

# Fenomenologia e Psicanálise

[ORG.]  
CARLOS MORUJÃO  
CARLOS PEREIRINHA  
CATARINA FERNANDES



# Fenomenologia e Psicanálise

**Título** Fenomenologia e Psicanálise  
**Organizadores** Carlos Morujão, Carlos Pereirinha e Catarina Fernandes  
**Coleção** Estudos de Filosofia  
**Diretor** Carlos Morujão  
**Conselho Editorial** Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,  
Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Jorge Teixeira da Cunha

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito dos projetos UID/FIL/00701/2013 e UID/FIL/00701/2016

© Centro de Estudos de Filosofia  
© Universidade Católica Editora

**Revisão Editorial** António Brás  
**Capa** OMLET design  
**Imagem da capa** *Ansiedade*, 1894, Edvard Munch  
**Paginação** acentográfico  
**Impressão e Acabamento** Europress, Lda.  
**Tiragem** 300 exemplares  
**Depósito Legal** 0  
**Data** maio 2017

**ISBN** 9789725405536  
**ISBN e-book** 9789725405543

**Universidade Católica Editora**

Palma de Cima 1649-023 Lisboa  
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029  
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



---

**FENOMENOLOGIA E PSICANÁLISE**

Fenomenologia e psicanálise / coord. [de] Carlos Morujão, Carlos Pereirinha, Catarina Fernandes. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2017. – 128 p. ; 23 cm. – (Estudos de filosofia. Filosofia prática). – ISBN 9789725405536  
I – MORUJÃO, Carlos, coord. II – PEREIRINHA, Carlos, coord. III – FERNANDES, Catarina, coord. IV – Col.  
CDU 165.62  
159.964.2

# Fenomenologia e Psicanálise

organização

Carlos Morujão  
Carlos Pereirinha  
Catarina Fernandes

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA



## Índice

Introdução	7
Pensamento inconsciente e sonho JOSÉ MARTINHO	16
Sobre o recalçamento NUNO MIGUEL PROENÇA	37
Sujeito freudiano: do si pulsional à constituição dum ego e dum superego RUDOLF BERNET	55
Binswanger e Freud, um longo percurso FRANÇOIS DE GANDT	82
Reflexões fenomenológicas sobre crise psíquica grave e seu cuidado ILENO IZÍDIO DA COSTA	93
Compreensão e explicação em Jaspers DIOGO TELLES CORREIA	116



## Introdução

1. Deve-se à fenomenologia um novo conceito de fenómeno e uma nova maneira de abordar os atos da consciência. Esta última é caracterizada, por Husserl, no seguimento das lições de Brentano (sujeitas, no entanto, a profunda reelaboração), pela intencionalidade, ou seja, por um “estar dirigida para”, que não constitui apenas um estado ocasional seu, mas sim a sua natureza própria. Analisar a relação intencional entre a consciência e aquilo para que ela tende – e que lhe aparece, ou fenomenaliza, de acordo com as diversas modalidades desse “tender para” – é a tarefa que a fenomenologia se propõe levar a cabo.

Como seres animados, todos nós possuímos uma dimensão psíquica. Nos humanos, de acordo com a psicanálise, esta dimensão psíquica abarca uma extensão incomensurável, talvez nunca pressentida pelas filosofias que fizeram tarefa sua a exploração dos domínios da vida consciente: por um lado, elevando-se até picos de consciência e racionalidade (*logos*); lançando, por outro, as suas raízes nas profundezas do corpo (enquanto *bios*) e, quiçá, mesmo para além dele, nos reinos vegetal e mineral. Tal como não é possível submergirmos até ao mais fundo dos oceanos, sob cujas letais pressões sucumbiríamos de imediato, também não conseguimos aceder ao inconsciente profundo, porventura constitutivo da quase totalidade das vastidões da psique. Considerando que aquilo que no mar aflora à tona de água é uma ínfima parte dos oceanos, só pela utilização de veículos especiais é que poderemos explorar toda a sua imensa riqueza; assim também, se quisermos explorar a vida inconsciente, objeto da psicanálise, nos veremos confrontados com a necessidade de inventarmos os instrumentos apropriados, já que a explicação para a presença de certos eventos (comportamentos, representações, sentimentos) não se consegue encontrar sem que se postule a existência de marcações, forças ou correntes inconscientes, às quais, por isso, não poderemos aceder, senão indiretamente.

2. Dada, então, a natureza não fenomenal da vida inconsciente, será lícita a pergunta acerca de se saber se é possível estabelecer alguma ponte que relacione fenomenologia e psicanálise, capaz de propiciar um mútuo

enriquecimento das duas disciplinas. Poderão os conceitos fenomenológicos contribuir, de algum modo, para um melhor conhecimento, pelo psicanalista, da sua própria prática? E poderá a psicanálise contribuir para que a análise intencional, tal como a fenomenologia a pratica, se alargue a zonas da atividade mental às quais o acesso lhe parece vedado? A abordagem destas questões foi o desiderato que nos moveu quando, em 2012, nos surgiu a ideia de dar início a um Seminário Permanente de Fenomenologia e Psicanálise.

2.1 A primeira pessoa que convidámos, para abordar esta problemática, foi o psicanalista, também filósofo, José Martinho. A sua conferência, intitulada *Pensamento Inconsciente e Sonho*, proferida em 30 de março de 2012, centrou-se na crucial questão de se saber se há ou não pensamentos inconscientes.

José Martinho começou por uma sucinta resenha histórica sobre o modo como se entendeu o pensamento, nomeadamente, a partir de Descartes, o qual, ao quebrar o hilemorfismo aristotélico, veio agravar a divisão entre alma e corpo (*res cogitans* – *res extensa*), dando como certa uma radical bipolaridade entre sujeito e objeto. Nunca mais, na história da filosofia, nos libertámos desta bipolarização, de tal modo que, mesmo no campo da neurobiologia (que, atualmente, concentra muitos dos debates sobre esta questão), podemos detetar duas correntes de pensamento: uma defendendo o dualismo (onde não há cérebro não há mente, de forma que a mente – uma espécie de *software* – não se confunde com o cérebro – *hardware*); a outra, anticartesiana, monista, pugnando em favor da ideia de que há uma única substância e a mente se pode reduzir ao cérebro.

Apresentada como uma *talking cure*, a psicanálise visa superar estas dicotomias, estabelecendo-se como um modo de acesso privilegiado ao conhecimento do homem e à recuperação do seu lugar natural, como ser que se exprime na linguagem.

Podemos considerar a linguagem como a charneira em torno da qual, desde meados do século XX, se articulam todas as ciências do homem. É este o caso da psicanálise, sendo também o de algumas tendências da fenomenologia, unidas na ânsia de deciframos os sentidos mais ou menos ocultos nos seus representantes simbólicos, quer estes se exprimam de forma comportamental quer nos cheguem por via do texto ou da fala. Se o homem não é um mero ser vivo, mas se considera capaz de ultrapassar essa condição, autodeterminando a sua existência, projetando-se em instituições culturais e políticas, certamente que isso não é estranho à sua aptidão para fala.

Dizemos que a psicanálise é uma *talking cure* equivale a reconhecermos esse poder que lhe advém, precisamente, da função da fala, que é uma função simbólica. As matérias que subjazem às erupções sintomáticas, na vida de um paciente, ligam-se ao enredo da fala, quando deixamos que esta flua livremente pelas diversas cadeias associativas, espontâneas. Neste campo, teremos apenas de prestar toda a atenção aos significantes, se realmente queremos captar o sentido.

Procederemos de modo semelhante no sonho. Por escapar a toda a lógica da consciência vígil, a sua interpretação é a via real de acesso aos lugares mais recônditos do inconsciente. O sonho é uma função do inconsciente. Não esqueçamos, porém, que o sonho em questão na análise é o relato do sonho. Por isso, em última instância, o que conta mesmo é a palavra, a fala, a linguagem. O lugar da fala é o âmbito do sentido. E esse lugar, segundo José Martinho, é o do significante, o da materialidade da fala ou da escrita.

2.2 Em 25 de junho de 2012, Nuno Miguel Proença, doutor em Filosofia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales e à data investigador no Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, da Universidade Nova de Lisboa, centrou a sua comunicação sobre a temática do recalçamento. Tentando precisar esse conceito, fê-lo no cruzamento de duas perspetivas aparentemente antagónicas: a da fenomenologia, direcionada a uma análise da vida consciente e dos atos nos quais ela se realiza, por um lado; por outro, a da psicanálise, cujo núcleo de orientação se vira para o inconsciente, definido como conjunto de processos determinantes para o comportamento do ser humano e com reflexos, inclusive, nos objetos de que chegamos a ter consciência e no modo como tal acontece.

De um ponto de vista fenomenológico, não existe propriamente um *outro* para a consciência, já que esta se institui, em cada momento, como totalidade. Mesmo quando pretendemos falar do inconsciente, dele falaremos com base em indícios que aparecem no campo da consciência, sedeados numa hipótese, dada à consciência e nela acontecendo, cujo objeto, porém, em si mesmo, jamais nos é dado.

Consideramos a intencionalidade como sendo a essência da vida consciente. Mas, de acordo com a fenomenologia, visa-se sempre mais do que aquilo que é dado. Em cada momento, naquilo que vemos projeta-se mais do que aquilo que é visto. Há todo um conjunto de hábitos sedimentados, como resultado de experiências anteriores, que sempre vêm envolver o ato presente de perceber o que quer que seja. Mas será que é por aí que iremos de encontro ao inconsciente freudiano?

Por outro lado, quais os limites da vida consciente? Há ou não a necessidade de pressupormos, na base do edifício total da consciência (que engloba na sua constituição todas as formas de intencionalidade, incluindo a das sínteses passivas, ainda que subliminares), há ou não há a necessidade de pressupormos a existência prévia de uma vida orgânica, entendida como *outro* absoluto, relativamente a todo e qualquer tipo de possível consciencialização? Ou teremos de entender a vida, a vida vivida, mesmo que orgânica, como sendo já subjetividade, isto é, consciência? Trata-se de saber se a consciência é originária ou se há algo de mais originário que a precede.

A questão, aqui, é a de se saber se uma análise intencional, ainda que movida por um dinamismo que nos permite ir derrubando limites, será também capaz de vencer as barreiras daquilo que nós, em boa verdade, não queremos saber. Porque, no tocante ao inconsciente, não é tanto aquilo que ele é que nos interessa, mas antes o facto de os seus conteúdos terem sido lá colocados. O que interessa é o que se *põe* como inconsciente, porque é que se põe ou aí é posto por uma certa instância recalçadora que em nós há. É o nosso “negativo”, o *outro* em nós, aquilo que nos puxa para fora e para lá do que estamos dispostos a reconhecer que somos. Possuídos por esse outro que em nós habita, podemos ser arrastados indefinidamente, à revelia de qualquer vontade própria.

O inconsciente freudiano é, portanto, qualitativamente diferente do inconsciente “ingénuo” de Eugen Fink, apresentado no texto que Nuno Proença analisa, disponível como Apêndice ao livro de Edmund Husserl *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. O inconsciente resulta da existência duma instância recalçadora, que assenta numa dinâmica de censura. Basicamente, obedecem a um mecanismo de censura todos os desejos potenciadores de insatisfação. Mas, todo o desejo é pulsão e todas as pulsões tendem à satisfação. O recalçamento somente se torna, então, inteligível admitindo um tipo de satisfação que, simultaneamente, provoque prazer e desprazer, e onde o desprazer gerado supere, em quantidade ou qualidade, o prazer que adviria da realização, sem mais, do desejo. Isto acontecerá porque não há uma pulsão vital unívoca, mas antes um contínuo fluxo pulsional complexo, onde a realização de certas pulsões entra em choque com as exigências de outras, como aquelas que são representadas por um certo *eu ideal* (ou *ideal do eu*).

O recalçamento é uma espécie de fuga, ou melhor, uma alternativa à fuga. Dos perigos externos, podemos fugir; relativamente aos internos, resta-nos a possibilidade de os “esquecermos”, ou antes, “negarmos” a sua

existência: como não se pode negar o que se mantém perante nós, atiramos com isso para os bastidores da consciência.

A possibilidade, por conta da análise, para que algo recalcado retorne à consciência virá demonstrar, por um lado, que o seu representante não foi destruído e, por outro, que foi, de algum modo, levantada a proibição/negação que sobre isso impendia. Se a fenomenologia tem ou não esse poder, é uma questão que remete para uma teoria da intencionalidade porventura mais abrangente, capaz de levar em linha de conta todas as virtualidades inerentes à vida e à sua natureza profundamente conflitual.

2.3 Em 12 de novembro de 2012, juntámo-nos para ouvir Rudolf Bernet falar sobre a constituição do sujeito freudiano. Foi este o título para a sua conferência: *Sujeito freudiano: do si pulsional à constituição dum ego e dum superego*.

Fará sentido admitirmos a existência de um si pulsional? No início, é importante a percepção duma diferença entre as afeções vindas do interior e aquelas que nos chegam a partir de fora. Rapidamente o indivíduo se dá conta da possibilidade de fugir, por meio duma reação muscular, aos estímulos externos desconfortáveis ou mesmo dolorosos, ao passo que não há fuga possível relativamente aos internos. Parece fácil, então, equacionarmos a noção dum si pulsional, face ao mundo externo, entendido como o não-si. O quadro onde esta distinção se torna mais evidente é o da analidade. O “presente” (a expulsão das fezes) que é exigido à criança, a tempo e horas, dessincronizado do real apetite espontâneo, vem tornar palpável a vivência de uma outra presença, que é a duma alteridade. Depressa o prazer da expulsão se irá transformar no prazer de agradar ao outro. Mas será que esta experiência, que se pode dizer carnal e pulsional, é já a experiência de um ego?

Como é que, afinal, se constitui um ego? A partir de pulsões parciais; com base no primado da sexualidade genital (capaz de congregar as pulsões sexuais parciais); ou concebendo a noção de um ego entendido como totalidade, como instância psíquica, capaz de integrar, não só a sua relação com o mundo (segundo um princípio que se dirá “princípio da realidade”), mas também a sua relação com o prazer (conforme às regras de um “princípio do prazer”)? Este seria um ego capaz de perceber a diferença entre exterior e interior, verdadeiramente capaz de um enfrentamento da alteridade, capaz de fazer face à posição de um outro.

Ego-realidade, ego-gestor ou ego-total? Parece que um ego-total teria de ser um ego-gestor, para conseguir, antes de tudo, algum termo de equilíbrio

entre as posições do desejo, na busca do prazer, e as imposições da realidade. Só que, com a segunda tópica freudiana (Id, Ego e Superego), a questão torna-se ainda mais complexa. Se o não-ego era identificado, na primeira tópica (Inconsciente – Pré-consciente – Consciente), como correspondendo ao mundo externo, agora ele é tudo o que não seja o ego, praticamente restringido a uma função de percepção (quer do mundo externo quer do interno, que inclui a vida pulsional). O sujeito torna-se plural, desdobra-se em instâncias que são “quase pessoas”, das quais o superego se destaca, por desmembramento a partir do ego, com uma origem narcísica (por idealização-exaltação do ego) ou melancólica (por sedimentação do histórico de todas as escolhas de objeto investidas, desinvestidas e abandonadas). O superego, não sendo um não-ego, também não coincide, portanto, com o ego. Compõe-se de imagens normativas ideais (modelos), polos de atração com força de coação moral. Pode pensar-se como resultando do prolongamento de um ego narcísico, a ele se opondo de seguida, pela introjeção de uma autoridade moral, que passa a exigir a submissão do ego. E onde é que ele vai buscar a sua força? Ao id!

O maior problema com o superego é o facto de ele não ser diretamente detetável; só o será por via dos seus efeitos (como sentimentos de culpabilidade, inferioridade), não conscientemente explicáveis. Situa-se, portanto, ao nível do inconsciente. De resto, o inconsciente deixa, depois da elaboração da segunda tópica, de possuir um *topos* definido, qualificando, em maior ou menor grau, as diversas instâncias do sujeito. Estamos, então, perante um ego à deriva, em constante luta pela emancipação, frente às exigências contraditórias dos outros “senhores” que o pretendem dominar: o id e o superego.

Como toda a energia vem do manancial do id, diremos como Rudolf Bernet: “um tratamento psicanalítico pode ajudar o ego nesta tarefa, já que ele não tem outro objetivo, segundo Freud, senão o de ‘fortificar o ego, torná-lo mais independente do superego, alargar o seu campo perceptivo e desenvolver a sua organização, de modo a que possa apropriar-se de novos pedaços do id’”<sup>1</sup>.

2.4 Em 11 de junho de 2014, estivemos reunidos para ouvir François de Gandt, que nos falou da complexa relação, de luta e amizade, entre Ludwig Binswanger e Freud.

---

<sup>1</sup> Ver à frente, parte final do texto de Rudolf Bernet.

Binswanger, amigo e discípulo de Freud, apesar de todas as divergências entre eles, soube interligar de forma enriquecedora a sua experiência de psiquiatra (e também filósofo) com a psicanálise. Diferentes experiências e diferentes concepções não os impediram de colaborar. Uma dessas diferenças remete para a concepção de natureza humana. De um modo geral, enquanto o homem freudiano é entendido de forma naturalista, como a resultante de um jogo cego de forças naturais (*Trieb*), Binswanger reconhece ao homem suficiente autonomia para se poder autodeterminar, enquanto sujeito e senhor dos seus atos e da sua história. Para Freud, em última instância, não há para o homem, como ser da natureza que é, mais do que pulsões de vida em permanente luta com pulsões de morte. No fim, o que prevalece é a natureza, face ao indivíduo que só avança em esforço, num permanente exercício de equilíbrio.

Mas não podemos deixar-nos aprisionar por esta concepção. Há espaço para o humano, enquanto existência, projeto, autonomia. A possibilidade e a força da psicoterapia assentam neste traço fundamental: o nosso ser em conjunto, *com e para os outros*, o nosso *ser-no-mundo* (Heidegger, Ricœur).

O tratamento psíquico, segundo Binswanger, apoia-se numa compreensão dialética entre o subjetivo e o objetivo. E para a eficácia da relação psicoterapêutica é importante que o psicoterapeuta seja realmente um médico-amigo. A relação terapêutica é uma relação existencial, de comunicação entre dois destinos, que se encontram em momentos muito precisos, que são os de cada sessão terapêutica. Aí se institui uma forma de comunicação muito especial:

“Esta comunicação não deve ser, de modo nenhum, entendida como simples repetição, ou seja, no caso positivo, como transferência e contratransferência e, no caso negativo, como resistência e contrarresistência, porque a relação entre paciente e médico representa um facto novo e autónomo de comunicação, um novo laço criado por ambos os destinos, não somente em função da relação paciente-médico, mas ainda, e sobretudo, em função da relação puramente humana, no sentido duma autêntica colaboração.”<sup>2</sup>

E, claro, é por via da linguagem que se dá este encontro. É que mesmo quando as pessoas se calam, quando recusam falar, o corpo ainda representa

---

<sup>2</sup> L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Ed. de Minuit, 1971, 130.

um vasto campo expressivo. O corpo vivo e vivido ainda se exprime e é necessário que interpretemos a sua linguagem.

2.5. Em 23 de dezembro de 2016, o nosso conferencista convidado foi Ileno Costa, que nos apresentou algumas *Reflexões Fenomenológicas sobre a Crise Psíquica Grave*.

A esse propósito, convém dizer que, mais do que “sobre a crise psíquica grave”, propriamente dita, esta comunicação incidiu, antes de mais, sobre a detecção precoce de certas manifestações e seu correto enquadramento fenomenológico. Tais manifestações podem interpretar-se como prenunciadoras (pródromos) de estados verdadeiramente patológicos, a exigir intervenção drástica; como podem, tão-somente, indiciar a irrupção de uma qualquer crise que, embora profunda, pode caber num contexto mais existencial, decorrendo de angústias não trabalhadas, sofrimentos que ultrapassaram o limiar do suportável, mas relativamente aos quais uma abordagem compreensiva e empática se evidenciará de maior utilidade do que uma imediata e precipitada catalogação ou categorização em termos de doença.

As primeiras crises psíquicas poderão ser entendidas como “substratos fenoménicos” daquilo a que se pode chamar “psicose”; mas, podem também entender-se como afirmações ou respostas a certos problemas que a existência nos coloca, isto é, paradigmáticas de certas modalidades de ser (ou vivências) genuinamente humanas.

Não devemos, *a priori*, denominar imediatamente como psicóticas aquelas manifestações que presenciamos como indicadoras de “sofrimento psíquico intenso”, já que pode acontecer que elas não mostrem mais do que uma esforçada tentativa para pôr em ordem e reorganizar certos elementos duma condição existencial que, de algum modo, se encontra afetada, desestruturada, desmantelada.

Entender a “crise psíquica intensa” como correspondendo a “uma das manifestações genuínas do existir humano”, mesmo uma “possibilidade de ser”, equivale a diminuir o seu carácter (eventualmente) patológico, excluindo (à partida e antes de melhor análise) a necessidade de um tratamento no sentido tradicional, convencional, médico e medicamentoso; ao invés, o enquadramento requerido deve ser o de uma abordagem dialogante, virada para a compreensão e a empatia.

Há um *pathos* que atravessa e impregna a nossa natureza fundamental, pelo que a condição humana é uma condição sofredora. Aceita-se, por isso, que a crise psíquica possa entender-se como “vivência basilar da angústia do existir”. A questão que se pode colocar é a de saber se um indivíduo

subjugado por um estado de crise profunda será, ainda, capaz do diálogo e terá suficiente autodomínio para poder entrar numa relação que se pretende terapêutica.

2.6. Para comentar a conferência proferida por Ileno Costa, convidámos Diogo Telles Correia, médico psiquiatra e docente da Faculdade de Medicina da Faculdade de Lisboa. É este comentário que apresentamos no final deste volume, apoiado na perspectiva da Karl Jaspers e realçando a importância de uma compreensão sem pressupostos para um adequado enquadramento dos fenómenos psicopatológicos.

3. São estes os cinco textos que vimos dar a lume, para que outros leitores possam também apreciar o que de essencial se fez, até agora, com este projeto.

Queremos, por último, deixar uma palavra de profundo agradecimento aos nossos conferencistas, que tão amavelmente nos cederam estes textos para publicação.

Lisboa, março de 2016

Carlos Morujão  
Carlos Pereirinha  
Catarina Fernandes

## Pensamento inconsciente e sonho

JOSÉ MARTINHO\*

Queria começar falando-vos do modo como entendi o convite que me foi feito. Percebi que havia um interesse sobre o que é pensar. Parece-me normal que os amigos da sabedoria, os filósofos, pensem, e que nos interroguemos, por exemplo, com Heidegger, sobre “o que significa pensar”. Não sei se conhecem este texto, onde Heidegger diz coisas surpreendentes, por exemplo, que a Ciência não pensa. Mas independentemente desta interrogação sobre o que significa pensar, pareceu-me também que havia uma dúvida sobre se o pensamento tem de ser forçosamente consciente, ou seja, se não há pensamentos inconscientes. Em todo o caso, esta dúvida apresenta-se na Filosofia como uma resistência, pois os filósofos têm tendência a resistir, não só ao conceito de Inconsciente, mas mais ainda a que possa haver pensamentos inconscientes.

Então, a partir destes dois problemas, o que é pensar e se há ou não há pensamentos inconscientes – e se há, o que traz isso de novo – decidi começar por vos lembrar como a questão do pensamento se coloca aos Modernos. Por convenção, o que se chama os “Tempos Modernos” não é o que se passa hoje, aqui e agora, mas qualquer coisa que começou no século XVII. Mais precisamente, como é que se coloca a questão do pensamento a partir de Descartes.

Descartes distinguiu radicalmente o pensar daquilo que é pensado, o cogitar (*cogitare*) daquilo que é cogitado (*cogitatum*). O problema é que acreditou também que havia um sujeito por detrás do pensamento, um Eu que pensa, o denominado *ego cogito*. E esta suposição, em particular, fez com que tivesse cortado em duas a antiga substância única de Aristóteles. Ele dividiu esta substância numa substância pensante, *res cogitans*, e numa substância extensa ou material, *res extensa*.

Para simplificar este dualismo, escrevo a lista das bipolaridades cartesianas da seguinte maneira:

---

\* Filósofo e Psicanalista, fundador da Antena do Campo Freudiano.

*cogitare / cogitatum*  
 Pensar / pensado  
 ↙ ↘  
 (*ego*) *cogito – res cogitans / res extensa*  
 alma / corpo  
 mente / matéria  
 consciência / mundo  
 sujeito / objeto

Temos o sujeito e o objeto sobretudo ao nível da “teoria do conhecimento”: o sujeito que conhece e o objeto que ele conhece.

Esta pequena brincadeira filosófica – enfim, não vou entrar no pormenor, mas chegar a isto não foi fácil, houve mesmo uma viragem radical na História da Filosofia – levou ao modo como se programam as oposições que vão organizar muito do que nós dizemos e pensamos a partir daí.

O debate com Descartes, com o pensamento e a obra de Descartes, é um debate atual, que está longe de estar acabado. Mesmo os chamados “Pós-modernos”, que sonharam ter ultrapassado a Modernidade cartesiana, já se retraíram – agora já não se chamam mais “pós-modernos”, mas outras coisas –, não saíram desta problemática.

Este debate existe, não só na Filosofia, que vos interessa em particular, mas também na Psicologia, existe também nas Ciências Cognitivas, e existe hoje, diria com uma importância especial, na Neurobiologia, no que se chama a “Neurobiologia da mente”.

Muito daquilo que foi o pensamento está hoje a ser subsumido pela Neurobiologia da mente, uma ciência cheia de promessas, com grande futuro (pelo menos é o que eu lhe desejo). Por exemplo, na área da Psicologia, onde eu ensino, os psicólogos que tinham uma formação até uma data recente inspirada na Psicologia Científica e Experimental, a chamada Psicologia Cognitivo-Comportamental, estão a ir para a Neuropsicologia. As áreas ligadas à Neuropsicologia apresentam-se assim como o futuro da Psicologia.

Apesar deste dado, a psicanálise continua viva e o seu contributo é insubstituível.

## **Dualismo?**

Hoje há um postulado, e duas teses que seguem este postulado, e que informam a Neurobiologia da mente. Este postulado já fez parte de uma

canção, digo-o em inglês, porque dito em inglês vê-se logo de onde isso vem, e que é: *no brain, never mind*. Se não houver cérebro, não há mente.

Independentemente das crenças de cada um (na imortalidade da alma, por exemplo), cinjamo-nos ao que se acredita nos dias de hoje ser a Neurobiologia da alma, digamos assim.

Então, a partir de Descartes, e do postulado atual, existem duas teses maiores: uma que diz, *no brain, never mind*, mas, *but the brain is not the mind*, o cérebro não é a mente. Temos de distinguir isso. Eu costumo dizer aos meus alunos de Psicologia: vocês têm interesse em defender esta tese, pois se dizem que a mente, o psiquismo, é cerebral, então deixem a Psicologia e vão estudar Neurologia, pois não vale a pena estarem interessados numa coisa que não existe. Mas na Neurobiologia da mente há também quem defenda isso, a saber, que o cérebro e a mente não são a mesma coisa. Estes são os cartesianos. Estes são os que defendem o dualismo do corpo e da alma, ou da mente e da matéria, da matéria neural. Podia dar-vos vários nomes, o mais célebre é um certo Jerry Fodor, que se proclama “neocartesiano”. Não há dúvida que ele defende essa ideia, ainda que com um vocabulário mais atual, dizendo que o cérebro é uma espécie de máquina, de *hardware*, e que o psiquismo seria apenas um *software*: é a metáfora do cérebro computador. Então temos aqui os cartesianos no domínio da Neurobiologia e da influência que esta tem nas reflexões filosóficas e outras.

E depois temos os anticartesianos. Descartes continua a ser crucial. Os anticartesianos não são dualistas, mas monistas, acreditam outra vez numa única substância. O que é que isto significa? É que, efetivamente, para eles, *the mind is the brain*, ou seja, que não há nada nas atividades mentais, inclusive naquelas que estão ligadas às etapas mais elevadas da consciência, como a consciência social e moral, que não se explique, hoje ou amanhã, pela Neurobiologia; e por isso não há que distinguir o corpo da alma, *hardware* e *software*, pois trata-se da mesma substância. O exemplo mais célebre desta tese é o nosso compatriota António Damásio. Ele tornou-se mundialmente célebre, publicando um livro intitulado *O Erro de Descartes*.

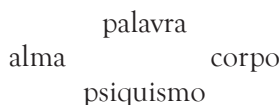
Isto é o pensamento tal como se colocou aos Modernos a partir de Descartes, e tal como ele agita agora, ainda, os debates contemporâneos. Como é que nós vamos situar Freud, nome que batiza a Psicanálise, neste debate? E Lacan? É raro em Portugal haver algum interesse por este senhor, mas é um psicanalista de primeira importância na História da Psicanálise, que cortou essa História em dois, ao ponto que os psicanalistas ou são lacanianos, ou são não lacanianos, mas não há mais nada. É qualquer coisa desta ordem. A leitura que Lacan fez de Freud é crucial para entrar

neste debate. Os que não são lacanianos não se interessam, normalmente, por isto.

Então, para vos dizer como introduzo Freud neste debate, vou referir-me, apenas a duas indicações de Freud, que ele dá antes mesmo da data de nascimento da Psicanálise, que podemos situar por volta de 1900, que é a data que escolhe para a publicação da *Interpretação dos Sonhos*, livro que tinha escrito um pouco antes, mas que pede ao editor para publicar nessa data que marca o início do século. Freud pensa que a Psicanálise ia nascer com o século, e que ia durar, dominar o século XX.

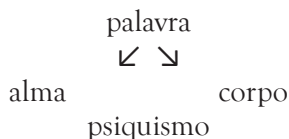
A primeira indicação de Freud é de 1890, dez anos antes da *Interpretação dos Sonhos*, e vem num artigo que se chama *O Tratamento Psíquico ou Tratamento da Alma*, em que Freud começa dizendo que “as palavras são o principal instrumento do tratamento psíquico”. Em toda a panóplia dos instrumentos, em todas as metodologias que se possam utilizar para aquilo que se chama o “tratamento psíquico”, a palavra é predominante. E cinco anos mais tarde, em 1895, ele afasta-se definitivamente daquilo que era, do ponto de vista da sua formação académica, o médico e o cientista; ele afasta-se porque nunca mais pratica a Medicina, nunca mais faz investigação em laboratórios de Neurofisiologia; mas ele afasta-se também daquilo que são as diferentes “psicoterapias” – termo que não existia na época –, as terapias da alma que praticou até então, a hipnose, a sugestão, a catarse; ele afasta-se porque soube ler e reconhecer o valor de algo que foi dito por uma paciente, que nem sequer era doente dele, mas de um colega com quem trabalhava, a designada “Anna O.” (nome clínico). Foi esta paciente que explicou, a ele e a Breuer, que o que eles faziam e os resultados que obtinham vinham daquilo que ela chamava, em língua inglesa, uma *talking cure*, uma cura pela fala. Não foi de imediato, mas algum tempo depois – Breuer afastou-se por diversas razões –, que Freud tirou as devidas conclusões, e a partir daí a Psicanálise começou a ser uma *talking cure*. Ele instalou-se como psicanalista, ou seja, como alguém que fazia falar as pessoas, que estava lá para as escutar, e tudo o que era método terapêutico anterior foi posto de lado. Mudou de laboratório, instalou o novo laboratório no seu consultório.

Esta questão é muito mais complexa, mas podemos resumi-la dando estas duas indicações: as palavras são o principal instrumento do tratamento psíquico e a prática da Psicanálise é uma cura pela fala. Estas indicações são suficientes para perceber que Freud introduz, no referido dualismo, um terceiro termo que é a palavra. A palavra tem o predomínio sobre a alma e o corpo:



Temos o psiquismo, tanto ao nível do aparelho psíquico como do funcionamento mental. E temos o corpo, que é uma coisa complexa, porque, por exemplo, o corpo não é o organismo. A Psicanálise não atua, não incide sobre o organismo. Freud fala de um “organismo anímico”; haveria, assim, um organismo físico e um organismo psíquico.

Mantemos esta diferença para salientar que o que Freud nos diz é que, na Psicanálise, se queremos ter efeitos sobre a alma e o corpo temos de partir da palavra:

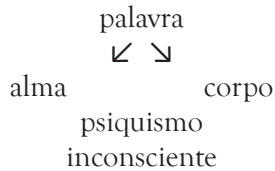


Freud não cita, mas poderia citar Aristóteles, quando este dizia que a diferença específica do género humano é precisamente a linguagem, o Logos, mesmo se o Logos tenha uma significação mais vasta. Aquilo que caracteriza o Homem é ser um animal, certamente, mas um animal contranatura, esquisito, bizarro, porque fala; é o único que fala, e é falado pelos outros. E é por isso que ele se organiza politicamente, pode fazer Medicina, Filosofia, etc.

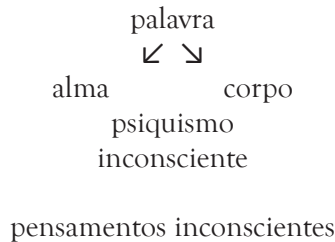
Freud não diz as coisas assim, ou seja, que a linguagem é constituinte do próprio ser ou da existência humana, não do animal, pois o animal constitui-se de outra maneira; mas, como diz a Fenomenologia, há uma diferença entre vida e existência. Viver e ser são coisas diferentes. A vida é um fenómeno comum a todos os viventes. Ser ou existir é outra coisa. De certo modo, só o Homem existe ou é.

O que Freud nos diz é que o ser humano depende precisamente da palavra. Ele conta com a palavra, não só para a abordagem da natureza humana, que é uma natureza cultural, histórica, etc., mas também conta com a palavra na sua teoria do aparelho psíquico. Aliás, na sua primeira abordagem das questões do psiquismo, que tem a ver com as afásias, que são perturbações da linguagem, ele utiliza a expressão “aparelho da linguagem”, e não aparelho psíquico. Mas ele conta com a palavra neste momento para o que chama “curar” – não é ele que chama, mas a tal paciente que começou

a sentir alívio, melhoras –, em todo o caso para transformar as representações que afetam os pacientes, os seres humanos até ao seu mais íntimo, até àquilo que, de certo modo, permanece mais oculto. Esse mais íntimo é o que Freud vai chamar o Inconsciente.



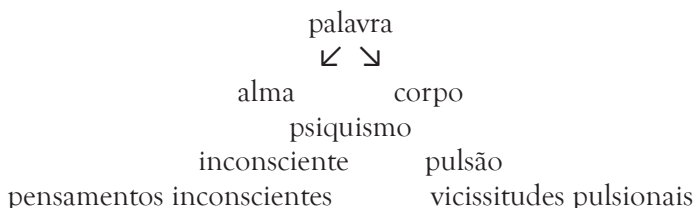
E o que é que ele diz do inconsciente, nomeadamente no livro sobre os sonhos? Diz que são pensamentos. Não são os pensamentos cartesianos, são pensamentos que se desenrolam, utilizando uma expressão de Fechner, numa “outra cena” do psiquismo que não a da consciência, são pensamentos que escapam à consciência, à vontade, à intencionalidade. São pensamentos, mas inconscientes.



É através destes pensamentos inconscientes que se desenrolam o que chama as “formações do inconsciente”; é isso que apresenta num primeiro momento através do sonho, do lapso, do ato falhado. Esta vertente pode ser ilustrada por três obras essenciais, *A Interpretação dos Sonhos* (que tem atualmente uma excelente tradução em português, na Relógio d’Água); *A Psicopatologia da Vida Quotidiana* (que também está traduzida em português); o terceiro livro não está traduzido em português, podemos designá-lo por *O Dito de espírito nas suas relações com o Inconsciente*, ou o *Chiste*, como dizem os brasileiros, o dito que nos faz rir. Aqueles que disseram antes que o riso era próprio do Homem não tinham pensado nisso.

São este tipo de formações, o que nos faz cometer um lapso, o que nos faz sonhar, que Freud analisa precisamente deste lado. E, do outro lado, ao nível do corpo, a palavra tem também uma importância, porque são

as incidências da palavra sobre o organismo, físico e psíquico, que vão de certo modo redesenhar, não só a anatomia, como certos usos dos órgãos, e produzir qualquer coisa de inédito que ele chama a “pulsão” e as suas “vicissitudes” (há um texto traduzido para português, no Brasil, com o título: *As Pulsões e as suas Vicissitudes*):



Temos, então, as formações do inconsciente e as vicissitudes pulsionais. Ele descobre, por exemplo, que a anatomia histórica não é a mesma que a anatomia da anatomopatologia. É uma anatomia diferente, governada por outros desenhos, os desenhos que a palavra imprime não só no pensamento como no corpo.

