



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE

Felipe de Oliveira Castelo Branco

O espaço, a linguagem e a morte: sobre a melancolia em psicanálise

Rio de Janeiro

2013

Felipe de Oliveira Castelo Branco

O ESPAÇO, A LINGUAGEM E A MORTE: SOBRE A MELANCOLIA EM PSICANÁLISE

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutor para o programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Rio de Janeiro

2013

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria realizável sem o apoio, o amor e a mão estendida de quatro pessoas fundamentais na minha vida. Agradeço de todo meu coração a Ana Lúcia de Oliveira, a João Ney Castelo Branco e a Lucas Castelo Branco, minha matriz inicial. E o apoio, o amor, a mão estendida e a trilha compartilhada de Olivia von der Weid que tem tornado as veredas serradas e imprevisíveis em *campos* abertos a serem conquistados.

Gostaria de expressar meu profundo reconhecimento e admiração ao meu orientador de tese, Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge, que em tantos anos de caminhada conjunta tem me surpreendido a cada vez e novamente com renovados gestos de amizade, gentileza, rigor teórico e generosidade. Este trabalho seria igualmente irrealizável sem sua aposta e confiança.

Agradeço a acolhida em terras estrangeiras ao Prof. Dr. Éric Bidaud, meu co-orientador de tese na Université Paris XIII que me surpreendeu com agradáveis espaços criados numa agenda lotada. E também ao Prof. Dr. Renaud Barbaras (Université Paris I - Sorbonne) que informalmente, apaixonadamente e amigavelmente contribuiu de maneira profunda para alguns de meus impulsos teóricos.

Gostaria de expressar minha gratidão e alegria em ter como leitoras e avaliadoras deste trabalho a Profa. Dra. Nadiá Paulo Ferreira, a Profa. Dra. Denise Maurano, a Profa. Dra. Rita Manso e a Profa. Dra. Glória Sadala que muito me honraram ao aceitarem o convite para compor a banca de defesa de tese.

Quero ainda expressar meu carinho aos meus colegas do Corpo Freudiano, escola de psicanálise, seção Rio de Janeiro, assim como aos colegas das seções e núcleos com os quais trabalhei algumas das hipóteses aqui desenvolvidas (especialmente aos membros do núcleo Macaé e aos frequentadores do Seminário de Psicanálise e Filosofia, ministrados por mim). Agradeço aos meus amigos da Filosofia do IFCS (UFRJ), com os quais tive grandes oportunidades de aprender (sobretudo), ensinar e rir. E aos meus analisandos, minha profunda gratidão.

Agradeço finalmente a CAPES pelo fomento que tornou esta pesquisa possível em solo brasileiro e também pela bolsa de estudos no exterior que tornou minha estada na França uma realidade. E por fim expresso minha gratidão aos funcionários e membros do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ que tem, cada um, sua parcela de participação nesta tese. Que este seja o momento oportuno, com todo meu coração, de dizer:

Muito obrigado!

Ninguém que, como eu, evoca os mais malignos demônios que habitam o peito humano e procura combatê-los, pode esperar sair ileso da luta.

Sigmund Freud

RESUMO:

CASTELO BRANCO, Felipe de Oliveira. *O espaço, a linguagem e a morte: sobre a melancolia em psicanálise*. 2013. Tese de doutorado – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

O presente trabalho visa investigar o conceito de ‘melancolia’ em psicanálise. Para tanto é preciso tomar parte em alguns debates teóricos que tem lugar no campo teórico-clínico psicanalítico no que diz respeito a este conceito. Partindo do estudo do lugar provisório legado à melancolia na obra de Freud, buscamos compreender a ação da culpa e da negação na queixa melancólica na expectativa de colher elementos que possam apontar para uma direção clínica em sua leitura nosográfica.

Palavras-chave: 1- Melancolia/depressão 2- Culpa 3- Espaço

ABSTRACT:

CASTELO BRANCO, Felipe de Oliveira. *The space, the language and the death: on melancholy in psychoanalysis*. 2013. Doctoral thesis – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

This work's aim is to investigate the concept of ‘melancholy’ in psychoanalysis. To do so, one has to take part into the theoretical debates which takes place in psychoanalytical field on this concept. Since Freud has left melancholy in a provisionally place in his work, one tries to understand the work of blame and negation in melancholic plaint as a way to find elements which can help to find a clinical direction in a nosographic understanding.

Keywords: 1- Melancholy/depression 2- Blame 3- Space

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

<u>1 - De nossos antecedentes</u>	11
---	----

PRIMEIRA PARTE

Capítulo I – Breve história da melancolia	18
--	----

<u>1.1 - A teoria humoral em Hipócrates</u>	20
---	----

<u>1.2 - O problema de Aristóteles</u>	24
--	----

<u>1.3 - Arte, teologia, literatura: as outras faces da melancolia</u>	30
--	----

<u>1.4 - O nascimento da psiquiatria e a morte da melancolia</u>	39
--	----

Capítulo II – A melancolia freudiana	51
---	----

<u>2.1 - A melancolia e sua questão conceitual em Freud</u>	52
---	----

<u>2.2 - A situação anterior a 1917</u>	61
---	----

<u>2.3 - Luto e melancolia</u>	68
--------------------------------------	----

<u>2.4 - A perda do objeto</u>	72
--------------------------------------	----

<u>2.5 - As identificações e a introjeção</u>	77
---	----

<u>2.6 - A culpa</u>	83
----------------------------	----

Capítulo III – O problema das neuroses narcísicas em Freud	91
---	----

<u>3.1 - Questões terminológicas na psiquiatria clássica</u>	91
--	----

<u>3.2 - As classes nosográficas iniciais de Freud</u>	95
--	----

<u>3.3 - Uma nova classe de neuroses</u>	97
--	----

<u>3.4 - Uma nova ferramenta chamada “segunda tópica”</u>	100
---	-----

<u>3.5 - Confusão teórica, confusão diagnóstica</u>	105
---	-----

SEGUNDA PARTE

Capítulo I – Sobre a culpa	110
<u>1.1 - Freud, Lacan e a teoria das psicoses</u>	<u>111</u>
<u>1.2 - A importância da <i>Verwerfung</i> freudiana</u>	<u>114</u>
<u>1.3 - Charles Blondel e a consciência mórbida</u>	<u>125</u>
<u>1.4 - Kafka e a porta da lei</u>	<u>128</u>
Capítulo II – A culpa na melancolia	132
<u>2.1 - A questão da culpa melancólica</u>	<u>132</u>
<u>2.2 - Vergonha, culpa e exibição</u>	<u>138</u>
<u>2.3 - Culpa e lei: o supereu e a culpa na neurose e na psicose</u>	<u>143</u>
<u>2.4 - Sublimação e melancolia: a defusão pulsional</u>	<u>151</u>
<u>2.5 - Culpa e autoridade na melancolia</u>	<u>154</u>
<u>2.6 - O delírio de punição e de culpabilização</u>	<u>163</u>
Capítulo III – O outro espaço da melancolia: apresentando o “delírio das negações”	170
<u>3.1 - Do delírio das negações ao delírio de enormidade</u>	<u>172</u>
<u>3.2 - Corpo sem órgãos e órgãos sem corpo: o fenômeno negador na melancolia e sua recepção na psicanálise</u>	<u>176</u>
<u>3.3 - O que significa negar?</u>	<u>182</u>

TERCEIRA PARTE

Capítulo I – Sobre o espaço	195
<u>1.1 - Sobre o espaço</u>	<u>195</u>
<u>1.2 - Platão e a <i>Khora</i></u>	<u>199</u>

<u>1.3 - Kant e a estética transcendental</u>	202
<u>1.4 - Bergson, o espaço e a duração</u>	207
<u>1.5 - Merleau-Ponty e a fé perceptiva</u>	212
Capítulo II – Espaço e psicanálise	217
<u>2.1 - O espaço imanente de Winnicott</u>	217
<u>2.2 - Da objetualização do espaço à espacialização do objeto</u>	221
<u>2.3 - Espaço e significante: do <i>topos</i> à topologia</u>	229
<u>2.4 - O espaço e a fantasia: Freud x Kant</u>	238
PARTE FINAL	
Conclusão	253
APÊNDICE – Questão de pressão	267
1 - <u>Freud e a depressão: atualidade do problema terminológico em psicanálise</u>	268
2 - <u>A depressão em Freud: questão aberta?</u>	270
3 - <u>Fuga da tristeza e farmacologia</u>	271
4 - <u>Inibição, <i>Trauer</i> e angústia</u>	272
BIBLIOGRAFIA	275

INTRODUÇÃO

Nas primeiras linhas de seu livro sobre *O nascimento da clínica* de 1963, Michel Foucault escrevia, na forma de um programa de pesquisa, mas também na forma de um alerta quase ameaçador a seu leitor: “Este livro trata do espaço, da linguagem e da morte” (FOUCAULT 1980, vii). Esse alerta funcionava como uma antecipação aos domínios que sustentam as teses do autor sobre o *olhar clínico* em medicina (psiquiátrica fundamentalmente) e de suas formas de inauguração e estabelecimento.

Podemos dizer o mesmo da tese que defendemos nesse trabalho. Esse trabalho trata do espaço, da linguagem e da morte em psicanálise. Trata-se aqui também de lidar e de pensar (com) o espaço, a linguagem e a morte. No entanto, não é de nosso interesse – da forma como está presente no trabalho de Foucault –, fazer uma arqueologia do olhar médico, uma leitura de suas classes e dos espaços ocupados pelo olhar clínico. Do ponto de vista da psicanálise, o espaço, a linguagem e a morte são três figuras do *limite*. A linguagem se configura como um campo de inscrição fundamental, fundador de um limite, origem inauguradora de um “fora da linguagem” que batizamos e nos habituamos a chamar, com Jacques Lacan, de real: a linguagem barra o gozo; a morte, por sua vez, se configura como o polo ou o extremo que se encontra em oposição, por excelência, ao campo da vida e da sexualidade. A morte é esse limite que move – ao fundo – toda ausência. É também, ao mesmo tempo, um dos nomes que damos ao real, e irmã gêmea do gozo, tal como pensado igualmente por Lacan. A morte é uma das figuras privilegiadas da perda, e, portanto, ocupa um lugar central no que diz respeito tanto ao luto quanto à melancolia. Figura da finitude, do silêncio, do não-sentido. Ela inscreve uma espécie de limite paradigmático de tudo aquilo que define um “dentro” em oposição a um “fora”: vida *versus* morte, sexualidade *versus* gozo, linguagem *versus* silêncio, simbólico *versus* real.

O espaço, por sua vez, requer uma reflexão complexa. Trata-se, na última parte desse trabalho, de acoplar as reflexões sobre a teoria da melancolia à uma leitura psicanalítica do espaço. Sua pertinência, sendo nossa expectativa, deve se mostrar por seu próprio desenvolvimento. Não habitando nem o lugar do “dentro” nem o do “fora”, o espaço é a própria condição dinâmica de um dentro e de um fora. O espaço se mantém “entre” linguagem e morte. Uma vez que a linguagem faz a mediação entre o que diz respeito ao espacial e a presença da

morte como limite, ela conecta o sujeito ao espaço de sua existência, espaço que guarda como seu limite interno a morte (real) que se presentifica a todos nós como limite que espreita a vida.

Essas três instâncias – espaço, linguagem e morte –, serão nossos eixos para pensar o tema fundamental desse trabalho: a *melancolia*. Poderíamos ter dividido os capítulos dessa tese expressando e dando destaque, a cada vez, a uma destas figuras da melancolia: primeiro a morte, depois a linguagem, por fim o espaço. No entanto, tal divisão arbitrária não faria justiça à complexidade da melancolia e tampouco às conexões e implicações que nutrem a relação entre o espaço, a linguagem e a morte. O que resta do *espaço* quando a *morte* deixa de ter presença, deixa de ser considerada como um limite? O que acontece com a *morte* quando a *linguagem* deixa de fazer frente ao não-sentido real? Que operação instauradora a *linguagem* possibilita, possibilitando a concretização mesma do *espaço* e, ato contínuo, da *morte* como limite?

Essas são perguntas que a melancolia nos coloca e se coloca. Pensar essas questões significa, ao mesmo tempo, pensar o espaço, a linguagem e a morte; mas significa também, e de maneira mais fundamental, pensar a própria melancolia. Nossa tarefa será precisamente pensar a melancolia em psicanálise. Ao estudarmos a melancolia, repensamos também, ato contínuo, o espaço em psicanálise, a linguagem em psicanálise e a morte em psicanálise. Eis o nosso programa de pesquisa e eis o nosso alerta ao leitor.

1.1- DE NOSSOS ANTECEDENTES

O complexo universo da pesquisa com frequência toca na necessidade de explorar e de se pôr problemas já anteriormente compostos em outros campos de saber na expectativa de não nos mantermos num espaço teórico encerrado em si mesmo. É verdade que, por vezes, a tarefa de frequentar, ainda que brevemente, campos de saber alheios àqueles com o qual habitualmente dialogamos pode ser árdua, mas quando conduzida de modo orientado deve trazer como resultado, grande parte das vezes, uma pesquisa rica em frutos que não se esgotam em si mesmos, mas que semeiam questões que se movimentam salutarmente num saber sempre por se fazer. A fuga de um empreendimento como este pode resultar em uma coleção de perguntas que, partindo de certezas prévias, se travestem de pesquisa e de busca teórica, mas em verdade apenas sedimentam velhos preconceitos. Reconfigurando problemas de outros ambientes do pensamento, pensando psicanaliticamente problemas que parecem transcender o próprio campo da psicanálise, recolocando antigos problemas: neste trabalho almejamos não

fugir da tarefa do confronto e do debate teórico. Como sinaliza Bruno Latour (1995), a pesquisa é arriscada, inacabada, incerta e frequentemente ganha ramificações externas se sustentada enquanto tal.

Nossa pesquisa teve origem inicialmente no trabalho que desenvolvemos em nível de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde tínhamos como objetivo empreender um estudo aprofundado do conceito de melancolia na obra de Freud. Naquela ocasião, nossa estratégia metodológica se concentrava em duas vias fundamentais. Na primeira delas, que havíamos batizado de via *histórica*, analisamos o percurso do conceito de melancolia em sua emergência na cultura ocidental, desde suas origens na medicina e na filosofia da Grécia clássica, levando nossa investigação até o ponto no qual a estrutura do saber psiquiátrico lançou esse termo a um gradual desaparecimento. Tínhamos como objetivo compreender a carga cultural impressa sobre o termo *melancolia* no momento onde esse conceito havia sido recebido por Sigmund Freud em seu tempo. Nosso intuito era dar conta das influências e, especialmente, das rupturas teóricas que a psicanálise freudiana havia legado à história da melancolia a partir da delimitação do campo da psicanálise em relação a outros saberes. Na segunda via de trabalho, que havíamos batizado de *histórico-conceitual*, observamos a evolução do conceito de melancolia na obra de Freud, desde seus primeiros rascunhos enviados a Wilhelm Fliess, em 1892, até os momentos finais de sua obra. Acompanhamos a presença desse conceito em sua participação nos *principais* momentos de virada de sua obra, funcionando como uma espécie de *conceito-problema* em sua função de interrogar as produções intelectuais e clínicas de Freud.

Podemos destacar, a título de exemplo, a importante participação do conceito de melancolia na elaboração da primeira nosologia freudiana – no contexto das trocas epistolares com Fliess –, ou nas primeiras elaborações do que futuramente será batizado de “complexo de Édipo”, em 1894. Além disso, esse conceito teve uma participação fundamental nos escritos metapsicológicos de 1915 (funcionando como uma espécie de validação das hipóteses desenvolvidas naquele período) e de “aplicação” da estrutura teórica desenvolvida recentemente através do conceito de narcisismo. No texto publicado em 1917, *Luto e melancolia*, a melancolia contribuiu teoricamente para a introdução dos problemas da reversão da pulsão, da falha no narcisismo, da perda do objeto e da introdução de uma nova face do que naquela ocasião era chamado de chamado “agente crítico”, questões que marcaram definitivamente o edifício teórico da psicanálise. Em 1923, uma vez mais, o quadro clínico da melancolia funcionou como uma forma de *apresentação* do conceito de supereu e da ação

radical da pulsão de morte em *O eu e o isso* (1923), resultado das investigações inauguradas no famoso texto *Mais além do princípio de prazer*.

Não se tratando de um conceito fundamental, o conceito de melancolia, contudo, atravessa toda a obra de Freud. Podemos acompanhar - usando esse conceito ao mesmo tempo como *objeto de investigação* e como *estratégia investigativa* - as ressignificações, os esquemas renovados, o nascimento de certas teorias, o ocaso de outras, as relações de vizinhança conceitual, e, por fim, o próprio movimento de interrogação e teorização de Freud *refletidos na evolução histórica do conceito de melancolia na psicanálise*. Contudo, alcançamos como limite daquele trabalho o horizonte no qual a própria obra de Freud nos abandona, isto é: no momento em que ocorre a inclusão da melancolia *provisoriamente* (o termo alemão que Freud utiliza no artigo *Neurose e psicose* de 1924 é *vorläufig*) no seio de uma classe nosológica especial (e que não possuía mais uma definição clara), situada *entre* a neurose e a psicose, a saber: a classe das *neuroses narcísicas*.

O espaço provisório que a melancolia ocupa na obra de Freud tornou-se a questão motivadora original de nosso trabalho atual e desse ponto partimos na tese apresentada aqui. No entanto, é necessário, antes de tudo, reconstruir o percurso que nos conduziu até este ponto. Será precisamente a trilha que traçaremos na primeira das três partes desse trabalho. O primeiro capítulo se dedica a reconstruir uma brevíssima história da melancolia em várias regiões da cultura, desde a medicina e a filosofia na Grécia clássica, passando pela iconografia, até culminar na literatura romântica e no nascimento da psiquiatria moderna. Ponto de relevância fundamental, a teoria psiquiátrica se tornará uma importante companheira de trajeto. Por vezes a obra de Emil Kraepelin ou de Wilhelm Griesinger se farão presentes, enquanto em outros momentos as questões serão conduzidas pelo psiquiatra Jules Cotard e pelo psiquiatra e filósofo Charles Blondel. Nem sempre os “conselhos” dessa teoria médica serão acolhidos sem suspeita ou contraposições explícitas.

No segundo capítulo da primeira parte, nos dedicaremos a abordar o tema da melancolia na obra freudiana. Acompanharemos seu trajeto desde suas primeiras aparições na teoria psicanalítica desde a década de 1890, ainda em meio a uma grande indistinção conceitual presente na troca epistolar com Fliess, passando pelo período de “incubação” da teoria – pesando algumas das implicações histórico-conceituais no período anterior a 1915 –, e chegando até o momento da publicação de *Luto e melancolia* em 1917. A partir daí, buscaremos identificar as mutações do conceito sendo acompanhadas das *próprias mutações da*

teoria de Freud. Por fim, encontraremos o lugar legado pela pena freudiana ao conceito de melancolia: o lugar provisório das neuroses narcísicas.

Neste ponto se inicia a interrogação que nos moveu a dar início à etapa da pesquisa que se apresenta nesse trabalho. Seria preciso, conforme defendem alguns autores, restituir o lugar nosográfico reservado às neuroses narcísicas freudianas? Ou seria possível, por outro lado, pensar a melancolia como uma forma de neurose? Ou ainda, seria preciso, antes, considera-la uma psicose? Na expectativa de dar forma a essas questões, buscaremos retrair, no terceiro capítulo desta primeira parte, o percurso teórico que produziu o conceito de psicose narcísica. Único conceito nosográfico oriundo *exclusivamente* da teoria psicanalítica, responsável por atender a uma série de exigências da teoria freudiana do narcisismo, esta categoria reaparece em 1924 em franca oposição aos conceitos de neurose e de psicose, abarcando exclusivamente a melancolia. Será preciso, portanto, compreender o que levou Freud a divorciar a categoria da melancolia das outras classes nosográficas tradicionais – neurose e psicose –, buscando compreender que uso foi feito por ele da classe das neuroses narcísicas em 1924.

A culpa, tema que aparece bastante tardiamente na obra de Freud vinculada à melancolia – e de maneira ainda mais tardia e ainda mais branda na psiquiatria clássica, a ponto de o conceito atual de depressão não mais guardar quase nenhum traço desse tema fundamental – toma a linha de frente na importância dos conflitos que compõem a patologia melancólica. A importância da culpabilidade na melancolia assume tão grande proporção, que Freud vai atribuir a ela a característica mais marcante e fundamental desta afecção, a ponto de acreditar ter encontrado, na base da culpa melancólica, uma relação especial e atípica entre o eu e o supereu. A segunda parte do trabalho, portanto, se dedica a pensar a culpa em psicanálise.

Para cumprir tal tarefa, será preciso, em primeiro lugar, revisitar as diferenças estruturais entre neurose e psicose. Em segundo lugar, será preciso pensar a culpa na melancolia a partir de seus conceitos vizinhos e que, em certa medida, estruturam a noção de culpa em psicanálise: lei, vergonha, supereu, autoridade, angústia, delírio e, em se tratando de melancolia, por mais bizarro que por ora possa parecer ao leitor, *exibição*. Ao alcançarmos esse ponto, tocamos em alguns dos pontos mais polêmicos entre os comentadores do campo psicanalítico nos últimos anos. Haveria um delírio melancólico? Seria possível falar em produção delirante quando os pacientes não apresentam alguns dos traços mais fundamentais que encontramos nos delírios psicóticos?

De fato, uma das principais marcas da melancolia é o uso comedido que os pacientes fazem da língua. Mas também, ao contrário do que se poderia esperar, das emoções. Aquele que, conduzido por uma concepção ingênua do termo ‘melancolia’, esperasse encontrar uma tristeza que levasse esses pacientes a verterem lágrimas copiosamente com frequência estaria se enganando em sua expectativa. Nem em grande parte da tradição cultural do conceito, nem mesmo em boa parte da teoria psicanalítica a tristeza é marcada como característica fundamental desse quadro. Um paciente diz certa vez: “Se eu chorasse frequentemente, talvez fosse mais fácil para as pessoas darem atenção ao que eu digo. Mas para mim é mais fácil cair nessa visão ruim e me queixar das coisas... assim eu me torno um “narcisista” e um “chato””.

No entanto, o caráter fenomênico da apatia presente na queixa melancólica não pode nos iludir e oferecer a palavra final no que diz respeito à querela sobre o delírio na melancolia. A partir do trabalho de importantes autores, vamos investigar os chamados delírio de punição e o “fenômeno negador” melancólico. O segundo deles terá o terceiro capítulo da segunda parte inteiramente dedicado a sua análise. Conhecido como síndrome de Cotard ou delírio das negações, esse fenômeno atribuído à melancolia pela chamada psiquiatria clássica ainda é muito pouco estudado no campo psicanalítico (apesar da crescente quantidade de trabalhos surgidos nos anos recentes sobre o tema). Forma delirante radical, o delírio das negações leva o sujeito a uma gradual negação da posse de seus órgãos internos que, paulatinamente, vai atingindo seu próprio corpo como um todo, em seguida o espaço à sua volta, chegando até o ponto em que o paciente acredita não ter mais corpo, boca ou ânus, ou mesmo a se conceber como incapaz de morrer por não conhecer mais os limites dos órgãos, do corpo e da vida (a morte como limite):

Senhorita X... afirma que não tem mais nem cérebro, nem nervos, nem peito, nem estômago, nem intestinos; não lhe resta mais que a pele e os ossos do corpo desorganizado (essas são suas próprias expressões) [...] A senhorita X... sendo nada além que um corpo desorganizado, não tem necessidade de comer para viver, ela não poderá morrer de morte natural, ela existirá eternamente a menos que seja queimada, o fogo sendo o único fim possível para ela (COTARD 1997a, 19).

Nessa forma da melancolia, a culpabilidade que Freud considerava como a marca fundamental dessa afecção, perde sua visibilidade e sua presença é apenas raramente percebida. A partir daí, torna-se necessária uma nova estratégia de investigação que seja capaz de abarcar tanto a culpabilização melancólica quanto o chamado delírio das negações. Como fenômenos a princípio tão díspares poderiam ser compreendidos a partir de uma mesma estrutura? O recurso estratégico que propomos nesse trabalho consistirá em (re)pensar os tradicionais temas

psicanalíticos que orbitam em torno das neuroses e das psicoses orientando-nos pela questão do *espaço* em psicanálise. Tema mais fundamental do que pode parecer a primeira vista, trata-se de mostrar que a teoria psicanalítica já é pensada *pelo* espaço. Cabe a este trabalho dar destaque à presença desse tema onde nem sempre ele é explicitamente visível e, assim, buscar pensar a especificidade do espaço em psicanálise. Questão complexa e que Lacan denuncia como a única possibilidade de fugir de uma concepção ingênua da polaridade interior/exterior que domina, em larga medida, o pensamento psicanalítico:

A noção de interior é uma função topológica capital no pensamento analítico, já que mesmo a introjeção se refere a ela. O campo organizado é considerado de forma bastante ingênua, na medida em que não se fazem de modo algum distinções, nessa época, entre imaginário e o real. Nesse estado de imprecisão e de indistinção de noções topológicas, somos realmente forçados a dizer que, grosso modo, devemos representar esse campo de uma maneira espacial ou quase espacial [...] (LACAN 1992, 336)

Uma vez que tenhamos uma orientação sobre a função do espaço na teoria psicanalítica, acreditamos que será possível compreender a função da culpabilização melancólica e também da relação espacial tal como ela é experienciada pelo melancólico no delírio das negações. Se ambos os momentos puderem se mostrar numa unidade teórica, então poderemos conceber uma orientação clínica para a melancolia que aponte para o campo da neurose ou da psicose.

Por fim, algumas observações de caráter explicativo. O texto de Freud foi citado quase integralmente a partir de tradução livre, feita a partir do cotejamento das versões em português de Paulo Cesar de Souza, em espanhol da editora Amorrortu, em francês de versões de origens variadas e no original alemão quando possível. Muitas vezes, a fonte principal do texto citado varia de acordo com a qualidade da versão ou da bibliografia que estava disponível para a redação do trabalho naquele período. Durante meu período de estudos na França, as versões disponíveis eram exclusivamente as francesas – nem sempre representando boas alternativas de tradução – ou a alemã. Em função disso, a origem das citações se alterna mesmo em se tratando de passagens diferentes de um mesmo trabalho. Da mesma forma, as citações de Lacan em francês (ou de outros autores) têm origem em traduções livres que apresentam entre colchetes a passagem no original quando outras possibilidades de tradução ou expressões específicas requisitam a presença das palavras francesas de forma explícita.

Ao fim do trabalho foi acrescentado um apêndice que constituía originalmente um artigo – que foi levemente modificado – apresentado em uma comunicação no II Congresso Internacional do Corpo Freudiano, escola de psicanálise em 2010, no Rio de Janeiro. O artigo

versava sobre o problema do conceito de depressão e sua relação com conceitos vizinhos na obra freudiana. Acredito que o artigo poderá contribuir para uma discussão sobre o tema da depressão em psicanálise (uma vez que este não é o tema específico da tese que apresento aqui) sem, contudo, ter a pretensão de uma análise exaustiva ou de caráter teórico mais profundo. Tratam-se apenas de algumas indicações de leitura e mesmo de sugestões de compreensão de caráter ensaístico.

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I

BREVE HISTÓRIA DA MELANCOLIA

“La Tour de Babel n'a jamais suscité autant de confusion dans les langues que le chaos de la mélancolie n'engendre de symptômes.”¹

Robert Burton. *Anatomie de la mélancolie*.²

Estamos diante de um enorme desafio. A tentativa de penetrar o mundo da melancolia é uma empresa que tem conquistado homens das mais variadas origens há muitos séculos. O caráter fascinante e ao mesmo tempo hermético e enigmático da melancolia não se esgota mesmo após a vastíssima produção teórica e literária que o mundo ocidental viu nascer a seu respeito, desde a Grécia clássica até os dias de hoje.

Em meio a todas as divergências e choques de opiniões sobre o assunto, um aspecto da melancolia perpassa inegavelmente toda sua história e é constatado por todos os autores que se dedicaram a estudá-la; a saber: seu caráter de experiência *limítrofe*. Sua morada é a borda, a margem, o choque. Sempre carregando consigo a imagem do “entre”, a melancolia é o espaço entre dois mundos heterogêneos, linha frágil que os separa e paradoxalmente os liga entre si. Não pertencendo efetivamente a nenhum desses mundos, o melancólico é, ao mesmo tempo, um “sem lugar”. Seu mundo é o vazio “êxtimo” aos mundos que o comprimem. Talvez seja exatamente por isso que a melancolia permanece sendo essa figura tão fascinante: enigmática, fugidia, tão próxima do “nosso mundo”, mas eternamente estrangeira.

É como experiência limítrofe que a melancolia toca diretamente os temas da morte e da criação; da genialidade ativa e da prostração apática; da doença da alma e da doença do corpo; da simbologia e da falta de sentido; da ociosidade e da mente pesadamente ocupada; da miséria e da avareza, da loucura e da razão, entre tantos outros paradoxos. É a proximidade e

¹ “A torre de babel não suscitou tanta confusão de línguas quanto o caos da melancolia engendra sintomas.” (tradução livre)

² BURTON, Robert. *Anatomie de la Mélancolie*. Paris: Gallimard, 2005. p. 148

vizinhança dos opostos que a melancolia põe a nu. Precisamente por este motivo, a melancolia nunca foi estudada por apenas um único campo do saber, mas sempre foi lida e investigada tanto por médicos quanto por filósofos, tanto por poetas quanto por psicanalistas, tanto por teólogos quanto por dramaturgos, tanto por pintores quanto por moralistas. E apesar da tentativa da psiquiatria nascente no século XIX de purificar sua leitura da melancolia da influência das teorias dos outros campos do saber – conforme veremos –, a contaminação teórica e as questões “epistemológicas” sobre essa afecção transbordam entre saberes e se influenciam mutuamente.

A melancolia é o termo “psicopatológico”³ de origem mais arcaica utilizado em toda a nosografia freudiana. Ainda que hajam outros termos assimilados por Freud que também estão presentes na cultura grega antiga (como a ‘histeria’, por exemplo), nenhuma categoria nosográfica tomada de empréstimo por ele tem uma história tão longa quanto a melancolia. Paradoxalmente, em seu trabalho de 1917, *Luto e melancolia*, Freud se servirá do termo ‘melancolia’ - termo anacrônico na ciência de seu tempo, e que havia caído em completo desuso desde alguns anos, graças às contribuições psiquiátricas de Emil Kraepelin⁴ -, com o intuito político de apresentar a “novidade” que a melancolia ainda representava frente à adoção generalizada, empobrecida e confusa do termo ‘depressão’ pelos psiquiatras da época. Dito de outro modo, Freud retoma uma terminologia secular para salientar sua fertilidade e sua novidade diante do termo em voga na moderna psiquiatria.

Para compreender verdadeiramente o peso de tal atitude *política* freudiana, o caminho e a importância que o termo ‘melancolia’ vai tomar na obra de Freud e, principalmente, os efeitos e implicações que a teoria psicanalítica sobre a melancolia legou aos psicanalistas de hoje, acreditamos que é preciso trilhar um breve caminho pela história da melancolia, analisando de modo geral seus pontos mais fundamentais. Esse percurso nos possibilitará compreender qual a herança que Freud recebeu da cultura médica, literária, filosófica e iconográfica ocidental carregada no termo ‘melancolia’; mas também, do mesmo modo, qual a marca que a psicanálise freudiana imprimiu na história da melancolia.

É essa herança que recebemos hoje e que se faz problemática quando o psicanalista dos tempos atuais é levado a pensar e trabalhar a psicanálise em meio às exigências e imperativos

³ Coloco o termo entre aspas em função do anacronismo que seria considerar o termo ‘melancolia’ na Grécia clássica um tema *psicopatológico*. Para os gregos, a melancolia nem poderia ser uma doença mental como compreendemos hoje, nem uma problema psíquico, já que esta categoria só surgirá no século XIX.

⁴ Retornaremos a esse tema com mais profundidade adiante.

terminológicos que pululam indistintamente por toda parte. Ao fim das trilhas que vamos percorrer agora, pretendemos ter mostrado como a posição freudiana - que não deve ser de modo algum *qualitativamente* diferente da posição do psicanalista dos tempos atuais no que diz respeito a essa questão -, pode nos ensinar muito. Permito-me apenas adiantar um aspecto do assunto, citando uma passagem de Pichot que, me parece, precisamos ter em mente:

A classificação dos estados depressivos é, no momento presente, um problema aberto. A depressão está ambigualmente definida... Não existe acordo sobre os problemas básicos, como a natureza categorial ou dimensional da classificação. (PICHOT *apud* CONTI, 2007, 11).

Eis o caminho aberto para aquilo que precisamos investigar.

1.1- A TEORIA HUMORAL EM HIPÓCRATES

Ainda que possamos identificar retroativamente no período das tragédias ou nas epopeias homéricas, na Grécia antiga, personagens e eventos que poderíamos caracterizar como “melancólicos”⁵, uma teoria da melancolia só tem origem, efetivamente, com as escolas de Cós e de Cnidos, escolas médicas gregas compostas por discípulos do médico Hipócrates. As interpretações de eruditos que fizeram da loucura de *Orestes* de Ésquilo, por exemplo, um delírio melancólico, na realidade são tributárias dessa teoria médica que nos permite reconhecer hoje a melancolia numa passagem como a seguinte: “Sempre sou vencido; o ânimo não tem mais freios e me arrasta. E o terror, sobre o coração já entoa seu canto [...]” (ÉSQUILO *apud* PESSOTI, 1994: 26).

Mesmo Aristóteles identificou na figura errante de Belerofonte, personagem de Homero, uma forma de melancolia genial. Contudo, todas essas leituras empreendem retroativamente um “diagnóstico” que se sustenta em três grandes textos que só surgiram em um momento posterior aos trabalhos de Ésquilo e de Homero: os *Aforismos* de Hipócrates, as *Cartas sobre Demócrito* de Hipócrates e o *Problema XXX* de Aristóteles.

Esses são os trabalhos fundadores do conceito de ‘melancolia’ no mundo ocidental. Contudo, antes de empreendermos uma análise desses textos, precisamos investigar, de maneira

⁵ A respeito dessa questão, remeto ao belo trabalho de Isaias Pessoti. Cf. PESSOTI, I. *A Loucura e as Épocas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

breve, a raiz sobre a qual se assenta o problema que tanto Hipócrates (ou as escolas hipocráticas) quanto Aristóteles se encontravam inseridos.

Hipócrates era líder de uma escola médica. Portanto, o interesse de suas pesquisas era fisiológico e terapêutico. Foram essas escolas hipocráticas que refinaram a teoria médica mais importante da Grécia clássica: a teoria dos humores. A teoria humoral surge inicialmente como um sistema bi-humoral *bile-flegma*. Cada um desses humores possui uma fonte corporal própria (um órgão do corpo), mas todos se comunicam com o ventre onde há um reservatório em que se encontram os alimentos (sólidos e líquidos) - que são as fontes dos humores -, e ainda os excrementos. Os humores são líquidos que carregam cada qual uma determinada *qualidade* em potência. Por meio da nutrição, certas potências são ativadas em ato no corpo. Esses humores são, portanto, a *atualização* no corpo do homem de uma *potência* oriunda de um *elemento fundamental da natureza* como a terra, o fogo, o ar ou a água. Cada qual guarda em si, virtualmente, a qualidade de uma matéria fundamental. O choque e o combate, ou melhor, a mistura equilibrada ou o excesso dos humores constituirão a saúde e a doença, as ações e a personalidade do homem.

Os humores são *constituintes* essenciais do homem, ainda que sempre num estado de mistura e separação, não possuindo jamais, na mistura, uma identidade final única. Os humores estão em movimento. São eles que duram por toda a vida no ser idêntico do homem. O modo de ser do homem está ligado aos movimentos de trocas, isolamentos e misturas entre os humores – já que *um humor é seu movimento*. O corpo na medicina grega é, segundo Jackie Pigeaud (PIGEAUD 1985), um corpo poroso. Nele se produzem os combates entre as potências de cada humor, ajudadas pelas estações do ano (cada humor tem uma estação característica que o reforça), e é por meio desses humores que o homem se liga ao mundo, e adocece segundo o ritmo e o clima do mundo. Por essa razão, o tratamento das doenças depende de regimes, exercícios e vomitórios (e de tudo que possa gerar suor, urina e evacuação) capazes de eliminar o humor excessivo que domina o corpo e que causa a doença. A aplicação correta do medicamento correto (que faça, por exemplo, expelir o flegma para aquele que é fleumático) e no momento correto, depende de toda uma semiologia médica presente no *Corpus hippocraticum*⁶ e que é considerada como o grande mistério e a beleza da arte médica, como demonstra a famosa frase de Hipócrates que citamos a seguir:

⁶ O *corpus hippocraticum* é o conjunto de textos que formam a coleção de escritos atribuídos à Hipócrates e a seus discípulos diretos. Essa coleção de tratados resume em si toda a teoria médica praticada nas escolas de Cós e Cnidos.

“A vida é curta, a arte é longa, a ocasião fugidia, a experiência enganadora, o julgamento difícil” (HIPÓCRATES *apud* KAHN 1985, 31).

O líquido eliminado pelo doente era, portanto, o humor da doença, ou seja, o humor que havia em excesso no corpo. A saúde seria justamente a troca equilibrada (consumo e eliminação) em *quantidade e ritmo* dos diferentes humores do corpo. Troca equilibrada entre as potências de cada humor, mas equilibrada também com a alimentação, a excreção e as estações do ano. É por esse motivo que podemos considerar que, antes do surgimento da melancolia como doença e como conceito propriamente dito, um evento da teoria médica das escolas hipocráticas foi fundamental para possibilitar sua origem, a saber: a criação da *bile negra*.

Em um tratado do *Corpus* hipocrático que é atribuído hoje, com segurança, à Pólibo, filho e discípulo de Hipócrates, há pela primeira vez na medicina grega a ocorrência de uma modificação fundamental na teoria humoral. *Natureza do homem* é um tratado onde os humores, que anteriormente eram admitidos como um par (bile-flegma), ou ainda uma relação triádica onde era incluído entre eles também o sangue, sofrem uma decomposição. Essa decomposição dividiu a bile em dois humores distintos: por um lado, a bile amarela, ligada ao fogo (sendo, portanto, um humor quente); e, por outro lado, a bile negra, ligada à terra (sendo, portanto, um humor frio). É nesse contexto da teoria humoral hipocrática que nasce a primeira teoria médica da melancolia. Sendo o próprio termo grego ‘*melancolia*’, *μελαγχολία*, uma evidente derivação da bile negra (em grego *μελαινα* quer dizer ‘negro’, e *χολη*, ‘bile’), esta afecção é efeito do excesso desse humor frio e seco com características especiais e próprias que é produzido pelo baço, mas que pode se desprender de seu lugar (*locus*) natural em função de seu excesso, produzindo, assim, ou uma loucura furiosa (*mania*), ou a epilepsia, ou uma loucura triste.

Mas será apenas no livro VI dos *Aforismos* de Hipócrates que veremos finalmente nascer a primeira caracterização formal da melancolia. Em seu 23º aforismo, o médico grego recomendará muito simplesmente: “Quando o temor e a tristeza persistem por muito tempo, trata-se de um estado melancólico⁷” (HIPÓCRATES, 1999, 237). Note-se, portanto, que o nascimento da melancolia como conceito (médico), se dá no contexto das doenças do corpo, com origens físicas (o baço, órgão produtor da bile negra), mas, o que é ainda mais

⁷ Na tradução francesa preparada pelo importante estudioso dos escritos de Hipócrates, Jacques Jouanna: “Si la crainte ou la tristesse se prolongent longtemps, cela tient à la bile noir [*mélancolie*]”. Cf. HIPÓCRATES. *L’art de la médecine*. Paris : Flammarion, 1999, p. 237. JOUANNA, J. *Aux racines de la mélancolie*. In: CLAIR, J. KOPP, R. *De la mélancolie: les entretiens de la fondation des Treilles*. Paris: Gallimard, 2007. p. 19.

fundamental: nasce aqui um vínculo estreito entre a tristeza (a *distimia* grega) e o “estado melancólico”.

Hipócrates oferece ainda uma outra importante contribuição à história da melancolia: suas *Cartas*. Essas cartas são uma espécie de romance epistolar de autoria ainda não muito clara (acredita-se que seu autor não seja o próprio Hipócrates, mas tratar-se-iam de anotações de um discípulo próximo), que tem como tema uma análise dos estranhos comportamentos do grande filósofo grego Demócrito. Os conterrâneos do filósofo, acostumados com sua sabedoria e seus belos discursos, ficam assustados depois de testemunhar algumas atitudes inusitadas. Como nos explica Jackie Pigeaud: “ele se retirou na natureza a mais selvagem, disseca animais e ri de tudo” (PIGEAUD 2009, 125). Hipócrates é convocado a intervir como médico. Ao se aproximar do lugar onde agora habita o grande pensador, o médico grego percebe um grande número de animais mortos. Demócrito está curvado e concentrado. Apoiado em seus joelhos está um livro onde seu “paciente” escreve com fervor. É um livro que o grande cético⁸ escreve sobre a loucura. A hipótese do médico é a de que se trataria de um caso de melancolia. Contudo, o grande problema, para Hipócrates, será encontrar uma forma de fazer uma distinção clara entre o isolamento intelectual, típico de um filósofo, e aquele isolamento que é característico dos melancólicos. Em sua *carta 12* ele escreve:

Acontece frequentemente aos melancólicos coisas desse gênero: eles são as vezes taciturnos, solitários, buscando os lugares desertos; afastam-se dos homens, olham seu semelhante como estranho; mas, acontece também àqueles que se consagram ao saber [filosófico] de esquecer todas as outras preocupações em favor da sabedoria. (HIPÓCRATES *apud* PIGEAUD 2009, 126)

Para Hipócrates, enfim, o riso exagerado de Demócrito seria a própria busca de um remédio contra a melancolia e o sofrimento. É por essa razão que ele pode admitir um diagnóstico de melancolia em alguém que constantemente ri. Mesmo que ligada à tristeza e ao temor (como revela o aforismo hipocrático dedicado à melancolia), há, na observação médica de Demócrito, a admissão da possibilidade da melancolia tornar-se um riso incompreensível. Prenúncio, talvez, do que conhecemos hoje como mania.

