esse preço (Freud, 1910, p. 214, nosso grifo).

O estatuto de formação de compromisso é claro. Enquanto formação reativa, a cegueira constitui uma amostra das forças do recalque. Enquanto formação substitutiva, o sintoma permite florescer a *Schaulust* recalcada, já que o órgão passa a ficar inteiramente à mercê dela. No sintoma, retorno do recalcado, a visão paga o pecado do prazer sexual de olhar (*Schaulust*), assim como o curioso Tom²⁴⁷, o único homem que ousou olhar, sem pestanejar, a nudez de Lady Godiva. Lembremos sucintamente a história da bela esposa de Leofric, conde de Mercia no século XI²⁴⁸. Roger de Wendover, escritor de crônicas do século XIII, narra que

²⁴⁷ *Peeping Tom* é o termo que se utiliza em inglês para referir-se ao *voyeur*; de fato, o verbo *peep* remete a um olhar curioso, furtivo e intenso. Como nos lembra Bonnet (1981), Tom é também o diminutivo de Tomas, o apóstolo incrédulo que pediu a Jesus “ver para crer”.

²⁴⁸ A personagem é histórica e figura desde os textos mais antigos, em particular, na versão de Roger de Wendover no começo do século XIII. A interdição de sair das casas aparece em uma crônica do século XVI, mas devemos esperar até um texto do século XVII para que seja introduzida na lenda a figura do *voyeur* ou do libertino (Milner, 1991, p.97).

Leofric só consentiu o pedido de sua mulher de baixar os impostos da cidade de Coventry sob a estranha condição de que ela percorresse a cidade a cavalo, nua²⁴⁹. Em sinal de respeito, todos os habitantes aceitaram a ordem de fechar-se nas suas casas para não olhar; todos, menos Tom, cujo castigo foi exemplar. Segundo algumas versões, o homem teria sido executado e uma esttua²⁵⁰ teria sido erigida para lembrar sua desventura; segundo a versão mais conhecida, ele teria sido atingido pela cegueira. No artigo de Freud, a personagem de Tom ilustra o conflito histérico e o sintoma aparece como a aplicação de uma pena, derivada da lei de talião. É evidente que Tom ilustra o desejo de ver – especificamente o desejo de olhar a nudez feminina. Mas acrescentemos que Lady Godiva representa o outro pólo da problemática histérica, não abordado no texto: o desejo de ser olhado e o seu recalque. Com efeito, ela passeia nua pela cidade, mas ao mesmo tempo esconde seus seios com os cabelos. Bela indiferença, exibicionismo histérico, que se pretende inocente quanto ao desejo que suscita no outro. Aliás, observemos que existe uma analogia entre histeria e exibicionismo aparentemente mais complexa do que a fórmula freudiana que faz da fantasia neurótica o negativo da perversão. Tanto a histérica quanto o exibicionista referem-se diretamente ao olhar do outro. Ora, se no primeiro caso o olhar pode ser apenas uma presença simbólica (“interiorizada”, segundo Bonnet, 1981), no segundo caso, é imperativo que o olho do outro seja constantemente interpelado no campo da realidade.

Voltemos ao artigo de 1910, que esboça uma clara distinção entre a visão e o olhar: o preço do gozo escópico é a cegueira visual; onde emerge o olhar, apaga-se a visão. Notemos que Freud evoca no fim do texto um contraponto tácito entre o olhar e a voz: “é como se, no indivíduo, *se elevasse uma voz punitiva*, dizendo: ‘Como você tentou abusar do seu órgão visual (*Sehorgan*) com vistas a um prazer dos sentidos (*Sinneslust*) malvado, é justo que você nunca mais veja nada” (Freud, *ibid*, p.214, nosso grifo). A menção de uma “voz punitiva” pode ser interpretada como uma alusão ao laço entre o gozo do olhar e a voz do supereu, embora a sistematização metapsicológica da segunda tópica só aconteceria dez anos depois. Na neurose, somos chamados – pela voz do supereu – a renunciar à extrema claridade,

²⁴⁹ Como indica Simanke (comunicação pessoal), o episódio todo é ilustrativo de uma erotização *après-coup*: Wendover interpretou à sua maneira o termo de uma crônica anterior, que significava ‘despojada’ e não ‘nua’. Leofric teria exigido que sua esposa que mostrasse sua preocupação pelo povo caminhando pelas ruas de Coventry como uma mulher comum, sem suas jóias e signos de nobreza– a pé, e não a cavalo, que é em si um signo de nobreza. Wendover ou quem ele copiou tirou as roupas da mulher e introduziu o cavalo, acentuando o caráter erótico da cena e em contradição com o sentido da narrativa original. A moral da história era originalmente a humildade, não o sacrifício da virtude ou do pudor.

²⁵⁰ A figura da estátua, no mito e no texto bíblico, parece intimamente vinculada à interdição de olhar: as vítimas da Medusa tornam-se estátuas de pedra; a mulher de Lot torna-se uma estátua de sal após ter desobedecido a Deus e olhado para a destruição de Sodoma e Gomorra.

a fechar as janelas diante do excesso de visibilidade (da dama que cavalga nua pelas ruas, em plena luz do dia), precisamente para não sumir ao brilho ofuscante do gozo escópico²⁵¹.

Detenhamo-nos mais um momento na questão da lei. O castigo pela cegueira aparece num dos códigos mais antigos da humanidade: a lei de talião, citada por Freud em referência ao castigo de Tom²⁵². Na formulação dessa lei primitiva – “olho por olho, dente por dente” – podemos ler o reconhecimento do olhar e da oralidade como fontes de um gozo que a lei precisa limitar. Não é casual que ambos – o olho e o dente – apareçam como objetos privilegiados e como objetos de um castigo. Na lenda de Lady Godiva, a mulher não pode ser olhada em virtude da proibição – que impõe o respeito dos *voyeurs* potenciais e o pudor da exibicionista. Mas a lei tem um duplo efeito: se por um lado obstaculiza o gozo; pelo outro, viabiliza o desejo. Em termos da fórmula lacaniana, o gozo deve ser rechaçado para ser resgatado “na escala invertida do desejo” (1960, p.827). Nesse sentido, Bonnet frisa que Tom “na sua cegueira, leva uma lembrança inesquecível da qual nada poderá privá-lo e Lady Godiva pode continuar, sem saber, a imaginar esses olhos pousados nela e a gozar de ser vista em outro nível” (1981, t.2, p.33). Lady Godiva e Tom só representam o desejo histórico em virtude da interdição imposta por Leofric²⁵³. Existe necessariamente um terceiro eixo: a proibição tem o efeito de enviar o ver e o ser visto a outra cena na qual surge o desejo de olhar e ser olhado. Aliás, o fato de que Édipo²⁵⁴ tenha arrancado seus olhos no clímax da tragédia – como castigo por seu gozo incestuoso e pela ousadia de ter tentado fugir das leis do destino – ilustra essa relação fundamental entre a dimensão escópica e o desejo. Na medida em que o campo escópico constitui os objetos do desejo, arrancar-se os olhos representa uma solução

²⁵¹ Lacan (1973) abordará outra face do supereu entendido enquanto imperativo de gozo – supereu denominado materno ou feminino. Examinaremos essa cara mortífera do supereu quando abordemos o mito de Medusa.

²⁵² Ora, se o castigo promovido pela lei de talião consiste em fazer sofrer ao delinqüente o que ele fez sofrer à vítima, de que forma Tom priva do olho à Lady Godiva para ele ser privado do seu? Talvez isto possa ser compreendido se propormos, com Lacan (1964), que o objeto não é propriamente o olho, mas sim o olhar.

²⁵³ Gerard Bonnet (1981) considera que, na lenda, Leofric ocupa o lugar do pai imaginário, vinculado a um funcionamento psíquico particular caracterizado pela lei do talião e por uma lógica oral. De fato, os intercâmbios não são mediados pelo uso do signo ou da moeda, mas se trata do intercâmbio *do mesmo*. Esse tipo de funcionamento depende da ilusão de que uma equivalência dessa ordem é possível, de que o olho de um é idêntico ao olho do outro, quando, na verdade, o que verdadeiramente circula é a falta. Já Milner considera a “tonalidade anal” da troca proposta por Leofric e, nesse sentido, observa que ele não encarnaria a lei do pai: “diferentemente dos corpos das deusas ou das fadas, proibidos por essência (...), o corpo de Godiva, simples corpo de mulher, entra em um sistema de dons e intercâmbios cujo princípio é a frustração do olhar” (Milner, 1991, p.101). Peeping Tom encarna a exceção, o fulgor “de um instante que escapa as leis do direito e do ter” (*ibid*, p.102). Sobre a controvérsia em torno da encarnação do lugar do Pai por Leofric, Bonnet dirá mais tarde (1993) que Leofric representa o Pai Ideal, o Pai que pretende encarnar o sádico, e que se considera *ele mesmo* a lei.

²⁵⁴ Ainda segundo Milner (1991), existem inúmeras referências à visão na tragédia. Édipo é um “cego possuído pela paixão de ver, cuja cegueira parece crescer na medida em que essa paixão se satisfaz” (*ibid*, p.68). Na verdade, sua transgressão é dupla: por um lado, o parricídio e o incesto; pelo outro, um desejo de ver e de saber (oráculo, Tirésias, etc.) excessivo e imprudente.

extrema para “anular a condição de existência dos objetos desejáveis” (Huot, 1987, p.135). O que se repete no mito e nos textos gregos é uma tensão entre uma visão destrutiva, mortífera, excessiva, e uma visão do além, libertadora, reveladora²⁵⁵. Cegueira e clarividência, tensão e oposição entre um olhar sujeito às normas, limitado por um conjunto de condições – submetido às exigências do supereu – e um olhar desenfreado, que desencadeia uma série de tragédias sintomáticas, desde a cegueira até a morte.

5.3.3 Sublimação do olhar

Quanto à sublimação, Freud alude em 1905 à possibilidade de desviar a curiosidade sexual e o prazer escópico para as aspirações artísticas e intelectuais. Esta seria a primeira referência à sublimação em um texto freudiano²⁵⁶ e, alguns anos mais tarde, ele deter-se-ia na questão da sublimação da pulsão de olhar no caso de Leonardo (1910b). Freud evoca o conflito entre o Da Vinci pintor e o Da Vinci científico, observando que ele parecia interessar-se mais pelos seus inventos, pelas ciências e pelas matemáticas, que pelo acabamento de suas telas. A explicação da inibição artística – se couber falar numa inibição dessa ordem no caso desse expoente da pintura! – dever-se-ia, segundo Freud, a uma fixação no tempo de investigação infantil, com predomínio na pulsão de saber. Essa fixação, somada à ausência do pai e à teoria da mãe fálica, derivaria, segundo Freud, nos entraves à sublimação artística. Nesse ponto, a análise da pulsão de olhar toca no problema da beleza e da criação estética, problema que não pretendemos abordar aqui. Digamos apenas, em virtude do exposto acima, que o olhar é constitutivo do desejo e responsável por conferir aos objetos o estatuto do belo: originariamente, supõe Freud, a visão direta dos órgãos sexuais desperta a excitação; secundariamente, pela via da sublimação, ela espalha-se pelo corpo inteiro e transfere-se a outros objetos transformada em beleza.

Por outro lado, já em 1905, Freud assinala outra direção da sublimação, considerando que parte da potência da pulsão de olhar deslocar-se-ia para a pulsão epistemofílica (*Wisstrieb*)²⁵⁷. Com efeito, a pulsão de saber não deve computar-se entre os componentes libidinais elementares: “sua ação corresponde, por um lado, a um modo

²⁵⁵ Como indica Bonnet (1993), a questão que se coloca é a da metamorfose que permite articular ambas as posições: passagem dolorosa para Édipo, passagem cheia de peripécias para Orfeu, passagem bem sucedida para Perseu, graças ao seu escudo-espelho.

²⁵⁶ Stratchey salienta, porém, que Freud tinha utilizado o termo de sublimação na correspondência com Fliess, na carta do dia 2 de maio de 1897.

²⁵⁷ Essa noção insere-se na perspectiva tradicional – herdada dos gregos – que faz do olhar o paradigma da operação do conhecimento

sublimado do domínio e, por outro, trabalha com a energia da pulsão de olhar” (Freud, 1905, p.177). Não se trataria, então, de uma pulsão propriamente dita, mas sim de uma amálgama das pulsões do olhar e da tendência ao domínio: o desejo de saber surgiria do desejo de ver o sexo do outro, afirma Freud. A pesquisa na infância revela sua fonte sexual ao recair sobre enigmas sexuais e ao servir à construção das teorias sexuais infantis: dentre elas, teorias sobre o nascimento e a premissa universal do falo. Aliás, como constatamos no quarto capítulo, toda a lógica do complexo de castração será desencadeada pelo olhar e determinada pelo *ponto de vista* dissimétrico da menina e do menino: de um lado, determinação (““viu, sabe que não tem pênis e quer tê-lo””); do outro, percepção renegatória. Ali onde o menino não acredita no que vêem seus olhos, a menina consolida – sem pestanejar, num piscar de olhos – sua crença e sua inveja, ou, melhor, sua *invidia*. Como salienta Assoun, existe “uma espécie de ‘catarata’ que, desde a origem, vela o olhar masculino e o engaja nos desfiles da fetichização do objeto – em contraste com a ‘nitidez’ do olhar feminino” (Assoun, 1999, p.70).

A pulsão de olhar pode declinar então na *Wisstrieb*, por via sublimatória. Baseando-se nas hipóteses avançadas por Freud (1909), Abraham (1914) elenca, enquanto manifestações da sublimação da satisfação de ver: “a curiosidade, a necessidade de pesquisa, o interesse pela observação da natureza, o prazer de viajar e mesmo a elaboração artística do que o olho percebe – por exemplo, a pintura” (1914, p.328). Segundo o autor, os destinos do voyeurismo infantil são três: conservar sua forma original, ser modificado por sublimação ou ser utilizado na formação de sintomas neuróticos. Quanto à declinação sintomática da relação entre pulsão de olhar e pulsão de saber, Freud considera que a ruminação intelectual e o sobre-investimento do pensamento, características típicas da neurose obsessiva, responderiam a uma falha na sublimação da pulsão de olhar. Em vez de sublimação no campo do conhecimento, no impulso de saber, haveria um recalque prematuro do voyeurismo e da curiosidade sexual (Freud, 1909) que derivaria numa série de idéias obsessivas, na dúvida constante e na tortura da ruminação. “O voyeurismo recalcado transforma-se numa compulsão improdutiva de saber que não se ocupa de fenômenos reais. É a ruminação (*Grübeln*) neurótica, caricatura do pensamento filosófico” (Abraham, 1914, p.329). As especulações incessantes – incessantes enquanto impossíveis de resolver – do obsessivo constituem a expressão da sexualização do pensamento, que é formação de compromisso entre recalque e moção pulsional²⁵⁸. Acrescentemos que, no que diz respeito à sublimação, e como se vê

²⁵⁸ De fato, Freud aborda as paixões do olhar não só na histeria, mas também na neurose obsessiva. Por exemplo, ele não deixa de assinalar, no caso do homem dos ratos (Freud, 1909), um estranho ritual. Em períodos de

particularmente no período de latência e na adolescência, existe também a possibilidade da inibição neurótica, na qual o exercício da inteligência fica obstruído.

5.3.4 Destinos narcísicos da pulsão de olhar: olhar, mostrar-se e ser olhado

São os últimos destinos da pulsão de olhar que obterão maior destaque na teoria freudiana, sobretudo no campo da perversão. A questão da pulsão de olhar aparece transferida da sexualidade infantil perversa polimorfa para a perversão do adulto, nos modelos do par pulsional (*Gegensatzpaar*) exibicionismo – voyeurismo e do fetichismo. Entretanto, embora Freud se refira especificamente a um tipo de perversão, acreditamos que suas conclusões referem-se à pulsão em geral e podem ser generalizadas para pensar a erótica do olhar.

No que diz respeito ao fetichismo, lembremos que nosso exame no quarto capítulo mostrou o papel fundamental do campo visual na constituição do fetiche: olhar clivado, detido numa imagem – a imagem prévia à constatação da falta. Na medida em que a falta da mulher é descoberta no registro da percepção visual, sua renegação ali opera: o fetiche funciona visualmente como uma tela protetora diante da ameaça de castração. Prazer de fugir da falta, prazer de olhar “algo que os outros não podem ver” (Freud, 1927): não é por acaso que a ilustração clínica de Freud nos conduz ao brilho (*Glanz*) de certo olhar (*glance*) fetichizado. Brilho de um olhar que Lacan situará mais tarde como o objeto *agalmático* na medida em que, embora irrepresentável, pode ser encenado no campo visual como um fulgor, como uma luz. O sujeito perverso identifica-se com esse olhar-fetiche, tentando apreender esse objeto impossível. O destino da pulsão de olhar não é aqui nem o recalque, nem a sublimação, mas a renegação: “Eu sei disso, porém... eu olho”, poderíamos dizer. Renegação de uma percepção – ou, melhor, a renegação do desmentido do falo materno que sugere a visão... – que culmina no clímax do prazer de olhar, de reviver essa imagem idílica da completude feminina. Destino duplo da percepção: renegação de certa ‘realidade’ da visão e perpetuação de um prazer de olhar que visa o fetiche enquanto objeto que desmente a falta no Outro.

intenso estudo, precisamente à hora da morte do pai, o jovem se detinha e exibia seu pênis no espelho, como se esperasse que seu pai – morto – entrasse e o visse. Exibicionismo do qual o paciente é sujeito e testemunha, mas exibicionismo dedicado ao olhar do pai. Freud interpreta o gesto na chave da ambivalência: contraponto entre a obediência do estudo e a provocação obscena.

Quanto às “pulsões que têm como alvo o olhar e o mostrar-se” (*das Schauen und Sichzeigen*²⁵⁹), cumpre salientar que Freud descreve um par pulsional (*Gegensatzpaar*), salientando, no jogo de alternância entre a atividade e a passividade, a estrutura solidária entre o olhar e o ser olhado. A erótica da pulsão de olhar estrutura-se numa gramática que segue as vicissitudes das vozes ativa (olhar), passiva (ser olhado) e reflexiva (olhar-se). Em “Pulsões e destinos de pulsão” (1915a), Freud aborda a questão como ilustração dos mecanismos arcaicos da transformação no contrário – mudança de alvo ativo em passivo e vice-versa – e reversão sobre a própria pessoa – mudança de objeto. O artigo propõe uma verdadeira genealogia da pulsão escópica:

- a) Primeiro momento: o olhar (*das Schauens*) como atividade endereçada a um objeto alheio (*fremde*),
- b) Segundo momento: abandono do objeto, reversão da pulsão de olhar para uma parte do próprio corpo; inversão em passividade²⁶⁰ e instauração de um novo alvo: ser olhado (*beschaut zu werden*). Aqui se constata que ambos os destinos são correlativos, uma vez que a transformação de atividade em passividade corresponde ao retorno sobre o próprio sujeito daquilo a que submeteu o outro.
- c) Terceiro momento: introdução de um novo sujeito (*ein neues Subjekt*) a quem o sujeito se mostra para ser olhado por ele.

Desse modo, a atividade do olhar pareceria preceder o alvo passivo de ser olhado. Mais adiante, Lacan (1949, 1954) insistirá, pelo contrário, na importância inaugural do olhar do Outro: antes de olhar-me no espelho, sou olhado pelo Outro. Nesse sentido, nos “Três ensaios” (Freud, 1905), a progressão da *Schautrieb* parte de um prazer inicial de *mostrar*:

A criança pequena é, antes de tudo, desprovida de vergonha, e em certos períodos dos seus primeiros anos mostra uma satisfação inequívoca no desnudamento do corpo, com ênfase especial nos genitais. A contrapartida dessa inclinação tida como perversa – curiosidade de ver a genitália de outras pessoas – provavelmente só se torna manifesta um pouco mais tarde na infância, quando o obstáculo do sentimento da vergonha já atingiu certo desenvolvimento (Freud, 1905, p.174).

²⁵⁹ Freud, Sigmund (1915a). *Triebe und Triebscicksale*. Psychologie des Unbewußten, Studienausgabe, Band III, Fischer, Frankfurt am Main, Sonderausgabe 2000, p.92.

²⁶⁰ No fim do texto, Freud considera – como explicitará mais tarde, em 1923b – que a atividade vincula-se com o masculino e a passividade com o feminino. Dessa maneira, a caracterização da pulsão de olhar na posição masculina consistiria tipicamente na atividade de olhar e, na posição feminina, no desejo de ser olhada.

Devemos procurar o início do circuito da pulsão freudiana de olhar no mostrar-se (Freud, 1905), no olhar “um objeto alheio”, como indica no primeiro trecho de “Pulsões e destinos de pulsão” (1915a), ou ainda no ser olhado? Pouco depois no texto, Freud alerta para o fato de que cabe supor uma fase ainda anterior à primeira²⁶¹, fase na qual a pulsão de olhar seria auto-erótica. Ora, como falar de um auto-erotismo da pulsão de olhar se a satisfação não se esgota na estimulação da zona erógena (neste caso, o olho), mas supõe, *desde o início*, a constituição de um *objeto* do olhar – ainda que esse objeto possa ser o próprio corpo? Talvez porque não se trate propriamente de auto-erotismo, mas de narcisismo. Aliás, não é por acaso que o artigo evoca a questão alguns parágrafos depois, propondo implicitamente a importância do olhar na constituição narcísica. A etapa anterior da pulsão de olhar, diz Freud:

... na qual o prazer de olhar tem por objeto o corpo próprio – pertence ao narcisismo, *é uma formação narcísica*. A partir dela, desenvolve-se a pulsão ativa de olhar, deixando para trás o narcisismo; mas a pulsão passiva de olhar retém o objeto narcísico (Freud, 1915a, p.127, nosso grifo).

Narcisismo inicial do olhar, que seria deixado para trás na meta ativa do olhar e na meta passiva do mostrar-se, que retém o “objeto narcísico”. Pois bem, o que há de passivo no mostrar-se (*Sichzeigen*)? Lacan dirá, anos depois, que a verdadeira meta ativa da pulsão seria o *fazer-se olhar*, procurando o olhar constituinte do Outro. Na verdade, Freud parece oscilar entre a proposição de um auto-erotismo solipsista como ponto de partida da pulsão de olhar e a referência ao narcisismo do olhar, que implica a constituição de um objeto diferente da zona erógena e a procura do outro como suporte do circuito. No primeiro sentido, Freud alude ao auto-erotismo primordial das pulsões ambivalentes – dentre elas, o prazer de olhar e de mostrar (*Schaulust e Ziegelust*) –, cujo “objeto se eclipsa por detrás do órgão que é sua fonte e que, comumente, coincide com este” (Freud, 1915a, p.127). No segundo sentido, não podemos esquecer que, no escrito sobre o narcisismo, Freud explicitara que, na medida em que a unidade do eu não está presente desde o início, “uma nova ação psíquica (*eine neue psychische Aktion*)” deve acrescentar-se ao auto-erotismo para constituir o narcisismo (Freud, 1914, p.74). Tal ação psíquica deve ser uma identificação com o semelhante, dirá posteriormente Lacan, a partir das pistas deixadas por Freud. Aliás, Freud prossegue a argumentação indicando que, no prazer passivo de olhar, o “*sujeito narcísico é permutado*,

²⁶¹ Neste momento, Freud considera que uma etapa anterior correspondente faltaria no sadismo; porém, anos depois (Freud, 1924c), ele revisará essa posição propondo a idéia de um masoquismo primário.

por identificação, com um eu outro, alheio” (Freud, 1915a, p.127, nosso grifo)²⁶². Consideramos que esta segunda versão da origem da pulsão de olhar no texto é mais apropriada para pensar o erotismo da percepção em psicanálise. Lembremos ainda outra riqueza do artigo: é difícil situar o ponto de partida do circuito pulsional (olhar? Olhar-se? Ser olhado? Mostrar-se?) porque a genealogia proposta não deve ser interpretada como um progresso linear da pulsão de olhar. Muito pelo contrário, o texto explicita que todas “as etapas do desenvolvimento da pulsão (tanto a etapa anterior auto-erótica quanto as configurações finais ativa e passiva) subsistem umas junto as outras” (Freud, 1915a, p.125). A vida pulsional é comparada com erupções sucessivas de lava que se acrescentam umas às outras e coexistem. Freud avança, assim, na direção dessa reversibilidade estrutural, especular, do olhar (olhar – olhar-se – fazer-se olhar – ser olhado). Deste modo, o problema da pulsão de olhar freudiana antecipa a virada lacaniana da constituição imaginária do narcisismo: o sujeito narcísico (a)²⁶³ é permutado por um outro semelhante (a’), identificado com outro por meio da imagem. Com efeito, apesar do fato de Freud estar se referindo no texto a um comportamento perverso, consideramos que suas conclusões dizem respeito à pulsão de olhar em geral, ao papel do olhar (do sujeito, do semelhante, do Outro) na constituição subjetiva e à estrutura especular do olhar. Freud enfatiza que “os destinos da pulsão que consistem na reversão sobre o próprio eu e na transformação da atividade na passividade dependem da organização narcísica do eu e levam impresso o carimbo dessa fase”²⁶⁴ (Freud, 1915a, p.127). Isto é, a pulsão de olhar “leva o carimbo” do narcisismo ou, digamos melhor, *o narcisismo leva o carimbo do olhar*. Nesse sentido, consideramos que a hipótese freudiana do medo da perda dos olhos como substituto da castração genital²⁶⁵ é insuficiente. Existe uma série de fenômenos – a vertente paranóica do olhar, o amor à primeira vista, a crença cultural no *mau olhado*, dentre outros – que não remetem exclusivamente ao problema da castração e que evidenciam o papel do olhar na constituição

²⁶² “das narzisstische Subjekt durch Identifizierung mit einem anderen, fremden Ich vertausch wird”. Freud, Sigmund (1915a). *Triebe und Triebchicksale*. Psychologie des Unbewußten, Studienausgabe, Band III, Fischer, Frankfurt am Main, Sonderausgabe 2000, p.95.

²⁶³ Na obra de Lacan, não se deve confundir o “a” dos anos 40, o pequeno *a* do eu, da imagem e do narcisismo, com o objeto *a* dos anos 60, que abordaremos a seguir.

²⁶⁴ “dass die Triebchicksale der Wendung gegen das eigene Ich und der Verkehrung von Aktivität in Passivität von der narzisstischen Organisation des Ichs abhängig sind und den Stempel dieser Phase an sich tragen”. *Triebe und Triebchicksale*. Psychologie des Unbewußten, Studienausgabe, Band III, Fischer, Frankfurt am Main, Sonderausgabe 2000, p.95.

²⁶⁵ Por exemplo, no texto sobre “O estranho”: “o estudo dos sonhos, dos fantasmas e dos mitos nos ensinou que o medo relacionado aos olhos, o medo de ficar cego, é bastante freqüentemente um substituto da angústia de castração” (Freud, 1919, p.231). Ou ainda, “a castração, ou o ato de cegar que a representa, imprimiu freqüentemente seu traço negativo nas fantasias: a condição de que aos genitais ou aos olhos, precisamente, não lhes aconteça nada” (Freud, 1924c, p.168, nosso grifo).

narcísica. Contudo, salientemos que o campo narcísico, imaginário, egóico do olhar, tampouco esgota a importância do olhar para a psicanálise: o olhar é um objeto da pulsão, explicitará Lacan em 1964, como examinaremos a seguir.