## A palavra

A partir daqui nós vemos – e é o que de certo modo queria salientar – que, se houvesse um modelo que Freud forneceria, seria um modelo não cartesiano, mas que também não seria anticartesiano, no sentido do monismo; não é um modelo dualista, não é um modelo monista, é um modelo trinitário, um modelo que compreende um terceiro elemento, que escapa àquela problemática; ou, quando não escapa, como acontece por vezes na Neurobiologia da mente, a linguagem aparece como um objeto da Neurobiologia, e a partir daí há um desvio na apreensão do que é a linguagem.

Na psicanálise a linguagem funciona como em Aristóteles, é um princípio, um princípio que quase podíamos dizer metafísico, princípio do que pensamos e de como nos vamos comportar em função do que temos em mente. Por exemplo, se eu acreditar em Deus, vou à missa. O meu comportamento vai ser esse. Mas se eu não acreditar em Deus não vou à missa. As nossas atitudes, comportamentos, as nossas relações, dependem muito do que temos em mente, e por isso o nosso corpo transporta aquilo que somos para aqui ou para ali, ou seja, finalmente, aquilo que pensamos.

Temos então aqui um modelo trinitário, ao lado do modelo dualista ou monista, mas eu diria que não chega. Isto é uma das coisas que Lacan

trouxe para a Psicanálise, não fugindo a Freud, mas, como ele diz, voltando a Freud. Não para ficar parado em Freud, mas para partir daí. Porque os psicanalistas da época já não liam Freud, ou liam pouco Freud.

Lacan diz que há um resto. A palavra interfere na alma e no corpo, mas há qualquer coisa que sobra, um resto, que é aquilo que Freud chama o sintoma.

	palavra	
alma		corpo
	sintoma	

Se tivermos em conta a dimensão do sintoma propriamente dito, estamos já ao nível de uma estrutura quadripartida, não apenas ternária, mas quadripartida; há um quarto elemento, que é de certo modo heterogéneo ao que se passa aqui, o sintoma, isso que traz as pessoas à análise.

As pessoas têm sintomas. Mas não basta ter um sintoma para procurar um psicanalista. Muitas vezes limitamo-nos a queixar-nos dos nossos sintomas, a ir ao médico, ao psicólogo, eventualmente ao astrólogo. Outras vezes ficamos sozinhos com os nossos sintomas. Deixamos os outros, mas o que acontece também geralmente é que os nossos sintomas nos atrapalham, atrapalham-nos a vida, não sabemos como lidar com eles. Atrapalham-nos mais ou menos, mas há sintomas que atrapalham muito a vida, podendo mesmo provocar o suicídio e coisas do género; há outros, por exemplo, que nos fazem lavar as mãos todos os cinco minutos; outros não nos permitem sair de casa porque há lá fora um animal do qual temos medo. Há inúmeros sintomas que nos atrapalham. Por vezes é como se qualquer coisa se tivesse imiscuído na lógica dos nossos pensamentos conscientes, racionais, tal como a fobia de um animal que não faz mal a ninguém. Há psicólogos que até dizem: queres ver como ele não faz mal a ninguém; chega cá ao pé do cãozinho, faz-lhe uma festinha, ele não te morde. De facto, o animal não faz mal a ninguém, na sua objetividade, mas há qualquer coisa, ao nível do pensamento, que provoca a angústia, o pânico, a fuga, que faz com que o sujeito não se possa aproximar desse animal.

Queria voltar ao problema inicial, mas já que falei de Lacan, diria o seguinte para simplificar as coisas: no início dos anos de 1950, ele começa o seu verdadeiro ensino, quer dizer, o seu ensino como psicanalista (ele era psiquiatra e alguém que se relacionava e interessava pelos artistas, nomeadamente pelos surrealistas, mas também pelos filósofos – conhecia Sartre, Merleau-Ponty, etc.). Depois de ler Claude Lévi-Strauss, o fundador da

Antropologia moderna, estrutural, diz que, para se entender o fenómeno humano, para se entender alguma coisa do fenómeno humano, mas também para se entender alguma coisa da Psicanálise, convinha que relacionássemos cada objeto, cada acontecimento com três dimensões, a que chama: o Imaginário (I), o Simbólico (S) e o Real (R):

I  
S  
R

O sintoma vem na parte final do seu ensino; muitos anos depois ele vai escrevê-lo com a letra grega Sigma,  $\Sigma$ :

I  
S  
R  
 $\Sigma$

Então, nos anos 50 do século xx, podemos ver do que se trata: a dimensão do Imaginário é onde Lacan coloca o pensamento, a alma e o corpo:

alma    I    corpo

O monismo e o dualismo funcionam ao nível do Imaginário. O que é o Imaginário? Podemos dizer que é a relação que cada um de nós tem com as imagens. Com as imagens que já existem, com as imagens que se formam, as imagens reais, as imagens virtuais, etc. Há toda uma ótica que explica estas coisas. A imagem como tal é constituinte da realidade humana e da realidade psíquica. Aliás, porque é que há estes debates para saber se faz mal às crianças ver muita televisão, ou jogar muitos jogos de computador? É que há essa ideia que as imagens influenciam a mente das crianças, e não só. O pensamento para Lacan é da ordem do Imaginário. Se introduzirmos a noção de conhecimento, fica ainda mais imaginário. Há um Seminário de Lacan onde ele fala da “metáfora do conhecimento”. Por exemplo, na Bíblia, onde “este conheceu aquela” quer dizer que teve relações com ela, logo, a metáfora do conhecimento tem, neste caso, uma significação sexual.

Que o pensamento seja da ordem do Imaginário corresponde mais ou menos ao que diz a Neurobiologia hoje. Aquilo que, por exemplo, António

Damáσιο se esforça por argumentar é que a linguagem não tem importância nenhuma, é secundária ou terciária, que nós pensamos essencialmente por imagens.

Imagens que, eventualmente, teríamos de saber distinguir: trata-se apenas de imagens cerebrais, de imagens que o nosso cérebro tem a capacidade de formar, ou haverá essa tal coisa das imagens mentais? Será que uma coisa corresponde à outra? Há toda uma discussão sobre este assunto. Mas para ele são as imagens que contam. Há a máquina de fabricar imagens e todos os nossos pensamentos, pensamentos morais, etc., não são mais do que a consequência dessa maquinaria. O Imaginário compreende também aquilo que Sartre chamava *O Imaginário*. É o título de um pequeno livro que ele escreveu, livro relativamente célebre, e que tem também a ver com aquilo que chamamos a “imaginação criadora”. Há toda uma série de questões ligadas ao Imaginário, mas o Imaginário não é o Simbólico.

O Simbólico está neste lado do esquema:

		palavra	
		S	
alma	I		corpo

O que Lacan chama o Simbólico não tem nada a ver com tudo aquilo que se chamou e ainda se chama o simbolismo, a simbólica, etc. O lugar do Simbólico em Lacan é a palavra. Como diz é a função da fala no campo da linguagem (texto de 1953). É a relação que nós temos com a palavra. Não com as imagens, mas sim com a palavra. Não só com as palavras que nos dizem, com as palavras que nos educaram, as dos nossos pais, as palavras que nós lemos, mas também com a palavra que nós temos de assumir se queremos falar em nosso próprio nome, para não sermos apenas os papagaios dos outros.

É já uma preocupação cartesiana, aprender a pensar por si mesmo. Ele escreve *O Discurso do Método* em francês porque diz que mesmo as mulheres podem pensar.

Esta dimensão interessa à Psicanálise, pois ela é uma prática da palavra. A ideia é que o princípio é o Simbólico. Lacan diz nesta época que há uma primazia do Simbólico sobre o Imaginário, mas também sobre o Real:

palavra  
 S  
 alma    I    corpo  
 R  
 sintoma

O Real não faz parte nem do conhecimento ou do pensamento, nem faz parte do que ele chama nesta altura o corpo pulsional, nem é da ordem do Simbólico. Durante vários anos, Lacan nunca nos diz o que é o Real, não define o Real, pois se dissesse “o Real é”, estava a construir uma espécie de ontologia, e o Real não é nenhum ser. O Real não é, por assim dizer.

O Real tem uma outra consistência, que nós podemos abordar através do sintoma. Podíamos dizer que aquilo que há de mais real para cada um de nós é o nosso próprio sintoma. Numa análise passa-se a mesma coisa: aquilo que é mais real, que resiste mais à análise, é o nosso próprio sintoma. Antes deixar a análise do que resolver o sintoma; antes deixar o meu marido ou a minha mulher do que resolver o meu sintoma; antes deixar o meu emprego ou outra coisa qualquer do que resolver o meu sintoma. Nós amamos o nosso sintoma como a nós próprios. Tal como na frase do Evangelho, ama o teu sintoma como a ti mesmo.

Este gozo do sintoma só vai ser propriamente esclarecido no final do ensino de Lacan, mas tece a sua dimensão ao longo da obra.

Qual é a operação de Lacan, num primeiro tempo, relativamente àquilo que dizem os seus colegas psicanalistas? Colegas que ele conhece bem, pois pertence às elites das instituições que o formaram; ele é um psicanalista didata, posto importante na hierarquia das instituições, mas cada vez mais o que ele pratica e elabora da Psicanálise, de Freud, o distingue dos psicanalistas da época, que são os mesmos psicanalistas de hoje.

O que Lacan lhes diz é mais ou menos isto: se vocês lerem Freud, verão que Freud diz que a Psicanálise é uma *talking cure*.

Para o psicanalista, numa análise, tudo parte e passa pela palavra. Não há mais nada. Não há contactos físicos, mensagens e outras manipulações, não há contactos químicos, medicamentos; na altura de Freud só havia a cocaína, mas não havia o *Prozac*, o *Valium* e outras “maravilhas da técnica”. Não se trata de pedagogia, de dar conselhos e lições aos analisandos, aos sujeitos que estão em análise. De que é que se trata? De deixar falar livremente, dar a palavra sem a submeter às regras da boa educação e da conveniência, de deixar dizer tudo o que passa pela cabeça, de certo modo, de deixar delirar à vontade. E depois estar atento, como diz Freud,

fazer uma “escuta flutuante”, uma escuta que acompanhe a associação de ideias e palavras que se passa do lado do paciente. E, de vez em quando, como o psicanalista não é surdo, nem mudo, de vez em quando, o psicanalista fala – fala raramente, como deve ser na psicanálise. Esta pequena palavra que de vez em quando sai é uma palavra que deveria ser preciosa, uma palavra que de qualquer modo vai recuperar qualquer coisa do que se escutou.

Há analisandos que se queixam disto: “eu falo, falo, falo e você não diz nada, falo, falo, falo, pago no final e você não diz nada, que rica profissão, quem me dera!”

Esta ideia que o psicanalista está calado, e que de vez em quando diz *hum* e que isso é suficiente, faz com que alguns brinquem com isso, com a técnica do *hum-hum* e do *blá-blá-blá*. A Psicanálise é das coisas que nos torna mais bem-dispostos, pois gera uma quantidade de anedotas.

Lacan diz o seguinte: se a Psicanálise é efetivamente o que Freud diz, se as coisas partem sempre da palavra, passam pela palavra, e os efeitos que se obtêm sobre a alma e o corpo são efeitos da palavra, se não há mais nada, se ela é uma *talking cure*, então convém que vocês saibam o que é a fala, e eventualmente porque é que esta cura.

Porque eles não sabem. Não sabiam, nem sabem. Continuam a não saber, nem se interessam muito por isso. Seguem meios que permitem não chegar lá, ao que é falar. Os psicanalistas, como Lacan diz, esqueceram o próprio princípio da Psicanálise; por isso, quando metem outra coisa no lugar da fala, por exemplo, as emoções, os sentimentos, as cognições, imediatamente deixam de praticar a psicanálise e perdemo-nos nessa confusão mental. É por isso que, muitas vezes, nos colóquios de psicanalistas não-lacanianos – se vocês forem lá – parece que estão na Torre de Babel, não se percebe bem, naquela cacofonia, onde é que está o fio condutor, quais são os conceitos fundamentais orientadores. De vez em quando, eventualmente, há um autor que lhes serve de Bíblia.

Instalou-se uma confusão enorme no reino da Psicanálise, digamos assim, e é contra isso que Lacan se insurge, em particular relativamente à questão do princípio, e o princípio é a palavra.

O que Lacan faz, por um lado, é interrogar o que é a palavra. Para isso ele beneficia de uma coisa que Freud não tem, ou seja, beneficia daquilo que se chamou a “viragem linguística”. A Linguística moderna forneceu um modelo às Ciências Humanas ou conjeturais, mas também a outros tipos de ciências; por exemplo, quando a Genética Molecular começa a falar de “código” e de “mensagem” é o modelo linguístico que está a utilizar.

Isto só foi possível depois da Linguística moderna, a Linguística Geral ou científica se ter constituído. O que implica que dois livros – *Os Escritos sobre o Signo*, de Peirce, a que Lacan dá menos importância, e a Europa também, e o *Curso de Linguística Geral*, de Saussure – tenham vindo a lume e começado a ser lidos e comentados.

Freud não pôde fazer isto porque não tinha acesso a estas obras, à abordagem linguística da linguagem. De cada vez que ele se preocupa em criar, em elaborar uma teoria da *talking cure*, está sempre aquém da prática, aquém da sua própria definição, porque ele apenas pode recorrer a autores que são da época pré-linguística. Normalmente, vai citar os melhores, quer seja do lado da Etimologia ou da Filologia, mas autores que não têm a envergadura de Saussure, do que este proporcionou.

Em particular, Lacan vai extrair do ensino de Saussure o algoritmo do signo linguístico, e depois vai mostrar que o elemento que está em jogo na estrutura da linguagem é o que Saussure e os estoicos chamaram “significante”. Mas Lacan explica que o significante não é exatamente o que disseram os estoicos e Saussure; mesmo que em Saussure nós possamos encontrar passagens – normalmente não nos desenhos do *Curso* – onde isso está patente. O que ele vai dizer é que o significante é o elemento material da linguagem, fónico ou literal. O elemento fónico é o som da palavra, e não a “imagem acústica” como dizia Saussure. Aqui é que está o erro, porque o som não é a imagem acústica, a imagem acústica é uma imagem, mental ou cerebral, enquanto o som tem uma materialidade exterior. O significante é, ou o fonema, quando se trata da palavra falada ou da fala, ou a letra, quando se trata da palavra escrita.

Vai também explicar, em particular, que aquilo que se obtém como significado quando se analisa um sonho, o sentido do sonho, ou quando se fala de um lapso significativo, que a dimensão do sentido, do significado, da significação, é uma dimensão que está sob a estrita dependência do significante. É preciso que haja qualquer coisa ao nível do significante para que haja uma chispa de sentido, e não o contrário. Normalmente o que se faz na Psicologia, e numa certa Psicanálise, é andar à procura do sentido sem passar pelo significante, e aí está tudo estragado.

Outra coisa: a dimensão do significante é uma estrutura, uma forma ou um sistema, como diz Saussure. A estrutura da linguagem de Saussure é a “língua”:

Significante  
Língua

E depois há o utente da língua, o locutor, aquele que vai enunciar a partir do tesouro da língua, e que é aquele que fala, o sujeito da fala:

Significante  
Língua  
Fala

Lacan vai introduzir estas duas dimensões na Psicanálise, pois a Psicanálise pratica-se sempre numa língua, e em mais nenhum outro lugar. Tem de ser uma língua que os dois falem, os dois parceiros, digamos, do artifício. Se alguém vier pedir-me uma análise em chinês ou mandarim, e o chinês for mesmo chinês para mim, não há análise. Tenho de funcionar ao nível do mesmo código.

O sujeito da Psicanálise é o sujeito que fala e mais nenhum outro. Se quisermos, é o sujeito do significante. É o sujeito que fala, que diz certas coisas ao psicanalista. É isso. O sujeito da Psicanálise não é aquele homem ou mulher que chega vestido de uma certa maneira, penteado de uma certa maneira, maldispósito ou bem-disposto, não é nada disso. O psicanalista não é cego, nem surdo, pode ver estas coisas, mas não é isso que se analisa, apenas se analisa aquilo que é dito, o que se diz numa análise.

A Psicanálise não se centra pois, como dizem, na pessoa do cliente, no seu ego. O que interessa não é saber se o sujeito tem um ego desenvolvido ou não, ou como é que o sujeito está consciente daquilo que ele é como ego, eventualmente quais são os conflitos entre esse ego e o superego; ou, então, como dizem, que o ego é importante porque tem relações – a Psicanálise é uma Psicanálise da relação, dictam alguns –, relações chamadas “relações de objeto”. E o que são estes objetos? Foram buscar a mama da mãe, a mãe. São teorias pré-fabricadas, que são aplicadas muitas vezes aos filhos, na clínica, e que não servem para nada. Lacan contrapõe: o que nós temos de fazer é pôr as teorias na gaveta e sobretudo escutar o que nos dizem, porque o que nos dizem é o mais precioso, é a chave, não só das respostas, mas também da nossa elaboração teórica.

É isso que eu pensava mostrar-vos a partir do sonho, já que Freud chegou às suas conclusões sobre o que era o sonho e a interpretação dos sonhos a partir do que diziam os seus próprios sonhos e os sonhos dos seus analisandos.

## Os sonhos

Freud tem, de facto, uma relação especial com os sonhos e com a *Interpretação dos Sonhos*. Já vos expliquei que ele pede ao editor para publicar o livro em 1900. Ele considera que a sua “coisa”, como a chama à partida, que a sua invenção começa e, em grande parte se baseia, na interpretação dos sonhos. Ele estava convencido que descobrira finalmente o mistério dos sonhos. E até sonha que um dia vai ter uma placa, por cima da casa onde nasceu, a dizer aqui nasceu o Professor Freud, aquele que revelou o mistério milenar dos sonhos.

Todos nós sonhamos, não precisamos ser loucos, doentes, todos nós sonhamos, mesmo aqueles que dizem que não sonham, sonham, pelo menos lembram-se que já sonharam.

O sonho faz parte do que Freud chama a psicopatologia da vida quotidiana, a da gente normal, no dia a dia. Porquê psicopatologia? Porque o fenómeno onírico, regra geral, é incompreensível. Os sonhos são coisas esquisitas, bizarras, distorcidas, contraditórias, impossíveis; nós andamos a voar, caímos num precipício e quando chegamos lá em baixo está tudo bem; por vezes, há sonhos alegres, outras vezes tristes, às vezes ficamos a suar, gritamos, acordamos sobressaltados, outras vezes é o contrário, queríamos ficar mais tempo no sonho. O que é que andamos a sonhar e porque sempre constituiu um grande mistério, e sempre houve um grande interesse pelos sonhos?

Freud, no fim de contas, quando resolve esse mistério, encontra uma solução parcial; ele enuncia que o sonho foi para ele a “via régia”, o caminho real, para a decifração dos sonhos, para a importância do inconsciente na vida psíquica. O sonho desempenha um papel preponderante, importante, até pelo modo como se conta o sonho.

Quando as pessoas vêm a uma consulta de análise contar a sua vida, porque é que elas contam a sua vida? Porque já contaram a si próprias diversas vezes a sua vida, já têm as explicações todas para os seus sintomas. Eu sei que tenho este sintoma, e já fiz uma retrospeção, uma introspeção à minha vida, e vou-lhe apresentar as coisas tal como eu as organizei, as racionalizei, tomei consciência delas, etc. E quando isso não acontece, quando por exemplo a pessoa vem sem nada para dizer, às vezes é angustiante. “Hoje não tenho nada para dizer”, “o que é que eu vou dizer?”, “não preparei nada para dizer”. E, portanto, é o ideal para a análise, vir sem nada para dizer, para que as coisas saiam livremente.

Normalmente, nós somos ensinados, não só a falar corretamente, segundo as regras, a boa educação, as conveniências, a gramática, a sintaxe, mas somos também – a escola está lá para isso – ensinados a falar racionalmente, a não dizer disparates. E por isso temos uma tendência quase espontânea, salvo aqueles que deliram a céu aberto, a organizar as coisas, a falar de uma maneira compreensível, que tenha algum sentido. Até costumamos perguntar: “Isto faz sentido para si?”

Ora, os sonhos, precisamente, são o reverso da medalha. Quando as pessoas vêm contar os sonhos, não só não percebem nada dos seus sonhos, que parecem coisas sem sentido, normalmente, mas no seu próprio modo de contar os sonhos seguem a regra da associação livre verbal, ou seja, contam-se os sonhos tal como eles os veem. É uma grande confusão, umas palavras atrás das outras sem que se perceba o que se passa.

Freud dá uma importância especial ao sonho porque o sonho aparece como um fenômeno que escapa a toda a lógica da consciência, da moral, da organização psicológica, e não só.

Por outro lado, não foi ele à partida que pediu aos seus pacientes para lhe contarem sonhos. O próprio Freud interessou-se pelos seus sonhos, mas nunca exigiu às pessoas, como eu também não exijo – não me lembro de alguma vez o ter feito – que me contem os seus sonhos.

Freud, que à partida se instalou como médico em Viena, que não estava lá como intérprete dos sonhos, de repente, apercebe-se que se vai ao médico (que está lá para ver doentes com problemas físicos, aparentemente) pedir um tratamento, médico que está interessado em tratar. Mas quando deixa os doentes falar livremente, eles começam a contar-lhe os seus sonhos. Também o surpreendeu quando eles começaram a contar-lhes a sua vida sexual. Ele não estava lá para ouvir os segredos de alcova, mas assim aconteceu. Mas como viu que era preciso deixar falar as pessoas livremente, e se, apesar de tudo, as pessoas queriam falar dos sonhos e não de outra coisa, do diabo e de Deus, ou das grandes questões da metafísica ocidental, é porque devia haver uma relação qualquer entre esses sonhos e os sintomas que eles apresentavam. O que Freud vai dizer é que ambos são formações do inconsciente.

É assim que começa a sua investigação sobre os sonhos. O que é isso do sonho, porque é que lhe vêm contar os sonhos, etc. E, então, ele lê tudo o que lhe chega às mãos sobre os sonhos – na altura era mais complicado, não havia a Internet, a Wikipédia –, ele lê tudo o que lhe chega às mãos da literatura sobre o sonho, inclusive um autor grego particularmente interessante, a cuja obra tem acesso. Mas tratava-se de uma obra amputada, censurada,

pois se Freud tivesse lido certas passagens às quais não teve acesso – trata-se de Artemidoro de Dailus –, teria gostado muito, mas, infelizmente, não pôde ter acesso a toda a obra.

Ele percebe que desde sempre, em todos os tipos de povos e civilizações, houve um interesse pelos sonhos. Os sonhos sempre foram uma espécie de mistério. Não houve só interesse, mas também houve pessoas que se dedicaram à interpretação dos sonhos, a decifrar aqueles enigmas e, para isso, através de experiências, de codificações que nós encontramos ainda hoje nas livrarias.

Freud apercebe-se de que, desde sempre, as pessoas tiveram a suspeita de que os sonhos tinham um sentido, e que era preciso entender aquele sentido. Qual era então a grande tese a este nível? Era que os sonhos eram mensagens dos deuses. Deus, ou os deuses, nas religiões politeístas, enviavam mensagens aos humanos através dos sonhos, e é por isso que era importante não desconhecer estas mensagens vindas do além, para estarmos precavidos, e eventualmente podermos utilizar essas informações para a nossa vida: podia ser um combate militar, uma guerra, ou outra coisa qualquer, simplesmente plantar, num dado momento, numa terra, uma certa semente. Por isso, havia interesse em procurar esses intérpretes dos sonhos. A tese aqui é que os sonhos têm um sentido e que esse sentido é uma mensagem dos deuses.

E depois, Freud teve também acesso a uma imensa literatura, essa mais contemporânea dele, que provinha dos seus colegas médicos e cientistas, e que é ainda a dos nossos cientistas e médicos, aqueles que trabalham nos laboratórios da Neurofisiologia do sono e do sonho. Se vocês querem perceber o que é o sonho fora da Psicanálise vão a esses laboratórios, senão não vale a pena lá ir, porque não vão aprender nada sobre o que é o sonho para a Psicanálise. Os cientistas e os médicos o que é que dizem? Que o sonho é um fenómeno natural, físico, orgânico, mas que não tem o mínimo sentido. Os sonhos não têm sentido, isso são manias do psicanalista, apenas têm uma função, uma função orgânica, não um sentido, eles fazem parte da vida, e a vida rege-se por um princípio de economia, não há grandes desperdícios, por isso o sono e o sonho estão lá para o serviço da vida. Vamos lá a saber o que é esta função. O debate continua. Parece que o Professor Alexandre Castro Caldas terá declarado, noutra dia, numa entrevista à Antena 1 da RDP, que o sonho era um “burocrata”, que arrumava as informações diurnas, metia-as em arquivos, pastas, dando, assim, uma “ordem” à noite, e depois, de manhã, teríamos tudo arquivado. É engraçada a hipótese, não é a única. Quem nos dera a nós psicanalistas que os sonhos fossem isso, porque teríamos logo tudo arquivado na sessão seguinte.

Eis então as duas teses: uma dizia que o sonho tinha um sentido e a outra que o sonho não tem o mínimo sentido. De acordo com a segunda, os fenômenos oníricos explicam-se, por exemplo, através dos fenômenos digestivos. “Hoje tive um pesadelo.” “Porquê, o que fizeste ontem à noite?”, “Fartei-me de comer e de beber”, “Ah! Então é normal, o estômago produziu esse sonho”. Ou seja, o sonho está no estômago e não noutra sítio.

Ora, o que Freud nos vem dizer depois da sua análise é que o sonho tem, de facto, uma relação com o sintoma, porque é uma formação do inconsciente. Na Psicanálise, o sonho que se analisa é o sonho como formação do inconsciente. Isto significa o quê? É que para ter acesso ao inconsciente de alguém não é através dos laboratórios de Neurofisiologia, mas sim através da palavra. Não é através da Neurobiologia da mente. Para termos acesso ao sonho de alguém só há um meio, é passarmos pela palavra. O sonho que se analisa é o relato do sonho, não é de maneira nenhuma o fenómeno neurofisiológico que se estuda nos laboratórios. Os psicanalistas não têm nos seus consultórios maquinaria, que permita ver imagens cerebrais. Isso não nos interessa. Eventualmente, nós podemos ver hoje o cérebro ao vivo e a cores, por exemplo, se pusermos os eletrodos no sítio certo podemos ver que, durante o sono, há umas manchas vermelhas que passam por ali, e que depois há umas verdes que passam por outro sítio, e ficar a pensar que esta mistura, que isso, é o verdadeiro sonho. Mas o que é que ele está a sonhar, e porque é que ele sonhou este sonho hoje e não o sonhou ontem? Aí não se sabe. Viu-se qualquer coisa no ecrã, mas não se sabe nada sobre esse sonho.

Ora, aquilo que se analisa é o relato, são as palavras do sonho. Quando conto um sonho ao psicanalista, o sonho que fiz ontem, ou antes de ontem, ou na infância, ou numa outra situação qualquer, conto, com um certo número de palavras, o que imagino, eventualmente o que recordo do que sonhei naquela altura. Isto é o sonho que interessa. O fenómeno neurofisiológico é interessante, pela sua função, mas não é isso que interessa o psicanalista.

É o que o analisando nos diz que dá acesso aos significantes do sonho, às palavras, ou, como diz Freud, às sílabas, às frases, às letras que compõem o relato do sonho. É isso que o analisando dá ao psicanalista. Mas se o psicanalista, à maneira do psicólogo e outros intérpretes do sonho, ainda que os psicólogos não interpretem muito os sonhos, tenta ir à procura do sentido daquele sonho sem passar pela rede significativa, nunca lá chega. Engana-se sempre no sentido do sonho.

\*\*\*

Para terminar, vou dar um exemplo sobejamente conhecido de alguns que estão aqui, peço-lhes desculpa, mas, porque é tão simples, pode ajudar a fazer entender o que é um sonho.

É um sonho que me foi contado, que me contou uma paciente há muitos anos. Um dia, de manhã, numa consulta da manhã, ela veio muito agitada, até um pouco perturbada. Contou-me o sonho que teve, mas vocês vão ver, quando vos contar o sonho, que não se percebe porque é que ela veio tão perturbada ou agitada, porque este sonho parece não ter interesse nenhum, do ponto de vista da razão, da consciência. Vale sobretudo pela incompreensão, ela não percebe porque teve aquele sonho. No entanto, vem de manhã cedo contar-me aquele sonho, na expectativa de que eu, como “especialista dos sonhos”, lhe pudesse dar a solução. O sonho é muito simples. Ela diz que teve esse sonho na noite anterior. O sonho consiste no seguinte: *eu sonhei que passeava com duas mulheres em Bruxelas*. O sonho é só isso. Estão a ver. O psicólogo diria: minha senhora, deixe-se de balelas, deite o sonho para o caixote do lixo, e conte-me lá o seu verdadeiro problema. A ideia é que o sonho não tem interesse nenhum. Depois de contar o sonho, ela faz o seguinte comentário: “Não percebo porque fiz este sonho, porque eu nunca quis ir a Bruxelas; nem sequer tenho nenhuma imagem de Bruxelas (de bilhete-postal, ou de televisão); porque é que eu fiz este sonho, se faz favor explique-me lá isso.”

É esquisito porque este sonho parece inócuo, sem importância nenhuma, e depois há aquela agitação, aquele pedido de ajuda. O que fazer com isto?

Eu já falei disto em aulas, seminários, livros. Às vezes, quando encontro, dez anos depois, os meus alunos da Faculdade de Psicologia, os das licenciaturas e mestrados, e eles me cumprimentam, a única coisa que se lembram das minhas aulas é este sonho. É extraordinário.

Quando explico a interpretação dos sonhos, e peço para me interpretarem este sonho, já ouvi todo o tipo de interpretações. Pessoas que iam à procura do sentido do sonho sem ligar aos significantes do sonho. Por exemplo, disseram-me que era um sonho de viagem, as pessoas gostam de viagens, logo era um sonho de viagem; curiosamente, ela diz que nunca quis ir a Bruxelas, que àquela cidade nunca lhe apeteceu ir. Então porque sonhou precisamente que lá ia?

Outros disseram: “Ela estava com duas mulheres, então é um sonho lésbico.” Quem sabe? Mas como é que se chega lá?

Nós podemos imaginar tudo. Houve uma aluna que me disse assim: “Oh professor, tem a certeza que ela disse Bruxelas?” “Foi o que me disse”

- respondi. “Mas que mau gosto, ainda se fosse Paris! Agora Bruxelas, que cidade tão feia!”

Estão a ver o que se pode imaginar quando se anda à procura do sentido do sonho. É exatamente o que o psicólogo não devia fazer, meter os seus gostos onde não são chamados. Um rapaz que ouviu que era um sonho lésbico, disse que não tinha a certeza, que a sua impressão é que faltava ali homem. Estão a ver que tudo é possível. Houve também alguém que me disse que era um sonho político: “Bruxelas não é uma cidade qualquer. Não só é a capital da Bélgica, como é a cidade que alberga o Parlamento Europeu. Esta senhora tinha ambições políticas.”

Se nós, a partir do mistério do sonho, formos imediatamente à procura do sentido do sonho,

X?

sem passar pelo significante, é o que eu dizia, nunca chegamos ao sentido do sonho. Pode-se tentar imaginar, descobrir não sei quantos sentidos, simplesmente não partimos daquilo que é importante, que são os significantes. Se vocês se lembram, ela própria, no comentário que fez do seu sonho, explica que o núcleo problemático do sonho está em “Bruxelas”. Ela diz: “Este sonho é esquisito para mim por que eu nunca quis ir a Bruxelas, por que raio é que eu sonho ir a Bruxelas?” O comentário dela sublinha isto.

No sonho que eu vos ia contar de Freud, ele diz: “Vi qualquer coisa em ‘letras gordas’ no meu sonho.” Não bastava estar lá aquilo, ele teve de o ver em letras grandes.

Aqui, ela diz que o problema, o núcleo inconsciente do sonho, está em “Bruxelas”.

Mas “Bruxelas” não é uma palavra que a gente conheça, a Bruxelas do sonho não é uma palavra conhecida. Vamos imaginar que ninguém sabe o que é Bruxelas. Pega-se num Dicionário e vai-se encontrar uma série de significados para a palavra Bruxelas; já mencionei alguns, capital da Bélgica, cidade europeia, etc. Mas esta Bruxelas do sonho não existe no Dicionário.

Esta Bruxelas não é uma cidade, esta Bruxelas é um significante. Materialidade, neste caso fonética, sonora – na análise fala-se, não se escreve –, esta Bruxelas é aquilo que Freud chama, na *Interpretação dos Sonhos*, uma “condensação” de dois elementos:

Bruxas – elas

Isto não vem no Dicionário. Na realidade este sonho é um insulto. Estas Bruxas são as mulheres em questão, pouco importa quem elas são para vocês o perceberem; e aquela agitação tinha a ver com isto: ela vinha contar ao seu psicanalista – estava em análise há pouco tempo, na altura – que tinha feito um sonho, onde, pela primeira vez na vida, ousara chamar “Bruxas” a “elas” duas, às mulheres com quem ela tinha um grande contencioso. Até na primeira consulta disse: eu estou cá por causa delas; sobretudo por causa de uma delas.

Aquilo que a consciência não conseguia soletrar, o inconsciente, pegando precisamente nos significantes, nas suas sonoridades, formou uma nova palavra, que se parece com aquela que nós conhecemos, a que se encontra no Dicionário, mas que nada tem a ver com isso, mas com esse insulto.

E, claro está, isto tem também a ver com aquilo que se chama o *amor de transferência*; uma espécie de agradecimento ao psicanalista, onde ela diz: está a ver, estou aqui há pouco tempo, e já consigo dizer isto. A análise não acabou...

O mistério inconsciente dos sonhos está nos significantes e em mais lado nenhum. A satisfação e insatisfação que obtemos com o sonho dependem do modo como o inconsciente organizou certos significantes.

No caso de Freud, se vocês quiserem saber onde está o mistério do sonho de que falei, está na palavra TRIMETILAMINA<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver acima menção ao sonho de Freud. Sonho referido na *Carta a Fliess de 12.06.1900*, e, depois, explicado em *A Interpretação dos Sonhos*, II.<sup>a</sup> Parte “O Método da Interpretação dos Sonhos” – “Sonho de 23-24.07.1895”.

## Sobre o recalçamento

NUNO MIGUEL PROENÇA\*

### **0. Pretexto à leitura do Anexo XXI ao parágrafo 46 da *Krisis***

No que se segue está em jogo a tentativa de um diálogo, que as mais das vezes não é conciliador, entre a fenomenologia e a psicanálise. Partimos de uma oposição entre ambas. Por um lado, temos uma interrogação assente no primado das vivências e dos atos conscientes, por outro, temos uma teoria e uma clínica que, em primeira análise, situam o essencial da vida psíquica naquilo que escapa à consciência e lhe determina os conteúdos por processos alheios àqueles que a consciência pode imediatamente reconhecer como seus. Ao conjunto destes processos é dado o nome de inconsciente. A este termo, oriundo do campo filosófico, a teoria freudiana atribui um sentido novo segundo o qual não só o inconsciente determinaria a consciência, como esta última o ignoraria. Crendo-se senhora de si e de um lugar (a “mente”) do qual, de facto, só ocupa uma pequena parte, a consciência encontrar-se-ia na vida mental como simples participante involuntária de um drama de que não é autora e às determinações do qual não pode escapar.

No entanto, esta oposição – que, antes de mais, é lógica – não esconde a continuidade entre consciência e inconsciente. Antes a revela, sublinhando que a determinação de uma por outro, sem anular a especificidade de ambos, desloca o centro da vida mental da primeira para o segundo, ao mesmo tempo que os torna indissociáveis. Se o inconsciente, como conjunto de processos e de forças eficazes cujas raízes se encontram no corpo orgânico, determina os conteúdos de consciência, é a partir daquilo que entendemos por consciência, e pelo conjunto de determinações que lhe são próprias que o apreendemos. O inconsciente é pensado, negativamente e por contraste, a partir daquilo que define a consciência. Entende-se por isso a razão de ser da crítica metodológica, ou até mesmo epistemológica, que Eugen

---

\* Pós-doutorando do Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Fink dirige a uma ciência do inconsciente: esta será sempre dependente de uma ciência da consciência e do que uma tal ciência nos ensina. Contra o que entende ser a versão freudiana da psicanálise, Fink defende, por isso, o interesse e a pertinência do método fenomenológico no que respeita às questões relativas à essência e às estruturas da vida psíquica. Deste texto, de estrutura essencialmente polémica, não esperamos, portanto, qualquer tipo de esforço de conciliação entre a fenomenologia, tida como teoria dos atos de consciência ou como análise descritiva das vivências intencionais, e a ciência psicanalítica do inconsciente, tal como a formulou Freud. O anexo de Fink não se ocupa com uma possível contribuição do método fenomenológico para a teorização do inconsciente. Mesmo que Husserl e Freud tenham sido discípulos de Brentano, e que uma parte da interrogação metapsicológica da psicanálise partilhe preocupações de fundo com a doutrina husserliana da consciência (tal como esta, também as pulsões são “*object seeking*”), no entender de Fink, ambas seguem caminhos distintos. Só o da fenomenologia poderá levar a bom porto.