⁸ Cf. SALEM, J. *Démocrite: grains de poussière dans un rayon de soleil*. Paris: Vrin, 2002.

1.2- O PROBLEMA DE ARISTÓTELES

De la même façon qu'il est difficile de trouver un poisson sans épine, ainsi l'est-il de rencontrer un homme qui n'ait pas en lui quelque chose de douloureux et comme une épine.

ARQUITAS DE TARENTO⁹

Entre os escritos do corpo de textos que constitui a obra de Aristóteles (384 a.C. a 322 a.C.), há um conjunto de textos breves que desenvolvem temas dos mais variados interesses (que vão da questão da gordura do mar e da origem do sono, chegando até a dissertações sobre o funcionamento da alimentação, etc.). Nesse grupo de escritos, batizado de *Problemata* (ou problemas) está incluído o ainda pouco estudado *Problema XXX*, que tem como título *O homem de gênio e a melancolia*. Ainda que sua autoria não seja atribuída a Aristóteles com precisão - esse trabalho consistiria em um conjunto de notas de aula ou provavelmente teria como autor um discípulo próximo ao filósofo e frequentador de sua escola -, o *Problema XXX* traz em si questões que deviam ocupar as reflexões aristotélicas. Primeiro trabalho de filosofia a tratar do tema da melancolia admitindo a teoria humoral de Hipócrates, a questão problematizada pelo texto não é, no entanto, uma questão médica, mas filosófica. A questão que o artigo se dedica a pensar diz respeito à melancolia em sua relação com a genialidade e a loucura. Sua influência na história da melancolia de uma maneira geral, contudo, foi imensa. Esse trabalho se tornará um dos principais formadores do conceito de melancolia no ocidente (junto com o 23º dos *Aforismos* de Hipócrates, e com as *Cartas* sobre Demócrito também de Hipócrates), e se converterá, sem dúvida, em um dos mais influentes escritos sobre a melancolia, permanecendo praticamente incontestado até as portas do século XIX e largamente utilizado na reflexão de médicos, teólogos, filósofos, artistas, entre outros.

O uso que o texto aristotélico vai fazer da teoria humoral da tradição médica hipocrática não é um uso comum. Apesar de Aristóteles ser um profundo conhecedor da medicina de seu tempo, o problema que o melancólico levanta, para o autor, é filosófico e pode ser exprimido da seguinte maneira: como o excesso de bile negra torna os homens tão inconstantes, e ao mesmo tempo os converte em criadores tão geniais?

⁹ “Do mesmo modo que é difícil encontrar um peixe sem espinhas, é também difícil encontrar um homem que não tenha em si algo de doloroso e como uma espinha.” ARQUITAS *apud* CLAIR et al. *De la mélancolie: les entretiens de la fondation des treilles*. Paris: Gallimard, 2007. p. 56. Tradução livre.

É importante lembrar que toda a filosofia de Aristóteles gira em torno da ideia da temperança, a *sophrosyne*. A *sophrosyne* é o caminho através do qual o homem é capaz de atingir a virtude, requisito fundamental para todo o agir ético. Agir virtuosamente é agir com temperança, isto é, fazer um uso comedido de sua ação. As paixões e apetites tendem para o excesso, mas aquele que submete essas paixões à razão é capaz de encontrar o caminho do meio em sua ação, a *sophrosyne*. O filósofo é aquele que sabe deliberar sobre o bem e o mau porque é um contemplativo, porque age comedidamente.

Contudo, fazendo parte de um regime de excesso, da intemperança e da inconstância e, por outro lado, sendo capaz de produzir obras tão grandiosas, aparece a melancolia a princípio a Aristóteles como uma contradição. Se toda paixão, segundo o pensamento aristotélico, deve ser conduzido a uma média, a um caminho do meio, a um equilíbrio entre prazer e dor, quente e frio no *kardia* (conceito que inclui desde o coração à entrada do estômago, e é o lugar das emoções no homem), como a melancolia seria capaz de gerar homens tão grandiosos em suas obras, mas inconstantes?

Um dos motivos pelos quais Jackie Pigeaud adota a tradução ‘homem de exceção’ no lugar do termo ‘homem de gênio’ para o título desse texto está na perda que a segunda opção acarreta em relação a essa questão do excesso. O melancólico é alguém que carrega em si um excesso de bile negra. Ela própria, a bile, já é um excesso (*perissoma*), um resíduo daquele humor que não foi cozido pela digestão (cf. *Problema I*). Entretanto, esse excesso (*perissoma*) de bile negra no corpo, gera no homem um comportamento de exceção (*perittoí*) que tanto é estranho quanto é excepcional (*perittos*), no sentido de *gênio*. Isso quer dizer que o melancólico é um homem de exceção tanto no sentido de possuir um excesso (*perissoma*) de bile negra no corpo, quanto no sentido de ter um comportamento excessivo (*perittoí*), e, ainda, o de ser uma exceção (*perittos*) na área em que se propõe a atuar. O texto, portanto, vai pôr como problema a ligação entre esse humor que é resíduo da digestão de alimentos e a criatividade de gênio. Na primeira linha desse escrito lemos:

Por que todos os homens que foram excepcionais no que concerne à filosofia, à política, à poesia ou às artes aparecem [são manifestamente] melancólicos, ao ponto de serem tomados pelas enfermidades oriundas da bÍlis negra [...]? (ARISTÓTELES 1999, 269/ 1998, 81)¹⁰

¹⁰ Para o comentário desse texto utilizamos a tradução do grego de Jackie Pigeaud (1998) e a de Elisabete Thamer (1999).

Portanto, a relação entre a genialidade (excepcionalidade) e o perfil melancólico se coloca de maneira clara: *todos os homens de exceção são manifestamente melancólicos*. Entre os homens de exceção, Aristóteles cita, no campo daqueles que se ocupam de poesia, Empédocles; e, na filosofia, cita Platão e Sócrates entre seus contemporâneos. Inclui também Ájax e Belerofonte entre aqueles que enlouqueceram na antiguidade (mesmo que estes sejam personagens das epopeias de Homero); cita ainda Hércules, por sua loucura e úlceras, e Lisandro, por suas úlceras. Mas por que podemos considerá-los todos melancólicos, segundo Aristóteles? Qual a relação entre a melancolia e as úlceras?

A bile negra é um humor de natureza fria e seca. Quando esse humor permanece esfriado no interior do corpo, produzem-se as afecções frias que são, segundo Aristóteles, as apoplexias, o torpor, a atímia¹¹ e os temores. Os indivíduos vítimas do excesso de um humor como esse, se tornam “pesarosos e embotados”. Entretanto, há aqui uma novidade da leitura aristotélica da teoria dos humores, especialmente em relação à bile negra. Essa “novidade” da interpretação aristotélica dos elementos pode ter sofrido a influência do conhecido fragmento CXXVI de Heráclito que diz: “as coisas frias esquentam-se, o quente esfria-se, o úmido seca, o seco umidifica-se” (HERÁCLITO 2012, 143). Segundo o *Problema XXX*, quando essa mesma bile negra é esquentada no interior do corpo, ela leva os homens a se tornarem furiosos (*manikói*), eróticos, sensíveis às emoções e aos desejos, e mais tagarelas também, para usar os termos do próprio texto. Impossível não notar aqui a presença de uma espécie de virada maníaca do “quadro” melancólico, onde a apatia dá lugar à exaltação furiosa e a tagarelice mencionada por Aristóteles nos remete à fuga de ideias (Binswanger) da psiquiatria.

Num momento onde a bile está excessivamente quente, ela busca sair pela superfície da pele, causando as úlceras. Este é o momento onde o melancólico está “fora de si mesmo”, ou *ekstasis* em grego, uma das palavras que os gregos usavam para nomear a loucura. A úlcera, portanto, é a manifestação da bile negra esquentada na superfície do corpo. Portanto, temos esquematicamente três caminhos para a bile negra: quando ela se dirige para a “inteligência”, ou o órgão do pensamento, ela gera a melancolia fria. Quando se esquentar e se dirige para esse mesmo órgão, gera a mania, correspondente à melancolia com delírio furioso. Quando se esquentar excessivamente e se dirige para outras partes do corpo na busca de um caminho de saída, gera as úlceras.

¹¹ Ver mais adiante o sentido dessa palavra.

Estamos prontos para compreender agora a razão do paralelo que Aristóteles vai traçar para estudar as manifestações no homem da melancolia, a saber: o paralelo entre a melancolia e o vinho. Na obra de Homero, a palavra *thýmos* guardava o sentido de “alma”, a sede dos sentimentos e dos desejos. No *Problema XXX* surge uma série de expressões derivadas de *thýmos* que caracterizam o melancólico. Assim, temos a atimia, ou a ausência de vontade ou de sentimento, a distimia, ou seja, uma certa indisposição do ser, um desconforto de existir, e, por fim, a eutimia que é um relaxamento excessivo das paixões no *kardia*¹². Trata-se de uma série de comportamentos que Aristóteles faz remeter a uma dimensão mais profunda do ser do homem. O próprio termo *thýmos* é empregado em algumas passagens como representando o desejo ou o próprio impulso que conduz o homem. As variações do *thýmos* são igualadas no *Problema XXX* às variações da bile negra, mostrando a importância fundamental dos efeitos desse humor. É interessante lembrar que a psicofarmacologia atual guardou uma repercussão muito semelhante dessa união que Aristóteles faz entre o humor da bile e o *thýmos*, quando os *reguladores de humor* da psiquiatria medicamentosa foram chamados, por exemplo, em francês, de *thymorégulateurs*, ou timoreguladores em português.

Seguindo ainda o problema aristotélico, vamos encontrar no vinho o correspondente visual do percurso e dos efeitos da bile negra no próprio corpo do homem. Segundo Aristóteles, o vinho, no estado de embriaguez, é capaz de causar artificialmente e por um breve período os estados de excesso que a melancolia causa por sua natureza. O vinho, assim como a bile negra, é um “produtor de *ethos*” (*ethpoiós*); ambos produzem esse modo de ser habitual, essa semelhança consigo mesmo, esse hábito de comportamento que é o *ethos*, possivelmente traduzido como caráter. O que o vinho só faz por um curto período, a bile negra faz por toda a vida do homem.

Mas o que torna o vinho e a natureza da melancolia semelhantes? O que liga a embriaguez com o excesso de bile negra? Aristóteles responde: ambos são em potência (*dýnamis*) pneumatóides, ou seja, possuem a propriedade do vento. O pneuma (vento) é o responsável pelo derrame do esperma (*aphrón*) durante as relações sexuais; isso porque a ejaculação é efeito do pneuma projetado para fora do pênis. O próprio aumento de tamanho do pênis é causado pelo enchimento de pneuma nos canais por onde mais tarde o esperma será conduzido. Para provar que o vinho é pneumatóide como a bile negra, Aristóteles recorre à produção de

¹² Para um excelente comentário das dificuldades de tradução das expressões psico-fisiológicas na medicina e filosofia gregas, remeto ao livro de Jackie PIGEAUD sobre a melancolia, infelizmente ainda não existente em língua portuguesa: PIGEAUD, J. *Melancholia: le malaise de l'individu*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2008. p. 67-76.

espuma (*aphrós*) que o vinho apresenta quando esquentado. Ao contrário do azeite, em seu exemplo, que quando quente permanece idêntico ao seu aspecto esfriado; o vinho negro, por outro lado, quando esquentado produz espuma. Nesta altura do texto se inicia uma interessante associação de palavras que Aristóteles faz com o radical *aphrós*, do grego, que quer dizer espuma.

O esperma (*aphrón*) de Chronos, ao cair no mar depois de sua castração na *Teogonia* de Hesíodo, deu origem à espuma (*aphrós*) do mar de onde nasceu a deusa *Aphrodite*. O vinho, por também produzir espuma (*aphrós*) quando esquentado, incita, portanto, o homem aos prazeres afrodisíacos (*aphrodisiastikóús*), assim como a bile negra procede quando esquentada:

Sinal disto é que o bebedor é incitado a beijar na boca quem, em sobriedade, não beijaria, quer em função da aparência, quer em função da idade. O vinho, então, torna alguém excepcional não por muito tempo, mas por pouco; a natureza [melancólica], por sua vez, mantém-no sempre enquanto existir. [...] De modo que é evidente que é pelo mesmo motivo que tanto o vinho quanto a natureza criam o *ethos* de cada um: pois tudo se efetua sendo administrado pelo calor. (ARISTÓTELES 1999, 272)

E, assim como a bile negra, o vinho esfriado e bebido em uma quantidade muito grande, é capaz de levar a uma embriaguez muito profunda que relaxa e torna o homem fechado em si mesmo, frio, idiotizado, taciturno, atímico e apático, assim como “os que são tomados por fortes melancolias”. A velhice do homem é também semelhante a esse esfriamento do humor, já que a idade avançada esfria e extingue o calor que é natural. É por essa razão, segundo Aristóteles, que os velhos desejam beber até a embriaguez, mantendo assim a expectativa de restabelecer artificialmente seu calor, e, com isso, recuperar a esperança e a alegria que foi perdida com o esfriamento da idade. A juventude, por ser uma idade mais quente, é plena de esperança e exaltada; a velhice, por ser um esfriamento que extingue o calor, leva à desesperança e a uma busca no vinho da recuperação do calor perdido. Essa perda do calor na velhice, segundo o *Problema XXX*, as vezes também leva o homem velho ao suicídio.

Essa mudança sempre instável entre o esfriamento e o esquentamento, entre a excitação, o prazer e a dor profunda que se alterna a todo o momento no melancólico, fez Aristóteles crer que tal instabilidade e ausência de termo médio faz parte da própria natureza da melancolia. O *ethos* que a bile negra cria é um comportamento inconstante; o normal no melancólico é a anormalidade. Surpreendentemente, Aristóteles admite haver uma boa mistura nessa imprevisibilidade melancólica, nessa falta de *symmetria* (relação harmoniosa) oriunda de sua mistura do humor.

Aqui voltamos ao problema da excepcionalidade. Jackie Pigeaud lembra que criar para os gregos (especialmente para Platão e Aristóteles) estava essencialmente ligado à imitação, *mímesis*. Portanto, a criatividade estava ligada a essa capacidade de constantemente poder ser outro, transformar-se em um outro, modelar-se em qualquer um e em todos os outros. É justamente nisso que reside a “vantagem” do melancólico na sua genialidade para criar:

Posso me fazer o cidadão, o chefe, o estrategista, o legislador, o poeta; mas também, para voltar a Platão, o universo inteiro, o pássaro que canta, o movimento das ondas, o murmúrio das águas. [...] Desse ponto de vista, não existe diferença entre o poeta, imitador dos imitadores, e o talento que determinado indivíduo possui de se fazer legislador ou filósofo ou estrategista. (PIGEAUD 1998, 45)

Mas em meio à imprevisibilidade do humor melancólico, a criação excepcional não acontece de qualquer modo. É preciso haver um encontro entre o instável e o instantâneo. Sendo possível haver um desejo intenso, assim como uma completa apatia no melancólico, tudo o que vai se produzir a partir daí vai depender da capacidade desse homem de aproveitar o *kairos*. Esse conceito grego é fundamental para compreendermos a condição melancólica em Aristóteles. O *kairos* é um modo grego de referir-se ao tempo em *momentos*, onde uma ação acontece em harmonia com as circunstâncias. O *kairos* é exatamente o *momento oportuno*, isto é: o instante onde o agir está possibilitado e facilitado pelo momento.

Hipócrates já considera que o agir médico no tratamento do melancólico dependia da decisão do momento oportuno da ação diante de toda a instabilidade da doença. Agora em Aristóteles, é a ação de gênio do melancólico que depende do instante, do *kairos*, para determinar o fracasso ou a excepcionalidade do seu agir. A melancolia, em Aristóteles, é uma *doença do corpo* que cria um *ethos* capaz de possibilitar, no momento oportuno de sua instabilidade, as mais altas e valiosas criações.

1.3 – ARTE, TEOLOGIA, LITERATURA: AS OUTRAS FACES DA MELANCOLIA

“Então a alma penetra na escuridão, porque diante da falência das virtudes, das quais nada mais se espera, já que não as possui, só lhe resta penetrar nas trevas. Diante disso, devemos nos esforçar [...] e imitar antes Demócrito que a Heráclito. Este sempre que se encontrava em público chorava; aquele ria. Tudo o que fazemos, a um parecia misérias; a outro, idiotices.”

Sêneca, *Da tranquilidade da alma*.¹³

A teoria da melancolia e do homem de gênio de Aristóteles vai influenciar não apenas o período grego da antiguidade clássica, mas também todo o período posterior da história da melancolia por quase vinte séculos. “A doutrina da sintomatologia melancólica, exposta no capítulo XXX de *Problemata*, conservou sua influência durante mais de dois mil anos” (BENJAMIN 1963, 170), confirma o filósofo Walter Benjamin.

Medicina e astrologia

O grande médico da antiguidade romana, Galeno de Pérgamo (129 a.C. a 217 a.C.) vai ser o continuador e principal representante da teoria humoral na medicina antiga depois de Hipócrates, garantindo a visibilidade e a importância da teoria hipocrática da melancolia por quase um milênio, apoiado na enorme influência de seus tratados médicos sobre a medicina ocidental. Sendo também filósofo, Galeno fará uma leitura médica da melancolia apoiada nas reflexões de Aristóteles expostas no *Problema XXX*.

Em outra via, alguns autores árabes do século IX, fazendo uso da teoria humoral grega, vão estabelecer um ponto de relação entre os efeitos dos humores no homem e o movimento e perfil dos planetas; é assim que a melancolia vai finalmente ser associada à influência do planeta Saturno sobre os homens. Essa correspondência entre os humores e os planetas vai ser aproveitada e continuada mais tarde pelos médicos e alquimistas do Renascimento, mais especialmente na figura de Paracelso (1493 – 1541) que acreditava que os seres se constituíam numa cadeia em que os planetas influenciavam órgãos específicos do corpo. Se entre os gregos o deus *Cronos* era um deus que abençoava as colheitas, ligado ao tempo e aos ciclos, e que se alimentava de carne humana, inclusive devorando a carne de seus próprios filhos; entre os romanos (agora batizado de Saturno) esse deus estava ligado à sementeira, à abundância e chegou a estar ligado à cunhagem e invenção de moedas. Associado à melancolia, Saturno é um planeta distante, grandioso, mas de lenta revolução - características também atribuídas aos

¹³ Sêneca. *Da tranquilidade da alma*. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 79.

melancólicos. Exercendo influência sobre o baço, sede no corpo da produção da bile negra, ele será responsável pela produção desse humor que leva a especulações grandiosas, mas que inclui em si, como seu efeito, tornar o homem melancólico lento, distante e taciturno.

Teologia e enciclopedismo

No auge da Idade Média, acontece um refinamento maior do conceito de melancolia. Um novo emprego do termo grego *akedia* (indiferença) é aplicado à doença. O termo latinizado ‘acedia’ caracterizava uma espécie de melancolia que comparecia com frequência entre os solitários (principalmente monges isolados e religiosos retirados em função da fé) e especialmente entre os estudiosos. Martinho Lutero, muitos anos mais tarde, vai recuperar esse laço entre o estudo religioso isolado e a melancolia, afirmando ser, ele próprio, um melancólico vítima da influência do planeta Saturno e dos assaltos do diabo. Seus conselhos de tratamentos contra o abatimento melancólico foram seguidos por longos anos entre os religiosos:

Eu, Martinho Lutero, nasci sob os astros mais desfavoráveis, provavelmente sob Saturno [...] Onde se encontra um melancólico, o diabo preparou o banho [...] Quem é assaltado pela tristeza, pelo desespero e por outras aflições do coração, quem tem um verme na consciência, primeiro deve se ater à consolação da Palavra divina, para comer e beber, e buscar a companhia e a conversa de pessoas felizes em Deus e cristãs. (LUTERO *apud* KRISTEVA 1989, 113)

Imediatamente assimilada pelo mundo cristão a uma falta moral e a uma evidência da vacilação da fé, a melancolia, como efeito do abandono do interesse por Deus, da perda do gosto pela vida e, principalmente, da presença do demônio, torna-se um dos sete principais pecados a serem combatidos, sob o nome de *acedia*. É importante notar o total descolamento da maneira como a melancolia é descrita nesse período e aquelas características que marcavam uma espécie de período maníaco da doença. A *acedia* medieval desliga gradativamente a ideia de melancolia de qualquer forma de exaltação, legando à forma do pecado apenas o abatimento, o aspecto grave e o distanciamento de Deus. Melancolia, portanto, é tristeza. Prova disso é o termo que praticamente substituirá a *acedia* medieval durante o renascimento: *tristitia*. Não mais vista como um pecado, esse termo tomará o lugar da *acedia* cristã. Apesar da perda do valor da exaltação no quadro da *tristitia* renascentista, será nesse período que a teoria de Aristóteles sobre a melancolia ganhará um maior número de leituras e uma enorme proliferação de usos e adaptações, sem que sua estrutura fundamental fosse modificada:

Enquanto as intuições aristotélicas sobre a ambivalência da disposição melancólica, assim como o caráter antitético das influências saturninas haviam cedido lugar, na Idade Média, a uma versão puramente demonológica de ambos os temas,

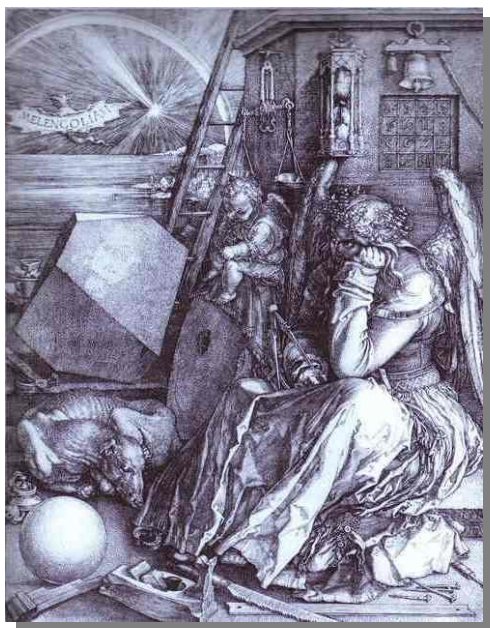
coerentemente com a especulação cristã, a Renascença foi buscar novamente em suas fontes toda a riqueza das antigas meditações. [...] Na renascença, que realizou a reinterpretação da melancolia saturnina segundo uma teoria do gênio, com um rigor nunca visto sequer no pensamento da Antiguidade, “o temor de Saturno... ocupava uma posição central nas crenças astrológicas” de acordo com a expressão de Warburg¹⁴ (BENJAMIN 1963, 173).

No Renascimento, o papel e a influência da igreja no policiamento da conduta humana, de uma maneira geral, diminui sensivelmente e logo o estudo da melancolia deixa de pertencer ao estreito círculo teológico ao qual ela ficou relegada durante o período medieval. Passando a ser estudada também por médicos, artistas e diversas formas novas de pensadores, os trabalhos e tratados sobre a melancolia se multiplicam¹⁵. Entre os mais importantes trabalhos sobre o tema encontra-se o famoso *The anatomy of melancholy* de Robert Burton. Teólogo de formação e funcionário público, Burton utilizava o pseudônimo de “Demócrito Júnior” e havia se dado a tarefa de “continuar” a obra perdida do grande filósofo Demócrito sobre o tema. Lembro que Demócrito, com seu sorriso sarcástico diante das coisas que entristeciam os homens, teve um encontro com Hipócrates (revelado em suas *Cartas*), em que o pai da medicina, não sem se sentir desconcertado pelo enfrentamento, o diagnosticou como melancólico.

É no contexto da pluralização de produções literárias e pictóricas do Renascimento sobre a melancolia que o tratado de Burton torna-se uma espécie de *best-seller avant la lettre* e é reeditado diversas vezes, fenômeno incomum para a época. O trabalho de Burton é uma obra exaustiva que percorre todas as grandes referências sobre a melancolia até então existentes, na busca de estabelecer um levantamento teórico (teológico, literário, iconográfico, filosófico e médico) e também terapêutico, direcionado para fora de um campo especializado, e alcançando o público leigo. Exatamente por isso a obra surpreende. Lido tanto por especialistas quando pelos mais diversos tipos de leitores alfabetizados, o tema de melancolia mostrou, com este tratado, toda a fascinação que é capaz de causar. E embora tenha atingido um grande número de leitores, as conclusões de Robert Burton não são em nada otimistas: “diante desse mundo louco, há somente três soluções: o riso de Demócrito, o choro de Heráclito ou a petrificação de Niobe” (BURTON 2005).

¹⁴ Trata-se de uma referência a Aby Warburg um dos mais importantes historiadores e teóricos da arte de origem germânica. Warburg foi tratado pelo psiquiatra Ludwig Binswanger ao fim de sua vida sob suspeita de enlouquecimento.

¹⁵ Sobre os trabalhos renascentistas que tratam do tema, aconselho a coleção de títulos levantada por Moacyr Scliar em SCLiar, M. *Saturno nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.



Iconografia



Mas a grande marca da melancolia no Renascimento vai ser sentida mais nitidamente no campo das artes visuais. Toda a simbologia que a melancolia reuniu em torno de si durante a antiguidade, a época medieval e o período renascentista vai ser traduzida grandiosamente na obra *Melencolia I* (1514) de Albrecht Dürer. Segundo quadro de uma série de três obras (que incluíam ainda *O cavaleiro, a morte e o diabo* e *São Jerônimo em seu gabinete*), a célebre gravura de Dürer apresenta-se enigmática e possibilita uma infinidade possível de interpretações (que foram efetivamente ensaiadas pelos críticos). Mesmo em meio a uma reunião tão grande de símbolos atribuídos aos melancólicos e que possibilitam as mais diferentes interpretações, há algumas leituras, contudo, que já se tornaram clássicas. O fato mais notável é que Dürer empreendeu nessa gravura a reunião do maior número de elementos da simbologia melancólica jamais representada em uma única obra, e, ao mesmo tempo, tornou-se o principal representante de toda uma exploração iconográfica das mais representativas na história da arte pictórica, a saber: a melancolia¹⁶.

O quadro apresenta um cenário onde a decepção com o mundo científico (atribuída a grande quantidade de instrumentos científicos presentes) e a regência de Saturno contribuem para um fechamento em si e uma lamentação profunda do personagem central da obra. Esse personagem, uma espécie alada que se assemelha a um anjo, está pousado com suas asas recolhidas e sua própria cabeça encontra-se pousada sobre uma das mãos. Esse recurso de uma figura voadora pousada, usada por Dürer, remete ao peso da terra que é o elemento fundamental associado à frieza da bile negra. O rosto apoiado na própria mão já havia se tornado uma representação consagrada da tristeza melancólica repetida por diversos outros artistas. Além disso, o anjo em primeiro plano tem o rosto corado de plantas aquáticas, plantas essas que eram utilizadas para combater a secura característica dos doentes melancólicos em função do ar seco da bile. A profusão de objetos científicos lançados ao chão no quadro marca

¹⁶ Conferir a esse respeito o belo livro de Jean Clair, curador de uma exposição que aconteceu em Paris no ano de 2006 sobre a história da melancolia nas artes plásticas. CLAIR, Jean. *Mélancolie: génie et folie en Occident*. Paris: Gallimard, 2006.

a nítida inutilidade dos conhecimentos científicos mais sofisticados para a figura central, e reflete a imobilidade e a falta de esperança do melancólico: instrumentos que ampliam a perspectiva dos homens são deixados de lado por aquele que é capaz de grandes elucubrações. Mas o mesmo personagem que é capaz de tão grandiosas reflexões, experimenta a incerteza e a inutilidade de tais conhecimentos. Seu conhecimento é um saber sem utilidade, um saber que só tem por horizonte a finitude do próprio saber e a morte. Quanto ao tempo, este está congelado: a ampulheta posta sobre o anjo tem, em ambos os lados, a mesma quantidade de areia. Nota-se que certas características médicas se encontram aqui imiscuídas em meio à visão filosófica da melancolia: o melancólico vive nesse tempo estagnado, fora da história.

Há ainda no quadro de Dürer uma tábua numérica ao lado de uma ampulheta, num clara alusão à geometria que, naquele período, era tida como o conhecimento mais significativo e mais concreto, sendo capaz de influenciar inclusive as perspectivas e métodos filosóficos posteriores à Idade Média (vide o recurso de Descartes, Spinoza e Leibniz à geometria e à matemática como princípio metodológico). No entanto, a tábua, posta de lado pelo personagem alado, é inútil: seus conhecimentos não parecem oferecer melhora alguma à tristeza humana. O acúmulo infundável de saberes valorizado pelo período do Renascimento não foram capazes de impedir a tristeza e o vazio na vida do homem. Da cintura do anjo caem chaves e sobre o chão vemos ainda uma bolsa. Ambos os objetos estavam ligados a Saturno e à melancolia. A bolsa remete à avareza característica dos melancólicos, “Nicolau de Cusa falava de *avaritia melancolica*. Aliás, a Melancolia se apresenta com o punho fechado, e o *pugillum clausum* é, até hoje, um clássico símbolo da avareza” (SCLIAR 2003, 85). As chaves remetiam ao tempo e também eram ligadas a Saturno: “o melancólico se apega a seu dinheiro. Cronos-Saturno foi, lembremos, o inventor do processo de cunhagem de moedas, e Saturno era muitas vezes representado com bolsa e chaves” (SCLIAR 2003, 85). Talvez tenhamos na avareza melancólica do Renascimento um prenúncio desse apego patológico ao objeto amado e que, quando perdido, abre uma ferida muito profunda no doente, ferida à qual Freud dará destaque como sendo uma das principais características da melancolia.

Uma enorme pedra é posta à esquerda da obra. Walter Benjamin nos lembra que a pedra, sendo dura e fria, remete à frieza do humor melancólico e a dureza opaca de seus gestos. Por fim, há um cão enigmático que com um ar tedioso repousa próximo ao anjo. No Renascimento, a figura do cão remetia à memória. Assim como o cão, a memória é um fiel acompanhante do homem. Havia no homem renascentista uma busca pela memória, uma busca pela revivescência de tempos antigos (expresso claramente no amor renascentista pelo ideal

grego), e o cão representava essa capacidade de lembrar tão valorizada. Contudo, acreditava-se que todo o organismo do cão era dominado pelo baço, o mesmo órgão que produz a bile negra na melancolia. É nisso que a dor melancólica mostra toda a sua força. A memória do melancólico não se basta na lembrança, mas deve chegar à ruminação: “a bile negra, seca e fria, estaria associada à capacidade de lembrar, ainda que lembrar ruminando tristes pensamentos” (SCLIAR 2003, 83). O que o melancólico lembra lhe causa dor e sofrimento, e, no entanto, ele é incapaz de esquecer! Não sendo jamais beneficiado pela possibilidade de lançar mão da salutar função do esquecimento, como nos lembra Nietzsche (NIETZSCHE 1999) em *Genealogia da moral*, o melancólico é incapaz de avançar em seus pensamentos, ruminando eternamente a mesma dura questão. Eis a origem do motivo do tédio do cão incluído na obra de Dürer.

Outro momento marcante da apresentação iconográfica da melancolia no Renascimento são os autorretratos de Rembrandt von Rijn. Ainda que muitos outros pintores já houvessem representado a si mesmos em seus próprios quadros em meio a cenários e acontecimentos históricos ou religiosos, nenhum artista havia se dedicado de maneira tão laboriosa a representar exclusivamente seu próprio rosto como Rembrandt. Tendo se retratado dos 20 anos de idade até sua morte, aos 63 anos, o pintor chegou a se autorretratar quase 100 vezes. A prática dos autorretratos não se limita, efetivamente, a um simples recurso pictórico ou uma corrente estilística, mas está intimamente ligada a uma reprodução da imagem que o Outro, corresponsável no laço identificatório, transmitiu ao sujeito e que ele compreende como sendo sua própria imagem:

Imaginamos facilmente a partir disso o deslocamento do olhar da mãe [que representa o primeiro Outro que transmite à criança o assentimento que sustenta a identificação do *infans* com sua imagem no espelho] em sua forma especular [...] e não nos chocaria descobrir que os autorretratos remetem ao pintor esse mesmo olhar, aquele através do qual ele foi uma primeira vez reconhecido. (LAMBOTTE 1993, 202-203)

O que é marcante nessas obras é que o autor dos retratos não buscava utilizar poses ou efeitos que atenuassem as imperfeições ou falhas de seu próprio rosto. Esse realismo e falta de cuidado no acabamento de alguns desses quadros não choca o observador mais do que o uso que Rembrandt faz da sombra. Ao longo de toda sua obra, o pintor se utilizava frequentemente da técnica do *chiaroscuro* com o intuito de oferecer mais dramaticidade às suas composições (GOMBRICH 2008). Contudo, por vezes Rembrandt pintará seu próprio rosto totalmente imerso na sombra, a ponto de permanecer quase invisível. Além disso, no autorretrato de

Walraff-Richartz Museum, em Colônia, na Alemanha, Rembrandt pinta a si mesmo muito mais velho do que realmente era naquele período (como podemos constatar através da consulta a outros autorretratos daquele período) e carregando consigo um sorriso irônico e enigmático. Mas que laços as sombras e o sorriso enigmático podem guardar entre si?

Testando em si mesmo as múltiplas possibilidades de representação das emoções, Rembrandt experimentou em sua própria figura algumas marcas e características já consagradas pela iconografia ocidental. Ao pintar uma figura com os olhos ou parte do rosto imerso nas sombras, os artistas ofereciam ao espectador a representação de um espírito perturbado, talvez inquieto, mas necessariamente em sofrimento com seus pensamentos. Além disso, o rosto impassível, característica de muitos autorretratos do artista, era revelador da solidão, da introspecção e do olhar duro e penetrante que a figura pintada portava sobre as coisas e eventos do mundo. O rosto coberto pela sombra coroava esse espírito em sofrimento com a figura da melancolia. Ao pintar-se como uma figura melancólica, Rembrandt, além de atribuir a si mesmo o padecimento dos artistas geniais, na leitura que o Renascimento fazia de Aristóteles, revela-se ainda um homem que sofre e que vive em constante e inquieta busca. É importante lembrar que na representação de Dürer, a figura alada também tem seu rosto coberto de sombras¹⁷. Admirador da obra de Dürer, Rembrandt também vai representar o filósofo Aristóteles em um de seus quadros e pode ter sido, possivelmente, um leitor da obra de seu contemporâneo Robert Burton. A leitura de Burton poderia ter oferecido ao pintor o conhecimento do sorriso enigmático de Demócrito representado nele mesmo no seu autorretrato de Colônia. O mais impressionante é perceber que Rembrandt, tendo sido capaz de arriscar sua própria imagem numa representação tão realista e com traços tão frios e cruéis de seu próprio rosto, tenha chegado ao ponto de se tomar como objeto de representação do vazio, ou do esvaziamento do espelho. O pintor que aperfeiçoou exaustivamente a técnica de composição pictórica do autorretrato, representando quase uma centena de vezes sua própria imagem, finda por esvaziar essa imagem, tomando-se como objeto anulado, vazio ou esvaziado de investimento. É precisamente esse mesmo aspecto que tanto chocou o pintor austríaco Oskar Kokoschka no momento em que, diante da visão tão dura e penetrante do autorretrato de Rembrandt, apenas lhe foi possível declarar:

¹⁷ Lembramos ainda a importância que a figura da sombra vai ter na descrição freudiana da relação do melancólico com seu objeto perdido em *Luto e melancolia* (1917), na frase que já se tornou célebre e que afirma que na melancolia “a sombra do objeto caiu sobre o Eu” (FREUD 1917/2010, 181). Retornaremos a essa questão.

E de repente eu entendi: ser capaz de olhar a si mesmo desaparecer no espelho – não ver mais nada – e se pintar como o “nada” [*néant*], a negação do homem. Que milagre e que símbolo. (KOKOSCHKA *apud* WIDLÖCHER 2007, 212)

Filosofia

Na corrente racionalista inaugurada na filosofia por René Descartes, a melancolia vai surgir, assim como os sonhos, como um possível obstáculo à razão. Deste modo, Descartes, em suas *Meditações metafísicas* (1641), vai precisar afastar a ideia de estar louco (e de estar sonhando) para prosseguir no caminho da busca de uma certeza clara e distinta. Ora, se a percepção, que se volta para as coisas do mundo, é enganadora, o louco seria o exemplo por excelência daquele que recai no erro, crendo apaixonadamente naquilo que percebe pelos sentidos ao mesmo tempo em que nega as coisas existentes. Ao ter ideias confusas sobre as coisas do mundo, a loucura se afastaria do mundo, crendo estar conectado a ele. Descartes também deseja dispensar *metodologicamente* a percepção (para evitar o erro). Como saber se, assim, ele não age como louco? O modelo privilegiado de loucura para Descartes nas *Meditações* serão aqueles indivíduos tomados pelos “vapores da bile negra”. O melancólico aqui não será visto como aquela figura genial que tem um olhar penetrante sobre as coisas, dotado de um profundo saber, mas, ao contrário, será a negação do homem (Kokoschka) e que, portanto, se desvia da verdade:

E como eu poderei negar que essas mãos e esse corpo sejam meus? Se não me compare talvez a certos insanos, de quem o cérebro é de tal modo perturbado e ofuscado pelos *negros vapores da bile*¹⁸, que eles asseguram constantemente que são reis, quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura, quando estão completamente nus, ou que se imaginam serem jarros ou ter um corpo de vidro. Mas o que! Eles são loucos, e eu não seria menos extravagante se me regulasse por seus exemplos (DESCARTES 1974, 98).

Só há uma segurança suficiente para Descartes para negar, assim como o melancólico, a percepção do mundo, produzindo exclusivamente especulações, sem ser, ao mesmo tempo, louco como eles. O filósofo se orienta pela razão e, portanto, busca a verdade. Seu método visa uma certeza verdadeira e clara enquanto o melancólico se contenta com ideias obscuras, ideias que Descartes visa veementemente afastar de si. O melancólico, portanto, não está na busca de encontrar o caminho da verdade e, por isso, se desvia daquilo que o filósofo busca. Descartes, aquele que busca a clareza e distinção, portanto, pode ter a certeza: ele não é melancólico!

¹⁸ Grifo nosso.

Literatura

Após o período do Renascimento e do Barroco, a melancolia voltará à cena principal no campo das artes no contexto da literatura europeia, especificamente na cena do Romantismo. Nesse período, a palavra melancolia enfraquece seu antigo sentido de uma forma de temperamento humano ou de uma patologia do corpo (como fora utilizado respectivamente no pensamento aristotélico e nos escritos hipocráticos), e se pluraliza como um aspecto qualitativo, extensivo agora também a coisas, animais e a todo um campo de eventos e objetos não-humanos: surgem imagens e paisagens melancólicas, relações, ambientes, dias, e uma gama de combinações caracterizadas sob o signo de uma profunda melancolia. Parece que esse sentido de melancolia mais abrangente e capaz de ser atribuído a objetos e eventos é precisamente aquele sentido que utilizamos com mais frequência hoje na linguagem cotidiana. Como confirma Cabanès:

A melancolia, reduplicada pelo horror sublime da Revolução, teria favorecido, se crmos em Chateaubriand, as capacidades vibráteis dos seres sensíveis. [...] Esse meta-discurso se atualiza na evocação [entre outras] dos desertos do Novo Mundo, quadro que se quer ao mesmo tempo sublime e melancólico. (CABANÈS 2007, 154)

Podemos dividir o romantismo, segundo Robert Kopp (KOPP 2007), em duas fases: um primeiro romantismo “positivo”, nascido entre a queda dos quadros religiosos milenares e o desenvolvimento das consequências da revolução francesa, e um romantismo negativo que funcionava como desmentido aos ideais do primeiro. Se no primeiro romantismo o poeta ganha finalmente um lugar central no campo literário, sendo identificado ao gênio e proclamando uma forte aliança entre os ideais da poesia e os destinos da humanidade; no segundo momento, os românticos passam a desconfiar do lugar privilegiado oferecido aos poetas na marcha do homem em direção a um ideal. Esse segundo romantismo “negativo” será aquele de Flaubert e de Baudelaire, corrente que se considerava tributária da “*grande escola da melancolia*” inaugurada por Chateaubriand. No fim do século XVIII, surge na literatura romântica um tipo de “subjetividade melancólica” que começa a ganhar força por cultivar em si uma poderosa valorização dos afetos: aliado a uma profunda tristeza e a uma poderosa dor de viver, o melancólico do romantismo cultivava uma alta sensibilidade e uma carregada sentimentalidade, características que eram celebradas pelos poetas e escritores. Flaubert chega a definir a melancolia em seu *Dictionnaire des idées reçues* como “sinal de distinção de coração e de elevação do espírito” (KOPP 2007, 175). O melancólico genial, ideal estético dos românticos, deveria ser um homem cultivado, de alto nível intelectual, mas de humor grave e

poderosamente sensível às dores sentimentais. Assim como o melancólico do Renascimento (como apresenta o quadro de Dürer) o romantismo desconfiava do acúmulo do saber no que diz respeito à síntese estética e filosófica dos problemas da vida. No período pré-romântico alemão surge uma das figuras que vão servir de grande inspiração aos poetas românticos. O *Fausto* de Goethe é aquele que, diante de todo o saber que um intelecto cultivado é capaz de alcançar, não se contenta com os livros e ciências, e se lança a uma busca inquieta e ao sofrimento sentimental. No entanto, mesmo que a melancolia permaneça ligada à criação e à sensibilidade, ela não comporta mais, entre os românticos, o período de excitação que a caracterizava, ficando o termo agora e novamente ligado exclusivamente à tristeza e ao sofrimento.

Curiosamente, será justo nesse mesmo contexto de uma valorização do sofrimento individualista e do cultivo dos afetos na literatura romântica que a psiquiatria vai finalmente surgir no campo dos saberes. A abordagem psiquiátrica vai emergir como um corte, abandonando definitivamente toda a “profundidade subjetiva” do melancólico em nome da objetividade orgânica e da análise clínica do delírio que seus princípios científicos requeriam. A separação da subjetividade e da sentimentalidade literária em relação ao ideal científico psiquiátrico vai atingir diretamente o próprio termo *melancolia*, desde a criação da monomania e da lipemania de Esquirol, até o gradual desaparecimento desse termo nos trabalhos de Emil Kraepelin.