Uma última consideração. Freud indica que os destinos da pulsão da transformação no contrário e reversão sobre a pessoa são narcísicos e, portanto, mais arcaicos que a sublimação e o recalque. Acrescentemos que, enquanto estes podem ser explicitados em termos intrapsíquicos, aqueles supõem uma dinâmica que introduz o objeto: o outro e o corpo. Desse modo, esses destinos arcaicos, narcísicos e ilustrados paradigmaticamente no campo do olhar, resistem a uma caracterização segundo a lógica representacional. O estatuto pulsional da percepção mostra às claras a insuficiência da lógica da representação, do binômio dentro-fora e da noção de uma presença pura suposta na ausência, pela repetição representacional. Diferentemente do que ocorre na teorização do recalque, Freud não se refere aqui à engrenagem representacional, liderada por representações conscientes ou inconscientes, mas a um jogo de cumplicidade, amor e ódio mediado pelos olhares entre o sujeito e o outro, olhares atravessados pelo corpo. Vemos aqui como o cerne dessa dinâmica perceptiva resiste ao funcionamento representativo, do mesmo modo que o olhar clivado do fetichista nos revelou um curto-circuito representacional na coexistência de duas representações em franca contradição. Ao invés de abordar o tema exclusivamente nos termos da gramática representacional, o texto freudiano remete à dimensão erótica em jogo no olhar: olhar, ser olhado, olhar-se e fazer-se olhar. O olhar ultrapassa não apenas o olho e a visão, mas também a maquinaria representacional. Nesse sentido, a teoria lacaniana do olhar como objeto *a*, como objeto da pulsão irreduzível à representação, permite abordar outro aspecto do problema da percepção na psicanálise.

5.4 O olhar lacaniano

A conceitualização lacaniana sobre o olhar inicia-se, como vimos no terceiro capítulo, com a questão da identificação especular e da constituição do narcisismo. No fim dos anos 40 e início da década de 50, seu ensino dá ênfase à dimensão imaginária do olhar, dimensão que tem como suporte o registro do simbólico, na figura do olhar do Outro. Ora, se esse primeiro movimento coloca em cena o fascínio do mundo das imagens e da consistência ficcional do eu, Lacan deparar-se-ia depois com a vertente real do olhar, que excede ao

espelho e à representação. Assim, o verdadeiro segredo da captura narcísica “é o olhar como objeto da pulsão”, como “gozo do espetáculo” (Lacan, 1966)²⁶⁶. Para além de uma imagem alienante do semelhante, Lacan encontra-se com um corpo pulsional *causado* pelo olhar. No seminário onze, ele radicaliza a posição freudiana em duas direções. Em primeiro lugar, ele não propõe apenas o olho como fonte de uma pulsão parcial, mas sim precisamente o olhar como objeto, mais precisamente, como objeto *a*. Em segundo lugar, ele formaliza a estrutura *moebiana* do olhar, na qual olhar é indissociável do ser olhado.

5.4.1 O olhar como objeto *a*

A noção de objeto *a* é o fruto de um processo de elaboração conceitual que se inicia no seminário sobre a ética (Lacan, 1960b)²⁶⁷ com o trabalho em torno da Coisa (*das Ding*), que examinamos na seção anterior. Um ano depois, no seminário sobre a transferência (Lacan, 1961b), a idéia de *agalma* anuncia o olhar como objeto: mistério da causa do desejo, o *agalma* caracteriza-se por seus atributos escópicos²⁶⁸, por sua beleza, seu brilho e pelo esplendor de uma jóia que resplandece na luz. Já no seminário dez (1963), Lacan refere-se a “*a*” como aquilo que resiste à assimilação pela função significante, acrescentando: “é por isso que *a* simboliza aquilo que, na esfera do significante, é sempre aquilo que se apresenta como sempre perdido, como aquilo que se perde na significantização” (Lacan, 1963, p.204). Além do mais, os objetos *a* – que declinam numa série de precipitados corporais em relação ao objeto perdido freudiano – representam o elemento não especularizável que falta à imagem. Ora, justamente esse “dejeito, essa queda” é o que constitui o fundamento do sujeito desejan-te. No mesmo seminário, embora ainda não se detenha propriamente no olhar, o olho aparece como objeto:

A lista dos objetos na teoria freudiana, objeto oral, objeto anal, objeto fálico – vocês sabem que coloco em dúvida que o objeto genital seja homogêneo a eles – deve ser completada. Com efeito, o objeto definido em sua função pelo seu lugar como a, o objeto funcionando como resto da dialética do sujeito com o Outro, deve ainda ser definido em outros níveis no campo do desejo (...). O desejo ligado à imagem é função de um corte no campo do olho (Lacan, 1963, p.265, nosso grifo).

²⁶⁶ Sessão do 15 de junho de 1966.

²⁶⁷ Aliás, existe um começo do tratamento da questão do “objeto *a* do desejo” no seminário sexto, sendo definido como “aquilo que sustenta a relação do sujeito com aquilo que ele não é” (Lacan, 1959, sessão do dia 29 de abril de 1959). Porém, consideramos que é a noção de Coisa que preanuncia o sentido que terá posteriormente o objeto *a*.

²⁶⁸ Quinet (2004) indica que *agalma* se apresenta, sobretudo, no campo escópico, como atesta sua etimologia: sua raiz *alamai* significa (eu) *admiro*, e também (eu) *invejo*, *tenho ciúme de*.

Nesse ponto, Lacan indica que intervém aquilo “oculto (...) nas espécies do estágio do espelho”, um “novo objeto”: o olho. Posteriormente, ele evoca a existência em alguns animais de uma marca simulando um olho – por exemplo, na calda de alguns peixes – cujo efeito é fascinar o outro e ser uma armadilha para o olhar (Lacan, 1964).

Esse elemento de fascínio na função do olhar, onde toda subsistência subjetiva parece perder-se, absorver-se, sair do mundo, é em si mesmo enigmático. Eis, porém, o ponto de irradiação que nos permite questionar aquilo que nos revela a função do desejo no campo da visão (Lacan, 1963, p. 278, nosso grifo).

No seminário da angústia (Lacan, 1963), dessa maneira, o olho aparece claramente enunciado como objeto parcial, correlativo do objeto *a* do fantasma. “Ponto zero” que oculta um mistério, para o qual imagem do Buda parece apontar, na medida em que “suas pálpebras baixas preservam-nos do fascínio do olhar sem deixar de indicá-lo, essa figura que, no visível, está inteiramente voltada para o invisível” assumindo o ponto de angústia (Lacan, 1963, p. 278-279). Antecipado aqui, outro ano se passará até o desenvolvimento explícito do conceito do olhar enquanto objeto *a*, no seminário post-excomunhão, sobre os “Quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (Lacan, 1964). Nele, o objeto *a* lacaniano, nas suas diferentes modalidades, deriva do objeto freudiano da pulsão (1915a) – e do objeto parcial kleiniano –, daquilo que é mais variável enquanto não está vinculado originariamente a ela, na medida em que não existe objeto apropriado para saciá-la: “Esse objeto causa do desejo é o objeto da pulsão (...), é objeto em torno do qual gira a pulsão” (Lacan, 1964, p.220). Aliás, frisemos que, se em outros momentos do seu ensino, a noção de pulsão apresenta-se quase reduzida ao simbólico – por exemplo, no escrito sobre a carta roubada (Lacan, 1957b) –, em 1964, surge um conceito de pulsão mais propriamente freudiano: no circuito da pulsão como contorno do objeto *a*, a idéia de borda retoma a noção de zona erógena e de pulsão como conceito de fronteira. Aos objetos propriamente freudianos – oral, anal, fático –, acrescentam-se o olhar, objeto da pulsão escópica, e a voz, objeto da pulsão invocante. Mas o olhar constitui um objeto particular, na medida em que é mais distante da materialidade empírica do que os objetos das pulsões anais e orais. Nesse sentido, Quinet (2004) observa que o conceito freudiano de objeto, cujo modelo é o seio, não permite a Freud pensar um objeto como o

olhar, exilado do campo da necessidade. Embora possamos necessitar da visão para viver, não precisamos do olhar: o olhar está para além da necessidade e da demanda²⁶⁹.

Em definitivo, enquanto o outro – que é apresentado como pequeno *a* nos primeiros seminários – é objeto de identificação [i(a)], objeto do imaginário suportado pelo simbólico, o objeto *a* designará a partir de 1960 a *causa do desejo*. Da obra freudiana, é possível extrair a noção do campo escópico como constituinte do desejo, como já afirmamos. A noção de *a* explicita precisamente a idéia de um objeto paradoxal que, exilado da sensibilidade, constitui sua causa. Imaterial, não é um fenômeno nem um elemento da experiência no sentido kantiano, ou seja, não é apreensível pelos sentidos – comandados pela razão – na experiência física. Todavia, o sujeito *experimenta* esse objeto que causa seu desejo e sua angústia (Lacan, 1963). Se, nos primeiros seminários, existe uma ênfase no caráter do desejo como desejo do Outro e dos objetos imaginários vinculados àquele, com o decorrer da obra, aparecerá cada vez mais claramente uma dimensão não especularizável²⁷⁰ e inassimilável pelo significante²⁷¹: diferentemente dos objetos do desejo, dos objetos imaginários sobre os quais este incide, o *a* aproxima-se do real, sendo o que *causa* o desejo (Lacan, 1963, 1964). Nesse sentido, o objeto *a* é causa e o sujeito é efeito, como revela a fórmula lacaniana do fantasma ($\$ \ll a$). Mas, por que insistir no plano da causa? Encontramos aqui uma aproximação possível com as figuras do irrepresentável em Freud. Como vimos no quarto capítulo, a metáfora freudiana do umbigo do sonho tem duas dimensões: por um lado, o umbigo remete à falta, ao buraco da significação; por outro, tem uma relação genética, causal, com o sonho. O ponto no qual se detém a figurabilidade e as significações é também e *por isso*, o ponto que *causa* o sonho. Da mesma maneira, enquanto *a*, o olhar constitui um objeto invisível, excluído da visão, que se torna, porém e precisamente por isso, condição da visibilidade – já Freud explicitara o lugar da perda na origem do processo perceptivo. O objeto *a*, causa, mas tendo também um vínculo com a falta: “é algo do que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão. Isso vale como símbolo da falta, quer dizer, do falo, não

²⁶⁹ A necessidade oral coloca o sujeito em relação com a *demanda do Outro* – é preciso que alguém lhe dê o que come –, ao passo que o objeto anal evidencia o laço com a *demanda ao Outro* – no sentido em que supõe que o Outro espera sempre algo do sujeito, como postulou Freud na equação simbólica fezes = presente = dinheiro (Freud, 1917e). Por outro lado, o objeto escópico será referido por Lacan ao *desejo pelo Outro* – uma vez que o campo escópico é constituinte do desejo – e o objeto vocal ao *desejo de Outro*, enquanto o objeto fálico atuaria como permutador que permitiria a circulação dos objetos (Lacan, 1963; Assoun, 1999).

²⁷⁰ Lacan afirma que a imagem especular só recobre o objeto *a*: “é a esse objeto inascível no espelho ao qual a imagem especular dá sua vestimenta” (Lacan, 1960, p.818).

²⁷¹ A partir do seminário treze (1966), esse furo do olhar que não é contingente, mas estrutural, será apresentado a partir da figura topológica do *cross-cup*. Com o furo irredutível do *cross-cup*, a topologia define um objeto não especularizável, totalmente diferente do objeto imaginário ou empírico (Quinet, 2004, p.167).

como tal, mas como *fazendo falta*” (Lacan, 1964, p.110, nosso grifo). Observemos que Lacan fala de separar-se do objeto enquanto órgão, no caso, do olho; porque o que intervém como causa não é o olho, mas o olhar. Causa, mas perdida: no plano escópico, o olhar é perdido para sempre e desde sempre na relação com o Outro. Isto porque existe uma esquizo entre o olho e o olhar (1964); levando ao extremo a aposta freudiana, Lacan situa o olhar (e não o objeto diante do olho) como o objeto da pulsão escópica. Embora não exista, em português, uma dissimetria entre o olho e o olhar, esse desnível é indicado por outras línguas: *ojo* enquanto órgão e *mirada* como ato de olhar, em espanhol; *oeil* e *regard* em francês, *eye* e *look* ou *gaze* em inglês; *occhio* e *sguardo* em italiano; *Auge* e *Blick* em alemão. Na relação com as coisas, constituída pela visão e organizada pelas figuras da representação, algo se desliza, passando *despercebido*: o olhar.

Ora, esse ponto cego atesta tanto a falta, quanto a tentativa de uma suplência. Lembremos que Freud admite um deslocamento da castração do nível genital ao nível escópico, considerando que a perda dos olhos representa a castração (1919, 1924c). A função do objeto *a* permite a Lacan abordar de modo mais sutil essa retórica da castração “escópica”: ela não representa simplesmente a castração genital, como parece acreditar Freud, mas aponta para a *função central da falta* da qual as versões do objeto – dentre elas, o olhar – são derivados. Lacan afirma que as diversas formas do objeto *a* correspondem-se “com a função central e simbólica do menos *fi* (- φ)” (Lacan, 1964, p.26), falta que deve situar-se *primeiramente no campo do Outro* e não do sujeito.

O problema da falta no campo visual pode ser examinado a partir da “castração escópica” de Édipo, que arranca seus olhos para destituir-se para sempre da onipotência do “mundo das imagens” (Zafiropoulos, 2009, p.93). Todavia, essa mortificação da própria imagem narcísica necessária para ter acesso ao registro simbólico (Lacan, 1959) não é, no caso do mito, um castigo divino, mas uma automutilação, um ato consentido pelo sujeito. Castração que constitui um verdadeiro “luto do falo”, enquanto perda da posição fálica originária – imaginária. Ora, ao mesmo tempo em que o olhar enquanto objeto *a* aponta para a falta, ele opera um ressarcimento: objetos suplementares do inventário freudiano, o olhar e a voz constituem objetos pelos quais o sujeito *se suplementa* com relação à castração (Assoun, 1999)²⁷². Enquanto um objeto ligado ao gozo, inapreensível pelo eu e pela consciência, o

²⁷² Zafiropoulos (2009) assinala o valor do objeto *a* como “resgate” (*rançon*) da castração. No seminário seis, Lacan (1959) compara o herói trágico que se encaminha voluntariamente para a castração (automutilação de Édipo) ou a morte (Antígona) com o sujeito moderno, que reluta seu destino de perda. Destarte, se ele dá

olhar promove o brilho, o interesse e o fascínio do mundo da visão. O fogo do olhar torna os objetos belos e desejáveis: o ponto luminoso pode figurar o olhar como objeto, como fonte de irradiação e causa de desejo, numa concepção em consonância com a óptica antiga na qual o fluxo da visibilidade emana do olho²⁷³. Desta maneira, o que Lacan chama objetos *a* não são objetos da castração, como o falo, mas são *efeitos* da castração (Lacan, 1959). Nesse sentido, Édipo torna-se ao mesmo tempo cego e vidente, podendo prever até o destino de Atenas. Na tragédia grega, abundam os “videntes cegos”, como Tirésias – que, não esqueçamos, tem um papel não menor na tragédia edípica. Por um lado, na chave da castração, podemos dizer que Édipo percebe seu passado incestuoso e fura seus olhos diante desse excesso de claridade. Por outro lado, na chave do suplemento, podemos dizer que o olhar, a clarividência, faz-se precisamente presente no momento em que a visão se apaga. Esquize do olho e do olhar: o cego torna-se clarividente e o vidente não vê o que faz.

O objeto *a* também cumpre um papel, na obra de Lacan, em relação à esquize existente entre a gramática da representação e aquilo da pulsão que não pode ser metabolizado de modo representacional, sobretudo no campo da pulsão de morte. Lacan considera a anamorfose do quadro “Os embaixadores” de Holbein paradigmática para revelar a esquize entre o mundo das representações e o domínio pulsional do escópico. A anamorfose da caveira, escondida no canto inferior, coloca todos os objetos do quadro no campo da aparência, representando as ciências e as artes, enquanto o crânio apresenta o poder da morte. O olhar como objeto *a* surge na anamorfose a partir do seu poder de aniquilamento do sujeito: a caveira é o olhar do quadro olhando para o espectador, que se torna visto ou, melhor, olhado pelo quadro. Olhando o quadro de frente, o sujeito está no mundo da representação; olhando-o lateralmente o sujeito é confrontado com sua *falta-a-ser*. Em outro quadro analisado por Lacan, as *Meninas*, Velázquez coloca em cena um olhar impossível: ver-se vendo o que pinta, olhar que amalgama ver e ser visto. O espectador das *Meninas* está diante de “uma ordem de representação que não tem nada a ver, falando propriamente, com aquilo que um sujeito

consentimento para a destituição de sua posição de “ser fálico, o sujeito moderno reclama objetos no desejo [os objetos (a)] que se envolverão de uma textura fantasmática que os fará aparecer como um resgate ou uma suplência diante da perda da *embriaguez* fálica pré-edípica” (Zafiropoulos, 2009, p.99).

²⁷³ Empédocles, citado por Aristóteles, compara o olho a uma lanterna na qual brilha uma chama cuja luminosidade foge para longe. No “Timeu”, Platão descreve o olho como fonte do fogo do olhar: “esse fogo que reside em nós e que é irmão deste, eles o fizeram escorrer pelos olhos em um fluxo sem mistura...” (*apud* Quinet, 2004, p. 79). Em seu lugar, a óptica moderna e a fisiologia ocular estabelecem que são os raios da luz que iluminam os objetos sensibilizando a retina, na qual será formada a imagem, depois transmitida ao cérebro. O olho perde, assim, sua atividade para se transformar numa tela passiva de projeção e um transmissor de dados. O conceito de pulsão escópica restabelece, segundo a tese de Quinet, uma função ativa do olho, não mais como fonte da visão, mas como fonte da libido.

poderia representar-se” (Lacan, 1968²⁷⁴). Se a cena da representação está evocada no quadro que pinta o pintor, que não podemos ver, o caráter estranho do olhar revela-se no fato de que o quadro nos olha: estrutura reversível do olhar.

5.4.2 Estrutura reversível da pulsão de olhar

Ao passo que Freud coloca ênfase no prazer de olhar (1910), Lacan faz do sujeito que percebe um objeto percebido: além do olhar do sujeito, trata-se de um olhar inapreensível, perdido por estrutura, que visa o sujeito²⁷⁵. Lacan dá ênfase à dinâmica da ambivalência freudiana entre o olhar e o ser olhado na perversão para propor uma espécie de reversibilidade estrutural no visível: topologicamente, podemos pensar a pulsão de olhar na superfície única da banda de Moebius, na qual olhar-ser e ser olhado correspondem a um mesmo e único percurso. Os destinos freudianos da reversão no oposto e o retorno sobre a pessoa própria são constituintes estruturais do percurso do olhar: olhar, olhar-se, ser olhado e fazer-se olhar são indissociáveis enquanto momentos do circuito da pulsão escópica.

No seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964), contemporâneo da publicação do livro póstumo de Merleau-Ponty (1964b), Lacan serve-se do pensamento do filósofo, particularmente do quiasma entre o vidente e o visível. Como abordamos no terceiro capítulo, Merleau-Ponty recusa a polaridade sujeito – objeto, para propor que vidente e visível se correspondem de modo tal que “não se sabe mais quem vê e quem é visto” (Merleau-Ponty, 1964, p.183). Lacan nutre-se desse pensamento, mesmo distanciando-se: embora o circuito da pulsão remeta o olhar ao ser olhado, não há entrelaçamento e harmonia entre os movimentos, mas sim descompasso entre o que vemos e o que nos olha (Didi-Huberman, 1992). Com efeito, a reversibilidade que propomos não corresponde a uma complementaridade das posições: como demonstrou Deleuze (1967) em relação à perversão, não há reciprocidade efetiva entre sadismo e masoquismo ou entre voyeurismo e exibicionismo. Em outros termos, embora as posições sejam indissociáveis no circuito da pulsão escópica, não há uma correspondência bem sucedida e não conflitante entre elas. Lacan aponta para a preexistência de um olhar, uma prioridade do dar-a-ver a respeito do visto: “eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte” (Lacan,

²⁷⁴ Sessão do dia 20 de março de 1968.

²⁷⁵ Karl Abraham aborda a reversibilidade estrutural do olhar ao apontar para o deslocamento semântico na palavra ‘cego’, que se refere não apenas a quem não vê, mas também a quem não é visto – por exemplo, na expressão ‘ponto cego’, ou no exemplo tomado por Abraham do *blinde Passagier*, que evoca um passageiro clandestino, que não é visto. Aqui cego remete a invisível, “que perdeu seu brilho”, numa identificação entre “vidente” e “brilhante” (1914, p.307).

1964, p.80). Interrogação da dialética e dependência do visível a respeito daquilo que nos coloca “no espetáculo do mundo”, sob “o olho do vidente” (Lacan, *ibid*). Mas o olho é só metáfora do olhar ao qual o sujeito é submetido: “Os olhos podem muito bem não aparecer, estar mascarados. O olhar não é forçosamente a face do nosso semelhante, mas também a janela atrás da qual supomos que ele nos espia. É um x , o objeto diante do qual o sujeito se torna objeto” (Lacan, 1954, p.245)²⁷⁶. Estamos nos antípodas da idéia de uma visão enquanto faculdade subjetiva da consciência: o olhar não é um atributo do sujeito que dele se serve como instrumento; pelo contrário, o sujeito é afetado pelo olhar enquanto objeto. Não se trata do *olhar sobre*, tributário de uma separação entre a interioridade subjetiva (*percipiens*) e a exterioridade do objeto (*perceptum*), mas de uma percepção na qual o sujeito está incluído no percebido, “dentro do quadro” (Lacan, 1964). Nesse sentido, a função etológica da mancha aparece como modelo do olhar, enquanto torna aparente que não é o sujeito quem olha, mas que ele é olhado. A mancha que simula um olho na calda de um peixe demonstra que “existe no mundo algo que olha antes de haver um olho para vê-lo”, que o sujeito é uma presa do olhar, uma vítima iminente do olhar constitutivo e/ou predador (Lacan, 1964, p. 245).

Em 1964, Lacan explicita que a finalidade da pulsão não é atingir o objeto, o *target*, mas contorná-lo: os tempos gramaticais da *Schautrieb* (ser olhado, olhar, fazer-se olhar, olhar-se) desenham o contorno do erotismo do objeto olhar, inatingível enquanto tal. No centro do circuito, Lacan coloca o olhar, mas também inclui o lugar do outro e a função de uma série de objetos fenomênicos (cabelo, sapatos, lingerie, roupas, dentre outros) que acendem o desejo enquanto ocupam o lugar da falta e preenchem o vazio do objeto *a*. A pulsão só realiza seu itinerário, sua volta, pela intervenção do outro (*ein neues Subjekt*, segundo a pluma freudiana). Para o voyeur, o circuito da pulsão escópica só se arremata quando ele é flagrado pelo olhar do outro, ou seja, quando ele é, por sua vez, olhado. Mais especificamente, quando ele é *olhado olhando*. De fato, o voyeurismo é também exibicionismo: embora num primeiro momento seja importante que a vítima não saiba que está sendo observada, num segundo momento, o olhar é descortinado. O circuito pulsional arremata-se quando a vítima percebe que está sendo olhada, olhando o *voyeur*, que passa a ser objeto de um olhar – de reprovação, de ódio, de temor... Lacan dirá que a verdadeira atividade

²⁷⁶ Outra referência filosófica do seminário é “O ser e o nada” (1943) de Sartre. O filósofo salienta a possibilidade permanente de “ser visto por outrem”, na medida em que outrem é, inicialmente, “aquele que me olha”. Lacan discorda da análise sartriana ao situar o olhar também como apelo ao Outro, uma vez que “o olhar só se apresenta a nós sob a forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como alvo de nossa experiência, a saber, a falta constitutiva da angústia de castração” (Lacan, 1964, p.69-70). Isto é, o olhar intervém para o sujeito sustentando-se na função do desejo.

no circuito pulsional escópico é o *fazer-se olhar*: todo o movimento parece indicar um olhar que contorna o outro para retornar ao próprio corpo, fazendo com que o *voyeur* compartilhe o gozo exibicionista. Aliás, não cabe fazer uma distinção categórica entre os *partenaires* do circuito escópico. Por exemplo, na lenda de Lady Godiva, seria pertinente dizer que só ela é olhada por Tom? Ou é Tom quem é atingido pelo olhar? A pulsão parece contornar a dama, retornando a ele como um raio fulminante. O sujeito desvanece-se diante do objeto, tornando-se puro olhar e, portanto, desprovido de visão.

5.4.3 Um olhar a menos

Como examinamos no terceiro capítulo, Lacan afirma que a realidade do sujeito sustenta-se pela extração do objeto *a* que lhe fornece seu enquadre (1958, p.560): o real, embora intervenha enquanto causa, permanece, por estrutura, velado. No campo da percepção visual, o olhar é elidido da realidade visual do sujeito – podendo reaparecer, todavia, na psicose. Para explicar essa extração do objeto *a*, Lacan (1964) refere-se à experiência de Gelb e Goldstein, apresentada por Merleau-Ponty na sua “Fenomenologia da percepção” (1945). Coloca-se num quarto escuro um ponto luminoso de onde sai um feixe de luz endereçado para um disco preto. Na medida em que a borda do feixe coincide com a borda do disco, o observador, situado na escuridão, só vê um feixe luminoso, um cone branco de luz: o disco é invisível. Em um segundo momento, interpõe-se um quadrado como anteparo entre o ponto luminoso e o disco preto. Dessa maneira, o quarto fica iluminado, permitindo uma visão nítida do disco preto, ao passo que a luz e o cone esbranquiçado tornam-se *invisíveis*. Merleau-Ponty conclui que embora a iluminação conduza o olhar e permita ver os objetos, quando ela se torna visível, os objetos desaparecem. O que fica claro na experiência é que a luz só cumpre sua função de iluminar quando ela está *em falta*, quando o anteparo faz obstáculo à sua força ofuscante. Nesse sentido, a constituição do campo da realidade visual precisa da extração do olhar que, se não for barrado, eclipsa a visibilidade: “a barra sobre o olhar é a condição da estabilidade e da constância da realidade que vejo. O olhar, como o sol e a morte, não pode ser olhado de frente” (Quinet, 2004, p.46). Como nos esclarece Quinet, essa operação de extração corresponde à produção do Outro furado, estruturalmente cego, e de um sujeito de desejo que é *falta-a-ser*. Aliás, no desencadeamento da sua psicose, Schreber reivindica o privilégio de poder olhar para o sol sem ser ofuscado, já que normalmente o excesso de luz é enlouquecedor. Abraham (1914) já observara esse fato clínico:

A idéia delirante de Schreber constitui a contrapartida psicótica do medo neurótico à luz (...). Enquanto o homem normal se protege de uma luz demasiado crua de maneira instintiva e suficiente, o alienado pretende não sucumbir ao ofuscamento da mais viva clareza solar, o neurótico atemoriza-se excessivamente do perigo de ser ofuscado. É por isto que podemos falar de uma verdadeira fobia ao sol (1914, p.304)²⁷⁷.