Em geral, é fácil admitir os argumentos de Fink. No entanto, ao serem lidos em detalhe, eles revelam uma compreensão parcial e discutível da psicanálise, do seu intuito clínico e da sua relação com uma série de hipóteses relativas a domínios da vida psíquica que condicionam a consciência. Dedico esta minha breve reflexão a um dos processos de constituição das duas zonas da vida mental que a doutrina freudiana tornou indissociável da sua redescoberta do inconsciente e que o texto de Fink não considera de forma alguma: o recalçamento.

Para começar, retomarei, glosarei e comentarei, de forma sumária, o texto do Anexo XXI ao parágrafo 46 da *Krisis*. De seguida, a partir dos argumentos de Fink que considero mais importantes, vou demorar-me na apresentação da noção de recalçamento para dar a entender algumas insuficiências da compreensão da psicanálise explanada neste texto. Creio que, deste modo, poderei contribuir, para um melhor entendimento entre as duas disciplinas.

### **I. O texto de E. Fink<sup>1</sup>**

A primeira parte do anexo diz respeito ao âmbito da teoria da intencionalidade. Não pode haver uma “explicitação analítica da subjetividade”

---

<sup>1</sup> Refiro-me à tradução portuguesa de Diogo Falcão Ferrer, in *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Lisboa, Phainomenon, CFUL, 2008, pp. 491-493.

sem que esta assente na “esfera da vigília”, apresentada como “totalidade completa”. Do carácter total, sem resto, sem outro, da consciência, decorre a impossibilidade de compreender os problemas relativos ao inconsciente, a que Fink dá o nome de “problemas que se anunciam *sob o título* de inconsciente” (sendo possível que estejam mal classificados, e que possam, ou devam ser arrumados sob outro título), sem um recurso a uma analítica da “consciencialidade”. Ao mesmo tempo, é possível afirmar a existência de um “caminho metódico” que leva da análise *intencional* elementar da consciência (que encontraríamos, por exemplo, no parágrafo 15 da *V Investigação Lógica*) à teoria *intencional* do inconsciente<sup>2</sup>. Quando chegarmos a esta etapa da teoria, escreve Fink, e como consequência da adoção de uma atitude propriamente fenomenológica, já teremos amplamente *abrandado a rígida posição de fundo* da nossa atitude natural e ingénua “própria ao mundo da vida” (o nosso “viver diretamente-para-as-coisas”), partilhado pela teoria freudiana da consciência, na qual está esquecida a nossa própria existência de sujeitos cuja atividade vígil constitui a doação das coisas do mundo natural. Ao invés, a fenomenologia ter-nos-á permitido passar a compreender as coisas e o mundo “como unidades de sínteses subjetivas”, reafirmando que a essência da doação universal do mundo é subjetiva e que são as sínteses do sujeito, dadas no seu presente vivo e vivido que, na variedade e na variação das figurações do aparecer, unificam e fundam a multiplicidade do mundo envolvente da vida. Do nível elementar da análise fenomenológica (em que o papel objetivante da intencionalidade, para além de caracterizar o conhecimento, é partilhado pelos afectos e os actos de sentimento em geral) ao nível complexo em que a intencionalidade perde a sua dimensão objetivante para manter só o seu carácter direcional (como consequência de uma reflexão sobre a pulsão, o desejo e os instintos), parecem ser sempre mantidos tanto o primado das vivências intencionais, como o carácter unificador das sínteses subjetivas (quer sejam ativas ou passivas). Só a

---

<sup>2</sup> Segundo algumas leituras e comentários recentes de Husserl, já é possível encontrar uma teoria intencional do inconsciente nas lições sobre as Sínteses Passivas. Num artigo de 2006, “Phénoménologie Husserlienne et métapsychologie freudienne: la pulsion et l’inconscient” publicado no número 14 da revista *Alter*, a propósito das noções de pulsão e de inconsciente tal como se apresentam, respetivamente, no pensamento de Freud e de Husserl, Laurent Perreau mostra que as noções de “pulsão” e de “inconsciente” levam Husserl, num diálogo implícito e silencioso com Freud, a alargar e, posteriormente, a mudar a sua própria doutrina da intencionalidade. Mas o inconsciente de Husserl não é o de Freud, porque ao primeiro falta a conflitualidade de que o segundo resulta, bem como a negatividade inerente à sua constituição. Por outras palavras, falta-lhe a relação com o recalçamento.

hipótese da intencionalidade nos permitiria conhecer a verdadeira essência da consciência e reuniria as condições necessárias para fundar uma ciência do inconsciente.

Num segundo momento, e em razão de um litígio entre o estatuto dado à “vida psíquica”, tanto pela fenomenologia como pela psicanálise, Fink aponta e antecipa uma objeção que poderia ser feita ao método husserliano. Aquilo que parece ser um argumento decisivo da parte da fenomenologia seria antes um *preconceito* metódico, revelador do seu “idealismo”. Tentar abordar a problemática do inconsciente (do “outro” da consciência, do seu negativo, daquilo que, de qualquer modo, *lhe seria irreduzível* e *lhe escaparia*) com as hipóteses e o apetrecho conceptuais próprios à análise da consciência seria um logro típico de filosofias para as quais o espírito e a mente são aquilo a partir do qual se interroga um mundo que se desconhece na sua complexidade e multiplicidade empíricas. Esta objeção apontaria para os limites da própria fenomenologia e da hipótese segundo a qual as sínteses subjetivas e as formas de intencionalidade que caracterizam a consciência (como essência e fundamento absolutos e incondicionados da doação universal-subjetiva do mundo) podem e devem ser apreendidas sem que seja necessário pressupor uma vida orgânica anterior. A vida vivida, mesmo que orgânica, seria subjetividade, quer dizer: já consciência. Dessa forma, a questão da “alteridade” do inconsciente e das pulsões ficaria resolvida. Ambos poderiam ser identificados como momentos do *tornar-se consciente*. Qualquer descrição ou tentativa de compreensão do *in-consciente* conduziria, necessariamente, à consciência e seria entendida como uma forma “atenuada”, “obscurecida”, “despertável,” ou “prévia” desta mesma consciência. O preconceito idealista da fenomenologia seria assim uma consequência do postulado segundo o qual a “consciência [e não um nível anterior, que *lhe seria irreduzível* e a condicionaria] constitui a *totalidade do sentido do homem*”. Ao invés, os que poderiam formular o argumento apresentado na antecipação de Fink insistiriam no facto de, tanto a “psicologia das profundezas” de Freud e de seus discípulos como a biologia (ou ainda as “filosofias realistas e irracionistas”), afirmarem a “consciencialidade” como um mero “estrato” e evidenciarem a hipótese segundo a qual o domínio da consciência, em vez de ser *fundador*, ser antes *fundado* por outras regiões da vida, anteriores, propriamente corporais e orgânicas, nas quais os seus atos se encontram enraizados. Não só estas regiões (ou estratos) tornam possíveis as sínteses vividas da consciência como – por outro lado – escapariam indefinidamente à consciência criando uma relação de condição a condicionado entre o dinamismo do corpo (e das suas pulsões) e a consciência.

A fome, a sede, as necessidades resultantes da ingestão e digestão, a respiração e outros esforços de autoconservação e de reprodução situariam a vida da consciência “depois” do dinamismo orgânico. Numa terminologia mais recente, que não é a de Fink, a consciência seria um epifenômeno. Por outro lado, entrelaçados com estas realidades naturais, o desejo sexuado, os interditos, as exigências, os códigos da socialidade e aquilo que estes implicam ao nível de uma imaginação e de uma afetividade involuntárias condicionariam de igual modo a consciência. O mesmo teria lugar em razão de uma semântica comportamental, de cariz etológico e emocional. A própria percepção seria imperceptivelmente trabalhada por estes estratos de realidade pré-intencional e passiva. Por si só, o esforço de *naturalização* da vida psíquica e o conseqüente “descentramento” da consciência – presente no campo da medicina psiquiátrica e da neurologia, do qual é oriundo o projeto psicanalítico – levanta um problema que não é só o da relação entre as filosofias transcendentais e o saber “na terceira pessoa”. O argumento de Fink, que não faz qualquer alusão às dificuldades criadas à consciência pelo estatuto do sinal, do símbolo e do significante linguístico (nem às difíceis questões suscitadas pela historicidade dos hábitos, das instituições e dos costumes) levanta ainda o problema da relação entre a consciência de um *ego* transcendental e a vida que o precede e o embarca numa existência da qual não está na origem. A complexidade dos meandros desta vida parece destituir a consciência e a subjetividade da sua unidade e da sua centralidade, condicionando tanto as suas possibilidades como a sua atividade. Desta forma, Fink não só aponta a impossibilidade epistemológica de conciliação de duas concepções aparentemente inconciliáveis da relação entre o sujeito e o mundo (as que resultam da atitude natural *versus* as que decorrem do método husserliano) como parece anunciar, *malgré lui*, o horizonte de futuras investigações fenomenológicas sobre os confins da representação e da atividade consciente, associadas à questão da passividade e da origem.

Apesar do franco desenvolvimento das psicologias naturalistas e do êxito crescente das suas aplicações clínicas e terapêuticas, elas não podem, por si só, servir de objeção ao pretensão idealismo da consciência na fenomenologia. Se é certo que estas ciências permitem chamar a nossa atenção para a existência, na teoria de Husserl, de uma consciência aparentemente não “enraizada” nos dinamismos orgânicos e animais do corpo, é certo também que o argumento que apresentam é resultante de uma “ingenuidade” e de uma “omissão”. A ingenuidade filosófica da objeção apresentada pelas correntes naturalistas de que faz parte a psicanálise resulta da omissão de uma tematização completa daquilo que se entende por consciência, como

se os conceitos de “consciente” e de “consciência” dispensassem qualquer esclarecimento prévio. Esta ingenuidade estende-se às próprias ciências cujo conteúdo serve de “contra-argumento” à centralidade de uma consciência absoluta na fenomenologia de Husserl. Uma ciência do inconsciente que não souber exaustivamente o que é o consciente falhará sempre no seu intuito. A ingenuidade do conceito de consciência ao qual a psicanálise se refere permanentemente, e a partir do qual define o seu domínio, acarreta a ingenuidade do seu saber, mesmo que este saber suponha a novidade de um conhecimento da essência própria da vida, revelada pela *libido* ou pela dinâmica das pulsões e dos instintos.

No que respeita à relação (impossível) da fenomenologia com a psicanálise, parece residir aqui o essencial da argumentação de Fink. A insuficiência da teoria da consciencialidade, tal como a psicanálise a pressupõe, é pior do que o aspeto mítico da ciência do inconsciente<sup>3</sup>. Em razão da sua ingenuidade, a doutrina freudiana parece não se distinguir da “articulação grosseira” e “suficiente para a vida quotidiana” da consciência, cuja familiaridade cria a aparência de que seria algo de *imediatamente dado*. Uma tal familiaridade com a consciência também cria a aparência segundo a qual o inconsciente é coisa quotidianamente conhecida, por exemplo, nos “fenómenos do sono, da impotência, do estar entregue às potências obscuras das pulsões” ou ainda “nos estados criativos e similares”. Da mesma forma que “a analítica intencional da fenomenologia destrói a aparência da doação imediata da consciência e conduz a uma ciência de uma nova espécie e difícil de prosseguir” (pela qual “se aprende a ver e a compreender o que é a consciência”), uma teoria do inconsciente que seja levada a cabo por meio dos desenvolvimentos da ciência da intencionalidade ficará liberta da “teoria implícita sobre a consciência *ingénua – dogmática*” à qual se refere silenciosamente e poderá dar a entender o que é o inconsciente, sem as explicações construtivas baseadas numa *empíria* indutiva que mais não fazem do que aprofundar os fenómenos dados no quotidiano como momentos de inconsciência. Mas, será que uma doutrina intencional do inconsciente é capaz de explicitar totalmente os fenómenos patológicos que levaram Freud a formular a hipótese do inconsciente?<sup>4</sup> Será que, independentemente disso, o inconsciente

---

<sup>3</sup> Fink faz certamente referência à teoria “mitológica” das pulsões, de que nos fala o próprio Freud.

<sup>4</sup> Como sublinha Fernando Gil em “A prova em Freud”, é possível dar conta dos fenómenos do sonho e da neurose sem recorrer à hipótese do inconsciente. O trabalho de Binswanger é prova disso. Este trabalho é tanto mais interessante quanto passa pelas hipóteses husserlianas sobre a consciência íntima do tempo.

pode ser explicitado com os meios da análise intencional, sem que perca o seu estatuto de in-consciente?

Posta esta questão, e depois de lido o texto de Fink, ficamos sem saber de que modo é que a análise intencional pode passar a ser suficiente para dar conta de uma hipótese que ultrapassa o domínio da sua competência. Apontará a argumentação para a necessidade da transformação da própria doutrina da intencionalidade de forma a torná-la capaz de dar conta de um objeto de um novo tipo ou será que a própria análise intencional, pela clarificação inovadora que traz à caracterização da consciência, destitui de interesse o conceito de inconsciente, já que aquilo que este descreve ou a que a noção “ingénua” se refere implicitamente, por meio de uma teoria da consciência que deixa de ser válida, passa a integrar a esfera completa da consciencialidade e da vigília, onde adquire novo sentido? Neste segundo caso, uma teoria completa da consciência não deixaria campo, nem sequer lógico, para o que não fosse oriundo das sínteses de consciência do sujeito, excluindo totalmente o carácter numenal do inconsciente. Exemplo desta teoria seriam várias passagens do volume XI da *Husserliana*, que o parágrafo 34 das *Lições sobre as Sínteses Passivas* resume ao afirmar que “só uma teoria radical que, partindo dos elementos constitutivos, respeita da mesma forma a edificação concreta do presente vivo e das próprias concreções individuais pode decifrar o enigma da associação e da mesma forma todo o enigma do inconsciente e do tornar-se consciente”<sup>5</sup>.

Quanto à primeira hipótese, levantada pela reflexão final de Fink, ela é tanto mais interessante que vários trabalhos recentes<sup>6</sup> insistem não só na compatibilidade da teoria freudiana do inconsciente com a teoria husserliana, mas também na possibilidade de fundação da psicanálise pela fenomenologia. Esta seria a única teoria filosófica capaz de descrever as condições de possibilidade dos fenómenos apontados pela doutrina do inconsciente

---

<sup>5</sup> Refiro-me aqui à tradução francesa de *Husserliana XI – Analysen zur passiven synthese, De la synthèse passive*, Millon, Grenoble, 1998, § 34 da terceira parte, p. 407.

<sup>6</sup> Podemos encontra-los, por exemplo, no volume coletivo da coleção *Phaenomenologica* da editora Springer, e que tem por título *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*, D. Lohmar e J. Brudzinska (Eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically – Phenomenological Theory of subjectivity and the psychoanalytic experience*, Springer, Phaenomenologica 199, 2012. Podemos também referir os trabalhos de R. Bernet, em particular o artigo “L’analyse husserlienne de l’imagination comme fondement du concept freudien d’inconscient”, in *Alter*, 4, 1996, pp. 43-67, ou ainda, mais recentemente, a tese de Nicholas Smith, *Towards a Phenomenology of Repression: a Husserlian Reply to the Freudian Challenge*, que faz por esclarecer a noção freudiana de inconsciente por meio dos recursos oferecidos pela fenomenologia genética de Husserl.

e de reabilitar de forma inovadora o estatuto da subjetividade num campo taxado de excessivamente naturalista pela tradição fenomenológica. Mas, se a ingenuidade da doutrina freudiana do inconsciente se perde com este esforço de fundação, talvez se perca também o seu intuito inicial, que é o de dar conta da negatividade da vida mental e de transformar clinicamente as dificuldades daí decorrentes. Contrariamente ao que as afirmações de Fink dão a entender, o intuito das investigações psicanalíticas freudianas não é o de levar a cabo um aprofundamento dos fenómenos que são familiarmente vividos como momentos inconscientes, mas antes o de lhes esclarecer a estranheza. Se a doutrina psicanalítica do inconsciente é insuficiente, não é tanto por assentar numa teoria incompleta da consciência, antes é porque as hipóteses explicativas que elabora não teriam consequências terapêuticas suficientemente eficazes. No entanto, se a pedra de toque de uma teoria do inconsciente for o carácter suficientemente satisfatório de uma análise da consciência, esta análise também se deve revelar capaz de dar conta dos fenómenos que motivaram a interrogação e o projecto freudiano e de esclarecer o aspeto negativo da vida subjetiva e a conflitualidade intrassubjetiva.

Por “negativo” entendo aqui aquilo que irrompe no campo da vida do sujeito como evento que parece destituí-lo, nos seus atos, do reconhecimento de si. Esta negatividade subverte a posição do sujeito. O que não está bem, o sintoma que motiva o trabalho psicanalítico, está para lá dos “fenómenos de sono, da impotência, do estar entregue às potências obscuras das pulsões, [e dos] estados criativos e similares”<sup>7</sup> que serviriam, segundo Fink, de base fenomenal quotidiana para uma doutrina ingénuo do inconsciente. A compreensão freudiana, as suas sucessivas hipóteses, antes se enraízam numa observação clínica e prática dos fenómenos da histeria, das afasias, de vários tipos de neuroses, em hipóteses respeitantes aos atos falhados, aos sonhos, às repetições involuntárias ou às piadas cujo sentido excede o intuito de significação de quem as profere. Têm também em conta os comportamentos infantis, perversos e regressivos dos adultos, o delírio e outras formas regressivas próprias à psicose.

É neste ponto que o anexo de Fink se revela criticável se quisermos que dele resulte uma melhor compreensão recíproca da fenomenologia e da psicanálise. À pergunta que faz, poderíamos acrescentar duas outras, bem mais simples, mas que, de igual forma, apontam para a possibilidade de um cruzamento interdisciplinar entre a fenomenologia e a psicanálise: será que

---

<sup>7</sup> E. Fink, Anexo XXI ao parágrafo 46 da *Krisis*, in *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, op. cit., pp. 491-493.

o inconsciente “ingénuo” que Fink identifica é mesmo o inconsciente tal como Freud o caracteriza?, e será que, mesmo adotando a análise intencional e uma doutrina suficientemente vasta e não ingénua da consciência, o inconsciente que assim se poderá entender pode ser o mesmo da psicanálise, com o seu reverso terapêutico acoplado a uma série de procedimentos clínicos, cuja eficácia Fink não põe em questão? Se assim for, também uma doutrina intencional da consciência terá de dar conta da relação da consciência com a historicidade do sujeito, com a sua memória, com a sua imaginação e com o seu pensamento. Deverá ainda dar conta da relação que existe entre eles e as representações de eventos que, por suscitarem tonalidades afetivas excessivas e, por isso, intoleráveis, se veem privados da possibilidade de serem considerados como *sendo* ou *tendo sido* para alguém. Desta forma, tal como a doutrina freudiana, uma teoria exaustiva da consciencialidade, de inspiração husserliana, também deve ser capaz de identificar a ausência da vida “consciente” destes representantes mentais afastados. Uma tal doutrina da consciência teria de ser capaz de dar conta dos eventos traumáticos e de admitir uma dimensão pré-consciente onde está em jogo, como consequência de tendências opostas e de uma relação de forças entre representações antagónicas, a delimitação do campo da *possibilidade de se dar* das representações. Intrincando-se passivamente com os teores afetivos e com as forças pulsionais que estes representam, as representações ausentes da consciência delimitam o domínio do pensável, do antecipável, do projetável e do rememorável. Será que um aprofundamento da consciencialidade, de inspiração husserliana, poderá dar conta destas realidades?

## 2. Recalcamento e inconsciente

Retomemos o momento argumentativo do texto de Fink que diz respeito às pulsões e à *libido*, bem como ao aspeto mítico destas noções. É na sua relação com o irrepresentável da vida subjetiva que se formula o conceito de *inconsciente* tal como se articula com o processo singular do recalcamento. Fink não faz referência a nenhum texto preciso de Freud, antes se refere a estas noções, de forma geral, sem ter em consideração o facto da doutrina das pulsões, tal como a do inconsciente terem evoluído ao longo dos trabalhos do médico vienense. No entanto, o facto de fazer referência à dimensão mítica da teoria do inconsciente permite-nos identificar um texto de 1933 no qual Freud nos diz que “A doutrina das pulsões é por assim dizer a nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, grandiosos na sua indeterminação. No nosso trabalho, não podemos abstrair-nos delas por um só instante e no

entanto nunca estamos certos de as ver distintamente”<sup>8</sup>. Trata-se de um trecho oriundo das *Novas Conferências de Introdução à Psicanálise* que confirma a afirmação de Fink. Mas em que sentido é que Freud entende a dimensão mítica das pulsões?

De início, as grandes oposições, nas quais Freud inscreve as doutrinas das pulsões, são as que existem entre a Fome e o Amor e entre o Amor e a Discórdia. A partir de 1920, ano em que é publicado *Para além do Princípio do Prazer*, Freud estabelece uma oposição entre dois grandes grupos, o das *pulsões de vida* e o das *pulsões de morte*, ambos oriundos da mesma fonte de energia. Estes dois grupos reúnem os princípios fundamentais que regulam a atividade do corpo. A partir desse momento, diz-nos Freud, “damos o nome de pulsões às forças que postulamos *por trás* das tensões geradoras das necessidades do *id* [“*Es*”]”<sup>9</sup>. Apesar desta pluralidade mitológica das pulsões, seria possível encontrar uma unidade capaz de dar conta deste conceito. Assim, desde 1905, ano em que o termo de *Trieb* aparece nos *Três Ensaaios sobre a Teoria da Sexualidade* e faz a sua entrada no léxico freudiano, o conceito está sempre associado às noções de “fonte”, de “meta (ou alvo)”, de “objeto” e de “pressão”. A pulsão é entendida como um processo dinâmico que consiste numa carga energética, que é fator de motricidade, e à qual Freud dá o nome de “pressão” em razão da qual o organismo tende para uma *meta*. A *fonte* da pulsão reside numa excitação corpórea, endógena, que é estado de tensão, e a sua *meta* é suprimir a tensão que se situa na fonte. A pulsão atinge a sua *meta* graças ao seu *objeto*. É nele, ou por ele, que a tensão oriunda da *fonte*, que cria a *pressão*, é suprimida. O texto metapsicológico que melhor nos apresenta este aspeto das pulsões é datado de 1915 e tem por título *As pulsões e seus destinos*. Ao longo de todas as análises sobre a noção, é importante ter sempre em mente o que distingue as pulsões das outras formas de excitação fisiológica que agem sobre o psiquismo. A excitação pulsional não provém do mundo exterior, mas do interior do próprio organismo. Por essa razão, age de forma diversa e requer outro tipo de ações para ser eliminada. Enquanto as excitações provenientes do exterior (como o sinal de perigo suscitado pela aproximação de um ser ameaçador) tem um impacto único e podem ser suprimidas com um tipo de *ação* preciso, como a fuga, as excitações pulsionais têm uma *força de impacto permanente* e são índice do mundo interior. No decurso do desenvolvimento e da vida, as pulsões (que Freud limita neste texto às *pulsões sexuais* em razão do estado de desenvolvimento

<sup>8</sup> Freud, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. *Œuvres Complètes XIX*, 1931-1936, Paris, PUF, 1995, p. 178.

<sup>9</sup> Freud, *Abregé de Psychanalyse*, trad. fr. Anne Berman, Paris, PUF, 1949, p. 7.

da observação clínica e das hipóteses psicopatológicas em que se encontrava a psicanálise) têm quatro destinos essenciais: a inversão no seu contrário, o redirecionamento sobre a própria pessoa, o *recalcamento* e a sublimação. Aquele que liga as pulsões à distinção entre consciente e inconsciente é o terceiro, o recalcamento: é como consequência da impossibilidade da satisfação das pulsões que se vai formar o *inconsciente* como grupo psíquico separado, e regido por uma série de processos que lhe são próprios.

Antes de prosseguirmos mais detalhadamente a análise do processo de recalcamento na sua relação com a formação do inconsciente, é importante atentar a um apontamento de Freud que, de uma certa forma, permite compreender parte da crítica metodológica de Fink, mas que mostra, para além disso, que Freud e Fink têm duas perspetivas bem diferentes acerca da investigação sobre a vida psíquica. “Como o estudo da vida pulsional a *partir da consciência* oferece dificuldades quase inultrapassáveis, a investigação psicanalítica [apoiada na observação clínica] permanece a fonte principal dos nossos conhecimentos.”<sup>10</sup> Freud acrescenta que, até 1915 “a psicanálise só pode dar-nos informações relativamente satisfatórias quanto às pulsões sexuais”<sup>11</sup>, deixando de lado, em grande parte, o esclarecimento sobre as pulsões do *Eu*. É só a partir do momento em que se cumpre uma síntese das numerosas pulsões, oriundas de múltiplas fontes orgânicas e manifestando-se de forma independente que estas passam a estar ao serviço da *função de reprodução* da espécie e passam também a designar-se de “sexuais”. É essencialmente sobre estas pulsões, ou, mais precisamente sobre as suas representações (pensamentos, imagens, lembranças) que se vai exercer o recalcamento.

O *processo de recalcamento*, que “é a pedra angular do edifício da psicanálise”, aparece como intimamente relacionado ao inconsciente, já que a observação clínica, nomeadamente nos casos da histeria, dá conta de uma série de lembranças que os pacientes não têm à sua disposição, mas que mantêm a sua vivacidade e que, quando são reencontradas e reintegradas no tecido das associações mentais e da afectividade dos pacientes, contribuem de forma decisiva para o desaparecimento dos sintomas patológicos. À pergunta sobre o carácter intencional ou não-intencional do afastamento destas lembranças da vida consciente dos pacientes, cuja clivagem seria resultado de um ato inicial,

---

<sup>10</sup> Freud, “Pulsions et destin des pulsions”, in *Métapsychologie*, trad. fr. Jean Laplanche, J. B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*

depressa se substitui, na teoria de Freud<sup>12</sup>, em primeiro lugar, a questão da separação do grupo psíquico ao qual pertencem os elementos recalçados que compõem a zona inconsciente (o “recalçado”), em segundo lugar, a questão relativa às leis pelas quais se rege (as leis do *processo primário*, diferentes das do *processo secundário* que caracteriza o pensamento vígil e consciente) e, por fim, a especificidade das operações inerentes ao recalçamento em cada um dos grandes grupos psicopatológicos pelos quais Freud se interessa e das suas relações com os mecanismos de defesa que os caracterizam.

Se as neuroses e as psicoses se podem distinguir quanto à especificidade dos mecanismos de defesa e do papel que o recalçamento neles desempenha, Freud constata que em todas elas está presente o recalçamento como modalidade singular de constituição de um inconsciente. Para além disso, Freud constata também que na origem da constituição patológica está uma *negação específica* das pulsões (e dos seus representantes afetivos e “representacionais”). *Em razão do polo de atração que constitui para as representações insuportáveis sem qualquer intenção consciente*, o inconsciente freudiano parece, por isso, ser diferente daquele que Fink caracteriza como *ingénuo* e só podendo ultrapassar essa ingenuidade por referência a uma teoria intencional da consciencialidade. Não é da consciência, mas antes da *censura*, que Freud identifica como instância recalçadora, que resulta o inconsciente. Os motivos para o recalçamento, de ordem dinâmica, revelam que a vida consciente se situa numa zona em que se jogam relações de força e contraforça que permeiam qualitativamente as representações conscientes e as enraízam, pelas tonalidades afetivas que as acompanham, nas dinâmicas do corpo. É certo, que esta realidade dá azo à crítica de Fink, por outro lado, revela a necessidade de um dispositivo relacional (*feito de objetos parciais* ou dirigido a um outro, “objeto total”) e não só introspetivo, para a transformação da agonia patológica e a resolução dos conflitos intrapsíquicos que a motivam. De uma certa forma, como na medicina, isso só é possível dando à consciência um estatuto que deixa de ser central e recorrendo a uma teorização “na terceira pessoa”. Só assim se podem formular hipóteses sobre aquilo que, ao nível da consciência, gera “o que não está bem” e motiva – enquanto sofrimento, sintoma ou questão – a investigação clínica.

*Mas o que é o recalçamento? Para tentarmos responder à pergunta, podemos começar por seguir o que Freud nos diz num texto que tem por título Die Verdrängung e que se situa no seguimento do texto sobre Triebe und Triebchicksale*

---

<sup>12</sup> Como nos lembram Laplanche e Pontalis no artigo “Recalçamento” do seu *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, pp. 392-396.

[*Pulsões e destino das pulsões*]. “A essência do recalçamento, diz Freud, só consiste no seguinte: *afastar e manter distante do consciente*.”<sup>13</sup> A razão de ser desta atitude é a seguinte: são recalçados os representantes de uma pulsão cuja satisfação provocaria *desprazer*. No entanto, tendo em conta a quádrupla caracterização das pulsões, e – nomeadamente – o facto da *meta* da pulsão ser a *satisfação*, entende-se que “a possibilidade do recalçamento não [seja] fácil de deduzir em teoria”<sup>14</sup>, já que “a satisfação pulsional é sempre acompanhada de prazer”<sup>15</sup>. O recalçamento supõe, ao invés, que “o alcance da meta pulsional deve provocar desprazer em vez de prazer”<sup>16</sup>. É preciso, então, conclui Freud, que sejam reunidas circunstâncias e condições peculiares que tornem possível um processo qualquer pelo qual *o prazer é transformado em desprazer*. É também preciso que as representações mentais que suscitam esse desprazer sejam afastadas da consciência e mantidas à distância, criando um grupo psíquico à parte. Esse processo de afastamento, que resulta de uma transformação do prazer em desprazer é inerente ao recalçamento e obriga Freud a algumas precisões. Será *recalcada* a pulsão cuja satisfação provocaria, *simultaneamente, prazer e desprazer*, sendo o desprazer superior em quantidade ao prazer oriundo da satisfação. Um tal desprazer resultaria da insatisfação de outras pulsões, as “pulsões do eu”, cujos representantes conscientes são o *eu ideal*, os *ideais do eu*, bem como as respetivas exigências. Do conflito de duas tendências da vida psíquica, e da transformação afetiva a que conduz, resultaria o recalçamento. À sua maneira, este revela uma força superior por parte das instâncias críticas da consciência.

“A experiência clínica ensina-nos que a satisfação da pulsão submetida ao recalçamento seria possível e provocaria também, a cada vez, prazer; mas seria desde logo inconciliável com outras reivindicações e outros fins. Criaria prazer num lado e desprazer no outro. Daqui resulta uma condição para o recalque: *o motivo do desprazer deve adquirir uma potência superior à do prazer da satisfação*.”<sup>17</sup> Esta força, no entanto, por mais que iniba, não pode destruir *a fonte* de que resulta a pressão pulsional, já que isso seria uma destruição de si por si próprio, numa tendência mortífera que levaria à destruição da vida e do desejo. Não destruindo, o recalçamento suspende (tanto a satisfação como a representação – *Vorstellung* – que lhe está associada), revelando um dinamismo afetivo inerente à vida psíquica, já que o

<sup>13</sup> Freud, “Le refoulement” in *Metapsychologie*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>14</sup> *Idem*.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>17</sup> *Idem*.

afeto que representa (*Representanz*) a pulsão se mantém sempre consciente. Pelo recalçamento, representações há que são impedidas de ser pensadas conscientemente. A cisão entre consciência e inconsciente é assim tornada possível, ao mesmo tempo que permite entender a interioridade e os dinamismos da relação de si consigo próprio que excedem a vida consciente. A consciência, tanto no sentido mental como no sentido moral, revela-se condicionada e fundada, como diria Fink, por estratos e dinamismos que lhe são anteriores. O recalçamento consiste, assim, “*não em suprimir, ou em aniquilar uma representação que representa a pulsão, mas em impedir que esta se torne consciente. Dizemos então que se encontra num estado “inconsciente” e podemos apresentar provas sólidas de que, apesar de inconsciente, ela pode produzir efeitos, dos quais alguns atingem mesmo a consciência*”<sup>18</sup>.

Mas Freud ainda nos diz mais. Se só há recalçamento de uma pulsão relativa a uma excitação interna, o recalçamento tem por fim tornar ineficaz uma moção pulsional à qual não se pode fugir. “Se, de facto, se tratasse de uma excitação externa, a fuga seria, evidentemente, o meio apropriado. Mas, no caso da pulsão, a fuga não serve de nada, já que *o eu não pode escapar-se a si mesmo.*”<sup>19</sup> O recalçamento aparece, por isso, como uma relação negativa do eu a si próprio. Recalca-se porque não se pode fugir a si próprio e antes de condenar (moralmente) os representantes de uma moção pulsional. “Um estado preliminar da condenação, um meio-termo entre a fuga e a condenação [...] é o recalçamento.”<sup>20</sup> Condena-se aquilo a que não se pode fugir (que é oriundo da *ativa passibilidade* do viver) passando por um *recalçamento*. É na afetividade, na qual se situa o conflito entre duas moções contrárias tendendo para a satisfação, que se situa a origem tanto da região inconsciente da vida psíquica, como dos conteúdos morais em razão dos quais o recalçamento e a cisão do grupo inconsciente são levados a cabo. Estando vivo e desejando, o indivíduo (não podendo escapar a si próprio) está desde sempre implicado em formas afetivas de prazer e de desprazer, que acompanham a relação que tem consigo próprio e com os objetos do mundo da vida em que essa relação tem lugar. Importa notar que *o recalçamento tem lugar em razão da impossibilidade de fugir à ameaça de insatisfação trazida pelo prenúncio de uma satisfação*, mas também que esta impossibilidade resulta de uma *passibilidade* constitutiva e reveladora, por seu turno, de uma atividade subjetiva que não resulta da iniciativa consciente. Na afetividade e no seu *pathos* estão intrincadas formas (ou protoformas) de aceitação ou

<sup>18</sup> Freud, “L’inconscient”, in *Métapsychologie*, op. cit., p. 65.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 54.

de recusa, que exprimem atitudes de repulsa e de atração. Estas atitudes são igualmente expressas – *ao nível do juízo* – por formas afirmativas ou negativas dos juízos morais pelos quais se determina o que é bom ou mau. Ambas as atitudes são parte da dinâmica de uma subjetividade viva e participam na constituição da fronteira entre as zonas consciente e inconsciente da vida psíquica pelas formas antagônicas a que dão origem. Em termos freudianos, a instância que efetua o recalçamento, *não é a consciência* (e as suas representações verbais e figurais) *mas antes uma forma de censura resultante de uma condenação e de uma repulsa (afetivas) que, como tal, contém uma função de vigília e de atenção particular anterior à consciência*. Em razão disto, e como resultado da relação destas direções pulsionais e afetivas (que poderiam já constituir *direções de sentido*<sup>21</sup>) com as formas da enunciação, é possível estabelecer uma relação entre a teoria freudiana do recalçamento, no que esta implica da afetividade, e *as formas* (afirmativas ou negativas) *do juízo*, cujo motivo e finalidade consistem em *evitar o desprazer*.

É em função do destino do afeto que se pode dizer se um recalçamento teve ou não teve lugar, mesmo que, *numa primeira fase, o recalçamento (dito originário) incida sobre as representações (mentais) da pulsão*. Por essa razão, é importante levar a cabo uma decomposição daquilo que nos podia aparecer como um todo: “a observação clínica, escreve Freud, mostra-nos que é preciso considerar, ao lado da representação (mental), outra coisa que represente a pulsão e que esta outra coisa sucumba a um destino de recalçamento que *pode ser totalmente diferente do da representação*”<sup>22</sup>. Para designar este outro elemento da vida psíquica, *enquanto este representa o dinamismo pulsional oriundo da excitação orgânica*, empregar-se-á o nome de *quantum de afeto*. O “*quantum de afeto*”, diz Freud, “corresponde à pulsão enquanto ela se destacou da representação e encontra uma expressão conforme à sua quantidade em processos que são apreendidos sob forma de afetos”<sup>23</sup>. Estes afetos, propriamente ditos, *nunca se tornam inconscientes*. Por outras palavras, é possível que uma representação, em razão do desprazer que suscita, seja afastada da nossa vida consciente, sem que o afeto que a acompanhava (o desprazer)

---

<sup>21</sup> O termo de *Bedeutungsrichtungen* vai ser empregue por Binswanger, para dar conta de orientações fundamentais do ser que constituem os movimentos pelos quais a sua afetividade implica a sua abertura ao mundo e o seu estar-no-mundo. Os exemplos amplamente explorados em *Traum und Existenz* são relativos aos movimentos de *ascensão* e *queda* como vetores de formação inerentes às figuras do sonho e nas quais as tonalidades afetivas se exprimem.

<sup>22</sup> “Le refoulement”, in *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 55.

desapareça só por isso. Pelo contrário, a quantidade de excitação de que a representação é separada continua exercendo efeitos sobre a vida afetiva e consciente de um sujeito, por meio das suas adesões ou repulsas, influenciando, consideravelmente, não só o decurso das associações e dos seus pensamentos, mas, também as suas antecipações prospetivas ou a sua capacidade de lembrar.