1.4 – O NASCIMENTO DA PSIQUIATRIA E A MORTE DA MELANCOLIA

*A melancolia é alguma coisa de demasiadamente dolorosa;
ela se insinua profundamente demais, até as raízes
da existência humana, para que nos seja permitido
abandoná-la aos psiquiatras.*

Romano Guardini¹⁹

Phillipe Pinel representa, no contexto da história das ideias, uma síntese das mais inovadoras e radicais teorias que emergiam na Europa no século XVIII. É claro que um espírito como o de Pinel deveria imprimir sua marca aos conceitos sobre os quais refletia, criticando a tradição que os contaminava. É precisamente essa marca que ele vai imprimir sobre o conceito de melancolia.

¹⁹ Guardini *apud* Stein, E. *Melancolia*. Porto Alegre: Movimento, 1976. p. 13.

A fundação do saber psiquiátrico estava baseada em ideais positivistas oriundos de saberes como o nominalismo e a história natural. A observação empírica e a classificação dos fenômenos se tornariam logo a base de apoio da psiquiatria como saber sistematizado. Tentando dar conta de todas as afecções do comportamento observáveis, Pinel vai considerar aquilo que virá a ser chamado de ‘doenças mentais’ do mesmo modo como os outros campos da medicina consideravam suas doenças, ou seja: como uma *causa orgânica* (no caso da psiquiatria, centrada no cérebro), ou melhor, apresentando um distúrbio das funções superiores do sistema nervoso. A anatomia patológica oferecia ao médico a *visibilidade* que a investigação empírica requeria, e a possível materialização e positivação da causalidade orgânica das doenças mentais. A exemplo de Bayle, que conseguiu esclarecer a anatomia patológica da paralisia geral, toda a história da psiquiatria de caráter organicista vai ser marcada pela expectativa da descoberta da origem da lesão cerebral causadora das enfermidades mentais, tal qual a paralisia geral pôde ser descoberta. Como mostra Michel Foucault:

É nesse sentido que se deve compreender o desenvolvimento das pesquisas anatômicas sobre as causas da loucura. [...] Ainda se fala da *secura* dos maníacos, do *pesadume* e da *umidade* dos melancólicos. Mas agora essas qualidades devem ser percebidas, numa percepção purificada de toda apreensão sensível através do rigor da medida. O estado do cérebro [...] existe como evento patológico e alteração essencial que provoca a loucura. (FOUCAULT 1972, 218-219)

No entanto, Pinel desconfiava do alcance da anatomia patológica já que nas autópsias que ele próprio praticou nada de constante e de seguro lhe foi revelado em relação às doenças mentais. O iniciador da psiquiatria francesa foi uma exceção ao campo organicista. Foi justamente essa posição que lhe permitiu se contrapor à uma ideia bastante difundida em sua época: a incurabilidade da loucura. Se não havia dano material ao cérebro, seria possível, portanto, um tratamento (moral) que fosse capaz de curar a loucura. Ora, uma teoria que postula uma explicação para a origem das doenças mentais, que busca dar conta de *catalogar* as múltiplas e amplas faces da loucura, e que se institucionaliza em práticas de tratamento e contenção desses distúrbios, tal saber - a psiquiatria -, está definitivamente armado para reivindicar para si mesmo aquilo que Michel Foucault chamou, em sua *História da loucura na idade clássica*, de o “monopólio médico da loucura” (FOUCAULT 1972). A loucura, de experiência enigmática que contorna e se confronta com todos os campos de experiência humana – da poesia inspirada ao misticismo revelado, dos sábios excêntricos aos eremitas que vagam por todas as cidades, civilizadas ou não –, passa a ser propriedade do discurso médico. A razão médica se sobrepõe à desrazão e garante sua racionalidade catalogável.

Mas o que nos interessa em nossa pesquisa do pensamento de Pinel é sua classe das neuroses. As neuroses cerebrais eram afecções do sistema nervoso, sem febre e que não podiam ser atribuídas a lesões localizadas. Internas à classe das neuroses temos os espasmos, as anomalias nervosas locais, as afecções comatosas e as *vesânicas*. Entre essas últimas, Pinel incluía a mania e a melancolia como entidades distintas. As vesânicas eram caracterizadas por uma perturbação do entendimento (em contraposição às afecções comatosas que representavam uma abolição dessa função mental) chegando à falsidade do juízo. Tudo se passa como se as perturbações, em maior ou menor grau, das funções causais, ou seja, da capacidade do indivíduo em atribuir uma causa objetiva a um efeito – capacidade do entendimento por excelência – deveriam comparecer no conjunto pineliano das vesânicas, oferecendo assim um lugar a essas perturbações. A melancolia era considerada como uma afecção em que se mantinham intactas as faculdades mentais que se preservavam “fora” do núcleo delirante. O comportamento se mantinha razoável, mas o paciente se caracterizava pela produção de um *delírio* em torno de um *único objeto* ou de uma série única de objetos que poderia ser tanto de natureza triste ou de natureza alegre.

Pela primeira vez, desde o *Problema XXX* de Aristóteles, uma teoria sobre a melancolia dispensa a teoria humoral grega como modelo de compreensão desse conceito. Pela primeira vez também, a compreensão hipocrático-aristotélica vai ser abalada em seu cerne mesmo, para dar lugar a uma teoria que não buscava investigar na melancolia a bile negra, mas o *delírio*. A atividade delirante será desse momento em diante, na história da psiquiatria, a própria morada da melancolia. Esvaziada dos homens de gênio, dos humores e da bile, do pecado e da frieza, de Saturno ou de Demócrito, a melancolia ganha um novo estatuto que a acompanhará: o da atividade delirante. A caracterização da melancolia em Pinel, portanto, se fazia pelo registro de um delírio limitado e compacto, e não pela tristeza ou genialidade – conforme o romantismo, contemporâneo de Pinel, compreendia o termo. Pinel vai buscar separar radicalmente, por meio de sua definição nosográfica, a concepção popular e histórica da melancolia, de sua entidade clínica de mesmo nome.

É importante destacar que a nosografia de Pinel não se assemelha diretamente às classes nosográficas existentes na psiquiatria de hoje. Todas as grandes categorias ali incluídas levavam em consideração apenas *um* sintoma mais salientado e evidente na produção de cada definição. Portanto, toda e qualquer ocorrência de um delírio parcial pobre, alegre ou triste, onde uma ideia se tornava constante e que mantivesse, ao mesmo tempo, intactas as faculdades do entendimento fora do delírio, poderia ser considerado como uma melancolia. A mania, por

sua vez, era designada como um delírio parcial necessariamente acompanhado de excitação. Logo, a mania podia surgir dentro da melancolia, mas também dentro da demência ou do idiotismo. O importante, e que ganhava destaque na doença mental, era a aparição de uma paixão profundamente intensa capaz de romper as barreiras do controle racional e moral. A patologia era um momento onde a razão se tornava escrava das paixões, gerando assim uma afecção mental. A doença mental era uma espécie de atualização radical do grande pavor de Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, isto é: a tomada da razão pelo campo das paixões.

Étienne Esquirol, discípulo direto e de maior destaque de Pinel, não foi responsável por uma grande divergência ou reformulação das classificações pinelianas. Cético em relação ao alcance das dissecações praticadas em sua época a respeito da melancolia, por estas ainda serem muito impregnadas pelas concepções humorais gregas, Esquirol vai ser rígido em sua iniciativa de dar fim definitivamente à busca da bile negra no cérebro dos doentes melancólicos:

Os antigos atribuíam à melancolia acúmulos de bile negra, espessa; humores corrosivos que, subindo ao cérebro, obscurecem como por um véu o órgão do pensamento, e imprimem, assim, um caráter triste, sombrio, temeroso, ao delírio dos melancólicos. Alguns autores pretenderam ter encontrado esse humor no cérebro. Os progressos que a anatomia patológica fez em nossos dias permitem dar explicação a esse fenômeno. É bem verdade que se encontra no cérebro de alguns melancólicos, um líquido avermelhado, amarelo; todos sabem, hoje, que esse fluido não é de modo algum bile, mas os restos, as sobras, de um extravasamento sanguíneo ou de uma porção amolecida do cérebro. Essa matéria pode estar contida num cisto, ou infiltrada numa rede frouxa, formada pela substância cerebral. Essa alteração é observada nos cadáveres de indivíduos que nunca foram alienados. Ela coincide com a melancolia, mas não é nem a causa, nem o efeito dessa doença. (ESQUIROL 2009, 174)

Além da precisão feita sobre a etiologia da melancolia, Esquirol vai sustentar a necessidade de uma precisão maior da própria noção de delírio. Sua definição do delírio, que se tornará clássica em psiquiatria, vai partir de uma noção que comparece de maneira menos bem elaborada em Pinel, de que o delírio seria uma perturbação da função da causalidade e uma tomada da razão pelas paixões. Assim, Esquirol vai apontar de maneira sucinta todas as direções da produção delirante:

Um homem está em delírio quando suas sensações não estão de modo algum em relação com os objetos externos, quando suas ideias não estão de modo algum em relação com suas sensações, quando seus julgamentos e suas determinações não estão de modo algum em relação com suas ideias, quando suas ideias, seus julgamentos, suas determinações são independentes de sua vontade (ESQUIROL 1814, 1).

Refinando ainda mais a nosografia de seu mestre, Esquirol ofereceu uma de suas mais importantes contribuições à melancolia como entidade nosográfica. Em relação ao delírio parcial em torno de um único objeto, ele preferiu rebatizá-lo com o nome de *lipemania* àqueles delírios parciais que se caracterizavam por uma paixão triste ou depressiva e de *monomania* aqueles que se caracterizavam por uma paixão expansiva. A intenção de Esquirol, contudo, era eliminar definitivamente do vocabulário médico um termo tão carregado de inspirações poéticas e filosóficas como o termo ‘melancolia’:

A palavra melancolia, consagrada na linguagem vulgar para exprimir o estado habitual de tristeza de alguns indivíduos, deve ser deixada aos moralistas e aos poetas que, nas suas expressões, não são obrigados a tanta severidade quanto os médicos. (ESQUIROL *apud* PIGEAUD 1998, 62)

A terminologia psiquiátrica, segundo Esquirol, requisitava mais precisão e seriedade (elementos que, em contraposição, faltariam ao discurso filosófico e poético) e o termo melancolia permanecia sendo um empecilho que deveria ser eliminado. Contudo, a proposta terminológica de Esquirol vai ter uma vida curta e restrita apenas aos estudos psiquiátricos franceses, não sobrevivendo o suficiente para influenciar a terminologia da escola alemã. Essa última tomará de empréstimo a observação clínica inaugurada por Pinel para penetrar no debate que já havia se estabelecido na tradição germânica entre os “psiquistas”, que seriam aqueles que consideravam a loucura como a doença de uma alma que teria se desviado de seu curso normal – podendo esses desvios terem causas religiosas/espirituais ou éticas -, e os “somatistas”, que consideravam a doença mental como um sintoma de desordem física, uma vez que só uma enfermidade do corpo poderia dar origem a uma desordem mental - já que a “sanidade” seria uma característica inalienável da mente.

De fato, o campo psiquiátrico alemão, tão influente e frutífero no final do século XIX e início do século XX, foi inaugurado com um longo atraso em relação ao campo psiquiátrico francês. Wilhelm Griesinger foi quem, no início do século XIX, de forma pioneira, trouxe para o debate entre psiquistas e somatistas a observação clínica herdada da tradição pineliana. Ainda que tenha sido muito influenciado pelo “espírito” ou “corrente” somatista alemão que rondava sua época, a aguçada observação clínica que norteia a nosologia de Griesinger permitiu que a tendência totalizante dos somatistas se convertesse, em suas mãos, em uma frutífera teoria psicológica.

Toda sua teoria se sustentava prioritariamente em algumas conquistas das pesquisas neurológicas da época - como a teoria do arco reflexo, onde todas as “intuições de movimento”

são tomadas como o efeito de excitações sensoriais imprimidas no cérebro. Toda a atividade mental superior, para ele, não seria nada mais do que uma “forma diferenciada” das atividades neurológicas inferiores (postulado hoje chamado de *epifenomenalismo*). Daí considerar-se Griesinger como o primeiro grande organicista. Sua nosologia parte da ideia de uma *monopsicose*. Esse conceito representava uma unificação totalizante, na qual todas as formas clínicas da loucura não seriam mais do que estágios sucessivos de uma única e mesma doença. O doente podia fixar-se ou regredir em qualquer uma das etapas dessa monopsicose, porém, quanto mais avançado se encontrava seu quadro clínico, as possibilidades de cura passavam a se tornar inferiores. Surge aqui um elemento clínico fundamental e que será posteriormente a ferramenta fundamental da abordagem clínica de Emil Kraepelin: a ideia de *evolução* longitudinal da doença.

Entre as formas mais primitivas da evolução da doença mental (na monopsicose) se encontravam aquelas que apresentavam poucas lesões e que eram caracterizadas por uma perturbação afetiva (portanto mantinham intacto o raciocínio ou entendimento). Na medida em que avançamos nessa escala e chegamos às formas secundárias da monopsicose, enfrentamos uma debilidade ainda maior dos delírios sistematizados e do idiotismo, momentos onde os problemas afetivos já não são mais a marca fundamental. Quanto mais avançadas na escala da monopsicose, ou se o paciente se mantém por muito tempo estagnado e sem retroceder na escala, mais difíceis e raras se tornam as possibilidades de tratamento e cura. A “demência completa terminal”, estágio último da monopsicose, foi considerada por Griesinger como incurável.

A melancolia foi considerada uma forma primária de perturbação afetiva e sem lesão. Dentro da categoria denominada ‘*melancolia*’ estavam incluídos todos os estados depressivos, de maneira independente de sua origem (tanto organogênicos, como reativos ou endógenos). O que interessava a Griesinger em sua classificação da melancolia era a dor moral (afetiva), chamada por ele de *frenalgia*. Essa dor leva o doente a ideias isoladas em torno de um tema penoso (próximo ao delírio parcial de Pinel), constituindo assim o delírio, ou frenalgia. Sendo caracterizada por ele como “a perturbação psíquica essencial da melancolia”, Griesinger nos descreve a frenalgia como:

Essa dor [que] se constitui para o próprio paciente em um sentimento de profundo mal-estar psíquico, de incapacidade para a ação, repressão de todas as forças, de abatimento e tristeza, numa queda total da auto-estima. [...] O humor assume um caráter absolutamente negativo (repulsão). Uma vez que a menor impressão – anteriormente verificada pelos doentes como bem adequada a seus espíritos – agora

provoca neles a dor, os doentes não podem mais se alegrar com nada, nem mesmo com os acontecimentos de grande felicidade; ao contrário, tudo os afeta de uma maneira desagradável e tudo que se passa em torno deles transforma-se numa nova causa de dor. (GRIESINGER 1999, 15)

Sendo a parte inicial da classe única da psicose, a melancolia com dor moral, em um estado estacionário, tem um bom prognóstico e boas chances de cura. Entretanto, “quando este estado de apatia com o carimbo da melancolia se prolonga três ou quatro anos consecutivos sem remissão, a cura torna-se extremamente rara” (GRIESINGER 1999, 29). As possibilidades de cura tornam-se ainda piores quando há ocorrência da passagem desse estado para outro mais avançado de loucura:

Não é raro aparecerem após a melancolia estados que se aproximam da loucura ou de estados de loucura franca. Nesta última, aparecem em primeira mão as representações delirantes de tristeza que se fixaram, em particular as alucinações que causaram a construção do delírio de envenenamento, de complô, de ser eletrizado, etc; daí em diante, o doente é incurável. (GRIESINGER 1999, 29)

Um último acontecimento fundamental em relação à teoria da melancolia no campo psiquiátrico, antes de analisarmos as contribuições de Emil Kraepelin, teve lugar na escola francesa. Trata-se do debate entre Jean-Pierre Falret e Baillarger. Esse último havia apresentado em 1854, diante da Academia Francesa de Medicina, um trabalho onde radicalizava uma posição ainda inédita no campo psiquiátrico. Apesar de já existirem indicações de outros teóricos da psiquiatria (como Guislain, por exemplo) dos laços estreitos que existiam entre mania e melancolia e da ocorrência das duas enfermidades em um mesmo paciente em períodos próximos, a proposta de Baillarger era a de integrar sob o nome de *folie à double forme* (loucura de dupla forma) o surgimento da mania e da melancolia em uma categoria onde a sucessão dessas duas formas constituíam um único e mesmo ataque, intercalados por um período livre, mas não-intermitente. Isso significa que o período livre da loucura era tratado, no movimento cíclico da doença, não como um intervalo possibilitador de um retorno a uma fase anterior da doença, mas sim como o intervalo anunciador de um período inteiramente novo de excitação ou depressão. A *folie à double forme* tornava-se uma novidade no campo psiquiátrico ao apresentar sob *uma única categoria nosológica* a ocorrência regular de *dois períodos* distintos. A melancolia, ao dividir espaço com a mania em uma nova categoria, tornava-se uma entidade limítrofe e um tanto quanto enigmática, uma forma da loucura difícil de ser apreendida em função de sua mutabilidade, de sua “dupla forma”.

J.-P. Falret, por sua vez, manteve-se focado em observar a evolução, as diversas fases, caminhos e oscilações que cada uma das doenças apresentava. Inicialmente influenciado pela escola alemã, especialmente pelo caráter longitudinal das investigações de Griesinger, Falret segue um modelo próprio de classificação das doenças baseado em seu *estudo das ideias delirantes* que se dividiam em três partes: 1 – *fase de incubação*, onde aparecia a frenalgia e as ideias delirantes começavam a se constituir; 2 – *fase de sistematização*, em que ideias delirantes vagas, séries descontínuas e distúrbios buscavam constantemente elaboração; 3 – *fase final*, onde o delírio tornava-se estereotipado e imutável, tornando-se também incurável. Imediatamente após a apresentação do trabalho de Baillarger na Academia Francesa de Medicina sobre a *folie à double forme*, Falret reclamou a autoria das ideias defendidas naquela dissertação, iniciando assim um dos mais calorosos debates da história da psiquiatria francesa. Alegando ter detectado as mesmas características nosológicas que Baillarger havia apresentado diante da Academia já em suas lições clínicas do ano de 1850, Falret, no entanto, batizou de *folie circulaire* (loucura circular) sua entidade clínica. Da mesma forma que a *folie à double forme*, a loucura circular consistia numa categoria que reunia três estados específicos: a mania, a melancolia e o estado lúcido, que se sucedem constantemente sem alteração e por longos períodos. Nessa perspectiva, mania e melancolia consideradas isoladamente não constituem, para Falret, classes “realmente naturais” que mereçam ser analisadas isoladamente.

Mas será apenas com o trabalho de Emil Kraepelin que algumas dessas perspectivas em relação ao conceito de melancolia vão finalmente ganhar um longo alcance e uma aceitação definitiva no meio psiquiátrico tanto alemão como francês. Autor do famoso *Lehrbuch der psychiatrie* (*Compêndio de psiquiatria*) que surge pela primeira vez em 1883 com aproximadamente 380 páginas, Kraepelin se dedicará a reformular esse trabalho durante toda sua vida, chegando a publicar oito edições, cada qual trazendo reformas profundas em seu próprio pensamento e completando, em sua oitava e última edição, o montante de 2.500 páginas.

A partir da quinta edição de seu tratado (1896) Kraepelin, que até então se mantinha preocupado em permanecer sustentado sobre pontos de apoio fundamentais para o desenvolvimento de sua nosologia, a saber, a anatomia patológica, a etiologia das enfermidades e a observação clínica²⁰, passa agora a desenvolver uma nova concepção de clínica. Influenciado por Falret, por Griesinger e por Kahlbaum, a quinta edição do “compêndio” vai se

²⁰ Tripé que surge inicialmente com Kraft-Ebing.

preocupar com uma leitura clínico-evolutiva, onde o quadro clínico deve ser compreendido num contexto mais amplo da evolução da doença. Com isso, não restam mais, no trabalho desse autor, nenhum dos traços clínicos que sustentaram as concepções de Pinel e de Esquirol. É nesse contexto que Kraepelin vai rejeitar todo o grupo das *psiconeuroses*. Para ele, tais psiconeuroses são meras síndromes clínicas que podem surgir entre as mais diversas entidades clínicas (a psicose maníaco-depressiva, a paranoia ou os processos demenciais) quando consideradas do ponto de vista evolutivo. É importante ressaltar que Kraepelin tomava a decisão de *eliminar a categoria das neuroses* de seu trabalho, *no mesmo período* em que *Freud começava a desenvolver sua pesquisa* em torno da etiologia desses fenômenos clínicos, como acompanharemos, por exemplo, em suas cartas enviadas a Wilhelm Fliess.

Outro ponto importante: Kraepelin vai dividir, num momento tardio de seu trabalho, todas as enfermidades mentais em dois grandes grupos: o grupo das *desordens afetivas* (na qual está incluída a melancolia), grupo em que as faculdades intelectuais permanecem intactas, mas as disposições de humor são profundamente abaladas; e o grupo das *desordens cognitivas* (em que está incluída a *dementia praecox*, futura esquizofrenia quando rebatizada por Bleuler), onde as capacidades intelectuais são diretamente abaladas. Esta divisão, contudo, não era exatamente uma novidade, mas já havia se tornado dominante na vertente alemã da psiquiatria a partir do legado da obra de Griesinger.

Freud, sem dúvida, receberá e será afetado diretamente por esse modelo de pensamento comum no meio psiquiátrico alemão. No entanto, com suas primeiras pesquisas psicanalíticas, ele empreenderá um corte radical com essa tradição, levando a questão a um caminho inteiramente novo. Ao ligar toda ideia (*Vorstellung*) a um afeto que passa a lhe ser correspondente, Freud, num só movimento, inicia todo um novo campo de pesquisa, rompendo com a dualidade ‘afetivo x intelectual’, fazendo de *toda ideia um condutor de afeto*. Origina-se daí o motor, tão original, de sua teoria do recalque. A separação entre desordens mentais que dizem respeito ao afeto e aquelas que dizem respeito à inteligência torna-se dispensável em Freud, uma vez que a ideia é o próprio portador de todo afeto.

Em sua sexta e mais importante edição, no ano de 1899, o tratado de Kraepelin introduz finalmente a classe da *loucura maníaco-depressiva*, incluindo sob seu nome todos os episódios melancólicos e maníacos, com exceção da melancolia senil. Kraepelin reservava o termo “loucura” para as manifestações delirantes e acreditava que através de um exame detalhado do processo patológico na vida de cada paciente, seria possível notar que surgiam *fases*

depressivas e *fases* expansivas ao longo da história de cada um. Esta observação o fez negar a existência da mania e da melancolia simples como entidades independentes, admitindo apenas a existência independente da melancolia de involução, ou *melancolia senil*, que participava da classe das loucuras de involução e que era considerada, na sexta edição do *Compêndio*, terminal e incurável. Finalmente na oitava edição de seu tratado, em 1913, também a melancolia senil, único estado simples que ainda restava na classificação de Kraepelin, passa a ser englobado definitivamente pela psicose maníaco-depressiva (PMD). A frequência tão comum em que episódios maníacos se seguem a episódios depressivos (e também o contrário) justificava, aos olhos de Kraepelin, a inclusão das duas afecções sob o signo de uma loucura maníaco-depressiva (eliminando, portanto, ambas como episódios isolados). O autor acreditava que toda ocorrência de um período depressivo ou maníaco, mesmo parecendo surgir como um episódio isolado, escondia, ao fundo, a existência de outra face da doença, marcada pelo polo oposto.

A grande inovação de Kraepelin foi construir um tratado onde foram criadas classes constituídas por grupos de sintomas que tomam por critério o fator evolutivo e o comportamento longitudinal das doenças. Essa *démarche* apresentada no trabalho kraepeliniano permitiu que a observação clínica se distanciasse passo a passo da apresentação fenomênica imediata que os quadros clínicos oferecem. Ainda que outros autores já tivessem dado importância à observação clínica evolutiva, Kraepelin vai ser capaz de levar às últimas consequências o estudo evolutivo das doenças mentais. Seu empreendimento diminui o alcance e a importância de diagnósticos pontuais, acreditando que todos os sintomas podem ser observados em qualquer tipo de psicose. Lançando a um plano secundário o valor puro dos sintomas, Kraepelin vai preferir a descrição do *processo patológico* à descrição dos quadros de estados mentais. Não se trata, em sua clínica psiquiátrica, de ligar quadros autônomos às descrições de sintomas. No ato de não priorizar a apresentação fenomênica imediata do sintoma, o clínico busca fazer sua observação participar do *processo patológico* evolutivo que cada doença apresenta. Portanto, é sobre a evolução da doença que recairá a importância mais fundamental da verdade da observação psiquiátrica para Kraepelin. Em função da mudança que o *Compêndio de psiquiatria* empreende em relação ao olhar clínico psiquiátrico, a classificação de Kraepelin é considerada hoje como a origem da psiquiatria moderna. O trabalho kraepeliniano foi o mais exaustivo, o mais sistemático e o mais influente em seu tempo.

É importante observar que, guardadas as diferenças de interesse e prática clínica, a *observação* longitudinal do quadro clínico kraepeliniano guarda algum parentesco com a *escuta*

psicanalítica de Freud. Enquanto o primeiro via no sintoma uma entrada fenomênica para uma observação mais minuciosa e completa da doença, o segundo escuta o sintoma como a porta de entrada fenomênica para conflitos ainda mais profundos e que não se mostram senão cifrados no olhar clínico mais imediato. Podemos dizer, à guisa de ilustração, que *Kraepelin não dava ouvidos ao sintoma para poder observá-lo, enquanto Freud não se detinha em observá-lo para poder escutá-lo (dar-lhe ouvidos)*. De todo modo, o destaque a ser feito incide sobre o fato de ambos os clínicos encontrarem no sintoma não a totalidade do sofrimento mental, mas uma espécie de porta de entrada para a clínica. Uma clínica que não se limita ao enquadramento e classificação “estatística” de sintomas afim de satisfazer um *furor curandis* distanciado de qualquer pesquisa em torno das questões daquele que sofre, questões essas que só emergem a partir de um olhar que vê para além do sintoma simplesmente:

Em psicopatologia, como em psicanálise, como em toda disciplina, uma abordagem que vise o rigor científico deve se destacar dos fenômenos afim de aprender, para além destes, as constantes estruturais (MALEVAL 2011, 21)

Nota-se também, a partir daí, e como um último comentário antes de encerrarmos esse capítulo, o quanto a prática psiquiátrica dos tempos atuais (não ousaríamos nem mesmo chamar tal prática de *clínica*, no sentido em que aqui trabalhamos) se distancia vertiginosamente daquela praticada por Kraepelin e pelos teóricos chamados hoje de “clássicos” da clínica psiquiátrica. Com isso, o campo psiquiátrico atual torna-se tão estranho ao campo da psicanálise que não seria um exagero dizer que de comum, ambos os saberes guardam apenas o prefixo “*psi*” no início de seus nomes de batismo. A psiquiatria atual – a despeito de sua teoria e clínica clássica – se mostra como um esforço de *contenção* dessa alteridade virulenta que a loucura representa para o campo da razão, e de todos os outros estados considerados pela psiquiatria como próximos a ela. Podemos mesmo erigir uma imagem radical que representaria a psiquiatria atual como a luta da razão taxinômica contra o avesso-fundante da própria razão como tal: a loucura²¹. A psicanálise, como experiência do inconsciente, se configura por sua vez como uma clínica da alteridade, como clínica desse Outro radical, desse fora da razão que é o *inconsciente*. Nesse sentido, a alteridade “temida” pela razão psiquiátrica é recebida, acolhida e posta em trabalho pela psicanálise. Não se trata, na clínica psicanalítica, de submeter essa alteridade radical, o inconsciente, aos cuidados da razão, mas de acolher essa Outra cena no coração mesmo do próprio. Não seria isso que a máxima de Freud *wo es war soll Ich werden*

²¹ Nessa interpretação seguimos Michel Foucault e sua leitura da loucura como “noite da razão”.

desejaria demonstrar? O Mesmo e o Outro, para a psicanálise, devem ser tomados como irremediavelmente ligados e dependentes.

Se Kraepelin inaugurou na clínica das doenças mentais a ideia de que a etiologia e a observação clínica deve “desconfiar” dos sintomas mais imediatos de uma enfermidade, buscando em caminhos mais distantes a origem e a causa de tais doenças, por outro lado ele ofereceu como legado – para o tema que nos interessa – o desaparecimento definitivo do termo ‘melancolia’. Se todos os estados maníacos e melancólicos foram submetidos à categoria mais abrangente da loucura maníaco-depressiva – ou psicose maníaco-depressiva, conhecida na literatura psiquiátrica pela sigla PMD -, unindo as formas unipolares aos estados mistos, a melancolia, termo que denominava a ocorrência de uma moléstia de humor profundamente triste, desaparece para dar lugar definitivamente ao termo *depressão* como evento que faz parte de uma classe mais ampla. A depressão, de uma característica “energética” da melancolia, se converte no termo maior que a engloba e passa a denominá-la, legando ao termo ‘melancolia’ uma importância secundária - quase um simples adjetivo para o comportamento depressivo -, concluindo finalmente o intuito de Esquirol de reservar à psiquiatria um termo médico próprio, mais “sério” do que uma expressão que era ainda utilizada e dividida entre médicos, poetas e filósofos.

CAPÍTULO II

A MELANCOLIA FREUDIANA

I have neither the scholar's melancholy, which is emulation; nor the musician's, which is fantastical; nor the courtier's, which is proud; nor the soldier's, which is ambitious; nor the lawyer's, which is politic; nor the lady's, which is nice; nor the lover's, which is all these; but it is a melancholy of mine own, compounded of many samples, extracted from many objects.

William Shakespeare, *As you like it*. Ato IV, cena I²²

Em nossa pesquisa de mestrado, defendemos a hipótese de que, ao estudar a evolução do conceito de ‘melancolia’ ao longo da obra de Freud, empreendemos uma leitura do próprio movimento teórico do pensamento do criador da psicanálise refletido nesse conceito. Espelhando os impasses teórico-clínicos e comparecendo como conceito-problema em todos os momentos fundamentais de virada das concepções freudianas, a melancolia se apresentou como uma chave de compreensão estratégica dos problemas mais importantes que Freud se colocou – e que, de algum modo, se refletiram direta ou indiretamente no conceito de ‘melancolia’ – ao mesmo tempo em que nos possibilitou identificar o movimento de fundação e delimitação do campo psicanalítico em relação aos outros saberes que imprimiram sua marca neste que é o conceito psicopatológico mais antigo presente na obra freudiana.

Continuamos acreditando que a posição de Freud frente aos problemas que o conceito de melancolia coloca para o campo psicanalítico, especialmente em relação aos problemas oriundos do campo psiquiátrico, nos ensina de maneira exemplar sobre o trabalho de depuração e paciência que a fundação de um campo original de pesquisa requisita. Vamos voltar brevemente a este ponto. Contudo, Freud não pensou sozinho. Ainda que suas formulações tenham sido tão originais a ponto de suas contribuições ao conceito de melancolia hoje serem uma leitura obrigatória e indispensável para todo aquele que deseja pesquisar sobre a história do padecimento melancólico, Freud se inscreveu num debate antigo e bebeu, a seu modo, de fontes psiquiátricas, literárias e filosóficas. Nossa intenção no momento atual de nossa pesquisa

²² SHAKESPEARE, W. *The complete works of William Shakespeare* (1986), p. 645. “Eu não tenho nem a melancolia escolástica, que é estimulante; nem a do músico, que é fantástica; nem a do galanteador, que é orgulhosa; nem a do soldado, que é ambiciosa; nem a do jurista, que é política; nem a das senhoras, que é amável; nem a dos amantes, que é tudo isso; mas é uma melancolia própria, composta por muitas amostras, extraídas de muitos objetos.” Tradução livre.

não é apenas a de repensar o movimento do conceito de melancolia no interior da obra freudiana (e do campo psicanalítico de maneira geral), mas também o de destacar os debates e leituras que possam ter contribuído - e que permanecem contribuindo até hoje - para a reflexão sobre o conceito de melancolia em psicanálise.

Além disso, conforme nossa pesquisa tem mostrado, o conceito de melancolia parece ter sido um conceito problemático para Freud desde as inúmeras cartas trocadas com seu companheiro alemão e interlocutor principal no período inicial de gestação da teoria psicanalítica, Wilhelm Fliess, até os últimos momentos de sua obra, onde a melancolia vai ser elencada no interior de uma classe especial e exclusiva da nosologia freudiana: a classe das *psiconeuroses narcísicas*. Não é nosso intuito, portanto, eliminar o lugar de tensão conceitual legado por Freud à melancolia, mas é precisamente desse mesmo ponto e do lugar limítrofe reservado a esse conceito pela reflexão freudiana, que buscaremos partir para desenvolver nossa pesquisa. *Se Freud fez da melancolia um nascedouro de perguntas, são as perguntas freudianas que buscaremos recolocar aqui.* Ainda que, para respondê-las, por vezes tenhamos que tomar como recurso a obra de outros autores internos ou externos ao campo psicanalítico.

2.1 - A MELANCOLIA E SUA QUESTÃO CONCEITUAL EM FREUD

O que é então a melancolia? É a histeria do espírito. O homem, enquanto espírito imediato, é função de toda a vida terrestre, e o espírito, se reunindo por assim dizer sobre ele mesmo quer sair de toda essa dissipação e se transfigurar nele mesmo; a personalidade quer se tornar consciência dela mesma em sua validade eterna. Se isso não acontece, o movimento é parado, e se ele é recalcado, então aparece a melancolia. Pode-se fazer muito para se enterrar no esquecimento, pode-se trabalhar[...] mas a melancolia permanece. Há qualquer coisa de inexplicável na melancolia [...] se se pergunta a um melancólico a razão de sua melancolia, o que o oprime, ele responderá que ele não o sabe, que ele não pode explicá-lo. É nisto que consiste o infinito da melancolia.

Sören Kirkegaard. Ou... ou. p. 487.

A melancolia como problema clínico-teórico surge em Freud entre os famosos rascunhos que acompanhavam suas cartas enviadas ao seu mais importante companheiro de “ciência”. Mas seguir o desenvolvimento teórico em torno da questão da melancolia na troca epistolar estabelecida entre Sigmund Freud e Wilhelm Fliess, entre os anos de 1887 e 1904, é uma tarefa extremamente difícil. E isso por dois motivos. Em primeiro lugar porque o problema das “afecções tristes” - como vamos provisoriamente denominar o conjunto de conceitos que

gravitam em torno da ideia da melancolia -, é muito variável e o próprio conceito de ‘melancolia’ sofre mutações tanto de etiologia quanto de categoria nosológica de maneira um tanto frequente nessas cartas. Em segundo lugar, porque a terminologia utilizada por Freud nas cartas enviadas a Fliess, no que diz respeito aos fenômenos ligados à depressão e a melancolia, é bastante imprecisa e confusa, sofrendo, por vezes, variações muito radicais:

Nas cartas a Fliess, [...] vamos encontrar referências à “depressão”, “depressão periódica”, “afetos depressivos”, “depressão periódica branda”, “melancolia”, “melancolia senil”, “melancolia neurastênica”, “melancolia histérica”, “melancolia genuína aguda”, “melancolia cíclica”, “melancolia de angústia”, “estado de ânimo tipicamente melancólico”. Não é transparente a distinção que o autor estabelece para cada uma destas denominações, pois, por vezes, depressão e melancolia surgem como sinônimos. (PERES 1996, 28-29)

Contudo, a busca de uma explicação etiológica para o estado melancólico é uma constante nos rascunhos de 1892 (isto é, no chamado *Rascunho A*) até 1896, onde veremos o problema da histeria tomar a frente das preocupações freudianas centrais.

É importante ressaltar que o interesse de Freud nesses primeiros esboços era o de encontrar uma etiologia das neuroses, inscrevendo-se no debate travado no campo psiquiátrico da época sobre a necessidade e até mesmo a *existência* da categoria das neuroses, uma vez que estas estariam ligadas, para alguns psiquiatras, a síndromes psíquicas que poderiam ser mais facilmente explicadas com o recurso à anatomia patológica ou ainda sendo dissolvidas em categorias mais amplas. Freud vai lidar apenas com duas grandes classes de neuroses que abarcam todo seu sistema: as *neuroses atuais* e as *neuroses de defesa*²³.

E já no *Rascunho A* de 1892 o vemos incluir o que ele chamou de ‘depressão periódica’ entre as neuroses de angústia, categoria que ele incluía no interior da classe das neuroses atuais. No entanto, será no *Rascunho D* de 21 de maio de 1894 que Freud finalmente incluirá em sua pesquisa o conceito de ‘melancolia’. Preocupado em estabelecer os mecanismos que estariam na origem das neuroses, Freud vai apresentar três vias possíveis para o conflito neurótico: na primeira haveria uma transformação de uma carga afetiva que teria como efeito gerar a histeria de conversão, na segunda o deslocamento dessa carga afetiva seria a fonte das ideias obsessivas e, por fim, a *troca dos afetos* geraria a neurose de angústia e a melancolia. É justamente aí que Freud se depara com as “alterações” na excitação sexual como origem da neurose, por mais que o estímulo a essas alterações, segundo ele, não seja em alguns casos propriamente sexual. É preciso compreender que o *sexual* é entendido nesse rascunho de uma maneira exclusivamente

²³ Desenvolveremos melhor essas noções no próximo capítulo.

quantitativa, ou seja, a excitação sexual ou o *afeto sexual* é uma estimulação somática com uma intensidade definida. Atingindo um determinado nível de “tensão”, esse afeto sexual é capaz de provocar uma excitação mental correspondente à excitação física. São os problemas na origem das modificações dessa intensidade, ou seja, na quantidade do afeto sexual, que Freud chama de “perturbações sexuais”.

O rascunho de junho de 1894, batizado de *Rascunho E* surge com um título curioso: “*como se origina a angústia*”. O que nos interessa nesse texto é precisamente o fato de Freud tentar mostrar com exemplos a ligação entre um fator físico da vida sexual e a angústia (entre os exemplos, ele cita a angústia de pessoas virgens, de pessoas obrigatoriamente ou voluntariamente abstinentes, abstinentes temporários, a prática do *coitus interruptus* em homens e mulheres, etc.). Portanto, a angústia seria efeito do acúmulo, por represamento, de uma tensão sexual *física* não descarregada. Com esse mecanismo, Freud conseguiu elucidar a própria angústia que está presente na neurose de angústia. A neurose de angústia teria como origem uma excitação somática não descarregada. A melancolia, por outro lado, seria o correspondente psíquico da angústia dessas neuroses, isto é: a melancolia seria uma acumulação da *tensão erótica psíquica* não descarregada. E Freud compara os dois mecanismos de maneira esquemática:

De modo particularmente frequente, os melancólicos são anestésicos. Não têm nenhum desejo de coito (e nenhuma sensação ligada a ele), mas têm uma grande ânsia de amor em sua forma psíquica – uma tensão erótica psíquica, poder-se-ia dizer; quando esta se acumula e permanece insatisfeita, surge a melancolia. Esta, portanto, seria a contrapartida da neurose de angústia. Quando há acúmulo de tensão sexual física – neurose de angústia. Quando há acúmulo de tensão sexual psíquica – melancolia. (MASSON 1986, 80)

Surge aqui a característica freudiana mais fundamental em sua leitura da melancolia até 1917: a *anestesia*. Será apoiado na ideia da anestesia psíquica que Freud tentará dar conta de todo o mecanismo da melancolia antes de seu ensaio seminal *Luto e melancolia* (1917). A anestesia será a ideia que permitirá a Freud dar início a uma pesquisa pela psicogênese da melancolia, rejeitando, portanto, as hipóteses de uma origem etiológica eminentemente física, hipótese dominante no campo psiquiátrico naquele período²⁴. Além disso, como correlato

²⁴ Incluindo-se aí algumas poucas exceções que surgirão alguns anos mais tarde no campo psiquiátrico. Entre essas exceções poderíamos citar o importante trabalho de Ludwig Binswanger. Cf. BINSWANGER, L. *Mélancolie et manie : études phénoménologiques*. Paris : PUF, 1987.

psíquico do mecanismo *físico* da angústia, a melancolia se afasta, dessa maneira, das neuroses de angústia onde Freud havia localizado a depressão periódica²⁵.

Mas essa separação não permanece tão simples. A título de exemplo, podemos citar o caso clínico de *Herr K.*, mencionado no *Rascunho F* de agosto de 1894. Esse paciente teria desenvolvido uma “fraqueza sexual psíquica” devido a suas frustrações no coito. Esse fato, ligado ao mesmo tempo à sua perfeita saúde física, é capaz de uma constante produção de estímulos sexuais que gerariam, pela falta de descarga, a angústia. Somando-se a sua disposição hereditária, tal situação, que um homem sadio suportaria perfeitamente, produziu sua doença. Freud se surpreende, contudo, por encontrar nesse paciente o aparecimento de um “*humor tipicamente melancólico*” em breves ataques, e conclui dizendo que tais ataques devem ter importância teórica para o estudo das *neuroses de angústia*. Portanto, parece que Freud faz prevalecer a angústia nesse paciente, distanciando, ao mesmo tempo, o “humor melancólico” da melancolia propriamente dita, aproximando-o da neurose de angústia.