Em suma, o olhar é real enquanto não parece nem aparece, enquanto não tem imagem: mesmo que presente, é intangível, perdido por estrutura; precisamente por isso é a condição da visibilidade. Aliás, essa é outra forma de apresentar a perda ou a negatividade na origem do processo perceptivo à qual Freud se refere explicitamente em “A negação” (1925b) ou quando alude à escuridão que deve ser criada para poder enxergar (Freud, Salomé, 1980, p.50). Na chave lacaniana, as diferentes modalidades do objeto *a* não fazem parte do campo da realidade, não são propriamente percebidas: o olhar é invisível e a voz é silenciosa. No entanto, eles retornam causando o desejo – e a angústia.

Didi-Huberman prolonga, no campo da arte, a discussão psicanalítica da extração do objeto e da reversibilidade do olhar, considerando que “devemos fechar os olhos para ver”, na medida em que o ato de ver nos conecta com um “vazio que nos olha²⁷⁸”, nos concerne e, em certo sentido, nos constitui” (1992, p.11). Segundo o autor, a modalidade do visível torna-se um trabalho do sintoma no qual aquilo que vemos apóia-se numa perda:

Abramos os olhos para experimentar aquilo que não vemos, que não veremos mais – ou, melhor, para experimentar que aquilo que evidentemente não vemos (a evidência visível) nos olha, entretanto, como uma obra (uma obra visual) de perda (...). A modalidade do visível torna-se inelutável (...) quando ver é sentir que algo inelutavelmente nos escapa, em outros termos, quando ver é perder (Didi-Huberman, 1992, p.14).

A partir da obra de Pierre Fédida, o filósofo lembra que a perda coloca o mundo em movimento, neste caso, coloca a percepção em movimento: a ausência é considerada como o motor “da dialética tanto do *desejo* – a vida mesma, ousaríamos dizer, a vida da vista – tanto quanto do *luto* – que não é ‘a morte mesma’ (isso não teria sentido), mas o trabalho psíquico de quem se enfrenta à morte e muda o olhar desse enfrentamento” (*ibid*, p.

²⁷⁷ Abraham (1914) estuda uma série de casos de fobia à luz ou ao sol na qual o “conteúdo do medo é o perigo de ser ofuscado [pela luz]” (p.303). Abraham vincula os casos clínicos ao olhar vigilante e inquisidor do pai. Aliás, segundo o autor, o sol seria um “símbolo de significação bissexual”, na medida em que não representa apenas o brilho e o olho observador do pai, mas também a mãe, que não deve ser objeto do gozo escópico. Especificamente no campo da psicose, Abraham analisa um caso de um paciente que não podia sequer suportar a luz da janela, já que tinha a certeza de que seu pai via tudo. “O olho vigilante do pai descobrira a masturbação do rapaz (...), em cada crise, *o paciente sentia o olho do pai sobre ele*” (1914, p.313, nosso grifo). Por outro lado, quando seu olhar pousava-se sobre mulheres que o lembrassem da mãe, ele “via tudo preto”.

²⁷⁸ O autor serve-se da polissemia no verbo *regarder* em francês, que remete tanto a olhar quanto a concernir.

95-96). Tomando como apóio a obra de Walter Benjamin, o filósofo evoca uma espécie de melancolia relativa à “implicação fatal de um elemento de *perda* no exercício do olhar” (*ibid*, p.141). Como o jogo do *fort-da*, a obra de arte permite que a ausência tenha lugar, tornando patente a falta inerente ao processo perceptivo, “a convivência fundamental entre *ver* e *perder*” (*ibid*, p.78). Trata-se disso, com efeito, quando Jasper Johns, artista da vanguarda norte-americana dos anos 50, reivindica produzir um objeto que dê conta “da perda, da destruição, da desaparecimento dos objetos”²⁷⁹. Segundo o filósofo, os objetos artísticos da vanguarda “mostram” enquanto não representam nada como imagem de outra coisa, enquanto não se apresentam como simulacro de outra coisa nem colocam em cena uma presença suposta em outro lugar. O fato de falar de um objeto visual que mostre a perda pode parecer paradoxal, mas responde à mesma lógica mediante a qual Freud interpreta a vagina da menina como algo que descortina a perda, a castração. Como dissemos, se para ele é possível dizer que *se percebe uma falta* é porque a psicanálise não propõe um realismo ingênuo da percepção. Nesse sentido, diante de uma obra de arte, só seria possível dizer tautologicamente “vejo o que vejo”²⁸⁰ se negarmos à imagem o poder de impor sua “visualidade como uma abertura, uma perda – mesmo que momentânea – praticada no espaço de nossa certeza visível (...). E ali que a imagem torna-se capaz de nos olhar” (*ibid*, p.76). No ato de contemplar uma obra de arte, deparar-nos-íamos com o *vide*: *videre*, ver, mas também *vider*, enquanto esvaziar em francês. O objeto artístico contemporâneo teria a virtude de apresentar seu vazio (*vide*), de ser “uma ausência em obra” (*ibid*, p.100). O olhar pressuporia esvaziar: a obra de arte não é mais do que “um objeto de perda” e, sendo assim, revelaria de forma exemplar a ausência inerente ao perceber.

Uma pequena digressão. Nos últimos anos, temos sido testemunhas da aparição de uma série de dispositivos que cristalizam a utopia da visibilidade total, oferecendo ao Outro cada ato e cada imagem do sujeito: os *reality shows* que encarnam o imperativo da fama e a transparência de uma vida dissecada na televisão; os blogs, o *twitter* e o *facebook*, nos quais o olho voraz da rede alimenta-se com as oferendas de palavras, fotos e vídeos de sujeitos que encenam a própria vida para o Outro, ávidos do seu Olhar; a vigilância panóptica, a multiplicação de câmeras de monitoramento nas ruas, nos condomínios, nas escolas, nos

²⁷⁹ “An object that tells of the loss, destruction, disappearance of objects”. J. Johns, citado e comentado por J. Cage “Jasper Johns: stories and ideas”, J. Johns. *Paintings, drawings and sculpture, 1954-1964*, Whitechapel Gallery, 1964, p.67. Citado por Didi-Huberman, *op.cit*, p.17.

²⁸⁰ O filósofo contrapõe duas posições, ambas erradas, a seu ver: por um lado, a da tautologia do visível do formalismo (*this is what it is*), por outro lado, a atitude de “crença” que remete tudo na obra de arte a um invisível transcendente.

meios de transporte. A produção do olhar em nossa sociedade atual parece tentar apagar ou ocultar a dimensão de perda inerente à realidade perceptiva, instaurando uma realidade visual na qual detalhe algum deveria escapar do olho do “Big Brother”. Examinaremos posteriormente as derivações paranoizantes desse olhar panóptico.

5.5 Maus encontros do olhar

Até aqui, quando falamos dos destinos da *Schautrieb*, privilegamos a problemática freudiana do prazer de olhar. Mas a contraparte da sedução é a sideração angustiante, a petrificação mortífera do olhar. Prazer e desprazer na primeira tópica; pulsão de vida e pulsão de morte, na segunda: o encanto do olhar pode declinar na satisfação ou no horror. Freud esboça os perigos dessa gramática do olhar e do ser olhado em diferentes casos clínicos e nas figuras da Medusa e do *unheimlich*, dentre outras. Lacan, por sua vez, ao situar o caráter alienante da identificação imaginária subjacente ao narcisismo, propõe que toda imagem do outro desperta uma tensão erótico-agressiva: fascínio e, ao mesmo tempo, ameaça de fragmentação (1949). O que me fascina, o que suscita meu desejo, é o que invejo e odeio, sendo também aquilo que me angustia e me aterroriza. Como vimos no terceiro capítulo, Lacan interessa-se primeiramente pelo poder perturbador desse olhar alienante e a agressividade inerente à imagem: prova disso são suas considerações sobre os casos Aimée (1932) e das irmãs Papin (1933). Mais adiante, como acabamos de examinar, Lacan estudará o estatuto pulsional do olhar e a capacidade do objeto escópico de causar desejo, mas também angústia.

5.5.1 O caráter *unheimlich* do olhar

No texto sobre o *Unheimliche* (Freud, 1919) – traduzido como “estranho”, em português; “ominoso” ou “sinistro”, em espanhol, e “inquietantemente estranho” em francês – , a função do olhar prevalece como causa de horror e angústia. O *Unheimliche*, enquanto o familiar que se torna estranho, tem um vínculo estreito com a dinâmica pulsional em jogo no campo escópico: de fato, no conto do “Homem de Areia” de Hoffmann, os olhos situam-se no cerne do caráter sinistro do relato.

Em primeiro lugar, na cena infantil, Nathaniel é dominado pela angústia diante de uma história relatada pela babá. O homem de areia procura as crianças desobedientes e

joga “punhados de areia em seus olhos, de modo que estes saltam de suas órbitas sangrando”. Ele os coloca depois num saco para alimentar seus filhotes, que têm bicos curvos como de corujas “para mordiscar os olhos das crianças” (Freud, 1919, p. 228). Vemos aqui a proximidade do objeto escópico e da oralidade²⁸¹: não só é possível “comer com os olhos”, mas a lenda expressa também a fantasia de comer os olhos, arrancá-los e triturá-los com os dentes. Nathaniel identifica o advogado Coppelius, amigo do pai, como o temível homem de areia. O menino espiona as conversas do homem com o pai e escuta aquele gritar “Aqui os olhos!”. Mobilizado pelo pânico, o pequeno espião se trai fazendo barulho. Coppelius tenta, então, jogar nos olhos uns pedacinhos de carvão ardentes da lareira; punição pelo pecado escópico da espionagem. O pai intervém para protegê-lo, morrendo de forma “misteriosa e horrorosa”, um ano depois.

Em um segundo momento, Nathaniel reconhece – numa alucinação interpretada de modo delirante? – essa figura horrenda de sua infância no oculista Giuseppe Coppola, vendedor de “belos olhos”. Nathaniel, também *voyeur* nesta segunda cena, compra um binóculo do oculista para espiar o apartamento vizinho. Os belos olhos do binóculo o fazem apaixonar-se por Olímpia: “bela, mas silenciosa e imóvel” (*ibid.* p. 229). Ora, ela não é mais do que uma boneca autômata fabricada pelo Doutor Spalzani, cujos olhos foram colocados por Coppola, o homem de areia. (Os olhos arrancados das crianças, em vez de alimentar os filhotes, alimentam a beleza de Olímpia?). O estudante surpreende os homens brigando pela obra: o oculista leva embora a boneca, sem os globos oculares; Spalzani apanha os olhos sangrentos do chão e arremessa-os no peito do rapaz que, num ataque de loucura, tenta estrangulá-lo. No delírio, evidencia-se o vínculo com a cena infantil do fogo da lareira, uma vez que o jovem grita: “Gira anel de fogo! Lindo, lindo! Bonequinha de madeira, gira!”. Fogo, erotismo dos olhos, mas também perigo, loucura e morte.

Em um terceiro momento, recuperado de sua doença, o jovem pretende casar-se com sua namorada, Clara. Ao passear pela torre da prefeitura, ele consegue ver a Coppelius na praça. Tomado ainda outra vez pela loucura, o jovem grita “gira, boneca de madeira!” e tenta empurrar a noiva da torre, mas ela é salva pelo irmão. Os espectadores tentam subir, mas

²⁸¹ Como indica Gérard Bonnet, existe uma íntima relação entre o olhar e a oralidade no narcisismo primário (1981, t.2, p.40) – situamos também esse parentesco na formulação da lei do talião. Nesse contexto, o olho do outro, do desconhecido, do estrangeiro, encarna sempre o risco do mau-olhado, do olhar carnívoro que desintegra.

Coppelius diz, rindo: “Esperem um pouco, ele mesmo vai descer” (*ibid*, p.65). Efetivamente, ele acaba jogando-se da torre vociferando “belos olhos, sim, belos olhos!!”.

Evidentemente, no conto de Hoffmann, os olhos são fonte de desejo e de horror: belos olhos, objeto agalmático de Olímpia, objeto privilegiado do oculista, eles podem também ser perdidos, destroçados pelo aterrorizador homem de areia e devorados por seus filhotes. Esses olhos – os olhos mortos de Olímpia, o olhar provocador de Coppelius desde a praça da prefeitura – desencadeiam a psicose de Nathaniel e sua passagem ao ato suicida. O olhar da mulher que acende a libido – cabe frisar que, no caso de Olímpia, é um olhar apagado, desprovido de desejo –, o olhar do homem de areia (nas figuras do conto, do advogado e do oculista) que é um obstáculo para o amor (da mãe, de Olímpia, de Clara). Freud percebe aqui a ambivalência da fragmentação da imago paterna entre um pai terrível que quer arrancar seus olhos – castrá-lo, segundo a interpretação clássica – e um pai que intercede para salvá-lo. Existe um pai pacificador na figura do pai do jovem ou de Spalzani, mas esse ideal do eu revela-se ineficaz no segundo momento e ausente na cena do suicídio.

Freud propõe neste texto o conceito de *Augenangst*: angústia ocular, angústia diante dos olhos (angústia *dos* olhos?). Conceito interessante enquanto revela que o olhar parece ter uma função *essencial* no desencadeamento de angústia²⁸². Pierre Fédida refere-se a esse temor intensamente experimentado que faz do “órgão da visão o *lugar da angústia*” (1996, p.89), assim como Lacan falara do olhar como “o objeto sem o qual não há angústia” (1963). Ora, Freud vincula a *Augenangst* talvez muito rapidamente com a angústia de castração, como deslocamento dela para o olho. A interpretação freudiana segundo a qual a representação de ser privado dos olhos seria equivalente da castração genital – a mesma castração ocular do desfecho do mito de Édipo – reduz, a nosso ver, a complexidade das catástrofes desencadeadas pelo olhar enquanto objeto pulsional. Isto porque parece haver um “algo a mais” nos poderes do olhar, aquém da dinâmica fálica do Édipo²⁸³. A noção de *Augenangst* tem a vantagem de revelar a relação intrínseca entre olhar e angústia. Para além da interpretação reducionista, podemos dizer que a angústia aos olhos fundamenta-se no fato de que o campo escópico institui o laço fundamental do sujeito ao desejável. Além disso, a

²⁸² Lacan indica que precisamente o momento da angústia é “a visão impossível dos próprios olhos no chão” (1963, p.190-191).

²⁸³ Em palavras de Fédida, toda interpretação que simbolize “a angústia de perder os olhos por simples significante de equivalência com a perda do órgão genital não seria errônea, mas desconheceria a *função de ver* no que ela é *primitivamente* – essa função do órgão genital que *vê o sexual*” (1996, p.94). E por isto que “o ataque aos olhos exorbita o olhar e faz cair o eu numa ameaça vertiginosa de loucura” (*ibid*, p.94).

perda dos olhos remete ao caráter central da falta. Nesse sentido, se Freud evoca a chave da castração, Lacan alude, pelo contrário, à falta da falta: o *unheimlich* é aquilo que aparece no lugar “onde deveria estar o $-\phi$ ”, isto é, quando falta a função da falta e retorna de modo inesperado um olhar que deveria ser perdido (Lacan, 1963, p.53). *Augenangst*: angústia diante da perda dos olhos, mas também diante do retorno de certo olhar. Isto porque o olhar, enquanto veículo do desejo e do gozo do Outro, coloca o sujeito diante do risco mortífero de perder-se num olhar abismal, sem fundo. De fato, Lacan considera que “não é fácil definir que é um olhar. É uma questão que pode muito bem sustentar uma existência e devastá-la” (Lacan, 1969, p.253).

O próprio Freud, logo depois de indicar que “é possível reconduzir o estranho do homem de areia à angústia do complexo infantil de castração”, aborda o vínculo entre o olhar e a constituição do narcisismo. Em muitas ocasiões, diz Freud, suas pacientes confessaram que, na infância, estiveram convencidas que “olhando suas bonecas de certa maneira, com a máxima intensidade possível, poderiam fazer com que elas ganhassem vida” (*ibid*, p.233). Toda a problemática examinada logo depois, a problemática do espelho e do duplo, nas suas vertentes pacificadora e aterrorizadora, confirma essa intuição da função do olhar na constituição do narcisismo, no “dar vida” ao sujeito, ou, na terminologia freudiana, ao eu. Só que o mesmo olhar que dá a vida, que libidiniza – *Eros* – pode também dar a morte – *Thanatos* –, como nos revela o terror de alguns autistas ao serem olhados, como se fossem reféns de um olhar vazio e catastrófico, que pudesse submergi-los em um abismo sem saída. Talvez, para eles, o olho não seja uma zona erógena, mas uma espécie de precipício, um simples buraco sem fundo. Do mesmo modo que Olímpia, alguns autistas parecem ser bonecas que não foram animadas pelo olhar, que podem ver sem olhar – se o olhar supõe o desejo – e falar sem entrar no discurso²⁸⁴. Aliás, é notável que os quatro elementos elencados por Freud como motivos do efeito *unheimlich* estejam vinculados ao olhar e ao narcisismo primário:

A presença de ‘duplos’ em todas as formas e em todos os graus de desenvolvimento, isto é, a aparição de pessoas que devem ser consideradas idênticas por seu aspecto idêntico; essa relação é acentuada por processos mentais que saltam de um para outro dessas pessoas – o que chamaríamos telepatia –, de modo que um possui conhecimento, sentimento e experiência em comum com o outro; a identificação com outra pessoa até o ponto de

²⁸⁴ No jogo da forca, um paciente autista escolhe como primeira palavra “papagaio”. Ao falar, ele dá mesmo a impressão de ser um papagaio, que pode responder e até recitar de cor o que aprende na escola, sem jamais poder iniciar uma conversação, olhar no olho do interlocutor ou falar com uma voz “habitada” pelo desejo.

equivocar-se sobre o próprio eu ou situar o eu alheio no lugar do próprio – isto é, duplicação, divisão e intercâmbio do eu – e, finalmente, o retorno constante da mesma coisa, a repetição dos mesmos traços, caracteres, destinos, dos mesmos crimes, ou até dos mesmos nomes, através das diversas gerações que se sucedem (Freud, 1919, p. 234).

A imagem do outro, o duplo, pode representar a base para a constituição do eu ou a ameaça de uma fusão aniquiladora²⁸⁵, que apaga as barreiras entre o eu e a alteridade. Em relação ao primeiro dos motivos – o do duplo, do espelho –, Freud considera que uma vez superada a fase do narcisismo primário do qual surge, o duplo deixa de ser um seguro de supervivência – uma segurança contra o sepultamento do eu uma renegação do poder da morte– e passa a ser o anunciante sinistro da morte (*ibid*, p.235)²⁸⁶. Tanto a telepatia – que examinamos no primeiro capítulo e que reexaminaremos quando estudaremos a questão da transparência na psicose – quanto a identificação que deriva na identidade evocam a “regressão a épocas nas quais o eu não tinha se deslindado ainda nitidamente do mundo exterior nem do Outro” (*ibid*, p.236). Isto é, ambas alertam para o risco mortífero do olhar aspirante e fusional do Outro na psicose, um olhar do que Nathaniel não pôde fugir.

Aliás, prossegue o texto, uma das formas da representação do duplo nos estágios posteriores do desenvolvimento psíquico é a instância da consciência moral, que se torna autônoma na psicose no delírio de observação. Como se sabe, essa instância assumirá depois o estatuto do ideal do eu (Freud, 1921b) e do supereu (Freud, 1923). Pois bem, o supereu, nas suas funções de observação e crítica, tem uma relação intrínseca com os objetos do olhar – observação, vigilância e controle – bem como da voz – mandato, crítica e injunção. Apesar do fato de que o problema do ideal e do supereu excede nossos propósitos, devemos salientar a importância da introdução – à primeira impressão, aparentemente marginal – da consciência moral, antecedente do supereu, num texto que aborda a ambivalência do olhar, do encanto do desejo ao horror da morte. Se o ideal do eu remete a um olhar paterno mais benevolente, o supereu – em suas faces invocante e óptica – parece ter um vínculo privilegiado com o terror do olhar e a pulsão de morte, contraparte do olhar que anima o

²⁸⁵ André Green, no seu trabalho « Narcisismo de vida, narcisismo de morte » (1983) tenta articular a teoria do narcisismo de 1914 com a última teoria das pulsões. Ainda que o narcisismo seja geralmente abordado em relação às pulsões de vida, Green propõe a necessidade de postular a existência de um narcisismo de morte ou narcisismo negativo. Diferentemente do primeiro, que visa à unidade do eu, o segundo tentaria sua abolição na aspiração ao zero. Não seguimos sua teoria na noção de uma atividade de desligamento do negativo – como explicitamos no capítulo quarto –, mas consideramos interessante sua noção de narcisismo de morte.

²⁸⁶ Mais adiante, Freud acrescenta que o caráter *unheimlich* só pode dever-se ao fato de que o duplo é uma “formação oriunda das épocas primordiais da alma já superadas, que em aquele tempo possuiu, sem dúvida, um sentido mais benigno. O duplo tornou-se uma figura aterrorizadora do mesmo modo em que os deuses, após a ruína de sua religião, tornam-se demônios” (Freud, *ibid*, p. 236).

inanimado (“que dá vida às bonecas”) ao que se refere Freud. Lacan (1973) proporá, nesse sentido, outra face do supereu – um supereu materno ou feminino – entendida enquanto imperativo de gozo.

5.5.2A morte nos olhos

Em seu rosto ressequido, os olhos tinham ficado enormes; franzi-os, imobilizava-os; à custa de um esforço imenso, arrancava-se dos seus limbos para subir de novo à superfície desses lagos de luz negra; encarava-me com uma fixidez dramática: como se tivesse acabado de inventar o olhar. Simone de Beauvoir, *Une mort très douce*.

Na mitologia grega, a Medusa, uma das três Górgonas, é outra face do olhar que dá vida ao que se refere Freud, personificando o olhar que fulmina. Dessa maneira, a Medusa torna-se uma figura paradigmática da pulsão de morte no campo escópico. Na Grécia Antiga, ela traduz:

... a alteridade extrema, o horror aterrorizante daquilo que é absolutamente outro, o indizível, o impensável, o puro caos: para o homem, afrontar-se à morte imposta pelo olho da Górgona aos que lhe atravessam o olhar, transforma todo ser vivo que se mexe e enxerga a luz do Sol em uma pedra dura, glacial, cega e entevada (Vernant, 1986, p.12).

Segundo algumas versões do mito, as três Górgonas – Medusa, Esteno e Euriale –, filhas imortais de Fórcis e Ceto, eram originariamente belas donzelas invejadas por Atena por causa de seus formosos cabelos cacheados, seus belíssimos olhos e suas graciosas asas douradas. Medusa teria provocado a ira de Atena ao unir-se a Poseidon em um dos santuários da deusa. Enfurecida, Atena tornou-a mortal, transformando as irmãs em monstros de pele escamosa de lagarto e cobras vivas em vez de cabelos, com uma horrível língua protuberante, crivada por presas de javali. É interessante observar que o mito todo toca nos perigos do olhar: a beleza que suscita a inveja de Atena e o mau-olhado que fulmina Medusa, condenando-a a petrificar tudo aquilo que é visado por seus olhos – ou seja, tudo aquilo que ela deseja ou quem a deseja. Não há possibilidade de desejo nem prazer de olhar, só o abismo do gozo escópico. Os belos olhos de Medusa tornam-se olhos arregalados, dotados de um olhar fixo e penetrante, fatal e monstruoso, que petrifica²⁸⁷. A fascinação diante desse olhar deixa a vítima sem recursos, incapaz de defender-se: ninguém pode olhá-la de frente, porque seu olhar equivale à morte. Aliás, Perseu, o herói que decapita a Medusa, deve sua façanha a

²⁸⁷ A morte por petrificação é uma idéia paradoxal, enquanto associa a noção de eternidade – simbolizada pela pedra, para sempre imóvel – à mortalidade, própria da condição humana. O terror da petrificação reduz o homem à aparência visual, suprimindo sua historicidade (Montellier, 2006).

uma inteligente estratégia escópica. Decidido a levar a cabeça de Medusa ao rei Polidectes, Perseu serve-se das sandálias aladas de Hermes, do escudo brilhante de Atena e do capacete de Hades, que o torna invisível, para atuar como anteparo contra a força aniquiladora da Medusa. Para obter alguns desses elementos, o herói deve encontrar o caminho para as Ninfas do Norte, caminho cujo segredo é guardado pelas irmãs mais velhas das Górgonas, as Gréias, que possuem um único olho e um único dente²⁸⁸ que compartilham, passando-os uma para as outras. No curto momento da passagem, nenhuma das três vê nada, é por isso que Perseu deve aproveitar esse breve instante de cegueira para poder obter o segredo procurado. Uma vez diante da Medusa, o herói furta-se do olho mortífero pelo elmo de invisibilidade e utiliza o escudo, polido como um espelho, para poder ver a Górgona sem precisar cruzar seu olhar com o dela, isto é, interrompendo o circuito pulsional do olhar – ser olhado. O escudo é um elemento importante já que demonstra que o olhar de Medusa perde sua letalidade quando mediado pelo espelho, quando convertido em reflexo²⁸⁹. O mito representa uma aventura escópica que evoca as duas vertentes desse jogo de olhares constitutivo: desejo, mas também inveja, angústia (*Augenangst*) e morte.

Um primeiro eixo do mito da Medusa, então, pode ser lido na chave do olhar mortífero. O outro eixo, que vincula o olhar da Medusa à castração, é o privilegiado pelo artigo “A cabeça da Medusa” (Freud, 1922b). Freud considera que decapitar no mito equivale a castrar: o terror diante da Medusa metaforizaria a angústia de castração, um “terror associado a uma visão” (1922b, p. 270). Como vimos, existe um vínculo estreito entre olhar e angústia; aliás, como explicita Freud (1923b, 1925c), *a angústia de castração surge no campo escópico*. O menino, até o momento incrédulo diante da ameaça de castração, “vê um genital feminino, provavelmente o de uma mulher adulta, rodeado por pêlo; no fundo, o da mãe” (*ibid*). Essa visão re-significa a ameaça, produzindo a angústia. Como dissemos no capítulo anterior, toda a dialética do complexo de castração é dirigida pela problemática da percepção visual. Acrescentemos agora que a angústia nasce das vicissitudes pulsionais do olhar. Ora, Freud remete a essa mão dupla da pulsão de olhar, indicando que a petrificação das vítimas da Medusa vincula-se à angústia, mas também ao desejo: as serpentes da sua cabeça produzem horror, mas também contribuem a amortecê-lo, na medida em que substituem o pênis que se teme perder. Por outro lado, a petrificação mortífera pode simbolizar também uma ereção, prova de que o olhar suscita tanto o desejo quanto a angústia, o terror e a morte. Gozo do

²⁸⁸ Vemos aqui, novamente, a amálgama entre olhar e oralidade ao que nos referimos anteriormente.

²⁸⁹ Milner (1991) explica esse fato segundo uma idéia corrente da óptica antiga, que atribui o efeito visual aos raios emitidos pelo próprio objeto.

olhar: Olhar atraente que provoca o desejo de continuar olhando apesar da ameaça de petrificação e de morte.