Quanto ao destino da representação mental chocante (e inadmissível, por isso, na vida consciente), Freud diz-nos que é só um, o de desaparecer da consciência – quando anteriormente era consciente – ou o de *ser afastada* da consciência quando estava prestes a tornar-se consciente. A diferença entre desaparecer da consciência quando era anteriormente consciente e ser mantido à distância quando estava prestes a tornar-se consciente é como “saber se reenvio um hóspede indesejado do meu salão ou da minha antecâmara, ou se, tendo-o reconhecido, nem sequer o deixo transpor o limiar da minha casa”<sup>24</sup>. No segundo caso, diz-nos Freud, é preciso que um guarda, ou um vigia, esteja sempre presente e atento e impeça que o hóspede indesejado arrombe a porta. O recalçamento supõe, por isso, *um esforço constante* e um *saber* que incide, com a *força* que o exprime, nas representações indesejáveis para a vida consciente. Esta é a forma que adquire uma negação que, sem suprimir da vida mental, suspende as representações e as impede de aceder à consciência.

O conhecimento do inconsciente só é possível por meio de uma transformação ou tradução, tanto ao nível das representações, como ao nível da afetividade que as acompanha. “Conhecemos [o inconsciente] como consciente, depois de ter sofrido uma transposição ou uma tradução em consciente.”<sup>25</sup> É verdade, para dizer como Fink, que é em termos de “consciencialidade” que se conhece o que anteriormente se encontrava num estado de inconsciência. É, de facto, o *dever consciente* que torna possível o conhecimento do que era anteriormente inconsciente. No entanto, para que a passagem de uma zona à outra se possa fazer, e para que haja uma reintegração do recalçado na vida consciente, é preciso, segundo a teoria freudiana: ou que o desprazer que acompanha as representações se torne prazer, ou que o desprazer seja admitido como tal. Em qualquer dos casos, só pode tornar-se disponível para o sujeito aquilo que não o era anteriormente porque a negação característica do recalçamento é “levantada” e porque na constituição do inconsciente os representantes recalçados não são

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>25</sup> *Idem.*

destruídos. O caminho de um estado a outro não é o da pura continuidade, mas antes um percurso (árduo) de transformação do negativo que, no caso da teoria freudiana, passa necessariamente pela análise e a relação a um outro.

### 3. Para (não) concluir

Fink parece assim ter razão, mas não totalmente. Já que Freud supõe a existência de processos de formação do inconsciente (ou, inversamente, da passagem do inconsciente à consciência) que a crítica de Fink parece não alcançar. O regresso das representações recalçadas, por sintomas, sonhos, atos falhados e fobias (ou mesmo, em casos de regressão psicótica, na alucinação e no delírio), bem como o grau de deformação em que se encontram relativamente ao núcleo inconsciente, segundo o seu valor afetivo, faz-se segundo processos que são bem mais do que o aprofundamento de estados que tomamos por inconscientes segundo uma doutrina ingénua da consciência. Implicam também modalidades da negatividade e da negação pelas quais se cruzam com o juízo e com as representações. Na passagem ao inconsciente, a negação incide sobre um conteúdo representativo. Na passagem ao consciente, essa negação é suprimida. Primeiro, é como resultado de uma negação, que não suprime, mas suspende, que se forma o grupo recalçado que dá origem ao inconsciente e obedece a regras diferentes das da consciência. Depois, é da possibilidade do levantamento dessa negação, da supressão da suspensão que ela provoca, e da progressiva readmissão do recalçado por intermédio de figuras que distorcidamente o representam que resulta a possibilidade de um conhecimento posterior daquilo que era inconsciente. A passagem do inconsciente à consciência aparece-nos como passagem do negativo ao positivo pela negação da negação que acompanha o recalçamento. A clínica psicanalítica e os seus processos específicos, que são antes de mais verbais (o verbo cruza-se com a afetividade e com a representação), define-se em função da possibilidade desta transformação e com o intuito parcial desta passagem, de modo a expandir a hospitalidade de um sujeito em relação a si próprio e àquilo que os outros e o mundo da vida suscitam em si.

Parece, pois, importante apontar para a especificidade do tipo de negação que está em jogo no recalçamento e para as moções pulsionais que nela se exprimem, situando a vida mental e consciente no seguimento das formas pré-intencionais da vida e como expressão daquilo a que um psicanalista como Bion dá o nome de *pré-conceitos*. Não suprimindo os conteúdos

representativos que suspende, esta negação afasta-os da vida consciente sem que aqueles deixem de produzir efeitos no seio da vida psíquica. Admitindo aquilo que nela se exprime, nomeadamente ao nível da afetividade e da pulsionalidade de que dependeriam as próprias formas do juízo (por não serem independentes do princípio de prazer) afigura-se-nos a questão da pertinência de uma teoria intencional do inconsciente ou dos limites de uma teoria da intencionalidade da consciência que não tomaria em conta a *passibilidade* inerente à vida nem as dualidades e os possíveis conflitos que lhe são próprios e que revelam, na sua potencialidade, uma energia do viver e do desejo onde tomam forma a atividade, a intenção e a consciência subjetivas. Daqui resultaria também, e para pensar a compatibilidade entre o pensamento de inspiração freudiana e a tradição fenomenológica, a possibilidade de pensar compatibilidades entre as formas de direcionalidade afetiva e pulsional, relacionadas com os seus objetos, e a intencionalidade da consciência.

# **Sujeito freudiano: do si pulsional à constituição dum ego e dum superego**

RUDOLF BERNET\*

## **I. Si pulsional, instâncias do ego e constituição do sujeito-objeto narcísico (primeira tópica)**

Todos os nossos desejos, inconscientes e conscientes, se encontram ligados numa rede de representações e afetos, em perpétua reconfiguração por via de mecanismos de associação, separação, substituição significativa e deslocamento metonímico. Se, na primeira tópica de Freud, tivermos de atribuir um sujeito a estes desejos, então este sujeito desejante, longe de se comportar como um ego, antes parece confundir-se com o psiquismo individual, composto dos sistemas do Ics e do Pcs-Cs. Estes dois sistemas de representação (*Repräsentanz*) psíquica fundam-se ambos em processos pulsionais cujo carácter carnal importa realçar. Na raiz do funcionamento psíquico dos desejos inconscientes e conscientes encontramos, portanto, um organismo, que, ao ligar-se aos diversos “alvos” das suas forças pulsionais virtuais, se relaciona, ao mesmo tempo, com a sua “origem” orgânica, quer dizer, consigo mesmo. Por conseguinte, na primeira tópica freudiana, este “si” pulsional, que deve distinguir-se cuidadosamente do “ego” narcísico, constitui a forma mais primitiva da subjetividade. No entanto, chamar sujeito a este si corporal e pré-egoico não faz sentido, a não ser que lhe reconheçamos já um certo grau de articulação. Portanto, é necessário mostrar que o si pulsional tem uma relação, pelo menos – quanto mais não seja potencialmente – com a sua própria unidade, opondo-se, por isso, àquilo que experiencia como um não-si e que não depende dele. Dito de outra maneira, o conceito de um si pulsional não se justifica, salvo na medida em que as pulsões parciais impliquem, desde logo, uma distinção entre o interior e o exterior do órgão ou organismo individual e antecipem a unificação

---

\* Antigo Diretor dos Arquivos Husserl da Universidade de Lovaina.

de um si que, originariamente, se acha disperso em tantos fragmentos quantos os órgãos de prazer que este organismo possui. Então, como é que o si pulsional se relaciona com os objetos, dos quais apenas se distingue pelo seu estado de carência e falta, e como é que, simultaneamente, se relaciona consigo? No que diz respeito a esta dupla questão, que poderemos nós reter da primeira doutrina freudiana acerca da pulsão e, mais precisamente, dos *Três ensaios*<sup>1</sup> e de *Pulsões e destino das pulsões*?<sup>2</sup>

Para que a noção dum si pulsional faça sentido, trata-se então de mostrar que mesmo as pulsões sexuais parciais (orais e anais) implicam, desde logo, uma instância subjetiva, capaz de marcar a diferença entre si e não-si. Considerando que este si primitivo ainda não é mais do que a maneira pela qual um órgão de prazer se relaciona consigo mesmo, em forma de autoafeção pulsional, o não-si apenas se pode manifestar ao si em forma de uma heteroafeção. O órgão do corpo vivo libidinal deve, por conseguinte, ter imediatamente a experiência íntima duma diferença entre aquilo que o afeta a partir do interior e aquilo que, pelo contrário, o afeta vindo do exterior. Este vivido sensível e carnal traduz-se imediatamente, segundo Freud, por uma atitude ou uma reação diferente: a mobilização duma reação muscular, por meio da qual o órgão libidinal se subtrai aos estímulos externos desagradáveis, nunca chega a ser tentada no caso duma excitação (pulsional!) interna<sup>3</sup>. Por conseguinte, o órgão de prazer não se limita a sentir que o estado de tensão ou desequilíbrio, no qual se acha na sequência de alguma afeção particular, lhe vem do interior ou do exterior, mas sabe também, instintivamente, que não está sob o seu domínio o poder de evitar ou fugir, por meio de algum comportamento apropriado, a uma excitação cuja origem seja interna. Incapaz de evitar ou suspender a vivência duma excitação pulsional interna, este órgão já dispõe, no entanto, duma certa capacidade

---

<sup>1</sup> S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Gesammelte Werke, Fünfter Band (citado: "G. W. V"), Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag; 1972<sup>5</sup>, pp. 27-145. Tradução francesa de P. Cotet, F. Rexand-Galais: *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, in S. Freud, *Œuvres complètes*, vol VI (citado: "O. C. VI"), Paris, PUF, 2006, pp. 57-181. De seguida, faremos seguir sempre a paginação de G. W. V da paginação da tradução francesa (O. C. VI).

<sup>2</sup> *Trieb- und Triebchicksale*, G. W. X, pp. 209-232. Tradução francesa de J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy: "Pulsions et destins de pulsions" in S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. XIII (citado: "O. C. XIII"), Paris, PUF, 1988, pp. 161-185.

<sup>3</sup> G. W. X, p. 226; O. C. XIII, p. 179: "A oposição de ego - não ego (exterior) (sujeito - objeto), impõe-se precocemente ao indivíduo [...] pela experiência que ele adquire ao impedir a ação dos estímulos externos, por meio da sua ação muscular, ao mesmo tempo que permanece indefeso contra os estímulos pulsionais."

em gerir o prazer, quer dizer, transformar, por si mesmo, o desprazer do seu estado de tensão pulsional numa sensação de prazer. O autoerotismo, próprio do que Freud, muito justamente, chama “prazer de órgão”, nada mais é do que esta capacidade, própria de um órgão de prazer, de acabar com o desprazer, provocado por uma afeção pulsional interna, e de dar prazer a si mesmo, mediante um funcionamento apropriado (geralmente desligado da sua finalidade biológica). Tudo se passa de outro modo, no caso de uma heteroafeção provocada por um objeto do mundo exterior. É verdade que o órgão ou organismo pode defender-se ou fugir, mas já não está em seu poder obrigá-lo a dar-lhe prazer. É por isso que, diz ainda Freud, o mundo exterior é vivido pelo si pulsional carnal como o que permanece “indiferente” (*gleichgültig*) em relação à sua sede de prazer<sup>4</sup>.

Parece que esta distinção entre o si pulsional e o não-si do mundo exterior é bem mais explícita no caso das pulsões anais do que no das pulsões orais. Na *oralidade*, a “origem” e o “objeto” da pulsão, ou seja, a boca e o seio (ou o polegar), estão de tal modo feitos um para o outro que ambos anseiam, quase espontaneamente, a uma fusão. Uma vez que o “alvo” da pulsão oral é uma “incorporação” do seu objeto, muito rapidamente este perde toda a forma de autonomia. Longe de constituir a causa externa da pulsão oral, o seio, devido à sua própria natureza ou configuração, é também incapaz de tornar patente o facto de pertencer a uma realidade exterior, distinta da boca. Só os *eventos* relacionados com a sua ausência ou a sua recusa é que vêm fazer luz sobre a existência independente e separada do seio. Estas ocorrências duma resistência do seio ao prazer da boca são, aliás, rapidamente compensadas pelo prazer de condutas orais autoeróticas, que se servem duma parte do corpo próprio para substituir o seio em falta.

Com a *analidade*, pelo contrário, achamo-nos, de imediato, num regime que não é de *fusão* mas de *separação* e, inclusive, de perda definitiva. É preciso que nos lembremos, porém, que o elemento decisivo que procede, na pulsão anal, à cisão entre si e não-si, é menos o vivido da expulsão do conteúdo intestinal do que a experiência do controlo que o outro demonstra pretender exercer sobre este processo. O não-si originário, contra o qual se choca a vivência de autoafeção da pulsão anal, não é o facto em si das fezes expulsas do corpo próprio e depositadas no mundo exterior, mas sim a exigência ou, como diz Lacan, a “demanda” feita pelo outro. O não-si com o qual a pulsão anal se depara é, assim, de imediato, colocado sob o signo

---

<sup>4</sup> G. W. X, p. 222; O. C. XIII, p. 180: “Portanto, nesta fase, o ego-sujeito coincide com o que é marcado pelo prazer, o mundo exterior com o que é indiferente [...]”

de outrem, como alguém que quer regular o prazer anal e reclama as fezes como um presente forçado, seguido de recompensa. Desse modo, o conteúdo intestinal expulso transforma-se em objeto transicional, preso a uma relação de troca dual. O prazer de expulsão do conteúdo intestinal, quer dizer, da realização do “objetivo” da pulsão anal, dá lugar ao prazer associado ao “domínio” deste processo, com o fim de agradar ao outro. Esta alteração do prazer anal originário é, então, rapidamente seguida, na criança, pela descoberta de um novo e não menos vivo prazer, que é o de recusar a entrega do presente à hora certa, bem como o de se opor a outras exigências dos seus educadores. Em consequência, doravante, para além de exterior ou indiferente ao prazer do si, o não-si fica ainda afetado de um coeficiente de *hostilidade*. Com a analidade, a pulsão aventura-se, de forma bem mais decisiva do que na oralidade, no caminho duma relação ambivalente face ao não-si do mundo exterior. Desse modo, a analidade abre o caminho conducente às inversões de sentimentos de amor em sentimentos de ódio, tão comuns na sexualidade genital. (Mesmo que a oralidade, imbuída do seu objetivo de incorporar o objeto pulsional, não se encontre, por certo, destituída duma componente agressiva, há, todavia, boas razões para que nos mantenhamos circunspectos relativamente à hipótese, avançada por M. Klein, duma ambivalência oral originária.)

A possibilidade de que este si das pulsões parciais passe para um “ego” depende do cumprimento duma condição mínima: que o si do organismo libidinal adquira a nova experiência da sua própria unidade ou totalidade. Para sermos conceptualmente rigorosos, temos de reconhecer que o si das pulsões *parciais*, não obstante a sua diferenciação relativamente a um não-si, jamais poderá apelar-se de ego. Mas, então, será que existe verdadeiramente alguma experiência carnal e *pulsional* do ego (quer dizer, dum si total); ou não deverá, antes, o ego ser tomado, de preferência, como objeto duma representação (*Vorstellung*) *sui generis*? Mesmo que optemos, de forma clara, pela segunda alternativa, é necessário fazer jus àquilo que, na obra de Freud, advoga em favor da primeira. O candidato mais bem posicionado para assumir o papel dum ego *pulsional*, parece ser o ego próprio do que Freud chama “as pulsões do ego” (*Ichtriebe*). A primeira teoria freudiana da pulsão assimila estas pulsões do ego às pulsões não sexuais de autoconservação. O si da *autoconservação* é, com efeito, uma espécie de ego, pois diz, efetivamente, respeito ao organismo vivo como um todo e diz respeito a ele na sua relação com as circunstâncias do mundo ambiente sob o signo daquilo que é favorável ou desfavorável ao seu desenvolvimento e à sua sobrevivência. O mundo exterior é, portanto, experienciado pelo organismo como sendo

um não-si, a que o seu comportamento se acha intimamente ligado e do qual é tributário, mas que ele só domina de forma muito limitada. Bem entendido, para se adaptar às circunstâncias deste mundo exterior, não é necessário que o organismo possua dele uma representação, como também não há necessidade alguma de ter uma representação de si próprio e do seu estado atual. A referência a si e ao não-si, no âmbito destas condutas vitais ou instintivas, mantém-se como uma relação puramente pulsional, onde a vivência duma necessidade e o comportamento motor do organismo não se encontram, geralmente, dissociados. Confessemos, no entanto, que, mesmo que o si deste organismo forme efetivamente uma unidade, talvez mesmo uma totalidade, e que o seu vivido e o seu comportamento sejam efetiva e puramente pulsionais ou instintivos, é muito forçado atribuímos a este organismo um “ego”, do qual ele cuidasse e com o qual se preocupasse. Ponhamos, então, de lado, a despeito de Freud, uma primeira ocorrência de um ego *pulsional* e a sua denominação, pelo mesmo Freud, de “ego real” ou “ego-realidade” (*Real-Ich*). Mas, em contrapartida, nada se opõe à compreensão deste ego-realidade em termos duma instância *não-pulsional*, capaz de gerir os interesses dum organismo individual no seu relacionamento com a realidade exterior.

Que é feito, então, do “ego-prazer” (*Lust-Ich*), que, na terminologia freudiana, emparelha com o ego-realidade? Na linha das nossas reflexões precedentes, deveria tratar-se, não do si duma pulsão sexual parcial, mas do si duma pulsão sexual cujo prazer procurado dissesse respeito a todo o organismo. Fica, assim, também excluída a possibilidade de apelidarmos o si das pulsões sexuais parciais de “ego-prazer”. Se quisermos salvar a qualquer preço a noção dum ego *pulsional*, então não nos resta senão a possibilidade de o identificarmos com o si duma pulsão sexual *genital*, preocupada com um prazer diverso e variado, mas que diz respeito ao corpo libidinal como um todo. Tal ego libidinal seria, por conseguinte, este “ego total” (*Gesamt-Ich*) que *Pulsões e destino das pulsões* distingue do ego-realidade e do ego-prazer<sup>5</sup>. Mas, mesmo independentemente das questões levantadas pela conceção freudiana duma junção das pulsões sexuais parciais sob o primado da sexualidade genital, não é de todo evidente, mais uma vez, que este ego total tenha a sua gênese numa pulsão, ainda que genital. Parece bem mais simples e bem mais convincente a conceção dum ego total como uma instância psíquica, capaz de integrar no seu seio a maneira segundo a qual o ego-realidade gere a sua relação com o mundo exterior (no regime do

<sup>5</sup> G. W. X, pp. 228 seg.; O. C. XIII, pp. 180 seg.

princípio da realidade) e a maneira segundo a qual o ego-prazer gere a sua relação com o prazer (conforme às regras do princípio do prazer). Nos três casos, deparamo-nos, assim, com um ego de que conhecemos o funcionamento, mas do qual sempre ignoramos o modo como se constituiu. Apenas sabemos que a pulsão não é, em caso nenhum, suficiente para dar conta desta constituição. A pulsão não chega sequer a explicar o funcionamento específico de cada uma destas instâncias do ego, nem a fazer compreender o modo segundo o qual elas se relacionam umas com as outras.

Retenhamos, porém, que em cada forma do ego realçada pela primeira tópica, é de um ego-gestor que se trata. Retenhamos, ainda, que mais vale tratar o ego-realidade e o ego-prazer como um par de opostos, do que tentar derivar um do outro. Porque ainda que o ego-realidade cumpra o papel de gerir a relação do indivíduo com o mundo exterior, esta gestão não é insensível à busca do prazer. O ego-realidade também terá, desse modo, a tarefa de lembrar ao ego-prazer as exigências do mundo exterior e os perigos inerentes a um prazer que pudesse satisfazer-se exclusivamente com objetos imaginários ou alucinados. Por seu lado, o ego-prazer tentará fazer infletir a relação que o ego-realidade mantém com o mundo exterior, em função das suas preferências. Assim, rapidamente aprenderá a fazer a distinção entre objetos reais que lhe são favoráveis e aqueles que lhe são desfavoráveis. Tentando incorporar os primeiros e rejeitar os últimos, o ego-prazer dará uma interpretação muito pessoal do princípio de realidade e cedo tratará de identificar a realidade com tudo o que é, não apenas indiferente, mas resistente ou mesmo hostil à sua sede de prazer imediato. Contrariamente a este ego-prazer, cujo funcionamento é demasiado conservador e fixado pelas primeiras experiências infantis, o ego-realidade é dotado duma grande plasticidade e capacidade de evolução. É verdade, como já observámos, que o ego-prazer da sexualidade anal dispõe duma experiência mais explícita e mais viva do não-si da realidade exterior do que o ego-prazer da sexualidade oral. Tal não impede que mesmo o ego-prazer mais evoluído há de permanecer sempre demasiado cego, pela sua busca de prazer, para que possa adotar uma atitude objetiva face ao mundo. Habitado, pelo cuidado com a própria sobrevivência, a ter em conta as circunstâncias do mundo externo, o ego-realidade, pelo contrário, aprenderá mais facilmente a desinteressar-se do potencial de prazer da realidade exterior e a explorá-la por si mesma e tal como é em si mesma.

Em todas estas diversas instâncias e funções, o ego mantém-se como um princípio psíquico, que gere e orienta o investimento pulsional para diferentes tipos de objetos. Quer dizer, o ego já lá está quando a necessidade da

sua função de orientação se faz sentir. Mas, como é que ele se instalou nesse lugar? Se, como não deixámos de repetir, foi posta de lado a hipótese de que a pulsão ou um si pulsional dessem, por si sós, origem ao ego, ainda nos resta, porém, a possibilidade de o pensarmos como sendo *o objeto* dum investimento pulsional. Antes de se comportar como sujeito-gestor das pulsões, o ego deve, portanto, já ter sido um objeto beneficiário dum investimento pulsional. É sobretudo esta perspectiva que se liga à conceção freudiana de uma origem *narcísica* do ego. Mas, não é certo que a teoria do narcisismo acabe com todas as nossas interrogações. Antes de mais, ela parece deixar em suspenso a questão da formação deste ego-objeto narcisicamente investido. Depois, suscita igualmente uma série de novas questões: será que verdadeiramente se trata, com o narcisismo, do investimento de uma pulsão *sui generis* e será que o ego é verdadeiramente um objeto pulsional? E se se provasse que ele não é um objeto pulsional mas sim objeto duma representação (*Vorstellung*), como é que poderíamos, então, compreender a formação desta representação do ego? Se a pulsão não chega para esse efeito, será que o organismo individual é suficiente para isso? Questões embaraçantes, com efeito, e que não são estranhas à elaboração da segunda tópica freudiana. Nesta segunda tópica, mais do que querer explicar a génese do ego a partir da pulsão ou dos desejos inconscientes e conscientes, Freud apresentar-nos-á uma verdadeira teoria do sujeito, da qual, então, decorrerá uma nova teoria do funcionamento da pulsão e do desejo. Com isto, fará também jus, não só à conceção de um sujeito ou de uma pessoa, cujas diversas instâncias jamais cessaram de se explicar umas pelas outras, como, igualmente, a tudo aquilo que a constituição do sujeito já deve a outrem.

Segundo a doutrina da primeira tópica do aparelho psíquico, todas as formas ou instâncias do ego têm em comum o facto de se prestarem a uma dupla experiência: ou o ego é vivenciado interiormente como sujeito, ou é representado a partir do exterior sob a forma de um objeto. Na nossa leitura de *Zur Einführung des Narcissmus* (1914)<sup>6</sup> e, acessoriamente, de alguns escritos conexos, tais como *Trauer und Melancholie* (1916)<sup>7</sup>, interessar-nos-emos, em primeiro lugar, unicamente pelo ego-objeto, ou ego-beneficiário de um investimento pulsional. Mais tarde, regressaremos à questão de saber como é que esta conceção de ego-objeto se harmoniza com a função de um ego-sujeito, ou ego-gestor dos investimentos pulsionais. Havemos de nos concentrar,

<sup>6</sup> G. W. X, pp. 137-170. Tradução francesa de J. Laplanche: *Pour introduire le narcissisme*, O. C. XII, pp. 213-245.

<sup>7</sup> G. W. X, pp. 427-446. Tradução francesa de J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy: *Deuil et mélancolie*, O. C. XIII, pp. 261-278.

também de forma exclusiva, no exame da estrutura, função e gênese do ego-objeto de amor, não saindo do quadro da teoria do que Freud designou por narcisismo “*secundário*”.

Quando Freud nos apresenta o narcisismo secundário como resultado dum desinvestimento dos objetos exteriores e estranhos, em favor dum re-fluxo da libido sobre o ego<sup>8</sup>, não quer, provavelmente, dizer que, antes do amor de si, é preciso já ter amado os outros. Isso significa, antes, que no narcisismo secundário nos amamos do mesmo modo como amamos os outros, ou seja, sob a forma dum objeto de representação dotado de uma certa unidade e aparecendo como totalidade ou *gestalt*. Poderíamos, então, acrescentar que nos amamos como os outros nos amam. O narcisismo secundário distingue-se, por isso, do hipotético narcisismo primário por uma espécie de amor, que pressupõe, ao mesmo tempo, um desdobramento de si e um distanciamento relativamente a si. No narcisismo secundário há sempre, como no mito de Narciso, um sujeito e um objeto numericamente idênticos, mas que não se confundem. Aquilo que o sujeito narcísico ama é uma representação (*Darstellung*) de si próprio, ou seja, de um ego que é objeto duma representação (*Vorstellung*) particular.

Este desdobramento do ego narcísico é também acompanhado por um autodistanciamento que, eventualmente, pode dar lugar a uma desencarnação ou espiritualização do ego. O ego-objeto, libidinalmente investido no narcisismo secundário, distingue-se, assim, radicalmente dum si pulsional, isto é, do vivido autoafetivo dum órgão carnal que, ao mesmo tempo, funciona como “origem” duma pulsão sexual parcial e como meio de a satisfazer. Há, portanto, uma diferença crucial entre, por um lado, um si que se sente de modo imediato e à flor da pele numa autoafeção e, por outro, um ego que se ama a si mesmo por meio de uma forma de autoalienação, quer dizer, através duma representação ou imagem que forjou de si mesmo. A rutura da ligação íntima e originária, que prende o si ao órgão carnal ou organismo, é mesmo uma condição necessária para a formação do ego narcísico. Esta representação objetiva do ego pelo ego presta-se, assim, a um alargado leque de variações. Porque, como escreve Freud, o ego-objeto é suscetível de se “desenvolver” (*Entwicklung des Ichs*)<sup>9</sup>. Antes de alguém se amar a si mesmo, através duma imagem ideal, que formou de si mesmo, quer dizer, através daquilo que Freud designa de ego ideal (*Idealich*)<sup>10</sup>, alguém pode,

<sup>8</sup> G. W. X, pp. 139 seg.; O. C. XII, pp. 218 seg.

<sup>9</sup> G. W. X, p. 167; O. C. XII, p. 243.

<sup>10</sup> G. W. X, pp. 161 seg.; O. C. XII, pp. 237 seg. Notemos que, se o texto *Para introduzir o narcisismo* atribuíra a este ego ideal a função que, depois, a segunda tópica vai atribuir ao

com efeito, amar-se já a si mesmo, preocupando-se com a sua integridade corporal, com a saúde física ou, inclusive, tendo cuidado com a aparência do seu corpo. Os dois seguem muitas vezes a par, para além de que, geralmente, uma pessoa se ama narcisicamente através de uma multidão de egos, quer dizer, através de uma grande variedade de representações ou imagens de si próprio. Qualquer representação lisonjeira de si se presta a um investimento libidinal de tipo narcísico. É necessário, por isso, acrescentar às características de unidade e totalidade do ego-objeto narcísico uma clara tendência para o embelezamento e a *idealização*. Mesmo que a sua ligação a um hipotético narcisismo primário permaneça obscura, não devemos deixar de dar razão a Freud quanto ao facto de que o narcisismo secundário do adulto apresenta efetivamente uma deplorável tendência para vir ocupar o lugar dos desejos de onnipotência infantil<sup>11</sup>.

Tal como as representações do ego-objeto, investidas pela libido do ego, também as relações que a libido do ego mantém com a libido de objeto se prestam a múltiplas variações. Dito de outra maneira, a distribuição do fundo libidinal segundo canais de investimento em objetos externos ou no ego-objeto envolve diferentes cenários, em resposta a diferentes espécies de motivações ou de factos. Assim, a libido pode recuar para a representação do ego-objeto, tanto por frustração como por delírio de grandeza. Tanto podemos preferir-nos aos outros por eles nos deixarem cair como por eles não valerem tanto como nós. Inversamente, podemos preferir os outros a nós por eles serem melhores ou, simplesmente, por estarmos cansados com o peso dos nossos próprios problemas. Como diz Freud, apaixonarmo-nos de novo é uma boa (?) maneira de curarmos as nossas neuroses<sup>12</sup>. No entanto, vendo bem, renúncias da libido de objeto em proveito da libido do ego, ou da libido do ego em proveito da libido de objeto, não constituem mais do que os cenários mais elementares. Porque o estado amoroso e o investimento massivo da libido na representação do objeto amado nem sempre é sinónimo de *secura total* dos fluxos da libido do ego ou dum “empobrecimento do ego”. Bem mais comum do que uma total renúncia a si mesmo e uma devoção absoluta a um “objeto sexual elevado à condição de ideal” é a escolha deste objeto “segundo o tipo narcísico”<sup>13</sup>. Para dizê-lo de uma maneira mais simples, apaixonamo-nos por alguém que se parece connosco

---

“superego”, não é, no entanto, necessário que se faça uma distinção terminológica estrita entre o “ego-ideal” e o “ideal do ego”.

<sup>11</sup> G. W. X, p. 168; O. C. XII, p. 243.

<sup>12</sup> G. W. X, p. 169; O. C. XII, p. 244.

<sup>13</sup> G. W. X, p. 169; O. C. XII, p. 244.

e cuja idealização convém à imagem que temos de nós próprios. Portanto, aquilo que damos com uma mão ao objeto, tiramo-lo com a outra.

Numa síntese surpreendente, o texto *Luto e melancolia* estabelece um laço estreito entre dois cenários, o do enamoramento e o da *melancolia*<sup>14</sup>. Com efeito e apesar das aparências, ambos detêm uma forte fixação narcísica. Para Freud, a melancolia assemelha-se ao “estado amoroso” (*Verliebtheit*) pelo seu investimento massivo do objeto (Freud fala mesmo numa “tirania” do objeto) à custa do ego. A representação da pessoa falecida ocupa tanto o lugar dos pensamentos do melancólico que ele perde todo o interesse pelo mundo e todo o gosto pela vida. Mas este morto, a quem o melancólico sacrifica o seu prazer de viver, vai trazê-lo ao mesmo tempo até si, tomando o lugar dele. Faz, por sua vez, de morto e este ego-objeto herda, desse modo, toda a agressividade que o melancólico não ousou expressar para com a pessoa que, cobardemente, a abandonou ao morrer. É verdade que tornar-se morto com o morto e amar o outro porque ele se parece comigo não são a mesma coisa. Tornar-me como ele é, realmente, diferente de fazer com que o outro se torne como eu. Tal como amar narcisicamente é diferente de odiar melancolicamente. Ainda assim, o que permitiu a Freud aproximar estes dois comportamentos foi, sobretudo, a descoberta de um processo, cujo nome não tinha ainda fixado e para o qual estava reservado um grande futuro na sua teoria da formação do ego: a *identificação*. Será necessário, no entanto, esperar por Lacan e pela sua análise do “estádio do espelho” para se conseguirem reunir os fios dispersos da teoria freudiana da constituição do sujeito narcísico. O mérito principal de Lacan não é o de ter aproximado o ego-objeto do investimento narcísico da imagem no espelho (e de, com isso, ter dado indicações sobre a origem duma primeira representação do ego), nem o facto de, com toda a veemência, ter sublinhado a autoalienação e a fixação imaginária que este processo acarreta. Bem mais importante é o facto de ter mostrado que se trata de um processo de *identificação*, que faz com que a formação da identidade do ego-objeto imaginário se realize em forma de *mimesis* dual, onde o outro jamais se encontra, no entanto, completamente ausente. O gozo narcísico, por intermédio do qual a criança se identifica com a sua imagem no espelho, requer, efetivamente, a presença e a aprovação de um olhar alheio.

Evidentemente, não basta dizer que a libido é investida numa representação do ego para compreender como é que este objeto se transforma no meu ego ou, ainda, como é que eu me transformo efetivamente neste objeto.

---

<sup>14</sup> G. W. X, p. 439; O. C. XIII, p. 271.

Esta dificuldade lembra-nos outra, com a qual nunca deixámos de nos debater. Por mais que tenhamos insistido no facto de que o ego era um objeto de representação como qualquer outro, a cada passo da nossa *démarche* a conceção dum ego-sujeito se levantou e renasceu das cinzas. Nos termos do texto freudiano sobre o narcisismo, este ego-sujeito é, simultaneamente, no que diz respeito à libido, um gestor de investimento e um detentor de capital<sup>15</sup> ou, usando a terminologia da segunda tópica, o detentor duma “provisão de energia libidinal” (*Libidovorrat*)<sup>16</sup>. Porque a libido transferida para o ego-objeto é já a energia de alguém ou, pelo menos, de alguma coisa que não sabe ainda quem é, ou seja, em que ego quer tornar-se. Portanto, esta energia pertence a um organismo individual vivo, que nós sempre recusámos apelidar de “ego”. Mas, uma vez que o si carnal investiu a sua energia numa ou outra representação objetiva de um ego, este pode, legitimamente, julgar-se o seu proprietário e, em todo o caso, dela dispor à vontade, como gestor zeloso dos seus próprios interesses. É assim que o nosso texto sobre o narcisismo pode estabelecer um laço estreito entre o ego-objeto, investido de energia libidinal, e um ego-sujeito que *recalca* todas as representações de objeto e todos os desejos que estejam em conflito com a imagem ideal que, de si próprio, ele tenha formado e com a qual se tenha identificado<sup>17</sup>. No texto de 1914, Freud descreve já detalhadamente a maneira segundo a qual o ego “observa” os seus desejos e os “mede” pela bitola do seu ideal<sup>18</sup>. Alude, inclusive, ao facto de que “podia muito bem ter acontecido que este ego ideal lhe tivesse sido imposto a partir do exterior”<sup>19</sup> e que o ego-observador estivesse na origem não só da “consciência moral” (*Gewissen*), mas também desta “consciência de si” (*Selbstbewusstsein*) que os filósofos tanto apreciaram<sup>20</sup>. Ego-de-prazer, ego-de-realidade, ego-objeto e ego-gestor, ego desejante e ego vigilante, ego como organismo pulsional e ego ideal: decididamente, isso é muito, no que toca a diferentes instâncias e funções psíquicas, para um único e mesmo ego. É preciso esperar pela segunda tópica e pelos textos

---

<sup>15</sup> G. W. X, pp. 140 seg.; O. C. XII, p. 220: “Formamos assim a representação dum investimento libidinal original do ego, do qual, mais tarde, alguma coisa é cedida aos objetos, mas que, no fundo, persiste e se comporta, relativamente aos investimentos de objeto, como o corpo de um animalculo protoplásmico relativamente aos pseudópodes que emitiu.”

<sup>16</sup> G. W. XIII, p. 273; O. C. XVI, p. 287.

<sup>17</sup> G. W. X, p. 160; O. C. XII, p. 236.

<sup>18</sup> G. W. X, pp. 162 seg.; O. C. XII, p. 238.

<sup>19</sup> G. W. X, p. 168; O. C. XII, p. 243.

<sup>20</sup> G. W. X, pp. 162 e 165, nota; O. C. XII, pp. 238 e 240, nota.

*Das Ich und das Es* (1923)<sup>21</sup>, assim como pela brilhante conferência XXXI de *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933)<sup>22</sup>, para que Freud imponha uma certa ordem nesta inflação de espécies diferentes de ego.

## **2. Subjetividade intersubjetiva: um ego melancólico desejando sobrepor-se ao id e dominado pelo superego (segunda tópica)**

Esta reordenação consiste prioritariamente numa severa *restrição da extensão do conceito de ego* e sua concentração em torno da função de *percepção* do mundo exterior, bem como das necessidades pulsionais que vêm do interior do organismo vivo. Com este novo conceito de ego, também o conceito de não-ego muda de significação, de conteúdo e de função. O não-ego, entendido como aquilo que é “estranho ao ego” (*ichfremd*), passa agora a compreender não só o mundo externo, mas igualmente (e sobretudo) a vida pulsional do “id” (*Es*). Daí se segue que a função perceptiva do ego será, doravante, intimamente associada a uma função “defensiva”. O ego deve, portanto, assumir a dupla função de mediatizar a relação das pulsões com a realidade, bem como recalcar os desejos indesejáveis. São indesejáveis, sobretudo, aqueles desejos que não se harmonizam com os ideais e a “consciência moral” (*Gewissen*) do ego. Mesmo que o texto sobre o narcisismo nos tenha já alertado sobre a importância da consciência moral para uma correta compreensão do recalçamento, é só com a segunda tópica freudiana e a separação que ela faz entre ego e “superego” (*Über-Ich*) que se apreende a envergadura de todas as “relações de dependência” (*Abhängigkeiten*) do ego<sup>23</sup>. De caminho, o ego perdeu muita da sua soberba, ao ficar encurralado entre as exigências da realidade, do superego e do id<sup>24</sup>. A isso, como veremos, junta-se o facto de que o ego é um outro, quer dizer, constituiu-se por identificação com pessoas estranhas, interiorizadas de uma maneira

<sup>21</sup> G. W. XIII, pp. 235-289. Tradução francesa de C. Baliteau, A. Bloch, J.-M. Rondeau: *Le moi et le ça*, in S. Freud, O. C. XVI, Paris, PUF, 2003<sup>2</sup>, pp. 255-301.