Em seguida, no mesmo rascunho, Freud atribui a seu outro paciente (*Herr von F.*) os seguintes sintomas: apatia, inibição, pressão intracraniana, dispepsia e insônia. Diante desse quadro, afirma que se trataria de um caso característico de depressão periódica e de melancolia. Além de unir, sem mais esclarecimentos, os dois termos, depressão e melancolia, ele afirma

²⁵ Deve-se dar destaque ao infeliz comentário do tradutor inglês James Strachey, que numa nota de rodapé nessa primeira aparição de uma teoria freudiana sobre a melancolia no *Rascunho E*, tenta resolver de maneira apressada a questão da diferença, para Freud, entre melancolia e depressão. Na nota, Strachey diz que “frequentemente, Freud usa o termo ‘melancolia’, onde a moderna psiquiatria falaria de ‘depressão’” (FREUD 1892-99/1972, 264). Fica evidente que tal comentário reduz claramente o problema conceitual freudiano a uma questão terminológica vazia. Mais ainda, ao afirmar que o termo psiquiátrico ‘depressão’ é *idêntico* ao que Freud busca ao falar de ‘melancolia’, Strachey está diminuindo o conhecimento de Freud em relação aos debates teóricos da psiquiatria de seu tempo (que, conforme veremos, manteve-se atualizado), e ignora a importância que a questão terminológica que começa a se construir aqui teve para Freud. Uma observação mais atenta é capaz de revelar o quanto Freud já estava inserido no problema da utilização psiquiátrica desses conceitos, uma vez que ele próprio já havia demonstrado, conforme vimos anteriormente, que conhecia e se utilizava dos termos ‘depressão’ e ‘melancolia’, fazendo questão de diferenciá-los - a depressão sendo uma forma de neurose de angústia e a melancolia sendo caracterizada pela anestesia sexual psíquica. Introduce-se, portanto, nesta atitude de Strachey, uma interpretação sem apoio teórico no texto de Freud, que reduz drasticamente o problema da melancolia na psicanálise e o aproxima, injustificadamente, da psiquiatria moderna inaugurada por Kraepelin. Esse tema será novamente discutido nesse trabalho e no apêndice incluído ao fim da conclusão.

ainda que a etiologia do caso é a mesma que a da neurastenia, ou seja, ligada aos fatos da vida sexual. Logo em seguida ficamos sabendo, também sem mais explicações, que nesse caso, trata-se, portanto, de uma *melancolia neurastênica*. Na busca de um ponto de contato entre a teoria da neurastenia e a melancolia, Freud supõe que uma “melancolia de menor importância” possa ser desencadeada pelo ato do coito, lançando mão do ditado proveniente da fisiologia como explicação para tal hipótese: *omne animal post coitum triste*. O que nos lega esse segundo caso do *Rascunho F* é uma imprecisa e pouco desenvolvida terminologia, onde ‘melancolia’ e ‘depressão periódica’ aparecem unidas, onde surge a categoria de ‘melancolia neurastênica’ e ao mesmo tempo a melancolia aparece como um humor e também como uma patologia desencadeada no período após o coito - tudo isso atribuído a um mesmo paciente!

Mas todo esse desenvolvimento confuso vai culminar no trabalho que é, sem dúvida, a mais importante etapa de Freud no que diz respeito ao problema da melancolia antes de *Luto e melancolia* (1917), a saber: o *Rascunho G* de 7 de janeiro de 1895. Esse trabalho vai ser inteiramente dedicado a pensar a melancolia, recebendo inclusive como título esse conceito. A ligação entre melancolia e anestesia sexual permanece destacada conforme já fôra defendida por Freud em rascunhos anteriores; além disso, a ligação entre melancolia e neurastenia, surgida recentemente no *Rascunho F* é reafirmada, dessa vez tendo como via de desencadeamento a masturbação; e o laço entre melancolia e angústia, assim como o modo “extremado” da patologia tendo forma hereditária e periódica, são os outros dois fatores usados como material para reflexão. O que Freud empreende aqui é a inclusão definitiva da melancolia entre as neuroses atuais, aquelas onde o aspecto representacional mental não entra em consideração por uma falha qualquer no sistema de marcas mnêmicas que constitui tais representações. Dispensando as estratégias de defesa contra uma representação incompatível superinvestida, como é característico das neuroses de defesa, as neuroses atuais têm como marca a presença de uma energia livre, não investida, que se acumula fisicamente ou que não chega a estimular suficientemente os grupos de representações mentais.

O que vemos acontecer no *Rascunho G* é o estabelecimento de um parentesco entre a melancolia, a neurose de angústia e a neurastenia, isto é, o grupo de neuroses que constituem as neuroses atuais. Buscando partir de “pontos de partida seguros”, Freud nos surpreende afirmando de saída que “o afeto que corresponde à melancolia é o do luto – em outras palavras, o anseio por alguma coisa perdida”, e completa dizendo que, como essa perda é uma perda na

*vida instintiva*²⁶, então a ideia que deve servir de base para pensar esse afeto é a de que “*a melancolia consiste num luto pela perda da libido*”²⁷ (MASSON 1986, 99). A fórmula da anestesia sexual da melancolia se complexifica. É surpreendente que a chave de leitura da melancolia de 1917 e que deixará a marca definitiva da leitura psicanalítica na história da melancolia, já esteja presente em 1895, ou seja, a melancolia como uma espécie de luto. No entanto, sem estar ainda aparelhado com uma teoria sobre o objeto, a questão da perda do objeto que ligará o luto à melancolia em 1917, torna-se aqui um luto pela perda da *libido*. O que importa aqui para a concepção freudiana é justificar a anestesia e o fenômeno do empobrecimento psíquico na melancolia, ou, dito de outro modo, investir na concepção puramente econômica que justifica sua inclusão entre as neuroses atuais. Logo, seu interesse prioritário é o de oferecer um lugar para a melancolia no interior do grupo das neuroses atuais, sem depender de uma concepção física do sofrimento melancólico. Como afirma Richard Simanke:

É fácil perceber como a fórmula *perda da libido* [...] acarreta toda uma série de consequências que, em princípio, afastam a melancolia do campo das neuroses de defesa e a transformam em uma espécie de correlato psíquico, de um epifenômeno das neuroses atuais. (SIMANKE 1994, 97)

O segundo ponto no qual a investigação freudiana se apoia é na anorexia nervosa como uma forma de melancolia em que a sexualidade não se desenvolveu. “Perda de apetite: em termos sexuais, perda da libido” (MASSON 1986, 99). Freud cria um diagrama no *Rascunho G* para teorizar o modo de operação da melancolia, ligando sua concepção econômica à caracterização do melancólico como alguém anestesiado sexualmente. O *grupo psíquico sexual* (ps. S.) representa, nesse gráfico, o campo de representações mentais que deve ser estimulado pela excitação somática. Ora, a perda de seu *quantum* de excitação é o argumento que Freud se utiliza para pensar a origem da melancolia, e que pode acontecer de duas formas: ou quando a excitação somática sofre uma queda e cessa, gerando nesse caso a *melancolia genuína aguda*: modo cíclico da patologia em que períodos de aumento e cessação da estimulação se alternam e que pode ser provocado pela masturbação excessiva, sendo, portanto, o modo *neurastênico* da melancolia; ou, no segundo caso, quando a tensão sexual do grupo psíquico é desviada em outra direção e a produção de excitação somática (s. S.) não cessa ou diminui, sendo, então,

²⁶ Como a tradução da reunião das cartas de Freud – *Fliess* feita por Jeffrey M. Masson respeita a distinção, alertada por Lacan, na tradução de instinto (*Instinkt*) e pulsão (*Trieb*), e como nesse momento, sem uma teoria consistente da pulsão que só surgirá em 1915, Freud faz referências à “vida instintiva”, preferimos manter o termo como aparece originalmente.

²⁷ Grifado no original.

empregada em outro lugar. Mas em que lugar ela é empregada, poderíamos perguntar? A resposta de Freud é simples: *na fronteira entre o somático e o psíquico*²⁸ (FREUD 1892-1899/1972, 278) (MASSON 1986, 99). Esta famosa fórmula, que em 1915 funcionará igualmente para caracterizar o próprio conceito de pulsão, aqui - talvez justamente *pela falta deste conceito* capaz de dar conta da relação entre a energia fisiológica e a representação psíquica -, serve para expressar e caracterizar essa energia que, por forçar constantemente sua descarga, tornando-se excessiva e imperiosa (características que posteriormente se tornarão a condição *normal* da pulsão), permanecendo insatisfeita, converte-se na angústia presente na *melancolia de angústia*, segundo modo da melancolia em sua forma mista incluída sob o signo da neurose de angústia.

Ao final dessa reunião de hipóteses, Freud foi capaz de sintetizar em uma única frase toda a explicação dos efeitos e da forma da melancolia teorizados até aqui: “*inibição psíquica com empobrecimento pulsional e dor a respeito dele*”²⁹ (MASSON 1986, 102). Se as hipóteses mais fundamentais que balizam as concepções de Freud sobre a melancolia até aqui contam, em primeiro lugar, com uma concepção exclusivamente econômica da patologia, isso se deve ao fato de que o foco da teorização freudiana se voltou para uma explicação do “efeito de sucção” que parece sofrer a excitação na melancolia. Essa explicação se expressa claramente em uma de suas mais conhecidas metáforas: a “*hemorragia*” psíquica, que atinge “as pulsões e outras funções”. Essa perda de excitação que causa uma “retração para dentro na esfera psíquica”, tal qual uma ferida que requer retração em função da dor que causa, explica a presença da *inibição* psíquica no melancólico. A excitação física que se esvai na neurastenia corresponde ao que se passa na melancolia no âmbito psíquico, ou seja, *tanto na neurastenia quanto na melancolia é como se a excitação escapasse por um buraco*, mas no segundo caso “o buraco é na esfera psíquica” (FREUD 1892-1899/1972, 282). O solo seguro onde Freud apoia sua recém-concebida teoria sobre a melancolia está baseado nessa visão *econômica* que dá conta de uma série de questões observáveis na fenomenologia do estado melancólico. Todavia, a hemorragia pulsional psíquica, ao mesmo tempo em que possibilita uma teoria da melancolia que não recorra ao corpo exclusivamente como fonte de explicação do problema da falta de excitação na inibição melancólica, por outro lado, ainda funciona como uma armadilha para Freud, mantendo-o, ao que parece contra sua vontade, ainda muito próximo das concepções psiquiátricas que trabalhavam com a oposição excitação/depressão:

²⁸ Grifo nosso.

²⁹ Grifo do autor.

Devemos lembrar aqui que todo o desenvolvimento do conceito de depressão em psiquiatria se pautava nesse efeito de diminuição da energia psíquica, pelo menos em sua conseqüência, e que desde a enunciação do termo neurastenia, vários autores, notadamente Kraft-Ebing, Séglas e Benon, a interligaram à depressão. (VERTZMAN 1991, 86)

Vamos nos deter de maneira mais profunda no *Rascunho K* mais à frente. Nele, surgem hipóteses que serão importantes para nosso trabalho. No entanto, nesse momento, estamos interessados apenas no surgimento paradoxal da melancolia nesse rascunho, ligada à paranoia. A paranoia era uma entidade clínica que Freud mantinha classificada entre as neuroses de defesa, e a melancolia vai surgir aqui, paradoxalmente, como um dos desenvolvimentos da projeção paranoica.

De uma maneira bastante sucinta podemos dizer que a projeção paranoica funcionava como uma forma de defesa contra o retorno do recalcado. Desse modo, para não ser vítima da auto-culpabilização que comparece quando do retorno dos conteúdos incompatíveis com a consciência, a projeção lança para fora a responsabilidade por tais conteúdos provocando os delírios de observação e perseguição, assim como as alucinações. Outro efeito dessa projeção podem ser os chamados *delírios de assimilação*. Estes se caracterizam por uma alteração radical nos limites do eu. Uma das possibilidades dessa alteração serão os delírios de grandeza, ou formação delirante protetora, onde o eu expande exageradamente seus limites incluindo em si mesmo os elementos que caracterizavam o mundo externo. A outra possibilidade dos delírios de assimilação será a redução e o empobrecimento do eu até ser possível atingir aí o nível mínimo de consistência e tamanho. Essa redução do eu é o que Freud vai caracterizar como a *melancolia*. É estranho que Freud faça comparecer aqui a melancolia sem recurso às suas recentes concepções econômicas, aproximando-a da paranoia e, portanto, ligando a melancolia agora às *neuroses de defesa*.

Entre os trabalhos e cartas posteriores ao ano de 1896, o tema da melancolia desaparece dos interesses freudianos. A dedicação de Freud se voltava quase inteiramente para a decifração do mecanismo da histeria. A histeria tomará, no próximo momento da investigação freudiana, a linha de frente de suas preocupações e o problema da melancolia será interrompido em seu desenvolvimento nos esboços enviados a Fliess. É apenas no *Rascunho N*, de 31 de maio de 1897, que a melancolia reaparecerá entre os problemas enviados a Fliess. Esse rascunho tem uma importância especial, uma vez que inclui futuros problemas fundamentais da psicanálise que, nesse período, ainda estavam em vias de advir. Dentre tais problemas estava incluída a questão dos sonhos e do sintoma como realizações de desejo, as relações entre impulsos

sexuais e fantasias, além de um primeiro esboço da futura teoria do Complexo de Édipo. Na abertura do rascunho, Freud escreve:

Os impulsos hostis contra os pais (desejo de que eles morram) também são um elemento integrante das neuroses. Vêm à luz, conscientemente, como ideias obsessivas [...] Estes são recalçados em ocasiões nas quais está ativa a compaixão pelos pais – em ocasiões de doença ou morte deles. Nessas ocasiões, constitui manifestação do luto uma pessoa acusar-se da morte deles (o que se conhece como melancolia) ou punir-se numa forma histérica (por intermédio da ideia de retribuição) com os mesmos estados de doença que eles tiveram. (FREUD 1892-1899/1972, 344)

A melancolia aparece aqui como *autoacusação* pelo desejo de morte lançado contra os pais, no momento de efetivação real dessa morte, e, ao mesmo tempo, a histeria comparece como correlato da melancolia na tentativa de punir-se com o mesmo mal de que os pais sofreram. Mesmo que Freud não o afirme explicitamente nesse rascunho, podemos inferir que, ao incluir a melancolia como efeito da culpa pelo advento na consciência dos impulsos hostis direcionados aos pais, ele mantém a classificação da melancolia, não mais entre as neuroses atuais, mas entre as neuroses de defesa (como já havia feito no *Rascunho K*). A histeria, que foi tão valorizada por Freud como um dos paradigmas da defesa neurótica, pôde se unir aqui à melancolia através do que se tornará futuramente conhecido como o Complexo de Édipo.

É notável o deslocamento de Freud em relação à patologia melancólica. O que a caracteriza agora é a *culpa* (nesse momento, signo necessário da presença do recalque), elemento *inédito* até então entre as teorizações freudianas sobre a melancolia. Esse mesmo elemento se tornará, futuramente, uma das marcas mais fundamentais da melancolia, a ponto de nortear sua classificação nosográfica no campo da psicanálise freudiana (como veremos mais adiante). Ao incluir a culpa como constitutiva da melancolia, estamos ligando obrigatoriamente o padecimento melancólico ao retorno do recalçado, e, portanto às vicissitudes da *defesa*. É importante destacar apenas que a consideração sobre o eu (no *Rascunho K*) e a inclusão da culpa na caracterização melancólica possibilitaram a Freud complexificar sua concepção puramente econômica da melancolia, deslocando também essa patologia do campo das neuroses atuais e aproximando-a das neuroses de defesa (onde estavam localizadas a histeria, a neurose obsessiva e a paranoia).

2.2 – A SITUAÇÃO ANTERIOR A 1917

Diante da exploração frequente do conceito de melancolia na troca de cartas travada entre Freud e Fliess, o período compreendido entre o ano de 1896 e o ano de 1917 parece ser uma época de profundo silêncio da parte de Freud sobre qualquer teorização em torno desse tema. No entanto, devemos destacar quatro acontecimentos que tocam muito de perto o problema da melancolia na obra freudiana e que não devem ser negligenciados.

Apesar de Freud só vir a publicar uma teorização sobre a melancolia no ano de 1917, em *Luto e melancolia*, os debates sobre esse tema já haviam penetrado algum tempo antes no campo psicanalítico da época (como podemos notar nos rascunhos anteriormente estudados). Um de seus discípulos mais próximos, Karl Abraham, publica em 1911 um estudo que vai ter um longo alcance e uma grande influência entre alguns teóricos da psicanálise. Entre eles, futuramente, estará a leitura que Melanie Klein fará desse texto e que contribuirá para sua teorização sobre a ‘posição depressiva’.

Dentre as contribuições de Abraham nessas *Notas sobre a Investigação e o Tratamento Psicanalíticos da Psicose Maníaco-Depressiva e Estados Afins* de 1911, estão, além do aquecimento do debate no campo psicanalítico em torno do tema da melancolia, uma proposta de leitura da depressão baseada no recalque, na projeção e na oralidade. Esse trabalho de Abraham já havia sido precedido por um texto de Maeder e outro de Ernest Jones, ambos surgidos em 1910, tratando um da depressão melancólica e o outro de um caso de hipomania, respectivamente. Contudo, esses dois estudos, segundo o próprio Abraham, se mostram muito incompletos, uma vez que se revelam carentes de uma visão mais geral do “sentimento de depressão”, privilegiando ora a depressão neurótica, ora a depressão na esfera das psicoses.

O texto sobre o tratamento psicanalítico da psicose maníaco-depressiva oferece uma espécie de depuração e teoria geral do “sentimento de depressão”. A depressão se acha presente entre todas as categorias clínicas de uma maneira geral, assim como o sentimento de angústia. Portanto, angústia e depressão se apresentariam em alguma medida entre todos os tipos de pacientes (tanto como depressividade em neuroses de angústia, como angústia entre melancólicos, segundo o autor). Ao estabelecer uma diferença entre o medo comum e a angústia neurótica - sendo essa última tributária de um recalque de impulsos sexuais -, a psicanálise trouxe a angústia para o quadro do seu instrumental sintomático. Abraham, paralelamente, vai fazer o mesmo com a depressão, afirmando que, ao contrário da tristeza simples e do pesar, *a depressão neurótica é inconscientemente motivada pelo recalque*, tal

como a angústia. Logo, a depressão vai se estabelecer quando o neurótico tiver que abandonar seu objetivo sexual sem haver obtido satisfação, mas na tentativa de frear a irrupção do recalcado. É a ausência de gratificação gerada a partir do abandono do objetivo sexual que cria um sentimento de não ser amado, ou ser incapaz de amar. O desespero e a “tendência para negar a vida e o futuro”, característicos desse sentimento, provêm dessa incapacidade de amar.

É importante ressaltar que, alicerçado na teoria do recalque, Abraham empreende a primeira teoria da melancolia no campo psicanalítico baseada no mecanismo do inconsciente freudiano, antes mesmo do próprio Freud! De certo modo, Abraham “continua” a pesquisa freudiana que tendia - sem efetivamente concluir esse trabalho - a localizar a melancolia entre as neuroses de defesa. Além disso, o estabelecimento da depressão vai se sustentar na perda ou abandono do objetivo sexual (mas ainda não do objeto), fator novo para a teoria.

Outra importante contribuição desse artigo é o debate sobre a semelhança fenomênica entre a neurose obsessiva e a “psicose depressiva”. Em ambos os casos, duas tendências da libido entram em conflito, impedindo assim o desenvolvimento “normal” libidinal do indivíduo e reduzindo sua capacidade de amar. Na neurose obsessiva, os objetivos sexuais (recaçados) são trocados por substitutos, tornando os objetivos originais inatingíveis. A compulsão mental é o sintoma da realização desses substitutos. Já na psicose depressiva, a tendência hostil, sádica, é predominante e passa a ser recalçada pelo paciente. Através de um mecanismo de *projeção*, o psicótico depressivo, lançando seu ódio recalcado ao exterior, obtém a ideia de que não é amado, mas odiado por seu ambiente, ligando imediatamente esse ódio a seus próprios defeitos físicos e psíquicos. “Desta maneira, obtemos a seguinte fórmula: ‘As pessoas não me amam, odeiam-me... por causa de meus defeitos inatos. Assim, sinto-me infeliz e deprimido’” (ABRAHAM 1970, 40). As ideias delirantes de culpa são explicadas nesse contexto pela intensidade dos impulsos de ódio recalcados. Quanto mais violentos são esses impulsos, mais forte será a tendência para forjar poderosas formas delirantes de culpa. Sem dúvida o uso da projeção paranoica na leitura do funcionamento da melancolia, aproximação já empreendida por Freud no *Rascunho K*, torna-se aqui mais complexa pela utilização das formas de reversão gramatical elaborada por Freud para desmontar a estrutura do delírio de Schreber, também em 1911.

Ainda que suas contribuições tenham causado reflexões frutíferas no futuro, o uso indistinto dos termos psiquiátricos e a imprecisão que é transmitida ao leitor quando Abraham se refere à melancolia, depressão, psicoses cíclicas, depressão psicótica, depressão neurótica ou

melancolia neurótica, permanecem sendo uma questão em aberto. O próprio título do texto demonstra a forte influência que a terminologia de Kraepelin possuía na época, fazendo Abraham abarcar todas essas categorias citadas (exceto a depressão simples) sobre o termo de *psicose maníaco-depressiva*.

Um segundo acontecimento digno de observação foi a recepção por Freud em seu consultório, também no ano de 1911, do paciente que ficaria conhecido futuramente como “o homem dos lobos”. Esse paciente já chega a Freud inserido na polêmica entre diagnósticos, e carregando consigo o peso da autoridade de dois dos maiores nomes da história da psiquiatria na época: Ziehen e Emil Kraepelin. Antes de buscar ajuda em Viena, o Homem dos lobos já havia sido submetido a tratamentos de hidroterapia e eletroterapia em alguns importantes manicômios da Europa. Tendo sido paciente de Kraepelin, foi diagnosticado por ele como psicótico maníaco-depressivo, isto é, foi incluído na categoria mais influente e que surgiu originalmente entre as teorias desse que era o psiquiatra alemão de maior reconhecimento na época. Podemos imaginar o quanto “seu histórico aguçou o interesse de Freud pelo caso, sobretudo porque considerava esses dois eminentes médicos como ‘inimigos’ de profissão” (COMARU 1993, 8). Sem horário em seu consultório, Freud teve de forçar brechas em sua agenda para manter sob sua escuta este caso, fazendo os atendimentos acontecerem num hospital que frequentava para visitar outros pacientes. Além de todo o esforço para incluir esse paciente nos compromissos de sua agenda, Freud deixou muitas vezes de cobrar pelas seções.

Sabemos pelo próprio Homem dos Lobos que a demanda de análise que o trouxe ao criador da psicanálise girava em torno de um mal que ele acreditava sofrer: tratavam-se de *depressões* (OBHOLZER 1993, 47). Entretanto, Freud acreditou tratar-se nesse caso de uma neurose obsessiva, confrontando-se, ele também, com a semelhança clínica entre as “enfermidades depressivas” e a neurose obsessiva já apontada por Abraham em seu artigo de 1911, conforme vimos anteriormente. O escrito de Freud contendo o caso clínico do Homem dos Lobos, apesar de preparado entre outubro de 1914 e o início de 1915, só será publicado em 1918. Acredita-se que o adiamento na publicação do texto se deveu a irrupção da Primeira Guerra Mundial. Contudo, é preciso observar que, curiosamente, a preparação desse texto se inicia num momento anterior à escrita de *Luto e Melancolia*, em 1915, e do ensaio metapsicológico sobre o conceito de *narcisismo*. A publicação do caso do Homem dos lobos, no entanto, só vai se efetivar após virem a público esses dois trabalhos nos quais Freud vai finalmente desenvolver sua teoria sobre o eu (e sua contribuição à psicose) e sobre a melancolia (em 1914 e 1917, respectivamente). Se mantivermos em mente que Freud rejeitava com o caso

do Homem dos Lobos o diagnóstico de Kraepelin de psicose maníaco-depressiva, podemos levantar a hipótese de que o estranho e intenso interesse de Freud por esse caso, além do foco clínico, poderia estar pautado também na possibilidade dele oferecer, de um só golpe, uma elucidação clínica a respeito de suas teorias originais sobre a neurose obsessiva, mas também uma resposta psicanalítica à hipótese psiquiátrica da psicose maníaco-depressiva. A rejeição do diagnóstico kraepeliniano só funcionaria efetivamente como uma resposta se Freud estivesse munido de uma teoria psicanalítica capaz de dar conta do problema da psicose maníaco-depressiva. O texto que contém sua teoria sobre a melancolia vai ser publicado em 1917 e, em seguida, em 1918, o estudo sobre o polêmico caso do Homem dos Lobos é finalmente publicado:

Freud levantou-se em torno da questão do diagnóstico de insanidade maníaco-depressiva atribuído ao paciente conhecido como Homem dos Lobos. Portanto, quando se viu que Freud não apenas usa melancolia e depressão muitas vezes como sinônimos, mas *prefere* o termo melancolia nos textos em que formula as noções fundamentais para dar conta do problema, não se pode deixar de pensar que a ele interessava demarcar um campo propriamente psicanalítico na psicopatologia (MOREIRA 2002, 78).

Há ainda uma contribuição oferecida à teoria da melancolia freudiana para a qual ainda não se tem dado a devida atenção. Trata-se do trabalho de Victor Tausk. Mesmo que entre os comentadores o trabalho desse pioneiro da psicanálise não seja devidamente considerado, o próprio Freud não deixou de destacar no obituário que redigiu sobre ele que “além do seu dom para a filosofia e da atração que o ligava a ela, Tausk possuía uma capacidade médica-psicológica excepcional [...] devemos [a ele] valiosas pesquisas das várias psicoses (por exemplo, a melancolia e a esquizofrenia)” (FREUD 1919/1976, 341). Trata-se, certamente, no que diz respeito à sua contribuição ao tema da esquizofrenia, de seu trabalho sobre a *Gênese do aparelho de influenciar* que se tornaria um verdadeiro clássico da teoria psicanalítica. No que diz respeito a sua contribuição ao tema da melancolia, trata-se de um trabalho apresentado nas reuniões da Sociedade Psicanalítica de Viena em 30 de dezembro de 1914 que teve como título: *Contribuições a uma exposição psicanalítica da melancolia*. Muito influenciado pela recente teoria do narcisismo de Freud, Tausk vai apresentar um conjunto de hipóteses e ideias gerais que contribuem para uma teoria psicanalítica da melancolia. No entanto, duas hipóteses trazidas por Tausk parecem realmente novas e fundamentais. Em primeiro lugar, como os melancólicos se apresentarem como pacientes “auto eróticos e narcísicos” (TAUSK 1983, 310), isso justificaria o fato de que eles não estabelecem relação (transferencial) com o médico. A segunda hipótese diz respeito a uma observação do funcionamento da melancolia. Tausk afirma

que os melancólicos se tornam doentes quando têm de renunciar a seu *objeto* de amor. Enquanto Abraham defendia a hipótese de que o afeto melancólico seria efeito de um abandono do *objetivo* sexual pulsional, Tausk afirma que a melancolia é deflagrada por uma renúncia ao próprio objeto, inaugurando, de maneira original, uma hipótese que Freud desenvolverá posteriormente. A discussão após a apresentação do trabalho gira em torno dos trabalhos mais influentes entre os psicanalistas naquele momento: o do psicanalista Karl Abraham e o do psiquiatra Emil Kraepelin.

Durante o debate posterior à apresentação de Tausk, Freud oferece suas opiniões a respeito das discussões travadas por seus colegas de sociedade. Mas a atenção freudiana se mantém ligada aos pontos destacados pelo próprio orador. Freud ratifica a hipótese levantada por Tausk de que a condição da melancolia seja a perda de uma pessoa amada, e completa afirmando que “o modelo fisiológico da melancolia é o afeto do luto” (FREUD *apud* TAUSK 1983, 312). Se esse trabalho trouxe para o debate psicanalítico em torno da melancolia a ideia de que os melancólicos sejam narcísicos e de que sofreriam pela perda do objeto de amor, Freud, sustentado nessas contribuições, vai além delas e finaliza apresentando um quadro geral do problema psicanalítico da melancolia naquele período, finalização que une como uma única questão as duas importantes contribuições de Tausk que destacamos:

O processo orgânico que talvez exista por trás da melancolia não nos diz respeito. Entre as psicoses, tratam-se de perturbações de toda a libido, nas neuroses, apenas de perturbações da libido de objeto; no limite se situa a paranoia, com sua luta contra a escolha de objeto, uma luta que advém do narcisismo. Os problemas da libido podem ser secundários; contudo, a perturbação do eu não se produz sem uma perturbação relativa ao objeto. É isso o que nos dá o direito de qualificar os distúrbios do eu de libidinais. (FREUD *apud* TAUSK 1983, 312)

Por fim, o surgimento em 1914 do trabalho freudiano sobre o conceito de *narcisismo* complementa esse conjunto de eventos que vão preparar o advento, em 1917, do ensaio *Luto e melancolia*. A ligação entre a futura teoria da melancolia e o texto sobre o narcisismo é tão estreita, que o texto de 1917 é, por vezes, considerado uma continuação ou uma espécie de aplicação das hipóteses levantadas no artigo de 1914. Sem dúvida alguma será a partir da definição do conceito de narcisismo que a psicanálise poderá finalmente desenvolver as ideias que alguns dos psicanalistas pioneiros buscaram aplicar à melancolia. A própria teoria de Tausk, que acabamos de destacar, é derivada diretamente das hipóteses freudianas do narcisismo. Além disso, o desenvolvimento de uma teoria do eu baseada no conceito de narcisismo possibilitará a criação da categoria nosológica das *neuroses narcísicas*, categoria

que marcará profundamente o trajeto da melancolia na obra freudiana, conforme veremos no próximo capítulo.

Em *Introdução ao narcisismo*, Freud busca desenvolver uma teoria do eu que possa ser compatível com sua teoria das pulsões daquele período (localizando a libido egóica nesse contexto, junto à libido de autopreservação), e com algumas de suas observações clínicas sobre as parafrenias. Nesse momento, são incluídas sobre o conceito de ‘parafrenias’ tanto a esquizofrenia (ou *dementia praecox*) como a paranoia. Esse ensaio funciona como uma espécie de debate travado ao mesmo tempo com Kraepelin, Bleuler e Jung, que havia, por sua vez, recentemente entrado em desacordo com a perspectiva de Freud. A suposição da existência de um narcisismo primário e universal foi capaz de incluir no interior da teoria freudiana do eu essas parafrenias que, em analogia com o comportamento dos doentes por causas físicas, retiram seu interesse libidinal do mundo externo e se concentram em si mesmos, como que para reservar e manter sua energia investida no órgão ou no foco da doença.

Ora, se a libido que se direciona ao eu pode ser enfim “generalizável” a todo ser humano, então o “si próprio”, ou seja, o *eu* é um objeto da libido tal qual um objeto externo: “formamos assim a ideia de um original investimento libidinal do Eu, de que algo é depois cedido aos objetos [...]” (FREUD 1914/2010, 17). Tanto a *libido do eu* quanto a libido dos objetos estariam em uma relação de compensação, uma espécie de jogo dialético entre ambas, ou, de maneira mais direta: quanto mais uma é empregada, mais a outra se esvazia e se reduz. Freud chega à constatação de que “é uma suposição necessária, a de que uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (FREUD 1914/2010, 18-19). O eu, portanto, não é natural e nem dado de forma acabada em cada indivíduo, mas precisa se desenvolver através de investimentos e processos. Esse investimento libidinal que é dedicado ao próprio eu é responsável por construir um apego a si que passa pela via de um *ideal*, isto é, por certa “ideia” construída sobre este “si mesmo”, que permanece ligada a uma forma de se ver como amável pelo Outro. Uma imagem de si investida libidinalmente que faz do eu alguém digno de ser amado. É o estabelecimento desse *ideal*³⁰, precisamente, que funcionará como termômetro para o recalque, e será esse “termômetro” que buscará afastar as ideias incompatíveis que buscam emergir à consciência. Por não conseguir

³⁰ Neste trabalho sobre o narcisismo, contudo, Freud não estabelece uma distinção clara entre o *eu ideal* e o *ideal de eu*, utilizando os dois conceitos diversas vezes como sinônimos. A distinção entre os dois conceitos e o advento do *supereu* só será possível num período mais tardio da construção freudiana. Ainda assim, devemos a Jacques Lacan o penoso trabalho de distinção conceitual mais pormenorizado e que marcou as teorias sobre o eu ideal e o ideal de eu.

renunciar com facilidade à “perfeição narcisista” supostamente possuída na primeira infância, onde o pequeno homem coincidiria com seu próprio ideal, o estabelecimento de um *eu ideal* vai buscar futuramente recuperar aquela unidade do narcisismo primário, agora perdida.

É nesse contexto que Freud vai começar a se colocar a questão que o levará mais tarde à formulação do supereu - esse agente crítico que teria por função regular, julgar e punir o eu a partir de seu ideal. Entretanto, neste momento, sem haver batizado tal agente com o nome de supereu, ele chega a considerar e articular o agente crítico e o ideal do eu separadamente:

Não seria de admirar se encontrássemos uma instância psíquica especial, que cumprisse a tarefa de assegurar a satisfação narcísica a partir do ideal do Eu e que, com esse propósito, observasse continuamente o Eu atual, medindo-o pelo ideal. (FREUD 1914/2010, 41-42)

O ideal do eu é visto como fonte de uma “satisfação narcisista” em relação ao agente psíquico que, como observador e regulador do eu, busca garantir a manutenção de tal satisfação. De certa forma, ambos atuam em conjunto, mas não se reduzem aqui a uma mesma coisa. Seria de responsabilidade do ideal do eu e desse censor que forma a consciência moral, entre outros, a deformação onírica oriunda da censura nos sonhos. Em última análise, Freud nos mostra que para o eu se desenvolver, ele precisa se afastar daquele momento inicial conhecido como narcisismo primário – momento em que o eu e seu ideal se fundem, onde não há ligação a nenhum objeto, e onde o bebê se sente completo. Por outro lado, esse afastamento cria uma busca, ou melhor, “uma vigorosa tentativa de recuperação deste estado” agora perdido. “Ser novamente o próprio ideal [...] tal como na infância – eis o que as pessoas desejam obter, como sua felicidade” (FREUD 1914/2010, 48).

2.3 – LUTO E MELANCOLIA

*Cheio de luto e de melancolia,
Vendo meu mal crescer,
E vendo que até o seu fim não posso levá-lo,
Sou forçado, para me reconfortar,
A dar-te o excesso de minha vida*

Josquin Desprès, *Pleine de deuil et de melancolye*³¹

A primeira vez em que Freud publica um trabalho contendo uma teoria sobre a melancolia em psicanálise será em 1917, no já célebre artigo *Luto e melancolia*. Redigido em 1915, esse trabalho desenvolve muitas das hipóteses cujo surgimento já acompanhamos durante esse capítulo, e funcionará como uma espécie de referência fundamental, tanto à história do conceito de melancolia quanto ao desenvolvimento de alguns conceitos psicanalíticos particularmente importantes.

A demora paciente de Freud em desenvolver primeiramente um campo conceitual que possibilitasse o advento desse trabalho e, finalmente, possibilitasse um posicionamento público de sua reflexão sobre esse tema, que se manteve presente entre seus questionamentos pessoais desde as primeiras cartas trocadas com Fliess, apresenta finalmente aqui os seus efeitos. O artigo de 1917, além de poderosamente frutífero para a reflexão psicanalítica de uma maneira geral, apresenta uma posição *política* bastante particular³². A *démarche* utilizada por Freud permanece coerente com seus trabalhos e suas indicações para seus discípulos naquele período. No *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos* (1915), publicado dois anos antes, o sonho funcionou como uma espécie de correlato normal e comparativo para o que Freud chamava de neuroses narcísicas³³, em função do processo do sonho comportar em si uma espécie de satisfação do desejo comparável à alucinação, e ainda por possibilitar ao eu uma redução do investimento da libido, que permanece voltado a si próprio, à maneira do narcisismo primário. Tanto a satisfação alucinatória quanto a reversão narcísica da libido são características dessa classe de neuroses.

³¹ DESPRÈS *apud* SCLIAR 2003, *op. Cit.*, p. 155.

³² Conforme apresentamos anteriormente, *Luto e melancolia* pode ser lido, unido ao questionamento do diagnóstico de psicose maníaco-depressiva (PMD) atribuído por Kraepelin ao Homem dos Lobos, como uma resposta freudiana à totalização pela qual a categoria nosológica da PMD kraepeliniana foi responsável na psiquiatria.

³³ Dedicaremos o próximo capítulo a um estudo mais aprofundado dessa classe nosológica.

Esse tipo de comparação em relação a um estado “normal” ou “benigno” como recurso elucidativo ao problema clínico que se busca analisar, já havia sido valorizado por Freud em 1914 nas reuniões da Sociedade Psicanalítica de Viena, por ocasião da apresentação do trabalho de Victor Tausk sobre a melancolia. Naquele momento, Freud concordava com uma observação de Hitschmann e salientava que “a observação de casos benignos forneceria [...] a única possibilidade de delimitar o quadro puro [da melancolia]” (FREUD *apud* TAUSK 1983, 311). E em *Luto e melancolia*, como já havia sido proposto pelo próprio Freud anteriormente, o correlato benigno e normal que funcionará como quadro comparativo do afeto melancólico será o processo de luto.

Com essa proposta, Freud conseguiu isolar os elementos que justificariam um estudo psicanalítico dos casos de melancolia que ele acredita serem dotados de uma “natureza psicogênica indiscutível”. É por essa via que a perspectiva freudiana vai anunciar, já nas primeiras linhas do texto, sua posição política diante do debate sobre a melancolia e a psicose maníaco-depressiva do campo psiquiátrico:

A melancolia, cuja definição varia mesmo na psiquiatria descritiva, apresenta-se em variadas formas clínicas, cujo agrupamento numa só unidade não parece justificado [*deren Zusammenfassung zur Einheit nicht gesichert scheint*], e das quais algumas lembram antes afecções somáticas do que psicogênicas. Sem contar com tais impressões que se oferecem a qualquer observador, nosso material se limita a um pequeno número de casos, cuja natureza psicogênica não permite dúvida³⁴. (FREUD 1917/2010, 171)

Ora, se Freud, como é típico de seu texto, concede a seu leitor a possibilidade de que ele próprio extraia conclusões contrárias às suas, reivindicando, por exemplo, através da observação, que a origem da melancolia seria tributária de afecções somáticas (posição que diria respeito ao viés psiquiátrico da época e da qual o próprio pensamento freudiano exposto nas cartas a Fliess buscou se distanciar, incluindo a melancolia como correlato *psíquico* da angústia física); por outro lado, Freud toma para si a responsabilidade de apresentar uma natureza psicogênica da afecção melancólica baseada em sua pesquisa (o que justificaria a comparação desta com o processo de luto). Diante dessa abordagem, a inclusão das variadas formas de apresentação fenomênicas da melancolia sob uma única categoria nosológica,

³⁴ Ver também: FREUD, S. *Duelo y Melancolía*. Obras Completas, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996. p. 241. Para a tradução das passagens deste artigo, além da tradução brasileira das obras completas de Freud feita por Paulo César de Souza (FREUD 1917/2010), utilizamos também a versão francesa das *Oeuvres complètes psychanalyse XIII* (FREUD 1988), o cotejamento da tradução espanhola das obras completas freudianas da Amorrortu Editores (FREUD 1917/1996) e ainda o texto original alemão contido em FREUD, S. *Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer Klassik, 2010.

perspectiva muito bem aceita na psiquiatria da época, é posta em desconfiança por Freud. Sabemos que desde a sexta edição de seu tratado, em 1899, Kraepelin tendia a incluir sob sua categoria da loucura maníaco-depressiva os mais diversos modos de apresentação da melancolia e da exaltação maníaca, sob a forma de uma entidade bipolar³⁵. Excetuada a melancolia senil, que apenas na oitava edição do *Compêndio de psiquiatria*, em 1913, será finalmente incluída sob o signo da loucura maníaco-depressiva, todas as formas clínicas da melancolia, da mania e dos transtornos afetivos de uma maneira geral, tendiam a ser deglutidos por essa categoria nosológica já em 1899. Além disso, os trabalhos de Kraepelin sobre esse tema haviam sido recebidos com ampla aceitação no campo psiquiátrico e eram celebrados no momento em que Freud escrevia seu artigo (em 1915, apesar de sua publicação só ter sido executada em 1917). As teses kraepelinianas haviam finalmente alcançado os debates da psiquiatria francesa, eliminando a sombra da divisão entre o pensamento psiquiátrico francês e alemão que, por vezes, vinha à luz na história da psiquiatria clássica. Mesmo sem fazer uma referência mais direta ao trabalho de Kraepelin, podemos crer que a crítica de Freud a tal “agrupamento numa só unidade” da etiologia psiquiátrica da melancolia se direcionava aos efeitos da influência desse autor no campo da psiquiatria da época.

É verdade que, como nos mostra Freud, as semelhanças clínicas entre o luto e o padecimento melancólico são muitas³⁶. A perda de interesse pelas coisas, a inibição de toda produtividade e as auto reprovações³⁷ estão presentes clinicamente, segundo Freud, tanto no

³⁵ Ao fim de sua obra, Kraepelin chega a trabalhar apenas com duas grandes entidades clínicas que incluíam em si as demais entidades que antes se configuravam como classes nosológicas independentes. A primeira dessas grandes entidades nosológicas da parte final da obra kraepeliniana, dizia respeito a uma classe composta por distúrbios da afetividade (a classe maior da loucura maníaco-depressiva), e a segunda dizia respeito a uma classe composta por distúrbios que afetavam o entendimento e o juízo (a classe da *dementia praecox*). Se por um lado, Freud discordava da atitude de Kraepelin de incluir todas as formas de melancolia sob o signo da classe única da loucura maníaco-depressiva (conforme estamos apresentando em nossa leitura de *Luto e melancolia*), por outro lado, ele concordava com a composição da classe kraepeliniana da *dementia praecox*, exceto pela escolha do nome utilizado pelo psiquiatra alemão para batizar essa classe nosológica. Na realidade, Freud apresenta como alternativa terminológica para a *dementia praecox* o termo mais “neutro” *parafrenia*. A atitude de englobar sintomas da paranoia e de outras psicoses nessa grande classe kraepeliniana chega a ter boa aceitação por parte do criador da psicanálise, conforme podemos verificar em um comentário que aparece em seu texto sobre “o caso Schreber”: “Considero bem justificado o passo de Kraepelin de juntar grande parte do que antes se chamava paranoia com a catatonia e outras formas, numa nova unidade – para a qual a denominação *dementia praecox*, porém, foi uma escolha inadequada” (FREUD 1911/2010, 99-100).

³⁶ Trata-se, na origem desse estudo, de uma abordagem bastante característica de Freud que busca estabelecer uma ponte crítica entre os casos considerados normais e aqueles considerados patológicos evidenciando formas de parentesco e semelhanças difundidas em ambos. Essa abordagem teve origem já nos primórdios da teoria da psicanálise a partir das semelhanças destacadas por Freud entre as formações do sonho e os sintomas neuróticos. Devo essa observação a Marco Antonio Coutinho Jorge.