Talvez exista umnexo entre ambos os eixos: no mito da Medusa e na interdição de olhar a ele ligada parecem confluír a morte, a castração e a sexualidade feminina. Max Milner (1991) estuda o problema da interdição de olhar em uma série de cenas textuais da mitologia grega e a literatura francesa²⁹⁰. No mito, o desejo de ver é onipresente, multiforme, metamorfoseado em figuras que representam os prazeres e os perigos do olhar. Para os gregos, o ver suporia certa harmonia preestabelecida entre o homem e o universo, harmonia que se quebra quando a visão exerce-se fora da *polis*, nos infernos, no âmbito dos deuses ou dos segredos mais íntimos. O equilíbrio só se restabelece após dramas, mutilações e castigos. Milner examina a interdição de olhar, por exemplo, no mito de Orfeu e Eurídice, retomado inúmeras vezes pela pintura, a música e a poesia. Virgílio e Ovídio interpretam o episódio como a ilustração do que acontece a um homem que carece de autocontrole. Apolodoro considera que Orfeu foi punido por desafiar os deuses, por não cumprir a condição de Hades de evitar contemplar Eurídice até que ela, outra vez, estivesse à luz do sol. Mas Milner destaca que os gregos insistem menos no fato de ele ter olhado sua mulher que no fato de ter “olhado para trás”, para o mundo dos deuses, do além, dos mistérios. Reencontramos o perigo desse olhar para trás no livro do Gênese, quando a mulher de Lot torna-se uma estátua de sal por ter contemplado a destruição de Sodoma e Gomorra. Bonnet (1993) interpreta esse “olhar para trás” no sentido mais trivial do termo, no sentido de olhar o ânus e tudo o que ele representa.

Ora, aqueles que olham para frente, olho no olho, não parecem ter melhor sorte: aqueles que olham para a Medusa transformam-se em pedra; Acteão é convertido em veado e devorado pelos próprios cães depois de ver a nudez de Ártemis; Tirésias, em uma das versões do mito, torna-se cego depois de ter surpreendido Atena, nua²⁹¹. Existe uma constante na severidade do castigo de quem deseja ver demais, e, sobretudo, de quem pretende olhar de perto a mulher e atingir o segredo da sexualidade feminina²⁹². Nesse sentido, lembremos que

²⁹⁰ O autor analisa principalmente “A cartuxa de Parma” (1839), de Stendhal; “O rei Candulo” (1844), de Théophile Gautier; “O homem que ri” (1869), de Victor Hugo e “Em busca do tempo perdido” (1908-1922), de Marcel Proust.

²⁹¹ Milner (1991) analisa os diversos relatos sobre Tirésias: ele é atingido pela cegueira, ora depois de ver a nudez de Atena, ora depois de sua intervenção no desacordo entre Zeus e Hera sobre o segredo do gozo feminino – segredo que possuía depois de sua transformação sucessiva em mulher e em homem.

²⁹² Encontramos uma variação do mesmo tema na lenda de Melusina, que impõe a seu marido a condição de não poder vê-la aos sábados. Corroído pelos ciúmes, o marido rompe a promessa e espia sua mulher no banho,

Tirésias é precisamente quem intervém na polêmica entre Zeus e Hera sobre os enigmas do gozo feminino – segredo que ele conhece pelo privilégio de ter sido homem e mulher. Castigado pela cegueira, ele adquire o dom da adivinhação, podendo enxergar para além das aparências e guiando Édipo na sua travessia. Notemos, ainda, que a cegueira de Édipo também depende de uma interdição de olhar a sexualidade feminina, neste caso, o sexo da mãe: “Os órgãos genitais femininos representam para os neuróticos algo estranhamente inquietante, *unheimlich*”, frisa Freud. Mas esse *unheimlich* “é a porta de entrada da antiga moradia da criança” (1919, p. 244).

Assim, cumpre salientar que não é aleatório que a Górgona seja uma figura feminina: muitos psicanalistas (Abraham, 1914; Schneider, 1996, dentre outros) vinculam o olho e o sexo feminino com esse risco de ser absorvido por um vazio sem limites, de ser “enterrado vivo” pela escuridão de um olhar mortífero (Abraham, 1914). Abraham, por exemplo, no caso de uma paciente com fobia à luz, refere-se à fantasia de retorno ao útero como uma forma de nostalgia de morte que “impede todo prazer de ver”. Ver a mulher nua, ver o sexo da mãe, “olhar para trás” – para a origem do nascimento? para a origem do mundo como situa o quadro de Courbet?²⁹³ – parece constituir o nó desse gozo mortífero do olhar. Ora, existe, no campo do mito, um contraponto ao poder mortífero do sexo feminino: a obscenidade cômica de Baubó, que exhibe o sexo – irrisório, já que não serve mais nem para fazer o amor nem para dar nascimento a um filho²⁹⁴ – diante de Deméter para fazê-la rir. Eliane Robert Moraes, no seu texto “Mãe, medusa” (2010), observa que Baubó é uma personagem obscura da mitologia grega, que ora se apresenta como um espectro noturno infernal, ora na pele de uma velhinha engraçada. Nesse sentido, tanto Medusa quanto Baubó viabilizam uma representação crua e brutal do sexo: “representação que, sendo equivalente sob certos aspectos à da face monstruosa, pode provocar igualmente o pavor de uma angústia sagrada e a gargalhada libertadora” (Vernant, 1986, p.40). Aliás, é nessa chave que Baubó atenua o sofrimento de Deméter, em luto pela perda da filha: seus gestos indecentes conseguem romper o jejum da deusa, provocando-lhe uma explosão de riso. Moraes salienta

descobrimo, da cintura para abaixo, uma horrível calda de serpente. Em algumas variações da lenda, o marido perde um olho. Diferente da tragédia grega, na lenda medieval intervém o amor cortês, a proteção da honra da Dama e a interdição do comércio carnal entre os amantes. Na maioria dos relatos, a proibição refere-se ao banho da donzela, ao abrigo dos olhares indiscretos; quando esses momentos de privacidade – auto-eróticos – são violados, a mulher é descoberta na sua face de serpente ou de monstro. Milner (1991) examina uma série de lendas medievais, salientando que na sexualidade feminina existem “gratificações às quais o homem não tem acesso” (*ibid*, p.89). Além da morte, a calda de serpente também pode evocar o falo e a castração, segundo a leitura freudiana do mito de Medusa.

²⁹³ Lembremos que o próprio Lacan foi proprietário desse quadro desde 1955 até sua morte.

²⁹⁴ Segundo a interpretação de J.P Vernant, 1986, p.94.

que as representações plásticas do episódio mostram um personagem feminino reduzido a um rosto, mas que é ao mesmo tempo um baixo ventre. Tal constante confere um significado inequívoco ao ato de Baubó, quando levanta o vestido para exhibir sua intimidade: o que ela mostra a Deméter e que deveria ter ficado escondido é “um sexo disfarçado de rosto, um rosto em forma de sexo; poderíamos dizer: o sexo feito máscara” (Vernant, *ibid*, p.41). Vernant salienta que, em outra versão do mito, a velha Iambé interrompe o luto de Deméter com piadas obscenas. O efeito liberador de uma sexualidade quase monstruosa opera aqui em e pela linguagem, diferente da versão do mito de Baubó, que segue o mesmo procedimento, mas no campo visual. Ela substitui as palavras pelo espetáculo; ao exhibir seu sexo em movimento, Baubó faz aparecer o rosto hilário de um jovem, Iaco. Acrescentemos que Baubó evoca tanto o falo – um dos nomes de *phallós* é *baubón* – quanto a maternidade: além do fato dela ter sido a ama de leite de Deméter, seu nome significa “ventre”. Nesse sentido, as figuras de Medusa e Baubó condensam as figuras ambivalentes da maternidade e do sexo, ambas vinculadas à alegria e ao terror, ao nascimento e à morte²⁹⁵.

5.5.3 Olhar do mal e mau-olhado

Outra versão do olhar mortífero que Freud evoca naquele texto, mas no âmbito cultural, é a crença popular no mau-olhado (*dem bösen Blick*): “Quem quer que possua algo que seja a um só tempo valioso e frágil tem medo da inveja de outras pessoas, na medida em que projeta nelas a inveja que teria sentido em seu lugar. *Um sentimento como este se trai por um olhar*, muito embora não seja expresso com palavras” (Freud, 1919, p.239, nosso grifo). O mau-olhado sempre visa um bem, um objeto privilegiado. Nesse sentido, traduz uma forma de *invidia*, de ódio ciumento diante de alguém que possui um objeto que lhe fornece uma imagem de completude. Lembremos uma passagem de Santo Agostinho retomada por Lacan em múltiplas oportunidades: em 1938 no seu trabalho sobre os complexos familiares; em 1946, no seu escrito sobre a causalidade psíquica; em 1948, no texto sobre a agressividade e no seminário onze (1964). No primeiro livro das *Confissões*, Santo Agostinho escreve: “uma criança que eu vi e observei tinha inveja: ela não falava ainda e olhava, pálida e enfurecida, seu irmão de leite²⁹⁶”. Lacan distingue aqui ciúmes e inveja: a criança não inveja precisamente aquilo do que tem vontade, não se pode dizer que ele quisesse mamar. “A inveja

²⁹⁵ Segundo Abraham, a escuridão, a terra, a água, a caverna, são símbolos ambivalentes do feminino, relativos tanto ao nascimento quanto à morte (1914, p.326-327).

²⁹⁶ “Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum”.

costuma ser provocada pela possessão de bens que não teriam utilidade alguma para quem os inveja, e cuja verdadeira natureza nem sequer suspeita” (Lacan, 1964, p.122). O sujeito empalidece diante do corpo-a-corpo do irmãozinho com a mãe, diante dessa imagem de completude que se fecha e que torna “o olho desesperado pelo olhar” (Lacan, 1964, *ibid*). Relembração do objeto da perda, o seio perdido de vista. O olhar desencadeia a inveja e a revela, “um sentimento como esse se trai por um olhar”, diz Freud.

O protótipo bíblico desse mau-olhado fraterno é o crime de Cain, desencadeado, como nos lembra Markos Zafirooulos (2009), por causa de um olhar, o olhar de Deus, do pai.

Abel, de seu lado, ofereceu dos primogênitos do seu rebanho e das gorduras dele; e o *Senhor olhou com agrado para Abel e para sua oblação, mas não olhou para Caim, nem para os seus dons*. Caim ficou extremamente irritado com isso, e o seu semblante tornou-se abatido (...).Caim disse então a Abel, seu irmão: "Vamos ao campo." Logo que chegaram ao campo, Caim atirou-se sobre seu irmão e matou-o. (Gênesis, 4:4-8, nosso grifo).

Em relação à questão do início do circuito escópico – questão que colocamos quando examinamos “Pulsões e destinos de pulsão” – a ilustração bíblica demonstra até que ponto a clínica escópica não se articula primeiramente no próprio olhar do sujeito, mas no do Outro. Além do mais, a passagem coloca em cena uma pluralidade de olhares. O olhar invejoso e o mau-olhado criminal são efeitos do desejo do Outro, que estabelece o valor de um objeto – “o Senhor olhou com agrado para sua oblação” – mediante um olhar arbitrário – por que o Senhor prefere uns dons e rejeita outros? – “não enunciado no registro da palavra, mas indexado no registro de um olhar que quer, sem dizer” (Zafirooulos, 2009, p.25)²⁹⁷.

A crença popular do mau-olhado revela que o olhar tem uma potência prejudicial, uma avidez maldosa, uma onipotência arrebatadora: um olhar de ódio do Outro pode fulminar o objeto desejado. Ora, existe a profilaxia contra o mau-olhado: certos objetos ou amuletos (em forma de corno, como a *mano cornuta* na Itália ou objetos com a forma ou a pintura de um olho, como podemos ver em alguns templos budistas da Índia) podem desviar esse olhar do corpo e do lar. Existem também ditos ou gestos conjuratórios que devem ser pronunciados ou efetuados diante de um olhar elogioso – suspeito ou não (Quinet, 2004). Essa

²⁹⁷ Ora, o destino daquele preferido pelo olhar do pai é, no caso bíblico, a morte. Nesse sentido, Zafirooulos destaca que aquele que “dedica sua existência à produção de oferendas (...) para olhar do Outro cai na armadilha (...) quando seus produtos são validados pelo Outro”, quando se esmera em encarnar o “ideal que acredita ler no espelho do Outro, posição que o condena ao registro do narcisismo e da impotência” (2009, p.41). Abel, consagrado à satisfação do olhar voraz do Senhor, fica sem descendência, num verdadeiro impasse obsessivo.

verdadeira paranóia cultural – cuja referência mais antiga encontra-se nos textos dos sumérios, babilônios e assírios data de três mil anos antes de Cristo – aponta para o caráter estruturalmente perigoso do olhar, vinculado à inveja, à cobiça e à sua potência destrutiva. No olhar que pousa sobre meu objeto, encontro o olhar do Outro. Aliás, não será propriamente o olhar do Outro o que fornece o estatuto desejável, *agalmático*, ao objeto que possuo? Não será por isso mesmo que a esse olhar que causa o desejo suponho também a potência de causar a morte? Contraponto permanente entre o olhar de vida e o olhar de morte.

5.5.4 Olhar: angústia, sintoma e ato

De maneira geral, podemos dizer que, do ponto de vista clínico, Lacan demarca diferentes modalidades de atribuição do olhar ao Outro. Por um lado, o sujeito neurótico concebe um Outro como suporte do olhar para causar seu desejo ou sua angústia – na modalidade histórica de “identificar-se ao espetáculo” ou no dar-se a ver obsessivo (Lacan, 1953). No fantasma, cada neurótico coloca em cena uma resposta sobre aquilo que, a seus olhos, deveria seduzir o olhar do Outro (Zafiroopoulos, 2009). Pelo outro, o perverso tentaria devolver ao Outro o olhar para fazê-lo gozar, desnudando o mecanismo da pulsão. Finalmente, o psicótico padece de um olhar “panóptico” atribuído ao Outro, com a capacidade de vigiar e punir. Indicaremos a seguir o caráter mortífero do olhar em duas versões: o olhar que produz angústia na neurose – por exemplo, na cena do pudor ou da vergonha neurótica²⁹⁸, do sintoma e da passagem ao ato – e o olhar onisciente que provoca terror na psicose.

O caráter doloroso do olhar pode tornar-se patente no sintoma neurótico; aliás, a histórica é uma presa paradigmática do olhar. Existem múltiplas ilustrações desse fato na obra freudiana, desde seus primórdios. Por exemplo, nos “Estudos sobre a histeria” (Freud, Breuer, 1893-1895), ele refere-se sucintamente ao caso de Cecília M, que apresenta uma dor penetrante na testa, entre os olhos, uma conversão histórica com gênese numa “simbolização mediante a expressão lingüística”. Seguindo sua primeira tese sobre o mecanismo psíquico

²⁹⁸ No seu livro sobre o chiste, Freud (1905c) fala de uma “tendência passiva da mulher ao exibicionismo” neutralizada geralmente pelo pudor. Nesse sentido, Freud considera as roupas como uma escapatória ao dilema neurótico: “Basta apenas aludir à elasticidade e variabilidade no total de exibicionismo que se permite às mulheres reter de acordo com as diferentes convenções e circunstâncias” (1905c).

Desde outro ponto de vista, Antonio Quinet (2004) considera que o pudor feminino denuncia o deslocamento do valor fálico sobre o corpo da mulher: em vez de ter o falo, *ser* o falo, o objeto desejado pelo homem. O pudor constituiria um limite do gozo, um sinal que não se deve transgredir. Para além dele, ainda segundo Quinet, situar-se-ia a vergonha, que denuncia a presença do olhar do Outro enquanto julgamento. “O pudor é um sinal do desejo e a vergonha, um sinal do gozo, pois o primeiro está ligado à falta fálica e a segunda, ao olhar do supereu” (Quinet, 2004, p. 103). Quanto à timidez, o recalque da pulsão escópica estaria na origem da timidez histórica: o prazer de olhar torna-se desprazer de ser olhado.

dos fenômenos histéricos, Freud procura um acontecimento traumático cuja lembrança pudesse ter desencadeado o sintoma: a paciente descreve uma dor que sentira, pela primeira vez, trinta anos antes, estando sob o olhar vigilante da avó rigorosa. Eis o incidente responsável pelo trauma: a avó teria lhe dirigido um olhar “tão penetrante que fora direto até o cérebro” (*ibid*, p. 192). Diante dessa inspeção lacerante, um sintoma conversivo que simboliza – para retomar o termo freudiano – esse *pathos* do olhar, sintoma do qual a paciente poderá desfazer-se pela cura catártica.

Outra cena. Sidonie Csillag, a jovem homossexual de Freud, passeia com sua “dama” pelas ruas de Viena. Ela escolhe ruas e horários em que não é improvável encontrar seu pai, francamente oposto a seu cortejo da dama. Sem escrúpulos, ela desafia o olhar do pai, sabendo que ele rejeitará o espetáculo. O exibicionismo prazeroso da exposição, o “dar a ver” do *acting out*, torna-se insuportável quando finalmente encontra o olho de seu pai que, enraivecido, devolve-lhe um olhar desaprovador: ela se joga da ponte. Lacan aborda, em 1963, a tentativa de suicídio como uma passagem ao ato desencadeada pelo olhar crítico do pai. Um olhar que longe de reconhecer seu desejo, anula-a enquanto sujeito. Aliás, o texto freudiano é minucioso na descrição desse olhar – “colérico”, “furioso”, “feroz” (1920b, p. 142, 154, 155 respectivamente) – e de seus efeitos. Ao deparar-se com sua filha e a *cocotte*, o senhor “passou por elas de olhar furioso (*einen wütenden Blick*)” (Freud, 1920b, p. 154). Subitamente, a jovem largou a companheira, correu em direção a um muro e saltou-o, precipitando-se na estrada de ferro que passava embaixo. A análise freudiana interpreta o ato a partir de uma posição transferencial particular, lendo na provocação ao pai uma demanda de amor – como se a jovem dissesse com sua exibição: “olha quem me ama, porque você não me olhou” – e no ato de jogar-se da ponte, a realização do desejo inconsciente de ter um filho do pai. A interpretação sustenta-se no significante *niederkommen* que significa em alemão tanto cair quanto parir. O acontecimento que teria precisamente fixado sua escolha de objeto homossexual teria sido o desengano, durante adolescência, de não obter um filho do pai, mas um irmãozinho. Ora, cabe salientar que não se trata aqui somente do olhar do pai, como interpreta Freud: a tentativa de suicídio responde também ao olhar desprezador da dama amada. “Confessara à dama que o senhor que olhara para elas com tanta ferocidade era seu pai, que não queria saber nada desse relacionamento. E a dama, então, encolerizou-se e ordenou que a deixasse no ato e que nunca mais a esperasse ou lhe dirigisse a palavra, que essa história devia acabar já” (*ibid*, p. 155). Freud acrescenta que “a dama falara do mesmo modo que o pai e pronunciara a mesma proibição”. Nesse sentido, segundo sua interpretação,

a passagem ao ato é uma manifestação de auto-castigo – ao passo que castiga também o objeto com o qual se identificara – e um cumprimento de desejo – na medida em que cair equivale a parir. Nas suas palavras, a jovem explica seu desejo de morrer no desespero por haver perdido seu amor. Entretanto, não se trata apenas disso. Ela parece ter procurado o olhar raivoso do pai que selasse o destino das amantes, na medida em que ao observá-las – mesmo com ódio – ele as fazia existir enquanto casal. Desse modo, a recusa da dama rompe com a cena montada e deixa a moça “fora de jogo”, fora de cena, sem recursos: nem filha, nem amante... nem nada. Retenhamos que o ato suicida de Sidonie explica-se na encruzilhada de dois olhares – do pai, da dama amada... mas por que não também da falta de olhar materno? – aniquiladores.

No campo da fantasia neurótica, pode-se dizer que o sujeito histérico encontra-se capturado na posição de objeto de sedução, de causa de desejo do Outro, posição que é fonte de angústia. A histérica é testemunha privilegiada da estruturação narcísica do sujeito no campo escópico, da *invidia* e do perigo de tornar-se objeto do gozo do Outro enquanto se procura causar seu desejo. A patologia histérica do olhar é reveladora da tentação histérica presente, de maneira crônica, no erotismo da visão: virtualidade de aspiração pelo objeto, que aniquila os poderes visuais. Esse oferecimento pleno ao olhar explica a aparente vizinhança da histeria com a loucura, já que muitos histéricos produzem uma interpretação quase delirante do poder do olhar. No primeiro capítulo, Josefina nos revela a estranheza alucinatória²⁹⁹ de saber-se sob um olhar ilimitado; percorrida, nua e indefesa. O olhar provém de um ponto invisível: uma sombra, ela não vê o homem que a observa, mas sente-se olhada. Como dissemos, o episódio alucinatório surge depois de uma cena na qual tenta seduzir um homem: um juiz, mas um juiz que lembra perigosamente seu pai sedutor, que perseguia suas amigas quando Josefina era adolescente. Ela oferece-se ao olhar do Outro, olhar que garante sua posição feminina, mas que é fonte de angústia e de iminência alucinatória. Virtualidade paranóica do olhar: enquanto o sujeito constitui-se pelo olhar do Outro (esse olhar desejante do pai que paquerava suas colegas, um olhar que ela diz ter suplicado, em vão), existe sempre o risco de ser aspirado por ele, de identificar-se plenamente com ele. Pouco depois, Josefina se lembraria de uma cena de coito entre os pais que teria escutado quando compartilhava o quarto do casal aos seis anos de idade. No escuro, ela não podia ver, mas só escutar e cheirar – lembremos que a alucinação é primeiro olfativa e logo visual –, desesperada por “não poder fechar os ouvidos nem as narinas”, fecha fortemente os olhos. Desesperada por quê? Porque,

²⁹⁹ Cf. o capítulo primeiro sobre o estatuto dessa “alucinação”.

apesar da escuridão, ela sabia-se olhada. Olhada olhando. Na alucinação, a reversibilidade coloca-se em cena, apesar de não ver, ela olha sendo olhada. A alucinação revela o caráter inquietante da pergunta sobre sua posição feminina: ser mulher equivale a submeter-se ao sexo – ao olhar – avassalador de um homem?

O luto de Heloisa revela outro aspecto das vicissitudes históricas do olhar. Após ter fracassado na sua tentativa de resgatar o olhar de sua filha da morte – no pedido de doação de córneas –, ela perde a própria visão. Ela perde o olhar de sua filha – que a define como mãe – e perde seus próprios olhos. A importância dos olhos é decisiva: os olhos de sua filha são tanto admirados quanto invejados como sinal de beleza e juventude, na medida em que olhavam para um futuro que concretizaria os sonhos que Heloisa almejava em vão para si. Freud assinala a relevância da ambivalência no luto patológico; ora, como pudemos reconstruir na análise, o acaso leva a filha num momento de intensa rivalidade na história da relação mãe-filha. Lacan, por sua parte, fala do imperativo de gozo mortífero do supereu. Nesse sentido, a forte culpabilidade apazigua-se na oferenda superegógica da cegueira conversiva.

5.5.50 olhar e a voz na psicose. Medusas e sereias da alucinação

Tinha-me lembrado a definição que José Dias dera deles, “olhos de cigana oblíqua e dissimulada” (...). A demora da contemplação creio que lhe deu outra idéia do meu intento; imaginou que era um pretexto para mirá-los mais de perto, com os meus olhos longos, constantes, enfiados neles, e a isto atribuo que entrassem a ficar crescidos, crescidos e sombrios, com tal expressão que... Retórica dos namorados, dá-me uma comparação exata e poética para dizer o que foram aqueles olhos de Capitu. *Não me acode imagem capaz de dizer, sem quebra da dignidade do estilo, o que eles foram e me fizeram. Olhos de ressaca?* (...). Traziam não sei que fluido misterioso e enérgico, uma força que arrastava para dentro, como a vaga que se retira da praia, nos dias de ressaca. Para não ser arrastado, agarrei-me às outras partes vizinhas, às orelhas, aos braços, aos cabelos espalhados pelos ombros; *mas tão depressa buscava as pupilas, a onda que saía delas vinha crescendo, cava e escura, ameaçando envolver-me, puxar-me e tragar-me.*

“Dom Casmurro” Machado de Assis

Como indicamos, Freud observa que a percepção humana funda-se numa perda irreduzível e, precisamente por isso, o olhar e a voz seguem os caminhos do desejo. Como Funes, protótipo da percepção integral e aberrante, a psicose encena esse “a mais” aterrador do objeto escópico e invocante. Ali onde o neurótico pode ficar cego ou sem voz, o psicótico mostra o excesso do gozo perceptivo, não mediado por uma perda constitutiva. O campo da

psicose tem a característica de ser aquele no qual “o objeto olhar pode ser visto, na medida em que, por não ser barrado pelo simbólico, faz parte do campo da realidade para o sujeito. Privilegio cujo preço é o sofrimento ou mesmo a aniquilação do sujeito, tomado como objeto do gozo do Outro” (Quinet, 2004, p.220). No que diz respeito ao mais famoso “caso”³⁰⁰ psicanalítico de psicose, Niederland (1959) nota que tanto Schreber pai quanto Schreber filho parecem particularmente interessados pelo estatuto dos olhos. O primeiro criara uma série de procedimentos para garantir seu controle e funcionamento perfeito, procedimentos que incluíam a limpeza diária dos olhos com uma esponja; o segundo descreve os “milagres” que padeceram seus olhos³⁰¹.

Alguns anos depois do seu estudo sobre Schreber, Freud ilustra o padecimento do olhar na psicose num caso de paranóia que contradiria a teoria analítica (Freud,1915e). Uma mulher de trinta anos tem um caso com um colega de trabalho. Ainda na casa dele, enquanto o parceiro “admirava seus encantos parcialmente descobertos”, ela sente um barulho – uma batida, tic, tac – e, na saída, encontra dois homens na escada que parecem observá-la. Depois desse encontro, a mulher começa a construir seu delírio, no qual aparece como o alvo de um olhar invisível que a atormenta. Perante seu advogado, ela assevera que o homem abusara “de sua condescendência fazendo que *espectadores não vistos* tomassem fotos do seu encontro (...). O fotógrafo estava à espreita, escondido detrás da cortina” (Freud, 1915e, p.263-264, nosso grifo). Um olhar invisível, escondido, mas sobre o qual o sujeito tem uma

³⁰⁰ Para a discussão sobre o estatuto do livro de Schreber enquanto produção literária, manual de psiquiatria ou caso clínico, cf. PRADO DE OLIVEIRA, L.E. « Introduction », in *Le cas Schreber: contributions psychanalytiques de langue anglaise*. Paris : PUF, 1979.