<sup>22</sup> G. W. XV, pp. 62-86. Tradução francesa de J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, R.-M. Zeitlin: *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, O. C. XIX, pp. 140-163.

<sup>23</sup> G. W. XIII, p. 277; O. C. XVI, p. 290.

<sup>24</sup> G. W. XV, p. 84; O. C. XIX, p. 160: “O pobre ego [...] vive às ordens de três senhores severos, esforçando-se por harmonizar entre si as suas reivindicações e as suas exigências. Estas reivindicações divergem sempre e parecem muitas vezes incompatíveis; não é de admirar que o ego fracasse tantas vezes no cumprimento da sua tarefa. Estes três déspotas são o mundo exterior, o superego e o id.”

“regressiva”, segundo o modelo da melancolia. A nova ordem que a segunda tópica introduz na conceção do sujeito conduz, desse modo, a um sujeito plural, cujas diferentes instâncias psíquicas se comportam como senhores feudais, disputando entre si a autoridade sobre a pessoa individual. Elas relacionam-se entre si em incessantes intrigas, feitas de alianças e traições, que marcam a cadência da vida conflitual da pessoa humana. Esta transforma-se, deste modo, numa cena, onde jamais cessam de se confrontar as diferentes personagens dramáticas que a compõem. Objeto de ferozes disputas, uno e múltiplo, único e feito de empréstimos a sujeitos estranhos, o sujeito torna-se, sozinho, uma verdadeira intersubjetividade.

Dando uma ordem à conceção das instâncias subjetivas da pessoa humana, a segunda tópica freudiana não se limita a restringir os poderes do ego; parece também querer limitar a desordem, impondo-lhe residência fixa num único lugar, a saber, no id pulsional. Admitir “o caos” das *pulsões* tinha-se tornado inevitável para Freud, a partir do momento em que a sua terceira teoria da pulsão reconhecera a existência das pulsões de morte e os seus incessantes conflitos com as pulsões eróticas. Ao herdar a pulsão de morte, a segunda tópica freudiana, mesmo preservando a ordem das instâncias psíquicas da pessoa, tem de enfrentar uma grande quantidade de novas desordens que pesam na vida do sujeito. Porque ainda que, doravante, não seja possível confundir o si *impessoal* dos processos pulsionais com as funções subjetivas de um ego, a energia pulsional do id não permanece mais acantonada em seu lugar (*topos*) de origem; pelo contrário, ela invade as funções subjetivas do ego e do superego. Uma coisa é fixar um lugar definido ao sistema da vida pulsional; outra é conseguir lá mantê-lo. Freud é, por isso, obrigado a reconhecer a facilidade com que o carácter destrutivo das pulsões de morte se vem alojar no seio de um superego cuja severidade adquire demasiadas vezes um colorido de tendências sádicas. E o ego precisa de todas as suas forças para lutar, não só contra desejos eróticos indesejáveis, mas também contra as pretensões duma pulsão de morte que lhe apresenta o suicídio como a melhor solução para todos os problemas que o oprimem<sup>25</sup>.

Finalmente, a nova ordem subjetiva da segunda tópica freudiana modifica também a conceção freudiana do *inconsciente* e do recalçamento. Para abreviar, podemos dizer que o inconsciente perde a sua função de discriminação tópica. Com efeito, lembremo-nos de que, nos termos da primeira

---

<sup>25</sup> Para uma análise mais precisa do modo como o ego melancólico, o ego histórico e o ego obsessivo encaram o suicídio, teremos de nos reportar a G. W. XIII, p. 283; O. C. XVI, p. 296.

tópica, o inconsciente era o *lugar* de ajuntamento de todos os conteúdos e processos psíquicos estranhos ao ego (*ichfremd*) e a maneira segundo a qual este ego dava origem aos sistemas psíquicos da consciência e do pré-consciente. A partir do momento em que se tornava evidente que certos processos psíquicos do ego e do superego se realizavam sem que o sujeito soubesse, Freud já não podia deixar de admitir a existência de alguma dose de inconsciência no funcionamento do ego e do superego. Longe de representar exclusivamente o sistema da consciência, o ego congrega em si mesmo, doravante, o modo de funcionar dos três sistemas da primeira tópica, a saber, Cs, Pcs e Ics. São, sobretudo, os fenômenos (ou sintomas) duma “reação terapêutica negativa” do ego (quer dizer, a sua resistência inconsciente à cura) e dum “sentimento de culpabilidade inconsciente” (quer dizer, a culpabilidade por uma transgressão que tem a ver com os interditos do superego, que o sujeito ignora em absoluto) que servem a Freud de ilustração para estas novas formas de um inconsciente, que já nada devem ao recalçamento<sup>26</sup>.

É verdade que isso nada muda ao facto de que o núcleo primitivo do inconsciente se constitui sempre a partir da solidez dos processos primários, operando sobre traços mnésicos ou representações de objeto e submetendo-se inteiramente ao princípio do prazer. O que muda, em compensação, é que este inconsciente originário, agora relacionado com o funcionamento do id, adquire uma forte conotação *pulsional*. Daí resulta uma conceção menos estática, quer dizer, mais dinâmica do inconsciente, assim como a sua localização num lugar arcaico, onde os processos psíquicos não se encontram ainda distintamente separados dos processos fisiológicos. Antes de correr por canais de representações (*Vorstellungen*) e desejos, o inconsciente é já expressão (*Darstellung*) de processos pulsionais. E antes de adquirir conteúdos, o inconsciente atua já como tendência para o prazer e, sobretudo, (segundo Lacan) como mecanismo cego duma repetição estéril. Em seguida, investindo no funcionamento do ego e do superego, este inconsciente pulsional faz-se notar, aliás, mais pela sua *insistência* do que pela resistência a uma tomada de consciência por parte do ego. Dito de outro modo, o inconsciente transforma-se numa *força* que se impõe ao sujeito *mesmo contra a sua vontade*. A partir de então, o inconsciente freudiano não se definiu mais, prioritariamente, pela oposição a uma tomada de consciência subjetiva e subtrai-se, por isso mesmo, à objeção de princípio que os filósofos,

<sup>26</sup> Cf. G. W. XIII, pp. 254, 278 seg.; O. C. XVI, pp. 271, 292 seg. G. W. XV, pp. 74 seg.; O. C. XIX, pp. 151 seg.

desde Brentano, não cessaram de formular relativamente ao conceito duma consciência inconsciente.

É altura de nos debruçarmos, com mais detalhe, sobre a função e o conteúdo do ego, do superego e do id, assim como sobre o modo pelo qual se apresentam ou se constituem estas três instâncias psíquicas, que atuam no seio da pessoa humana. Fazendo isso, não esqueceremos que estas diferentes instâncias psíquicas se distinguem essencialmente pela dinâmica de seu modo de funcionamento e só secundariamente pelos seus conteúdos (aliás, parcialmente transferíveis) e muito acessoriamente pela sua localização “tópica” no “aparelho psíquico”. Esta localização do id, do ego e do superego em lugares, que vão da intimidade orgânica a uma exterioridade idealizada, passando por uma zona de fronteira, resulta, em Freud, da influência dum imaginário científico cujos limites rapidamente percebemos. Só num segundo tempo é que seremos capazes de enfrentar a maneira pela qual as funções e ações destas instâncias psíquicas se enredam entre si para formarem uma dramática de múltiplas intrigas. Estas representam um leque muito variado, não só de acontecimentos existenciais ou comportamentos subjetivos (mais ou menos normais ou patológicos), mas também tipos de personalidades ou “caracteres” humanos. Com efeito, como Freud muito explicitamente o diz, a distinção formal entre as instâncias psíquicas do ego, do superego e do id não deve nunca fazer-nos perder de vista a precariedade das fronteiras que os separam, ou seja, o seu apagamento na vida concreta do sujeito<sup>27</sup>.

Começemos pelo id (*Es*)!<sup>28</sup> Para Freud, trata-se do núcleo mais primitivo da pessoa humana, no duplo sentido em que é uma estrutura psíquica geneticamente primeira e tem um modo de funcionamento arcaico (assim se mantendo ao longo da vida humana). O id (*das Es*) é este si individual e, portanto, pré-egoico (ou pré-egoico<sup>29</sup>, impessoal, neutro), cujos conteúdos inconscientes (ou seja, representações, desejos e fantasmas) são inteiramente regidos por processos primários inconscientes. Compõe-se de pulsões cegas, antes de se articularem em desejos inconscientes, e a sua vida pulsional

---

<sup>27</sup> G. W. XV, pp. 85 seg.; O. C. XIX, p. 162: “Nesta divisão da personalidade em ego, superego e id, não se pode, evidentemente, pensar em fronteiras definidas [...]. Não é por meio de contornos lineares, como no desenho ou na pintura primitiva, que faremos jus à especificidade do psíquico, mas antes por intermédio de manchas coloridas, que se combinam como nas pinturas modernas. Após a separação, é preciso deixar que se junte, de novo, o que foi separado.”

<sup>28</sup> Cf., sobretudo, G. W. XIII, pp. 251 seg., O. C. XVI, pp. 268 seg. e G. W. XV, pp. 79 seg.; O. C. XIX, pp. 155 seg.

<sup>29</sup> No original, *pré-moiïque* (sem tradução em português).

mantém-se ancorada no “somático”<sup>30</sup>. Sempre à espreita de objetos propícios a uma descarga passageira da sua tensão pulsional, o id jamais hesita, todavia, em ocupar-se daquilo que não lhe diria respeito, a saber, do funcionamento do ego e do superego. Estes, de bom grado, se alimentam da ilusão de se servirem da força energética do id (que não podem dispensar) sem perderem nada da sua independência. Dito de outro modo, o ego e o superego pretendem servir-se do id sem se deixarem subjugar por ele e, melhor ainda, resistindo-lhe e castigando-o mesmo com interditos. Nesta comédia de enganos, o id, mais hábil, quer dizer, mais manhoso e mais fingido que o ego e o superego, pode ter a certeza de ganhar. Tem do seu lado a tensão da sua energia pulsional, a sua grande mobilidade ou liberdade de circulação e o seu carácter totalmente inconsciente. Por conseguinte, Freud teve de se conformar e registar o facto de que toda a reserva de energia libidinal do sujeito pertencia ao id e não ao ego, como o texto sobre o narcisismo ainda o tinha feito crer<sup>31</sup>.

A única coisa que importa ao id é a busca do prazer simples da descarga do seu excedente de energia. Aliás, adito ao princípio do prazer, o id ou si pulsional não se preocupa sequer, nem com a existência real dos objetos da sua avidez, nem com a coerência lógica ou cronológica da sua vida, nem com nenhuma forma de negação. Se ele se liga a representações, fá-lo-á, prioritariamente, a representações de coisas (*Sachvorstellungen*), tratadas com a arrogância própria dos processos primários. O mesmo é dizer que, se isso dependesse só dele, o id jamais se aventuraria para além do domínio do inconsciente. Porque este modo de vida negligente do id nunca constitui uma preocupação para si próprio, mas tão-somente para o ego e o superego. Não obstante, é verdade que o id é trespassado pelas forças antagonistas das pulsões eróticas e das pulsões de morte; mas, não é menos verdade que as pulsões de morte, libertas da sua união com as pulsões libidinais, ameaçam somente a sobrevivência do ego e não do id. Isoladamente tomados, o id pulsional e os seus conteúdos são “imortais”<sup>32</sup>. O reencontro (inevitável!) do id com a mortalidade não pode advir-lhe, portanto, senão do exterior,

---

<sup>30</sup> G. W. XV, p. 80; O. C. XIX, pp. 156 seg.: “Concebemo-lo como aberto, na sua extremidade, ao somático e aí recolhendo as necessidades pulsionais, que nele encontram a sua expressão psíquica [...]”

<sup>31</sup> G. W. XIII, p. 258, nota; O. C. XVI, p. 274, nota: “O grande reservatório da libido, no sentido que lhe demos na introdução ao narcisismo, temos de reconhecê-lo agora, após a separação (*Scheidung*) que fizemos entre o ego e o superego, como sendo o id.”

<sup>32</sup> G. W. XV, p. 80; O. C. XIX, p. 157: “Ímpetos de desejo (*Wunschregungen*) que não tenham ultrapassado o âmbito do id [...] são virtualmente imortais [...]”

isto é, ou do seu enraizamento num organismo biológico, ou da perda dos objetos reais nos quais se investiu.

Contrariamente ao id, que parece formar esta parte do indivíduo humano que sempre aí esteve, tudo ignorando acerca do seu nascimento e da sua morte, o *ego* e o *superego* são instâncias psíquicas cuja génese é necessário explicar, tanto quanto a sua função e o seu conteúdo; o que não é tão fácil como poderíamos crer. Por um lado, com efeito, o ego e o superego nada mais podem ser do que rebentos deste núcleo arcaico do indivíduo, que é o id. No entanto, por outro lado, eles não se limitam, simplesmente, a desligarem-se dele, mas, pelo contrário, opõem-se com toda a veemência às primitivas visadas do id. A abordagem genética, a que Freud está habituado, não nos adianta, por isso, quase nada, quando se trata de compreender o ego e o superego. Porque, embora provindo inteiramente do id, o ego e o superego querem uma coisa diferente da que ele quer; e, indo buscar a sua força totalmente ao id, na maior parte das vezes servem-se dela à custa de si próprios. Não será o próprio Freud a minar as bases da sua análise genética, quando confessa que tudo o que sabemos do id o devemos ao ego?<sup>33</sup> O id, muito mais do que a realidade do mundo exterior, é o não-ego por excelência (e como tal nos é dado). Toda a estrutura racional, tão cara ao ego e ao modo como ele aborda a realidade, é-lhe, de facto, inteiramente estranha: o id é o “caos, um caldeirão repleto de excitações em ebulição”<sup>34</sup>.

Da célebre imagem do ego<sup>35</sup> como formando a “superfície” ou a pele do id<sup>36</sup>, reteremos apenas que o ego tem a *função* de mediatizar a relação das excitações pulsionais com os objetos do mundo exterior. O ego é um fator de ligação, no duplo sentido de estabelecer um laço entre o id e o mundo, bem como ligar a livre circulação da energia pulsional às convenções dos processos secundários. A sua função primeira consiste em *perceber* os desejos que chegam até ele e tentar *adaptá-los* suficientemente às exigências da realidade mundana, para que eles nela se possam *realizar*. Não convém, portanto, iludirmo-nos a esse respeito: esta função de adaptação, assumida pelo ego, faz-se tanto em proveito do desejo como do mundo exterior: “Como

---

<sup>33</sup> G. W. XV, p. 80; O. C. XIX, p. 156: “É a parte obscura, inacessível da nossa personalidade; o pouco que dele sabemos [...] é de carácter negativo, não se deixando descrever senão enquanto se opõe ao ego.”

<sup>34</sup> G. W. XV, p. 80; O. C. XIX, p. 156.

<sup>35</sup> Aqui inspiramo-nos, essencialmente, na análise freudiana do ego, tal como ela se pode encontrar em G. W. XIII, pp. 246-259; O. C. XVI, pp. 263-2758, e G. W. XV, pp. 81-84; O. C. XIX, pp. 158-161.

<sup>36</sup> G. W. XIII, p. 252; O. C. XVI, p. 269.

ser de fronteira, o ego quer fazer de medianeiro entre o mundo e o id, tornar o id dócil ao mundo e tornar o mundo, por intermédio das suas ações musculares, adequado ao desejo-do-id (*Es-Wunsch*).<sup>37</sup> Ao diferir a descarga imediata da tensão pulsional, característica dos processos primários, o ego controla a passagem a ato dos desejos e, portanto, também os movimentos (ou “ações musculares”) do corpo desejante. Comporta-se, desse modo, como um “cavaleiro”<sup>38</sup> que segura as rédeas de um cavalo feroso, refreando-lhe o ímpeto e conduzindo-o para onde pensa que melhor pode despender a sua energia sem causar demasiados estragos. Sobrepondo-se, assim, ao id, o ego comporta-se precisamente à maneira do cérebro dum corpo vivo segundo a doutrina de Bergson, para quem o cérebro tem por função interromper o mecanismo do arco reflexo da reação imediata, interpondo uma pausa que permita ao organismo a escolha do movimento mais adequado às exigências da situação. Assim, Freud pode escrever numa linguagem quase bergsoniana: “Introduzindo processos de pensamento, [o ego] consegue o adiamento da descarga motriz e exerce o seu domínio relativamente aos acessos à motilidade.”<sup>39</sup>

Esta função do ego, no fim de contas tão banal e tão comum, ainda nada nos diz, porém, nem do *conteúdo* dum ego individual nem da sua *força*, maior ou menor. Se o ego não fosse mais do que um lugar de passagem, filtrando as trocas entre a vida íntima dum si pulsional e a realidade objetiva do mundo exterior, como poderia, então, adquirir qualidades individuais ou mesmo aquilo que Freud apelida de “carácter”?<sup>40</sup> Como é que um si sem qualidades pode tornar-se alguém? Se o não pode ser por si próprio, então só pode sê-lo pelo outro. E deve mesmo ser pelo outro, já que ninguém pode dar a si mesmo aquilo que não possua já de alguma maneira. Para explicar como é que o id ou o si impessoal das pulsões se transforma num ego, que é um outro, Freud teria podido, como Lacan e seus sucessores, apelar diretamente para um procedimento de imitação ou para outros comportamentos miméticos. Escolhe uma via ligeiramente diferente, da qual, aliás, já tomámos conhecimento por um texto de 1916, a saber, a que segue o modelo da *melancolia*.

A diferença entre Freud e Lacan é, aliás, mais pequena do que pode parecer, uma vez que ambos pensam que *o ego individual se constitui por*

<sup>37</sup> G. W. XIII, p. 286; O. C. XVI, p. 299.

<sup>38</sup> G. W. XIII, p. 253; O. C. XVI, p. 270, e G. W. XV, p. 83; O. C. XIX, p. 160.

<sup>39</sup> G. W. XIII, p. 285; O. C. XVI, p. 298. Cf. também G. W. XV, p. 82; O. C. XIX, pp. 158 seg.

<sup>40</sup> G. W. XIII, p. 257; O. C. XVI, pp. 272 seg.

*identificação com um outro* – uma identificação que compreende um duplo movimento, de projeção e de introjeção. Para Freud, este outro com o qual o ego se identifica é, tal como na melancolia, um objeto perdido e, seguidamente, interiorizado. Portanto, Freud concebe a constituição do ego segundo o modelo de uma *apropriação* daquilo que é estranho e, mais precisamente, da sua incorporação oral. Isso pressupõe a existência de um ego que possa apropriar-se de um outro para se tornar num ego. Também é, sem dúvida, para fugir à circularidade deste raciocínio que Lacan opta por um modelo de identificação pura, quer dizer, mais *alienante* que apropriante. Para ele (como, aliás, para Sartre, em quem, manifestamente, se inspira), o primeiro ego é um objeto mundano, com o qual um si orgânico se identifica, ou seja, um *objeto* e não uma pessoa. Esta identificação é necessariamente imaginária, não apenas porque a criança se identifica com uma imagem especular, mas também porque uma pessoa não se pode identificar com uma coisa senão numa forma imaginária. Daí resulta, para Lacan, que este ego tem, ele próprio, um carácter imaginário, e toda a relação que este ego imaginário mantém com um outro, semelhante ou dissemelhante, é também ela de natureza imaginária. Ao fim e ao cabo, pouco importa que aquilo com que nos identificamos seja uma coisa ou uma pessoa, já que, de qualquer modo, o processo de identificação nos vai catapultar para um regime imaginário. É imaginária, com efeito, toda a relação (mágica) com uma coisa ou toda a relação (transitiva) com uma pessoa, quando ignoramos a alteridade independente desta coisa ou desta pessoa. Reduzido ao papel de duplo, que serve de apoio ao ego, o outro, que imito ou com o qual me identifico, rapidamente fica, aliás, a mais e se torna, necessariamente, um rival incómodo<sup>41</sup>.

Em Freud, pelo contrário, é um ego inicialmente vazio que a si mesmo dá uma consistência e um conteúdo – não propriamente tornando-se outro, mas antes reduzindo o outro a si próprio. Esta *nuance* tem importância, porque faz toda a diferença entre uma identificação narcísica e uma identificação melancólica. Enquanto na identificação narcísica jamais existiu um outro, verdadeiramente outro, na identificação melancólica estamos necessariamente perante a perda, a morte e possivelmente o homicídio numa pessoa separada e autónoma. Para chegar a ser eu tornando-me outro e sem deixar de ser eu, é preciso que o outro provenha, ao menos parcialmente,

---

<sup>41</sup> Cf. J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* – 1954-1955, Paris, Editions du Seuil, 1978, p. 201: “[...] toda a relação imaginária se dá em termos de tu ou eu, entre o sujeito e o objeto. Quer dizer – *Se és tu, então não sou eu. Se sou eu, então és tu que não és.*”

da minha vida. Assim, do mesmo modo que o melancólico se identifica com alguém que morreu e o faz reviver na própria intimidade (oprimindo-o com toda a agressividade), o ego freudiano identifica-se com os objetos de amor perdidos ou abandonados, que ele, de seguida, ciosamente guarda em seu foro íntimo. Sendo os pais, geralmente, os primeiros objetos de amor, a formação dos primeiros conteúdos do ego, na criança, pressupõe, portanto, que os laços originais de dependência vital, relativamente aos progenitores, já se tenham distendido de certa maneira. Para se apropriar dos “traços” dos pais, quer dizer, para deles se aproximar mais tornando-se em parte como eles, é paradoxalmente necessário que deles já se tenha separado. Não se pode, por isso, confundir este processo de identificação da criança com os pais, por intermédio do qual ela vai construindo o seu ego, com uma relação de simbiose, que impediria justamente a formação deste ego. Veremos que se passa o mesmo na formação do superego. Porém, com a diferença de que a constituição do superego, embora posterior à constituição do ego, vai retornar às primeiras imagens idealizadas que a criança, ainda muito nova, fez dos pais e, particularmente, da autoridade paterna.

O ego primitivo, que a criança instituiu em si, pelo duplo processo de identificação com os traços parentais e sua interiorização, não cessa de ser enriquecido ao longo da vida. Porém, ainda que, mais tarde, a criança se vá identificando cada vez mais com os traços tomados de outras pessoas, estas identificações vão manter-se fiéis ao modelo melancólico. Portanto, para Freud, aquilo a que é costume chamar-se o “carácter” de uma pessoa resume-se, no essencial, a uma coleção, constantemente enriquecida com o passar dos anos, de antigos objetos de desejo perdidos ou desinvestidos: “[...] o carácter do ego é um sedimento (*Niederschlag*) dos investimentos de objeto abandonados, contendo as histórias destas escolhas de objeto.”<sup>42</sup> Como se costuma dizer, são as experiências da vida, com suas viagens e seus amores, que formam a personalidade.

Como explicar então que existam personalidades fortes e personalidades fracas? Onde é que um carácter forte vai buscar a sua *força*? De acordo com a doutrina da segunda tópica freudiana, não pode ser a outro lado senão ao id, pois só ele detém a energia de que dispõe um indivíduo. Mas, como é que o ego consegue atrair a energia das forças pulsionais, que o id, habitualmente, distribui às mãos-cheias por todos os objetos exteriores que bem se acomodem ao seu bel-prazer? Não pode ser de outro modo, escreve Freud, senão, por sua vez, ofertando-se ele próprio ao id, como objeto digno

---

<sup>42</sup> G. W. XIII, p. 257; O. C. XIX, p. 160.

de atenção, quer dizer, fazendo com que ele o ame na vez e no lugar dos objetos mundanos perdidos<sup>43</sup>. Todo este estratagema do ego, pretendendo consolar o id pela perda dos objetos mundanos, é, na verdade, uma ilusão e uma traição relativamente à sua tarefa prioritária, que consiste em facilitar o relacionamento do id com o mundo exterior. Para fazer-se amar pelo id, o ego deve também armar-se em esperto. Oferece-se-lhe, não sob a forma de um ego vazio, mas sim de um ego já enriquecido por todos os objetos outrora amados pelo id, entretanto perdidos e agora integrados na personalidade do ego. Por conseguinte, o ego reforça-se com a força pulsional do id, acenando-lhe com os trofeus das suas antigas caçadas, na condição de, como veremos, fazer reverter essa força, tomada de empréstimo ao id, contra o próprio id, quer dizer, de o dominar como um “cavaleiro” que refreia a sua montada.

Deste ego forte, poderemos dizer que ele é um ego narcísico; mas, então, é necessário acrescentar que o seu narcisismo já não é completamente o que era nos primeiros textos. O que muda, antes de mais, é o facto de que dispomos, agora, duma verdadeira teoria para a formação do conteúdo do ego, por intermédio da identificação melancólica. O que também é novo, agora, é que o ego narcísico é uma instância psíquica claramente separada dum id pulsional, cuja natureza se mantém para ele fundamentalmente estranha. Devido a este facto, o ego já não pode comportar-se, como o queria ainda *Pour introduire le narcissisme* (1914)<sup>44</sup>, como detentor duma reserva pulsional que ele pudesse gerir e distribuir à sua vontade. Sem força própria e desprovido de qualquer meio para agir diretamente sobre o id, o ego não tem outra maneira de se fortalecer narcisicamente, a não ser entregando-se passivamente à energia pulsional e ao amor do id. O narcisismo (secundário) transforma-se, na perspetiva introduzida pela segunda tópica, no produto de uma *campanha de sedução do ego face ao id*. O ego forte tem um passado de prostituição. Temos então boas razões para nos mantermos céticos, relativamente à hipótese freudiana segundo a qual a libido do id, ao incidir sobre o ego, se “dessexualizaria” para se tornar num amor “sublimado”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> G. W. XIII, p. 258; O. C. XVI, p. 274: “Quando o ego adota os traços do objeto, impõe-se, por assim dizer, ele próprio ao id, como objeto de amor, tentando substituir-se a uma perda sua, ao dizer: ‘olha, também me podes amar a mim, pois sou tão semelhante ao objeto.’”

<sup>44</sup> G. W. XIII, p. 273; O. C. XVI, p. 287.

<sup>45</sup> G. W. XIII, pp. 258 e 274 seg.; O. C. XVI, pp. 274 e 288 seg.

Esta dependência do ego face ao id duplica-se numa dependência do ego face ao *superego*<sup>46</sup>. Esta nova forma de dependência é ainda mais paradoxal do que as intrigas urdidas entre o ego e o id. Por um lado, com efeito, como Freud não se cansa de sublinhar, o ego é um princípio de unificação subjetiva, capaz de, em simultâneo, conjugar em seu seio a função sintética do “Eu puro” kantiano com as qualidades permanentes daquela substância espiritual que Kant designa por “pessoa”. No entanto, por outro lado, a experiência que o ego possui de si próprio é a de um ego “cindível” (*spaltbar*)<sup>47</sup>. É, diz Freud, como se uma parte se destacasse do ego para se transformar no seu observador. Este observador crítico não pode ser um não-ego (já que ele cumpre a função duma “consciência de si” (*Selbstbewusstsein*), sendo, por isso, chamado de *super-ego*), nem coincidir com o ego (pois observa e julga o ego a partir do exterior, planando, por assim dizer, *sobre* ele. O observador que faz o papel da consciência moral também não é um simples duplo do ego, uma vez que aquilo que o *superego* diz ao ego, este não pode dizê-lo a si próprio e, na maior parte das vezes, nem mesmo quer ouvir falar disso. Esta exterioridade do *superego* não tem somente a ver, aliás, com a função por ele desempenhada face ao ego, mas também com o seu conteúdo e a origem da sua força.

No que diz respeito, antes de mais, ao *conteúdo* do *superego*, este compõe-se, ao mesmo tempo, de imagens normativas duma perfeição ideal a ser atingida pelo ego, bem como de uma força de coação moral (que Freud aproxima do imperativo categórico de Kant<sup>48</sup>) ou mesmo “punição”. Portanto, seria preciso realmente distinguir, mais claramente do que Freud o faz, entre aquilo que, no *superego*, releva dum *ideal*, que é o prolongamento do ego narcísico, e aquilo que é da ordem duma *autoridade moral* severa, à qual o ego é chamado a submeter-se. Trata-se, por um lado, daquilo a que agora se usa chamar de “ego ideal” (*Idealich*); por outro, dum “ideal do ego” (*Ichideal*). Se esta distinção não se impôs a Freud com toda a desejável clareza é, sem dúvida, justamente porque estas duas formas do *superego* (que ele somente a partir de 1923, com *O Ego e o Id*, chama desse modo) se constituem ambas por meio de uma idealização e, mais precisamente, uma identificação idealizante. A importância da distinção entre, por um lado, um “ego ideal” que enaltece e lisonjeia o ego e, por outro, um “ideal do

---

<sup>46</sup> A nossa análise do *superego* apoia-se, principalmente, nos seguintes textos: G. W. XIII, pp. 259-265 e 277-284; O. C. XVI, pp. 275-280 e 291-294, assim como G. W. XV, pp. 64-74; O. C. XIX, pp. 142-151.

<sup>47</sup> G. W. XV, p. 64; O. C. XIX, p. 141.

<sup>48</sup> G. W. XIII, p. 263; O. C. XVI, p. 278.

ego” que diminui e oprime o ego, aparece com maior clareza quando passamos da consideração do conteúdo do superego para atendermos à sua *força*. Porque mesmo que se possa dizer do “ego ideal” que ele é mais forte que a natureza, este ideal narcísico, com o qual “se mede o ego”<sup>49</sup>, não possui qualquer força de coerção. Tudo se passa de outro modo com este “ideal do ego” ou consciência moral, que força o ego a submeter-se às suas ordens. Esta força coercitiva que o “ideal do ego” (ou “superego”, no estrito sentido do termo) exerce *contra* o ego, não podendo vir-lhe do ego (mesmo dum ego dito forte), ele deve-a ao id. É por isso que Freud pode escrever que o superego “mergulha profundamente no id”<sup>50</sup>. Se vale a pena realçá-lo, deve então dizer-se que o superego mergulha *mais* profundamente no id do que o ego.

Com efeito, contrariamente ao ideal narcísico, com o qual o ego-sujeito se compara e através do qual espera, talvez, fazer-se amar ainda mais pelo id, o superego serve-se das forças que vai tomar de empréstimo ao id para usá-las *contra* um ego-objeto. Não é difícil, então, compreender que a parte do id pulsional que melhor forma arranja de se pôr ao serviço dum superego que se encarnice contra o ego são as pulsões *agressivas* ou pulsões de morte. Em casos extremos, como no do melancólico, que se maltrata com censuras que a si mesmo faz, estamos perante um superego que representa e desenvolve uma autêntica e “depurada cultura (*Reinkultur*) da pulsão de morte”<sup>51</sup>. Ao mergulhar as suas raízes nas forças mais destrutivas do id, o superego, ao mesmo tempo que se dirige ao ego consciente e gabando-se de valores espirituais, torna-se também um instrumento privilegiado do inconsciente do sujeito. Ao comportar-se de modo agressivo face ao ego, o superego ainda é, por conseguinte, herdeiro do carácter instante e repetitivo do inconsciente pulsional. Assim, não é fácil, mesmo para um ego forte, lutar contra a força dum superego que, na maioria das vezes, não é reconhecido senão pelos *efeitos* que recaem sobre o ego, tais como sentimentos opressivos de “inferioridade” ou “culpabilidade”, não conscientemente explicáveis.

Tal como para o ego, o *conteúdo* do superego capta-se melhor partindo do seu modo de *formação*. Mesmo tratando-se, em ambos os casos, dum modo de formação por *identificação*, subsistem, ainda assim, notáveis diferenças. Em primeiro lugar, considerando o superego como “uma parte do ego”<sup>52</sup>, que dele se separou, acabando por adquirir, face a ele, uma verdadeira

<sup>49</sup> G. W. XV, p. 71; O. C. XIX, p. 148.

<sup>50</sup> G. W. XIII, p. 278; O. C. XVI, p. 291, e G. W. XV, p. 85; O. C. XIX, p. 162.

<sup>51</sup> G. W. XIII, p. 283; O. C. XVI, p. 296. Cf. também G. W. XV, p. 66; O. C. XIX, pp. 143 seg.

<sup>52</sup> G. W. XIII, p. 282; O. C. XVI, p. 295.

autonomia, a formação (e a função) do superego pressupõe a formação (e a função) dum ego. O superego resulta, portanto, dum processo de identificação-interiorização (efetuada por um ego já constituído e não por um si orgânico) com a “autoridade parental”<sup>53</sup>. Porém, esta compreensão meramente cronológica da génese do superego novamente se revela ilusória. Porque aquilo com que se identifica a criança para a formação do superego não é (como no caso do ego) uma série de objetos de amor perdidos, mas sim os pais da sua *primeira* infância, ornamentados com toda a sua grandeza majestosa e incontestável. Ao mesmo tempo, não é a criancinha que se identifica com os pais plenos de prestígio da sua primeira infância; é antes uma criança com um ego já solidamente estabelecido e que, por meio do complexo de Édipo, também já construiu para si uma identidade sexual. O superego resulta, portanto, da identificação dum ego sexuado com uma autoridade parental que, também ela, se encontra já marcada pela diferenciação sexual. A autoridade do pai, que o rapaz interioriza quando se identifica com ele, é por isso uma autoridade que lhe manda renunciar à mãe como objeto primário do seu desejo sexual. É assim que Freud pode avançar com a hipótese segundo a qual o superego é, na criança do sexo masculino, o herdeiro dum complexo de Édipo assumido e ultrapassado<sup>54</sup>.

Mesmo que a análise da relação do superego com o Édipo, tal como descrita em *O Ego e o Id*, deixe ainda muito a desejar, é claro que é suposto ela explicar a razão pela qual um superego, que tanto o fará sofrer, mantém relativamente ao ego a sua incontestável autoridade e o seu enorme prestígio. Dito de outro modo, o desvio pela identificação edipiana deve conseguir explicar como é que o superego é capaz de juntar no seu seio os momentos antagónicos e mesmo contraditórios dum ideal atraente com uma autoridade cujo maior prazer parece consistir em fazer-nos censuras e punir-nos. Daqui resultam, muito naturalmente, relações de *ambivalência* entre o ego e o superego<sup>55</sup>, que vão muito para além daquilo que uma mera identificação de tipo melancólico poderia explicar. A identificação de tipo melancólico (agindo, recordemo-lo, na constituição do ego) seria também de todo insuficiente para nos fazer compreender como é que a criança, ao identificar-se, ao fim e ao cabo, mais com o “superego” dos pais do que com eles enquanto pessoas concretas, constrói para si próprio um superego que

<sup>53</sup> G. W. XV, pp. 68 seg.; O. C. XIX, pp. 145 seg.

<sup>54</sup> G. W. XIII, pp. 259 seg.; O. C. XVI, pp. 275 seg., e G. W. XV pp. 70 seg.; O. C. XIX, pp. 147 seg.

<sup>55</sup> G. W. XIII, p. 260; O. C. XVI, p. 276.

se vem inscrever numa longa “tradição” transgeracional<sup>56</sup>. Também nos deparamos, deste modo, com algo como um superego filogenético e inclusive cultural, cujos danos *O Mal-Estar na Civilização* tentará precisar.

Para concluir, a nossa apresentação da segunda tópica freudiana deve conseguir reatar os fios dispersos da nossa análise separada do id, do ego e do superego, de modo a mostrar como é que estas três instâncias psíquicas comunicam entre si duma maneira quase intersubjetiva. Destas três instâncias, somente o id poderia, no limite, bastar-se a si mesmo. Com efeito, ele dispõe de toda a energia pulsional requerida e sabe como obter prazer pelas vias diretas e indiretas dos processos primários, sobre os quais o inconsciente impera incontestavelmente e como dono exclusivo. Mas, precisamente, a sua energia pulsional é por de mais excessiva e muito destruidora e os processos primários, de que possui o monopólio, demasiado repetitivos para que o id não se exponha ao risco de um rebentamento explosivo. Seja como for, o id ou si pulsional arcaico bem depressa entra em choque com a resistência da matéria ou da dura realidade do mundo externo. Mesmo que nos tenha aparecido como problemática a hipótese segundo a qual o id (por si só) forçaria o surgimento de um ego, à sua superfície, por forma a comunicar mais facilmente com a realidade exterior – nada impede o id de tirar vantagens da sua colaboração com o ego. Porque, finalmente, é ao ego, ou seja, a uma canalização da sua energia pulsional para objetos reais do mundo externo, que o id deve as suas realizações mais estáveis.