³⁷ Segundo Freud em *Luto e melancolia*, essas auto reprovações podem chegar, no caso da melancolia, às expectativas delirantes de punição. Estudaremos nos próximos capítulos que tipo (se algum tipo) de delírio está presente na melancolia, e como essas auto reprovações chegam até uma forma delirante tão elaborada como o delírio de autopunição.

luto quanto na melancolia. Mas seu interesse na comparação entre esses dois estados está muito além de uma mera descrição de semelhanças, e não poderia se satisfazer apenas com um caráter descritivo. Tanto o luto quanto a melancolia estão conectados pela perda de um objeto de amor: o desencadeamento do processo de luto é correlato do desencadeamento do padecimento melancólico na medida em que ambos lamentam uma perda que inaugura um vazio no laço amoroso do eu com um objeto externo. Mas se as semelhanças entre luto e melancolia são muitas, as diferenças entre ambos são ainda mais significativas. Existe um elemento fundamental presente na melancolia e que não se encontra, de nenhum modo, no luto: a ausência (por vezes total) de autoestima. Essa falta de amor próprio que tem origem na melancolia toma dimensões gigantescas e dá origem às *auto recriminações* características da queixa melancólica, recriminações estas que vão desde uma simples insatisfação consigo mesmo, até alcançar, em muitos momentos, algumas expectativas delirantes de punição. Lembremos que a culpa atribuída por Freud à melancolia compôs muito tardiamente a reflexão freudiana exposta na troca epistolar com Fliess, e foi responsável por sua nova visão no que dizia respeito à nosologia psicanalítica naquela época, aproximando (pela via da culpa) a melancolia das neuroses de defesa, mais especificamente da histeria.

A auto recriminação presente na queixa melancólica representa, portanto, uma constatação possível do alcance profundo que a perda na melancolia é capaz de atingir. O luto retira seu investimento do mundo externo porque, sem o objeto amado, o mundo perde por um determinado momento seu interesse, sua cor, etc. Para a melancolia, por outro lado, a perda de interesse pelo mundo não é o fator mais fundamental, afirma a reflexão freudiana, mas sim o empobrecimento e a falta de investimento libidinal que sofre o próprio *eu* a partir da perda do objeto de amor. Portanto, a perda melancólica tem efeitos diretos no próprio eu do doente, isto é, quando da perda de algo ou alguém amado, o próprio eu do paciente se empobrece e se esvazia. Logo, deve haver uma conexão direta entre o objeto e o *eu* do paciente que precisa ser investigada. É a partir daí que Freud vai poder levantar a questão que dá origem ao texto, a saber: se tanto o luto quanto a melancolia são resultados da violência produzida pela experiência de perda de um objeto de amor, por que em um dos casos (no luto) essa perda é capaz de requisitar elaboração e ser simbolizada gradativamente; ao passo que, no outro caso (na melancolia) a dor pela perda é tão profunda que torna o sujeito incapaz de produzir alguma simbolização, ficando o *eu* remetido diretamente ao vazio? O que a melancolia ser diferente do luto em relação à perda do objeto?

Dando continuidade a nossa proposta de leitura desse artigo, vamos propor uma caracterização da melancolia freudiana sustentada em três eixos fundamentais, quais sejam: a *perda do objeto*, a *identificação* e a *culpa*. cremos que aquilo que marca a leitura de Freud do problema da melancolia é a possibilidade de articular esses três elementos, sem os quais estaríamos fora, necessariamente, de uma perspectiva psicanalítica de compreensão da melancolia. Sustentar uma leitura dessa questão baseada nesse *tripé* teórico significa, ato contínuo, empreender uma leitura do conceito de melancolia sob a ótica do que marca a especificidade própria à dinâmica que a psicanálise freudiana imprimiu sobre este conceito. Vamos, portanto, elaborar uma breve leitura geral da melancolia na obra de Freud de maneira esquemática, marcada por esses três conceitos. É claro que uma leitura que busque analisar esses conceitos isoladamente só pode ter como resultado uma leitura um tanto artificial e deficitária. Contudo, dentro do que seja compatível com nossa proposta, vamos buscar estabelecer articulações que ofereçam mais vida a esses conceitos em movimento, sem perder o horizonte do qual cada um deles retira seu alcance, seu limite e mantém seu ponto de contato com os outros.

2.4 – A PERDA DO OBJETO

*E nesse desespero em que me vejo
Já cheguei a tal ponto
De me trocar diversas vezes por você
Só pra ver se te encontro.*

Fernando Mendes, *Você não me ensinou a te esquecer.*

Em seu texto metapsicológico publicado em 1915, no qual elabora o conceito de pulsão, Freud havia teorizado o lugar do objeto pulsional (*Objekt*) como um lugar vazio. Isso porque qualquer objeto pode ocupar o lugar de objeto eleito pela pulsão e, ao mesmo tempo, nenhum objeto pode satisfazer a pulsão definitivamente. O objeto da pulsão é, portanto, o que há de mais variável e o que há de menos determinante entre seus elementos. Sendo qualquer objeto passível de ser convertido em objeto pulsional, correspondentemente, nenhum objeto é *efetivamente* “o” objeto da pulsão; dito mais claramente: a pulsão não tem objeto específico, mas o lugar ocupado pelo objeto da pulsão é o lugar de um vazio, de um cavo, uma abertura que não pode ser preenchida definitivamente, definida por Lacan como o objeto *a*. O objeto, diz

Lacan, “a pulsão o contorna” porque nada que possa ser eleito pela pulsão, nenhum dos objetos que pretendam ser colocados no lugar de objeto de sua satisfação, tornam silenciosos seus imperativos ou a desvirtuam de seu caminho, sempre havendo de contornar esse vazio do objeto faltante por meio da tentativa de satisfazer as exigências pulsionais.

O problema da perda do objeto é precisamente o elemento que possibilitou a conexão entre os temas do luto e da melancolia, e ofertou a Freud a possibilidade de investir em uma hipótese de origem psíquica para a dor melancólica. Além disso, essa nova perspectiva freudiana traz diferenças sensíveis diante das hipóteses levantadas em suas cartas a Fliess. Se antes a melancolia estava baseada num “menos”, ou seja, exclusivamente na *ausência* de atividade libidinal, na *anestesia* que explicava a *falta* de interesse pelo mundo e seu aspecto pesaroso (aspectos notáveis na própria apresentação dos pacientes que sofrem desse mal), agora a melancolia é originada por uma conjunção de fatores que se afastam do aspecto puramente fenomênico destes casos. A morosidade e estagnação do paciente melancólico é atribuída a um turbilhão de fatores que transcendem a ideia da falta de libido ou da anestesia.

Contudo, se a dor do luto se explica por uma perda do objeto amado e o processo de luto, propriamente, consiste em um percurso de elaboração dessa perda, a falta do objeto, por si só, não basta para explicar a dor melancólica. Podemos definir o mecanismo da perda em dois momentos basicamente. Num primeiro momento, tanto em relação ao luto quanto em relação à melancolia, existe um laço amoroso com um objeto eleito do mundo externo. Aparentemente, nesse ponto ainda não há uma diferença significativa entre os dois casos. No segundo momento, é onde a perda acontece: o objeto eleito foi perdido definitivamente deixando vazios os laços de amor que se ligavam a ele. Esse momento, momento de perda, é a condição básica e necessária para que se dê início ou ao luto, em algumas circunstâncias, ou à melancolia em outras.

É nesse momento, precisamente, onde o luto se diferencia definitivamente da melancolia. No luto, os laços que permaneciam ligados ao objeto se rompem e os investimentos libidinais são retirados dos objetos do mundo externo, dobrando-se sobre si mesmos. Há, nesse processo, o reconhecimento da perda e da ausência, isto é, aceitamos definitivamente que aquele ou aquilo que amávamos não está mais presente, e foi perdido para sempre. Mas antes que a perda se torne maciça, o luto desvincula o *lugar vazio* deixado pelo objeto do *objeto ele mesmo*. Dito de outro modo, tendo o antigo objeto eleito ganhado um novo estatuto simbólico (isto é, tendo o objeto sido reconhecido como perdido, através da elaboração simbólica oriunda

da entrada em luto), o lugar vazio do objeto da pulsão torna-se fonte de novas possibilidades de laços objetais ao fim do processo. Essa separação entre o objeto em si mesmo e o lugar simbólico que o objeto ocupava é fundamental para a compreensão do processo de luto. Trata-se, ao fim do trabalho de luto, de oferecer um contorno simbólico para a perda, desvinculando o lugar da perda e o objeto perdido, e criando, posteriormente, a possibilidade de retomar a ligação da libido com o mundo, e de estabelecer uma nova eleição de objeto. Freud, em *Totem e tabu*, vai falar a seu modo dessa função do luto:

O luto tem uma tarefa psíquica muito específica a cumprir; sua função é desligar dos mortos as lembranças e as esperanças dos sobreviventes. Quando é concluído esse trabalho, o sofrimento diminui e, com ele, o remorso e as autocensuras [...] (FREUD 1913/1996, 71).

Fazendo a separação entre o envelope narcísico do objeto e o vazio recoberto por sua imagem, o luto possibilita, ao mesmo tempo, outra forma de renúncia, aquela renúncia definitiva dos laços que eram mantidos entre *nossa própria imagem* e a *imagem do objeto*. Desse modo, somos capazes finalmente de elaborar e consentir com a perda que o fim dos laços com o objeto causa em nossa própria imagem. Uma mulher que perde seu único filho busca tornar-se capaz, durante o processo de luto, de aceitar o fato de que ela não será mais chamada de *mãe* nos próximos momentos de sua vida. “Isso implica logicamente que a única maneira de abandonar a imagem que nós tínhamos por via de uma outra pessoa é a de colocar em questão a maneira segundo a qual nós nos imaginamos em seu olhar” (LEADER 2010, 161). Isso quer dizer que, de maneira geral, o luto implica numa simbolização do lugar da falta de objeto, antes velado pelo objeto perdido, mas também uma ressignificação do próprio lugar do sujeito em relação ao Outro. Eis a razão pela qual tantos rituais de luto ou rituais fúnebres prescreverem a renúncia de algo do *próprio enlutado*: seja um objeto pessoal, sepultado junto com o morto, seja renúncia da contemplação de sua *própria imagem* durante o processo de luto³⁸.

Assim como o trabalho do sonho, o trabalho de luto também possui suas próprias leis e operações internas. “Ficamos em luto por alguém que tenha sido para nossa ignorância o suporte de nossa falta” (LACAN *apud* MÉNARD 1982, 54), nos diz Lacan. Tanto o luto quanto a melancolia, sendo respostas dolorosas a perda de um objeto amado, ligam-se a esse “alguém” que foi suporte da falta, que ocupou o lugar prévio da falta de objeto. No entanto, no luto, a ligação a esse alguém funciona como uma espécie de mediador para o acesso a esse

³⁸ Na tradição judaica da qual Freud fazia parte, por exemplo, o enlutado deve manter todos os espelhos de sua casa cobertos e é desaconselhado a manter hábitos relacionados à manutenção de sua própria aparência e higiene: é interdito ao enlutado vestir-se com novas roupas, barbear-se, tomar banhos, etc.

nível ainda mais fundamental, oculto por trás do amor por esse objeto, a saber: *a falta* ela mesma:

O trabalho do luto nos parece [...] um trabalho feito para manter e sustentar todos esses vínculos de detalhes, na verdade, a fim de restabelecer a ligação com o verdadeiro objeto da relação, o objeto mascarado, o objeto *a*, para o qual, posteriormente, será possível dar um substituto, que afinal não terá mais importância do que aquele que ocupou inicialmente seu lugar. (LACAN 2005, 363)

Ainda que seja um trabalho doloroso - uma vez que, como nos diz Freud, abrir mão de qualquer laço objetual é uma tarefa penosa -, o luto possibilita, por fim, a sustentação do desejo. Daí toda a importância que Freud dá ao *trabalho do luto* e que Lacan vai ratificar. É na tentativa de manter-se desejante (e eleger futuramente outro objeto capaz de ocupar, na fantasia, o lugar dado ao atual objeto amado) e, ao mesmo tempo, numa tentativa de dar conta do furo aberto pela perda, o trabalho de luto empreende uma “suspensão”, uma pausa nos investimentos e ações do enlutado. Sendo uma forma de reconhecer a falta de objeto da pulsão – em que todo objeto eleito faz, da mesma maneira, contorno a esse furo que é o objeto *a* -, o luto, como trabalho da perda, é um mecanismo que busca restabelecer a possibilidade de outro objeto ocupar o lugar das antigas coordenadas simbólicas daquele objeto que foi perdido, restabelecendo a ligação do sujeito com o *a*, isto é, recolocando em operação a fantasia que havia sido ameaçada pela presença positivada da falta do objeto *a*³⁹. Ao retirar a libido dos objetos, na tentativa de reelaborar a recente perda, o luto faz a manutenção da ligação do sujeito com o vazio em que o desejo está sustentado. Mais do que isso, o processo de luto reatualiza simbolicamente a perda original que funda o próprio objeto *a*, isto é, a queda do objeto do Outro:

O luto deve circunscrever o lugar de um sacrifício simbólico, para que outros objetos possam vir ocupar o lugar do morto. Esse ato pode se assemelhar ao grande sacrifício edipiano que estrutura nossa infância: a renúncia à mãe para obter acesso aos outros. E talvez seja preciso perlaborar e o colocar em cena em cada luto. Os sacrifícios reais, empíricos, funcionarão então como metáforas desse processo mais fundamental (LEADER 2010, 148).

Portanto, o terceiro momento da perda do objeto no luto seria o reinvestimento da libido no mundo externo, possibilitando a eleição de um novo objeto de amor. Como funciona, no entanto, após a perda do objeto, o mecanismo da melancolia?

³⁹ Retornaremos a este tema quando tratarmos da angústia no luto e na melancolia.

Ao perder seu objeto de amor, o melancólico perde algo de muito profundo que o abala poderosamente. Tudo se passa como se a morte de alguém amado, ou a renúncia a qualquer objeto de amor, causasse um dano muito maior do que a perda simplesmente de um objeto pudesse causar. Freud percebe que a perda do objeto – como causa – conduz a um efeito muito mais devastador, na melancolia, do que habitualmente uma perda no luto acarreta. A falta do objeto provoca *uma perda no próprio eu* melancólico, como se houvesse uma dependência fundamental, por parte do eu, desse laço amoroso. Mesmo sabendo que o objeto de amor não existe mais, o paciente não é capaz de abrir mão da ligação que mantinha com aquele que amava: na necessidade patológica que o melancólico nutre em relação ao amado, ele perde o objeto empírico, mas jamais a ligação amorosa.

Há aqui duas diferenças fundamentais em relação ao luto, e que justificam o apego patológico que o paciente melancólico mantém em relação a seu objeto de amor. Em primeiro lugar, incapaz de elaborar os efeitos da perda, *o melancólico não faz a distinção entre o objeto amado e a perda ela mesma*, tal como o processo de luto busca estabelecer. Para a melancolia, *não há diferença entre o objeto e o lugar simbólico que ele ocupa*. Ou, dito de outro modo, o objeto amado, objeto empírico eleito pela pulsão, ao ser perdido, se encarna e se anexa à própria dimensão da falta enquanto tal. Não há diferença, para o melancólico, entre a perda do objeto e a falta fundamental. “Eis porque a perda equivale a perder tudo” (LEADER 2010, 206), afirma Darian Leader. O melancólico ligou uma única pessoa ou coisa ao espaço do objeto. O lugar onde se inscrevem as escolhas objetais só foi recoberto por uma única imagem, um único envelope narcísico: aquele do objeto de amor ao qual o melancólico se liga. Ou mais, por não haver um espaço vazio onde se inscreve o objeto, o objeto não é eleito simbolicamente, mas depende exclusivamente de uma ligação imaginária que não se estabelece sobre o fundo de uma falta. Logo, a perda desse que foi o objeto eleito na melancolia representa a perda de todas as possibilidades de laços de amor objetal. A perda de um ente amado é vivida pelo melancólico como um furo irremediável no campo do desejo, e, portanto, como um vazio que absorve tudo à sua volta (e ameaça deglutir o próprio *eu*). Como salienta Leader “a falta torna-se então um furo mais do que uma fonte de possibilidades” (LEADER 2010, 206).

A melancolia materializa a falta. Toda perda não remete a uma falta mais fundamental que pode, por exemplo, ser acessada pela via da morte de um ente amado. A perda, na melancolia, torna-se devastadora e toma a forma – não simbólica, mas imaginária - da própria falta do objeto. Portanto, a melancolia positiva a própria falta e transforma essa falta (que deveria permanecer mascarada, sutil e silenciosa por trás da imagem objeto) em coisa tática,

palpável: *a falta tem a face do próprio objeto*. É essa falta maciça que comparece a todo o momento e a cada instante na queixa melancólica.

O segundo elemento que caracteriza a perda na melancolia diz respeito à própria natureza de sua relação com o objeto. Freud constata que os efeitos que a perda desencadeia na melancolia guardam uma relação muito direta com o *eu* do doente. *O eu se empobrece com a própria perda*. Não se trataria, portanto, conclui Freud, de uma simples escolha objetal (como no luto e na neurose de modo geral), mas de um laço ainda mais fundamental que acarreta prejuízos de dimensões ainda maiores para o eu do que a perda habitual de um objeto de amor. Esse ponto se conecta com o segundo conceito do tripé em que estamos apoiados para analisar o problema da melancolia freudiana, isto é, a *identificação* e o problema da *introjeção*.

2.5 – AS IDENTIFICAÇÕES E A INTROJEÇÃO

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente [...] A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o modusvivendi capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. [...] O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. [...] Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama.

Oswald de Andrade. *Manifesto antropofágico* (1976)⁴⁰.

A questão da identificação como problema clínico vai nascer em *Luto e melancolia* e, posteriormente, vai ganhar a dimensão de um conceito de primeira importância na teoria da psicanálise. Ainda que seus primeiros traços tenham sido desenhados já no texto sobre o conceito de narcisismo, em 1914, será apenas quatro anos depois da publicação do artigo sobre a melancolia, ou seja, em *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, que a questão da identificação será desenvolvida mais minuciosamente. Nos capítulos VII e VIII desse trabalho, o tema da identificação será apresentado em sua forma final em Freud. *A identificação é uma espécie de laço objetal anterior a toda escolha de objeto propriamente dita*. Isso quer dizer que toda identificação é um tipo de ligação afetiva com outra pessoa, mas que participa e se

⁴⁰ ANDRADE, O. *O manifesto antropofágico*. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 353-360.

envolve na própria estrutura de formação do eu. Dito de outro modo, a identificação ainda não funciona como uma escolha de objeto (essa só se estabelecerá depois do estabelecimento de alguns laços identificatórios), mas também não se configura como um laço completamente anobjetal. Trata-se de um laço primitivo entre o objeto e o eu, onde ambos se influenciam reciprocamente e onde o eu é marcado e modificado pelo próprio objeto. O problema da identificação incide sobre o primeiro polo do que Lacan batizará da fórmula da fantasia. Isto quer dizer que esta primeira relação entre o sujeito e suas identificações determinará o lugar “faltoso” do objeto da pulsão, criando a implicação fundamental e constituinte da fantasia entre sujeito e objeto: o resultado das identificações será determinante para o caminho tomado pela escolha de objeto, assim como aquilo que ocorre com o objeto – no luto, por exemplo – provocará efeitos diretos sobre a identificação (podemos pensar no luto, por exemplo). Entre os caminhos que o laço identificatório pode tomar, existem três variantes fundamentais.

A identificação por *incorporação* diz respeito ao autoerotismo, onde a relação com o objeto se baseia exclusivamente na incorporação de traços do objeto e no interesse por objetos que causam prazer e, ao mesmo tempo, no desinteresse e repulsa por aqueles que causam desprazer. Esse mecanismo é anterior e independente à constituição do *eu narcísico* propriamente dito, mas diz respeito ao que Freud chamou de “eu-prazer”⁴¹. Esta é a forma da identificação basal que Freud atribui à melancolia. Retornaremos a este ponto.

Já a identificação chamada de *originária* é aquela que em *Introdução ao Narcisismo* (1914) Freud chamou de *apoio*. Esta é estabelecida em relação ao pai que, tornando-se o ideal e representante para a criança de tudo aquilo que ela deseja ser, passa a impulsioná-la a buscar tomar o lugar do pai em tudo. Durante certo período, tal identificação original consegue não interferir na ligação anaclítica de objeto que se estabelece em direção à mãe. Porém, no momento em que esses dois tipos de laço de objeto se chocam e entram em conflito, a identificação originária com o pai dá lugar ao desejo de substituí-lo. O ódio subjacente ao amor originado nesse laço emerge deixando explícita assim a ambivalência que existe em toda forma de identificação. Foi em *Totem e tabu* (1913) que Freud, apoiado na filogênese, desenvolveu o tema da identificação originária para dar conta daquilo que acontece na ontogênese. No mito do assassinato do pai da horda, Freud nos mostra a função da identificação na constituição do desejo e no estabelecimento daquilo que Lacan chamará de “o significante que ancora o sujeito

⁴¹ O *eu-prazer* seria uma forma arcaica do eu, anterior à própria constituição do eu narcísico, composto apenas pelos mecanismos de introjeção e de projeção (ou repulsão) em relação aos objetos que causam prazer ou desprazer.

no Outro”, traduzido identificatoriamente em I(A). Essa modalidade de identificação será aquela que possibilitará que o sujeito permaneça ancorado no campo do Outro e sustente um lugar simbólico baseado na suposição do desejo do Outro como aquele que dita o pelo qual ele deveria se compor para ser amado e reconhecido pelo Outro.

Por fim, há o modo de identificação que compartilha elementos do eu narcísico e do objeto. Essa é uma modalidade de identificação que atinge diretamente a imagem narcísica do eu. Tudo se passa como se entre o eu e o objeto houvesse *uma conjunção que se dá através da imagem, i(a)*. É como se esse tipo de identificação permitisse ao eu, diante de seu objeto, dizer: “eu sou isso”. Ao passo que a identificação originária permite ao sujeito dizer: “sou isso também” (por diferença em relação a todas as outras possibilidades), unido-se ao objeto identificatório através de um significante (que se estabelece por diferença em relação aos outros significantes). Se na identificação originária o sujeito pode “ser também” aquilo que o pai foi, por exemplo, e a partir daí buscar as insígnias de seu desejo, na identificação imaginária, não há espaço para um “também”, e aquilo que compõe o eu deve pertencer a ele exclusivamente, sendo defendido de maneira apaixonada. Na segunda modalidade o que sobrevém é o conflito entre dois “eu” e a agressividade, tal qual a luta hegeliana pelo reconhecimento, expressa na chamada dialética do senhor e do escravo descrita em *A fenomenologia do espírito*. Na primeira modalidade, resta ao sujeito uma ancoragem simbólica, uma inscrição numa linhagem parental, na linguagem, no social, enfim, no campo da ordem simbólica.

Mas que relação tem a identificação com o problema da melancolia? Freud nos diz que com a perda que o melancólico sofre ele é capaz de saber *quem* ele perdeu, mas é incapaz de saber *o que* ele perdeu nesse alguém. No entanto, antes de sabermos o que o melancólico perdeu junto com esse alguém amado, temos que compreender o que ele possuía na própria relação amorosa.

Na melancolia, como constata Freud, o antigo laço do eu com o objeto não constituiu exatamente uma escolha de objeto – no sentido da eleição de um objeto suposto colmatar o lugar vazio do objeto da pulsão -, mas participou de alguma forma na sustentação do próprio eu. Freud nota ainda que, ao perder o objeto que amava, o melancólico perde a própria suposta consistência de sua imagem especular. A tese freudiana consiste em mostrar que *o melancólico se mantém dependente do objeto para sustentar a si mesmo*. Não há “espaço de respiração” entre a melancolia e seu objeto: o eu é o objeto. O fim último do laço estabelecido com o objeto concerne ao próprio eu, e será sobre o eu que os efeitos desse laço irão se projetar. No entanto,

não se trata, na melancolia, de uma forma de identificação onde o objeto oferece forma a um eu narcísico prévio. Ao contrário, não houve a formação da “unidade egóica” da qual depende o narcisismo, e os rudimentos do eu do qual o melancólico dispõe são adquiridos e introjetados a partir do objeto, mimeticamente. A introjeção oral, à maneira do *canibalismo* encontrado em alguns povos tribais ou clãs, nutre a expectativa de receber, a partir do laço nutrido com o objeto, traços simbólicos reconhecidos no próprio objeto. Desta forma, aquilo que o sujeito reconheceu no objeto como “prazeroso” ou “desejável” deve ser aproximado e incorporado em *si mesmo* de modo que assim possa fazer parte e compor o próprio eu. O que o melancólico reconheceu no objeto seria talvez, de maneira geral, o próprio fato de ele ser “reconhecível” – no sentido de ser passível de reconhecimento -, referenciável em última instância. No entanto no caso patológico da melancolia, há um momento da constituição do eu onde algo não se efetua, onde o eu se construiu sobre ruínas. Em função disso, posteriormente, o melancólico estabelece uma intensa ligação do objeto diretamente com o eu, efetuando, portanto, uma *identificação com o objeto*, identificação por introjeção. É por meio dessa identificação, que nasce uma dependência tão profunda do melancólico em relação ao laço que o liga ao objeto.

Portanto, o que a melancolia encontra no objeto é uma espécie de sustentação que mimetiza uma autoimagem para o melancólico. O melancólico se agarra ao laço que o liga ao objeto, ainda que o próprio objeto esteja ausente:

Engolido na falha da identificação originária, o melancólico está condenado ou a errar à margem de seus irmãos ou a agarrar-se a sinais de reconhecimento que ele teria elegido em um deles. Por isso, quando este referente é levado a desaparecer, o melancólico vê-se remetido ao vazio de sua identidade e ao mero recurso do canibalismo arcaico. (LAMBOTTE, 2000: 41)

O modelo identificatório da melancolia, para Freud, seria o da *incorporação oral*, ou simplesmente canibalismo arcaico. Trata-se da identificação por introjeção, isto é, uma forma de identificação que não está diretamente relacionada ao narcisismo, mas que preexiste à constituição do próprio eu. O eu, nesse modelo de identificação, nada mais é do que *aquilo que ele inclui em si*, aquilo que ele próprio canibaliza. O eu pobre do melancólico quer devorar o objeto, tentando, assim, absorver traços de sua imagem: “a devoração é o meio imaginário do qual se serve o eu [...] na esperança de negar o objeto enquanto tal – ou seja, existindo separadamente dele” (FÉDIDA 1999, 61), nos diz Pierre Fédida. No momento da perda, esses “sinais de reconhecimento” extraídos a partir do objeto perdem a consistência e se desfragmentam. Ora, se o melancólico canibalizou os traços do objeto que possibilitam a mínima consistência de um “si mesmo”, de uma forma de referência a si, no momento da perda

do objeto, a direção do canibalismo se inverte, voltando-se contra o próprio paciente melancólico. Seus traços de reconhecimento são desse modo canibalizados também. Ele se sente engolido por um vazio devorador, que o absorve. Tudo se passa como se a devoração se tornasse independente da boca que dava corpo a esse movimento. *Algo da pulsão se desconecta do eu* e devora sua própria imagem. Voltaremos a essa questão.

Cabe, nesse momento, uma breve observação sobre a diferença entre a incorporação e os outros modos de identificação. Enquanto nesse primeiro modo de relação com o objeto (na incorporação) trata-se de um acúmulo ou de uma coleção de traços simbólicos de um objeto determinado que, continuando a existir de modo *independente* de um eu introjetor – e mesmo anteriormente à sua constituição narcísica –, são incluídos nesse último como traços de reconhecimento; nos outros modos de identificação, há necessariamente uma modificação, uma transformação geral do eu, que se modela a partir de outrem (este último funcionando como modelo e como diferença) para possibilitar ao eu narcísico sua própria constituição. Afetado pelo processo de identificação, o eu foi modificado em sua própria estrutura e adquiriu, ele mesmo, as marcas e camadas que o processo de identificação lhe ofereceu na sua anterior relação ao objeto. Na introjeção, por outro lado, o mecanismo de incorporação não introduz traços do objeto “ao interior dos limites corporais que diferenciam um ‘dentro’ de um ‘fora’, mas antes ao interior do próprio sistema psíquico” (LAMBOTTE 1993, 171), produzindo, assim, uma referencialidade. Dessa forma, a introjeção busca uma forma de laço em que o objeto exista com seus atributos próprios de maneira independente do eu canibalizador, conforme nos lembra a colocação de Fédida citada acima. Por outro lado, a incorporação reúne toda referencia ao eu e ao objeto num único plano comprimido. Isto é, a introjeção seria uma forma de reunião de todos os investimentos libidinais, retirando o interesse pulsional do mundo dos objetos. Detendo algo do objeto de prazer, não seria necessário um “voltar-se” para o mundo (na busca de satisfação pulsional). Assim, o abismo entre o eu e os objetos parciais, entre o melancólico e o mundo se institui. Além disso, a incorporação oral comporta em si um caráter destrutivo (o objeto introjetado deve ser também destruído), característico de uma ação violenta, do ódio sendo originalmente anterior ao amor conforme afirma Freud.

Fora da presença do objeto, o melancólico é lançado ao imenso vazio de si mesmo. O objeto podendo ser uma pessoa amada, a pátria, uma função profissional, etc. O melancólico, fora do laço que o conectava ao objeto (isto é, deixando de ser filho, ou brasileiro, ou escritor por exemplo), não é capaz de ser mais nada, é incapaz de qualquer reconhecimento de si mesmo. Atribuindo o poderoso empobrecimento que sofre o eu no momento da perda na

melancolia ao efeito de uma incorporação oral – ou identificação canibalística – Freud nos oferece uma pista por onde devemos compreender a ligação entre o melancólico e o objeto perdido. A princípio, a incorporação não atinge um eu introjetor de uma maneira global em função do eu narcísico não haver tomado corpo, ao contrário das outras formas de identificação. Ora, no momento do desaparecimento do objeto, passa a ruir qualquer possibilidade de existência “autônoma” independente da presença do objeto. O eu melancólico, sendo identificado ao objeto, é sugado diretamente para o furo aberto pela perda. Assim, o objeto propriamente se mantém a salvo (nas lamentações melancólicas), mas o *eu* (tomado como objeto) assume a dimensão de puro real (resto).

É nesse contexto, em que se discute o problema da introjeção na melancolia, que Freud nos brinda com uma das mais belas e famosas frases de seu ensaio *Luto e melancolia*. Enquanto Abraham postulava que “a sombra do objeto se retirou do eu”, pretendendo destacar a maneira como o melancólico encontra-se desprotegido sem a presença do objeto, Freud vai além dessa constatação e radicaliza essa afirmação dizendo que na verdade, “a sombra do objeto *caiu sobre o Eu*”⁴² (FREUD 1917/2010, 181). É importante pensar na ousadia e na precisão dessa frase, uma vez que Freud não nos diz que é a *imagem* do objeto, ou que o próprio objeto cai com seu peso sobre o eu, mas sua *sombra*!

E o que é uma sombra? Uma sombra, poderíamos pensar, não seria aquilo que se oculta, que se esconde, mas que, ao mesmo tempo, também acompanha um objeto por trás de sua própria imagem? Uma sombra não seria aquilo que, ao lançarmos luz sobre os atributos de um determinado objeto (sua substancialidade, sua forma, sua cor, sua beleza, etc.) comparece por trás desse objeto como um negativo, como vazio? Uma sombra não seria algo que, em meio a toda luz e a todas as cores, insiste em comparecer como escuridão e como mancha? Parece que é exatamente isso que se presentifica na melancolia: um eu que, ao tentar se reconhecer no objeto (ao buscar no outro uma imagem de si), só encontra o vazio e a escuridão do objeto *a*, até então velado pela forte ligação amorosa que sustentava o melancólico. A perda do objeto oferece essa dimensão de puro vazio, e positiviza o lugar de furo que aquele que fora amado velava: o objeto já não pode oferecer apoio à imagem especular e servir de véu imaginário para o melancólico. Assim, ao não poder nomear e dar contorno a essa perda, o melancólico só pode naufragar no vazio deixado pelo objeto. Ao perder o objeto amado o melancólico não é remetido ao vazio da falta de objeto, mas perde com ele a própria possibilidade de nomeação e

⁴² Grifo nosso.

de sustentação de si, como sua queixa evidencia. “O melancólico não é atormentado por uma perda, mas pela falha de nomeação e de designação possível dessa perda” (HASSOUN 2002, 49). A melancolia enfrenta, então, a falta da falta.

2.6 – A CULPA

*Quem sabe o homem ame não apenas o bem-estar?
Quem sabe ele ame igualmente o sofrimento?
Quem sabe o sofrimento é para ele tão vantajoso
quanto o bem-estar? O homem, às vezes,
ama o sofrimento de maneira terrível, apaixonada;
isso é um fato.(...) O sofrimento é a única causa
da consciência.*

Fiódor Dostoievski. *Notas do subsolo*⁴³.

Uma das últimas características que Freud atribuiu à melancolia nas suas cartas trocadas com Wilhelm Fliess foi a culpabilização. Naquele contexto, a culpa melancólica estava alicerçada e funcionava como um dos efeitos do que se denominará futuramente de complexo de Édipo. Talvez um dos desenvolvimentos mais importantes e frutíferos para a teoria da melancolia de Freud e para o artigo de 1917 sejam essas elocubrações sobre a culpa. Essa se tornará uma característica fundamental do padecimento melancólico e marcará profundamente a estrutura da melancolia na nosologia freudiana.

Sabendo agora que tanto o luto quanto a melancolia são efeitos de uma perda ligada ao objeto, e que na melancolia esta perda leva a um empobrecimento do próprio eu do doente, Freud vai precisar dar conta ainda dos fenômenos de auto-degradação, de autoculpabilização e dos delírios de punição identificados na melancolia e que, até então, ele não fora capaz de abordar diretamente.

Freud segue a hipótese, em *Luto e melancolia*, da existência de um agente crítico intrapsíquico que mede, julga e pune constantemente o eu a partir de seu ideal. Essa hipótese já havia sido mencionada no artigo de 1914 sobre o narcisismo. Naquele momento, esse agente havia sido teorizado como uma instância moral reguladora e como uma espécie de figura do

⁴³ DOSTOIÉVSKI, F. *Notas do subsolo*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 45-46.

“autocontrole” que em auxílio do eu, vigia e gerencia sua unidade imaginária. Em relação à melancolia, no texto de 1917, essa instância crítica (o futuro *supereu* da segunda tópica) sofre uma importante modificação. Agora, ele se mostra um crítico sem controle e se apresenta como um agente puramente punitivo, cruel, chegando a massacrar sadicamente o eu no lugar do objeto. Essa relação de violência desmedida em que o agente crítico, que antes era parte do próprio eu, se “descola” de seu lugar original e passa a atacar o eu tomando-o como um objeto, será responsável por uma proliferação de palavras que encontram uma unidade primária, uma forma do “eu” como referência na escrita freudiana, representada pela partícula alemã *Selbst*, partícula apassivadora da língua, utilizada exaustivamente por Freud para comentar a ação do supereu em direção ao eu melancólico. Essa partícula pode ser traduzida para o português através do prefixo ‘auto’ (de autopunição ou autojulgamento, por exemplo), ou da partícula portuguesa que mais se aproxima da alemã ‘se’ (de punir-se ou julgar-se):

Com *Selbstgefühl* (autoestima) [que no texto comparece como perda de autoestima] começa [em *Luto e Melancolia*] uma série de termos com o prefixo *selbst*, em geral traduzido pelo prefixo auto, em português. Assim, por exemplo: *Selbstvorwurf* (auto recriminação), *Selbstbeschimpfung* (auto insulto), *Selbstkritik* (autocrítica), *Selbsterabsetzung* (auto depreciação), *Selbsteinschätzung* (auto avaliação), *Selbstanklage* (autoacusação), *Selbstqualerei* (auto tormento), *Selbstbestrafung* (autopunição), e finalmente [*Selbstmord*] (suicídio, literalmente [auto] assassinato). [...] Mais precisamente, o termo *selbst* é aí descrito como o tempo da transformação da voz ativa, “*não numa voz passiva, mas numa voz reflexiva média*”. Neste sentido, o prefixo *selbst* corresponderia em português à partícula apassivadora *se*, torturar-se, punir-se, etc. (PERES 1996, 42)

É preciso insistir sobre o fato de que essa referência ao “si mesmo” do qual o supereu é o modelo fundamental, não significa, na melancolia, uma referência ao eu narcísico definitivamente constituído. Ela se aproxima muito mais de um efeito do percurso pulsional, onde existiriam três níveis. No primeiro nível, a pulsão se conectaria a um objeto eleito e investiria sobre ele sua carga pulsional. Eis o momento onde Lacan dirá que se *olha um objeto* (no caso da pulsão escópica), isto é: o sujeito olha o objeto. No segundo momento do circuito pulsional, o objeto não está mais presente. O “olhar” então se volta para o “si mesmo” do sujeito⁴⁴. Assim, nesse momento, a pulsão escópica se torna um puro “*olha-se*” – fazendo retornar a pulsão sobre sua própria fonte de origem (“eu”). Olha-se, bate-se, acusa-se, critica-se, pune-se. Ora, o ódio e a violência contra o objeto, subjacente ao laço identificatório, *no*

⁴⁴ O terceiro momento do circuito pulsional, que não desenvolveremos aqui, baseia-se ainda na ausência do objeto, onde a pulsão se volta em direção ao próprio sujeito, com o acréscimo de um outro, uma terceira pessoa, que faz as vezes de agente do direcionamento pulsional. O acréscimo e eleição de uma terceira pessoa presente no circuito pulsional (que se volta para o próprio sujeito) seria a marca característica da perversão para Freud. Remeto o leitor ao artigo de Freud *A pulsão e seus destinos* de 1915.

*momento de seu desaparecimento*⁴⁵, passa a se expressar livremente⁴⁶. Não na forma de um “ataco o objeto!”, mas como um “ataca-se!” (a si mesmo). Trata-se de uma referencia a um “eu latente” (e não ao eu narcísico), mas que está na direção do segundo momento do circuito pulsional. Lacan comenta que esse “eu latente” é suposto previamente em qualquer interjeição: “Numa interjeição, numa ordem – *Venha!* -, num chamado – *Você* -, existe um Eu, só que latente” (LACAN 1999, 208).

Já acompanhamos a relação do melancólico com seu objeto, e vimos que o laço que os liga está sustentado num tipo de identificação, não numa escolha objetal. Ora, uma das características mais evidentes do laço identificatório para Freud é a presença aberta da *ambivalência*. Esse conceito já havia sido introduzido no campo psicanalítico pela pena freudiana no artigo metapsicológico *A pulsão e seus destinos*, de 1915, e era tributário de uma leitura que Freud empreendeu do conceito de ambivalência já estabelecido no campo psiquiátrico por Eugen Bleuler. A ambivalência freudiana não significa a presença ora de impulsos amorosos ora de impulsos de ódio em uma mesma pessoa, mas, de maneira mais radical, esse conceito representa a presença de afetos de ódio e de amor em uma mesma pessoa e *ao mesmo tempo*, embora clivados pelo requalque. Freud havia mostrado como todo laço amoroso na neurose guarda necessariamente o recalque de impulsos hostis contra o mesmo objeto amado, em que o contrário também se passaria do mesmo modo:

Em quase todos os casos em que existe uma intensa ligação emocional com uma pessoa particular, descobrimos que por trás do terno amor há uma hostilidade oculta no inconsciente. Esse é o exemplo clássico, o protótipo, da ambivalência das emoções humanas (FREUD 1913/1996, 47).

Mas o recalque do ódio (impulso sádico) que vai em direção ao objeto e que acontece ao fundo das ligações amorosas na neurose, no caso da melancolia, sem a presença do próprio objeto que foi perdido, se desfaz. A identificação, portanto, “positiva” o negativo da relação objetal, fazendo emergir a *ambivalência*.

No entanto, sabemos que traços do objeto foram introjetados ao eu, fazendo com que o eu se mantenha conectado ao objeto. Surge aqui, então, uma aparente contradição. O próprio Freud, em *A negativa* (1925) afirmou que o eu só aproxima e inclui dentro de si mesmo um objeto que possa ser considerado *bom* e que seja *amado* por ele. Como poderia o melancólico buscar uma identificação com um objeto que ele mesmo odeia? Como o ódio subjacente ao

⁴⁵ Que é análogo ao segundo momento do circuito pulsional.

⁴⁶ Livre do recalque que uma escolha de objeto imprime sobre os impulsos amorosos.

amor direcionado ao objeto pode surgir abertamente nesse momento, tomando proporções tão destrutivas?

Conforme acabamos de mostrar, nenhum objeto incluído no eu pode ser odiado ou considerado um mau objeto (sob pena de ser expulso do eu) - *exceto o próprio eu* (convertido em objeto). O eu (quando convertido em objeto) será aquele que se tornará o mau objeto, que será odiado e que precisará ser punido pelo supereu na melancolia. Se, por um lado, o objeto é *odiado* pelo supereu através do próprio eu (que é punido como se fosse o objeto), por outro lado, esse mesmo objeto ainda é *amado* pelo eu: eis a origem da ambivalência melancólica, que expressa amor e ódio, ao mesmo tempo, pelo mesmo objeto.

Transformando o eu melancólico no próprio objeto, ou seja, tentando manter a qualquer preço a ligação patológica que o sustentava antes da eclosão da perda do objeto e do surgimento do abatimento melancólico, torna-se possível ao supereu investir seu ódio e massacrar o objeto perdido através do eu. É aí que se encontra a origem da culpa melancólica tão evidente nas lamentações desses doentes. Embora seja o objeto que o supereu busque atingir, é o eu, precisamente, que assume e admite toda a culpa. O melancólico, na realidade, procura nunca abandonar definitivamente sua ligação imaginária, e se oferece como objeto ao supereu para ser punido, atingindo assim, nele mesmo, o objeto que ele odeia e que se “converteu” em seu próprio eu. O supereu atinge, portanto, o único laço libidinal que ainda resta ao melancólico, aquele laço que o liga ao objeto cultivado no interior do eu.