³⁰¹ No seu “Plano sistemático para aumentar a acuidade visual” (1859), Daniel Gottlieb Moritz Schreber – pai de Daniel Paul – insiste sobre a importância dos exercícios oculares na infância: dentre outros, a distração súbita da atenção visual e o fato de obrigar a criança a concentrar seu olhar sobre certos objetos e comparar suas impressões visuais. Niederland (1959) lê o eco dessas experiências infantis no delírio de Daniel: “se eu me recusava a deixar-me puxar as pálpebras de cima para abaixo e resistisse (...) isso aumentava o descontentamento irritado dos ‘pequenos homens’. (...) Se eu tentasse tirá-los dos meus olhos com uma esponja, isto me era reprochado pelos raios como uma espécie de crime contra a potência miraculosa divina. Aliás, não servia muito limpar-me, pois, cada vez, os ‘pequenos homens’ voltavam a seu lugar”. Ou ainda: “cada vez que um inseto aparece, meus olhos padecem um milagre de *direção forçada do olhar* (...). Os raios (...) comunicam a meus olhos, mediante uma ação apropriada sobre meus músculos oculares, a orientação necessária para que eles recaíssem sobre as coisas que acabam de aparecer (em outros casos, sobre uma criatura do sexo feminino)”. (Schreber, *Memórias de um doente dos nervos*, citado por Niederland, 1959, p.241-242). Todavia, os procedimentos pedagógicos concernem tanto o olhar quanto a voz: o pai – educador e orador – submetia os filhos a longos sermões e a “perseguições vocais”, como a repetição sistemática de palavras e fonemas para evitar eventuais erros de pronúncia. Conhecemos a importância fundamental da voz (alucinações auditivas, frases interrompidas, língua fundamental) no caso Schreber. Embora consideremos muito valioso o estudo de Niederland, consideramos que o mesmo – centrado exclusivamente no germe de verdade histórica do delírio – carece de uma análise minuciosa sobre o estatuto pulsional do olhar e da voz na psicose.

certeza. Mesmo o barulho³⁰² faz parte do olhar: trata-se do disparador de uma máquina que captura “a situação particularmente comprometida que queria fixar na imagem” (*ibid*). Espiada e fotografada, ela estava agora nas mãos do seu perseguidor: se ele mostrasse as fotografias, ela seria envergonhada e perderia seu emprego.

Neste caso e em muitas outras ocasiões, Freud refere-se à entidade clínica do delírio de observação (*Beachtungswahn*)³⁰³, descrito por Meynert no fim do século XIX³⁰⁴, e generaliza essa instância de observação no aparelho psíquico normal sob a forma do supereu. Os psicóticos estão certos, afirma Freud, existe em todos nós uma instância que nos observa e ameaça com castigos. Só que, nos psicóticos, essa instância teria se tornado nitidamente separada do eu e “*erroneamente deslocada para a realidade externa*” (Freud, 1933b, p. 55, nosso grifo). Nesse sentido, Lacan (1960b) afirmará que o supereu na psicose não se constitui enquanto *éxtimo* – exterior e íntimo ao mesmo tempo –, mas se faz presente no real. O supereu, como o olhar que vigia e a voz que critica, surge no real da psicose: intuição (ou delírio) de ser observado, injúria e injunção alucinatória. Já Freud explicitara a emergência de um olhar no campo da realidade para o psicótico. Acrescentemos: um olhar que não é apenas um fenômeno imaginário, narcísico, provindo do eu, mas um fenômeno do real da pulsão.

A síndrome de automatismo mental, proposta por De Clérambault nos anos 20, descreve de modo exemplar esse caráter intrinsecamente persecutório da percepção na psicose: o sujeito não só vê e escuta, mas ele é o alvo de um olhar e de uma voz, sendo olhado e escutado, não apenas fora, mas também *dentro*. O sujeito não é o mestre do seu funcionamento mental, uma força exterior e estrangeira age nele controlando sua vida, seus atos, seus pensamentos e percepções. No automatismo mental menor, o sujeito pode ter a impressão que seus pensamentos são lidos, que Outro os espiona, limita-os e os adivinha. O sentimento secreto e pessoal do pensamento é gravemente alterado, o doente tem a impressão de que seu mundo interior é violado. De fato, os fenômenos descritos na síndrome incluem: eco, roubo ou coerção do pensamento, pensamentos automáticos sobre os quais o sujeito sente não ter controle consciente algum. No automatismo mental maior, acrescentam-se

³⁰² Em primeiro lugar, Freud vincula o barulho da máquina de fotos e a fantasia de espionagem à fantasia primordial de observar o coito dos pais. Em segundo lugar, o barulho relaciona-se “à batida do clitóris”, projetada defensivamente ao exterior.

³⁰³ Freud refere-se ao delírio de observação de modo freqüente na sua obra, desde cedo. Achemos, por exemplo, referências a ele no Rascunho H (1895b); em “Novas observações sobre as neuropsicoses de defesa” (1896c).

³⁰⁴ Quinet acrescenta que a indicação de que a expressão “delírio de observação” foi introduzida por Theodor Meynert chega a nós através de Cramer, no artigo “A auto-referência mórbida e o delírio de observação”, de 1902, referido em nota de pé de página em *Les folies raisonnantes*, de Sérieux e Capgras. Meynert faz a referência de modo explícito, embora marginal, na sua obra “Conferências clínicas de psiquiatria”, de 1890.

alucinações, geralmente auditivas, pelas quais o pensamento é comentado ou comandado em voz alta (De Clérambault, 1942). Em suma, o automatismo mental é a ilustração extrema da falta de barreiras que torna o sujeito transparente ao olhar do Outro e encarna a perseguição mais radical, não necessariamente no que diz respeito ao conteúdo delirante, mas no sentido em que o sujeito nunca é deixado em paz pelo Outro. A observação é incessante e até a mais banal de suas ações é controlada, vigiada, comentada ou até imposta. A visibilidade é integral e o sujeito não pode refugiar-se... nem na sua própria cabeça. Seu corpo e sua mente são atravessados pelo olhar e a voz de um Outro obscuro, sem limites, que goza observando-o (*Schaulust*) ou falando-lhe.

Como dissemos, Lacan propõe a intangibilidade do olhar no campo da realidade. Ora, na psicose, o sujeito não cessa de atribuir ao Outro a posse do olhar, construindo um Outro panóptico. Em uma de suas últimas definições, Lacan afirma que a paranóia é “uma voz que sonoriza um olhar prevalente” (Lacan, 1975, sessão 08/04). O olhar se multiplica em diferentes figuras de perseguidores que assediam o sujeito. Os mais afortunados, se sentido à mercê do olhar obscuro, gozador ou injuriante do Outro, erigirão barreiras para se proteger, produzirão anteparos para impedir tal sorte de escrutínio enlouquecedor. Uma paciente não saía de sua casa sem óculos escuros para não ser penetrada pelos olhares masculinos, testemunhando, assim, a comunhão entre olhar e ser olhado; barrando sua visão, ela se protegia do olhar do Outro, já que o olhar não é nem do sujeito nem do Outro, mas entre os dois. Outra paciente colocava algodão nos ouvidos ou aumentava o volume do rádio para interceptar as vozes que a injuriavam.

5.5.5.1 A transparência do olhar na psicose: o caso Luciano

Outras vezes, o anteparo não é real, mas simbólico: o delírio pode constituir uma barreira contra o olhar desencadeado do Outro. Recebo Luciano, de 17 anos, num Centro de Atenção Psicossocial (CAPS). Seu pai, marido de uma paciente esquizofrênica, menciona numa das entrevistas familiares com sua mulher que o seu filho está “esquisito”, que passa noites sem dormir, e dias sem falar, fechado no seu quarto. Na ocasião do nosso primeiro encontro, resulta difícil estabelecer contato com Luciano. Ele observa o pátio pela janela ou encara algum objeto do consultório que parece literalmente aspirá-lo. Suas frases são curtas e interrompidas, interceptadas pelos seus próprios pensamentos e possivelmente por alucinações. Diz ver e escutar “muitas coisas”, dentre elas um touro, que corre em círculos, um relógio, uma buzina, “um trem na minha cabeça que me atormenta”. Durante a primeira

etapa do trabalho, os fenômenos aos quais se refere Luciano podem ser analisados segundo dois vetores. Por um lado, observamos o assédio de fenômenos elementares alucinatórios – o relógio, a buzina, o trem, o toro. Pelo outro, constatamos a emergência de fenômenos relativos à fragmentação do corpo (alucinações cenestésicas?), acompanhados de uma vivência de estranheza e relatados num registro notavelmente concreto: “meu cérebro coça do lado de dentro”, “estou nervoso, um nervo estourou dentro de minha cabeça”. Observamos aqui um traço diferencial entre neurose e psicose, na relação do sujeito com o significante. A paciente de Freud Cecília M, no seu sintoma conversivo, sente uma dor de cabeça que associa com o olhar penetrante da avó. O sintoma, deslocado, cifra esse olhar, mas ela não sente literalmente o olhar da avó na sua testa. Pelo contrário, existe uma elaboração simbólica, trata-se de um “como se”, de uma metáfora da vigilância exercida pela avó. Na psicose, essa relação aparece desvelada literalmente, de modo concreto, sem metáfora: ele está nervoso porque um nervo estourou na sua cabeça. A comparação é particularmente interessante já que o controle da avó toma uma forma diferente nos dois casos.

Construímos, a partir das lembranças fragmentárias trazidas por Luciano, uma versão de sua história. Devido às freqüentes hospitalizações de sua mãe esquizofrênica e às prolongadas ausências de seu pai marinheiro³⁰⁵, Luciano descreve uma infância transcorrida diante do televisor, controlado de perto pelo olhar constante de sua avó. Três olhares confundem-se na sua constituição subjetiva. Em primeiro lugar, o olhar vazio da loucura materna, um olhar mortífero do “não-desejo”. De fato, Luciano parece surpreendido quando perguntamos pela sua mãe e ele responde, simplesmente, que ela “não existe”. Em segundo lugar, o olhar rigoroso da avó materna, controlando cada um dos seus movimentos, persuadida do seu dever de expurgar dele – muitas vezes, mediante castigos corporais – a loucura que não havia podido arrancar de sua filha. Finalmente, o olhar pejorativo do seu pai, que fugia “do lar para o mar” – fugindo assim, talvez, da própria loucura – e que repetia que seu filho herdara “100% dos genes da mãe”³⁰⁶. A única pessoa que parece ter lhe dirigido um olhar mais benevolente é sua irmã maior. Ora, tempo depois, Luciano relatará um episódio incestuoso com ela na puberdade. Independentemente da possibilidade real desse encontro sexual, constatamos o caráter incestuoso – no sentido de confuso, obsceno, avassalador e fora da lei – do olhar do Outro na psicose.

³⁰⁵ Independente da presença ou ausência física do pai, parece não ter existido uma inscrição da função paterna enquanto limite à loucura da mãe, ao desejo da mãe – ou, melhor, ao seu não desejo mortífero.

³⁰⁶ As palavras do pai o exilam da filiação e impugnam a herança do nome.

Abordaremos agora, de modo sucinto³⁰⁷, uma série de acontecimentos que parecem ter confluído na contingência do desencadeamento, pouco antes da consulta. Por um lado, o nascimento de um filho de sua irmã; Luciano sente que o neném jogou um mal olhado. Pelo outro, o pai revela-lhe um suposto aborto do primeiro filho do casal, que deveria ter se chamado Luciano, notícia que o coloca no lugar de um morto³⁰⁸. Nem seu nome, nem seu sobrenome – já que seu pai parece não reconhecê-lo como filho – lhe pertencem. Constatamos a perplexidade que provoca a notícia da morte desse primeiro filho na frase paradoxal “nasceu e foi abortado”. Luciano acrescenta: “é triste perder um irmão”, um irmão que não tinha existido antes para ele, mas que o conhecimento de sua existência inscreve como perdido. Finalmente, como pano de fundo, a queda do presidente De la Rúa³⁰⁹, que o rapaz interpreta como um sinal do apocalipse. Poderíamos dizer que a maternidade de sua irmã, que parece ter uma função materna na sua história e com quem afirma ter tido relações sexuais, coloca para ele a questão da paternidade? Que importância devemos atribuir, nessa conjuntura, ao nascimento-morte de seu irmão mais velho?³¹⁰

Sabemos que Lacan (1956) considera que, a partir do desencadeamento, o psicótico entra em um mundo bizarro no qual tudo se torna um sinal para ele, um sinal que ele precisa decifrar. A alucinação, as vozes, a intuição delirante, são fenômenos que lhe são endereçados e que têm uma significação – embora, às vezes, o sujeito não consiga precisar qual num primeiro momento³¹¹. É nesse ponto onde se joga a certeza: não se trata da certeza a respeito do sentido do fenômeno elementar, mas da certeza de ser o seu destinatário, de estar completamente tomado pela experiência. Isto é, a índole do objeto da certeza pode ser ambígua – caráter enigmático do fenômeno –, mas isso *significa* e *concerne* o sujeito. Todavia, esse movimento de significantização não é um movimento automático em toda psicose, devendo, às vezes, ser encorajado pelo analista. Luciano é tomado pela experiência alucinatória, mas não se sente interpelado a ler significação alguma nesses fenômenos: ele não tem qualquer hipótese sobre o sentido de suas vivências nem consegue precisar a partir de

³⁰⁷ Não pretendemos aqui desenvolver um estudo pormenorizado do caso clínico. Uma versão mais extensa do caso foi publicada na Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental, sob o título “Demanda y transferencia en la psicosis: puntualizaciones a partir de un fragmento clínico”, 10(3):422-437, set. 2007.

³⁰⁸ A perplexidade que desencadeia a notícia da morte do primeiro “elo” da cadeia fraterna é constatável na sua afirmação: “ele nasceu e o abortaram”.

³⁰⁹ Presidente da República Argentina entre 1999 e 2001.

³¹⁰ Não temos certezas no que diz respeito ao desencadeamento, mas parece existir uma confluência de acontecimentos vinculados ao sexo, à morte, à paternidade e ao incesto. Constatamos a emergência enlouquecedora de um gozo do Outro, tributário de uma falta de inscrição da função paterna.

³¹¹ François Sauvagnat (1997) nota que o psiquiatra Clemens Neisser (1892) assinalara essa característica do desencadeamento psicótico denominando-a “significação pessoal”: trata-se da contradição entre a certeza do paciente de ser referido pelo fenômeno e a incerteza completa quanto ao sentido dessa designação.

quando as padece. Pelo contrário, manifesta sua perplexidade diante do “vazio enigmático da significação” (Soler, 2002). No decorrer do tratamento, Luciano construirá um delírio que passará, a partir desse primeiro momento, pela vivência de fim de mundo – representada, no relato, pela crise do governo do presidente De La Rúa – até uma reconstrução do universo pela via de sua filiação com Deus.

Para esquematizar a evolução da construção delirante, utilizaremos os diversos momentos propostos por Jean Claude Maleval (2000) que, tomando como apóio a obra de Lacan, considera que as diferentes fases de um delírio dependem da evolução da relação do sujeito com o gozo.

A primeira fase, denominada pelo autor de “deslocalização do gozo”, corresponde a um momento de incubação, de mal-estar e inquietude, caracterizado pela presença de fenômenos elementares e transtornos hipocondríacos. De fato, o início do tratamento de Luciano coincide com esse quadro. Além dos fenômenos elementares já mencionados, o rapaz relata uma experiência próxima do automatismo mental: “Um dia, estava com minha vovó, algo me controlava... eu estava ali, mas outro me controlava. O relógio dava voltas, eu não entendia nada (...). Algumas pessoas conhecem os pensamentos dos outros... não conte para ninguém, mas minha vovó é vidente. Um dia escutei a voz dela falando na minha cabeça, ela dizia: ‘Ah, foi ele’”. Frase interrompida, pergunto pelo fim da frase. A voz da avó dissera que ele fora o responsável pela queda do presidente Menem³¹². “Ah, foi ele que derrocou o Menem”. Dissemos que se trata de uma configuração próxima do automatismo mental e não de um automatismo propriamente dito, já que essa entidade parece referir-se unicamente a um efeito parasitário no plano do pensamento. Observamos aqui que o fenômeno não se reduz ao pensamento, mas implica no seu cerne um olhar e uma voz enquanto objetos pulsionais. Ainda não há configuração delirante, apenas emergência do olhar no campo da realidade, fenômeno elementar da psicose. Frisemos mais uma vez o caráter parasitário dos objetos escópico e invocante no relato: não há pára-choque que limite o olhar ofuscante, o Outro tem a capacidade de furar o mais íntimo do seu ser, de ler seus pensamentos, de controlar seus atos e até de falar *na* sua cabeça. Baillarger (1848) foi o primeiro psiquiatra francês a estudar as “alucinações psíquicas”, isto é, as alucinações desprovidas de sensorialidade, na medida em que não são atribuídas ao funcionamento dos órgãos dos sentidos. A voz não está recortada *fora*, mas fala *dentro* da cabeça. O fenômeno da

³¹² Presidente da República Argentina entre 1989 e 1999.

alucinação permite ilustrar paradigmaticamente o estatuto do objeto voz na psicanálise: a voz fora do som, fora da audição, é a Voz em estado puro. No caso de Luciano, a voz parasita sua cabeça: é uma voz interior, mas não é a voz do supereu estruturado simbolicamente. Pelo contrário, é um interior alheio: não se trata de uma interpelação, mas de um imperativo esmagador. Olhar (leitura) e voz (injunção) suscitam a perplexidade do sujeito, que não parece poder replicar, nem confrontar, sequer aceitar: deve *ser*. “Foi ele”. ‘avère paradoxal³¹³.

Na mesma época, desenha-se o início de um movimento transferencial. Embora a demanda de tratamento tenha sido do pai, Luciano escolhe falar, oferecendo-se como testemunha da experiência que padece. Existe uma demanda a partir do momento em que o sujeito nos escolhe para confirmar sua experiência: “o que vou contar, é confidencial, não quero que meu pai escute”. O pedido de confidencialidade indica a existência de um segredo que poderia eventualmente esconder-se do Outro. Porém, essa transferência inicial logo se revela paradoxal³¹⁴. Luciano, ao narrar a experiência com a avó, acrescenta: “Fiquei de cara quando ela leu meu pensamento. É ruim quando isso acontece, que alguém leia teus próprios sonhos. Imagine-se se eu fizesse isso, você não gostaria. Eu leio através de seus olhos e vejo seu sonho, você é gente boa. E você, o que você vê através de mim?”. Falo que vejo Luciano, um adolescente... ele me interrompe, quer saber o que vejo *através* dele. Respondo que não posso ver através dele, para contornar a potencialidade persecutória da transferência – quando o delírio não está estabilizado, todo interlocutor é um perseguidor potencial. Desapontado, ele se pergunta para que continuar falando comigo se eu não tenho poderes de leitura do pensamento, se eu sou uma “simples mortal”. A transferência psicótica apresenta o risco permanente de tornar-se perseguição ou erotomania; o desafio é criar uma margem para “fazer de outro jeito” com a alteridade³¹⁵. Insistimos no caráter paradoxal da demanda psicótica porque, embora seja necessário recusar-se a ocupar esse lugar de um Outro onipotente e onisciente, o psicótico nos coloca frequentemente nessa posição pela sua necessidade

³¹³ Sur le caractère paradoxal du transfert dans la psychose, cf. Garcia Menéndez (2007). Pour une étude approfondie du problème du transfert dans la psychose chez Freud, cf. Prado de Oliveira, “Périodisation des thèses de Freud concernant le transfert psychotique », article inédit.

³¹⁴ Sobre o caráter paradoxal da transferência na psicose, cf. Garcia Menéndez, A.J: “Demanda y transferencia en la psicosis: puntualizaciones a partir de un fragmento clínico”, 10(3):422-437, set. 2007. Para um estudo do problema da transferência na psicose na obra freudiana, cf. Prado de Oliveira, “Periodização das teses de Freud relativas à transferência psicótica e de algumas de suas definições das psicoses”, artigo inédito.

³¹⁵ Allouch (1986) fala da especificidade da transferência psicótica, que exige do analista saber situar-se entre dois polos. Por um lado, o lugar do Outro, não “descompletado” pela lei da castração, ou seja, onipotente, onisciente, onipresente. Pelo outro, o lugar do outro, diante de quem o psicótico, colocado como testemunha, pode eventualmente compartilhar sua experiência para fazer reconhecer a validade do seu testemunho. A demanda do psicótico é dirigida um pequeno “outro que supostamente sabe fazer de outro modo com a perseguição”. Lacan refere-se a essa posição como secretário do alienado. Cf. García Menéndez (2007).

estrutural de dar consistência à alteridade. Se essa alteridade for a única alteridade possível, o analista é chamado a esse lugar (“para que vou falar com você se você não ler meu pensamento?”). Toda a problemática da transferência neste caso centra-se na questão da transparência: a direção da cura consiste precisamente em combater o destino de Luciano à transparência absoluta. Transparência e fusão, Luciano descreve que assiste à televisão e controla tudo: o Senado, os políticos, os casos de corrupção. Controlado por um olhar, ele perde o controle. “Perdi o controle de mim mesmo, não posso evitar atuar através da televisão”, lamenta-se, sentindo-se responsável por todas as catástrofes naturais que vê nos noticiários.

Num segundo período do tratamento, acompanhamos Luciano em um trabalho de mobilização do significante, esboço de uma construção delirante apta a explicar a vivência inicial³¹⁶. As idéias delirantes edificam-se sobre os fenômenos elementares no campo do olhar. No relato da experiência do relógio, Luciano disse que ele estava ali, não estando, pois algo o controlava. A partir de um Outro onividente e avassalador, que não lhe deixa espaço para existir, Luciano começa a construir uma outra versão da alteridade pela via do delírio: veremos que esse delírio começa apresentando um pai terrível, absoluto e passa pela menção de um pai divino que o inscreve enquanto filho até culminar na idéia de um pai limitado, do qual se pode esconder alguma coisa. Se anteriormente Luciano não se sentia interpelado a interpretar os fenômenos dos quais padecia, ele começa a interrogar-se e acha uma primeira explicação para seu padecimento: tudo tem a ver com a religião.

O terceiro momento corresponde ao início da sistematização do delírio – na tese de Maleval, esse tempo caracteriza-se pela “identificação do gozo do Outro”. A partir de uma catarata imaginária, o delírio organiza-se como uma armadura relativamente estável enquanto o sujeito adquire algumas certezas inabaláveis. Como indica Quinet, “o delírio é uma tentativa de enquadramento do gozo pela constituição de um Outro que o contém”; neste caso, o pai. (2004, p. 243). Se, inicialmente, o objeto escópico apresentava-se enquanto um olhar parasitário e desrespeitoso com relação às fronteiras de sua intimidade, o olhar que surge neste momento é um olhar mortífero, mas claramente exterior: “Meu pai destruiu as Torres Gêmeas porque os americanos não obedeciam a Deus. Estávamos assistindo televisão, meu pai as fez explodir com seu olhar. Eu estava aterrorizado e ele ria enquanto os prédios caíam; a televisão me captava, me absorvia”. Como podemos constatar, existe uma distância

³¹⁶ Na terminologia de Maleval (2002), essa seqüência corresponde a uma “tentativa de significantização do gozo do Outro”.

entre o fenômeno panóptico da leitura de pensamento, em que o olhar emerge como enigmático, em estado puro, e a atribuição desse olhar destrutivo fora de si: esse último movimento representa um esboço de sentido que pode ser incorporado a uma elaboração delirante. De fato, o delírio que se constrói nesta fase é um delírio persecutório cujo principal ator é o pai³¹⁷. É preciso proteger-se do olhar “que absorve” – como os olhos de ressaca de Capitu –, tão poderoso que podia destruir as Torres Gêmeas em um piscar de olhos. Em suma, a violência do olhar do Outro persiste, mas esse olhar pode ser recortado na realidade exterior do sujeito.

Finalmente, no estágio definitivo da constituição da metáfora delirante – considerado por Maleval como um momento de “consentimento ao gozo do Outro” –, o sujeito adapta-se à neo-realidade construída, na qual encontra seu lugar. Segundo Maleval, na última fase de construção do delírio³¹⁸, o psicótico consente ao gozo do Outro porque possui a certeza de que, graças a essa experiência, ele obteve um estatuto privilegiado. Frequentemente, obtém-se certo saber por intermédio de uma figura paterna onipotente da qual o sujeito se faz o porta-voz (Maleval, 2000, p.94). Luciano anuncia: “O bispo leu a Bíblia e me disse ‘tu és o primeiro e o último’; ou seja, sou o principal. É uma sensação especial, porque os domingos de adoração na Igreja são feitos para mim. Todos me olham e me admiram porque sou o verdadeiro filho de Deus. Sou irmão de Jesus e filho do meu pai, ele se chama Jeová, mas usamos nomes comuns para que as pessoas não suspeitem”. Outra seqüência: “Você sabe, Deus é bom, mas tem seus limites. Quando faço besteira olhando pela televisão, ele não faz nada, se fosse ruim ele me mataria, mas ele não pode impedir”.

Sabemos que já a psiquiatria clássica considerava a existência de uma estrutura evolutiva do delírio que responderia a uma tripartição periódica: perplexidade inicial, elaboração e megalomania. O delírio de Luciano parece culminar, de fato, na megalomania. A psiquiatria alemã, de Meynert a Kraepelin, explica o delírio de grandeza como uma racionalização das perseguições do Outro: “eles me perseguem porque sou um homem fantástico”. Ora, esse movimento inerente ao delírio de observação não é apenas uma formação narcísica, mas uma encarnação do eu ideal: “depende menos do eu que do supereu, menos do narcisismo do que da pulsão de morte, menos do imaginário que do real pulsional”

³¹⁷ Em geral, segundo Maleval, o pai que surge nessa etapa do delírio “é uma figura do gozo desenfreado perigoso para a ordem do mundo” (2000, p. 94).

³¹⁸ Cumpre salientar que nem todos os psicóticos conseguem atingir esse grau de pacificação pelo delírio da metáfora delirante.

(Quinet, 2004, p.230). Certos psiquiatras observaram a existência de uma sucessão de fases no delírio crônico, alguns chegaram mesmo a explicar a passagem de uma à outra por um trabalho de dedução, mas ninguém antes de Freud tinha concebido a existência de uma finalidade interna no delírio: a de reconstruir o universo para que o sujeito consiga viver nele. Freud tem, em 1911, uma intuição clínica fundamental: aquilo que consideramos a produção mórbida, a formação do delírio, é na verdade uma tentativa de cura, uma reconstrução. Nesse sentido, existe uma lógica interna tendente à estabilização. No caso de Luciano, o delírio em seu conjunto segue a referência paterna, mediante o estabelecimento de uma filiação e da localização de Luciano numa linhagem – a mesma linhagem da qual fora excluído pelo pai, que considera que 100% de seus genes são maternos. Na última fase da constituição do delírio, ele é filho de Deus, de um Deus poderoso, mas gentil, que não pode controlar todas as ações do sujeito. A produção delirante declina depois, reduzindo-se à certeza de sua inscrição na linhagem divina – metáfora delirante –; é por isto que já não é preciso convencer os outros. Luciano confia seu segredo somente a certas pessoas escolhidas, particularmente, à analista. Esse movimento permite uma melhora notável nos seus laços sociais: ele consegue estudar, trabalhar e até ter amigos³¹⁹.

Este caso nos interessa particularmente porque o trabalho do delírio e a estabilização posterior revelam um tratamento particular do objeto escópico. A progressão do delírio descreve três versões do olhar: um olhar obscuro que penetra o mais íntimo de sua subjetividade, um olhar aterrorizador que destrói arbitrariamente e, por fim, um olhar de admiração. O caso ilustra claramente o percurso da posição inicial – na qual ele é visto, lido, transparente, reduzido ao controle do Outro –, passando por um olhar terrível, para chegar finalmente a um olhar de admiração que o visa como sujeito e não somente como objeto. A configuração final, “Deus, meu pai, tem seus limites”, o situa como digno de contemplação e lhe atribui um espaço possível de existência: a metáfora delirante constrói um pai que regula o campo do gozo e que o reconhece na filiação. Nesse sentido, a construção tem uma função de cura, de pacificação.