Porém, o que o id deve ao ego nada é, comparado com aquilo que o ego deve ao id. Despojado de todos os atributos de prestígio, que a filosofia dos tempos modernos lhe tinha atribuído, no fim de contas, o ego freudiano nada mais é do que uma fachada potenkiniana que se ergue frente ao id. Esta fachada narcísica dissimula mal a miséria dum ego escravo, ao serviço do id, que este não tem quaisquer escrúpulos em explorar. Assim, Freud escreverá, ainda em 1930, em *O Mal-Estar na Civilização*:

Normalmente, para nós, nada se encontra mais bem guardado que o sentimento do nosso íntimo, do nosso próprio ego. Para nós, este ego aparenta ser autónomo, unitário, bem demarcado. Que esta aparência seja um logro e que, ao contrário, o ego se prolongue para o interior, sem fronteira definida, num ser anímico inconsciente (*ein unbewusst seelisches Wesen*) que classificamos de id e ao qual ele serve, de algum modo, de fachada, eis o que, antes de tudo, nos ensinou a

---

<sup>56</sup> G. W. XV, p. 73; O. C. XIX, p. 150.

investigação psicanalítica, que continua ainda a ficar em dívida conosco relativamente a numerosas informações sobre a relação entre o ego e o id<sup>57</sup>.

Ainda que forte, o ego freudiano mantém-se fraco. Já vimos como o ego, por intermédio da sua estratégia de sedução, se preocupa em canalizar o fluxo da energia pulsional para proveito próprio, com o objetivo de se encher da força do id. Este ego assim fortalecido não terá qualquer problema em usar a força narcísica que roubou ao id para a voltar contra ele e contra os apetites indesejáveis que dele emanam. Infelizmente, na maioria das vezes, o ego utiliza a sua força unicamente em proveito do superego. Porque mesmo que seja o ego a “recalcar” os apetites indesejáveis, não é seguro que o faça sempre de modo consciente e, em contrapartida, certamente que o faz às ordens do superego. Por mais “cavaleiro” do id que ele se julgue ser, o ego é bem mais um jóquei a correr por conta do seu patrão. Com efeito, regra geral, é o superego quem decide sobre o carácter indesejável de um qualquer desejo, servindo-se do ego como mero instrumento para devolver este intruso incómodo ao reino caótico do id, de onde ele proveio<sup>58</sup>. Não é, portanto, de excluir que o ego tirasse proveito e gostasse bem mais da companhia daqueles desejos que o superego lhe manda recalcar. É sempre possível, por conseguinte, que o ego, em vez de se submeter de bom grado ao sadismo do superego e se comprazer no “masoquismo moral” do cultivo da sua má consciência, tente resistir à força do superego, quer dizer, subtrair-se às suas ordens e rebelar-se contra a sua autoridade. No entanto, a menos que se torne psicopata ou perverso, o ego jamais se conseguirá livrar completamente do superego que sobre ele paira. Quer dizer que, na maioria das vezes, o ego encontra-se mergulhado até ao pescoço em conflitos neuróticos, entre as exigências do superego e as exigências do desejo. Segundo a doutrina psicanalítica, este ego *neurótico*, refém de conflitos largamente inconscientes e que em grande medida o ultrapassam, é que é o verdadeiro rosto do ego, em vez do ego trivial da percepção e da adaptação à realidade.

A luta entre o ego e o superego tem de paradoxal: é que ambos se servem, um contra o outro, da mesma força – a única força de que dispõe o sujeito freudiano, a saber, a que provém do id. É preciso, então, que o id ganhe em investir a sua energia pulsional tanto no superego como no ego.

---

<sup>57</sup> Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W. XIV, p. 423. Tradução francesa de P. Cotet, R. Lainé, J. Stute-Cadiot: *Malaise dans la culture*, O. C. XVIII, p. 251.

<sup>58</sup> G. W. XIII, p. 281; O. C. XVI, p. 294: “[...] o ego empreende os recalcamientos ao serviço e a mando do superego [...]”

Ele pode amar o ego, desenvolvendo o seu potencial narcísico, como pode também colaborar nos maus tratos a este mesmo ego, assistindo o superego com toda a sua violência agressiva. Por isso, o ego vai sempre atrasado em relação ao id. Na maioria das vezes, o seu papel limita-se a uma *defesa* contra os investimentos pulsionais do id, que arriscam a fazer-lhe mal, quer dizer, no essencial, contra os apetites sexuais indesejáveis e as exigências superegoicas agressivas. Em nenhuma das frentes, o sucesso do ego se encontra definitivamente adquirido, uma vez que o id vem sempre disfarçado e o ego raramente é suficientemente forte para desmascarar estes avanços inconscientes do id e reorientar o fluxo pulsional. Um tratamento psicanalítico pode ajudar o ego nesta tarefa, já que ele não tem outro objetivo, segundo Freud, senão o de “fortificar o ego, torná-lo mais independente do superego, alargar o seu campo perceptivo e desenvolver a sua organização, de modo a que possa apropriar-se de novos pedaços do id. Lá, onde estava o id, deve surgir o ego (*Wo Es war, soll Ich werden*).”<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> G. W. XV, p. 86; O. C. XIX, pp. 162 seg.

## Binswanger e Freud, um longo percurso

FRANÇOIS DE GANDT\*

### Luta e amizade

Seria presunção, da minha parte, querer resumir em poucos parágrafos a atitude de Binswanger relativamente a Freud, fazer o ponto de situação sobre uma questão que ocupou um homem durante toda a sua vida. Uma “luta”, eis como Binswanger descreve o seu longo convívio com Freud, que foi um amigo, um mestre e um companheiro de trabalho. Se chegou a pôr em causa e a criticar rudemente o edifício teórico da psicanálise, jamais se separou de Freud, sempre confessou a proximidade da sua relação, a sua dívida intelectual e clínica para com ele – e a sua amizade. A par da amizade, permanecia também uma herança, da qual é difícil precisar os contornos.

Uma “luta” (*ein Ringen*) não é uma batalha para triunfar do adversário, mas sim a resposta a um desafio, em que alguém deve explicar-se e com o qual se deve medir. É por ocasião da celebração do centenário de Freud, em 1957, que Binswanger descreve esta “luta” e as suas etapas. O título do ensaio<sup>1</sup> de 1957, em homenagem ao centenário de Freud, é um tanto enigmático: “O meu percurso em direção a Freud”, ou “até Freud” (*Mein Weg zu Freud*). Como se o esforço crítico, as insistentes questões acerca dos fundamentos e do estatuto da psicanálise fizessem com que, paradoxalmente, o crítico se aproximasse do próprio Freud, mais ainda do que Freud quis e esteve, efetiva e autenticamente. Até finalmente se juntar a ele, como veremos, na mesma vocação, quer dizer, no entusiasmo goethiano do muito jovem Freud por uma Natureza plena, rica, fugidia e profunda.

A homenagem do centenário teve lugar em 1957. Completaram-se, assim, exatamente 50 anos, se fizermos começar o companheirismo com a visita que o jovem Ludwig fez a Freud, em Viena, em 1907. Tinha, então, a idade de 28 anos e estava a acabar os seus estudos de psiquiatria em

---

\* Professor emérito da Universidade de Lille.

<sup>1</sup> *Mein Weg zu Freud*, trad. francesa de R. Lewinter in L. Binswanger, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Tel Gallimard, Paris, 1970.

Zurique. Mais tarde, Binswanger dirá que o encontro com o homem Freud foi uma das mais intensas experiências da sua vida. Com o correr dos anos, os laços pessoais foram sendo reforçados devido às provações partilhadas, morte de parentes próximos, doença e sobretudo “a monstruosidade da morte das crianças antes da dos pais”<sup>2</sup>.

Quando Binswanger adoeceu de cancro, Freud foi compassivo com ele<sup>3</sup>. Do mesmo modo, compartilharam sentimentos em 1920, aquando do falecimento de Sophie Freud. Depois, quando Binswanger foi atingido pela morte precoce do seu pequeno Johannes, em 1926, e pelo dramático suicídio do seu filho mais velho Robert, em 1929 – este Bobi tão promissor que ele tinha apresentado a Freud, em 1912, na ocasião duma visita sua a Bellevue.

### Um discípulo

Binswanger tornou-se um discípulo caloroso a partir de 1907 e, logo no início de 1911, ao ficar como diretor da clínica familiar (Bellevue) por morte do seu pai, emitiu uma circular declarando que a análise freudiana passaria a ser um elemento essencial da terapia: “enquadramos a nossa tarefa principal numa psicoterapia individualizada [...]. Com base em pesquisas e experiências pessoais, considero também a psicanálise como um método promissor, indicado em certas formas de histeria, ideias obsessivas, fobias, etc., sob reserva, evidentemente, da saúde moral e intelectual do paciente e com a concordância do médico respetivo”<sup>4</sup>.

Ele não se limita a pôr em prática procedimentos, dando também a sua contribuição teórica. Publica na revista de Freud, *Jahrbuch*, dois artigos que são relatos clínicos, em 1909 e 1911, incidindo sobre um caso de histeria e sobre um caso de “fobia histérica”. O artigo de 1911 (o “caso Gerda”, também designado como “a análise do salto do sapato”) constitui um contributo muito rico para os estudos clínicos, na linha de Freud. Não é, de modo algum, uma reprodução servil das análises freudianas, nem sequer uma simples “aplicação”. Entrando pouco a pouco no feixe de associações que organizam a vida psíquica da jovem, Binswanger cria um conjunto de representações extremamente rico, centrado em torno da posição feminina e da maternidade, numa profusão de imagens vegetais e animais, com figurações

<sup>2</sup> Carta de S. F. de 14 de março de 1920, in S. Freud – L. Binswanger, *Correspondance* 1908-1938, Calmann Lévy Paris, 1995.

<sup>3</sup> Carta de 14 abril de 1912.

<sup>4</sup> *Correspondance*, p. 128.

simbólicas surpreendentes, como o desenho da “roda da vida”, que arrebatava a filha em vez da mãe, em direção ao alto, para depois, finalmente, a largar, como o alcatruz sobre a calha, do outro lado da vida, na sombra<sup>5</sup>.

### Fundar a psicanálise

A partir de 1911, Binswanger concentra-se numa tarefa: a de dar um fundamento à psicanálise. Assiste a uma bela exposição de Liepmann, “o contributo de Wernicke para a psiquiatria”, e compromete-se a fazer o mesmo relativamente a Freud: como definir o contributo de Freud para a psiquiatria?

É este o ponto de partida, o clique que põe em movimento um longo trabalho de aprofundamento intelectual. A sua formação de humanista e filósofo torna-o mais exigente em matérias de fundamentação ou de crítica do conhecimento. Apercebe-se de que, para fundar a psicanálise, é necessário, antes de mais, clarificar as noções de espírito e de vivido psíquico, definir o método que convém a um estudo do psíquico, encontrar o sentido exato de termos como consciência, atos, pessoa. É necessário aproveitar os trabalhos de Kant, Fechner, Dilthey, Bergson, Husserl. É este o conteúdo das 383 páginas que contém o volume I dos *Probleme der allgemeinen Psychologie* (1922), dedicado a Bleuler e a Freud.

O volume II, no qual Binswanger iria expor os fundamentos da psicanálise, nunca chegou a aparecer. Nas suas cartas, Freud preocupa-se com isso e percebe que Binswanger corre o risco de tomar um caminho diferente:

“que é que vai fazer com o inconsciente, ou antes, como é que vai sair-se sem inconsciente? Será que, afinal, o demónio filosófico já o acorrentou nas suas garras? Tranquilize-me!”<sup>6</sup>

Binswanger sossega-o, marcando um certo distanciamento:

“Pergunta qual a minha posição a respeito da psicanálise. [Respondendo-lhe] numa palavra: aquela que sempre conheceu em mim: na prática, como meio terapêutico exclusivo, eu não a utilizo, agora como antes, senão em casos com indicações precisas; mas, sirvo-me dela em todos os casos, enquanto fundamento para a compreensão dos meus doentes.”<sup>7</sup>

Nestas trocas de correspondência, percebe-se bem que lugar ocupa Binswanger: ele é, antes de tudo, um psiquiatra e, provavelmente, os pacientes

<sup>5</sup> Ludwig Binswanger, “Analyse einer hysterischen Phobie”, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1911, p. 276.

<sup>6</sup> Carta de 20 de agosto de 1917 (*Correspondência*, p. 214).

<sup>7</sup> Carta de 7 de janeiro de 1920 (*Correspondência*, p. 223).

que acolhe são bastante diferentes dos pacientes de Freud. Aliás, este encoraja-o a efetuar as adaptações necessárias para que os procedimentos da psicanálise possam ser aplicados nas terapias da clínica Bellevue. É necessário também ter em mente uma dimensão institucional: Freud tem necessidade de Binswanger como ancoradouro para o mundo oficial da psiquiatria, tanto mais que outros “referenciais” suíços, como Bleuler e Jung, se afastaram, na sequência de desavenças ou cisões. Binswanger sempre se manteve fiel, em circunstâncias difíceis, e Freud ficou-lhe grato por isso.

### **Cinco sucessivas formas de experiência**

Para descrever de forma sistemática as etapas do seu “percurso em direção a Freud”, Binswanger, no ensaio de 1957, optou pela categoria da experiência, com as diversas declinações que a mesma pode assumir. Joga com as *nuances* de vários verbos alemães: *Erfahren*, *Auseinandersetzen*, *Lernen* (ou *lernende Erfahrung*), *Erproben*.

A explicação (*Auseinandersetzung*) com a teoria e a clínica psicanalítica foi, para Binswanger, uma experiência (*Erfahrung*) e, com o passar do tempo, esta experiência tomou sucessivamente cinco formas diferentes<sup>8</sup> – formas que não se substituem umas às outras, mas antes se articulam entre si:

- 1) estudar (*lernen*);
- 2) testar (ou pôr à prova, ou ensaiar, *Erproben*);
- 3) criticar (investigação epistemológica acerca da validade dos métodos e a adequação aos objetos);
- 4) abrir o horizonte de compreensão ou de questionamento (sob o patrocínio de Heidegger);
- 5) deixar que a Natureza se revele.

A primeira etapa, facilitada pela admiração e pela amizade, é a de, muito simplesmente, assimilar as palavras e os escritos do fundador. Depois vem o regime de prova, a prática da análise em si mesmo e nos pacientes (Binswanger não esclarece se ele próprio prosseguiu uma análise segundo as regras, a questão permanece em aberto – mas também, quais eram, na época, as regras?). Os instrumentos devem ser procurados nos *Estudos sobre a Histeria* e na *Interpretação dos Sonhos*. Este tempo é o do entusiasmo dos principiantes, após um período inicial de ceticismo. Mais tarde, Binswanger

---

<sup>8</sup> L. Binswanger, “Mein Weg zu Freud” in *Ausgewählte Werke* Bd 3, Asanger Heidelberg 1994, p. 17: “Mon chemin vers Freud”, in L. Binswanger, *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Paris, Gallimard, 1970, p. 241.

dirá que erradamente acreditara que todos os doentes podiam ser tratados pela psicanálise.

### **O continuum das ligações de sentido**

A terceira etapa leva-nos dum exercício da técnica até à reflexão acerca dos instrumentos desta técnica<sup>9</sup>. A experiência passa, então, a ser uma “experiência metodológica” ou uma “crítica do conhecimento”. Esta etapa abre-se a uma “decisão”: o objetivo de determinar qual o contributo de Freud para a psiquiatria, a partir de 1911 (como eco da conferência de Liepmann sobre o contributo de Wernicke). De facto, a tarefa era bastante mais fácil no que diz respeito a Wernicke, já que ele “fazia dissolver a psiquiatria na neuropatologia do córtex cerebral”<sup>10</sup>. Com Freud era infinitamente mais complicado e era preciso enfrentar questões de princípio quanto aos objetos e ao método. Isso conduzia aos “problemas de psicologia geral”, que constituem o conteúdo do volume que apareceu com este título em 1922. Desta discussão aprofundada, que não passava de um longo começo, deveria emergir um segundo volume consagrado a Freud e à técnica e teoria psicanalíticas (nomeadamente à definição do psíquico em Freud, a sua teoria da construção e da decomposição da personalidade – *Aufbau und Zerlegung der Person*<sup>11</sup>). Este volume nunca chegou a aparecer.

Em “Mon chemin vers Freud”, Binswanger fornece algumas indicações sobre a sua pesquisa epistemológica (*erkenntniskritisch*). Recusa a ideia de qualquer experiência direta do inconsciente e insiste na definição freudiana de conexão de sentido: interpretar um sonho é inseri-lo num encadeamento psíquico, como anel de pleno direito<sup>12</sup>. A noção de sentido pode aqui ser caracterizada como “posicionamento dentro de uma série de conexões psíquicas” (*Stellung in einer Reihe von psychischer Zusammenhänge*).

É este um ponto decisivo. Binswanger considera que Freud se insere no mesmo campo que ele: tal como Freud, ele faz por adiar o momento em que se torna necessário renunciar ao sentido; como Freud, recusa “parar demasiado cedo”, como faz a maioria dos psiquiatras. Parar equivaleria a dizer: a partir daqui o comportamento e as expressões do doente perdem

<sup>9</sup> “Mon chemin...”, *Ibidem*, p. 243.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>11</sup> “Mein Weg...” p. 19, “Mon chemin”, p. 244.

<sup>12</sup> S. Freud, *Traumdeutung*, p. 100: “einen Traum deuten heisst seine Sinn angeben, ihn durch etwas ersetzen, was sich als vollwertiges, gleichwertiges Glied in die Verkettung unserer seelischen Aktionen einfügt”. Ver Binswanger, “Mon chemin...”, p. 244.

todo o sentido e é necessário conformarmo-nos com a neurofisiologia. Para Freud como para Binswanger, através de práticas e convicções cada vez menos coincidentes, há uma aposta [comum] que sempre se manteve: a vida psíquica é um *continuum* de sentido e romperemos este *continuum* se decretarmos que tal expressão ou tal “fenómeno anímico” (*seelische Erscheinung*) é destituído de sentido. Em contrapartida, “Freud atém-se renhidamente (*à outrance*) à conexão psíquica; e, em princípio, nem sequer reconhece qualquer interrupção nela” (“*à outrance*” está em francês no texto).

Isto implica que a experiência do inconsciente seja uma “experiência construtiva”, que pressupõe e realça a continuidade da vida psíquica como encadeamento de sentido.

Sobre outros pontos, Binswanger é mais crítico, nesta terceira etapa epistemológica: como conceber a pessoa como sendo a unidade dos seus atos<sup>13</sup>? Freud despersonaliza o ser humano e propõe a noção de aparelho psíquico, com diferentes instâncias, que por sua vez “voltam a ser personificadas” em pulsões, como as faculdades de antigamente ou as almas na *República* de Platão, ou os cavalos do carro no *Fedro*.

Desta terceira etapa subsistiriam apenas alguns vestígios literários, se não fosse o texto *Erfahren...* de 1926. Ai, Binswanger confronta a psicanálise com os contributos da hermenêutica de Dilthey. E aí, finalmente, Freud sai engrandecido: Freud é o primeiro a ter fundado a operação hermenêutica sobre a experiência<sup>14</sup>.

## A naturalização do homem

Na quarta etapa deste “percurso de experiência”, uma etapa onde a influência de Heidegger é bem visível, as questões incidem sobre “o horizonte de compreensão” da psicanálise e sobre a definição do ser humano. Em Freud, a essência do homem é reduzida a um esquema naturalista. O homem é integralmente um ser da natureza – *homo natura*. Binswanger tem uma conceção diferente: “contrariamente à conceção de Freud, ser homem não significa apenas ser uma criatura atirada para uma vida em que vai morrer, por ela sacudida de um lado para o outro, em harmonia ou em desacordo com ela; significa também ser-se decidido, tendo um estatuto próprio, ou instituído por si mesmo: autónomo”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> “Mon chemin...”, p. 247.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 253.

Comentemos alguns termos alemães, saturados de um gosto filosófico. “Atirado de um lado para o outro” traduz o alemão “*umhergetrieben*”, onde se encontra o ímpeto, a pulsão “*Trieb*”. O homem freudiano é impelido, acionado. Pelo contrário, a concepção binswangeriana atribui ao ser humano a capacidade de se decidir, assumir-se a si mesmo para se firmar em toda a sua estatura (*seine eigenen Stand*), o que pode torná-lo [um ser] autônomo (*selbstständig*).

### O contributo da fenomenologia

As reticências iniciais de Binswanger, no que diz respeito à compreensão freudiana do homem, “encontraram o seu fundamento”<sup>16</sup>, diz ele, na fenomenologia de Husserl e Heidegger.

Husserl é-lhe familiar desde os trabalhos de 1911-1920 sobre os problemas fundamentais da psicologia. De Husserl retém, antes de tudo, a ideia de que subsistem diferentes “regiões de objeto” e diferentes modos de atestação ou verificação (*Ausweisung*) que lhes correspondem<sup>17</sup>. Há diferentes regiões e a coisa material não é senão uma região entre outras; a intuição sensível não é senão um modo de experiência entre outros, deverá haver formas de intuição (modos de ver) que correspondam às diferentes regiões. Era a argumentação de Binswanger no seu ensaio de 1922, *De la phénoménologie*: Husserl mostrou que deve haver uma “intuição das essências”, para lá dos limites da intuição sensível. Desse modo, liberta-nos da ligação exclusiva a modos de explicação próprios das ciências naturais, onde o fenómeno se dissolve em componentes e as teses são verificadas unicamente por procedimentos de observação sensível. Pelo contrário, devemos poder descrever e estudar o mundo interior dos doentes na sua globalidade, como totalidade inteligível, penetrarmos na esquizofrenia a ponto de a descrevermos como do interior.

Um dos elos da argumentação do ensaio de 1922, *De la phénoménologie*, está ausente do texto de 1957: trata-se do papel precursor ou exemplar dos artistas. O pintor revela a essência do cavalo na cor azul, ou a doçura das searas e da infância no amarelo suave comum aos dois (há uma “essência” comum ao campo de trigo e à criança e o artista pode “vê-la” e fazer com que a vejam). Da mesma maneira, Debussy exprime em música a essência do pagode ou da catedral submersa; de modo igual também, Dostoievski

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 253

<sup>17</sup> “Mein Weg...”, p. 27: “Husserls Lehre von den verschiedenen Gegenstand- oder Sachregionen und den ihnen entsprechenden Grundarten der Ausweisung.”

dá-nos a ver a essência da esquizofrenia no relato do *Duplo*. A audácia da expressão artística é uma brecha na clausura das ciências da natureza, apela para modos inéditos de intuição e anuncia-os, encoraja-nos a tentar entrar no íntimo existencial dos doentes<sup>18</sup>.

De Heidegger ele retém a concepção de que: “a presença como ser no mundo, ou o estar-lançado na vida e o estar-disposto definem certos ‘existenciais’ fundamentais, mas, de modo algum, exclusivos”<sup>19</sup>.

O estar-lançado, o estar-disposto (*das Gestimmtsein*), designam “existenciais”, quer dizer, traços fundamentais do existir, grandes categorias da existência. Binswanger, a partir da sua leitura de *Ser e Tempo*, fará uso destes existenciais para descrever o mundo dos doentes nos seus traços essenciais, a fim de caracterizar um modo de estar presente no mundo (maníaco, melancólico, etc.). Podemos encarar mesmo a possibilidade de se enriquecer a lista dos existenciais (por exemplo, a verticalidade e a *Verstiegenheit*).

### Descrição existencial e análise freudiana

Será que se trata de uma mudança radical de ponto de vista? Ou podemos preservar as contribuições da psicanálise no interior do novo quadro metódico, bem diferente e mais alargado? Consideremos o notável exemplo do mais rico dos estudos clínicos da compilação *Schizophrenie* (1957), a história de Suzanne Urban. Não estaremos nós, aqui, diante da situação em que se vê operar uma inspiração propriamente existencial e fenomenológica? Como é que a pobre Suzanne se deixou encerrar num mundo de suspeições, perseguições, temor da morte; como é que o espaço à sua volta se transformou numa espessa atmosfera de terror, monstros sem rosto, pejajosos e envenenados; como é que o seu tempo se transformou num tempo imobilizado, concentrado numa tarefa impossível? Apresentado assim, este quadro clínico parece bem longe dum estudo clínico à maneira de Freud. No entanto, a inspiração freudiana encontra-se presente e aflora, por vezes, de maneira bem explícita: o “sistema de segurança” de Suzanne Urban é o da fobia, já descrito no estudo sobre o pequeno Hans; por outro lado, o delírio de perseguição de Suzanne Urban deve diferenciar-se do delírio do Presidente Schreber (delírio pluralizado ou dirigido contra uma pessoa,

<sup>18</sup> L. Binswanger, “De la phénoménologie” (1922), in *Introduction à l’analyse existentielle*, Paris, Ed de Minuit, 1971, pp. 81-82.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 253: “Heideggers Lehre vom Dasein als In-der-Welt-sein, in welcher das Ins-Leben-geworfensein und das Gestimmtsein zwar grundlegende, aber keineswegs ausschliessliche ‘Existentialien’ bedeuten.”

vivência de fim do mundo ou deslizos progressivos), e Binswanger faz aqui o elogio insistente de Freud, pioneiro da psicanálise aplicada às psicoses<sup>20</sup>. Fica claro nestes textos que os conceitos e os métodos da psicanálise fazem parte duma espécie de bem comum, como um pressuposto indispensável. Mas, é preciso ir mais longe.

Em que é que se torna o inconsciente freudiano? Em 1917, Freud perguntava a Binswanger se ele poderia prescindir do inconsciente. Binswanger já não se lembra da resposta que deu; mas, muito tempo depois (em 1956), comenta esta mudança nos seus “Souvenirs sur Freud” e precisa a sua posição:

“Naturalmente, eu nunca ‘me saí bem sem o inconsciente’, quer na prática psicoterapêutica, impossível sem a conceção freudiana do inconsciente, quer, igualmente, na teoria. Mas, ao voltar-me para a fenomenologia e para a análise existencial, o problema do inconsciente mudou para mim; alargou-se e aprofundou-se, na medida em que se opunha cada vez menos ao ‘consciente’, oposição que ainda o determina em larga medida na psicanálise – como sempre é o caso em confrontos com esta simplicidade. Na medida em que, na análise existencial de Heidegger – ao contrário de Sartre – partimos, precisamente, não do consciente, mas da presença como ser no mundo, esta oposição desvanecia-se, em benefício duma descrição dos diversos modos e das diversas estruturas fenomenológicas da presença, detetáveis no mundo.”<sup>21</sup>

Era preciso, exatamente, dar conta deste desvio teórico, deste “desvanecimento”, que Binswanger progressivamente efetuou (sem se aperceber disso?) e, só finalmente, constatou. A rutura consciente/inconsciente como que se desvaneceu por si própria. Como compreender esta operação? Comparadas com as ferramentas freudianas, os existenciais ou modos de estar no mundo formam uma grelha organizada de outro modo, no seio da qual a distinção consciente/inconsciente perde a sua força incisiva.

Seguimos um caminho que se assemelha a um itinerário intelectual. Mas, não era necessário atermo-nos a estas confrontações filosóficas. Certamente que a clínica ocupa um grande lugar na evolução de Binswanger. É preciso admitir, talvez, que a prática quotidiana de acompanhamento de psicóticos terá deslocado as linhas divisórias e pôde apagar algumas delas. Freud estudou e cuidou principalmente de neuróticos, não abordou a psicose senão mais tarde, em 1911, com o artigo sobre o Presidente Schreber,

<sup>20</sup> *Le cas Suzanne Urban*, pp. 106-111.

<sup>21</sup> L. Binswanger, “Souvenirs sur Freud”, in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Paris, Gallimard, pp. 328-329.

publicado, precisamente, no volume do *Jahrbuch* que contém o artigo de Binswanger sobre o caso Gerda. Provavelmente, as psicoses conduziram Binswanger a raciocinar de outro modo, porque elas têm algo a ver com uma globalidade da presença, com um estilo de existência. Heidegger não é o único guia neste caminho, uma vez que desde 1922, bem antes de *Sein und Zeit*, Binswanger atribuía esse mérito e essa audácia aos artistas, que viam o que outros não veem.

### **A Natureza goetheana**

Resta-nos dizer algumas palavras acerca da quinta etapa do caminho da experiência. A crítica do *homo natura* não é a última palavra de Binswanger em relação a Freud. É necessário aprofundar aquilo que entendemos por “ser como natureza”.

Nestas páginas finais do *Chemin vers Freud*, Binswanger invoca grandes pensadores, como Aristóteles, Leibniz, Leonardo da Vinci, Herder, Shakespeare, e lança várias pistas, que seria necessário retomar, prolongar e comentar. É uma reviravolta, quase uma provocação: para Freud, a Natureza é uma potência vital, formidável e perigosa, não é a natureza do positivismo, é uma realidade insondável que incita ao receio, ao respeito e mesmo à veneração (*Huldigung*).

A “psicologia”, ciência da *psyche* ou *Seele*, não é um domínio distinto e separado, porque a vida da alma (*Seele*) faz parte da totalidade natural. Os Antigos chamavam almas às potências da vida, por via das quais cada indivíduo integrava a Natureza mais vasta, desde os vegetais até ao homem. A psicologia freudiana ancora-nos na Natureza, atravessada pelas correntes de uma só Vida<sup>22</sup>.

Que a Natureza é insondável, constatamo-lo de diversas maneiras: ela ultrapassa as imagens e as palavras<sup>23</sup>; as “pulsões” – a nossa “mitologia” – não são mais do que “empréstimos” de algo mais vasto, que se esconde e de que gostaríamos muito de nos aproximar com prudência; se Freud estudou tanto a sexualidade e a colocou em primeiro plano, foi por admiração pelo poder da Natureza; não foi, de modo algum, por falta de pudor mas, pelo contrário, com um imenso respeito diante da força que nela se manifesta. Se os sonhos têm uma ligação umbilical que os faz mergulhar no insondável<sup>24</sup>,

<sup>22</sup> L. Binswanger, “Mon chemin vers Freud”, p. 256.

<sup>23</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 258-259.

<sup>24</sup> Cf. S. Freud, *Traumdeutung*, GW II-III, p. 116. *Mon Chemin...* p. 259.

poderemos, se quisermos, chamar a isso “inconsciente”. É outro nome para a Natureza inacessível, velada, fugaz.

É isto fiel à inspiração de Freud? Evidentemente que sim, uma vez que é o tema do pequeno fragmento *Sur la Nature*, atribuído a Goethe e que funcionou como um clique na vocação médica do jovem Freud, um hino ao poder da Natureza, que se nos revela mas permanece oculta, que se expande em forças distintas e se mantém una, à qual pertencemos, mas continua estranha para nós<sup>25</sup>.

Como última forma de reconciliação e provocação irônica, Binswanger mostra que Freud e Heidegger fizeram, ao fim e ao cabo, a mesma coisa: aparentemente, ambos começaram por interessar-se pelo homem, mas realmente visavam algo para além do homem, a Natureza para Freud, o Ser para Heidegger, através do *Dasein*, não visado por si mesmo, mas como este sendo ao qual retorna a compreensão do Ser<sup>26</sup>. Eis Freud e Heidegger, por certo admirados de terem entrado na mesma aventura!

---

<sup>25</sup> L. Binswanger, *Ibidem*, p. 257.

<sup>26</sup> Idem, *Ibidem*, p. 255, nota.

# Reflexões fenomenológicas sobre crise psíquica grave e seu cuidado

ILENO IZÍDIO DA COSTA\*

## Introdução

O presente ensaio é um convite à problematização da ocorrência das *primeiras crises psíquicas graves*, enquanto *substratos fenoménicos* das manifestações chamadas de *psicose e transtornos correlatos*, pensando-as como *um dos paradigmas da constituição (vivência, existência) humana*. Por se focar nas *primeiras crises*, aqui entendidas como *primeiras manifestações de sofrimento psíquico intenso*, não serão denominadas de psicoses *a priori*, posto que as manifestações *prodrômicas* de tais crises/experiências são antes uma tentativa de organização dos sofrimentos sentidos, experimentados, vividos, intensificados no indivíduo e nas suas relações, portanto em sua condição existencial e constitutivos de formas de ser no mundo. Desta feita, marque-se que aqui não estamos no terreno do diagnóstico tradicional das psicoses, mas antes no campo das crises psíquicas que poderiam/poderão estar na base de sua constituição. Assim delimitado, este ensaio não é sobre a diagnose da psicose, mas uma aproximação fenomenológica da vivência psíquica, que pode apontar para a psicose, mas que não se reduz ou se limita a ela.

Desta feita, apontam-se, de pronto, as imprecisas questões sobre a estruturação daquilo que normalmente se denominam de “doenças mentais” (ou mais genericamente “loucura”), para não atribuir a estas “primeiras manifestações” o *status* de “doença” ou “enfermidade” *a priori*. Antes, nomeando-as como um *sentir vivendo e existindo com angústias intensas* (fundamentais, *impensáveis*<sup>1</sup> para Winnicott, em Dias, 1988) que demandam compreensão

---

\* Professor Adjunto do Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de Brasília.

<sup>1</sup> As angústias são definidas como impensáveis porque, por um lado, “não são definíveis em termos de relações pulsionais de objeto, baseadas em relação de representacionais de objeto (percepção, fantasia, simbolização)” e, por outro lado, “porque estamos nos referindo a um momento pré-verbal, pré-psíquico e pré-representacional, anterior ao início

(no sentido de entendimento de sua manifestação, sem cair no “etiologismo simplista”).

Busca, embora resumidamente, apontar para o cuidado, o respeito e o apoio humano, nas relações, na vida, no dia a dia de tais manifestações (fenômenos), sem o império de medicações, internações ou tratamentos invasivos uma vez que estas vivências são plenas de dimensões e dinâmicas individuais, relacionais e existenciais, ainda preservadas de possibilidades de mudanças (o que nos remete, em tempo, à conceção de liberdade em Heidegger, no ensaio *Sobre a Essência da Liberdade Humana*). Quem assim entender, pode tomar o presente ensaio como uma defesa da “crise psíquica intensa” como um das manifestações genuínas de existir do humano no sentido de “possibilidades de ser”, e não como anormalidade ou enfermidade *a priori*.

Assim sendo, não se pretende uma teoria abarcadora de todo o sofrimento psíquico humano (ou da crise psíquica), mas questionar pontos básicos para uma (re)visão das teorias tradicionais (leia-se psiquiátricas, psicopatológicas, psicologizantes ou mesmo medicalizantes) que lidam com este fenômeno, fundamentalmente humano/no mundo, como “patológico”.

O *pressuposto aqui é de que a crise psíquica é vivência basilar da angústia do existir*.

O ponto de partida, portanto, é que existe uma grande confusão conceitual<sup>2</sup> no terreno do que seja o “psíquico”, onde as profissões e disciplinas “psi” acabam por obscurecer o campo em sentido geral e específico. Geralmente, quando colocam no termo/conceito “psíquico” toda uma polissemia a ele não adstrita ou pertinente e, no particular, porque algumas ciências clínicas usam/utilizam o termo para definir, nortear ou embasar ações e conclusões muitas vezes equivocadas ou iatrogênicas.

---

de qualquer capacidade relacionada a mecanismos mentais e muito anterior ao reconhecimento de impulsos instintuais como fazendo parte do si-mesmo e tendo um significado”, configurando um “colapso na confiabilidade”. (Cf. E. O. Dias, *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott* (Tese de Doutorado), PUC / São Paulo, 1998, p. 258.) Na vivência com e no mundo, diria eu.

<sup>2</sup> Wittgenstein critica a Psicologia de sua época, particularmente o mentalismo formulado numa perspectiva essencialista e o uso de uma linguagem fiscalista para descrever a vida mental. Wittgenstein acentua o carácter social da significação das vivências subjetivas, enfatizando a compreensão da vida mental e da causalidade psíquica em função do contexto social e da cultura, influenciando a renovação crítica da Psicologia, chegando, nas Investigações Filosóficas, a formular a sentença bombástica: “na psicologia há métodos experimentais e confusão conceitual”. Esta crítica, diga-se de passagem, em muito se assemelha às de Husserl à psicologia da época, de base positivista.

De pronto, com a Fenomenologia, adoto aqui a crítica de Husserl, nas *Investigações Lógicas*, ao psicologismo lógico, por ser “pleno de confusão categorial”. E psicologismo não só referido à Psicologia científica, mas também ao uso do “psicologismo” em que área for.