O ataque cruel do supereu na melancolia vai ganhar novos contornos à medida que a concepção freudiana sobre a pulsão vai se modificando, mais especificamente a partir de 1920 e do texto *Mais além do princípio de prazer*. Nesse contexto, onde a psicanálise recebe finalmente a contribuição de uma teorização sobre o aspecto destrutivo da pulsão, sintetizado no conceito de *pulsão de morte*, três anos após a publicação de *Luto e melancolia*, o estudo psicanalítico do fenômeno melancólico parece ganhar um incremento que ainda faltava à observação clínica da melancolia.

Mesmo já tendo proposto que a pulsão sexual tende ao nível mais baixo possível de estimulação psíquica em sua teoria metapsicológica das pulsões, Freud introduz com a pulsão de morte em *Mais além do princípio de prazer* um conceito que expressa, não uma tendência à *diminuição* das tensões psíquicas, mas um encaminhamento ao nível zero e à *eliminação de toda e qualquer estimulação*. Ele mesmo reconhece esse laço entre o princípio de prazer e a pulsão de morte quando afirma que “o princípio de prazer parece, na realidade, servir à pulsão

de morte” (FREUD 1920/1996, 23). Cheio de referências a outros campos teóricos, especialmente à biologia, o artigo de 1920 é um texto que vai buscar nesses campos alguns paralelos possíveis a essa impressionante constatação que a psicanálise acaba de introduzir, qual seja: a de que numa perspectiva geral, mais longitudinal e de longo prazo, *todas as tensões da vida se encaminham para a total ausência de estimulação*. Ou, conforme foi dito por Freud através do paralelo biológico, de que *o objetivo de toda a vida é a morte* (FREUD 1920/1996, 23). Ora, é fácil notar que essa tendência à ausência de estimulação de que a pulsão de morte é responsável, guarda algum parentesco com a *anestesia* e o *furo no psiquismo* por onde a libido sexual se esvai, características que Freud havia atribuído à melancolia nos rascunhos enviados a Fliess. A novidade da introdução dessa nova dimensão da pulsão é o parentesco que essa tendência mortífera ao “zero de estimulação” guarda com a ação destrutiva do supereu já destacada em *Luto e melancolia*.

A expressão clínica definitiva da teorização da pulsão de morte só vai ser sentida finalmente em dois textos posteriores ao trabalho de 1920. Freud vai se debruçar em 1923 e 1924 respectivamente em dois problemas que representam a expressão da inclusão da violência da pulsão de morte definitivamente no quadro das construções teóricas da psicanálise⁴⁷. O primeiro deles é o surgimento, no trabalho que introduz a segunda tópica freudiana, do supereu como conceito formal e o segundo é a revisão da concepção psicanalítica do conceito de masoquismo.

No que diz respeito ao primeiro tema, o terceiro capítulo de *O eu e o isso* (1923) se dedica a introduzir o conceito de *supereu* no contexto da chamada segunda tópica freudiana. Essa instância psíquica que antes era considerado um agente crítico ou moral, vai ser teorizada utilizando-se basicamente de dois parâmetros clínicos: a neurose obsessiva e, especialmente, a *melancolia*. Já acompanhamos como a consideração da culpa nos casos de melancolia

⁴⁷ Segundo argumenta o artigo de Ana Maria Rudge *Pulsão de morte como efeito de supereu*, apesar de Freud ter tratado de temas como as neuroses traumáticas em *Além do princípio de prazer* (1920), as dimensões clínicas da teorização da pulsão de morte não vão ser sentidas ainda nesse texto. Sua principal consequência clínica, por exemplo, a agressividade, não encontra expressão na apresentação que o artigo de 1920 faz desse novo aspecto da pulsão. A tendência biológica que conduziria todo organismo vivo em direção a sua aniquilação não parece ter sido capaz de criar uma relação satisfatória com os fenômenos clínicos que evidenciavam um encaminhamento do sujeito para a dor, para o sofrimento e para a destruição. Conforme afirma Ana Maria Rudge: “não há explicações diretas da destrutividade humana que invoquem a tendência da matéria viva para o inorgânico” (RUDGE, 2006: 80). Esse paralelo entre a experiência biológica e a teorização freudiana só encontraria sua importância clínica efetivamente nos trabalhos que introduziriam a segunda tópica e a revisão econômica do conceito de narcisismo pelo menos três anos depois. Cf. RUDGE, A. M. Pulsão de morte como efeito de supereu. In: *Agora*, v. IX. Rio de Janeiro: Jan/Jun, 2006.

possibilitou a Freud estudar o aspecto sádico do supereu e os casos destrutivos extremos que o perfil da vigilância superegóica pode tomar:

É a análise da melancolia que permite a Freud tratar da problemática superegóica, enfatizando o deslocamento do investimento do ego para o superego, operado no interior do aparelho psíquico (MOREIRA 2002, 94).

Freud vai mostrar que é através de uma tentativa de dessexualizar os investimentos do isso, e lançando o eu no empreendimento de substituir o objeto perdido, que a identificação oral que acontece na melancolia se liga ao supereu. Desfalcado do modo de identificação considerado por Freud dos “mais gerais e duradouros” (FREUD 1923/1996, 33), a identificação primária, o melancólico, entretanto, apresenta, de maneira muito mais feroz que na neurose, esse “herdeiro” da autoridade paterna⁴⁸, o supereu, que se compõe ao eu como o suprapessoal, o elevado, a moral, no intuito de recalcar o complexo de Édipo. Mas essa dessexualização das moções pulsionais provoca o que Freud chama de uma des fusão pulsional. Dito de outro modo, a ligação oral com o objeto (no intuito de lançar o eu ao lugar do objeto) e a dessexualização da pulsão criam um desligamento entre a pulsão sexual e a pulsão de morte, criando um caminho livre para a ação destrutiva dessa última, sem mediação alguma do freio que o sexual pode representar à satisfação direta e mortífera da pulsão de morte. No caso da melancolia, a fase oral da libido representa justamente este movimento de introjeção do objeto e de dessexualização da libido deixando, ao mesmo tempo, à violência da pulsão de morte um campo de ação livre. A pulsão de morte só pôde ganhar verdadeira expressão, ou melhor, só tornou-se evidente para Freud no caso do componente sexual ter abandonado o doente, deixando agir a pura pulsão de morte. A melancolia levou Freud a “enxergar” o trabalho silencioso e mortífero da pulsão de morte diretamente, a ponto dele se surpreender com a violência com que o supereu se apresenta nesses casos e com a perda daquele laço, o mais fundamental, aquele que, em suas palavras, cria o apego à vida.

Essa destrutividade do supereu em relação ao eu será a marca definitiva da melancolia na nosografia final freudiana. Em seu breve artigo de 1924, *Neurose e psicose*, Freud tem um interesse fundamental: seu intuito é o de aplicar as ideias desenvolvidas em *O eu e o isso* a uma revisão das categorias nosográficas da psicanálise. Mas para tal foi preciso que Freud observasse a que instância psíquica o eu permaneceria servindo e determinar posteriormente por qual tipo de conflito (e, portanto, que tipo de defesa) cada classe nosográfica seria representada. A *neurose*, por um lado, seria resultado de um conflito entre o eu e o isso, ao

⁴⁸ Estudaremos na próxima unidade a relação entre a culpa e a autoridade na melancolia.

passo que a *psicose* seria resultado de um conflito que perturbaria os laços entre o eu e o mundo externo. Dada a importância que Freud identifica no conflito entre o eu e o supereu no caso da melancolia em *O eu e o isso*, na divisão nosológica geral entre neuroses e psicoses que o título do texto de 1924 apresenta, a afecção melancólica aparecerá como uma espécie de elemento estrangeiro. Freud vai preferir separá-la, a princípio, tanto do quadro das psicoses quanto do quadro das neuroses, incluindo-a em uma classe nosológica especial, responsável por um conflito incomum entre o eu e o supereu, e que ele batizará de *psiconeuroses narcísicas*. No entanto, ele vai incluir sob o signo dessa classe especial *exclusivamente* a melancolia como seu paradigma:

[...] podemos postular provisoriamente [*vorläufig*] a existência de afecções cuja base se encontre sobre um conflito entre o eu e o supereu. A análise nos oferece certo direito de supor que a melancolia é um modelo [*Muster*] desse grupo, para o qual reclamaríamos o nome de “psiconeuroses narcísicas”. E na verdade não destoaria de nossas impressões se encontrássemos motivos para separar das outras psicoses estados como o da melancolia (FREUD 1924/1996, 158).

Mas o recurso a uma classe batizada de *neuroses narcísicas* não é novidade exclusiva do artigo *Neurose e psicose*. Na realidade, essa categoria nosológica já tinha uma história, ainda que curta, entre os escritos de Freud. Cremos que uma investigação sobre a história e as origens desse conceito será capaz de elucidar algumas das nebulosas razões pelas quais Freud preferiu lançar mão ainda mais uma vez dessa categoria nosológica, e talvez, nos orientar sobre quais diretrizes podemos tomar para pensar o estatuto psicanalítico da melancolia a partir das indicações que nos foram legadas por Freud.

O fato é que no campo psicanalítico atual, a melancolia habita uma espécie de contradição. Existem aqueles autores que a consideram como uma *psicose*, muitas vezes de maneira irrefletida. O que faz da melancolia, de fato, uma psicose? Que elementos clínicos podemos depreender desse quadro que garanta tratar-se, na melancolia, de uma estrutura psicótica? Poucos são aqueles que se dedicaram a explorar mais profundamente esse tema. Por outro lado, existem autores que buscam reestabelecer seu lugar de *neurose narcísica* a partir de uma suposta herança freudiana. Na tentativa de defender uma posição verdadeiramente freudiana, esses autores reivindicam o direito à existência de uma estrutura clínica que, é preciso admitir, Freud nunca descartou definitivamente, mas, ao contrário, manteve ativa até sua última divisão nosológica em 1924. Optando tanto por um quanto por outro caminho, é preciso conhecer que diferenças clínicas e teóricas essas duas categorias guardam entre si, e que caminho teórico a neurose narcísica trilhou até chegar no artigo *Neurose e psicose*

carregando o peso de ser a última referência teórica importante da melancolia em toda a obra freudiana.

Capítulo III

O PROBLEMA DAS NEUROSES NARCÍSICAS EM FREUD

Freud se inscreve na querela histórica das terminologias psiquiátricas oferecendo algumas contribuições decisivas e inovadoras para o problema nosológico que se desenvolveu desde a origem da psiquiatria até o momento do surgimento de sua obra. Sua leitura original da classe das neuroses e também a depuração que o fez separar definitivamente esta classe daquela que conhecemos hoje como ‘psicoses’, marca ainda atualmente a concepção psiquiátrica que temos tanto em relação à primeira, quanto em relação à segunda classe (SIMANKE 1994).

Contudo, podemos afirmar com segurança que, no início de sua obra, a preocupação fundamental da pesquisa freudiana se voltava quase que exclusivamente a uma elucidação do mecanismo psíquico responsável pela produção das neuroses. Essa afirmação torna-se ainda mais clara na medida em que compreendemos em que contexto e que problemas conceituais Freud buscou enfrentar com sua teoria e a quais recursos ele lançou mão para responder a seus desafios. Apenas abordando esse conjunto de preocupações teórico-clínicas é que finalmente nos encontraremos preparados para compreender o peso de sua contribuição nosológica mais fundamental, aquela da classe das *neuroses narcísicas*. Essa classe originalmente freudiana - aliás, a única categoria nosológica usada por Freud que surgiu a partir de seus próprios conceitos psicanalíticos - corresponde àquela que *comportará a melancolia no interior de sua classificação durante todo o percurso de sua obra*. Compreender o lugar teórico e o percurso histórico-conceitual dessa classe nosográfica freudiana pode nos oferecer pistas sobre a estrutura melancólica e sua possibilidade de compreensão segundo a psicanálise.

3.1 – QUESTÕES TERMINOLÓGICAS NA PSIQUIATRIA CLÁSSICA

Sendo um conceito mais antigo do que o conceito de psicose, o termo ‘*neurose*’ surge da proposta do médico escocês William Cullen, em 1777, de caracterizar algumas *afecções mentais que não podiam ser nitidamente atribuídas a lesões cerebrais em sua origem* e que não apresentavam febre. De início, essa classe se apresentava, portanto, como uma reunião de estados mentais patológicos sem nítida etiologia somática. A neurose configurava-se como uma categoria muito ampla e que incluía em si desde estados leves e espasmos, até afecções que

afetavam diretamente o entendimento ou o juízo (mas não apresentavam febre) e que, na teoria de Cullen, eram denominadas de *vesânicas*. Desde o estabelecimento de seus fundamentos, a neurose esteve ligada a problemas não orgânicos de uma maneira geral, mas, de certo modo, bastante amplos. Quando mais tarde o vienense Ernest von Feuchtersleben introduzir, em 1845, o termo *psicose* no campo médico, a classe das vesânicas – afecções mentais que afetavam o entendimento - utilizada por Cullen, já terá marcado o estudo das alienações mentais delirantes como um campo absolutamente *não divorciado* do campo das neuroses. Para von Feuchtersleben, o termo ‘*psicose*’ traduziria tão somente a doença mental (*Seelenkrankheit*), ou doença da alma de uma maneira geral, e dependia, para se produzir, de uma afecção nervosa qualquer, afecções essas que eram traduzidas pelo termo ‘*neurose*’. Portanto, a psicose, como doença da alma, depende da ocorrência de uma neurose para se estabelecer.

Ao fundar a nosologia psiquiátrica, Pinel será influenciado diretamente pela teoria de Cullen e ainda buscará trabalhar com as antigas categorias do médico escocês. No entanto, em sua nosografia, as neuroses podem ter causas tanto físicas quanto morais. Todas as doenças mentais que mais tarde serão consideradas *psicoses* pela psiquiatria clássica, na pesquisa de Pinel estarão incluídas ainda entre as vesânicas (dentre as quais se encontrava a melancolia) e fazem parte, portanto, para o psiquiatra francês, da classe das neuroses. Nisso, a teoria pineliana concorda com Von Feuchtersleben que afirmava que “toda psicose é ao mesmo tempo uma neurose” (VON FEUCHTERSLEBEN *apud* MALEVAL 2009, 257), salientando a possibilidade de a classe das neuroses, em sua etiologia, dar conta das alienações mentais. Não havia, portanto, na origem desses dois conceitos, uma *oposição* direta entre *neuroses* e *psicoses*.

Mesmo que de início os conceitos de neurose e psicose possam ter convivido de maneira harmônica no interior das teorias psiquiátricas (mantendo a psicose submissa ao reino da neurose, o que do ponto de vista da nomenclatura posterior se mostra bastante surpreendente), esse quadro se altera radicalmente entre os médicos da escola alemã. A posição teórica adotada pelo inaugurador da escola alemã de psiquiatria, Wilhelm Griesinger, modificou definitivamente a configuração da nosologia herdada dos estudos de Pinel. Griesinger era considerado um organicista e adotava uma posição diferente dos “psiquistas” alemães da primeira metade do século XIX, dentre os quais se incluía o próprio Von Feuchtersleben. Conforme já apresentamos em nosso segundo capítulo, a leitura griesingeriana concebia todas as alienações mentais como estágios evolutivos de uma única classe de psicoses. O destaque ao caráter longitudinal e evolutivo das doenças mentais oferecido pela teoria da

monopsicose de Griesinger tornou-se uma contribuição de grande influência no meio psiquiátrico e trouxe o termo *psicose* ao primeiro plano nos estudos dos *Somatiker*. Serão esses somatistas alemães, marcados pela teoria de Griesinger, aqueles que darão relevo especial a esse termo que ainda não havia recebido grande destaque. Ainda que não tenha ganhado uma determinação clara e não tendo garantido ainda uma especificidade conceitual nítida, o termo ‘psicose’, no entanto, ganhará, desde então, uma visibilidade sempre crescente. Não se apagará jamais a marca definitiva da responsabilidade dos somatistas de língua alemã sobre o valor dado a esse conceito. Logo será notável que esse termo permanecerá quase que restritamente vinculado às *concepções somáticas* e às enfermidades mais graves, responsáveis pela alienação mental. A *psicose* permanecerá sempre uma categoria privilegiada entre os psiquiatras alemães.

Esse caminho será coroado finalmente com a influência fundamental e irrecusável que o trabalho de Kraepelin ofereceu ao termo ‘psicose’:

[...] O *Tratado* de Kraepelin veio atestar que no fim do século XIX seu emprego tendia a tornar-se específico. As diferentes psicoses em sua enumeração (infecciosas, de esgotamento, de involução, maníaco-depressiva, etc.) pareciam sobretudo ter em comum o fato de se vincular de modo bastante direto a uma etiologia orgânica (MALEVAL 2009, 260).

Tornando-se uma enfermidade grave e de origem orgânica, a psicose passa a não caber mais no interior da classe das neuroses. Além disso, ela arrasta consigo um grande grupo de enfermidades que constavam anteriormente entre as neuroses, legando, por fim, a esta última, um espaço muito restrito e de importância diminuta. O tratado de Kraepelin, por exemplo, em sua sexta edição, reduzia as chamadas *neuroses gerais* a uma pequena classe entre seus treze grupos de enfermidades mentais, chegando, em sua oitava edição, ao desaparecimento quase total do termo.

As hipóteses somáticas ganharam tanto espaço a partir dos psiquiatras alemães, que parecia não haver mais lugar para uma suposição tão “psicologicista” como a hipótese etiológica da neurose. Houveram ainda pesquisadores que tomaram uma posição *contra* a adoção de um conceito que se sustentava sobre uma concepção sempre *negativa* da etiologia dos estados mentais, isto é, um conceito que só servia para ser empregado quando as alterações orgânicas e as causas somáticas *ainda* não eram possíveis de determinar em uma dada enfermidade. A dúvida sobre a existência e sobre a utilidade do conceito de neurose se tornou um problema para uma grande parte dos psiquiatras da corrente alemã, tendendo sempre a uma investida *contra* o conceito de neurose. Como salienta Jean Claude Maleval: “os organicistas

tiveram êxito em impor sua tese, de modo que com a palavra ‘neurose’ se designava o oculto da patologia” (MALEVAL 2009, 261).

Contudo, apesar do espaço restrito reservado na teoria ao termo ‘neurose’, a clínica psiquiátrica via crescer consideravelmente em número, por outro lado, o surgimento de fenômenos clínicos onde não se poderia negligenciar a contribuição de fatores não orgânicos. Não raro os psiquiatras admitiam o crescimento desse tipo de enfermidades, e a grande importância dada à *neurastenia* durante o século XIX se apoiou, basicamente, sobre esses eventos clínicos. Além da neurastenia, o número avassalador de enfermidades nervosas provocadas por motivos ligados à guerra (especialmente à Primeira Guerra Mundial) tornava inegável um fator psicogênico na origem dessas doenças e muitos psiquiatras, de modo geral, estavam prontos a admitir algum tipo de influência psicológica que daria origem aos chamados traumas de guerra, desencadeadores das neuroses traumáticas. Mas Freud desejava provar que a origem psicogênica dos traumas de guerra não se diferenciava em nada da etiologia das neuroses de uma maneira geral, exceto por uma limitação na própria observação clínica psiquiátrica. As neuroses de guerra seriam, na opinião freudiana, o recurso mais visível e indiscutível que evidenciava a existência da neurose de modo geral (caracterizada por Freud como neurose traumática dos tempos de paz):

Uma *dementia praecox* comum, uma paranoia ou uma melancolia [psicoses que configuravam a “preferência” da observação clínica psiquiátrica] são material bastante inadequado para demonstrar a validade da teoria da libido ou para introduzir alguém à compreensão dessa teoria; por esse motivo os psiquiatras, que desdenham das neuroses de transferência, são incapazes de reconciliar-se com ela. E sob esse aspecto, as neuroses traumáticas (de tempos de paz) foram sempre consideradas como o material mais refratário de todos; de modo que a emergência das neuroses de guerra não podia introduzir qualquer fator novo na situação que já existia. (FREUD 1919/1996, 207)

Será, precisamente, em torno desses fenômenos que a pesquisa de Freud irá se desenvolver. Sabe-se da influência que as hipóteses e apresentações de Jean Martin Charcot provocaram no jovem Freud. Charcot, que era um vigoroso defensor da hipótese da neurastenia, abriu caminho para o interesse de Freud em relação à *doença nervosa moderna*. De modo que a pesquisa freudiana inicialmente se interessou em buscar a *origem psicogênica das neuroses*, incluindo sob esse conceito um número bastante amplo de enfermidades mentais que no campo da psiquiatria de seu tempo, de modo geral, não pertenciam mais a essa classe tão menosprezada e de importância decrescente.

3.2 – AS CLASSES NOSOGRÁFICAS INICIAIS DE FREUD

No período anterior a 1900, Freud desenvolvia sua teoria da defesa e buscava comprovar a importância dessa teoria para a origem dos padecimentos neuróticos. Produziu ainda, naquele mesmo momento, uma primeira distinção nosológica baseada no peso que essa teoria havia adquirido para sua pesquisa. Para Freud, tudo que dizia respeito à neurose se administrava em torno da questão das ideias superinvestidas de excitação, ou de uma excitação física sem correlato psíquico.

Dentro dessa distinção inicial, as chamadas *neuroses atuais* se encontravam apartadas das chamadas *neuroses de defesa*. É importante lembrar que o termo ‘psicose’ tinha tão pouca importância – como classe autônoma – nesse início de sua obra, que Freud chega a empregar um termo misto para nomear esse último grupo de neuroses, batizado ainda de *neuropsicoses de defesa*.

Nesse contexto, as *neuroses de defesa* se caracterizariam por uma falha na defesa psíquica, onde a emergência na consciência de uma ideia conflitiva ameaçaria o equilíbrio da economia interna do sistema psíquico. Mas que tipo de ideia seria essa, capaz até mesmo de perturbar o próprio funcionamento do psiquismo? Trata-se de uma representação mental, que se ofereceu a uma vivência cronologicamente anterior e que aconteceu sem produzir, ela mesma, qualquer tipo de dano ou sofrimento em seu momento original. Isso porque a experiência foi vivida num momento de “imaturidade” do aparelho psíquico, mas que, mais tarde, quando for rememorada num novo contexto, a intensidade do afeto que a representação conduz em si, despertará a neurose. Logo, as *condições facilitadoras* para a produção dessa estrutura patológica da defesa psíquica seriam originalmente *sexuais*. Apenas os eventos ligados ao contexto sexual seriam capazes de produzir essas ideias carregadas de afeto e que são as condições *a posteriori* de desencadeamento da doença neurótica. O estudo das neuroses de defesa, portanto, contribuiu para Freud conceber um esquema teórico-clínico complexo que lhe permitiria sustentar sua hipótese da onipresença da sexualidade na etiologia da neurose.

As *neuroses atuais*, por outro lado, seriam aquelas onde o mecanismo de defesa psíquica não opera, uma vez que essas últimas seriam produzidas por um problema no curso do encaminhamento da excitação sexual. Enquanto as neuroses de defesa dependem do fato de que representações psíquicas superexcitadas ameacem alcançar a consciência, entre as neuroses atuais, o problema da excitação permanece exclusivamente físico, isto é, não representacional. Os dois grupos que compõem essa classe de neuroses representam *dois encaminhamentos*

possíveis da energia física: as *neuroses de angústia*, por um lado, se caracterizam por uma falha na descarga da excitação sexual, provocando a transformação desse excedente de energia física não-descarregada em angústia; a *neurastenia*, por sua vez, origina-se de uma descarga imprópria e excessiva da excitação sexual (por via do excesso de masturbação, por exemplo), provocando, por outro lado, um empobrecimento de excitação psíquica. Lembremos que, para Freud, no período das cartas enviadas a Fliess, ao menos nos manuscritos iniciais sobre o tema, a melancolia constava entre as neuroses atuais, chegando a oscilar entre as neuroses de angústia e a neurastenia.

No que diz respeito às neuroses de defesa, Freud inclui sob esse domínio os três principais mecanismos de defesa psíquica (a histeria, a neurose obsessiva e a paranoia), mas inclui ainda no interior desse grupo a chamada confusão alucinatória (mais tarde batizada de *amentia*, segundo a terminologia do psiquiatra austríaco Meynert) e, por vezes também, as psicoses históricas. É evidente, a partir desse esquema, que *Freud rejeita inicialmente um quadro das psicoses distinto daquele das neuroses*, como era praticado habitualmente na psiquiatria alemã da época, fazendo com que a neurose abarcasse todo seu campo de preocupações teórico-clínicas, e incluindo sob o signo dessa afecção enfermidades que pertencerão mais comumente às psicoses. O peso da distinção nosológica freudiana inicial recaía efetivamente sobre a presença ou ausência da defesa psíquica e sobre o caminho tomado pela libido na causa da enfermidade.

Ainda que a classificação nosológica freudiana permaneça idêntica e constante até o surgimento de sua teoria sobre o conceito de narcisismo, em 1914, a paranoia, contudo, desde os anos anteriores a 1900, será detentora de alguns elementos especiais que contribuem para produzir uma pequena diferença sensível no interior das neuroses de defesa. Isso porque, se a neurose obsessiva e a histeria buscariam, a partir de seu mecanismo de defesa psíquica, impedir a emergência de uma ideia desprazerosa à consciência construindo estratégias que evitem o desprazer, a paranoia, por sua vez, “admitiria” e tomaria consciência desses conteúdos recalcados com o auxílio de um recurso exclusivo dessa afecção, a saber: a *projeção*. Com a projeção, há lugar, na paranoia, para uma modificação nos limites do eu, modificação essa que busca atribuir ao mundo externo um conteúdo recalcado pelo próprio eu. O eu acrescenta à realidade elementos que lhe pertencem, se ampliando a ponto de tornar nebulosa a fronteira entre eu e mundo, projetando seus conteúdos inconscientes sobre a realidade externa. Desse modo, não se trata, na defesa psíquica da paranoia, de uma tentativa de excluir ou de silenciar à consciência tais conteúdos recalcados – mecanismo próprio à histeria e à neurose obsessiva -,

mas, ao contrário, de trazer à consciência esses conteúdos sob a forma de elementos oriundos do mundo externo. As teses sustentadas por Freud no *Rascunho H* enviado a Fliess mostram que os delírios de observação, de perseguição e as alucinações são formas de retorno do recalcado marcados pelo carimbo da *projeção*.

Quando, em 1911, Freud for retomar suas considerações sobre a paranoia na análise do “caso Schreber”, a projeção permanecerá sendo a estrutura fundamental do delírio paranoico. Mas ali também fertilizarão algumas sementes que preparavam o solo para o nascimento da categoria das *neuroses narcísicas*, após 1914. Enquanto a hipótese da projeção apresentava o mecanismo da *Verwerfung* em ação - mecanismo de recalque especial da paranoia, distinto da histeria e da neurose obsessiva, e que, na leitura de Lacan, seria a forclusão de algo do simbólico que retornaria no real -, a fixação da libido marcava para Freud a base explicativa da referenciação fundamental que a paranoia guarda em relação ao próprio eu, e que sob o termo de *narcisismo* apontava para esse retorno da libido à unidade imaginária do eu paranoico. O eu paranoico se expande e se contrai na tentativa de incluir e dar conta da emergência do retorno do recalcado em si mesmo.

Se *projeção* e *fixação ao narcisismo* eram, desde o caso Schreber, as características próprias da paranoia no que diz respeito à defesa psíquica e ao encaminhamento da libido, nota-se de saída uma diferença sensível entre a paranoia e as outras principais neuroses de defesa (histeria e neurose obsessiva). Isso porque essas últimas não participam da retração da libido em direção ao eu e não sofrem uma modificação nos limites do próprio eu como estratégia de defesa contra o conteúdo recalcado. A paranoia não cabe mais, de certo modo, na antiga classe das neuroses de defesa.

3.3 – UMA NOVA CLASSE DE NEUROSES

Em 1914, Freud publica *Introdução ao narcisismo*, trabalho onde estabelece formalmente os parâmetros teóricos que balizam o conceito de narcisismo. Está inaugurado com esse trabalho um novo momento também nas tentativas freudianas de estabelecer distinções nosológicas no interior do campo psicanalítico. Um dos esforços que levaram Freud a publicar esse artigo e postular a existência de um *narcisismo primário* foi a tentativa de incluir no contexto da teoria da libido a *dementia praecox* de Kraepelin, já chamada, naquele momento, de esquizofrenia e que Freud propõe, por vezes, ser rebatizada com o termo

‘parafrenia’. Baseado no uso que ele mesmo havia feito no caso Schreber do termo ‘narcisismo’ em relação à paranoia, Freud vai buscar expandir o alcance da hipótese da fixação narcísica atribuída aos delirantes paranoicos, atribuindo ao psiquismo normal uma carga de investimento libidinal apontada em direção ao eu (apresentando esse último como objeto de investimento pulsional, tal qual os objetos externos), e que pode aumentar de intensidade até chegar ao ponto de um desinvestimento dos demais objetos pulsionais e de um afastamento da realidade, como aconteceria na paranoia e na esquizofrenia. No momento em que preparava seu conjunto de artigos metapsicológicos, Freud empreende uma leitura da melancolia em *Luto e melancolia*, de 1917, sob a mesma ótica desse retorno da libido sobre o próprio eu. O artigo de 1917 segue com rigor as hipóteses apresentadas em *Introdução ao narcisismo*, a ponto do segundo artigo poder ser lido como uma espécie de “aplicação” (sobre a melancolia) da teoria defendida no primeiro. Portanto, após 1914, haverá *três entidades clínicas* tributárias desse retorno da libido ao eu defendido por Freud como um retorno à célula do narcisismo. E serão exatamente a *paranoia*, a *esquizofrenia* e a *melancolia* (junto com a mania) as afecções incluídas sob o signo da categoria das *neuroses narcísicas* naquele período.

A classe das *neuroses narcísicas*, portanto, nasce de uma teorização genuinamente freudiana e responde a preocupações fundamentalmente psicanalíticas. Além de caracterizar uma estrutura de comportamento da libido que marcaria a paranoia, a esquizofrenia e também a melancolia, Freud classifica o conjunto das neuroses narcísicas como uma classe *oposta* àquela das neuroses de transferência - onde se incluíam a histeria de angústia e a histeria de conversão, além da neurose obsessiva. Isso significava que a diferença quanto ao encaminhamento da libido provocava também efeitos profundos sobre a própria clínica da psicanálise. Enquanto as neuroses de transferência permitem que na clínica, sob os efeitos da transferência, sejam elaboradas questões que dizem respeito aos vínculos objetivos de que esse tipo de neurose é capaz, entre as neuroses narcísicas, por outro lado, a libido se retirou dos objetos, direcionando-se contra o eu, levando o doente a abandonar seus vínculos de interesse com os objetos externos. As neuroses narcísicas sendo, portanto, *incapazes de estabelecer vínculos transferenciais* (ao contrário das neuroses ditas “de transferência”), seriam igualmente incapazes de se submeter ao dispositivo analítico. Durante a breve existência da classe das neuroses narcísicas – pelo menos no período anterior ao estabelecimento da segunda tópica – essas duas diferenciações, tanto a *técnica* quanto a *econômica*, justificarão essa segunda distinção nosológica freudiana que se divide entre *neuroses de transferência* e *neuroses narcísicas*.

Freud se mostra, é verdade, pouco otimista em muitas ocasiões a respeito da possibilidade de tratamento analítico da chamada, segundo a classificação empreendida pela psiquiatria da época, classe das psicoses. A classe psicanalítica das neuroses narcísicas subsumiram as psicoses do campo psiquiátrico naquele período, tendo como elemento unificador a referência *narcísica* da libido, conforme afirma Freud ele mesmo: “A concepção psicanalítica se viu [...] necessitada de incluir entre as afecções narcísicas todas as enfermidades que a psiquiatria chama de ‘psicoses funcionais’” (FREUD 1924b/1996, 215). A “falha” no possível estabelecimento da transferência, motor da clínica psicanalítica, seria tributária do retraimento da libido e da impossibilidade de estabelecimento de laços libidinais com qualquer outro objeto que não seja o próprio eu, tornando o conjunto das neuroses narcísicas uma classe algo refratária à intervenção do psicanalista. No entanto, não é apenas como uma classe que resiste ao tratamento que estas neuroses ganham importância nos textos de Freud. No contexto dos artigos metapsicológicos, em 1915, foi descoberto tardiamente entre documentos em posse de Sandor Ferenczi o manuscrito original de um ensaio intitulado de *Neuroses de transferência: uma síntese*, onde Freud buscava localizar tanto as neuroses de transferência quanto as neuroses narcísicas a partir de sua posição na história do desenvolvimento da libido entendida tanto do ponto de vista filogenético quanto do ponto de vista ontogenético. Isso quer dizer que cada neurose em particular corresponderia a uma parte determinada e com suas características próprias, da história individual do desenvolvimento libidinal. Da mesma forma, essa história individual do desenvolvimento da libido reproduziria, de certa forma, o próprio desenvolvimento da “psicologia dos povos”, como o próprio autor afirma: “fica-se com a impressão, afirma Freud, de que a história do desenvolvimento da libido repete uma parte do desenvolvimento filogenético bem mais antiga do que o do eu [...]” (FREUD 1915/1985, 73).

O que interessa, no entanto, para nosso estudo nesse momento, são as localizações que Freud estabelece para cada uma das entidades que compõem a classe das neuroses narcísicas no contexto da história da libido. Cito o próprio Freud:

As neuroses narcísicas [...] retrocedem às fases anteriores ao encontro do objeto: a demência precoce regride até o autoerotismo; a paranoia, até a escolha homossexual e narcisista de objeto; a melancolia baseia-se na identificação narcisista com o objeto. As diferenças consistem em que, sem dúvida, a demência precoce aparece mais cedo que a paranoia, embora sua disposição libidinal retroceda a estágios mais

primitivos, enquanto que a melancolia-mania não permite uma classificação temporal segura⁴⁹ (FREUD 1915/1985, 73-74).

Há uma diferença interna entre as entidades clínicas incluídas sob o termo de neuroses narcísicas e que cria diferenças fundamentais entre elas. O elemento que oferecia unidade a essa classe nosológica, isto é, a regressão da libido ao eu, não traz, contudo, num nível mais profundo, uma *homogeneidade* entre os quadros clínicos. Enquanto a esquizofrenia se fixa no autoerotismo e a paranoia se vincula a uma escolha narcísica de objeto, a *melancolia*, por fim, é a única que não permite uma classificação temporal. Seu caráter paradoxal de uma enfermidade que, de um só golpe, *altera radicalmente os limites do eu* incluindo em si objetos externos - tal qual a paranoia -, mas, ao mesmo tempo, se sustenta sobre um *eu fragmentado e totalmente empobrecido* - tal qual a esquizofrenia -, vai fazer da melancolia uma figura limítrofe, sem lugar determinado na história do desenvolvimento libidinal e sem ponto fixo claramente identificável. Melancolia: figura do “entre”.

3.4 – UMA NOVA FERRAMENTA CHAMADA “SEGUNDA TÓPICA”

Com a publicação, em 1923, de *O eu e o isso*, ou seja, com a introdução da chamada segunda tópica freudiana, além de uma profunda modificação na leitura teórica de que a psicanálise dispunha, iniciou-se também o abalo definitivo que derrubará por completo a unidade que sustentava a classe das neuroses narcísicas. A curta vida dessa classe nosológica criada por Freud chega ao fim com o estabelecimento da articulação entre três instâncias psíquicas que não devem ser pensadas e não funcionam mais se consideradas isoladamente: *o eu, o supereu e o isso*.

Em *Neurose e psicose*, de 1924, Freud dá continuidade à proposta desenvolvida no último capítulo de *O eu e o isso* de estudar o que ele chamou de vassalagens do eu. Nesse artigo de 1924, essas vassalagens funcionarão como o eixo a partir do qual a psicanálise vai ver se sustentar sua última divisão nosológica estabelecida sob a pena de Freud. A posição intermediária do eu, sempre um conciliador entre seus dois “amos” - a saber, os investimentos do isso, por um lado, e o estabelecimento da realidade, por outro -, permite que se identifique, na tendência a servir privilegiadamente uma dessas duas instâncias, ora a neurose, ora a psicose. Freud busca encontrar um correlato da operação de recalque típica da neurose –

⁴⁹ Citação ligeiramente modificada.

caracterizada por um conflito entre o eu e o isso -, no interior da classe das *psicoses*, termo que, a princípio, vai substituir definitivamente a antiga nomenclatura ‘neuroses narcísicas’, uma vez que a preponderância do caráter narcísico da libido já não é suficiente para caracterizar e dar unidade ao novo quadro nosológico. Não se trata de um abandono da importância do conceito de narcisismo na produção do conflito psicótico. Ao contrário, a tendência narcísica da libido ainda é evidente entre aquelas enfermidades que antes compunham a classe das neuroses narcísicas. Não se trata ainda da adoção de uma categoria (a psicose) que, conforme vimos, permanecia estreitamente vinculada a uma visão psiquiátrica organicista. Para além dessas questões, surge um elemento novo que torna a diferença entre neurose e psicose mais sensível e, talvez, ainda mais sofisticada psicanaliticamente, a saber: o laço entre o eu e a realidade.

O eu, em sua tarefa de servir a dois senhores, está sujeito, portanto, a sofrer conflitos de seu laço ora com a realidade, ora com o isso. A neurose, sendo um conflito do eu com o isso, deve privilegiar sua relação com a realidade e limitar – por meio do recalque – o campo de ação das investidas do isso. A psicose, por outro lado, representa uma “perturbação nos vínculos entre o eu e o mundo exterior” (FREUD 1924a/1996, 155), e, portanto, um privilégio do laço entre o eu e o isso. Mas qual a vantagem teórica e nosológica de substituir a preponderância do encaminhamento egóico da libido – característica das neuroses narcísicas – pelo afastamento da realidade – característica da psicose? Em primeiro lugar, a recusa das exigências da realidade vai permitir a Freud:

[...] fundamentar a oposição entre neurose e psicose – “a neurose não renega a realidade, limita-se a não querer saber nada dela; a psicose a renega e procura substituí-la” – e candidatar-se à função de mecanismo determinante destas afecções. A renegação da realidade torna-se, assim, premissa da reconstrução do mundo efetuada pelo delírio (SIMANKE 1994, 175).

Isso significa que essa recusa vai representar finalmente um mecanismo próprio à psicose, análogo ao recalque como mecanismo específico da neurose. Esse mecanismo caracterizaria e ofereceria uma unidade à classe nosológica da psicose; caracterização que, como vimos, não era satisfatória quando se tratava da libido narcísica na classe das neuroses narcísicas, em virtude das muitas diferenças internas entre as enfermidades e, especialmente, em virtude também da grande dificuldade de precisão do ponto de fixação da *melancolia*, enfermidade que também compunha essa antiga categoria nosológica. O peso recai agora, não sobre o encaminhamento da libido em direção ao eu, mas sobre a rarefação do vínculo que a psicose *produz* em direção aos objetos da realidade - não apenas como desinvestimento, mas como *recusa* - e sobre a satisfação “ilimitada” do isso.

Outra vantagem teórico-clínica do recurso ao problema da realidade em detrimento da referência puramente econômica como distinção nosológica, foi a possibilidade de inclusão, no seio da atual teoria das psicoses, de uma hipótese freudiana que havia sido sustentada desde seu estudo sobre o caso Schreber e que diz respeito diretamente ao delírio psicótico, a saber: *o delírio não é a psicose*, mas seria, para Freud, uma tentativa secundária de cura e de *reorganização da realidade psíquica*. No contexto das neuroses narcísicas, a valorização do retraimento da libido em direção ao eu valorizava *exclusivamente* o desinvestimento da libido dos objetos e a tomada do eu como objeto pulsional. Com o mecanismo de “perturbação dos vínculos” com a realidade, que caracteriza a psicose, o retraimento da libido pode conviver com a tentativa de *reestabelecimento* dos vínculos pulsionais com os objetos que o delírio – via projeção - empreende. Se a psicose sofre uma perturbação do laço com a realidade, *o eu não permanece*, no entanto, *absolutamente retirado e fechado em si mesmo*, mas alia-se ao isso para oferecer o delírio como resposta e como tentativa de *reinvestimento libidinal nos objetos da realidade*. A psicose não é, portanto, tão anobjetal como a classe das neuroses narcísicas nos permitia compreender.

O psicótico busca, podemos inferir, impor à realidade sua satisfação “fantasística” – caracterizada pelo delírio como recurso psicótico correlato à fantasia neurótica – e a *projeção* será o mecanismo que caracterizará a via desse reinvestimento; enquanto o neurótico, por outro lado, se refugia nas exigências de adiamento da satisfação cobradas pela realidade, conquistando, amiúde, uma satisfação simbólica (ou, diríamos, fantasística) de seu desejo. Porém, ambos estão submetidos aos mesmos comandos caprichosos dos mesmos mestres – o isso e a realidade -, e se diferenciam por uma resposta particular, típica de cada classe, a esses comandos, isto é, pelo desenvolvimento, cada qual, de um mecanismo próprio dentro de sua constituição.

Mas surge ainda outro elemento na classificação nosológica psicanalítica empreendida por Freud em *Neurose e psicose*. A classe das *neuroses narcísicas* não foi abandonada definitivamente em detrimento da adoção da classe das psicoses, mas reaparece curiosamente nesse mesmo artigo de 1924. Nesse contexto, Freud vai admitir a hipótese da existência de uma classe cuja característica não giraria em torno de um conflito do eu nem com o isso nem com a realidade, mas seria marcada por um conflito entre o eu e o supereu. E a melancolia seria o paradigma desse grupo, paradigma tão absoluto que Freud vai incluir exclusivamente essa afecção sob o signo renovado das neuroses narcísicas. Como um grupo “intermediário”, mas separado tanto das psicoses quanto das neuroses, a classe freudiana marcada pela libido

narcísica, no entanto, surge como uma proposta de difícil compreensão. Ora, porque o *choque entre o eu e o supereu* seria a marca da melancolia nessa classificação, uma vez que tanto a psicose quanto a neurose também seriam alvo desse tipo de conflito? O que justificaria o privilégio das neuroses narcísicas em serem caracterizadas como um choque do eu com sua instância crítica? Além disso, a inclusão da melancolia na classe das neuroses narcísicas alteraria o *status* econômico da paranoia e da esquizofrenia, agora pertencentes à classe das psicoses (e não mais da neurose narcísica)?