³¹⁹ No último movimento da cura, Luciano substitui a produção delirante pelo desenho. Nos desenhos, como no delírio, impõe-se a questão da filiação, o problema da inscrição numa linhagem de homens de mar (todos os homens da família são marinheiros). As referências à água multiplicam-se: ele desenha mares, rios, animais do mar, barcos, sempre com uma atmosfera de perigo, é preciso não afogar-se.

5.5.5.2 “*Arrancaria seus olhos!*”

Se teu olho é ocasião de escândalo para ti, arranca-o. É melhor entrares no reino de Deus com um olho só do que ter dois jogados no inferno, onde teu verme nunca morre e teu fogo jamais se apaga. Marcos, 9:47

Ora, quando não é possível refugiar-se do olhar obscuro que assedia o sujeito, quando o delírio fracassa na sua função curativa e não existem anteparos diante do olhar, a única defesa é o ataque, como revelam as passagens ao ato no campo da enucleação. Trata-se da execução concreta e literal, de uma das metáforas mais frequentes da fúria: “vou-te (lhe) arrancar os olhos”. Como vimos no capítulo anterior, a voz do diabo exige que Heloisa arranque os olhos da filha do assassino de Ana. Olho por olho, dente por dente.

Sabemos também desse remédio extremo pelo caso paradigmático das irmãs Papin, que comoveu a sociedade francesa e foi analisado por Lacan no seu artigo sobre “Os motivos do crime paranóico” (1933). Christine e Léa trabalham como faxineiras na casa da família Lancelin, uma família burguesa de Le Mans, durante sete anos. Empregadas modelo, realizam a faxina sempre discretamente e em silêncio. Uma tarde, um apagão causado pela torpeza de uma das irmãs constitui a contingência que desencadearia o drama. Lacan coloca o acento no fator desencadeante da voz, ao perguntar-se no texto o que teriam dito a senhora da casa e sua filha quando, ao chegarem, encontraram aquele “vulgar desastre”:

Em todo caso, o drama desencadeia-se rapidamente, (...) o ataque foi súbito, simultâneo, levado de repente ao paroxismo do furor: cada uma apodera-se de uma adversária, arranca-lhe, viva, os olhos das órbitas, fato inaudito, dizem, nos anais do crime, e a remata.

O olhar tornara-se tão insuportável que, na passagem ao ato, elas arrancam os olhos que supõem portadores do gozo escópico. Depois, com os utensílios da cozinha, assanham-se com os corpos das vítimas, lavam tudo e se deitam, pronunciando sem emoção a frase: “por fim, tudo limpo”. Na prisão, Christine, afastada de sua irmã, tem violentas crises alucinatórias nas quais vê a irmã morta e tenta arrancar-se os próprios olhos, afundando-se depois no mutismo e na demência.

Lacan (1933) interpreta o crime das irmãs Papin segundo a sua concepção da paranóia da época, considerando que a “pulsão homicida” estaria controlada por uma anomalia dos “instintos socializados” na evolução da personalidade. As psicoses das irmãs

seriam correlativas, loucura a dois (*folie à deux*), índice de um “complexo fraterno”, de uma fixação narcísica na qual o objeto escolhido é o mais similar ao sujeito. “O mal de ser dois que afeta esses doentes apenas os libera do mal de Narciso; paixão mortal que termina por dar-se a morte”, afirma Lacan (1933, p.397). Cabe salientar que embora Baillarger (1860) observara a emergência de um delírio similar em membros de uma mesma família, a entidade clínica da *folie à deux* foi descrita, pela primeira vez, por Lassègue e Falret em 1877 (Sémelaigne, 1930). Os psiquiatras propõem a tese de uma comunicação da loucura: um sujeito alienado (elemento indutor) transmite insidiosamente seu delírio a um *partenaire* passivo. Anos depois, Régis (1880) prefere falar de uma simultaneidade da loucura. No artigo de 1933, Lacan toma partido claramente pela tese de Régis e esse posicionamento o conduz, segundo Francis Dupré³²⁰ (1984), a negligenciar a dissimetria subjetiva entre ambas as irmãs. Nesse sentido, os autores consideram que o caso ilustra toda a discussão psiquiátrica sobre a entidade mórbida. Por um lado, entre as irmãs, haveria uma espécie de sugestão ou comunicação da loucura: a psicose de Léa poderia ser considerada como indutiva na medida em que ela limita-se a repetir as afirmações de sua irmã e seguir suas ações. Separada dela, Léa parece sair de uma psicose que nunca foi propriamente sua. Por outro lado, o verdadeiro laço de *folie à deux* se estabeleceria entre Christine e sua mãe, Clémence Derée. Dupré trabalha uma série de cartas nas quais a senhora Derée acusa as patroas de querer dominar suas filhas como se fossem marionetes. Essas cartas são o indício de um delírio paranóico enquanto denunciam nas patroas a operação que ela mesma pretenderia poder realizar: que as suas (três) filhas renunciem a todo domínio de si mesmas. Contudo, a noção de “*folie à deux*” não implica um “delírio a dois”. Christine e sua mãe não formulam em uníssono os mesmos enunciados delirantes, mas eles se “encaixam”: o delírio de ciúmes da mãe – não querer ceder o domínio das filhas, sobretudo depois de perder a primeira, Emilia, para Deus – entra em ressonância com o esboço de delírio de reivindicação de Christine, pelo qual ela quer livrar-se de um comando que julga intolerável.

Prossigamos. Centrado exclusivamente na problemática do narcisismo (“verdadeiras almas siamesas (...) não puderam tomar a distância necessária para assassinar-se (...) desgarrar-se do seu outro eu”), Lacan (1933) não se detém suficientemente no perigo mortífero do olhar enquanto objeto pulsional. Um estudo mais atento (Dupré, 1984) do caso

³²⁰ Pseudônimo utilizado por Allouch, J; Porge, E e Viltard, M na versão francesa do livro “La solution du passage à l’acte. Le double crime des soeurs Papin”. O livro foi editado em espanhol sob o nome dos autores (*El doble crimen de las hermanas Papin*. México: Eres, 1999).

revela a certeza de Christine quanto ao fato de que as patroas gozam humilhando-a, no mesmo momento em que as irmãs afastam-se de sua mãe – chamando de “mãe” a senhora Lancelin – e em que a patroa começa a *olhá-las* como filhas. Os autores falam de uma “transferência materna”, mas trata-se de uma transferência que não opera no campo da representação: a senhora Lancelin não *representa* a mãe no sentido de um traço que remetesse a ela (por exemplo, “ela é severa como minha mãe”), mas *apresenta-a*: “Desde então, a menor observação da senhora suscitará em Christine a cólera. É todo seu fazer que está colocado em questão, ainda mais porque ela deu esse passo com a senhora L: submetê-lo, oferecê-lo a um olhar” (Dupré, 1984). Na noite do drama, o fato de ver a senhorita Lancelin tomar partido pela sua mãe, ou seja, ver a dupla mãe-filha vociferantes, de comum acordo, num olhar crítico e raivoso, parece ter desencadeado a fúria paranóica e precipitado o ato. Christine dirá mais tarde que preferiu arrancar os olhos das Lancelin antes do que elas arrancassem os seus e os de sua irmã. O olhar enlouquecedor da mãe, Clémence Derée, duplicado no olhar de outra mãe, a senhora Lancelin, aliada de sua própria filha. As irmãs Papin tiram as armas desse Outro onividente, da vigilância constante: ponto final do escrutínio. Isto porque não há um delírio desenvolvido que possa servir como anteparo do olhar: é curioso o fato de que não exista, em momento algum da detenção ou do processo, uma tradução subjetiva, uma formulação delirante do sentido do ato. Nesse sentido, Dupré situa “por um lado, um discurso falador, às vezes precavido, mas que dificilmente se priva da escrita”; pelo outro, a palavra reduz-se a quase nada e a loucura parece toda concentrada no ato (*ibid*, p.7), como no caso das irmãs Papin, já que fora de uma tradução subjetiva, só resta a passagem ao ato. Nesse tráfego de olhares fatídicos, sem mediação possível, alguém tem que perder os olhos.

5.6 A recusa da visão no dispositivo analítico

Dissemos, então, que Lacan acrescenta dois objetos à tríade freudiana: o olhar e a voz. Neste último trecho da pesquisa, ao centrar-nos na análise do olhar, optamos por deixar de lado outras modalidades da percepção (tato, olfato, gosto, audição) e o problema da voz. Todavia, consideramos importante salientar o contraponto entre o olhar e a voz no dispositivo criado por Freud. Embora Freud pareça ter dado maior espaço em sua teoria às

paixões da visão – nos protótipos da cegueira histérica e do olhar clivado do fetichista, por exemplo – que às da voz³²¹, a clínica freudiana surge a partir de certo *recalque do olhar*.

É verdade que Freud não é indiferente à imagem na clínica. Ele deixa-se seduzir pelo teatro da histérica como numa espécie de amor à *primeira vista*. Ele fornece também um lugar essencial à imagem no sonho a partir do conceito de figurabilidade (*Darstellbarkeit*): os pensamentos do sonho sofrem uma seleção e uma transformação para poderem ser representados como imagens, principalmente visuais. Todavia, a cena do sonho escreve um *rébus*, ela é traduzida pela palavra (*eine Deutung*): se a *Traumdeutung* concede um lugar essencial às imagens visuais no sonho, “seu alvo é transmutar a plástica do sonho em enunciados verbais, carregados de uma significação para o sujeito; desse modo, Freud fura o mistério da imagem e anestesia o olho de quem sonha” (Huot, 1987, p.97)³²². Aliás, como já mencionamos, não se trata propriamente de imagens, mas de uma escrita: “se observarmos que os meios de representação nos sonhos são principalmente imagens visuais e não palavras, nos parecerá ainda mais apropriado comparar os sonhos a um *sistema de escrita*”. Na realidade, a interpretação dos sonhos é totalmente análoga à “decifração de uma antiga escrita pictográfica, como os hieróglifos egípcios” (Freud, 1913b, p.180). Parece sempre existir em Freud um contraponto, uma oposição – que esconde, porém, uma íntima proximidade –, entre a imagem e a palavra, lógica que evidenciamos quando abordamos a problemática da consciência primária e secundária. Essa dissimetria acompanha-se, de certo modo, de um desprestígio da imagem – entendida como aquilo que é visto³²³ – e do visual em benefício da palavra e da linguagem. Em geral, podemos dizer que a imagem na obra freudiana aparece desqualificada como categoria relevante para a pesquisa (Dunker, 2006). Ainda mais, a imagem surge freqüentemente do lado da mentira e da resistência, por exemplo, na noção de lembrança encobridora, ou na idéia da “imagem ultra-clara”. Freud fala de uma imersão perceptiva que acompanha, enquanto formação substitutiva, o esquecimento de uma palavra (Freud, 1901). Essas imagens anódinas que se impõem com uma força tão ofuscante quanto

³²¹ Diferentemente da visão, não há texto freudiano que aborde teoricamente a falta da voz. Todavia, Freud aborda clinicamente, a partir de referências esparsas, as traições conversivas da voz: Roselie H (Freud, 1893-1895) e Dora (Freud, 1905), por exemplo.

³²² Hervé Huot lembra os trabalhos de Freud sobre a cocaína e a anestesia do olho. Nesse sentido, ele se pergunta se Freud não poderia ser considerado como um ‘anestésista do olho’ e se a psicanálise não opera sob esse tipo de anestesia, sob a anestesia do olho pela palavra (Huot, 1987, p.19, 69, etc.).

³²³ Serge Tisseron (1997) admite que os limites do que chamamos imagem são sempre imprecisos. Nas línguas latinas, a palavra está ancorada numa polissemia que a tentativa de codificação semântica não consegue dissipar. Nesse sentido, ele define a imagem como aquilo que se vê, seja a partir de uma visão “ocular” ou interior, isto é, ora como uma imagem-objeto ou como uma imagem psíquica. Isto porque, segundo o autor, o visual não é necessariamente “olhado”. Consideramos, entretanto, que a dinâmica pulsional do olhar habita toda imagem, tanto material quanto psíquica.

inexplicável são geralmente compreendidas na chave do deslocamento e do recalque – por exemplo, na psicopatologia da vida cotidiana ou no estudo sobre a neurose obsessiva (Freud, 1901, 1909).

Tisseron (1997) acrescenta uma perspectiva interessante ao sublinhar que o vínculo com as imagens é sempre ambíguo: elas podem estar a serviço do recalque, mas podem também corresponder a uma tentativa de assimilar “territórios psíquicos até então inacessíveis, como as imagens traumáticas que retornam em certos sonhos” (Tisseron, 1997, p.197). Entretanto, Freud parecia considerar as imagens articuladas pelos seus pacientes em análise como o sinal de uma falta de elaboração verbal da lembrança e como um escape para uma forma mais primitiva de comunicação (Tisseron, 1997). De certo modo, Lacan duplica esse menosprezo da imagem. Dunker (2006), pelo contrário, considera que essa idéia responde a certa leitura platônica e kantiana da obra de Lacan, que assimila rápido demais imagem e imaginário: nessa chave, o sensível é reduzido ao ilusório. De todo modo, é difícil negar o fato de que o caráter primordial do significante – sobretudo nos primeiros anos do seu ensino – e a noção de imaginário como desconhecimento participam de uma desqualificação da imagem na psicanálise. Falta analisar ainda a causa desse desprestígio persistente, dessa insistência sobre o caráter arcaico e imperfeito do “pensar em imagens” (Freud, 1923). Aliás, o pensar em imagens constitui uma *língua*, um *dialeto* da neurose, propriamente histórico³²⁴. Será o preço a pagar pela desilusão da histérica, pela traição da *neurotica* (Freud, 1897), considerada por Freud como eminentemente *visual*? Imagem suspeita, talvez contaminada pelas mentiras da histeria, que deve ser purgada pela palavra, articulada em uma linguagem – ou em uma escrita. O dispositivo analítico é uma clara prova desse perigo da imagem conjurado pela fala.

Ao desprestígio da imagem enquanto mentira, disfarce ou desconhecimento (Freud, 1923; Lacan, 1955), acrescenta-se o perigo do olhar enquanto pulsional. Freud transita de uma clínica médica determinada pelo olhar, de seu mestre *voyant*, fascinado pelo teatro histórico, a uma clínica da palavra. Como indica Jacques Nassif (1977), Freud passa de uma

³²⁴ “Enquanto a linguagem de gestos da histeria concorda em geral com a representação pictórica dos sonhos e das visões, etc., a linguagem de pensamento das neuroses obsessivas e das parafrenias (demência precoce e paranóia) apresenta peculiaridades idiomáticas especiais, que, num certo número de casos, fomos capazes de compreender e inter-relacionar. Por exemplo, o que um histérico expressa através de vômitos, um obsessivo expressará por meio de penosas medidas de proteção contra infecções, enquanto um parafrênico será levado a queixas ou suspeitas de estar sendo envenenado. Todas essas são representações diferentes do desejo de engravidar do paciente que foi reprimido para o inconsciente, ou de sua reação defensiva contra esse desejo” (Freud, 1913b, p.180-181).

clínica do visível para uma clínica do audível; Assoun (1999) acrescenta que Freud desconstrói o teatro charcotiano para instaurar um dispositivo de escuta em que a voz do paciente constitui o centro de gravidade. Já no método catártico, Freud renuncia à orgia visual da que fora testemunha na Salpêtrière³²⁵, afasta-se do espetáculo que a histérica dá a ver e conforma-se com seu relato. Sem público, a portas fechadas, Freud renuncia aos poderes do olhar para instaurar uma lógica da voz, do ouvir-se dizer. Nos primórdios da catarse, Freud propõe ao paciente que se deite *fechando os olhos*, atitude vantajosa para a auto-observação, para o que os ingleses chamam *insight*: o recalque da visão abre a via para outro tipo de visão (*sight*), interior (*in*). Para além desse motivo técnico, parece existir outro, vinculado à proteção do médico: ele protege-se da ameaça da Medusa, do fascínio do olhar, colocando-se fora do seu campo visual do paciente, como se para poder ouvir fosse necessário eclipsar o olhar. Mesmo após o abandono do método concebido por Freud e Breuer, a “cenografia” do divã é conservada, embora Freud não insista mais no imperativo de fechar os olhos (Freud, 1913c). O divã, que barra o prazer de olhar, favorece a livre associação e instaura *outra cena*, longe da pantomima histérica charcotiana. No dispositivo clássico, o analista está fora do campo da visão do analisante, e este também não pode ser olhado por aquele, ou, pelo menos, não pode ser olhado “olho no olho”. Freud escolhe interromper a reversibilidade de olhar, decide ver sem ser visto, olhar sem ser olhado: “insisto no conselho de fazer com que o paciente se deite num divã, enquanto o analista senta-se atrás dele, fora de sua vista” (Freud, 1913c, p.135)³²⁶. Ora, ao fundamentar a razão para manter o artifício do divã, Freud alude ao caráter insuportável de ser olhado:

Em primeiro lugar, por causa de um motivo pessoal que, contudo, talvez outros compartilhem comigo. Não suporto ser olhado fixamente (anstarren) por outro durante oito horas (ou mais) por dia. Como ao escutar abandono-me, eu mesmo, ao curso de meus pensamentos inconscientes, não quero que meus gestos dêem ao paciente material para interpretações ou o influencie no que tem a dizer (Freud, 1913c, p.135, nosso grifo).

Freud utiliza o verbo *anstarren*, que em alemão quer dizer fitar, olhar fixamente ou “cravar os olhos em”. O uso do divã é vivido como uma privação, acrescenta Freud, especialmente se a pulsão de olhar desempenha na neurose do paciente um papel significativo. Será que a pulsão de olhar desempenhou, na neurose de Freud, um “papel significativo” como para ele precisar proteger-se desse olhar intolerável do outro e insistir

³²⁵ Como vimos no começo do capítulo, mesmo no dispositivo hipnótico, a potência do olhar desencadeia-se pela palavra do hipnotizador.

³²⁶ “Esta cenografia possui um sentido histórico: é o remanescente do método hipnótico, a partir do qual a psicanálise se desenvolveu” (Freud, 1913c, p.135).

nessa “privação” para o paciente? O imperativo do divã será, desse modo, apenas uma espécie de resguardo fóbico diante do fato insuportável de ser olhado?

São vários os autores que frisam o valor da questão dos olhos para Freud (Stein, 1977; Huot, 1987; Schneider, 1984, 1996; Mezan, 1988; dentre outros). Não pretendemos aqui esgotar o valor subjetivo do olhar para Freud, mas indicaremos apenas certas vias de análise abertas pelo estudo dos seus sonhos. Na *Traumdeutung* (1900), Freud relata um sonho da noite anterior ao enterro do pai³²⁷ – evento fundamental na escrita do texto, segundo ele mesmo admite no prólogo à segunda edição. O elemento fundamental do sonho é uma placa, na qual está escrito: “Pede-se fechar os olhos”, ou “Pede-se fechar um olho”. De modo resumido, indiquemos que Freud interpreta esse sonho vinculando a morte do pai (o fato de fechar os olhos do defunto) como um pedido de tolerância, de “fechar um olho”, isto é, de ser indulgente com uma falta. Contrariando os desejos da família, mas seguindo os do defunto, Freud insiste em fazer uma cerimônia simples, sóbria. Ora, qual será o motivo da culpa, se o filho está seguindo o pedido do pai? Certamente porque, como explicitará o psicanalista quase vinte anos depois (1917b), o luto constitui um processo complexo no qual se reaviva a ambivalência afetiva e os desejos hostis contra o morto aparecem sob a forma de consciência de culpa. Trata-se do sonho de um homem liberado do olhar (temido? procurado?) do pai. Se Freud interpreta o sonho na chave superegóica das obrigações diante dos mortos (fechar seus olhos) e da indulgência solicitada aos semelhantes, não podemos negligenciar a face homicida. O “fechar os olhos” pode deslocar-se para um desejo parricida, para o desejo de apropriar-se desses olhos admirados, desejados e temidos. Segundo a interpretação de Bonnet, trata-se de “uma reivindicação da herança, de um anseio mal disfarçado de apropriar-se ‘das coisas do pai’ temendo sofrer a mesma sorte” (1981, t.2, p.35).

Monique Schneider (1996), a partir de um exame minucioso dos sonhos do próprio Freud, demonstra a importância do olhar no seu mundo onírico, sobre duas vertentes. Em primeiro lugar, um olhar que atravessa dissipando toda a opacidade, uma temível operação de penetração efetuada pelo olhar, na figura dos “terríveis olhos azuis de Brücke”³²⁸. Mas também existe uma outra direção inconsciente do olhar nas produções de Freud: a figura do zoroalho, com seu olhar esburacado, marcado pela falta. Nesse sentido, Schneider observa

³²⁷ Embora, na *Traumdeutung*, Freud situe esse sonho na noite que seguiu o enterramento do pai, na carta 50 a Fliess (de 2 de novembro de 1896), ele diz que o sonho ocorreu a noite anterior ao evento.

³²⁸ Schneider (1996) vincula essa operação de penetração com o dispositivo analítico e a interpretação como visão profunda do sentido do sintoma.

que a cena analítica encontra-se limitada por duas representações antitéticas do olhar: “um hiper-olhar oposto a um olhar ferido, ausente” (1996, p.17). Em relação ao primeiro eixo, Schneider cita o sonho *non vixit*, no qual Freud fulmina seu defunto amigo P. com um olhar: “Dirigi então a P. um olhar penetrante. Ante meu olhar fixo, ele tornou-se pálido (*bleich*)³²⁹, difuso; seus olhos adquiriram um tom azul doentio, e por fim, ele se dissolveu” (Freud, 1900, p.422). O próprio Freud analisa o sonho em paralelo com uma cena em que o professor Brücke, que ficara sabendo das demoras do jovem ajudante, dirigiu-lhe um olhar aniquilador: “Suas palavras foram breves e incisivas. Mas o importante não foram as palavras. *O que me desarmou foram os terríveis olhos azuis com que me fitou (ansah) e que me aniquilaram (verging)* – exatamente como aconteceu com P. no sonho, onde, para meu alívio, os papéis se inverteram” (*ibid*, nosso grifo). E acrescenta: “Quem se lembrar dos olhos maravilhosamente belos do grande mestre, beleza conservada ainda na velhice, e que algum dia o tenha visto enfurecido, reviverá com facilidade os afetos do jovem pecador” (*ibid*, 422-423). Existe um nexos entre a falta (do jovem pecador) e um olhar terrível que pune, aniquilando o sujeito. Schneider observa que essa falta pode ser considerada tanto em relação à lei quanto a uma falta de si, uma falta de ser. A sanção do olhar do Outro apresentaria, segundo a autora, dois níveis: o nível da castração e o nível da desapareição ou dissolução, na medida em que a “palidez” exprime o apagamento da vida. Constatamos nos sonhos de Freud duas vertentes do olhar estudadas neste capítulo. Por um lado, o olhar paterno que atemoriza ao impor a lei – que limita o gozo, mas que também delimita o campo do desejo. Por outro lado, o olhar do Outro como ameaça de fulminação, ao qual o sujeito está submetido na medida em que sua constituição narcísica primária depende do veredicto do desejo – e do olhar – do Outro.

O segundo eixo, o tema dos olhos machucados, da miopia, do zanolho e do único olho retorna constantemente na “Interpretação dos sonhos” (1900). Renato Mezan (1988), a partir de textos de Conrad Stein (1977) e Monique Schneider (1984) observa duas linhas de análise do olho vazado. Por um lado, a problemática da castração inserida no marco do complexo de Édipo. Por outro lado, um contexto mais arcaico, vinculado a uma espécie de abismo; “um vazio horripilante no qual o olhar se perde e que remete a quem olha a imagem do nada: representação extremamente sinistra, que Freud reencontra na garganta de Irma” (Mezan, 1988, p.452)³³⁰. Ou seja, uma versão da falta vinculada ao simbólico e outra versão,

³²⁹ Schneider observa o mesmo vínculo de causa e efeito entre o olhar e a palidez no sonho da injeção de Irma: “Fiquei alarmado e olhei para ela. Parecia pálida (*bleich*) e inchada.”

³³⁰ “A tônica não seria aqui a do desejo sexual, mas a do horror frente a imagens mais fluidas, menos precisas, que parecem se situar num momento anterior ao da diferenciação dos sexos” (*ibid*, p.452)

que apresenta o buraco como um vazio irrepresentável – mas que, paradoxalmente, mobiliza o trabalho da representação –, do modo que examinamos no quarto capítulo. Contudo e na medida em que, como todo elemento do sonho, a questão do olhar encontra-se sobre-determinada, consideramos que esse olhar incompleto vincula-se também à perspectiva da castração – segundo a equação freudiana que vê na perda dos olhos um equivalente da castração –; mas da castração do Outro, constituindo uma versão mais benevolente do olhar. A figura do zanolho nos sonhos de Freud é o Dr. Pur, médico de família que o tratara aos dois anos, após uma ferida da mandíbula devida a um acidente doméstico. A perda do olho aparece aqui primordialmente na castração do Outro, no sentido de esvaziar esse olhar onisciente e mortífero. Ainda mais, consideramos que existe uma condensação da perda do olho como castração e como habilitação desejante do sujeito nos sonhos de “Pede-se fechar um olho” e do Dr. Brücke. Neste último, por exemplo, Freud usurpa o privilégio do olhar mortífero do mestre admirado, que ocupa uma função paterna – na medida em que é ele quem fulmina com seu olhar a P., também defunto. Oscilação entre a posição submissa diante do olhar poderoso de um pai onipotente e o impulso de usurpar o lugar desses olhos velhos – lembremos que Jakob Freud sofrera de um glaucoma unilateral –, ou seja, de ir além do olhar de um pai morto³³¹.

Enfim, o tema dos olhos nos sonhos de Freud – e na psicanálise – encontra-se sobre-determinado. Por um lado, o desejo e o prazer de olhar, com a contraparte do preço a pagar pela satisfação pulsional de olhar: a ameaça da perda dos olhos. Nesse sentido, a *Augenangst* é angústia de castração, sob a condição de vinculá-la à falta e não exclusivamente à castração genital. A falta, a perda, o olho furado do caolho é a condição – causa – da

³³¹ No texto “Um distúrbio de memória na Acrópole” (1936) Freud refere-se explicitamente a essa questão, concluindo que seu transtorno deveu-se ao sentimento de culpabilidade vinculado à satisfação de um desejo infantil. Freud relata um pensamento estranho ao ver a Acrópole: “Então tudo isso realmente existe *mesmo*, tal como aprendemos no colégio!”. Trata-se de um transtorno perceptivo (“Segundo o testemunho dos meus sentidos, estou agora de pé sobre a Acrópole; porém, não posso acreditá-lo”) e de uma divisão do eu: uma parte do eu comportou-se como se devesse acreditar na existência – antes inacreditável – da Acrópole e outra parte surpreendeu-se da existência da duvida respeito das ruínas. Encontramos aqui o mecanismo da percepção renegatória abordado no capítulo anterior. Neste caso, Freud vincula o distúrbio ao fato de ter chegado além dos limites do possível. “Também Napoleão, durante sua coroação como imperador em Notre Dame, voltou-se para um de seus irmãos (...) ‘O que *Monsieur notre Père* teria dito disto, se ele pudesse ter estado aqui, no dia de hoje?’ (...). *Pode ser que um sentimento de culpa estivesse vinculado à satisfação de havermos realizado tanto: havia nessa conexão algo de errado, que desde os primeiros tempos tinha sido proibido. Era alguma coisa relacionada com as críticas da criança ao pai, com a desvalorização que tomou o lugar da supervalorização do início da infância. Parece como se a essência do êxito consistisse em ter realizado mais do que o pai realizou, e como se ainda fosse proibido ultrapassar o pai*” (Freud, 1936, p.220, nosso grifo). Além desse motivo geral, Freud frisa outro motivo particular. O seu pai se dedicara ao comércio, não tinha tido instrução secundária, e Atenas podia não ter significado muito para ele. Desse modo, o que interferia na satisfação de viajar a Atenas era um sentimento de *respeito filial*. A ambivalência da lembrança (transtorno perceptivo, estranheza, somado a uma surpresa alegre) acha seu sentido no fato de *ter visto* além dos olhos do pai.

experiência escópica enquanto mobilizada pelo desejo. Por outro lado, pulsão de morte, olhar mortífero que fulmina o sujeito aspirando-o ao buraco dos olhos, na forma de um vazio irrepresentável. Terror sem fundo, abismo sem contornos de um olhar de Medusa, virtualmente psicotizante, que absorve sujeito como os olhos de ressaca de Capitu no clássico machadiano. Nesse sentido, compreende-se o porquê Freud não suportava “ser encarado durante horas” e haja construído um dispositivo no qual essa possibilidade angustiante esteja excluída. Também se compreende, sob essa ótica, a sensação ambivalente e de inquietante estranheza que Freud experimenta diante da “transferência telepática” em sessão (Freud, 1933).