Bem sabemos que Husserl não duvida da existência do mundo, do objeto; ele está aí, é um ser dado. Porém, para ele, a consciência é a realidade absoluta, é o fundamento de toda a realidade, pois é a consciência que dá significado ao mundo. Segundo a fenomenologia husserliana, toda a consciência se encontra intencionalmente dirigida para um objeto, que constitui o seu correlato, e o sentido desse objeto é determinado pelas diversas modalidades do seu aparecimento à consciência. O psicologismo defende (posto que ainda esteja presente nos dias atuais) que os problemas da ciência da validade do conhecimento humano podem ser solucionados por meio do estudo científico-psicológico. A lógica é vista pelos psicologistas apenas como uma ciência normativa dos atos psíquicos e não fonte de busca da verdade sobre o humano, o que certamente é um equívoco segundo o ponto de vista aqui adotado.

Husserl, então, ao fundar o método fenomenológico, combate as ideias do psicologismo científico que estava (e em muitas correntes atuais ainda está) entrelaçado ao positivismo. Para a fenomenologia, não importa se o mundo existe, o que está em questão é como o mundo se dá à minha consciência, enquanto o psicologismo falseia completamente o sentido das leis lógicas.

Desta feita, o ponto de partida/confusão e, portanto, de imprecisão é: *o que é o psíquico?*

De imediato detecto que “psíquico” está associado às (ou acompanhado das) ideias-conceitos-subjacentes de *processo, dinâmica, atividade, estado, função, facto, dimensão, ato, aparelho, alteração e realidade*, dentre outras. A questão preliminar é: em todas estas ideias estamos falando do mesmo fenómeno ou do mesmo facto (no sentido de *factum*, acontecimento)? Se sim, o que os diferencia, ou mais, o que lhes é comum, posto que as entendo como “jogos de linguagem”?<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Wittgenstein desenvolveu, sobretudo nas suas *Investigações Filosóficas*, o conceito de “jogo de linguagem”, introduzido na tentativa de explicar como o significado da palavra pode ser entendido como o seu uso em um determinado contexto. Para Wittgenstein, o significado não deve mais ser compreendido como algo fixo e determinado, como uma propriedade que emana da palavra, mas sim como algo que as expressões linguísticas, a linguagem, exerce em um contexto específico e com objetivos específicos. O que significa que o significado pode variar dependendo do contexto em que a palavra é utilizada e do propósito desse uso. As palavras não devem apenas ser.

Uma rápida (porém não inconsequente) análise destes termos/conceitos associados ao psíquico dá-nos a clara sensação de que estamos, não na polissemia complexa do psíquico, mas sim na mixórdia de associação dele (psíquico) a outros termos confusos, perpetuando ou aprofundando o nível de confusão associada.

Tradicionalmente, ou de forma dicionarista, sempre definimos o *psíquico* com redundâncias ou tautologias, ao afirmarmos que psiquismo é relativo à *psique*, à “*alma*”, ao “*espírito*”, à “*mente*”. Ou ainda que é relativo à *esfera mental* ou *comportamental* do indivíduo, *psicológico*, *mental*. Psiquismo logo fica definido como o conjunto de características psicológicas de um indivíduo ou como o conjunto de fenómenos psíquicos e processos mentais.

Caminhemos um pouco mais partindo do pressuposto que o psiquismo humano fala de manifestações que definem a qualidade humana, portanto existencial. Podemos até afirmar que o *psiquismo* é o “*reflexo subjetivo da experiência objetiva*”. Porém, quais são estas funções, não somente no sentido de constituição, mas de manifestação, para, quem sabe, podermos pensar os descaminhos ou estruturações que se tomam depois como “disfuncionais”.

Na psicopatologia clássica temos uma profusão de teorias, às vezes conflitantes, às vezes concordantes, e todas, a meu ver, pecam por falta de uma filosofia que chamarei de complexa, leia-se, de pensar de *outra forma o fenómeno do psiquismo humano* (e, por consequência, a sua manifestação enquanto crise). Aqui, se alternam as teorias intrapsíquicas, sociais ou espirituais, quando não objetivas, subjetivas ou intersubjetivas.

## **Questões (apropriadamente) fenomenológicas**

### **I. A questão da intencionalidade e da vivência psíquica**

Na fenomenologia podemos dizer que as questões da intencionalidade (derivadas de Brentano) e da vivência psíquica concentram ou podem ser o ponto de partida para nos aproximarmos da complexidade do psíquico, em suas diferentes possibilidades de abordagem. Por concisão, ou mesmo por iniciação, além de Brentano e Husserl, aproximar-me-ei de fenomenólogos como Heidegger, Lévinas e Michel Henry, a despeito de suas diferenças e radicalidades de pensamento, não como forma de juntá-los, mas sim de evidenciar o que eles nos podem ajudar nesta compreensão.

Para a psicologia descritiva de Brentano, resumidamente, a principal característica do fenómeno mental é a intencionalidade, ou seja, todo o fenómeno mental se caracteriza pelo que os antigos chamavam de “inexistência

intencional” (ou mental) de um objeto, ou seja, referência a um conteúdo, direcionamento a um objeto, objetividade imanente. Mais sucintamente, podemos dizer com ele que “todo o evento mental inclui algo como objeto dentro de si mesmo”.

Por concisão, Brentano, ensinou que (a) psicologicamente, a intencionalidade é uma propriedade de todo o fenômeno psíquico, é a referência a um objeto, o direcionamento para ele. Nada físico tem essa propriedade! Um fenômeno psíquico (pensar, querer, imaginar, ouvir, ver) direciona-se a um objeto fora dele, um fenômeno físico (cor, som, extensão, forma); (b) gnoseologicamente, o objeto intencionalmente referido não precisa ser uma coisa individual, ele pode ser uma não-coisa! Quando ele diz que um objeto intencional não precisa ser uma coisa (*Realität*), ele quer dizer que pode ser um objeto abstrato, tal como um universal. Além disso, uma coisa individual (*Realität*) pode ser existente. Ele chama aos objetos inexistentes – por exemplo, um centauro, uma montanha dourada – coisas individuais. Ou seja, os objetos intencionais não precisam de existir; (c) ontologicamente, todo o fenômeno psíquico se caracteriza por sua inexistência ontológica. O termo é medieval: in-existência não significa não existência, mas sim existência-na-intenção. Inexistência significa que o objeto é colocado na direção intencional do fenômeno psíquico (ou seja, sentido muito solto da palavra existência).

Sem problematizar ou objetar estas compreensões, acredito que esta circunscrição da intencionalidade nos ajuda a compreender o porquê das imprecisões ou dos jogos de linguagem, como diz Wittgenstein, que povoam o campo *psi*. Brevemente retomando-o, podemos dizer que o fenômeno psíquico, tomado por Brentano como intencionalidade, se dirige para um objeto, embora não obrigatoriamente para um objeto físico fora dele mesmo. Neste último caso, é uma “não-coisa”, um objeto abstrato. Ou ainda, *existe-na-intenção*, o que não é o mesmo que não existência. Eis, na minha leitura, a base para não tomarmos o psíquico a partir somente de uma manifestação corpórea (no cérebro, por exemplo), mas primordialmente como uma vivência, experiência, no mundo.

Podemos levantar hipótese de que muitos dos usos (imprecisos e constantes dos jogos de linguagem da “área *psi*”) do termo psíquico abusam (no sentido wittgensteiniano de “atribuição de significado por seu uso”) de sua polissemia, contribuindo para a confusão do campo conceitual. *Vide* os termos “crise mental, crise psiquiátrica, doença mental, doença psiquiátrica”. Em todos estes termos (e, dessarte, seus usos) associam-se também à noção de crise, para se referir às doenças ou disfunções, associando-os a outros polissêmicos termos como “psiquiátrico”, “doença”, “mental”, etc. (o que

nos leva aos questionamentos, amplamente debatidos pelos “reformistas psiquiátricos”<sup>4</sup>).

Por seu turno, precisamos de falar, com Husserl, da “vivência” como uma questão fenomenológica privilegiada, ou seja, como chance de abrir a região fenomenal da vida, uma *questão acerca do “Ser da Psyché, um modo de ser da vivência (não coisa, mas manifestação da vida)”*, não referência da vivência “ao meu Eu”, enquanto “este Eu”, mas o “*enraizamento do meu Eu no acontecer da vida enquanto tal*” (no sentido de M. A. Fernandes). Dessa maneira, a vivência não é um processo, mas sim um evento, no qual a significância do que se manifesta na vivência e para a vivência é o dar-se da vivência como acontecimento no mundo da vida.

Vivência (*Erlebnis*) é todo o ato psíquico. A vivência, então, é um problema fenomenológico privilegiado, ou seja, como *chance* de abrir a região fenomenal da vida. Assim, ao envolver o estudo de todas as vivências, a Fenomenologia tem de englobar o estudo dos objetos das vivências, porque as vivências são intencionais e é nelas essencial a referência a um objeto. Isto equivale afirmar, com Husserl, que os objetos dos fenômenos psíquicos independem da existência de sua réplica exata no mundo real porque contêm o próprio objeto. A descrição de atos mentais, então, envolve a descrição de seus objetos, mas somente como fenômenos e sem assumir ou afirmar a sua existência no mundo empírico. O objeto não precisa de facto de existir. Este é um novo uso do termo “intencionalidade” que antes se aplicava apenas ao direcionamento da vontade.

Toda a vivência é vivência de alguma coisa e este vivenciar tem o modo de ser de um *dirigir-se-a-alguma-coisa, ser-consciência-de-alguma-coisa, mirar-alguma-coisa*. Dito de modo ainda mais formal: todo o vivenciar é vivenciar-alguma-coisa, podendo ser, posteriormente, *vivência-da-vivência, consciência-da-consciência: autoconsciência enquanto consciência de alguma coisa*. Em percebendo, em imaginando, em sentindo, em recordando, em querendo, em pensando, vivenciamos alguma coisa, podendo sempre vivenciar a vivência mesma.

Caso nós dirijamos um olhar simples para o que de modo simples e imediato se dá, de cada vez, na vivência, não apreenderemos de modo algum um processo, uma ocorrência, algo de objetivo, de factual. O considerar a vivência como algo que ocorre em mim, como um processo na minha psique, como uma ocorrência psíquica em geral, já é uma interpretação que

---

<sup>4</sup> Cf. as obras de autores como Szasz, Laing, Laing e Cooper, Laing e Estreson, Basaglia, Bentall, Bentall e Slade, e Boyle, entre outros, mencionados na bibliografia final, sobre o que queremos dizer com o termo “doença mental”).

não apreende o que se dá, de facto, em meu viver cada vez que tenho, isto é, realizo ou sofro, esta ou aquela vivência. A coisificação e objetivação da vivência já é um cair fora *da dimensão originária em que vivência se dá como vivência: da dimensão originária da vida*.

Em toda e qualquer vivência, cada vez, eu me comporto com, eu me dirijo a, me refiro a alguma coisa. Por sua vez, este comportar-se-com tem o modo de ser de um mirar, de um ser-consciência-de-alguma coisa. A rigor, somente um ente dotado do modo de ser intencional é que pode comportar-se-com, relacionar-se-com, dirigir-se-a alguma coisa. Podemos chamar *comportamentos* às vivências intencionais. Mas, aqui, convém prevenirmos de interpretar tais comportamentos de modo comportamentalista, ou seja, como mecanismos psíquicos. Isto significaria, mais uma vez, perder de vista a essência intencional dos mesmos. A percepção é um comportamento. Dessa maneira, também o são os demais atos ou vivências intencionais: a recordação, a imaginação, o amor, o ódio, o querer, o desejar, o pensar, etc.

O ser humano também está mergulhado num mundo circundante, que constitui seu espaço vital, ao qual ele está vinculado de modo inextricável através da vivência, que é justamente o diálogo entre a pessoa e o mundo externo. Vida e vivência, portanto, não são palavras sinónimas, pois esta última só ocorre quando o ser vivente possui a capacidade de interiorizar seu mundo circundante em imagens objetivas, de afetar-se pelos seus próprios estados, de estender-se até seu ambiente impelido por suas tendências e, por fim, de atuar sobre ele de um modo ativo. Com a vivência, a vida penetra numa nova dimensão.

Desta feita, para que a vivência se realize, é fundamental que a comunicação do ser vivo com o seu mundo circundante seja acompanhada de um “dar-se conta”. Este pressupõe que para que a pessoa vivencie algo, ela precisa estabelecer uma comunicação ou uma conexão com o seu mundo circundante, não apenas no sentido racional, mas “escalonadamente, como primeira apreensão sensorial, como percepção consciente e como apreensão intelectual”<sup>5</sup>. Trata-se de um momento importante para orientar a pessoa no ambiente ao qual está ligada através da comunicação, sendo, portanto, a vivência um processo promotor do desenvolvimento e da conservação do indivíduo em sua relação com o mundo.

---

<sup>5</sup> Cf. Lersch, *A Compreensão Fenomenológica das Vivências. Princípios Básicos da Fenomenologia*, p. 12. Disponível em [http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/11321/11321\\_5.PDF](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/11321/11321_5.PDF).

## **2. O psíquico como expressão da estruturação da existência humana**

Então de que psíquico estamos falando? Do psíquico unívoco (monista) que não se separa entre mente e corpo, que é expressão da vida como tal, integralidade da subjetividade humana, que provoca dor no corpo e “na alma” (aqui entendida como vida) posto que é “fruição essencial” dela, expressão da constituição afetiva do humano<sup>6</sup>. Para tanto, o psíquico é afeto, afeta-se, toca, faz sentidos em suas diferentes manifestações (consciência, intencionalidade, memória, emoção, inteligência, etc.), na vida concreta, material (como nos aponta Michel Henry). Porém, está na materialidade da vida, do afeto, do corpo, da subjetividade singular de cada um de nós (manifestação de sofrimento particular do sofrimento primitivo), na relação, no mundo, sem, no entanto, se reduzir a eles ou neles ficar.

### **2.1. E como entendo (se posso entender) a questão do sofrimento**

Mas antes de aprofundar a questão do cuidado e do sofrimento psíquico, creio ser pertinente subsidiar um pouco mais nossa discussão com algumas concepções fenomenológicas sobre o sofrimento. Refiro-me aqui a Heidegger, Lévinas e Henry, que, por certo, serão apenas considerações preliminares.

#### **2.1.1. Sofrimento em Heidegger**

Segundo Catão, ao se pensar o sofrimento na perspectiva da hermenêutica heideggeriana, “evita-se tratar das ‘causas’. Parte-se do entendimento que o ser humano está no mundo numa relação de copertencimento e que suas enfermidades não são resultados de causas, mas sim respostas ao que lhe vem ao encontro no seu predicado de ser-no-mundo”<sup>7</sup>.

Isto posto, “o sofrimento é compreendido de um modo mais amplo, como condição existencial do ser humano, decorrente das vicissitudes do viver humano à medida que enfrenta os desafios, as limitações, fragilidades e escolhas que a vida lhe impõe, num eterno vir-a-ser que não se esgota e

<sup>6</sup> Cf. as obras de Michel Henry mencionadas na bibliografia final.

<sup>7</sup> C. G. B. Catão, *A experiência do sofrimento em estudantes de ciências e tecnologia da UFRN sob o enfoque fenomenológico-existencial*. Tese de Doutorado, UFRN, 2016, p. 37.

jamais se completa, apenas na morte”<sup>8</sup>. Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, refere-se à doença como sendo uma limitação da possibilidade de viver, uma perda da liberdade, uma vez que o *Dasein* se depara com restrições nas suas possibilidades<sup>9</sup>. Assim, na mesma obra, Heidegger apresenta cinco aspetos do *stress*: a) uma solicitação apreendida pelo *Dasein* em seu mundo; b) o alívio do que lhe foi solicitado também gera *stress* pelo vazio imediato que surge; c) o *stress* em certa medida é importante para possibilitar a realização das projeções futuras do *Dasein*; d) atender às solicitações do *stress* preserva a vida humana em sua intensidade e dignidade, e) o *stress* enquanto fardo é um existencial, pertencente à estrutura ontológica do *Dasein*.

Desta maneira, Heidegger refere-se à doença como sendo uma limitação da possibilidade de viver, uma perda de liberdade, uma vez que o *Dasein* se depara com restrições nas suas possibilidades<sup>10</sup>. Para Catão, “o sofrimento é compreendido e ao mesmo tempo é abertura para novas compreensões, interpretações e possibilidades, as quais, por sua vez, conectam-se com os significados e os sentidos que o ser atribui constantemente as suas vivências de sofrimento, num constante e cíclico movimento, caracterizado principalmente pela mobilidade de vir-a-ser e seu inexaurível poder-ser”<sup>11</sup>.

### 2.1.2. Sofrimento em Lévinas

Lévinas realiza uma profícua fenomenologia do sofrimento, descrito fundamentalmente como “passividade”, passividade “mais passiva do que qualquer passividade”. O sofrimento enquanto tal significa também a transmutação da sensibilidade em absoluta vulnerabilidade – passividade que não se deixa integrar em qualquer tipo de correlação bipolar do tipo “ativo-passivo”: passividade que é precisamente um mal.

No sofrimento vivencia o sofredor de uma só vez passividade extrema e a radicalização de todos os elementos que o arrancam de todo possível mundo organizado – *passividade extrema, impotência, abandono e solidão*. Ele está só com seu *sofrimento inútil*; inútil porque inútil para qualquer teleologia que só se poderia dar no decorrer de tempos e não na paralisação extrema do tempo ao redor do e no sofredor; o seu ser, o seu *Dasein* é determinado neste ponto pelo sofrimento mesmo.

<sup>8</sup> Idem, *Ibidem*, p. 21.

<sup>9</sup> Idem, *Ibidem*, p. 29.

<sup>10</sup> Idem, *Ibidem*, p. 29.

<sup>11</sup> Idem, *Ibidem*, p. 40.

O sofrimento impede também que tenham sucesso as tentativas que faz quem sofre por livrar-se de seu ser sofredor – e isto porque, de certa forma, até mesmo o ser do sofredor transmutou-se internamente e perdeu suas características expressas sob a forma classicamente descrita como “modos diversos de ser”: porque agora ser é sofrer, ou, com a incisiva eloquência dos factos que se atropelam em sua concentração, *ser é sofrimento de ser e ser do sofrimento*, na indeterminação característica de uma concentração ontológica extrema.

O sofredor sofre em seu ser e sob seu ser mesmo, e seu ser – seu *Dasein* – está retirado da ordem do mundo e do mundo da ordem, do consolo, seu ser lhe é pesado, insustentável, sem sentido, absoluto – *puro sofrimento*.

Para Lévinas não é a condição absoluta do ser, sofrendo, porém, um labirinto ontológico sem saída ou um enigma sem solução, e sim possibilidade de determinação do ser como ser mesmo: pois o mal é de certo modo a lógica do ser. É simplesmente um facto, este de que o ser é, e isto se prova pela necessidade mesma que o sofredor tem de *sofrer como ser-Dasein-e enquanto ser*. É bem verdade que no horizonte esboça-se o mistério da morte e a possibilidade de um encontro com ele; mas isto é um outro tempo, e o tempo do sofrimento está também concentrado na absoluta densidade do sofrimento, porque no verdadeiro sofrimento cada momento é, em sentido estrito, o último em sentido de também absoluto em si mesmo.

O fechamento ontológico do sofrimento não é, porém, definitivo. Ele pode ser ultrapassado – porque concentra exatamente em si uma extrema concentração de ser, um “*non plus ultra*” de poder ontológico. Esta concentração de ser, em sua dinâmica de intensificação, torna-se a si mesma insuportável, torna-se *pura insuportabilidade*, insuportabilidade que esgota as reservas ontológicas que se albergam nos tecidos do ser sofredor, erodindo assim a consistência material do ser em sofrimento e obrigando suas profundidades a se acercarem da carapaça ontológica que separa um *Dasein* do outro. Este esgotamento, esta exacerbação de tensões acaba por provocar uma rotura, uma fenda no bloco antes compacto do ser sofredor, um ferimento pelo qual a subjetividade ferida escorre, expõe-se absolutamente, torna-se nudez – nudez roubada de toda e qualquer “dignidade” ontológica.

Em “O sofrimento inútil”, Lévinas apela para um princípio ético supremo que faz, a partir da dor, o outro prioritário em relação ao eu:

“O sofrimento pelo sofrimento inútil do outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem, abre sobre o sofrimento a perspectiva do inter-humano. [...] De sorte que o

próprio fenômeno do sofrimento na sua inutilidade é, em princípio, a dor de outrem. Para uma sensibilidade ética [...] acusar-se ao sofrer é, sem dúvida, a própria recorrência do eu a si. É, talvez, assim, que o pelo-outro – a mais correta relação a outrem – é a mais profunda aventura da subjetividade, sua intimidade última. Mas esta intimidade só é possível em sua discrição [...] Examinar o sofrimento numa perspectiva inter-humana... significativo em mim, inútil em outrem... O inter-humano propriamente dito está numa não indiferença de uns para com os outros, numa responsabilidade de uns para com os outros.”<sup>12</sup>

O postulado de que o sofrimento em outro é injustificado, me parecer o fundamento ético do cuidado: um responsabilizar-se. Lévinas analisa o sofrimento em uma perspectiva inter-humana, onde o *sofrimento é inútil em outro, mas significativo em mim*: me coloca na posição ética, distinta tanto do cidadão quanto do indivíduo, de me tornar responsável pelo outro, sem preocupação com reciprocidade: “é no meu apelo a seu socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao outro”<sup>13</sup>.

### 2.1.3. *Sufrimento em Henry*

A fenomenologia, para Henry, “interroga-se não sobre as coisas, mas sobre o modo como elas se mostram a nós, no ‘Como’ da sua manifestação e da sua revelação”<sup>14</sup>, havendo “dois modos fundamentais segundo os quais se cumpre a manifestação de tudo que se dá a nós: o aparecer do mundo e o da vida”. Para ele, então, a vida não é um processo cego ou inconsciente, é ela que implica a obra originária da revelação; o que se cumpre na vida, é, com efeito, a vida.

Falando sobre a dor, contrariando o “falso juízo” de que ela é referida a uma parte do corpo objetivo, afirma que o “carácter doloroso” da vida, o “doloroso enquanto tal” é o “elemento puramente afetivo do sofrimento que o constitui”. Assim, o “*sofrimento puro*” revela-se a si mesmo, o que quer

<sup>12</sup> Emmanuel Lévinas, “O sofrimento inútil”, in *Entre Nós: Ensaio sobre a Alteridade*. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 132-141; cit. in C. Cerezer, “A dor da responsabilidade: sensibilidade e individuação éticas em Lévinas”, in *Kínesis*, II / 03 (2010), 1-12, p. 11.

<sup>13</sup> Lévinas, *Ibidem*, p. 129.

<sup>14</sup> Michel Henry, “Sofrimento e vida”, in A. E. A. Antúnez e outros, *Fenomenologia da vida de Michel Henry. Interloquções entre filosofia e psicologia*, São Paulo, Escuta, 2014, pp. 34-35.

dizer que “só o sofrimento nos permite saber o que é o sofrimento e que aquilo que é revelado nesta revelação, que é o facto do sofrimento, é precisamente o sofrimento”. Com tal característica, “o sofrimento é invisível, como a vida”.

Henry fala de um “puro sofrer”, que marca com uma passividade insuperável tudo aquilo que afere a sua revelação do *pathos*, todo o sentimento e toda forma de vida. *A vida é paixão. Sofrer primitivo ou o sofrimento originário* no qual se cumpre o provar-se a si mesmo da vida, a afetividade que o torna possível recebe a marca de um sofrimento originário<sup>15</sup>.

Afirma que o “sofrimento ergue-se da possibilidade mais íntima da vida, pertence ao processo pelo qual a vida vem a si neste sentido radical e incontornável que é o *sofrer primitivo* como “sofrer-se” que todo o “provar-se” se cumpre fenomenologicamente”, defendendo o sofrer como “uma tonalidade fenomenológica originária da vida”.

E é aqui, ressaltado de pronto, que, também com Henry, vejo base possível para pensar o sofrimento da crise psíquica grave como constituinte fundamental do sofrimento psíquico humano. Creio que posso afirmar que a partir desse “sofrer primitivo”, de onde todo sofrimento particular é possível, que emerge a possibilidade de se pensar o fenómeno da crise psíquica como parte da fenomenalidade da vida. “As ‘vivências de sofrimento’ são múltiplas declinações desse sofrer primitivo, a ele necessariamente se referindo como a um *a priori* mergulhado no invisível da vida.”<sup>16</sup>

Ao afirmar que, “se é no sofrer que a vida vem a si, então é nele que, provando-se, ela frui de si”<sup>17</sup>, creio que Henry torna indissociável o sofrimento e a vida, como fruições do existir. Pela minha experiência com pessoas em crise psíquica grave (do tipo psicótico) tenho a nítida sensação (ainda a debater melhor) de que a crise é um esforço brutal de continuar fruindo a vida, o que me faz pensar que é, portanto, uma modalidade paradigmática do existir. E podemos, fenomenologicamente, concretamente, na vida, buscar apreender esta manifestação de vida (a crise psíquica) como parte de uma essencialidade afetiva humana. “O sofrer é um fruir porque no sofrer e por ele se cumpre o ser-dado-a-si, o fruir de si porque a efetividade fenomenológica desse sofrer é fruição.”<sup>18</sup>

E adiantando-me, posto que pretendo desenvolver isto melhor em outros estudos, creio que Henry nos aponta, com o exemplo da depressão

<sup>15</sup> Idem, *Ibidem*, p. 38.

<sup>16</sup> Idem, *Ibidem*, p. 39.

<sup>17</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>18</sup> Idem, *Ibidem*, p. 40.

que cita neste texto (“a depressão nunca é processo anônimo, impessoal, material, cego, inconsciente”<sup>19</sup>) também para a possibilidade de transformar (objeto da cura/cuidado, psicoterapia?) este sofrimento negativo em positivo, especialmente quando afirma:

“O sofrimento pode transformar-se em alegria porque isso a partir do qual toda a forma de sofrimento é possível – o sofrer primitivo no qual a vida se padece e se suporta a si mesma na sua passividade radical de si mesma –, é isso mesmo o que se ampara de si e se prova e frui de si na fruição desse fruir.”<sup>20</sup>

E complementa:

“É nesse jogo primitivo do sofrer e do fruir que tem lugar o nascimento do que se chama depressão, é também aí que ela pode ser superada. É nessa conexão originária do sofrer e do fruir que será preciso aprofundar, se queremos apreender de mais perto as leis enigmáticas da vida fenomenológica que tem em mãos a vinda em nós da felicidade assim como as do mal-estar.”<sup>21</sup>

Indo mais adiante e recorrendo a Kierkegaard quando discute a questão do desespero (que, creio, posso tomar, como crise máxima), Henry afirma que ele não é uma mera crise de identidade, como também entendo no caso da crise psíquica grave. Enfatiza:

“A bem dizer o desespero é uma crise de identidade, *mas não no sentido de um desaparecimento e por isso não é uma ausência de identidade* (grifo meu). Muito pelo contrário, no desespero e na depressão o eu está presente mais do que nunca. Uma vez que o desespero tem o seu lugar na vida e a ela diz respeito é sempre um desespero do eu e, mais ainda, um desespero do eu *a respeito de si mesmo.*”<sup>22</sup>

Finalizando este texto instigador, Henry defende, tanto que “a terapia é sempre possível” (restando-nos, a nós *psis*, o desafio de descobrir ou desenvolver qual, com a maior propriedade possível, posto que as terapias

<sup>19</sup> Idem, *Ibidem*, p. 42.

<sup>20</sup> Idem, *Ibidem*, p. 41.

<sup>21</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>22</sup> Idem, *Ibidem*, p. 42.

existentes, afirmo, não estão sendo verdadeiramente efetivas), quanto a interdisciplinaridade para lidar com a “vida doente” (embora aqui não defenda que a crise psíquica seja uma doença, mas uma manifestação ímpar, diferente, do sofrer máximo humano). E ele finaliza o texto, afirmando, que apenas cito:

“No fundo do desespero há o absoluto, a autorrevelação da vida, a união e a profusão da sua Parusia. Por isso nenhuma tonalidade fica bloqueada em si. Uma vez que ela apenas é dada no advir em si da vida, entra inevitavelmente na história. Esta história não é a do mundo nem dos seus acontecimentos. Ela apenas é inteligível apoiada em outra história, na história da Vida em nós – nessa incessante passagem do sofrer ao fruir no qual se origina a nossa ação, na qual se constrói a nossa vida. [...] A interdisciplinaridade já não é aqui um piedoso voto, é o trabalho e o pão quotidiano daqueles que, psiquiatras e filósofos, uma mesma finalidade reúne; devolver uma vida doente, talvez doente de uma doença mortal, ao seu poder e felicidade de viver – a essa vida que Kafka diz ‘que em nada é hostil’.”<sup>23</sup>

#### 2.1.4. Sobre Sofrimento Psíquico Grave

Caminhei até aqui para poder falar da minha posição em relação ao sofrimento psíquico humano, base para toda esta discussão. Desde a minha tese de doutorado (Costa, 2003) que venho utilizando, ou melhor, problematizando, o constructo *sofrimento psíquico grave* para me referir a *todas as manifestações tidas como da ordem dos transtornos mentais e correlatos, mas não somente como uma forma de substituir termos ou conceitos, mas antes, como mote filosófico e ético de considerar o sofrimento humano como base para a crise psíquica grave, tão trabalhada, problematizada e desafiadora para as áreas psi (psicologia, psicopatologia, psicanálise, psiquiatria).*

O *sofrimento psíquico grave*, em minha concepção, se reporta, portanto, a toda manifestação aguda da angústia humana (seja pela linguagem seja pelo comportamento) que não é – ou não tem sido – bem compreendida. Não se trata de negar que exista esta diferença radical, mas antes tentar resgatar o espaço necessário para que esta diferença como tal se revele e permaneça passível de múltiplas abordagens.

---

<sup>23</sup> Idem, *Ibidem*, p. 44.

Assim, reafirmando o que já disse, entendo o sofrimento psíquico como sendo: a) algo essencial e inerente a todo ser humano; b) que se constrói e é expresso nas relações (afetivas, sociais e culturais, ou seja, mundanas); c) que configura-se em cada particularidade humana; d) é vivenciado de forma diferente em cada sujeito, e e) que, portanto, no caso do sujeito “*tido como psicótico*” (*sujeito em sofrimento psíquico grave*), existe uma particularidade a ser entendida, considerada e respeitada, além de demandar o desenvolvimento de formas diferenciadas de dar continência, apoio e cuidado, sem considerá-la ou categorizá-la como doença *a priori*.

Já a noção de *sofrimento psíquico grave* nos remete à noção de crise como sendo “*um momento de rutura ou uma mudança de curso de um equilíbrio previamente estabelecido, levando a desarticulações que podemos chamar de psicossociais da pessoa*”. Esta forma de delimitar nos remete a uma possibilidade de cuidar da crise psíquica como um acontecimento essencialmente fenomenológico e não apenas sintomatológico ou nosográfico, oferecendo no cuidado<sup>24</sup> desta um processo de possibilidades de estruturação e uma necessidade de estar ao lado do sujeito que sofre, seja em que intensidade for.

Neste sentido, o qualificativo “grave” se refere tão-somente à *intensidade do sofrimento (ou manifestação genuína de uma angústia fundamental?)* e não a uma classificação específica, buscando resgatar a dimensão contígua de todo sofrimento humano, de um extremo (“suportável”) a outro (tido como “desorganizado”), contemplando não só às múltiplas dimensões dos sofrimentos humanos e psíquicos graves e que leva a crises, mas, e talvez primordialmente, enfatizar que o viver humano, permeado por sofrimentos e dores, demanda um verdadeiro trabalho de compreensão fenomenológica, sistêmica, dinâmica, dialética e complexa deste acontecer do homem no mundo.

---

<sup>24</sup> Heidegger usa três palavras cognatas: 1. *Sorge*, “cura (cuidado)”, é “propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno”. O verbo *sorgen* é “*cuidar*” em dois sentidos: 1. *sich sorgen um* é “preocupar-se, estar preocupado com” algo; 2. *Besorgen* possui três sentidos principais: (a) “obter, adquirir, prover” algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) “tratar de, cuidar de, tomar conta de” algo; (c) especialmente com o participio passado, *besorgt*, “estar ansioso, perturbado, preocupado” com algo. O infinitivo substantivado é *das Besorgen*, “ocupação” no sentido de “ocupar-se de ou com” algo; 3. *Fürsorge*, “preocupação”, significa “cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda”, portanto: (a) segundo o “bem-estar” organizado pelo estado ou por corporações de caridade; (b) “cuidado, preocupação” (segundo Inwood). Todos estes sentidos, aplicações e possibilidades são extensivos ou aplicáveis ao nosso tema (comentário nosso).

Propus este termo (ou constructo, mas nunca uma definição ou conceito) para designar não só tudo aquilo que está sob o domínio da definição de psicose, mas para apontar alguns desafios filosóficos: *a)* buscar superar a classificação nosográfica, empiricista, categorial e sintomatológica das classificações psiquiátricas, que, por si sós, se pretendem atóricas (o que é um equívoco); *b)* apontar mais para fenômenos existenciais, fenomenológicos, de cunho interno, relacional e dinâmico, que falam da angústia humana, das contradições da estruturação psíquica, do sofrimento (psíquico, afetivo, emocional, relacional), para além do sintoma, e *c)* tentar resgatar, portanto, a dimensão “normal”, “natural”, “inerente” de qualquer sofrimento humano, inclusive daqueles tidos como psicóticos. Neste sentido, o qualificativo “grave” se refere tão-somente à intensidade do sofrimento e não a uma classificação específica, buscando resgatar a dimensão contígua de todo sofrimento humano, de um extremo (“suportável”) a outro (“desorganizado”).

De modo geral, o sofrimento psíquico se manifesta e se expressa, num primeiro momento, no registro do *corpo-vivência*, através do que se convencionou chamar *sintoma*; sintoma, no entanto, aqui tomado tanto “como função simbólica, quanto metafórica, mediadora entre a subjetividade e o real”, que se apresenta ao mundo através da palavra portadora de uma verdade particular, e não somente uma manifestação biológica de doença.

Sintoma aqui entendido como na Semiótica (a ciência geral dos signos, índices e sintomas) como índice, ou seja, signo em que a relação entre significado e significante não é arbitrária, mas sim determinada pela experiência vivenciada pelo interpretador ou pela contiguidade de facto entre dois elementos.

Toda esta discussão me fez então relacionar o sofrimento psíquico grave com as *crises do tipo psicótico*, questões com as quais nos haveremos em muitos dos trabalhos a seguir na busca desafiadora de circunscrever as múltiplas e complexas dimensões deste sofrimento, como ora apresento.

### **3. A clínica do cuidado da crise psíquica grave**

#### **Atenção e Compreensão no Cuidado Psicoterapêutico**

Adoto aqui que o exercício da atenção e da compreensão de sentido dos sofrimentos existenciais realiza a possibilidade do olhar fenomenológico como cuidado na clínica psicoterapêutica, particularmente, da crise psíquica grave, a despeito de suas dificuldades, desafios e complexidade. Não se trata, por certo, de uma simples adesão a uma abordagem teórica, através da

aquisição de informações conceituais e treinamento técnico, muitas vezes eivada de confusões conceituais ou técnicas, como aponteí acima.

Para Heidegger, “a compreensão própria da existência como “ser-aí” (*Da-sein*) não é um empreendimento meramente teórico, implica, necessariamente, um movimento de apropriação dos modos cotidianos e impessoais de ser e uma singularização do existir. Passa, portanto, pela disposição afetiva da angústia, pela antecipação do ser-para-a-morte e pela ‘decisão’ por um poder-ser próprio e singular”.

O *cuidado ôntico*, concreto, ou o que podemos fornecer, “já está previamente limitado por esse cuidado ontológico mais originário. Por isso, é de fundamental importância para o cuidado psicoterapêutico um movimento de suspensão e recuo ante as demandas imediatas do sofrimento tal como aparece dado à experiência cotidiana e um exame do próprio campo experiencial de sentido em que ele se constitui”. Esse tipo de atenção permite que o cuidado clínico não se restrinja a uma substituição do outro em suas possibilidades próprias e pessoais, mas possa, também, convidar o outro à experiência de sua liberdade essencial. A psicoterapia, enquanto “cuidado pela vida”, pode ser explicitada, na terminologia da analítica existencial, como “o estar-com que corresponde ao outro enquanto abertura às suas mais diversas e próprias possibilidades de ser”.