De fato a melancolia não “cabia” nem no interior da classe das neuroses, nem no interior da classe das psicoses tal como a leitura freudiana vai propor entendê-las nesse artigo. Ainda que no campo das neuroses, o supereu se choque por vezes contra o eu de maneira punitiva, em última análise, o papel do supereu na neurose é, de maneira mais prevalente, de *aliança* com o eu (uma vez que o supereu é parte do eu) contra a ameaça das exigências do isso. O supereu, portanto, “cobra” do eu o recalque na neurose e faz a manutenção do ideal egóico.

Na psicose, como vimos, o delírio e o mecanismo de projeção como tentativa de recompor o laço pulsional perdido com os objetos da realidade marcam uma diferença fundamental em relação à melancolia. Na queixa melancólica, o empobrecimento da realidade e a visão pessimista e apática em relação ao mundo denunciam o esvaziamento e a perda dos investimentos pulsionais nos objetos. Não parece haver, na melancolia, uma tentativa de reconstrução da realidade com a função que o delírio empreende na psicose. Além disso, o supereu, na psicose, trabalha *em aliança* com o isso na produção delirante e, portanto, na tentativa de produzir um reinvestimento pulsional nos objetos. Na melancolia, contudo, o supereu se destaca do eu – que adquiriu, esse último, traços do objeto – e o ataca e pune à maneira de um organismo que busca expulsar de si um corpo estranho.

Não se trata, é evidente, nessa nova consideração das neuroses narcísicas, de salvaguardar uma entidade que regrediria ao narcisismo primário, enquanto as psicoses não dependeriam mais dessa consideração econômica. Ao contrário, tanto a paranoia quanto a esquizofrenia, assim como a melancolia, ainda guardam a marca de um retorno da libido ao próprio eu; mas agora, o que mudou seria, efetivamente, o que há de *narcísico* no termo ‘neuroses narcísicas’. Trata-se de considerar “narcísica” a *direção do próprio conflito*, isto é, a relação entre as duas instâncias em jogo: *eu* e *supereu*. O eu, na melancolia, não *serve* ao supereu, sucumbindo à vassalagem em relação a essa instância tirânica, mas, ao contrário, é

anulado - diríamos, aniquilado - por ele, e é em direção ao *eu* que aponta toda a ação do supereu. Portanto, o conflito do supereu contra o eu assume nessa enfermidade uma dimensão tão exacerbada que se torna muito difícil reconhecê-la como uma neurose; do mesmo modo, falta nesse choque entre eu e supereu as características definidoras da psicose. A culpa exacerbada passa a ser a marca característica da melancolia para Freud.

Esse divórcio entre a melancolia e as principais entidades que compunham as neuroses narcísicas – esquizofrenia e paranoia, agora classificadas como psicoses – não parece significar um aprofundamento decisivo para uma classificação nosológica segura da afecção melancólica. Em primeiro lugar porque, como vimos, a caracterização da melancolia exclusivamente pela culpa exacerbada - ou seja, pela violência cruel com que o supereu lida com o eu -, não dá conta de toda a complexidade e de todos os aspectos envolvidos no padecimento melancólico (ainda seria preciso considerar a questão da perda do objeto e da introjeção defendidos em *Luto e melancolia*). Em segundo lugar, a inclusão da classe das neuroses narcísicas no contexto nosológico da segunda tópica não configura um aprofundamento em sua teorização ou um avanço elucidativo em relação a esse conceito; mas, muito ao contrário, *uma perda das características que marcavam essa classe de neuroses criada pela teoria freudiana*, e, talvez, um recurso a um termo que se tornou vago e pouco rigoroso fora do contexto das exigências exclusivas da teoria do narcisismo e das considerações sobre os caminhos da libido. Por fim, se prestamos a devida atenção ao texto freudiano, será preciso admitir que o recurso à classe das neuroses narcísicas (fora do contexto das exigências teóricas do narcisismo) funcionou, em *Neurose e psicose*, como uma teorização *provisória*, e Freud é bastante claro ao apontar esse recurso como uma hipótese a ser estudada e melhor fundamentada:

[...] podemos postular *provisoriamente*⁵⁰ [*vorläufig*] a existência de afecções cuja base se encontre sobre um conflito entre o eu e o supereu. A análise nos oferece certo direito de supor que a melancolia é um paradigma desse grupo, para o qual reclamariamos o nome de “psiconeuroses narcísicas”. E na verdade não destoaria de nossas impressões se encontrássemos motivos para separar das *outras* psicoses estados como o da melancolia [*Zustände wie die Melancholie von den anderen Psychosen*] (FREUD 1924/1996, 158).

Parece que Freud não desconsidera – ainda que não o afirme – a possibilidade de que a melancolia venha a ser reintegrada às *outras* psicoses, sendo classificada como uma afecção psicótica, dispensando, assim, o recurso às neuroses narcísicas. No entanto, Freud jamais retornará a essa questão e sua obra se encerrará sem uma revisão do lugar, segundo ele,

⁵⁰ Os destaques são nossos.

explicitamente *provisório* legado por sua teoria à melancolia e sem uma problematização da especificidade das neuroses narcísicas depois do advento da segunda tópica. A classe das afecções narcísicas, portanto, vai permanecer sendo o que era em 1924: uma hipótese provisória e uma classe com função exclusivamente diferenciadora:

Freud classifica, com efeito, a melancolia entre as psiconeuroses narcísicas, distintas do grupo das psicoses constituído pela esquizofrenia e pela paranoia; concorda nesta posição com Bleuler que, lembramos, não dava à melancolia um diagnóstico preciso, a não ser para diferenciá-la de outras afecções (LAMBOTTE 2000, 60).

As neuroses narcísicas – logo, a melancolia – constituem uma classe que tem, portanto, uma função negativa. Ou seja, por não se enquadrar completamente nem em uma, nem em outra das duas classes nosológicas principais, a classe das neuroses narcísicas torna-se um recurso de que Freud lança mão provisoriamente para garantir a *unidade* das outras duas classes e, ao mesmo tempo, podemos supor, preparar uma investigação mais aprofundada e posterior sobre o lugar nosográfico da melancolia. Essa “imprecisão temporária” é parte do importante legado deixado por Freud para a psicanálise contemporânea no que diz respeito à questão nosológica da melancolia. Freud jamais voltará a trabalhar essa questão. Sua obra nos lega, portanto, essa tarefa por fazer, essa decisão provisória jamais retrabalhada, esse lugar de “entre” aonde a melancolia foi deixada.

3.5 – *CONFUSÃO TEÓRICA, CONFUSÃO DIAGNÓSTICA*

Muito já foi comentado sobre a confusão fenomênica que o quadro da melancolia pode produzir em relação a outros quadros clínicos. Sua semelhança, em determinados aspectos, com a esquizofrenia ou com a paranoia, especialmente com o delírio de perseguição não-alucinatório de Ballet (BERCHERIE 2009, 184) é assinalada por diversos autores do campo psiquiátrico. Mas a confusão de diagnósticos que com mais frequência se repete está ligada muito especialmente à semelhança entre a melancolia e a neurose obsessiva. Karl Abraham, em *Notas sobre a investigação e o tratamento psicanalíticos da psicose maníaco-depressiva e estados afins* (1911), foi um dos primeiros teóricos da psicanálise a comentar a semelhança entre essas duas estruturas clínicas (ABRAHAM 1970). O próprio Freud, em *Luto e melancolia*, lembra a existência de tal semelhança na maneira como, por vezes, se apresentam os pacientes obsessivos e melancólicos no que concerne à culpa. Diante desse parentesco

fenomênico, lança-se o analista a um impasse sobre a decisão de conduzir o tratamento a partir da leitura diferencial como uma neurose, ou como uma da psicose (cf. ALBERTI, 1999: 160).

A maneira como os pacientes melancólicos se apresentam ao clínico pode levar a compreensões fenomênicas errôneas, que conduzem irremediavelmente a equívocos e a efeitos nefastos na direção do tratamento. É preciso estar munido, portanto, de uma teoria que permita ao psicanalista orientar-se para além da maneira muitas vezes confusa e nebulosa com que se apresenta o fenômeno melancólico. O estudo da classe das neuroses narcísicas nos conduziu até o lugar de impasse teórico legado por Freud à classificação da melancolia em meio à classe das neuroses e das psicoses. Essas classes gerais não comportavam, em suas estruturas de conflito psíquico, o conflito que marcava freudianamente a melancolia. A melancolia permanece “entre”. Entre neurose e psicose, finalmente.

Como compreender a melancolia como uma psicose se, a princípio, não há uma aparente rejeição da castração, por exemplo? Ao contrário, há um aparente reconhecimento da castração que se presentifica insistentemente na fala queixosa do melancólico. E ainda mais, como considerar *psicótico* um paciente em que alguns dos chamados *fenômenos elementares da psicose*, enquanto fenômenos clínicos, não estão presentes de modo algum: em geral não há, entre os pacientes melancólicos, produções de linguagem tais como neologismos, grandes vazios de significação, nem mesmo alucinações auditivas ou visuais ou elementos que nos levem a supor um distanciamento da realidade. Ao mesmo tempo, muitas das vezes, também parece não haver comparecimento de *certezas delirantes*. Os pacientes melancólicos apresentam frequentemente uma argumentação perfeitamente lógica, sustentada, aparentemente, em raciocínios elaborados segundo as formas tradicionais de dedução e conclusão. É uma questão difícil entre os analistas que se dedicam a refletir sobre o tema:

[...] pensar a melancolia como uma psicose, [seria preciso considerá-la] uma psicose inteiramente atípica. Mal ou bem essas pessoas conseguiram formar um elo. Mal ou bem conseguem coisas que os psicóticos normalmente não conseguem; elas trabalham, tem sucesso em suas profissões, são reconhecidas (PINHEIRO 1996, 53).

Por outro lado, como considerar a melancolia como uma neurose se o melancólico parece, por vezes, não se angustiar diante da castração? Mais do que isso, esses pacientes parecem apáticos e absolutamente indiferentes diante das questões que tocam mais intimamente a neurose. Como pensar numa neurose, em se tratando da melancolia, se as *produções inconscientes* não se presentificam na fala dos pacientes de forma denegada ou em manifestações do recalcado, mas são exibidas abertamente e de maneira radical? Esses

pacientes não apresentam nenhum traço da dubiedade do significante e resistem ou não se mostram suscetíveis à interpretação analítica. Além disso, eles não parecem estar amparados por nenhum tipo de construção fantasística. Por vezes lançam com dureza e de maneira firme palavras que zombam de qualquer expressão desejante, de expectativa de futuro ou de admiração diante das coisas:

Esses pacientes [...] nos dão a sensação de que não sabemos mais o que estamos fazendo ali [como analistas, na clínica][...] Suas palavras buscam, sobretudo, a ausência de ambivalência: são palavras escolhidas, precisas. Eles têm todo o cuidado de um discurso científico. Procuram ser econômicos nas palavras e as palavras devem ser mestras em seu sentido. Não há nenhuma dubiedade diante da vida (PINHEIRO 1996, 50).

Aí se localiza a grande dificuldade da clínica da melancolia. Esses pacientes são detentores de um altíssimo grau de *precisão* em sua fala (quase poderíamos dizer: em sua denúncia) que os fazem, por vezes, totalmente indiferentes às intervenções analíticas. O melancólico revela uma argumentação muito bem construída, logicamente irrefutável e extremamente chocante, sem que com isso ele apresente algum tipo de sentimento ou comoção. Seu discurso se baseia em ideias e lamentações fixadas em conclusões - para usar uma expressão frequentemente usada por Marie-Claude Lambotte - “pseudofilosóficas”. Isso significa que são conclusões apresentadas na forma de argumentações lógicas construídas de forma perfeitamente razoável e com uma estrutura silogística frequentemente impecável⁵¹. A partir dessa estrutura lógica, o melancólico é capaz de anunciar “verdades universais” tão gerais quanto cruéis: “a verdade não existe, logo, tudo que você me disser será uma falácia”, “você deve concordar comigo, no futuro todos morreremos, portanto, não há motivo para ter

⁵¹ Ao contrário da certeza paranoica, a melancolia não se agarra a conclusões extraídas de elementos esparsos em seu discurso para se lançar em uma “teorização geral” sobre todas as coisas (Deus, mundo, a lógica das gerações, etc.). Não é comum encontrar uma reflexão sobre a essência de figuras divinas na queixa do melancólico. Ao contrário, o caminho que o conduz a suas conclusões pode ser acompanhado, por vezes, por uma terceira pessoa. No entanto, não caímos em ilusões: tanto o raciocínio lógico - nos mostra Lacan em seu vigésimo seminário -, quanto o delírio psicótico, partem inevitavelmente de axiomas. Como afirma Jacques-Alain Miller “a criação lógica tem por objetivo que todos os outros possam pensar no lugar do lógico, enquanto o psicótico se encantarão com seu lugar único” (MILLER *apud* MALEVAL 2011, 23). Fundamentalmente, no entanto, o axioma silogístico tem a função de postular uma verdade que servirá de base ao lógico no estabelecimento de seu raciocínio. A verdade que pode ser identificada no próprio axioma significa o reconhecimento, no fim das contas, de que as *premissas* que fundamentam um raciocínio o mais bem regrado possível partem de um vazio, de um abismo intransponível entre a linguagem e as “coisas”. Ao provar que “Sócrates é mortal”, como lógico eu tomo como premissa a *certeza inabalável* de que “Todo homem é mortal”, premissa esta que nenhum lógico pode provar jamais - uma vez que seria preciso que todo homem já houvesse morrido, não restando portanto nenhum lógico para raciocinar! -, mas apenas crer. Crer e defender tal premissa como uma *certeza* incorruptível. Seguindo a mesma lógica - que parte do abismo entre a linguagem e as “coisas” e sustentado numa premissa que emite uma verdade incorruptível, o paranóico - e também o melancólico - defende sua certeza. Improvável muitas vezes, mas verdadeiramente lógica, no sentido que acabamos de definir.

esperança em coisa alguma”, “dar a luz é também, necessariamente, dar a morte para esse pequeno ser que nasce”⁵²:

O discurso [melancólico] se mantém com uma lógica completamente válida, e constatamos, nesse discurso, a importância das conjunções de coordenação, de pontos que sustentam o raciocínio: “logo”, “ora”, etc. Isso se mantém firme, as articulações do raciocínio são muito fortes (LAMBOTTE 2001, 87).

Para o trabalho que buscamos desenvolver aqui, é fundamental não ceder à ilusão teórica em que recaem alguns autores, compreendendo a estrutura formalmente lógica do discurso melancólico como análoga ao campo da neurose. Paradoxalmente, isso equivaleria a conceber que o sujeito barrado a partir do significante Nome-do-Pai seria o único suposto saber manejar regras formais ou, pior, seria suposto adquirir uma adequação perfeita entre palavra e “coisa” designada. Talvez seja preciso aqui levar a sério o comentário de Lacan feito em suas *Conferências norte americanas* ao nos alertar sobre o fato de que “as construções lógicas, eu disse que eu as considero psicóticas [...] A psicose é plena de sentido” (LACAN 1976, 29). Evidentemente esse elemento isolado não é suficiente para caracterizar a melancolia como uma psicose. Seria preciso compreender qual o papel que tais construções lógicas ocupam na fala melancólica e de que forma o melancólico emprega os significantes que permeiam sua fala⁵³. Permanecemos, portanto, no impasse que existe na teoria psicanalítica dos dias atuais sobre o lugar clínico a ser oferecido à melancolia:

Em nossos dias, há inúmeras controvérsias no que diz respeito à especificidade de sua entidade (“haverá ali uma afecção melancólica ou uma estrutura melancólica?”) e, portanto, no que diz respeito ao registro nosográfico de sua classificação. Por isso, não é surpreendente constatar divergências entre os principais clínicos (DOUVILLE 2007, 327).

Enquanto muitos clínicos compreendem a melancolia como uma forma da neurose, em grande parte pela forma lógica como os pacientes traduzem seu sofrimento, outros partem de uma leitura da melancolia a partir da psicose sem uma reflexão teórica prévia que sustente as bases da condução do tratamento. Evidentemente, sem uma sustentação teórica bem fundamentada, torna-se ainda mais grave a difícil tarefa do diagnóstico diferencial e do

⁵² Essas são, em síntese, afirmações colhidas e reproduzidas a partir de relatos de análise de pacientes melancólicos publicados por Marie-Claude Lambotte (LAMBOTTE 2001) e transmitidas oralmente por Marco Antonio Coutinho Jorge e Alain Didier-Weill.

⁵³ Em termos lacanianos, será preciso compreender se o melancólico está submetido à dubiedade do significante – instaurado pela inscrição do significante Nome-do-Pai –, portanto, compreender se ele se utiliza da forma lógica na expectativa de recalcar a polissemia das palavras que comparecem em sua fala; ou se o melancólico busca uma certeza delirante no intuito de frear a fuga da cadeia significativa, se utilizando da lógica como recurso e compensação a uma falta de sustentação simbólica (foraclusão do significante Nome-do-Pai).

tratamento. Portanto, propomos como uma nova etapa de nossa pesquisa, um estudo sobre o modo pelo qual o ensino de Jacques Lacan foi capaz de propor, a partir de uma sofisticada leitura da obra de Freud, uma diferenciação entre as estruturas clínicas psicanalíticas. Em seguida, buscaremos trilhar um estudo mais aprofundado da culpa melancólica afim de identificar a especificidade e os aspectos fundamentais dessa que se tornou a marca fundamental e diferencial da melancolia na nosologia freudiana. Em que - se há alguma diferença - ela se diferencia da culpa neurótica? Pode a culpa funcionar como uma forma de delírio? Qual a relação entre o supereu e a função paterna na melancolia? A partir daí, cremos ser possível um maior aprofundamento na compreensão teórica da melancolia e talvez possamos, finalmente, diante do trabalho de outros autores do campo psicanalítico, responder: do que se trata quando falamos de melancolia em psicanálise? É possível reabilitar a classe das neuroses narcísicas? Melancolia: trata-se de uma neurose ou de uma psicose?

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO I

SOBRE A CULPA

Se existe um poder sombrio e hostil ameaçando-nos com suas garras, prendendo-nos e levando-nos pelo caminho do perigo e da destruição pelo qual não deveríamos seguir; se eu digo que existe tal força, ela deve formar-se dentro de nós e fora de nós, de fato; deve tornar-se idêntica a nós. Pois é somente nessa condição que conseguimos acreditar nela, e dar-lhe o espaço de que precisa para realizar o seu trabalho secreto.

E.T.A. Hoffman, *O homem de Areia* ⁵⁴.

No interior de sua última classificação nosológica, Freud legou à melancolia um lugar impreciso e provisório. A culpa melancólica, fenômeno de radical expressão clínica, serviu de alicerce de sustentação para caracterizar a melancolia diante dos outros registros nosológicos. Enquanto a neurose permanecia sendo caracterizada pelo *recalcamento* e pela associação do eu ao supereu e à realidade contra os impulsos oriundos do isso, e enquanto a psicose ganhava unidade de conjunto pelo aporte amplo dado ao lugar da realidade e da *projeção* na tentativa de reinvestimento nos objetos que passa a caracterizar esta classe, a melancolia, sem contar efetivamente com nenhum dos dois mecanismos – recalque e projeção – passa a ser elencada isoladamente no interior da classe das psiconeuroses narcísicas, classe provisória de Freud, assumida como uma classificação que se localiza *entre* neuroses e psicoses.

Antes de buscarmos compreender, portanto, o que significa a expressão da culpa na melancolia – mecanismo tão fundamental que chegou a ganhar o primeiro plano na caracterização da melancolia na reflexão freudiana -, vamos empreender um breve recurso à teoria de Jacques Lacan, buscando nesse pensamento o modo como a psicose e a figura da *projeção* paranoica foram formalizados.

⁵⁴ HOFFMAN *apud* TAVARES (org.). *Freud e o estranho: contos fantásticos do inconsciente*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2007. p. 244.

Lacan abordou muito pouco o tema da melancolia diretamente. Encontramos apenas alguns poucos comentários mais diretos a respeito desse tema em seus seminários sobre *A transferência*, de 1960-61, e *A angústia*, de 1962-63 (respectivamente os seminários de número 8 e 10) e em seu último seminário sobre *A topologia e o tempo*. Além disso, ele *jamaiz abordou diretamente a relação entre a melancolia e a psicose* e não chegou nem mesmo a mencioná-la explicitamente. Logo, buscaremos encontrar no interior da teoria lacaniana da psicose e na formalização que esse autor empreende da estrutura dos registros clínicos freudianos, elementos que possam nos orientar na pesquisa sobre o lugar nosológico da melancolia em psicanálise e da operação da culpa nesses quadros.

1.1 – FREUD, LACAN E A TEORIA DAS PSICOSES

A paranoia representou para Freud, desde seus rascunhos enviados a Fliess (e de início, mais nitidamente no *Rascunho K*), um modo de relação especial do eu com a realidade. Enquanto a confusão alucinatória dispensava em determinados momentos a percepção da realidade para presentificar no mundo percebido elementos que não provinham do mundo externo, a paranoia, por outro lado, tornava nebuloso o limite entre o eu e a realidade externa, por meio de uma alteração nos próprios limites egóicos proporcionado pelos *processos projetivos*. Essa variação e alargamento das fronteiras do eu - que poderia chegar a ser completa, chegando ao ponto do eu perder seus contornos – almejava, em última instância, uma assimilação, pelo próprio eu, dos conteúdos recalçados. Dessa forma, a paranoia poderia admitir conscientemente ideias inadmitidas ao eu, tomando-as como elementos oriundos de fora desse mesmo eu. Nessa perspectiva, enquanto a histeria e a neurose obsessiva desencadeiam o recalçamento após a rememoração do conteúdo recalçado ter provocado desprazer para o eu; a paranoia, por outro lado, lançaria o desprazer provocado pelo retorno do recalçado sobre pessoas e sobre o entorno do doente, evitando assim a admissão da culpa desencadeada pela presença do conteúdo do recalque. Nessa projeção paranoica, diz Freud:

[...] o conteúdo da experiência retorna como um pensamento que ocorre ao paciente, ou como uma alucinação visual ou sensorial. O afeto recalçado parece retornar em alucinação ou vozes. [...] Também as vozes trazem de volta a auto recriminação como um sintoma de compromisso, e o fazem, em primeiro lugar, com uma distorção de sua formulação a ponto de ela ficar indefinida e transformada numa ameaça [...] Uma vez a crença foi retirada da auto recriminação primária, ela fica sob a dominação irrestrita dos sintomas de compromisso [projeção sobre os outros]. O ego não os encara como estranhos a ele próprio, mas é antes incitado por eles a fazer

tentativas de explicá-los, que podem ser descritas como *delírios assimilatórios* (MASSON 1986, 168).

Nessa formulação encontramos de forma embrionária o que será em 1911, no chamado “caso Schereber”, a grande novidade da contribuição freudiana ao estudo dos delírios paranoicos, a saber: o delírio *não é*, de fato, a psicose, mas se configuraria como uma *tentativa de reconstrução da realidade* abalada pela doença. Esses delírios assimilatórios incluem no eu o máximo do “exterior” possível, possibilitando ao paranoico uma “explicação” sobre a origem da emergência das ideias indesejadas que compõem o conteúdo recalcado, e projetando para fora de si a emergência dessas ideias advindas à consciência de maneira distorcida sob a forma de alucinações visuais ou verbais. Sob o signo da paranoia, estão incluídos nesse momento da teorização freudiana duas possibilidades de modificação radical dos limites do eu: o aumento e engrandecimento das margens do eu, chamado por Freud de *megalomania*, ou a diminuição de suas fronteiras e seu empobrecimento, chamado de *melancolia*. Portanto, a melancolia esteve ligada – no *Rascunho K* – à projeção paranoica, sendo o caminho oposto ao tomado pela megalomania.

Mas será apenas em suas *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia* de 1911, o trabalho conhecido como “caso Schereber”, que Freud oferecerá à sua formulação do mecanismo projetivo seu devido alcance. Nessa obra, sua reflexão toma a estrutura do que já havia sido desenvolvido em seu *Rascunho K* para oferecer novas nuances à sua constituição. Sem nos aprofundarmos no texto desse artigo (já ricamente comentado na literatura psicanalítica), desejamos apenas destacar o modo como a projeção ganha importância fundamental naquele momento. Freud admitia no *Rascunho K* que “a defesa fracassa instantaneamente quando do retorno do recalcado sob forma distorcida” (MASSON 1986, 168), isto é, sua teoria almejava demonstrar a universalidade do recalque quando se tratavam das psiconeuroses, e o recurso à projeção na paranoia (e a distorção que ela implica) só poderia ser compreendido por ele, naquele momento, como um recurso secundário que viria em socorro do fracasso da defesa representada pelo retorno do recalcado em pacientes paranoicos. No artigo de 1911, do lugar de uma mera tentativa de remediar uma falha na contenção do recalque, a projeção ganha o primeiro plano no estudo da paranoia, tornando-se sua marca característica. Trata-se de um mecanismo especial e possivelmente independente da forma do recalque que nos é habitualmente conhecido na histeria e na neurose obsessiva. Contudo, Freud não apenas coloca esse mecanismo psíquico num papel de importância fundamental para o estudo da paranoia, mas também modifica sua posição em relação à sua

compreensão do papel atribuído ao processo projetivo defendido por ele desde os trabalhos enviados a Fliess. Ao compreender que o delírio se configurava como uma tentativa de *cura* da psicose, e sabendo que o mecanismo de projeção oferecia ao paranoico a possibilidade de um reinvestimento da libido aos objetos (investimento perdido com a doença), Freud vai tornar mais preciso o movimento de projeção que estaria na origem da paranoia, empreendendo uma correção na elaboração desse mecanismo:

Não foi correto dizer que a sensação interiormente reprimida [*unterdrückte*] é projetada para fora; devemos dizer, vemos agora, que aquilo que foi suprimido [abolido] [*Aufgehobene*] de dentro retorna a partir de fora (FREUD 1973, 315)⁵⁵.

Ainda que anteriormente, em alguns momentos, Freud tenha se utilizado do termo *projeção* de uma maneira muito geral (podendo ser estendida a sentimentos, representações, objetos, pulsões, etc.), a partir desse momento:

[...] o uso freudiano do termo “projeção” é [...] nitidamente orientado. Trata-se sempre de rejeitar para fora o que se recusa reconhecer em si ou o que se recusa ser. Ora, parece que esse sentido de rejeição, de ejeção, não era o predominante anteriormente a Freud no uso linguístico [...] (LAPLANCHE e PONTALIS 1970, 484)

A observação bastante relevante de Laplanche e Pontalis nos ajuda a formular uma questão que parece fundamental e que precisaremos esperar o auxílio da teoria de Lacan para compreender de maneira mais acabada. Se Freud ressalta que o objetivo da projeção é lançar para “fora” aquilo que não pode ser atribuído ou reconhecido – não recalcado - como “interno”: de que *fora* se trataria nesse movimento? De início poderíamos responder a esta questão, afirmando que esse “fora”, ao qual a projeção lança seus conteúdos, é idêntico ao que o eu concebe como sendo o *externo*, isto é, trata-se de algo fora do campo admitido pelo eu, mas não, necessariamente, algo fora do campo psíquico. No entanto, antes de compreendermos

⁵⁵ Para a difícil tradução desse texto, contemplamos a tradução francesa preparada por Marie Bonaparte e Rudolph Loewenstein (1973), a versão brasileira de Paulo César de Souza (2010), a versão espanhola da Amorrtu Editores (1996), além da versão original alemã do artigo de Freud em *Schriften zur Krankheitslehre der Psychoanalyse* (2006). No entanto, a divergência entre as versões traduzidas é clara. Na versão francesa, lê-se: “*Il n’était pas juste de dire que le sentiment réprimé au-dedans fût projeté au-dehors ; on devrait plutôt dire, nous le voyons à présent que ce qui a été aboli au-dedans revient du dehors*” (FREUD 1973, 315). Na versão da Amorrtu encontramos: “*No era correcto decir que la sensación interiormente sofocada es proyectada hacia afuera; más bien entendimos que lo cancelado adentro retorna desde afuera*” (FREUD 1911/1996, 66). Enquanto a versão brasileira traduz da seguinte forma: “Não foi correto dizer que a sensação interiormente suprimida é projetada para fora; vemos, isto sim, que aquilo interiormente cancelado retorna a partir de fora” (FREUD 1911/2010, 95). A dificuldade de tradução é inevitável, dada a presença do verbo alemão *aufheben* – na expressão *Aufgehobene* – que comporta diversas traduções possíveis (a maioria delas insatisfatórias para nosso propósito aqui) tais como: suspender, anular, cancelar, abolir, etc. Preferimos fazer uma tradução própria que buscasse sintetizar as qualidades de todas as traduções citadas, sob o alerta de que ainda permanecemos aquém do desejado ao lermos essa passagem freudiana. Contudo, voltaremos a trabalhar essa passagem mais adiante.

melhor essa separação, é preciso seguir os passos de Lacan no que diz respeito ao mecanismo freudiano da *Verwerfung*.

1.2 – A IMPORTÂNCIA DA VERWERFUNG FREUDIANA

A diferença fundamental entre a expulsão – o lançamento de conteúdos para o ‘externo’, como algo fora do campo do eu – e o psíquico, é trabalhada de maneira mais bem definida no artigo freudiano de 1925, batizado de *A negativa (Die Verneinung)*, onde se tratará de demonstrar como age um juízo no que diz respeito ao conteúdo recalcado. A ideia fundamental desse trabalho pode ser sintetizada pela frase de Freud que declara: “Negar algo em um juízo quer dizer, fundamentalmente: ‘Isso é algo que eu gostaria de recalcar’ [*Etwas im Urteil verneinen, heißt im Grunde: Das ist etwas, was ich am liebsten verdrängen möchte*]” (FREUD 1925/2009, 322). Através do recurso linguístico da *negação*, Freud nos mostra que um conteúdo recalcado pode ser *afirmado na consciência* sob a máscara de sua negação. Dito de outra forma, a negação possibilita afirmar algo que *é* sob a forma do *não-ser*. *O recalcado, portanto, não é mais aquilo que há de mais hostil ao eu e à consciência*. É importante destacar que ao imprimir a negação (*Verneinung*) sobre determinada ideia, aquilo que é negado tem que ser, necessariamente, admitido e “manipulado” pela consciência. Isto quer dizer que o ato de negar segue-se a um ato primeiro, este último mais sutil e silencioso, que *afirma* ou admite tal conteúdo. Essa *afirmação primeira (Bejahung)* é condição indispensável para que um conteúdo, uma vez tendo sido admitido e advindo à consciência, seja, posteriormente, negado. O exemplo (já clássico) presente nesse artigo, e que ilustra magistralmente o tema que tratamos neste momento, é o do paciente que, em análise, se antecipa a qualquer comentário do analista afirmando que a mulher com quem ele havia sonhado e que estava presente em seu relato “*não é minha mãe*”. Com afiada astúcia clínica, Freud completa sua declaração acrescentando: “*Então, é a mãe*”. A presença do símbolo da negação na sentença é marca visível da própria atitude de denegação (uma espécie de “certificado de origem”, como diz Freud), e aponta para a suspensão (*Aufhebung*) que a negação imprime sobre o conteúdo recalcado (previamente admitido), possibilitando sua retomada e seu manejo consciente. A negação funciona como uma forma de substituto intelectual do recalque.

Mas Freud vai identificar dois tipos de juízo em operação no aparelho psíquico. O juízo de existência será aquele que verificará se algo que está presente no *eu* - na forma de uma representação – pode ser encontrado no mundo externo, através da percepção. Nesse tipo de

juízo, trata-se de uma separação clara entre o interno e o externo, cabendo ao eu o espaço intimista do *interno*, e àquilo que não é admitido no eu o campo do *externo*. O externo é o campo de tudo aquilo que é estranho ao eu. Contudo, o que nos interessa no momento é verificar a operação de uma espécie de juízo anterior à própria aplicação do juízo de existência, mecanismo este anterior até mesmo à constituição narcísica do próprio eu. Freud o nomeia de *juízo de atribuição*. A função desse juízo é, a princípio, muito primária e muito simples. Trata-se de incluir no mundo interno tudo aquilo que for considerado bom, útil e agradável, ou de expulsar de dentro aquilo que pôde ser considerado mau, nocivo ou prejudicial. Esse mecanismo é um dos mais básicos da vida pulsional, e não está ligado aos limites imaginários do eu, mas a um estágio ainda mais originário que Freud chamava de “eu de prazer”, um suposto “eu” que só está preocupado em traduzir *qualitativamente* em prazer ou desprazer aqueles estímulos externos que lhe chegam *quantitativamente*, isto é, em diminuição ou aumento da intensidade estimulante – o que seria traduzido como prazer e desprazer respectivamente. Na realidade, esse mecanismo de expulsão e introjeção oriundo do juízo de atribuição está ligado ao próprio movimento da pulsão *oral*: o ato de comer algo ou de vomitá-lo pode ser traduzido como o desejo pulsional de manter algo no interior de si mesmo, ou de expulsá-lo para fora definitivamente.

No entanto, esse simples ato de canibalismo ou de rejeição oral guarda em si os fundamentos do que se constituirá como a diferença de polaridade entre o *dentro* e o *fora* do eu, ou, entre o *exterior* e o *interior*. O que é mau e nocivo permanecerá sendo idêntico ao que é externo ao eu. O eu, portanto, aproximará e introjetará em si apenas aquilo que pode ser considerado bom. Não se trata ainda, nesse dentro/fora constituído pelos mecanismos da expulsão e da introjeção, do estabelecimento de categorias subjetivas, mas, antes, de um mecanismo psíquico fundamental⁵⁶. Contudo, essa polaridade, uma vez fundada, estabelece a base que está na origem dos rudimentos dos limites e contornos do corpo, isto é, do que será futuramente composto como o *eu* narcísico. Este último, em sua composição, é inteiramente dependente do papel das chamadas *bordas corporais* (que são os orifícios do corpo que funcionam como uma espécie de abertura do “interior” do corpo para o mundo “externo”). Esses orifícios tem a função de introduzir e expulsar (boca), ou de reter – dentro – e de expulsar

⁵⁶ Conforme salienta Pierre Fédida (FÉDIDA 1978), Freud já havia se utilizado da polaridade ‘dentro/fora’ de maneira independente de qualquer subjetivismo para fundamentar o problema da pulsão em *As pulsões e seus destinos*, de 1915. Naquela ocasião, colocando-se sob um ponto de vista biológico, Freud argumenta que os estímulos oriundos do mundo *externo* podem ser evitados ou postos à distância a partir de uma ação motora adequada. Os estímulos *internos* contudo – isto é, os estímulos que tem como origem a exigência de trabalho pulsional –, estes não podem ser evitados de nenhuma forma, e buscam sempre ser satisfeitos.

para fora (ânus). O ânus, por exemplo, mantém, já no contexto do corpo-imagem, do corpo-outro, do corpo-totalidade, essa função de inclusão e de expulsão que caracteriza e possibilita o estabelecimento de um “interno” em oposição ao “externo”, fundado na oralidade primitiva.

É de suma importância destacar que para designar tudo aquilo que se *opõe* à *introjeção* ao eu, Freud se utiliza do verbo alemão *werfen*⁵⁷, e que está presente na expressão *Verwerfung*. Portanto, a *Verwerfung* caracterizaria aquilo que funciona na *contramão* da *introjeção*. Enquanto a *introjeção* busca fazer daquilo que é reconhecido no objeto parte do próprio eu (oralidade), a *Verwerfung* busca fazer de tudo aquilo que não é reconhecido pelo próprio eu algo de representativo do hostil, do externo, do ameaçador, do estranho (*Unheimlich*). Aqui tocamos na leitura que Lacan faz da expressão *Aufhebung* e da *Verwerfung*, a partir do comentário do filósofo francês Jean Hyppolite sobre este artigo de Freud de 1925. Em sua leitura, Lacan vai introduzir em meio aos mecanismos de *expulsão* e de *introjeção* a função daquilo que, em sua teoria, sendo o que há de mais anterior, dá sustento ao advento e à constituição de toda e qualquer imagem narcísica, isto é, o *significante*. “Pois [a *introjeção*], não podemos nem mesmo relacioná-la à constituição do objeto, já que ela concerne a uma relação do sujeito ao ser, e não do sujeito ao mundo” (LACAN 1966, 382). Trata-se, no seio dessa polaridade entre o próprio e o outro, entre o interno e o externo, de uma relação entre o *significante* e o gozo, em última instância, de uma dialética entre o simbólico e o real. O externo, o fora, não diz respeito ao “mundo” – pensado como o mundo em que vivemos -, para Lacan, mas ao contrário, ele diz respeito ao não-ser, àquilo que não veio à luz do *significante*!

Nesse período, Lacan iniciara um estudo sobre as relações entre o afeto e o campo simbólico, a partir da indicação de Freud em *A negativa* de que para que os efeitos de um afeto permaneçam contidos em uma estrutura discursiva (o simbólico), é necessário, fundamentalmente, que tenha havido essa simbolização primordial que Freud nomeava *Bejahung*. A ausência dessa simbolização primeira, a falta dessa afirmação inaugural, tem como resultado a não-submissão do afeto ao símbolo⁵⁸: “seu efeito é uma abolição simbólica”

⁵⁷ Verbo que pode ser traduzido em português por lançar, atirar, arremessar.

⁵⁸ A não-submissão do afeto ao simbólico, separação que estará na origem da teoria lacaniana das psicoses, nos remete à distinção psiquiátrica (kraepeliniana) entre distúrbios cognitivos, aquelas que atingem o entendimento (demência precoce ou esquizofrenia) e os distúrbios afetivos, que atingem o humor (loucura maníaco-depressiva). As primeiras admitem produções delirantes estruturadas, enquanto as segundas admitem afecções que se mantêm “segundo a lógica da razão”, mas ainda assim, vítimas de uma “desregulação” afetiva. Se Freud reuniu o campo simbólico ao afetivo sob a teoria do recalque neurótico e dispensou a separação psiquiátrica kraepeliniana entre entendimento e sensibilidade, no que diz respeito à teoria das psicoses (lacaniana), a não conformação do afeto ao simbólico vai produzir os efeitos delirantes onde, por um lado, uma enorme produção (delirante) imaginária vai

(LACAN 1966, 386) onde se faz descartar (*Verwerfen*) ou não admitir a castração como questão, posta imediatamente para fora do simbólico. A *Verwerfung* diz respeito a uma certa composição operacional onde a castração não se inscreve, onde não há presença do significante que possa inaugurar a questão da castração, levando o homem a aceder ao campo simbólico. Essa operação, Lacan a unifica sob o nome de *Verwerfung*, sendo levado a rebatizá-la em francês sob o termo de *forclusion*, foraclusão. Na foraclusão, não houve o tempo da admissão (*Bejahung*) pelo juízo de atribuição de algo que poderia fazer o homem advir ao simbólico (o significante Nome-do-Pai), trata-se aqui, portanto, de uma *expulsão* radical do campo simbólico:

A *Verwerfung*, portanto, eliminou de saída toda manifestação da ordem simbólica, quer dizer, da *Bejahung* que Freud enuncia como o processo primário onde o juízo atributivo se enraíza, e que não é outra coisa senão a condição primordial para que do real alguma coisa venha a se oferecer à revelação do ser, ou, para empregar a linguagem de Heidegger, seja deixado-ser. [...] Mas disso que não foi deixado ser nessa *Bejahung*, o que então advém? [...] O que advém, vocês podem ver: *o que não veio à luz do simbólico aparece no real* (LACAN 1966, 387, 388).

Desse modo, Lacan nos oferece uma possibilidade de leitura do mecanismo psíquico que Freud nomeia de “*Austossung aus dem Ich*” – expulsão para fora do sujeito (*je*) – como a origem e o estabelecimento do real. O fora, o lugar do estranho, do externo, do ameaçador, responde ao que não se inscreveu, ao que foi *abolido* (*Aufhebung*) do campo do símbolo, em uma palavra: foracluído. O que não se produziu no simbólico, sofre a *resposta* do real. A foraclusão (*Verwerfung*), é uma operação onde o significante que não adveio no simbólico, produz uma resposta fora dele, isto é: no real. A falta de uma inclusão “dentro”, *introjeção* desse significante, dessa afirmação primeira (*Bejahung*), provoca tal resposta. “*O que não veio à luz do simbólico aparece no real*”; a máxima lacaniana que define a operação fundamental da psicose traduz a constatação de Freud de que no eu psicótico de Schreber, “aquilo que foi abolido de dentro retorna a partir de fora”. O mecanismo da projeção freudiana transforma-se, em Lacan, na abolição do movimento de inscrição do sujeito numa linhagem simbólica. Lacan complexifica o mecanismo da projeção em Freud incluindo uma série de operações análogas sob a rubrica da *foraclusão*. Evidentemente que o estabelecimento desse “sistema” operatório na psicose não poderia manter o mesmo efeito que era notado na projeção psicanalítica. Lacan vai atribuir à relação da psicose com o “fora” do que foi admitido simbolicamente não apenas uma relação de projeção de conteúdos, como em Freud, mas um efeito de *resposta*. Lacan vai

buscar dar conta dos efeitos do afeto, do retorno do real (delírio paranoico), e por outro, a presença avassaladora do real (ou dos afetos sombrios), torna o delírio empobrecido, rarefeito (melancolia).

identificar - onde Freud leu a construção do espaço do dentro e do fora do *eu* na projeção -, uma dialética entre o sujeito e o Outro, onde o que está em jogo é o anteparo – ou a impossibilidade de barrar – o gozo destrutivo que existe em potência nesse Outro. Não se trata de uma forma de *conflito psíquico* onde o eu seria o eixo fundamental do recurso contra o desprazer – a projeção freudiana -, mas das *condições de possibilidade* de todo e qualquer conflito psíquico (a estrutura como espaço do conflito), e dos efeitos do real determinados a partir da inscrição ou forclusão do significante que sustenta o campo simbólico a partir do qual o sujeito deve estar inscrito. Eis a função decisiva da inscrição desse significante primordial no simbólico: o *Nome-do-Pai*. Ele possibilita *fundar um espaço* que não é apenas o espaço de um dentro e um fora, mas uma separação, uma distância salutar entre o sujeito e o gozo do Outro.