Contudo, Freud aponta que existem razões técnicas para além do “motivo pessoal” citado em primeiro lugar:

Persisto, porém, nesta medida, que tem o propósito – e o atinge – de impedir a mistura imperceptível da transferência com as associações do paciente e de isolar a transferência, deixando-a aparecer a seu tempo como resistência nitidamente circunscrita (Freud, 1913c, p.135).

Tudo se passa como se o fato do analista não ser visto permitisse ao paciente utilizá-lo como uma tela branca para pintar nele a transferência e abandonar-se à associação livre. O divã também opera no sentido da abstinência; em virtude do caráter pulsional do olhar, o fato de barrar seu circuito inscreve-se no imperativo de limitar o gozo – “privação”, no vocabulário freudiano. Nesse sentido, a exclusão da onipotência do olhar fundamenta três pilares do dispositivo analítico: associação livre (e atenção flutuante), abstinência e transferência. Segundo as palavras de Assoun: “Freud converteu o visível em audível, não ao ponto de fazê-lo desaparecer – sente-se seu olhar pousado sobre o sintoma –, mas desconstruindo suas evidências e os gozos do espetáculo para introduzir essa dimensão de ausência da palavra” (1999, p.194). *Um olhar em falta*, no sentido do seu axioma – “escureço artificialmente meu entorno para concentrar toda a luz sobre ‘o’ ponto escuro” – que introduz essa dimensão de ausência da palavra, mas que fundamentalmente desacredita qualquer tentativa médica de “ver tudo”, desvelando a dimensão essencial de perda que transtorna a percepção do ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início de nosso percurso, postulamos a existência de uma teoria original da percepção na psicanálise, embora não sistematizada e frequentemente esquecida pelos próprios analistas. Nossa metodologia consistiu em reler os textos freudianos – o que implicou, na ausência de textos exclusivamente centrados sobre a problemática, o estudo de uma série de trechos isolados e aparentemente contraditórios – à luz da filosofia e de diferentes correntes do movimento psicanalítico contemporâneo.

Acreditamos ter demonstrado nossa hipótese inicial: na psicanálise, existe uma doutrina coerente do perceber, uma teoria completamente nova, original, que subverte as concepções filosóficas e psicológicas tradicionais. A tese seguiu um caminho que nos conduz de uma arqueologia da metapsicologia freudiana – que nos permitiu esboçar uma gramática do perceber – à constatação da dimensão intrinsecamente pulsional do funcionamento perceptivo. Encontramos a percepção nessa intersecção, em um lugar mestiço, entre a gramática da imagem e da palavra e seu além, erótico, pulsional.

Não pretendemos retomar aqui sistematicamente todas as sínteses parciais e as conclusões preliminares às quais chegamos na pesquisa; salientaremos somente os pontos essenciais. Primeiramente, constatamos que a psicanálise provoca uma revolução das teorias tradicionais ao dissociar a ordem da percepção da ordem da consciência e ao propor uma determinação inconsciente do perceber. Contudo, essa constatação não se impôs imediatamente; o primeiro obstáculo que tivemos que ultrapassar foi a indeterminação na apresentação freudiana do conceito. Em algumas ocasiões, Freud faz alusão à percepção enquanto simples potencialidade biológica ou como conteúdo dessa função, isto é, como impressão sensorial. Em segundo lugar, o termo designa também o tornar-se consciente da percepção, resultado de um processo de elaboração psíquica (mais especificamente de uma elaboração secundária, *sekundäre Bearbeitung*) dependente da palavra. Aliás, conseguimos diferenciar dois níveis de consciência na teorização freudiana, diferença que, embora evidente na nossa leitura, não é explicitada por Freud. Determinamos que Freud distingue implicitamente uma consciência primária, “imagética”, alucinatória, e uma consciência *stricto sensu*, secundária, linguística. Finalmente, abordamos uma terceira apresentação da percepção

em Freud: resultado de uma elaboração psíquica exilada da consciência. Essa última acepção constitui uma verdadeira inovação conceitual e abre perspectivas inesperadas para a análise, tal como é ilustrado pelas noções de percepção inconsciente, de percepção endopsíquica e pelo enigma da telepatia, entre outros fenômenos que corroem a concepção de uma correspondência inequívoca entre percepção e consciência.

Concluimos que, desde o começo, Freud situa a percepção no campo do *gramma*, da letra, do caráter de escrita. Ora, essa gramática declina-se segundo uma temporalidade singular, paradoxal, esboçada no registro da perda e dos tempos plurais. No que diz respeito ao primeiro desses registros, toda escrita supõe a seleção e a extinção de certos traços: a percepção está irremediavelmente ancorada em uma dimensão negativa, de resto. O exame da alucinação nos permitiu ir ainda mais longe e conceber a negação como ponto de partida universal da percepção. Toda percepção “positiva” supõe um momento negativo que apaga o resto dos estímulos, que cria a escuridão para “concentrar toda a luz sobre o ponto escuro”, segundo Freud. No modelo privilegiado da percepção visual, mostramos que a luz só cumpre sua função de iluminação quando falta, quando existe uma barreira contra sua força ofuscante. Não há percepção – nem inscrição – integral, como revela *ab absurdum* o calvário de Funes, a personagem de Borges.

O recurso à filosofia nos permitiu salientar a originalidade radical da ideia de uma construção *a posteriori* da percepção: o conceito de *Nachträglichkeit* impugna toda proposição de um caráter imediato, evidente e “presente” do perceber. Mas a lógica do *a posteriori* não se esgota no estabelecimento de um salto temporal entre percepção e consciência, mas implica também que os traços mnêmicos do percebido são periodicamente resignificados – ou até mesmo reinventados. De fato, a experiência perceptiva submete-se a um trabalho permanente de reinterpretação. Seguindo essa lógica, a memória deixa de ser pensada como o museu perene das experiências armazenadas e a interpretação analítica afasta-se progressivamente da sua formulação inicial de exumação de um sentido escondido – correlato de certa realidade percebida – para aventurar-se no caminho, mais arriscado, da construção na análise. Ora, a teorização freudiana e a releitura derrideana deparam-se aqui com um impasse: a potência do acontecimento perceptivo parece dissolver-se na noção de uma retranscrição periódica e constante. À luz da clínica, propusemos então um limite à reescrita da percepção, uma baliza ligada à confrontação com o corpo – o próprio e o alheio –, entre o gozo e a angústia.

Essas primeiras conclusões conduziram ao questionamento, com ajuda das contribuições de Merleau-Ponty e de Lacan, da “armadura representacional” na abordagem do perceber. Embora Freud tenha ancorado a experiência perceptiva no domínio representacional, sua obra permite-nos também questionar a onipotência da representação. Recorremos a uma série de figuras teóricas – o afeto, *das Ding*, o umbigo do sonho e a pulsão de morte, entre outras – e clínicas – especialmente a alucinação, no cerne dos casos abordados – para esclarecer a posição ambivalente da percepção em relação à representação. A ideia de uma percepção sempre *em falta*, esvaziada, e a proposição de um limite à reescrita da percepção pelas matrizes da imagem e da palavra nos conduziram ao problema do irrepresentável em psicanálise. Nesse sentido, examinamos o vínculo intrínseco entre a percepção e o caráter aparentemente unitário da imagem, por um lado, e entre a percepção e a dimensão de “morte da coisa” da linguagem, pelo outro. Tomando como apoio a reflexão filosófica e a interrogação clínica, chegamos à conclusão de um estatuto mestiço da percepção: ela é um híbrido, dependente do domínio representacional, mas habitada por um núcleo de irrepresentabilidade radical. Ora, nem por isso atribuímos ao “irrepresentável” o caráter de uma força que aniquilaria o trabalho da representação – como propõe a noção de “trabalho do negativo” em Green, por exemplo. Pelo contrário, o irrepresentável é paradoxalmente a borda constitutiva do representável, aquilo que nos conduz a representar.

No final da tese, confirmamos que a percepção na psicanálise situa-se no cruzamento de uma gramática que responde às vicissitudes da escrita perceptiva – seleção, inscrição, transformação, apagamento e censura dos traços – e de uma erótica, que submete o perceber às derivas da pulsão, dificilmente redutíveis à máquina representacional. Eis a verdadeira revolução da doutrina analítica do perceber: a percepção escapa da absorção sem resto pela fisiologia; ela é transformada, pervertida, pela lógica pulsional. A última parte do trabalho aborda a erótica e as catástrofes do olhar. A teoria e a clínica analíticas revelam um desejo e um prazer de olhar além da fisiologia do olho, uma pulsão de olhar (*Schautrieb*) submetida aos destinos de toda pulsão. Examinamos a gramática dessa pulsão, segundo as vicissitudes da voz ativa, passiva e reflexiva para chegar, pelo viés da teoria lacaniana do objeto *a* e da estrutura moebiana do objeto escópico, à constituição narcísica e pulsional do corpo pela percepção. Ora, o prazer da *Schautrieb* declina-se igualmente em angústia: nessa verdadeira paixão perceptiva, a outra face do prazer de olhar é o olhar mortífero que fulmina o sujeito e que o aspira até o abismo informe de um olhar “medusado”. Nesse ponto,

terminamos o último capítulo com uma reflexão sobre o recalque da visão e dos “perigos do olhar” em prol da palavra no dispositivo analítico – sobretudo com o artifício do *divã*.

Talvez o leitor possa criticar o fato de termos hipostasiado o olhar na demonstração do estatuto pulsional da percepção. Admitimos que o último capítulo, centrado no olhar, deixa de certo modo de lado as outras modalidades do perceber. Como antecipamos já na introdução, nossa escolha foi fundamentada, por um lado, na importância que as duas referências teóricas que privilegiamos, Merleau-Ponty e Lacan, atribuem à visão. Pelo outro, escolhemos como objeto o olhar pela sua posição paradigmática para Freud, que concede ao olho o privilégio de ser fonte tanto de visão quanto de libido – gesto teórico que não se evidencia tão claramente nas outras formas do perceber. Abordamos a tensão entre a visão e o olfato – na perspectiva filogenética e ontogenética – e o estatuto “háptico” do olhar; esta tese talvez possa abrir uma via para um estudo aprofundado do caráter pulsional das outras “espécies” da percepção. Muitos analistas depois de Lacan têm-se interessado, por exemplo, pelo estatuto pulsional da voz, que concerne à audição, mas também à uma emanção do corpo: a respiração³³². Também seria interessante retrazar o percurso libidinal do olfato e do tato no encontro primário com o objeto, na esteira das pesquisas fundamentais de Didier Anzieu sobre a pele, por exemplo. O exame detalhado do circuito pulsional em jogo no paladar poderia abrir novas perspectivas na consideração da oralidade e seus transtornos – anorexia, bulimia, obesidade, adições. Também seria possível abordar, de um ponto de vista psicanalítico, o fenômeno da sinestesia, pelo qual um ou vários sentidos associam-se, fazendo com que uma música possa ser sentida como uma cor, uma forma ou um cheiro. Propomos algumas respostas iniciais em nossa consideração sobre o vínculo pulsional entre oralidade e olhar: assim como podemos “devorar com os olhos”, poderíamos conceber a possibilidade psíquica de cheirar uma cor ou de tocar o som. Outra via de pesquisa seria a abordagem do caráter pulsional das deficiências perceptivas e de suas suplências: quais seriam os efeitos pulsionais do “escutar com os olhos” da linguagem de sinais ou de “ver com as mãos” no sistema Braille? Esperamos que nossa pesquisa possa ter contribuído a uma nova consideração desses problemas teórico-clínicos, dentre outros.

*

³³² Pierre Fedida propõe um “pensamento do ar”, já que este seria não apenas o veículo da palavra, “mas também o meio por excelência do figurável” (Didi-Huberman, XX, p.217). Também seria pertinente abordar a reflexão de Giorgio Agamben (1982) sobre a Voz como dissociada do som e prisioneira da negatividade, pura temporalidade.

“Não encontro palavras para expressar minha surpresa”, diz Josefina. Laura surpreende-se com o fato que eu acredito no que ela me conta de suas percepções infantis: “tudo é tão horrível que quando me escuto eu mesma não consigo acreditar”. “Não pude pensar que minha folha poderia ter morrido”, reclama Heloisa. Luciano nos revela sua perplexidade diante desse olhar e dessa palavra exteriores que invadem seu pensamento. Uma constatação impõe-se: a clínica nos confronta aos limites da representação da experiência perceptiva. Todavia, a impossibilidade de traduzir integralmente a vivência perceptiva pela imagem ou pela palavra não nos submerge na impotência; se assim fosse, a psicanálise não teria razão de existir. Semprun (1994), confrontado com a experiência “invivível” dos campos de concentração, nos provoca: o inefável é apenas um “álibi. Ou sinal de preguiça³³³”. Consideramos que a existência de regiões de opacidade radical constitui precisamente o motor da representação. Julia Kristeva propõe nesse sentido que somente “na interface de diversas disciplinas podemos ter uma chance de elucidar ao menos um pouco disso que sempre permanecerá enigmático³³⁴”. Situamos nossa tese na esteira dos trabalhos que buscam compreender as experiências humanas – em campos tão diferentes quanto a psicose, a “clínica dos *bordes*”, a arte, as situações extremas – nas quais o sujeito confronta-se à verdade crua de sua percepção. Uma percepção habitada pelo pulsional, onde as matrizes da imagem e da palavra são ultrapassadas pelo impensado (impensável?), o desconhecido (incognoscível?), por aquilo que não podemos conceber (inconcebível?).

³³³ Semprun, J. *L'écriture ou la vie*. Paris : Gallimard, 1994, p.23.

³³⁴ Kristeva, J. *La haine et le pardon. Pouvoirs et limites de la psychanalyse III*. Paris : Fayard, 2005.

BIBLIOGRAFIA

No que se refere à obra de Sigmund Freud optamos em geral pela edição argentina das obras completas da Amorrortu Editores (AE) já que a tradução de J.L Etcheverry revelou-se mais fiel no cotejamento com os originais. A edição de controle foi a Studienausgabe (Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1982).

ABRAHAM, K (1914). « Limitations et modifications du voyeurisme chez les névrosés. Remarques concernant des manifestations similaires dans la psychologie collective ». Tradução de Ilse Barande. *Œuvres complètes*, tome I, 1907-1914, Payot, Paris, 1965.

ABRAHAM, N ; TOROK, M. *Le verbier de l'homme aux loups*, Paris : Aubier- Flammarion, 1976.

AGAMBEN, G (1982). *Le langage et la mort*, traduzido por Raiola, M, Paris : Christian Bourgeois éditeur, 1997.

ALLOUCH, J (1986). « Vous êtes au courant. Il y a un transfert psychotique ». *Revue Littoral*, Paris : EPEL, n.21, p. 89-110.

_____ (1994) « Le mot, l'image, la chose », *Études psychothérapeutiques*, n° 10, p. 15-31.

_____ (1995). *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, Paris : EPEL.

ANDREAS-SALOME, L; FREUD, S; PFEIFFER, E. (ed.) (1912-36). *Briefwechsel*, Francfort, S. Fischer 1980.

ANGELERGES, R. « Les paradoxes du complexe hallucination – perception », *Revue Française de Psychanalyse*, Volume LIX, Paris : PUF, p. 455-472, 1995.

ASSOUN, P.L. *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris : Payot, 1981.

_____ *Freud, la philosophie et les philosophes*, 2.ed. Paris : PUF, 1976.

_____ *O olhar e a voz*. Tradução: Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

AULAGNIER, P. *La violence de l'interprétation*. Paris, PUF, 1975.

BAILLARGER, J. « Des hallucinations, des causes qui les produisent, et des maladies qu'elles caractérisent ». *Mémoires de l'académie royale de médecine*, Tome XII. Paris :JB Baillièrre, 1846 : 273-475

BARBARAS, R. *La perception : essai sur le sensible*, Paris : Hatier, 1994.

_____ « Pulsion et perception », in ALTER, *Revue de Phénoménologie* n9, Paris : Vrin, 2001.

BERGSON, H (1888). *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 8.ed. Paris : PUF, 2005.

_____ (1896). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 7.ed. Paris : PUF, 2004.

BION, W. « L'hallucination », in *Réflexion faite*, Paris : PUF, 1983.

BONNET, G. *Voir et être vu*. Volume 1 « Etudes cliniques sur l'exhibitionnisme », Volume 2 « Aspects métapsychologiques », Paris : PUF, 1981.

_____ « Voir, c'est agir. A propos du livre de Max Milner *On est prié de fermer les yeux* », *Psychanalyse à l'Université*, 1993, vol. 18, n° 69, pp. 163-184.

BOOTHBY, R. *Freud as philosopher. Metapsychology after Lacan*, New York: Routledge, 2001.

BORGES, J.L (1944). « Funes el memorioso », *Ficciones*, Buenos Aires: Emecé, 2004.

BOTELLA, C. et S. *La figurabilité psychique*, Lausanne : Delachaux et Niestlé, 2001.

_____ « Sur le processus analytique : du perceptif aux causalités psychiques », *Revue Française de Psychanalyse*, Volume LIX, PUF, p. 349-366, 1995.

BRES, Y. « Une mystification lacanienne : *das Ding* ? », *Freud... en liberté*, Paris : Ellipses, 2006, pp. 125-137.

CAROPRESO, F e SIMANKE, R. “A linguagem de órgão esquizofrênica e o problema da significação na metapsicologia freudiana”, *Rev. Filos.*, v. 18 n.23, p. 105-128, jul./dez. 2006.

CAROPRESO, F. “A Relação entre a Memória, a Percepção e a Consciência na Metapsicologia Freudiana”, *Revista Adverbum on-line*, vol 1, p.12-23, 2006.

CHAUI, M.S, *Merleau-Ponty: a experiência do pensamento*. Tradutor: Eduardo Rinesi Buenos Aires: Colihue, 1981.

CHEMAMA, R ; VANDERMERSCH, B. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Larousse, 2009.

CHNAIDERMAN, M. « Esfarelando tempos não ensimismados », *Revista Agora*, Rio de Janeiro, v. VI, n2, jul/dez 2003.

COELHO JUNIOR, N. “O inconsciente em Merelau-Ponty”, in AUFRANC, A.L ET al, *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991.

_____ *A força da realidade na clinica freudiana*, São Paulo: Escuta, 1995.

_____ “Merleau-Ponty e o primado da percepção. Diálogos com a psicanálise”, *Revista de Psicologia*, Fortaleza, V.15(1/2) V.16 (1/2), p.11-25, 1997/1998.

_____ “Inconsciente e percepção na psicanálise freudiana”, *Psicologia USP*, v. 10. n. 1, 25-54, São Paulo, 1999.

_____ “Percepções e Destinos da Percepção na Psicanálise Freudiana”. In: MARZAGÃO, L; MIRANDA AFONSO, M.L; DE CARVALHO RIBEIRO, P. (Org.). *Psicanálise e Universidade – Temas contemporâneos*. Belo Horizonte: A.S. Passos Editora, v. 1, p. 83-96, 2000.

_____ “Usos da percepção na psicanálise contemporânea”, in *Percurso - Revista de psicanálise*, São Paulo v. 23, p. 97-106, 1999.

Coll. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Albin Michel, 2001.

COUVREUR, C (org). *Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes*, 2.ed. Paris: PUF, 1996.

CURI ABUD, C. “Podemos falar em pulsão olfativa?”, in *Percurso - Revista de psicanálise*, São Paulo v. 39, 2007.

DALBIEZ, R. *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 vol. Desclée de Brouwer, 1936

DAVID-MENARD, M. « Le réel d’un philosophe et le réel de la psychanalyse », *Apertura*, vol. 9, Paris : Springer Verlag, 1994, p.97-101.

_____ « La négation comme sortie de l’ontologie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 30, 2001/2, p. 59-67.

_____. « Um tratamento analítico é um agenciamento deleuziano ou um dispositivo foucauldiano ? », traduit par GARCIA MENENDEZ, J, in SIMANKE, R; CAROPRESO, F; GARCIA MENENDEZ, J et al, *Filosofia da psicanálise, autores, diálogos, problemas*, São Carlos, Edufscar: 2010.

DE CLERAMBAULT, G. *Œuvre psychiatrique*, 2 vol. Paris : PUF, 1942.

DE JURANVILLE, A. “L’envie du pénis: une question polémique”, *Psychanalyse à l’Université*, 1993, vol. 18, n° 69, pp. 67-95

_____ « Voile, féminin et inconscient », *Revue Adolescence*, dossiê « Regard », tomo 22, número 3, pp.523-532, 2004.

DE MIJOLLA, A (dir). *Dictionnaire international de la psychanalyse*, Paris : Calmann-Lévy, 2002.

DELEUZE, G (1967). *Présentation de Sader Masoch. Le froid et le cruel*. Paris : Editions de Minuit.

_____ (1968). *Différence et répétition*, Paris : PUF.

_____ (1980) *Mille plateaux*, Paris : Editions de Minuit.

DELRIEU, A. *Sigmund Freud. Index thématique*. Paris: Anthropos, 2001.

DEPRAZ, N. « Pulsion, instinct, désir. Que signifie Trieb chez Husserl ? À l'épreuve des perspectives de Freud, Merleau-Ponty, Jonas et Scheler », in ALTER, Revue de Phénoménologie n9, Paris : Vrin, 2001.

DERRIDA, J (1967). « Freud e a cena da escritura », *A escritura e a diferença*, Tradução Maria Beatriz Marques Nizza Da Silva. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, p. 179- 226, 2005.

_____ (1983). « Télépathie », in *Cahiers confrontation*, n°10.

_____ (1996). *Resistencias del psicoanálisis*. Tradução de J. Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 1998.

_____ *Mal de arquivo. Uma impressão freudiana*, Tradução Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume, 2001.

DESCARTES, R (1633). « Le monde ou traité de la lumière », in *Œuvres philosophiques, tome I*, Paris : Garnier, 1963, p.651-717.

_____ (1637). « La dioptrique. Discours premier sur la lumière », in *Œuvres philosophiques, tome I*, Paris : Garnier, 1963, p.306-377.

DIAKTINE, G. « Conclusions et perspectives », in COUVREUR, C (org). *Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes*, 2.ed. Paris : PUF, p. 159-172, 1996.

DIDI-HUBERMAN, G (1982). *Invention de l'hystérie*. Paris : Macula.

_____ (1992) *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*. Paris : Les éditions de Minuit.

_____ « Souffle de la parole et souffle de l'image », in DAVID-MENARD, M. *Autour de Pierre Fédid. Regards, savoirs, pratiques*, Paris : PUF, 2007.

DOUSSON, L. « Dossier : Le texte en perspective », in MERLEAU-PONTY, M, *L'œil et l'esprit*, Paris : Gallimard, 2006.

DOUVILLE, O (2004). « Mélancolie et persécution », link : <http://ecoledevilleevrard.free.fr/Interventions/Douville180604.htm>.

DUNKER, C. “A imagem entre o olho e o olhar”, in *Sobre arte e psicanálise*, org. Tania Rivera e Vladimir Safatle, São Paulo: Escuta,2006, p.31-44.

DUPARC, F. « Nouveaux développements sur l'hallucination négative et la représentation », in *Revue Française de Psychanalyse*, Volume LVI, PUF, p. 101-122, 1992.

DUPORTAIL, G.F. « Le chiasme d'une amitié : Lacan et Merleau-Ponty », in LAWLOR, L (org). *Publicação Chiasmi international, n.6 : Merleau-Ponty entre esthétique et psychanalyse*. Paris : Vrin, 2005.

DUPRE, F. *La solution du passage à l'acte, Le double crime des sœurs Papin*. Paris : EPEL 1984.

ENAUDEAU, C. *La paradoja de la representación*. Tradução Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 1999.

ETCHEVERRY, J.L. *Obras completas de Sigmund Freud. Sobre la versión castellana*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

EY, H. *Traité des Hallucinations*, Paris : Masson Editeur, 1973.

FEDIDA, P. « Entre les voix et l'image », in *L'absence*, Paris : Gallimard, 1978.

_____ *Crise et contre-transfert*. Paris : PUF, 1992.

_____ « L'angoisse aux yeux », in *Cliniques méditerranéennes*, n° 51-52, 1996, p.89-101.

FERENCZI, S (1913). « Le développement du sens de réalité et ses stades », *Œuvres Complètes, tome II*. Tradução J. Dupont e M. Viliker. Paris : Payot, 1978.

_____ (1930). « Principe de relaxation et néocatharsis », in *Œuvres Complètes Psychanalyse IV*, Paris, Payot, 1982, p.82-97.

FERENCZI, S ; FREUD, S. *Correspondance*. Paris: Calmann-Lévy, 1996.

FRANÇA NETO, O. *Freud e a consciência*. São Paulo: Escuta, 1998.

FRANCK, N ; THIBAUT, F. « Hallucinations », *Encyclopédie Médico Chirurgicale, Psychiatrie*, (37-120A-10), 2003.

FIGUEIREDO, L.C. “Verleugnung. A desautorização do processo perceptivo”. In: MARZAGÃO, L; MIRANDA AFONSO, M.L; DE CARVALHO RIBEIRO, P. (Org.). *Psicanálise e Universidade – Temas contemporâneos*. Belo Horizonte: A.S. Passos Editora, v. 1, p. 83-96, 2000.

FREUD, S.; ANDREAS SALOME, L; PFEIFFER, E. (ed.) (1966a [1912-36]). *Briefwechsel*, Francfort, S. Fischer 1980.

FREUD, S (1893-1895), BREUER, J. *Estudos sobre a histeria, Obras Completas*, vol.II 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

FREUD, S e FERENCZI, S. *Correspondance*. Paris: Calmann-Lévy, 1996.

FREUD, S e JUNG, K. *Correspondance, Tome I*. Paris : Gallimard, 1975.

FREUD, S (1886). “Informe sobre meus estudos em Paris e Berlim”, *Obras Completas*, vol. I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 1-16, 2004.

_____ (1888). “Histeria”, *Obras Completas*, vol. I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 41-66, 2004.

_____ (1890). “Tratamento psíquico”, *Obras Completas*, vol. I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 111-132, 2004.