Chegamos aqui, creio, na característica fundamental da existência humana, a saber, a angústia, o que, na minha prática clínica da crise psíquica grave é corrente. Para Heidegger:

“[...] o ser humano é um ser imperfeito, aberto e inacabado. Foi lançado ao mundo sem o seu consentimento ou querer. Sua existência é determinada pelas contingências da vida e pelas circunstâncias históricas e sociais. O ser humano é também um ser marcado pelas adversidades e por uma certa quantidade de sofrimentos: dor, injustiça, medo, insegurança, fracassos, lutas, catástrofes, envelhecimento, doenças e morte. Desse modo, a existência humana não é plena e feliz. Cada qual age no mundo superando ou não as dificuldades e obstáculos que a existência lhe impõe. Nesse sentido a vida humana é marcada pela angústia. A angústia é uma característica fundamental da existência humana. Quando o homem desperta para a consciência da vida, percebe que ela não tem sentido ou uma finalidade. É na angústia que percebemos o nada como essa sombra que paira sobre todas as coisas. O nada que tudo aniquila está por sobre e além de nós. Na angústia todas as coisas se nivelam. Tudo se torna efêmero,

tudo se torna igual. O mundo perde sua cor. Tudo caminha para seu ocaso. Tudo caminha para seu fim e decadência. Na angústia percebemos que somos um ser para morte. É a morte que retira todo o sentido da vida. Como afirma Heidegger, ‘o mundo surge diante do homem aniquilando todas as coisas particulares que o rodeiam e, portanto, apontando para o nada’.”<sup>25</sup>

Por tudo isto é que defendo que, se assumimos o *lugar de quem cuida*, precisamos estar disponíveis para *deixar ser o outro como é e como pode ser*, seja qual for a possibilidade de ser do outro que se apresente no mundo, num dado momento da relação terapêutica, por exemplo.

Para deixar ser o outro, *precisamos estar preparados para reconhecer qual é a possibilidade de ser do momento e acompanhá-lo enquanto perdure essa possibilidade*, por estreita que seja, em particular na crise psíquica grave. Por conseguinte, a postura ética de Lévinas (respeito e responsabilidade pelo Outro, pela Alteridade) e o cuidado-no-mundo de Heidegger, também nos remetem, em especial no caso da crise psíquica grave ou do sofrimento psíquico grave, à limitação desta clínica desafiadora e complexa (não devidamente explorada pela clínica positivista), bem expressa nas palavras de Winnicott, em “A Cura”, que identifico a seguir:

“O que você se encontra provendo, em seu trabalho, pode ser descrito da seguinte maneira: você se dedica ao caso.  
 Você aprende como é se sentir como o seu cliente. Você se torna digno de confiança para o campo limitado de sua responsabilidade.  
 Você se comporta profissionalmente.  
 Você se preocupa com o problema de seu paciente.  
 Você aceita ficar na posição de um objeto subjetivo, na vida do cliente, ao mesmo tempo em que conserva seus pés na terra.  
 Você aceita amor, e mesmo o estado de enamorado, sem recuar e sem atuar a sua resposta. Você aceita ódio e o recebe com firmeza, ao invés de como vingança.  
 Você tolera, em seu cliente, a falta de lógica, inconsistência, suspeita, confusão, debilidade, mesquinhez, etc., e reconhece todas essas coisas desagradáveis como sintomas de sofrimento (na vida particular, essas mesmas coisas o fariam manter distância).

---

<sup>25</sup> M. Chauí, *Heidegger, Vida e Obra*, São Paulo, Nova Cultural, 1996, “Prefácio”, p. 9.

Você não fica assustado nem sobrecarregado com sentimentos de culpa se seu paciente fica louco, se desintegra, corre pela rua de camisa, tenta suicídio, talvez com êxito. Se você é ameaçado de assassinato, chama a polícia não só para proteger a si mesmo, mas também ao paciente.

Em todas essas emergências, você reconhece o pedido de socorro do seu paciente, ou um grito de desespero por causa da perda da esperança nessa ajuda. Em todos esses aspetos, você é, em sua área profissional limitada, uma pessoa profundamente envolvida com sentimentos e, ainda assim, à distância, sabendo que não tem culpa da doença de seu paciente e sabendo os limites de suas possibilidades de alterar a situação de crise. E se você pode controlar a situação, há a possibilidade de que a crise se resolva sozinha e, então, será por sua causa que o resultado foi alcançado.”<sup>26</sup>

Por fim, para concluir, defendendo, como propus no início, de que as *primeiras crises psíquicas graves são substratos fenomênicos* da manifestação da experiência chamada de psicose, defendo-as como um dos paradigmas da constituição humana, por entender que tais crises/experiências são antes uma tentativa de organização dos sofrimentos sentidos, experimentados, vividos, intensificados no indivíduo e nas suas relações, portanto em sua condição existencial.

No entanto, para compreender (teórica ou filosoficamente) esta manifestação complexa do *sofrimento puro, inútil, solitário e avassalador* (Lévinas, Heidegger e Henry), precisamos superar (suspender), no campo do cuidado (e da teorização inerente), as imprecisões, confusões conceituais, psicologismos, psicopatologismos e psiquiatrismos, tão comuns na área, eivadas de “jogos de linguagem” convenientes.

Creio estar defendendo aqui que as *primeiras crises psíquicas graves são um sentir vivendo e existindo com angústias intensas* (fundamentais) que demandam compreensão como uma das manifestações genuínas de existir do humano, no sentido de “possibilidades de ser”, e não como anormalidade ou enfermidade *a priori*. *Um sofrer primitivo ou o sofrimento originário ou uma tonalidade fenomenológica originária da vida*, como diz Henry.

*O que me faz afirmar que a crise psíquica é vivência basilar da angústia do existir.*

---

<sup>26</sup> D. W. Winnicott, “A cura”, in Idem, *Tudo começa em casa*, São Paulo, Martins Fontes, 1989, pp. 205-206.

Resta-me admitir que este ensaio pode conter (e contém), como critiquei de outras teorizações, imprecisões e confusões posto que estou a elaborar a possibilidade de torná-la “mais ampla”. Por isto me valho, e pretendo aprofundar em outros momentos, além da minha experiência (vivência) clínica com este fenômeno genuíno (crise psíquica grave), de autores da fenomenologia tais como Husserl, Heidegger e Henry.

O que me faz também defender uma “clínica fenomenológica do cuidar da crise psíquica grave” (*prestatividade, presentidade, ocupação, preocupação, solicitude, ser-aí-com*, nos termos de Heidegger ou a *disponibilidade* e a *cura* winnicottiana), respeitando e responsabilizando-nos por este outro (*alteridade*, Lévinas) que sofre genuinamente como parte de um *sofrimento inútil* (Lévinas), *originário* (Henry), na busca de, estando-com ele (*estar com* de Heidegger), pretender minorar as angústias existenciais desta forma de *tonalidade fenomenológica originária da vida*, do afeto, concretamente (Henry). Perdoem os especialistas de cada um destes filósofos (e os próprios filósofos) se me apropriei indevidamente de seus conceitos originários, mas um estudo mais detalhados poder-me-á fazer precisar melhor esta “tese em curso”.

Para isto, no meu entender, o psiquismo precisa ser concebido como fenômeno uno, típico do humano, com múltiplas dimensões que não pode ser reduzido a elas. Para finalizar, conclamando Husserl (na qualidade de precursor da fenomenologia e propositor de “uma outra forma de entender o fenômeno humano”), preservar sua máxima fenomenológica de “*voltar para as coisas por si mesmas*”, tentando não cair nas confusões conceituais de *psi* (-cologismos, -quiatrismos, -copatologismos, -canalismos) obscurecedores, num esforço fenomenológico constante de evitar construções metafísicas ou metanarrativas meramente descritivas, quiçá para aceder ao fenômeno da crise psíquica como manifestação genuína, originária do sofrer humano. Ou seja, implicar-se numa “contemplação desinteressada” de quaisquer interesses naturais ou psicológicos na existência, sem pôr em dúvida a existência, como no caso dos cétricos, mas se abstém de emitir juízos sobre ela<sup>27</sup>. Suspensão do juízo (do grego *epoché*, *εποχή* = “colocar entre parênteses”), enquanto atitude de não aceitar nem negar uma determinada proposição ou juízo, opondo-se ao dogmatismo, onde se aceita uma proposição como definitiva.

Ou seja, implicar-se numa “contemplação desinteressada” de quaisquer interesses naturais ou psicológicos na existência, sem pôr em dúvida a

---

<sup>27</sup> N. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, Verbetes “Epoché”, São Paulo, Martins Fontes, 1990, p. 339.

existência, como no caso dos céticos, mas se abstém de emitir juízos sobre ela<sup>28</sup>. Suspensão do juízo (“colocar entre parênteses”), enquanto atitude de não aceitar nem negar uma determinada proposição ou juízo, opondo-se ao dogmatismo, onde se aceita uma proposição como definitiva, como, infelizmente, muitas das teorizações na clínica *psi* adotam.

Talvez aqui caiba, agora sim para definitivamente finalizar, uma circunscrição de termos do como pensar uma crise a partir da “postura fenomenológica”: “momento de perda de sentido, desconexão, as palavras deixam de significar, os outros deixam de significar, as coisas deixam de ser aquilo que eram, a relação com o mundo se deteriora/transforma”.

## Bibliografia

- ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, Verbete “Epoché”, São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- BASAGLIA, F., *A psiquiatria alternativa: contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática*, São Paulo, Brasil Debates, 1982, 3.<sup>a</sup> ed.
- BASAGLIA, F., *A instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*, Rio de Janeiro, Graal, 1991, 2.<sup>a</sup> ed.
- BENTALL, R. P., “Why There Will Never Be a Convincing Theory of Schizophrenia”, in S. Rose (ed.), *From brains to consciousness? Essays on the new sciences of mind*, London, Penguin Books, 1999.
- BENTALL, R. P., *Madness Explained: Psychosis and Human Nature*, London, Penguin Books, 2003.
- BENTALL, R. P., e Slade, P. D. (eds.), *Reconstructing Schizophrenia*, London, Routledge, 1992.
- BOYLE, M., *Schizophrenia: A Scientific Delusion?*, London, Psychology Press, 2002.
- BRENTANO, F., *Descriptive Psychology*, New York, Routledge, 1995.
- CATÃO, C. G. B., *A experiência do sofrimento em estudantes de ciências e tecnologia da UFRN sob o enfoque fenomenológico-existencial*. Tese de Doutorado, UFRN, 2016.
- CEREZER, C., “A dor da responsabilidade: sensibilidade e individualização éticos em Lévinas”, *Kínesis*, II / 03 (2010), 1-12.
- CHAUÍ, M., *Heidegger, vida e obra*, São Paulo, Nova Cultural, 1996.
- COSTA, I. I., *Da fala ao sofrimento psíquico grave. Ensaio acerca da linguagem Ordinária e a Clínica Familiar da Esquizofrenia*, Brasília, Kaco, 2003.
- COSTA, I. I., “Família e psicose: uma proposta de intervenção precoce nas primeiras crises de sofrimento psíquico grave”, in Féres-Carneiro, T. (org.), *Família e Casal. Saúde, trabalho e modos de vinculação*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2007.
- COSTA, I. I., “Psicose: um conceito (?) absolutamente impreciso...”, in Costa, I. I. (org.), *Da Psicose aos Sofrimentos Psíquicos Graves: caminhos para uma abordagem complexa*, Brasília, Kaco Ed., 2010.

<sup>28</sup> Idem, *Ibidem*.

- COSTA, I. I., “Crises Psíquicas do Tipo Psicótico: diferenciando e distanciando Sofrimento Psíquico Grave de ‘Psicose’”, in Costa, I. I. (org.), *Da Psicose aos Sofrimentos Psíquicos Graves: caminhos para uma abordagem complexa*, Brasília, Kaco Ed., 2010.
- COSTA, I. I., *Intervenção Precoce e Crise Psíquica Grave. Fenomenologia do Sofrimento Psíquico*, Curitiba, Juruá, 2013.
- COSTA, I. I., “Sofrimento humano e sofrimento psíquico: da condição humana às ‘dores psíquicas’”, in *Sofrimento humano, crise psíquica e cuidado*, Brasília, EDUnB, 2014.
- DIAS, E. O., *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott* (Tese de Doutorado), PUC / São Paulo, 1998, p. 258.
- FERNANDES, M. A., *Consciência, vivência e vida: um percurso fenomenológico*. Rev. abordagem gestalt., vol. 16, n.º 1, Goiânia, 2010.
- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, Parte II, Petrópolis, RJ, Editorial Vozes, 1996.
- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, Parte I, Petrópolis, RJ, Editorial Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, M., *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*, Rio de Janeiro, Via Verita, 2012.
- HEIDEGGER, M., e Boss, M., (org.), *Seminários de Zollikon*, Petrópolis, RJ, Editorial Vozes, 2009.
- HENRY, M., *Fenomenologia de la vida*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.
- HENRY, M., *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaire de France, 3.ª ed, 2011.
- HENRY, M., *Filosofia e fenomenologia do corpo*. São Paulo, É Realizações, 2012.
- HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- HENRY, M., “Sofrimento e vida”, in Antúnez, A. E. A., e outros, *Fenomenologia da vida de Michel Henry. Interlocuções entre filosofia e psicologia*, São Paulo, Escuta, 2014.
- HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, 1 e 2, Madrid, *Revista de Occidente*, 1929.
- HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard, 1976.
- HUSSERL, E., *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*, Aparecida, SP, Ideias & Letras, 2006.
- INWOOD, M., *Dicionário Heidegger*, São Paulo: Jorge Zahar, 2002.
- LAING, R. D., *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*, Harmondsworth, Penguin, 1960.
- LAING, R. D., *The Self and Others*, London, Tavistock Publications, 1961.
- LAING, R. D., *The Voice of Experience: Experience, Science and Psychiatry*, Harmondsworth, Penguin, 1982.
- LAING, R. D., *Wisdom, Madness and Folly: The Making of a Psychiatrist 1927-1957*, London, Macmillan, 1985.
- LAING, R. D., e Cooper, D. G., *Reason and Violence: A Decade of Sartre’s Philosophy*, London, Tavistock Publications, 1964 (2nd ed.).
- LAING, R. D., e Esterson, A., *Sanity, Madness and the Family*, London, Penguin Books, 1964.
- LERSCH, A *Compreensão Fenomenológica das Vivências. Princípios Básicos da Fenomenologia*, in PUC-Rio-Certificação Digital n.º 04105282/CA. Disponível em [http://www.mawell.vrac.puc-rio.br/11321/11321\\_5.PDF](http://www.mawell.vrac.puc-rio.br/11321/11321_5.PDF)
- LÉVINAS, E., “O sofrimento inútil”, in *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis, Vozes, 1997.
- LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 2000.
- LÉVINAS, E., *Ética e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 2000.
- LÓPEZ, M., e Laurentis, J. M., *Semiologia Médica*, Atheneu, Livraria Interminas, 1988.

- MORUJÃO, C., *Caminhos da Fenomenologia*, Lisboa, Universidade Católica, 2015.
- RESENDE, T. I. M., e Costa, I. I., “Fundamentos para abordar o sofrimento humano: cuidado, ética, convivência”, in Costa, I. I., *Sofrimento humano, crise psíquica e cuidado*, Brasília, EDUnB, 2014.
- SOUZA, M. A., “A angústia, o nada e o sentido da vida em Heidegger”, *Filosofonet*. Disponível em <https://filosofonet.wordpress.com/2014/04/27/a-angustia-o-nada-e-o-sentido-da-vida3/>, 2014.
- SZASZ, T., *The manufacture of madness*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971.
- SZASZ, T., *Schizophrenia. The sacred symbol of psychiatry*, New York, Basic Books Inc., 1976.
- SZASZ, T., “Diagnoses are not diseases”, in *Lancet*, 338 (1996), 1574-6.
- SZASZ, T., *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Hoeber-Harper, 1961, rev. ed. HarperCollins, 2000.
- SZASZ, T., *The Meaning of Mind: Language, Morality, and Neuroscience: 1-2*, Syracuse University Press, 2002.
- WINNICOTT, D. W., “A cura”, in Idem, *Tudo começa em casa*, São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil, 1986.

## Compreensão e explicação em Jaspers

DIOGO TELLES CORREIA\*

Karl Jaspers (1883-1969) foi um psiquiatra e filósofo alemão, pai do método fenomenológico em psicopatologia.

O seu percurso na psiquiatria ocorre numa época em que esta especialidade na Alemanha estava dominada por um espírito neurocientista preconizado por Nissl, Alzheimer, Wernicke, Griesinger. Segundo este último vivia-se o princípio de que “as doenças mentais eram doenças do cérebro”. Apesar da sua boa relação com Nissl, por quem nutria uma admiração que era recíproca, esta visão viria a ser muito criticada por Jaspers que referiu que estas construções anatómicas eram tão fantásticas que poderiam ser chamadas de “mitologias do cérebro” (1). E o seu contributo para a psicopatologia surge exatamente nesta crise metodológica em que a epistemologia da psiquiatria se tende a radicalizar nas neurociências, e numa tentativa de criar um método que, não excluindo, os contributos neurocientíficos, trouxesse de novo a psiquiatria para uma base mais compreensiva e mais próxima das ciências humanas. O seu contacto com a obra de Husserl, Dilthey e Max Weber foi crucial para que isto acontecesse.

Ele é o impulsionador da “fenomenologia em psiquiatria”, um movimento distinto da fenomenologia filosófica e que visava criar um método epistemológico distinto das outras ciências médicas mas nem por isso menos científico.

Para Jaspers a fenomenologia tem a missão de aceder intuitivamente aos estados psíquicos subjetivos que os doentes experienciam, de limitá-los e distingui-los o mais estritamente possível e aplicar-lhes termos precisos (1).

Vários são os conceitos que ele define de forma a pôr em prática o seu método fenomenológico. O conceito de compreensão e de explicação em psicopatologia são fundamentais.

---

\* Médico Psiquiatra. Prof. Aux. c/ Agreg. da Faculdade de Medicina de Lisboa.

## **I. Compreensão (estática e genética; racional e empática) e explicação causal**

Jaspers distingue quatro tipos de compreensão: estática *versus* genética e racional *versus* empática ou psicológica.

Através da compreensão estática os estados mentais são representados, definidos, descritos com detalhe e ordenados (pensamentos, percepções, etc.). Por outro lado, através da compreensão genética são estabelecidas conexões entre os vários estados mentais (por exemplo, como as variações de humor se podem associar a determinadas experiências de vida).

Quer a compreensão estática quer a genética podem ser do tipo racional ou empático.

A compreensão racional é aquela que é utilizada para captar algumas manifestações objetivas que são acedidas através da racionalidade (como ideias delirantes ou outros conteúdos racionais que são compreendidos através do pensamento racional e não pela empatia) ou para estabelecer conexões lógicas entre os estados mentais sem ser necessária a empatia. Por outro lado, recorre-se à compreensão empática ou psicológica para aceder aos fenómenos verdadeiramente subjetivos, compreendidos com recurso à empatia, e para estabelecer conexões entre fenómenos subjetivos (por exemplo, compreender o aparecimento de determinados pensamentos delirantes secundários a estados de humor).

Várias vezes ao longo da obra de Jaspers a fenomenologia é distinguida da psicologia compreensiva.

“A representação, definição, descrição dos estados psíquicos (compreensão estática) é tarefa da fenomenologia; enquanto a compreensão das conexões psíquicas é matéria da psicologia compreensiva” (2). Posteriormente, recorre ao termo “psicopatologia compreensiva”, aparentemente para designar a aplicação da psicologia compreensiva à psicopatologia (estados psíquicos considerados patológicos). Segundo Jaspers, “a psicopatologia compreensiva pretende estender a nossa compreensão a relações extraordinárias, muito longe de nós e que à primeira vista são inalcançáveis”.

Jaspers sublinha que “a fenomenologia não tem nada a ver com a compreensão genética e deve ser tratada como algo completamente diferente. A fenomenologia deve ser restrita àquilo que é acedido através da compreensão estática” (3).

Também é subentendida uma ordem para as duas, primeiro “descrevemos em detalhe os estados psíquicos (pensamentos, percepções, etc.)”, depois

“podemos ir mais além e compreender as conexões psíquicas entre os vários estados” (4).

No fundo, de acordo com o que foi descrito, a fenomenologia envolve a compreensão estática e empática, e a psicologia e a psicopatologia compreensiva a compreensão genética e empática.

Jaspers sublinha que compreensão psicológica ou empática é intuitiva e as conexões que através dela são estabelecidas são evidentes por si só e não obtidas por um método indutivo-racional. A compreensão seria uma “intuição do psíquico adquirida pelo interior do psíquico” (1), muito de encontro à definição de empatia que utiliza.

Compreensão	Utilização
Estática	Para a representação, definição, descrição e ordenação dos estados mentais
Genética	Para estabelecer conexões entre os vários estados mentais
Racional	Para aceder a sintomas objetivos através da racionalidade ou para estabelecer conexões lógicas entre os estados mentais
Empática	Para aceder aos fenómenos verdadeiramente subjetivos, compreendidos com recurso à empatia, e estabelecer conexões entre fenómenos subjetivos

## 2. A empatia

As manifestações subjetivas são acedidas através da compreensão empática. Para Dilthey a compreensão (*Verstehen*) requiere empatia (*Einfühlen*) e a coexperienciação (*Mitfühlen*). Estes termos são importados deste autor para a fenomenologia de Jaspers (5).

Segundo Jaspers, os sintomas subjetivos não são acedidos através dos sentidos mas sim por uma “transferência para a psique do outro” (*Sichhineinversetzen*) e por “uma participação nas suas experiências” (*Mitfühlen*), mas sem qualquer esforço intelectual. Este processo corresponde à empatia (3).

O autor utiliza várias metáforas para descrever a empatia, que no fundo significa que através da empatia o fenomenologista consegue coexperienciar, com recurso à sua imaginação e à transposição para a mente do outro, as experiências atuais dos pacientes.

### **A compreensão e intuição**

Em alemão o termo “*anschauen*” pode ser traduzido de várias formas, embora a mais correta seja traduzi-lo “intuição”. O significado atual de intuição corresponde à capacidade para entender, para identificar ou para pressupor coisas que não dependem de um conhecimento empírico ou de conceitos racionais. No entanto, este significado está longe daquele utilizado por Husserl ou Jaspers nas suas obras (6).

Husserl utiliza nos seus trabalhos o termo “intuição” no sentido de experienciar diretamente algo. Ele defendia que através do seu método fenomenológico se podia aceder diretamente aos processos mentais de outros (observando-os diretamente). (7) Para ele, quando o objeto se apresenta (através da percepção) utiliza-se a intuição que o torna presente “em pessoa”. E assim, intuição, evidência e verdade coincidem.

Por outro lado, Jaspers, embora utilize também o termo intuição na sua obra como essencial para a fenomenologia, utiliza-o significando o acesso a um processo mental com todos os seus detalhes, não sendo para isso necessário que ele seja experienciado diretamente. Jaspers utiliza este termo muitas vezes conjugado com outro: *Vergegenwärtigen*. Este significa receber na nossa mente algo como se tivesse sido vivido diretamente por nós (embora não o seja). Provavelmente, para que o fenomenologista aceda às experiências do doente, sem as experienciar diretamente, utilizará recursos como a imaginação.

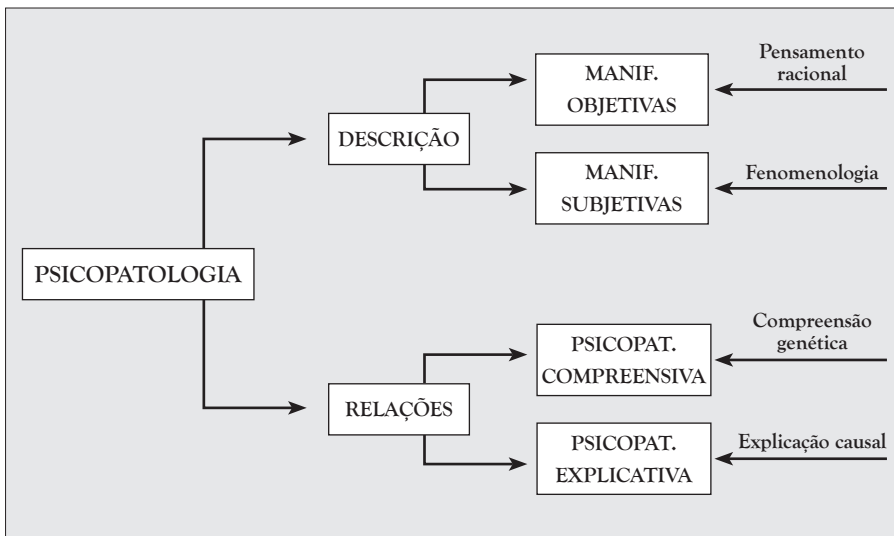
Deste modo, podemos compreender o sentido do que Jaspers afirma quando refere: “A fenomenologia tem a tarefa de fazer que os estados mentais do paciente se tornem presentes intuitivamente (*anschaulisch zu vergegenwärtigen*) em nós” (6). Ele acrescenta que “como nunca conseguimos perceber diretamente a vida mental de outra pessoa temos de tentar torná-la presente” (6, 8).

Assim, juntando as noções de compreensão e empatia de Dilthey, e de intuição de Husserl, Jaspers chega a uma metodologia sua, que exige haver por parte do fenomenologista, uma transposição para a mente do doente, coexperienciando as suas experiências (de forma o mais rigorosa possível, gráfica e detalhadamente), com recurso à imaginação, e desta forma

tornando-as intuitivamente presentes. Estas experiências podem então ser descritas e organizadas como conceitos psicopatológicos.

Muitas vezes a compreensão traz aspetos que não estão acessíveis à consciência (que passam despercebidas à consciência), mas que Jaspers resiste em chamar inconsciente (querendo manter-se distante da psicanálise), referindo que não é claro onde começam os limites da consciência (3).

Também é muito crítico à psicanálise quando afirma que “a teoria de Freud é de compreensão e não de explicação causal, ao contrário do que ele advoga, havendo aqui uma confusão entre as conexões compreensivas e causais”, e por ser compreensiva tem limites e não pode encontrar explicações causais para toda a vida psíquica, como pretende. Por outro lado, Freud parte de conexões compreensivas para elaborar teorias gerais e universais, coisa que para Jaspers é impensável, uma vez que a compreensão se foca apenas em fenómenos psíquicos individuais. É também muito crítico em relação às conexões compreensivas de Freud que diz serem pouco convincentes e simplistas, reduzindo toda a vida psíquica a alguns fatores relacionados com a sexualidade (3).



Psicopatologia descritiva e Psicopatologia com o estabelecimento de relações em Jaspers

### 3. Explicação causal

A distinção inicial entre compreensão e explicação terá sido importada do pensamento de Dilthey. Para este autor “nós explicamos a natureza e compreendemos a vida psíquica” (5). Por outro lado, “o estado mental envolvido na compreensão corresponde à empatia”. Embora seja muito provável que Jaspers tenha retirado esta noção de Dilthey, a radicalidade cartesiana com que o último separa as ciências humanas e as naturais é afastada por Jaspers sobretudo na sua fase final, em que este afirma terminantemente que “assumir que o psíquico é área da compreensão e o físico de explicação causal está errado. Não há nenhuma ocorrência, física ou psíquica, que não possa, por princípio, ser acedida por explicação causal” (2).

Provavelmente, falará ele aqui dos processos psíquicos onde a compreensão termina e começa a explicação (ver adiante). Por outro lado, Jaspers distingue a compreensão racional (para alguns fenómenos objetivos, como sintomas que são acedidos através da racionalidade) da compreensão empática (para os fenómenos subjetivos), divisão estranha a Dilthey.

Esta noção de que a explicação e a compreensão podem ser aplicáveis à vida psíquica terá sido trazida de Weber, que afirmava que qualquer realidade física ou psíquica pode ser estudada usando métodos das ciências naturais e o que distigue as ciências humanas das ciências naturais não é o objeto de estudo mas o método (9).

Porém, a ideia de empatia como vimos anteriormente é uma ideia exclusivamente de Dilthey.

Existem determinados fenómenos psíquicos que são incompreensíveis através da compreensão estática ou genética. Estes fenómenos deverão ser matéria de estudo das ciências naturais (e não da fenomenologia e psicologia compreensiva) que deverão encontrar uma explicação causal.

É importante sublinhar que embora Jaspers afirme que a compreensão e a explicação são métodos muito diferentes, ambos podem coexistir na atribuição de significado aos estados psíquicos: “assumir que o psíquico é área da compreensão e o físico de explicação causal está errado. Não há nenhuma ocorrência, física ou psíquica, que não possa, por princípio, ser acedida por explicação causal”; “não é absurdo tentar compreender e explicar um mesmo evento psíquico. Estes dois tipos de relações estabelecidas têm, no entanto, validades inteiramente diferentes”. O que o distancia da visão cartesiana de Dilthey (ver antes).

Para Jaspers, enquanto a explicação “não tem limites”, a compreensão “está sempre a encontrar limitações”. Segundo ele, embora alguns autores

acreditem que todos os fenómenos psíquicos são compreensíveis (falando aqui provavelmente de Freud), apenas “alguns aspetos da psique são acessíveis à compreensão”.

De acordo com este autor, a explicação causal começa onde a compreensão acaba. Este aspeto poder-se-ia dever ao facto de compreensão e explicação causal serem caminhos completamente díspares ou pelo facto de a explicação ser uma extensão da compreensão quando esta chega aos seus limites. Isto traduz duas posições entre as quais o autor transitou ao longo da sua obra: 1) a redutibilidade da compreensão à explicação causal por princípio (a compreensibilidade pode ser reduzida à causa), mas isso apenas ainda não ocorreu por dificuldades práticas (falta de conhecimento científico): “não é absurdo que um dia possamos explicar causalmente tudo sem termos de estabelecer conexões compreensivas” (8), e 2) a impossibilidade destes dois processos tão diferentes se tocarem: “em nenhum caso a compreensão e a explicação, que têm origens tão diversas, poderão convergir num aspeto da vida psíquica” (1).

Uma possível conciliação destas duas posições pode ser que perante uma relação entre dois estados mentais acedida através da compreensão poderá haver outra relação entre os mesmos estados mentais acedida através de uma explicação causal. Por exemplo, compreendemos a relação entre duas moedas de 20 e 50 cêntimos, e podemos explicar a relação entre o seu peso (9). Ou seja, poderá Jaspers querer dizer que um dia as ligações entre dois estados que hoje são unidas por ligações compreensivas sejam unidas por ligações causais de outra natureza mas que expliquem cientificamente a sua relação?

Na explicação causal são pesquisadas conexões utilizando um pensamento racional com base em teorias científicas estabelecidas. Porém, Jaspers sublinha que os elementos obtidos através da compreensão, nomeadamente da fenomenologia (como os sintomas psiquiátricos), são o ponto de partida para possíveis explicações causais. De acordo com ele “a fenomenologia e a psicologia compreensiva podem providenciar os elementos para a investigação causal”. Por exemplo, “um elemento fenomenológico como a alucinação pode depois vir a ser explicado por um processo orgânico” (2).

A compreensibilidade *versus* não compreensibilidade e explicação causal dos fenómenos psíquicos são ao longo das obras de Jaspers um ponto essencial para a sua classificação, por exemplo, nas alterações do pensamento com o delírio primário e secundário, nas alterações afetivas (sentimentos com objeto e sem objeto), etc.

Tipo de fenómenos	Exemplos	Forma de aceder
Fenómenos acessíveis através da compreensão	Delírio secundário	Compreensão
Fenómenos não acessíveis através da compreensão	Delírio primário	Explicação Causal

#### 4. Pressupostos e compreensão

Jaspers é muito convicto ao afirmar que a compreensão deve ser despojada de pressupostos e preconceitos (1, 2).

Um dos primeiros aspectos tratados na *Psicopatologia Geral*, é exatamente a necessidade do método em psicopatologia ser imune aos pressupostos. Devem evitar-se assim qualquer tipo de pressupostos filosóficos, religiosos, teóricos, biológicos, diagnósticos. Relativamente aos preconceitos diagnósticos Jaspers afirma que: “o diagnóstico deve ser o último passo na interpretação psiquiátrica”. Segundo ele, a etapa do diagnóstico é o menos essencial no trabalho psicopatológico e se a convertemos na principal pode tornar-se numa antecipação de algo que deve permanecer idealmente no fim da investigação. É essencial que “a análise dos fenómenos psíquicos não seja um obstáculo ao conhecimento com um nome diagnóstico mas sim uma visão transparente e panorâmica”. “Devemos afastar-nos de todas as teorias a que tivemos acesso, construções psicológicas (referindo-se provavelmente a teorias psicológicas como a psicanálise) ou mitologias materializadas dos processos cerebrais (ele chama por várias vezes mitologias às teorias biológicas que eram preconizadas na época), devemos limitar-nos a apreender aquilo que conseguimos compreender, intuir e descrever na sua verdadeira existência” (8).

Por outro lado, o autor distingue os pressupostos e preconceitos tidos como hipóteses inabaláveis, como absolutas dos pressupostos básicos que o psicopatologista, como todos os investigadores têm de possuir. No entanto, são apenas “rudimentos objetivos do pensamento”, “ideias-base num investigador”, “hipóteses legítimas”, que permitam uma compreensão estruturada (1). Ou seja, ao contrário do que muitos críticos referem em relação a Jaspers, que ele exigia uma ausência total de pressupostos, e que isso era incongruente com a organização e classificação psicopatológica que ele

preconizava, isso não é correto porque esta situação já estava prevista pelo mesmo.

No entanto, esta ausência de preconceitos e pressupostos não é conseguida através de uma atitude passiva do fenomenologista mas sim resultado de um esforço criterioso. “A ausência de pressupostos não é um estado que se possui de base mas sim algo que é conquistado com esforço” e resistindo a uma “tendência generalizada que os psicopatologistas têm em cair na elaboração de mitologias do cérebro” (8).

Como veremos a seguir, esta ideia da necessidade de uma ausência de preconceitos e pressupostos pode ter sido influenciada por Husserl para quem o método em fenomenologia deveria ser despojado de qualquer pressuposto, não devendo assim valorizar-se nada que não seja acedido exclusivamente através da fenomenologia. Porém, a ausência de pressupostos que Jaspers requer não é absoluta, como vimos, ao contrário do que se exige da época fenomenológica na busca da essência dos fenômenos.

No campo da importância dos valores de base, Jaspers entra em conflito com a obra de Weber, segundo o qual a compreensão não envolve o reviver da vida mental do outro mas sim de considerarmos os seus valores e normas que orientam o seu pensamento e ação. Não existiriam assim garantias de que o reviver imaginativamente a vida mental do outro (como defende a empatia) tem qualquer semelhança com o que a pessoa experiencia na realidade. Porém, ambos, Jaspers e Weber, são unânimes em considerar a importância de um despojamento de valores e preconceitos por parte do investigador, porque para Weber a avaliação que é feita é dos valores do indivíduo em estudo. Esta visão de Weber relaciona-se com noção de “estilos ideais”, valores normativos que regulam os comportamentos e atitudes de uma população, que se integra na corrente neokantiana alemã.

Alguns autores criticam Jaspers, referindo que na compreensão está muitas vezes subentendido a presença de algum tipo de valor ou dimensão normativa. Por exemplo, quando estabelecemos compreensivelmente a conexão entre um motivo e uma ação é porque é “normativo” que isso aconteça (9).

## Referências bibliográficas

- (1) JASPERS, K. (1963), *General Psychopathology* (trad. de M. Hamilton e J. Hoenig), Manchester University Press, Manchester.
- (2) JASPERS, K., *Causal and "meaningful" connections between life history and psychosis* (trad. de J. Hoenig de Kausale und verständliche Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox, 1913). In *Themes and Variations IN European Psychiatry*. Ed. S. R. Hirsh e M. Shepherd, Bristol, 1974.
- (3) JASPERS, K., "The Phenomenological approach in psychopathology". *British Journal of Psychiatry*, 1968, 114: 1313-1323. Trad. anónima de "Die Phanomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie", 1912.
- (4) TELLES-CORREIA, D., SAMPAIO, D., "Psicopatologia: passado, presente, futuro". *Manual de Psicopatologia*, Lidel, Lisboa, 2013.
- (5) DILTHEY, W., "Ideas concerning a descriptive and analytic psychology". In *Descriptive Psychology and Historical Understanding* (trad. de R. M. Zaner e K. L. Heiges), Martinus Nijhoff, The Hague, 1977.
- (6) WIGGINS, O. P., SCHWARTZ, M. A., Chris Walker's Interpretation of Karl Jaspers' Phenomenology: A Critique. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 1995, 2, 4: pp. 319-343.
- (7) HUSSERL, E., *Logical Investigations*, 1901 (trad. de P. J. Bossert e C. H. Peters), Ed. E. Fink, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.
- (8) JASPERS, K., *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie* [Collected writings on psychopathology], Berlin, 1963, Springer Verlag.
- (9) FULFORD, K. W. M., THORNTON, T., GRAHAM, G., Psychopathology and the "Methodenstreit". In *Oxford of Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford University Press, EUA, 2006.





Este livro reúne os textos apresentados em 5 das primeiras 6 sessões do Seminário Permanente de Fenomenologia e Psicanálise, realizado no âmbito do Centro de Estudos de Filosofia da UCP. O Seminário, cujas sessões, sem periodicidade fixa, se iniciaram em 2012, propõe-se, desde o início, analisar a possibilidade e a pertinência de uma aproximação entre Fenomenologia e Psicanálise, do ponto de vista de um enriquecimento mútuo das duas disciplinas. Os textos agora apresentados ao público reúnem contribuições de psicanalistas, psiquiatras e filósofos, nacionais e estrangeiros.