_____ (1891). *A afasia*. Tradução de Ramón Alcalde. Buenos Aires: Nueva Visión, 1987.

_____ (1893). “Charcot”, in *Cahiers Confrontation*, n9, Paris, 1983.

FREUD, S (1894). “As neuropsicoses de defesa”, *Obras Completas*, vol.III, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 41-61, 1994.

_____ (1894b). Carta 18 a Fliess (21/05/1894), *Obras Completas*, vol.II, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

_____ (1895). “Projeto de psicologia”, *Obras Completas*, vol.I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 323-446, 2004.

_____ (1895b). “Manuscrito H. Paranóia”, *Obras Completas*, vol.I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 246-252, 2004.

_____ (1896). Carta 39, *Obras Completas*, vol.I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 437-440, 2004.

_____ (1896b). Carta 52, *Obras Completas*, vol.I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 274-279, 2004.

_____ (1896c). “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa”, *Obras Completas*, vol.III, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 157-184, 1994.

_____ (1897). Carta 69, *Obras Completas*, vol.I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 301, 2004.

_____ (1897b): Carta 78, *As origens da psicanálise*. Tradução de Luis Lopez Ballesteros. Buenos Aires: Hyspamérica, 1993, p. 3593.

_____ (1897c). Carta 55, *Obras Completas*, vol.I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 280-282, 2004.

_____ (1897d). Carta 75, *Obras Completas*, vol.I, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 310-313, 2004.

_____ (1900). *A interpretação dos sonhos*, *Obras Completas*, vol.IV-V, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

_____ (1901). *Psicopatologia da vida cotidiana, Obras Completas*, vol.VI, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

_____ (1905). “Fragmento de uma análise de um caso de histeria (Dora)”, *Obras Completas*, vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu, p.1-108, 1993.

_____ (1905b). “Três ensaios para uma teoria sexual”, *Obras Completas*, vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu, p.109-224, 1993.

_____ (1905c). “O chiste e sua relação com o inconsciente”, *Obras Completas*, vol. VIII, Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1907). “Sonos e delírio na Gradiva de Jensen”, *Obras Completas*, vol.IX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

_____ (1909). “A propósito de um caso de neurose obsessiva”, *Obras Completas*, vol.X, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 119-250, 1996.

_____ (1910). “A perturbação psicogênica da visão segundo a psicanálise”, *Obras Completas*, vol.XI, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 205-216, 1997.

_____ (1910b). “Uma lembrança infantil de Leonardo Da Vinci”, *Obras Completas*, vol.XI, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 53-128, 1997.

_____ (1911). “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides)”, *Obras Completas*, vol.XII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 1-76, 1996.

_____ (1911b). “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”, *Obras Completas*, vol.XII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 217-232, 1996.

_____ (1913). “Totem y tabu”, *Obras Completas*, vol.XIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 1-164, 1993.

_____ (1913b). “O interesse pela psicanálise”, *Obras Completas*, vol.XIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 165-194, 1993.

_____ (1913c). “Sobre o início do tratamento. Novos conselhos sobre a técnica psicanalítica I”, *Obras Completas*, vol.XII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 121-144, 1996.

_____ (1913d). “A predisposição à neurose obsessiva”, *Obras Completas*, vol.XII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 330-345, 1996.

_____ (1914a). “Introdução do narcisismo”, *Obras Completas*, vol. XIV, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 65-98, 1993.

_____ (1914b). “Recordar, repetir, re-elaborar”, *Obras Completas*, vol. XII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 145-158, 1993.

_____ (1915a). “Pulsões e destinos de pulsão”, *Obras Completas*, vol. XIV, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 105-113, 1993.

_____ (1915b). “O recalque”, em *Obras Completas*, vol. XIV, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 135-152, 1993.

_____ (1915c). “O inconsciente”, em *Obras Completas*, vol. XIV, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 153-214, 1993.

_____ (1915d). “De guerra e de morte. Temas de atualidade”, *Obras Completas*, vol. XIV, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 273-304, 1993.

_____ (1915d). “Zeitgemasses uber Krieg und Tod”, *Studienausgabe*, Band IX, Frankfurt: Fischer, 1982, p. 33-60.

_____ (1915e). “Um caso de paranóia que contradiz a teoria psicanalítica”, em *Obras Completas*, vol. XIV, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 261-272, 1993.

_____ (1917a). “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”, *Obras Completas*, vol. XIV, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 215- 234, 1993.

_____ (1917b). “Luto e melancolia”, *Obras Completas*, vol. XIV, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 235- 256, 1993.

_____ (1917c). “Conferência XXII: Algumas perspectivas sobre o desenvolvimento e a regressão”, em *Conferências de introdução à psicanálise. Parte III, Obras Completas*, vol. XVI, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 309-325, 1993.

_____ (1917d). “Conferência XXIII: Os caminhos da formação de sintoma”, em *Conferências de introdução à psicanálise. Parte III, Obras Completas*, vol. XVI, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 326-343, 1993.

_____ (1917e). “Sobre as transposições da pulsão, em especial, do erotismo anal”, *Obras Completas*, vol. XVII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 1-112, 1992.

_____ (1917f). “Conferência XVII: O sentido dos sintomas”, em *Conferências de introdução à psicanálise. Parte III, Obras Completas*, vol. XVI, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 326-343, 1993.

_____ (1918). “Da história de uma neurose infantil (O Homem dos Lobos)”, *Obras Completas*, vol. XVII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 113-124, 1992.

_____ (1919). “O estranho (Das Unheimliche)”, *Obras Completas*, vol. XVII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 215-252, 1992.

_____ (1920). “Além do princípio de prazer”, *Obras Completas*, vol. XVIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 1-62, 1993.

_____ (1920b). “Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina”, *Obras Completas*, vol. XVIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 137-164, 1993.

_____ (1921). “Psicanálise e telepatia”, *Obras Completas*, vol. XVIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 165-184, 1993.

_____ (1921b). “Psicologia das massas e análise do eu”, *Obras Completas*, vol. XVIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 165-184, 1993.

_____ (1922). “Sonho e telepatia”, *Obras Completas*, vol. XVIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 185-212, 1993.

_____ (1922b). “A cabeça de Medusa”, *Obras Completas*, vol. XVIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 270-272, 1993.

_____ (1923). “O ego e o id”, *Obras Completas*, vol. XIX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 1-66, 1993.

_____ (1923b). “A organização genital infantil”, *Obras Completas*, vol. XIX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 143-149, 1993.

_____ (1924). “Neurose e psicose”, *Obras Completas*, vol. XIX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 151-160, 1993.

_____ (1924b). “A perda da realidade na neurose e na psicose”, *Obras Completas*, vol. XIX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 189-198, 1993.

_____ (1924c). “O problema econômico do masoquismo”, *Obras Completas*, vol. XIX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 161-176, 1993.

_____ (1925). “O bloco mágico”, *Obras Completas*, vol. XIX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 239-248, 1993.

_____ (1925b). “A negativa”, *Obras Completas*, vol. XIX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 249-258, 1993.

_____ (1925c). “Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, *Obras Completas*, vol. XIX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 259-276, 1993.

_____ (1925d). “O significado ocultista do sonho” em “Algumas notas adicionais à interpretação dos sonhos”, *Obras Completas*, vol. XIX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 123-140, 1993.

_____ (1926). “Inibição, sintoma e angústia”, *Obras Completas*, vol. XX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 71-164, 1993.

_____ (1926b). “Podem os leigos exercer a análise?”, *Obras Completas*, vol. XX, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 165-244, 1993.

_____ (1927). “Fetischismus”, *Studienausgabe*, Band III, Frankfurt: Fischer, 1982, p. 379-388.

_____ (1927b). “Fetichismo”, *Obras Completas*, vol. XXI, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 141-152, 1994.

_____ (1930). “O mal-estar na cultura”, *Obras Completas*, vol. XXI, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 57-140, 1994.

_____ (1933). “Conferência XXX: Sonhos e ocultismo”, *Novas conferências de introdução à psicanálise, Obras Completas*, vol. XXII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p.19-52, 2004.

_____ (1933b). “Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica”, *Novas conferências de introdução à psicanálise, Obras Completas*, vol. XXII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p.53-74, 2004.

_____ (1936). «Um distúrbio de memória na Acrópole » *Obras Completas*, vol. XXII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p, 209-222, 2004.

_____ (1937). «Construções na análise » *Obras Completas*, vol. XXIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p, 255-270, 1997.

_____ (1937b). «Análise terminável e interminável», *Obras Completas*, vol. XXIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1997, p.211-254.

_____ (1939). “Moises e o monoteísmo”, *Obras Completas*, vol. XXIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p. 1-132, 1997.

_____ (1940). “Esboço de psicanálise”, *Obras Completas*, vol. XXIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p.133-210, 1997.

_____ (1940b). “A divisão do eu no processo defensivo”, *Obras Completas*, vol. XXIII, 2.ed. Buenos Aires: Amorrortu, p.271-278, 1997.

_____ (1940c). « Some elementary lessons in psycho-analysis », traduit par Kahn, F ; Robert, F. *Œuvres complètes*, volume XX, Paris : PUF, 2010, p. 307-316.

GABBI JUNIOR, O. F. *Notas a Projeto de uma Psicologia: As origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003. v. 1. 264 p.

GARCIA MENENDEZ, A.J (2006a). “Hallucination et deuil : Quelques remarques à partir d'un cas clinique”, 2006, *Revue Psychologie Clinique*, n°22, pp. 191-202

_____ (2006b).“A relação entre percepção e memória: aproximações e divergências entre Freud e Bergson”, *Revista AdVerbum 1*: pp. 23-34, Julho a Dezembro de 2006. http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Voll_1/relacao_percep_memo.pdf

_____ (2007) “Demanda y transferencia en la psicosis: puntualizaciones a partir de un fragmento clínico”, *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, 10(3):422-437, set. 2007.

GUILLAUMIN, J (1979). « L'ombilic du rêve. Sens et non-sens des rêves. Sur le statut de l'activité et de la passivité dans l'expérience onirique... », *Le rêve et le moi : rupture, continuité, création dans la vie psychique : sept études psychanalytiques sur le sens et la fonction de l'expérience onirique*, Paris : PUF, p.63-122.

_____ (1992). « Jugement de non représentabilité et renoncement à la maîtrise de la pensée », *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LVI, Paris : PUF, 1992.

GIMENEZ, G. *Clinique de l'hallucination psychotique*. Paris : Dunod, 2000.

GRANOFF, W e REY, J.M. *La transmission de la pensée. Traduction et lecture de Psychanalyse et télépathie de Freud*. Paris : Aubier, 2005.

GREEN, A (1964). « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau Ponty », in *Critique*, n. 211.

_____ (1960) « Intervención sobre el inconciente », in EY, H. *El inconsciente*. Coloquio de Bonneval. Tradução: Julieta Campos e Armando Suárez. Mexico: Silgo XXI, 1970.

_____ (1983) *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris : Les éditions de Minuit.

_____ (1984) *El lenguaje en el psicoanálisis*. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.

_____ (1993) *Le travail du négatif*. Paris : Minuit.

_____ (2000) *El tiempo fragmentado*. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

GROSTEIN, J. *A Beam of Intense Darkness: Wilfred Bion's Legacy to Psychoanalysis*. Karnac Books, 2007.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1926.

_____ *Ser y tiempo*. Trad. Fondo de Cultura Económica, Barcelona: Planeta, 1993.

_____ *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001.

HUOT, H. *Du sujet à l'image. Une histoire de l'œil chez Freud*. Begedis, Belgique : Éditions Universitaires, 1987.

IBERTIS, C. “Representação e traço mnêmico no texto freudiano sobre as afasias”, *Revista de Filosofia*, Curitiba, v.17 n.20, p.11-23, jan/jun, 2005.

JANIN, C. « Complexités de la question de la réalité en psychanalyse », , in CHOUVIER, B et ROUSSILLON, R (Org.), *La réalité psychique. Psychanalyse, réel et trauma*, Paris : Dunod, 2004.

JEANNEAU, A. « L'anti-perception », *Revue Française de Psychanalyse*, Volume LIX, Paris : PUF, 1995.

JONES, E. « L'occultisme », in *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud. Les dernières années 1919-1939*, traduit par L. Flournoy, Paris : PUF, 2006.

KAPSAMBELIS, V. « Le point de vue psychanalytique sur les hallucinations », *Hallucinations*, Paris : Masson, 2004.

_____ « L'hallucination est-elle une excitation externe ? », *Revue Française de Psychanalyse*, Volume LXIX, Paris : PUF, p. 137-157, 2005.

KATAN, M (1949). « L'idée délirante de la fin du monde », in PRADO DE OLIVEIRA, L.E. *Le cas Schreber: contributions psychanalytiques de langue anglaise*. Paris : PUF, 1979.

KAUFMANN, J. *L'apport freudien. Eléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. Paris : Larousse, 1998.

LACAN, J (1932). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris: Seuil, 1975.

_____ (1933). « Motifs du crime paranoïaque: le crime des sœurs Papin », in *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris: Seuil, 1975, p.389-398.

_____ (1938). « La famille: le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. Les complexes familiaux en pathologie », *Encyclopédie Française*, Paris: Larousse, 1938.

_____ (1945). « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », in *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.

_____ (1946). « Propos sur la causalité psychique », *Journées psychiatriques de Bonneval, Écrits*, Paris: Seuil, 1966.

_____ (1948). « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits*, Paris: Seuil, 1966.

_____ (1949). « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.

_____ (1953) « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.

_____ (1954). *Le Séminaire*, livre I. *Les écrits techniques de Freud*. Paris : Seuil, 1975.

_____ (1955). *Le Séminaire*, livre II. *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1978.

_____ (1956). *Le Séminaire*, livre III. *Les psychoses*. Paris : Seuil, 1981.

_____ (1957). « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.

- _____ (1957b). « La lettre volée », dans *La psychanalyse* n° 2, 1957 pp. 15-44.
- _____ (1958). « D'une question préliminaire a tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.
- _____ (1958b). *Le Séminaire*, livre V. *Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil, 1998.
- _____ (1958c). « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.
- _____ (1959). *Le Séminaire*, livre VI. *Le désir et son interprétation*. Inédito. Versão digital « Pas tout Lacan » estabelecida pela Ecole Lacanienne de Psychanalyse.
- _____ (1960). « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.
- _____ (1960b). *Le Séminaire*, livre VII. *L'éthique de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1986.
- _____ (1960c). « Position de l'inconscient (au congrès de Bonneval) », *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.
- _____ (1961). « Maurice Merleau-Ponty », *Outros escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____ (1961b). *Le Séminaire*, livre VIII. *Le transfert*. Paris : Seuil, 2001.
- _____ (1962). *Le Séminaire*, livre IX. *L'identification*. Inédito. Versão digital « Pas tout Lacan » estabelecida pela Ecole Lacanienne de Psychanalyse.
- _____ (1963). *Le Séminaire*, livre X. *L'angoisse*. Paris : Seuil, 2004.
- _____ (1964). *Le Séminaire*, livre XI. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973.
- _____ (1966). *Le Séminaire*, livre XIII. *L'objet de la psychanalyse*. Inédito. Versão digital « Pas tout Lacan » estabelecida pela Ecole Lacanienne de Psychanalyse.
- _____ (1968). *Le Séminaire*, livre XV. *L'acte analytique*. Inédito. Versão digital « Pas tout Lacan » estabelecida pela Ecole Lacanienne de Psychanalyse.
- _____ (1969). *Le Séminaire*, livre XVI. *D'un Autre à l'autre*. Paris : Seuil, 2006.
- _____ (1973). *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris : Seuil, 1975.
- _____ (1975). *Le Séminaire. Livre XXII, Les non dupes errent*. Inédito. Versão digital « Pas tout Lacan » estabelecida pela Ecole Lacanienne de Psychanalyse.

- _____ (1976). *Le Séminaire. Livre XXIII Le sinthome*. Paris : Seuil, 2005.
- _____ (1978). *Le Séminaire. Livre XXII, Le moment de conclure*. Inédito. Versão digital « Pas tout Lacan » estabelecida pela Ecole Lacanienne de Psychanalyse.
- LAGACHE, D. *Les hallucinations verbales et travaux cliniques : 1932-1946*. Paris : PUF, 1977.
- LANTERI-LAURA, G. *Les Hallucinations*. Paris : Masson Editeur, 1991.
- LAPLANCHE, PONTALIS. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1967.
- LASSEGUE, C ; FALRET, J. « La folie a deux ou folie communiqué ». *Ann. Med. Psychol.* (Paris), 18: 321, 1877.
- LEFORT, C (1985). Prefácio de *O Olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- LE GAUFEY, G. *Le lasso spéculaire. Une étude traversière de l'unité imaginaire*. Paris : EPEL, 1997.
- LUSSIER, M. « Court plaidoyer pour 'figurabilité' », *Revue Française de Psychanalyse*, n°65, Paris : PUF, 2001/4, p.1129-1131.
- MACH, E. *Analysis of sensations and the relation of the physical to the psychical*. Tradutor: Williams, CM. New York: Dover, 1959.
- MALEVAL, J.C (1981). *Folies hystériques et psychoses dissociatives*. Paris : Payot.
- _____ (2000). *Logique du délire*. Paris : Masson.
- MANNONI, O., *Clefs pour l'imaginaire ou L'autre scène*, Paris : Seuil, 1969.
- MERLEAU PONTY, M (1942). *La structure du comportement*. Paris : PUF.
- _____ (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945.
- _____ (1945b) « Le cinéma et la nouvelle psychologie », in *Sens et non-sens*, Paris : Gallimard, 1996.
- _____ (1946) *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris : Verdier, 1996.
- _____ (1954-1955) *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France*, Paris : Belin, 2003.
- _____ (1956-1957, 1957-1958, 1959-1960) *A natureza : Curso do Collège de France*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo : Martins Fontes, 2000.
- _____ (1957) « La psychanalyse et son enseignement », in *Parcours deux*, Paris : Verdier, 2000.

_____ (1960) « Le philosophe et son ombre », « Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, Paris : Gallimard, 1960.

_____ (1960b) « Intervención sobre el inconciente », in EY, H. *El inconsciente*. Coloquio de Bonneval. Tradução: Julieta Campos e Armando Suárez. Mexico: Silgo XXI, 1970.

_____ (1960c) « L'œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne. Préface à l'ouvrage de A. Hesnard », in *Parcours deux*, Paris : Verdier, 2000.

_____ (1964a) *L'œil et l'Esprit*, Paris : Gallimard, 1964.

_____ O Olho e o espírito. Prefácio de Claude Lefort. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____ (1964b) *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, 1964.

MEZAN, R. « A Medusa e o telescópio ou Vergasse 19 », in NOVAES, A (org), *O olhar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p.445-478.

MICHEL, A. « Irreprésentable ou interdit de la représentation », *Revue Savoirs et clinique*, n°12, Paris : Érès, 2010, p.179-187.

MILNER, M. *On est prié de fermer les yeux : le regard interdit*. Paris, Gallimard 1991.

MONTELLIER, C. *Le regard du néant. De Méduse à l'autiste*. Paris : Pour l'autisme, 2006.

NASSIF, J. *Freud, l'inconscient*. Paris : Galilée, 1977.

NASSIO, J.D. *La mirada en psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa, 2001.

_____ *A alucinação e outros estudos lacanianos*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

NIEDERLAND, W (1959). « L'enfance miraculée de Schreber », in PRADO DE OLIVEIRA, L.E. *Le cas Schreber: contributions psychanalytiques de langue anglaise*. Paris : PUF, 1979.

OGDEN, T.H. (2007). "On talking-as-dreaming". *Int. J. Psycho-Anal.*, 88:575-589.

PARRET, Herman. « Spatialiser haptiquement : de Deleuze à Riegl, et de Riegl à Herder », *Nouveaux actes sémiotiques*, publicado online no dia 16 de agosto de 2009. <http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=3007#bodyftn5>

PERRON, R. "Prendre pour vrai", in *Revue Française de Psychanalyse*, Tome LIX, Paris : PUF, abril-junho 1995, p. 499-511.

PIMENTEL PINTO, J. *Uma memória do mundo. Ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*, São Paulo: Estação Liberdade, FAPESP, 1998.

POMMIER, G. *Qu'est-ce que le « réel » ? Essai psychanalytique*, Paris : Érès, 2004.

PONTALIS, J.B. « La position du problème de l'inconscient chez Merleau Ponty », in *Après Freud*, Paris : Gallimard, 1968

_____ « Présence, entre les signes, absence », in *Entre le rêve et la douleur*, Paris : Gallimard, 1977.

PRADO DE OLIVEIRA, L.E. *Le cas Schreber: contributions psychanalytiques de langue anglaise*. Paris : PUF, 1979.

_____ «Schreber, Mesdames, Messieurs”. *Revue Française de Psychanalyse*, tomo XLVI, 1982.

_____ *Schreber et la paranoïa : le meurtre de l'âme*. Paris, Montreal : Harmattan, 1996.

_____ *Freud et Schreber : les sources écrites du délire, entre psychose et culture*, Toulouse : Eres, 1997.

_____ « Sarah and the camps: Case history, metapsychology and countertransference », *International Forum of Psychoanalysis*, Volume 18, número 3, Setembro 2009, pp. 158 – 167.

QUINET, A. *Um olhar a mais, ver e ser visto na psicanálise*. 2º edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

RABANT, C. *Inventar lo real. Desestimación entre perversión y psicosis*. Trad. Irene Agoff. Nueva Visión: Buenos Aires, 1996.

REGIS, E. *La folie à deux ou folie simultanée avec observations recueillies à la Clinique de Pathologie Mentale*. Paris : J.-B. Baillière, 1880.

RENAULT, A. « L'ontologie merleau-pontyenne de la chair dans son rapport à la métapsychologie freudienne des pulsions », in ALTER, *Revue de Phénoménologie* n9, Paris : Vrin, 2001.

_____ « Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible ? », in CARIOU, M ; BARBARAS, R e BIMBENET, E. *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano : Associazione Culturale Mimesis, 2003.

RICOEUR, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil: Paris, 1965.

RITVO, J. *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*. Buenos Aires: Letra Viva, 1990.

ROBERT MORAIS, E (2010). “Mãe, medusa”, <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/3193,1.shl>

ROSOLATO, G. « L'ombilic et la relation d'inconnu », *La relation d'inconnu*. Paris : Gallimard, 1977.

ROUDINESCO, E ; PLON, M. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard, 1977.

ROUSSILLON, R. « La réalité 'externe', sa construction et sa composition psychique », in CHOUVIER, B et ROUSSILLON, R (Org.), *La réalité psychique. Psychanalyse, réel et trauma*, Paris : Dunod, 2004.

SADE, D.A.F de (1795). *La philosophie dans le boudoir*, Paris : Gallimard, 1976.

SAFATLE, V. « A transcendência negativa do sujeito » e « Estética do real », in *A paixão do negativo. Lacan e a dialética*. São Paulo, UNESP, 2005.

SARLO, B. *Jorge Luis Borges. A writer on the edge*, New York: Verso, 1993

SAUVAGNAT, F. « Un pierre d'attente. Quelques particularités du premier abord freudien des hallucinations psychotiques », *Ornicar ?*, vol. 36, Paris : Navarin, 1986.

_____. Phénomènes élémentaires psychotiques et travail institutionnel, in *Cahier de l'ACF-VLB*, n° 8, pág. 101-117, 1997.

SCHNEIDER, M (1984). « Les métaphores de l'acte interprétatif dans "L'interprétation des rêves": du père, du maître, du spectre et des enjeux de la filiation », in MANNONI, M (ed). *Le travail de la métaphore : identification/ interprétation*. Paris : Denoël.

_____. (1993.) *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. Tradução: M. Seincman. São Paulo: Editora Escuta, 1993.

_____. (1996). "Le franchissement du seuil. Freud et la thématique du regard", in *Cliniques méditerranéennes*, 51-52, p.17-29.

SEGLAS, J. *Des troubles du langage chez les aliénés*. Paris : J Rueff et Cie, 1892.

SEMELAI GNE, « R. Baillarger (Jules Gabriel François) ». *Les Pionniers de la Psychiatrie française*, t. 1. Paris: J.-B. Baillière; 1930. p. 332-42.

SEMPRUN, J. *La escritura o la vida*. Tusquets: Barcelona, 1997.

SIMANKE, R. *A formação da teoria freudiana das psicoses*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. *Metapsicologia lacaniana. Os anos de formação*, São Paulo: Discurso, 2002.

_____. « O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é », *Revista Educação Temática Digital*, Campinas, v.11, 2010, p.189-214.

SIMANKE, R. e CAROPRESO, F. « O conceito de consciência no *Projeto de uma psicologia de Freud e suas implicações meta psicológicas* », *Trans/form/ação: Revista de Filosofia*, UNESP, 28 (1), 2005, p. 85-108.

SIMANKE, R; CAROPRESO, F; GARCIA MENENDEZ, J et al, *Filosofia da psicanálise, autores, diálogos, problemas*. São Carlos, Edufscar: 2010.

SOLER, C. L'expérience énigmatique du psychotique, de Schreber à James Joyce, in *L'Inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Paris : Presses Universitaires du Mirail, 2002.

_____ “Os fenômenos perceptivos do sujeito”, in *O inconsciente a céu aberto da psicose*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

STEIN, C. « La paternité à l'œuvre », in *La mort d'Œdipe*. Paris : Denoël, Gonthier, 1977.

TAINÉ, H (1870). *De l'intelligence*, Paris, Hachette, 1911.

TAUSK, V. *De la genèse de « l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie*, Paris : Éditions des Grandes Têtes Molles de notre époque, 1919.

TISSERON, S. *Psychanalyse de l'image. Des premiers traits au virtuel*. Paris : Dunod, 1997.

TURNHEIM, M. “Freud le médium. Notes sur l'affaire de la télépathie », in *Psychanalyse* n12, 2008/2, Paris: Éres, p.41-53.

VERNANT, J.P. *La mort dans les yeux*. Paris : Hachette, 1986.

VIANA CAMPOS, E; COELHO Jr, N. « O conceito de alucinação em Merleau Ponty: aspectos clínicos e psicopatológicos », *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, Ano V, V.2, São Paulo, 2002.

VIEIRA FRAGA- LEVIVIER, A. *la mort à fleur de peau. Corps et mort en psychanalyse*. Paris : L'Harmattan, 2006.

WAKEFIELD, J. “Freud and cognitive psychology: the conceptual interface”, in BARRON, J.W; EAGLE, M.N; WOLITZKY, D.L. *Interface of psychoanalysis and psychology*, Washington: American Psychological Association, 1992.

WINNICOTT, D.W. (1971). *Playing and Reality*. London: Tavistock Publications.

_____ « L'hallucination qui nie l'hallucination », *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Gallimard, 2000.

ZAFIROPOULOS, M. *L'œil désespéré par le regard. Sur le fantasme*. Paris, Arkhê, 2009.

ZAFIROPOULOS, M. *L'œil désespéré par le regard. Sur le fantasme*. Paris, Arkhê, 2009.

ZALTZMAN, N. « Discussion : en tiers », *Revue Topique : De la mort*, Paris : Dunod, 1991, pp. 227-235.

ZINGANO, M.A. “La simultaneità delle percezione in Aristotele”, *Elenchos, de studi sul pensiero antico*. Napoles, v.23, n1, p. 33-49, 2002.