É preciso dizer ainda que Freud emprega o termo *Verwerfung* de uma maneira mais geral e que, a princípio, não encontramos em seu texto, através desse termo, um mecanismo propriamente caracterizado. Contudo, a astúcia de Lacan foi a de se apropriar de “uma certa ideia geral” – de *recusa* de um determinado conteúdo, característica da psicose -, presente na teorização freudiana, e que diferencia um mecanismo psíquico *próprio das psicoses* diferente daquele do recalque, próprio das neuroses. Assim, Lacan formalizou a forclusão apoiado no funcionamento geral da *Verwerfung*, funcionamento esse que se apoiava também no uso de outros termos freudianos tais como *aufheben*, *ablehnen* e *austossung*. A novidade da *démarche* lacaniana foi evidenciar que, sob a pena de Freud, esses termos:

[...] sugerem a existência de uma ideia subjacente – e que emerge aqui e ali, em Freud – de que há maneiras e maneiras de o sujeito se defender dos efeitos traumatizantes da castração [...] A intenção de Lacan seria, antes de tudo, apropriar-se de uma dessas possibilidades, redefini-la em nova chave e incluí-la em seu sistema sob a rubrica da *forclusion*. (SIMANKE 1994, 231)

Ora, devemos perguntar, portanto, em que consiste esse movimento de recusa caracterizado em Freud como próprio da psicose e que Lacan batizou de forclusão? A chegada de uma criança ao mundo é marcada por uma indistinção entre o copo do bebê e o primeiro Outro (por vezes, a mãe) que lhe dispensa cuidados. Esse Outro que o acolhe, se deseja a sobrevivência do pequeno humano recém advindo ao mundo, deve buscar suprir algumas necessidades que o corpo do bebê requisita para permanecer existindo. A pequena criança, contudo, nessa relação, é colocada no lugar de objeto desses inúmeros (e valiosos) cuidados, sendo satisfeita naquilo que seu corpo demanda. Para pensar com Freud: seria mais econômico, é evidente, que a criança se mantivesse numa unidade amorosa absoluta com a

mãe, gozando de seu corpo, se alimentando dela e ainda, posteriormente, apontando seus impulsos sexuais em direção àquele que é o primeiro Outro do qual ele obteve o carinho e os cuidados fundamentais para sua sustentação vital. *Não é evidente* que alguém que seja alimentado, cuidado, limpo, amado e protegido num laço dual fortíssimo, queira buscar *fora* dessa relação, posteriormente, um objeto sexual. Algo se dá, portanto, no caminho dessa relação tão totalizante. Algo barra o acesso integral do bebê ao corpo da mãe. É preciso compreender *como* opera esse processo.

Sendo barrado pela Lei fundamental da interdição do incesto⁵⁹, o sujeito entra no campo da ordem simbólica e terá de buscar satisfação em objetos existentes fora dessa relação absolutizada. É função do que Lacan chamou de Pai, de uma maneira geral, barrar o sujeito disso que ele simbolizou como perdido - isto é, a mãe -, transmitindo assim - inconscientemente -, a lei da interdição do incesto através de uma operação simbólica.

Entre os anos de 1956 e 1958, em seus seminários sobre *A relação de objeto* (LACAN 1995) e *As formações do inconsciente* (LACAN 1999), Lacan se dedicou a estudar os momentos que compõem o chamado *complexo de Édipo* freudiano, isto é, o complexo subjetivo que institui a lei que barra o acesso ao corpo do Outro absoluto, chamado, no contexto da interpretação da teoria freudiana desse complexo, simplesmente de mãe. Buscando a estrutura que dá origem às proibições incestuosas, Lacan permanece advertido sobre as distinções entre as apresentações culturais da lei do incesto e sua forma significante:

⁵⁹ A interdição do incesto seria uma lei basal, tão fundamental, que não depende de nenhum decreto e não é jamais escrita: ela é suposta e compreendida de maneira evidente e imediata pelos membros de uma sociedade. É a lei que fundamenta todas as leis (no sentido normativo), lei primeira, anterior a qualquer código de leis. Não houve necessidade nem mesmo de incluí-la entre o código fundamental das leis divinas, isto é, os dez mandamentos cristãos. Em psicanálise, essa lei permanece recalcada no inconsciente, a partir de onde se instaura toda ação simbólica. Do ponto de vista antropológico, o horror provocado pelo desrespeito à lei universal da interdição do incesto, como mostra Claude Lévi-Strauss em seu *As estruturas elementares do parentesco* (1949), não constitui um crime de um indivíduo e que ameaçaria outro indivíduo, mas representa uma ameaça a toda a sociedade, à própria estrutura social em si mesma. Ora, ainda que a configuração social - familiar ou sustentada em clãs - possa sofrer alterações grandiosas, uma interdição fundamental está presente em todas as sociedades. Ao buscar criticar o *eurocentrismo* freudiano sustentado na suposição de que a interdição do incesto burguesa seria universal, Malinowski, em *Sexo e repressão na sociedade selvagem* (1927), mostra que existiriam sociedades tribais onde se praticam livremente as trocas sexuais e onde, ao contrário das sociedades europeias civilizadas, os filhos manteriam abertamente relações com as mães ou os pais. Lévi-Strauss argumentará que mesmo entre tais grupos sociais estudados por Malinowski, se compreendemos a estrutura das trocas de parentesco, será possível perceber que há sempre um elemento interdito que fundamenta tais trocas em seu conjunto - sendo o irmão da mãe proibido em relação à filha, ou a proibição de se estabelecer relação com toda uma geração de mulheres, por exemplo. Não se trata apenas, segundo Lévi-Strauss, da presença de uma forma de proibição específica em diversas formações sociais. Mais do que isso, *a interdição é aquilo que possibilita haver sociedade*, é sua condição de possibilidade, é aquilo mesmo que sustenta suas trocas - é preciso que haja um elemento interdito para criar uma "casa vazia", uma lacuna que ofereça dinâmica ao jogo das trocas, como no jogo "resta um". Paradoxalmente, em última análise, com uma forte ânsia crítica, o *eurocentrismo* era o que movia a própria pesquisa de Malinowski que compreendia o incesto a partir, exclusivamente, da família burguesa européia.

[...] é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob as diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante. Pelo simples fato de vocês instituírem uma ordem simbólica, alguma coisa corresponde ou não à função definida pelo Nome-do-Pai, e no interior dessa função vocês colocam significações que podem ser diferentes conforme os casos, mas que de modo algum dependem de outra necessidade que não a necessidade da função paterna, à qual corresponde o Nome-do-Pai na cadeia significante (LACAN 1999, 187).

Trata-se, para Lacan, de escapar da confusão teórico-clínica que se estabeleceu no campo psicanalítico em torno da questão do pai. A grande imprecisão que pululava naquele momento em torno do chamado período pré-edípico e a ideia, bastante difundida, de uma “carência paterna”, isto é, da ausência de um pai que deveria se fazer presente “em carne e osso”, conduziram a reflexão lacaniana a um estudo mais detalhado do processo edípico, na expectativa de se desfazer dos problemas e imprecisões que emergiam em torno daquelas questões.

Antes de tudo, o problema da *castração*, ou seja, a questão da finalidade mesma do complexo de Édipo, não poderia permanecer apenas dependente de ameaças (verbais ou subentendidas) direcionadas à criança em relação à posse ou não de um pênis. Para além disso, deve haver uma conexão, estabelecida pelo Pai como agente simbólico, entre a privação da mãe e a lei da interdição do incesto. Muitas das análises e teorias oriundas do campo psicanalítico até então permaneciam estagnadas em torno da privação da mãe por um pai potente. A não-presença de um homem no cumprimento do papel de pai limitava consideravelmente a compreensão possível daquelas teorias em relação ao drama edípico estabelecido dentro ou fora dos “núcleos familiares padrão”. O novo passo dado por Lacan, que consistia em compreender a diferença entre o momento pré-edípico e a inscrição do Pai a partir de um eixo simbólico, tornou a análise da estrutura edipiana mais minuciosa e sofisticada. Para que haja a presença simbólica do Pai nessa conexão mãe-bebê, é preciso que a mãe “funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal” (LACAN 1995, 197). É preciso, portanto, compreender o quê tal lei instaura, que espécie de divisor de águas introduz teoricamente a hipótese do Pai simbólico. Deste modo, Lacan percorreu o complexo de Édipo, esquematizando seus componentes, elucidando seu processo. Os momentos que compõem o complexo de Édipo e que determinam seu desfecho se dividiriam, segundo Lacan, em três níveis fundamentais.

No primeiro momento, a criança visa o desejo da mãe. Este é o momento onde a criança se atém a um estado de sujeição radical ao desejo materno e depende das ações e vontades

imponderáveis da mãe para sobreviver e obter satisfação. É o momento de uma “relação indiferenciada primeira” onde “nada falta”, isto é, o objeto mesmo em jogo nessa relação é *real*: não há espaço de separação entre demanda e satisfação, tudo se encontra em seu lugar. “Trata-se de que a criança incluía a si mesma na relação como objeto do amor da mãe. Trata-se de que ela aprenda o seguinte: que ela traz prazer à mãe. Esta é uma das experiências fundamentais da criança, a de saber que sua presença requer, por menos que seja, a presença que lhe é necessária [...]” (LACAN 1995, 229). Se direcionando para o desejo desse Outro primordial, a criança oferece a si mesma como o objeto que supostamente satisfaria definitivamente o desejo materno: a criança, falo do Outro materno, objeto irredutível do desejo da mãe. Ser o falo significa ser o objeto que falta à mãe, significa ser o próprio objeto de seu desejo. Nesse momento a criança estabelece para si a função de *ser* o objeto fálico, apresentando-se, assim, como complemento ao corpo materno: “a questão do falo já está colocada em algum lugar da mãe, onde a criança tem de situá-la” (LACAN 1999, 200).

Em seguida, em um próximo momento, surge um segundo tempo onde o pai intervém na relação mãe-bebê. A intervenção desse novo elemento muda radicalmente a configuração que se apresentava no primeiro tempo. A intervenção paterna é feita a partir de uma figura onipotente, o pai todo-poderoso que priva a mãe⁶⁰. O pai imaginário é aquele diante do qual a criança experimenta um grande temor, não por pertencer a qualquer figura paterna em si mesma uma carga agressiva própria, mas por serem projetadas pela própria criança, sobre a figura imarinarizada da autoridade, todas as moções pulsionais agressivas que partem de si mesma – e que diante de uma escolha de objeto permanecerão recalcadas. A autoridade do pai, agindo como figura imaginária, *priva* a mãe. Nessa privação, o desejo da mãe se mostra um desejo direcionado mais-além, isto é, um desejo que não se esgota na relação dual mãe-bebê, mas visa um Outro, visa um “fora” dessa dualidade. Além disso, seu desejo se mostra tributário

⁶⁰ Lacan destaca que, ainda na década de 1950, as análises do processo edípico se ancoravam sobre esse momento de surgimento de um pai ameaçador: “pensava-se apenas nesse segundo tempo, só que não se frisava que a castração exercida aí era a privação da mãe, não do filho” (LACAN 1999, 200). O importante a ser compreendido aqui seria a forma como o filho reconhece a autoridade desse pai onipresente. “É o pai assustador que conhecemos no fundo de tantas experiências neuróticas, e que não tem de forma alguma, obrigatoriamente, relação com o pai real da criança. Vemos intervir frequentemente nas fantasias da criança uma figura ocasionalmente caricata do pai, e também da mãe, que tem somente uma relação extremamente longínqua com aquilo que esteve presente do pai real da criança [...]” (LACAN 1995, 225). Não se trata ainda aqui, portanto, de um pai que inscreve uma lei simbólica que será herdada pela criança e que a inscreva, por sua vez, em um lugar simbólico em meio à ordem do significante; mas de uma *privação* que desloca a criança do lugar de objeto do desejo materno (falo), sem ainda oferecer a ela a “alternativa” do falo simbólico. Para que um pai transmita a castração a uma criança é preciso que ele mesmo seja castrado, ou, dito de outro modo, para que um pai ofereça um lugar simbólico a partir do qual a criança possa ser reconhecida pelo Outro, lugar limitado e delimitado simbolicamente, é preciso que o pai, ele próprio, ocupe também um lugar simbólico limitado e delimitado no Outro (Pai simbólico). Não é, de modo algum, o caso do pai privador. Esse é um aspecto do *pai todo-poderoso e autoritário* que goza sem limites simbólicos e sem delimitação alguma que possa oferecer a essa figura alguma previsibilidade.

de uma ordenação que não se encerra em uma lógica interna previsível. A lei materna, caprichosa, imponderável e imprevisível se mostra agora orientada por uma Outra lei que não a sua, uma lei que a criança, imaginariamente, reconhece como uma *autoridade* ainda mais violenta, capaz de priva-la da mãe. Eis o ponto fundamental onde a autoridade paterna comparece – sustentado e admitido pelo desejo da mãe –, possibilitando a introdução da imagem paterna, fundamento do que irá se instaurar como lei simbólica, ou Nome-do-Pai:

A estreita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo (LACAN 1995, 199).

O terceiro tempo do Édipo configura-se como o momento onde o pai é reconhecido ter o falo (e não *ser* o falo). É o momento onde a criança pode identificar-se com o pai, não como pai temido, mas como pai simbólico, pai *internalizado* no sujeito transformado, agora, em Ideal do Eu, em identificação simbólica, I(A). Essa identificação depende de uma estrutura metafórica, uma identificação metafórica com o Pai: “o pai acha-se numa posição metafórica, na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar da lei” (LACAN 1999, 202). Trata-se da instauração de um lugar no Outro a partir do qual o sujeito pode ser reconhecido, submetido à marca de um significante que o representará diante da rede de significantes (Outro). Deste modo, se institui um Nome, no campo do símbolo, que comparece no lugar de ausência da mãe (falo). Esse significante primordial, o Nome-do-Pai, incarna-se ao homem, tomando-o como sujeito do simbólico e filiando esse sujeito ao conjunto dos significantes, isto é, ao Outro.

A função do Pai, no nível simbólico, é, portanto, a de dar forma simbólica (interdição) ao que é de fato *impossível*, a saber: o gozo absoluto do corpo do Outro (incesto). A instauração da própria estrutura da linguagem *responde* a essa perda, perda do Outro primordial, perda de gozo que a linguagem ressignifica em seu próprio movimento interno. A linguagem, em sua origem, depende dessa metáfora fundamental, a metáfora paterna, que vem *em lugar* da mãe (primeiro Outro), possibilitado por sua ausência. A criança, portanto, como nos mostra Lacan, não aprende jamais a falar, ela aprende a *responder* – ela responde a uma perda de gozo.

É fundamental que se dê o devido destaque a esse “*em lugar de*” que acabamos de lançar mão ao falar da metáfora paterna. Essa expressão define a própria metáfora ela mesma. Aristóteles foi o pensador que a formalizou e a quem a metáfora representou um importante objeto de estudo. Para esse filósofo grego, a metáfora significava fundamentalmente uma

espécie *transporte* aplicável ao sentido, ao gênero de um elemento, a um determinado nome, etc. “A metáfora consiste no *transportar*⁶¹ para uma coisa o nome de outra” (ARISTÓTELES 1987, 1457b6), nos diz Aristóteles em sua *Poética*. Logo, a metáfora, através da presentificação de uma coisa, conota a presença de algo que permanece ausente nessa conotação:

Por exemplo, a “urna” está para “Dioniso”, como o “escudo” para “Ares”, e assim se dirá a urna “escudo de Dioniso”, e o escudo, “urna de Ares”. Também se dá a mesma relação, por um lado, entre a tarde e o dia; por isso a tarde será denominada “velhice do dia”, ou, como Empédocles, dir-se-á a velhice “tarde da vida” ou “ocaso da vida”. (ARISTÓTELES 1987, 1457b16).

No entanto, esse recurso, no pensamento aristotélico, se encaixa no âmbito dos usos da linguagem ligados ao campo da *poética* e também da *retórica*. Fora do âmbito da retórica, e de modo corrente, a linguagem desenvolve de modo direto (silogístico), em sua estrutura lógica de proposições, uma relação com o *ser* daquilo que se presentifica no que foi dito (lógica). A *lógica* aristotélica, como o campo “próprio” da linguagem, estuda exatamente essa relação (habitual da razão e da linguagem) entre as premissas e uma conclusão da qual a razão, através da linguagem, é capaz. A metáfora, por outro lado, é, em Aristóteles, uma espécie de expressão linguística dotada de um funcionamento inabitual ao funcionamento corrente – e correto – da linguagem. A metáfora comporta um tipo de significado inteiramente diferente do significado das palavras comuns. Ela transpõe o significado por um outro elemento que o indica, mas não o apresenta. Ela *transgride*, portanto, o uso comum da língua, sendo – como diz Aristóteles na *Retórica* – “isso que não nomeamos já nomeando” (1405a). Ao mesmo tempo em que se configura como um meio estilístico privilegiado (Aristóteles não esconde que estilisticamente a *transposição* metafórica é o veículo que ele dá preferência), a metáfora, no entanto, está restrita, em seu valor, ao campo dos recursos retóricos e poéticos. Ou seja, o alcance da metáfora se restringe, na reflexão aristotélica, aos recursos *estéticos* de linguagem, mas não se adequa à razão e ao pensamento.

No âmbito dos modos de existência do sentido, para Aristóteles, a metáfora não passa de uma subclasse de palavras, incapaz de significação direta e que só permite expressões *impróprias* para evocar o sentido. Seu funcionamento transgressor e transportador do sentido funciona perfeitamente bem para fins de *exaltação poética* de um determinado elemento, mas oferece apenas um uso pobre e viciado para a lógica e para o estudo do significado.

⁶¹ Grifo nosso.

Ora, para Lacan, a fundação mesma da linguagem assenta sobre o efeito metafórico. O Nome-do-Pai é, primordialmente, uma “metáfora que coloca esse Nome em substituição ao lugar primeiramente simbolizado pela operação de ausência da mãe” (LACAN 1966, 557). Se o significante é incapaz de significar a si mesmo, o advento do sentido, portanto, é lançado sempre adiante, transformando-se em tarefa de um novo significante que, ele mesmo, é mais uma vez e sempre incapaz de oferecer significado a si próprio. A metáfora é a situação inapelável de toda a linguagem. Não se trata, para Lacan, de tomar de empréstimo uma categoria da poética para introduzi-la no campo da linguagem, mas, ao contrário, de demonstrar que a linguagem se estrutura ela própria sobre algo de ausente, e que *a metáfora é a própria condição do dizível*. A estrutura da linguagem, portanto, é metafórica e não há separação ou níveis de importância entre o falar corrente e a “nomeação criadora” (*poiesis*), uma vez que ambos estão submetidos aos efeitos oferecidos “pela palavra, que já é uma presença feita de ausência, [onde] a ausência mesma vem a se nomear em um momento original [...]” (LACAN 1966, 276). Essa nomeação a que se refere Lacan não consiste em oferecer um nome determinado, consistente e definitivo para algo, mas a fazer advir o símbolo em seu jogo e funcionamento próprios, tomando o simbólico a dianteira dessa operação que se sustenta sob o fundo de uma ausência. Desse modo, “a coisa” é morta definitivamente para advir ao campo do simbólico.

Para ilustrar a independência da operação da linguagem em sua relação de jogo diferencial entre significantes e sua dependência metafórica da ausência, podemos utilizar o exemplo do *dicionário*. Se buscamos o *significado* de um significante no dicionário só podemos nos decepcionar com o que o dicionário nos oferece. Afinal, no lugar do significado definitivo da palavra que buscamos, o dicionário nos oferece outro “significante” que comparece *em lugar* (metáfora) do desejado significado. Se desconhecemos o significado desse novo significante que nos foi oferecido pelo dicionário - e a rigor nós sempre desconhecemos seu significado -, buscamos novamente seu sentido último, e só recebemos do dicionário um novo significante que por sua vez tem no lugar de seu significado um novo significante, e assim sucessivamente. A cadeia metonímica do dicionário, que nos leva de um significante a outro na busca de um significado final, é infinita e pode conectar o significante que buscamos a todas as palavras do dicionário. Isto se dá porque, por definição, todo significante é incapaz de produzir um significado que signifique a si mesmo. Não é possível laçar um significante a um significado, sendo a significação não mais que um efeito. Não existe, portanto, um significante último que pode oferecer finalmente um significado ao campo

da linguagem. Deste modo, compreendemos que o dicionário e suas palavras remetem apenas a si mesmos, e não guardam nenhum laço imediato com os objetos e “referentes” do “mundo” fora dele.

Lacan tinha plena consciência da subversão radical ao pensamento aristotélico da qual ele era responsável com sua teoria do significante. Ao localizar o momento fundante da linguagem para o sujeito na metáfora paterna, ele se perguntava: “não equivale isso a fornecer o status dos efeitos da retórica, mostrando que eles se estendem a toda significação?” (LACAN 1966, 892). E não apenas a toda significação, mas também à relação que o sujeito mantém com o próprio campo da linguagem.

Ora, a partir do que acabamos de averiguar, podemos depreender que a forclusão psicótica é uma operação que se efetua no simbólico, de não-inscrição desse significante da ausência (Nome-do-Pai) e que, ao foracluir esse significante que permanece fora do campo da significação – significante esse que pode inaugurar o jogo dos significantes e garantir o efeito de campo simbólico ao Outro -, recusa-se também, ato contínuo, a castração do Outro. Isso significa que, sem estar sustentada por uma ausência, a linguagem não “mata a coisa”, mas convivem quase que indiscriminadamente os efeitos de simbolização (produzida pelo significante) lado a lado aos efeitos de *retorno* do real. E *a psicose padece exatamente desse retorno do real sem regulação, no coração do simbólico*.

1.3 – CHARLES BLONDEL E A CONSCIÊNCIA MÓRBIDA

Antes mesmo de Lacan, o médico e filósofo francês Charles Blondel já havia se ocupado, em seu reconhecido trabalho sobre *A consciência mórbida* (1914) (BLONDEL 1928) com o problema das falhas da metáfora presentes na fala de seus pacientes, mais especificamente entre seus pacientes melancólicos. O que interessava ao autor nesse tratado de 1914 era um período de grande angústia presente em uma gama de pacientes, onde a queixa patológica se tornava a expressão de um impasse, de uma incapacidade fundamental de traduzir em palavras os eventos que sofria o corpo, expressão de um furo no sentido que Blondel atribuía a uma desregulação que tocava diretamente a linguagem metafórica – entendida como a própria condição da linguagem de uma maneira geral: “[...] destacando a emergência inicial de um ‘mistério angustiante’ e de uma ‘resistência primitiva à conceptualização’ é que Charles

Blondel busca especificar a ‘Consciência mórbida’ numa obra que Lacan qualificará em 1955 de ‘obra de valor’” (MALEVAL 2011, 153).

De início, em seu trabalho de investigação dos efeitos da linguagem sobre as psicoses, Blondel aponta para o que Lacan chamará de *alienação* ao campo do Outro, em sua análise da aquisição da linguagem:

A consideração da maneira como a linguagem é adquirida tornará a coisa ainda mais evidente. “Nós falamos uma língua que nós não construímos”, diz Durkheim. A língua que falamos não é, de fato, em nada obra nossa: ela nos vem de fora, nós fomos submetidos a ela, ela se impôs com todos os seus refinamentos conceituais à amorfa debilidade de nossa mentalidade infantil (BLONDEL 1928, 256).

Interessado “como psicólogo e não como linguista” (BLONDEL *apud* ÁLVAREZ MARTÍNEZ 1997, 466) no problema da estrutura das metáforas na fala de seus pacientes, Blondel estudou o que ele chamava de “escândalo lógico” em suas queixas, que consistia no uso das palavras comuns da língua, fazendo desse uso uma função inteiramente incomum e diferente do uso “habitual” da linguagem. Nesse sentido, Blondel estava muito mais próximo do que Lacan desenvolveria anos mais tarde como sendo a relação metafórica do sujeito com a linguagem do que do uso clássico aristotélico da metáfora como efeito retórico e condensado da língua:

Assim surge a impressão de uma limitação todo-poderosa, exercida pela linguagem e sua constituição conceitual, sobre o pensamento que ela exprime, para fazer passar ao ato uma virtualidade que outra linguagem e uma outra constituição conceitual teriam podido igualmente implementar. Enfim, para que um mesmo termo possa convir à expressão de estados psíquicos partindo de consciências diferentes, esses estados psíquicos não poderiam, evidentemente, ser absolutamente idênticos de uma consciência à outra, é preciso que, sob a potência das palavras, algo dos estados que elas pretendem exprimir seja eliminado. Essa ação eliminadora, condição mesma da comunicação entre os homens, torna-se mais evidente na medida em que, penetrando as profundezas da consciência, passamos do domínio das representações exteriores ao dos sentimentos íntimos. (BLONDEL 1928, 257).

A marca dessa “perda” que a expressão linguística instaura – diagnóstico inspirado pela filosofia de Henri Bergson -, poderia ser lida como uma forma geral da hipocondria. No entanto, Blondel vai buscar aí um problema que a própria estrutura da linguagem instaura: a inscrição de um “de fora” de si mesma que a linguagem produz no ato mesmo de seu estabelecimento.

O que preocupava a Blondel era a maneira como esses pacientes trabalhavam detalhadamente e com um minucioso zelo a descrição daquilo que sentiam, sem, no entanto,

acreditarem alcançar jamais algo do real em que permaneciam inscritos. Tais descrições se estendiam *ad infinitum* sem nunca se mostrarem efetivamente satisfatórias. Se nos utilizamos habitualmente de metáforas para falar do nosso sofrimento; se falamos de “barra, de apertos, de golpe de lanceta ou de gancho [...], de picadas de agulha” (BLONDEL *apud* PIGEAUD 2009, 148) para nos referirmos à dor e aos tormentos que vivemos intimamente, e se essas figuras produzidas na fala de quem sofre expressam algo de íntimo e de próprio ao sofrimento de cada um de nós, não se passa, no entanto, “nada parecido entre nossos doentes; eles jamais parecem satisfeitos com a maneira pela qual descreveram esse estado; eles multiplicam ao infinito a expressão do mesmo” (BLONDEL *apud* PIGEAUD 2009, 149). Os pacientes melancólicos analisados pelo médico e filósofo francês mantém seu sofrimento fora de qualquer alcance simbólico e preferem multiplicar indefinidamente suas queixas, na certeza de que qualquer palavra ou expressão linguística será insuficiente e indigna de representar uma dor e um sofrimento tão pungente. De uma maneira geral, trata-se, na perspectiva de Blondel, no que diz respeito à ruminação e às longas queixas melancólicas, de uma *ausência de metáfora* que torna o doente incapaz de se contentar com qualquer simbolização de seu sofrimento, sendo sempre tomado por algo que se mantém muito além do que qualquer palavra pode expressar. A partir de Blondel, Jackie Pigeaud afirma:

Consideremos essa queixa do doente na qual se acha dissimulada *a verdade da melancolia* ⁶² e o lugar do seu corpo onde ele sofre. O que é esse sofrimento? [...] Para ele, não há mais metáfora possível; podemos dizer também que, para ele, a metáfora não existe ou não faz sentido (PIGEAUD 2009, 151).

Poderíamos depreender a partir das observações de Blondel e da teoria do Nome-do-Pai de Lacan, que aquilo que o melancólico presentifica em sua queixa seria precisamente *a falta da presença da metáfora em sua fala* e a carência de sua inscrição no campo significante. Esses fatores seriam aquilo que levaria o melancólico à suas longas lamentações e à sua descrença radical na linguagem. O melancólico tenta dizer algo de seu sofrimento, mas recai na aporia de ter de reduzir algo do real ao jogo simbólico. Ele não crê na metáfora e revela a impossibilidade de traduzir pelo simbólico aquilo que advém do real. O melancólico permanece num “entre” simbólico e real; e é precisamente desse lugar que ele exhibe sua verdade – para usar a expressão de Jackie Pigeaud, mas também de Freud –, é de lá que parte sua fala: ele tocou o impossível de simbolizar (por não “crer” na metáfora), mas *permanece não pertencendo nem ao real definitivamente, nem ao campo simbólico*. A verdade que a melancolia revela é nutrida pela impossibilidade da metáfora, o melancólico se coloca no limite mais fronteiro possível entre

⁶² Grifo nosso.

simbólico e real, sem pertencer definitivamente a nenhum dos dois campos. Lacan afirmava que a psicose, estrutura característica da falência da metáfora, “sabe” que a metáfora paterna representa uma impostura, incapaz de garantir definitivamente qualquer significação. Nos aprofundaremos ainda mais sobre a questão da culpa e da ruminação melancólica, presentes em suas lamentações, estabelecendo uma possível relação entre a linguagem e a metáfora paterna nos capítulos a seguir.

1.4 – KAFKA E A PORTA DA LEI

Ao acordar pela manhã, Josef K. é repentinamente surpreendido, no cômodo onde morava, por senhores que ele próprio desconhecia. Desconhecendo também seus motivos, o personagem de *O processo*, romance do escritor tcheco Franz Kafka, é interrogado e minutos depois é preso pelos homens que o cercavam. Definitivamente condenado, e sem compreender a origem de sua punição, a cena se desenrola na forma de uma insistência sobre a causa e de busca de um princípio suficiente que justifique e alicerce a origem para a culpa atribuída a K. Ao reclamar uma causa capaz de fundamentar a punição que sofria, e sem possibilidade de defesa, este personagem recebe como resposta, muito simplesmente, a declaração: “não respondemos a perguntas como essa” (KAFKA, *O processo* 2005, 11).

Sem uma origem definida para justificar sua culpa, Josef K. insiste em tentar compreender os motivos de sua punição que estava em vias de se concretizar. No entanto, ele desconhece a lei. Toda e qualquer busca de desculpabilização é também inútil e permanece sem efeito. Numa tentativa radical para se desvencilhar da iminência de sua condenação por um tribunal sem rosto e por uma lei não escrita, K. tenta se declarar inocente. Inutilmente, uma vez que um dos senhores que o interroga aponta imediatamente o paradoxo: “ele admite que não conhece a lei e ao mesmo tempo afirma que é inocente” (KAFKA, *O processo* 2005, 12). Não há inocência para quem não conhece as vontades da lei. Josef K. desconhece a lei. Para aqueles que desconhecem a lei, contudo, a punição não é menos exemplar. Desconhecer a lei não implica em livrar-se da culpa, mas, ao contrário, em submeter-se a uma punição ainda mais cruel e a uma culpa sem sustentação na letra da lei. O fora-da-lei Josef K. é culpado de tudo. Culpado por desconhecer a lei, por permanecer fora-da-lei. Fora do campo da lei, a culpa não tem forma, mas devora seus filhos, tal qual Saturno, e nada pode freá-la. Eis o verdadeiro paradoxo: *a lei pode tudo fora da lei*. Mas Josef K. não quer permanecer fora da lei, e insiste numa inscrição possível para a lei que jamais foi conhecida por ele. É urgente inscrever a lei

que jamais se inscreveu. Essa busca de inscrição se dá, paradoxalmente, para o personagem central do romance de Kafka, através da culpa.

No desenrolar de seu processo, K. busca uma forma de compreender a punição que sofria e a culpa que vivenciava. Mais tarde, na catedral, Josef K. tem acesso finalmente ao texto de introdução da lei. Nesse texto, consta a história da origem da entrada do homem na lei, que K. ouve atentamente ser lido pelo sacerdote. Conta-se que há, diante da lei, um porteiro. E é preciso passar por este homem para entrar na lei. “Um homem do campo dirige-se a este porteiro e pede para entrar na lei” (KAFKA 2005, 214), no entanto, naquele momento, era impossível para o homem entrar na lei, e o suposto porteiro o interrompe, barrando seu acesso à lei. O homem não desiste ainda na primeira tentativa, mas, cauteloso, pergunta ao senhor diante da porta da lei “se então não pode entrar mais tarde. ‘É possível’, diz o porteiro, ‘mas agora não’” (KAFKA 2005, 214). A lei lhe parece atraente, e a porta que representa sua entrada permanece aberta e convidativa. Contudo, o homem espera pacientemente do lado de fora da lei o momento de sua entrada. “O porteiro ri e diz: ‘se o atrai tanto, tente entrar apesar da proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso’” (KAFKA 2005, 214). O poder ameaçador do porteiro inibe o homem. Para quem permanece fora do mundo da lei, para aquele a quem não foi possível uma entrada na lei, *a figura que transmite a lei* aparece efetivamente como uma presença pesadamente *poderosa*. O “portador” da lei, diante daquele que permanece fora dessa lei, se manifesta como alguém todo-poderoso e que goza a partir de mandamentos imorais. De fora do próprio âmbito da lei, a autoridade daquele que transmite a lei parece não mais que um capricho obscuro e um gozo devastador. É exatamente o que Kafka denuncia ao falar da impressão que ele próprio guardava sobre a figura de seu pai, em seu *Carta ao pai* (KAFKA 1957):

[...] você, que era tão prodigiosamente a autoridade aos meus olhos, não respeitava as ordens que me impunha. [...] eu vivia como escravo, submetido a leis que não haviam sido inventadas senão para mim e as quais eu não podia jamais satisfazer inteiramente, sem saber por quê. (KAFKA 1957, 25)

Um pai que representa uma *autoridade sem lei*. Lei absoluta e obscena porque fora do campo da lei. Mas o homem diante da lei não desiste de tentar sua entrada através da porta guardada pelo porteiro. Diante da lei ele passa dias, meses e, por fim, anos sem desistir de reclamar sua entrada. “Ele faz muitas tentativas para ser admitido, e cansa o porteiro com seus pedidos. Muitas vezes o porteiro submete o homem a pequenos interrogatórios [...] e no final repete-lhe sempre que ainda não pode deixá-lo entrar” (KAFKA 2005, 214-215). Muitos anos

depois, envelhecido, fraco, sem força na voz e nos músculos, o homem resmunga algumas palavras ao porteiro antes de finalmente morrer. Aquele homem que havia observado e convivido com o porteiro durante dezenas de anos, que “ficou conhecendo até as pulgas da sua gola de pele, [e que chegou a pedir] a estas que o ajudem a fazê-lo mudar de opinião”, esse homem ainda guardava uma dúvida fundamental, uma pergunta final que ele jamais havia feito ao porteiro da lei, e que ele desejava conhecer a resposta antes de morrer. O porteiro se aproxima e se curva diante do homem magro e velho, para ser capaz de entender o que sua voz fraca resmungava. Então o homem sussurra finalmente: “todos aspiram à lei”. Uma breve pausa e ele prossegue com a pergunta, mal contendo a emoção: “Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar? [...] O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: ‘Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a’” (KAFKA 2005, 215).

Terrível destinação cruel. É passado o tempo da inscrição da lei. E a suposta figura poderosa que dá suporte à lei, parece dotada de uma vontade incompreensível. O homem que aspira à lei torna-se um brinquedo, um objeto do gozo obscuro do Outro. Georges Didi-Huberman compreendeu bem o jogo dialético e paradoxal que sustenta a relação do homem da parábola kafkiana com a lei: “a parábola de Kafka descreve assim uma situação de inacessibilidade – uma situação de distância, como se a palavra *lei* devesse se completar com a palavra *longe* -, no entanto produzida pelo signo mesmo da acessibilidade: uma porta sempre aberta” (DIDI-HUBERMAN 1998, 242). Deste modo, sempre aberta, *não é a lei que se faz distante, mas sua acessibilidade*. A lei se presentifica pelo jogo obscuro e caprichoso do homem que representa a autoridade da lei – o porteiro -, permanecendo a lei, ainda assim, incompreensível, sem limites definidos. *A lei está presente exclusivamente através de uma autoridade sádica, violenta*. Presente, mas inacessível. Dito de outro modo, a lei se presentifica como inacessível, mas através de todo o peso de suas injunções cruéis e obscenas:

“[...] Aí é nisto que sou a lei e que terás acesso a meu pedido. Sem ter acesso a mim.” Isso quer dizer que há inacessibilidade, e que esse *há* está *aí*, bem diante de nós, perto de nós e mesmo dentro de nós. (DIDI-HUBERMAN 1998, 242)

A lei havia sido preparada para o homem, mas o tempo de inscrição da lei se perdeu. A lei permanece estranha ao homem, foracluída. Josef K. é punido sem razão ao sabor dos mandamentos imorais do Outro, como um mero objeto do gozo do Outro. K. está mergulhado nesse mundo sufocante, próximo demais da Coisa.

No centro da instituição da lei, no tribunal, onde deveriam haver processos e livros jurídicos, colecionam-se apenas livros pornográficos. Kafka nos faz ver que os mandamentos dessa lei incógnita são cultivados a partir da imoralidade. Os mandamentos superegóicos revelam-se apenas imorais. E os “pais” portadores da lei, juízes dessa lei que zomba de suas vítimas, podem gozar de todas as mulheres e podem punir violentamente a quem desejarem. Tal qual o pai de Kafka, sua autoridade não funciona como manutenção da ordem, mas como cultivo de uma severidade *desordenada*. Tal qual o pai da horda primitiva de Freud, seu gozo não é barrado por lei alguma, mas seus mandamentos são aplicados com violência implacável. Nesse sentido, a interpretação clássica que se pratica sobre a obra de Kafka cai por terra. Nessa interpretação, a obra do escritor tcheco nos conduziria a uma análise do Estado e da vida moderna burocratizada. Segundo essa via de interpretação, a vida ter-se-ia tornado esvaziada em função de uma poderosa burocracia que faria a gerência cotidiana de nossas vidas, chegando até a uma atuação fria e sem rosto do jurídico, das leis do Estado e das instituições públicas. Essa leitura, batizada por Slavoj Žižek de “fórmula do Deus ausente”, está sustentada na suposição de que no centro da estrutura burocrática em que Josef K. busca a origem de sua punição – seu processo – haveria um vazio, um furo esvaziado de sentido. Contra a fórmula do “Deus ausente” e do suposto vazio oriundo da burocratização da vida, Žižek propõe uma leitura onde Deus estaria presente em excesso:

O universo de Kafka é um mundo em que Deus – que até então se mantivera a uma distância segura – aproximou-se demais de nós. A tese dos exegetas de que o universo de Kafka seria um universo de angústia deve ser lida com base na definição lacaniana da angústia: chega-se perto demais de *das Ding* (ŽIŽEK 1991, 166).

Mais do que um afastamento de Deus, o mundo kafkiano representaria um mundo onde Deus – ou a Coisa, *das Ding* – tornou-se presente excessivamente. Próximo demais, o gozo do Outro torna-se ameaçador, devorador. Submetido a uma lei caprichosa e obscena, representada por um supereu que conduz a ordens impossíveis, o sujeito torna-se objeto do gozo do Outro – “leis que não haviam sido inventadas senão para mim e as quais eu não podia jamais satisfazer inteiramente” é como Kafka se refere à autoridade de seu pai. Vítima de uma culpa sem origem e de mandamentos superegóicos impossíveis, o personagem K., assim como o melancólico, permanece vítima de um Outro todo-poderoso. Equivocadamente, o melancólico – mas também o personagem de Kafka – buscam na autoridade obscena da culpa superegóica uma suposta inscrição definitiva da lei simbólica. Desenvolveremos em seguida um estudo sobre a culpa melancólica a partir das hipóteses que acabamos de apresentar.

Capítulo II

A CULPA NA MELANCOLIA

*“O sofrimento está para o gozo
assim como o movimento está para o repouso.”*
Gilberto Gil. Pop Wu Wei.

1.1 – A QUESTÃO DA CULPA MELANCÓLICA

Acompanhamos até aqui todo o trabalho de depuração e de construção do conceito de melancolia no pensamento de Freud a partir da relação que a psicanálise, desde seu nascimento, estabeleceu com campos de saber vizinhos como a filosofia, as artes plásticas, a psiquiatria e a literatura. Buscamos salientar como, de modo notável, a melancolia adentra ao campo psicanalítico carregada de um grande peso cultural e de uma poderosa carga teórica oriunda de importantes campos da tradição cultural ocidental. Deste modo, pudemos compreender como paulatinamente a reflexão freudiana foi delineando as balizas próprias ao conceito de melancolia no seio do campo psicanalítico.

No entanto, esse delineamento não resultou numa forma final definitiva para este conceito. Ao contrário, Freud é explícito ao declarar que sua escolha para a localização nosográfica da melancolia por ele estabelecida permaneceu *provisória*. Além disso, a adoção da categoria das *neuroses narcísicas*, categoria sob a qual foi incluída nosograficamente a melancolia, é resultado de um importante percurso que buscamos retratar neste trabalho. Essa categoria, originada no interior das exigências teóricas da conceptualização do narcisismo em psicanálise, fora do contexto do trabalho freudiano de 1914 e de seus textos metapsicológicos, converte-se no período posterior à introdução da segunda tópica freudiana numa espécie de mosaico composto por elementos estranhos à especificidade original desse conceito. Por que chamar de narcísica uma categoria onde o eu torna-se desfragmentado e passa a ser atacada violentamente pelo supereu? Em que o destaque dado ao embate do supereu contra o eu na melancolia justifica a adoção dessa antiga classe nosográfica?

[...] ditado pelo estabelecimento de sua segunda tópica, Freud busca um estatuto particular para a [melancolia] e propõe o quadro ambíguo das neuroses narcísicas. Podemos a partir de então admitir que o conflito entre o eu e o supereu não basta para nos tirar dos embaraços comuns da clínica relativos ao lugar da melancolia (CZERMAK e TYSZLER 2009, 113).

Parece claro que a adoção das neuroses narcísicas como uma classe nosográfica composta exclusivamente pela melancolia não respeita mais, a partir de 1924, as características que deram origem a esta categoria. A própria adoção do termo *psicose* em psicanálise, já responde por traços fundamentais anteriormente pertencentes às neuroses narcísicas e que já não pertencem exclusivamente a esta última classe. Além disso, Freud parece lançar mão desse conceito nosográfico com o interesse de estabelecer *provisoriamente* uma categoria diferenciada tanto da classe das neuroses quanto da classe das psicoses. Essa opção diferencial visa quase exclusivamente manter em destaque a ação destrutiva e avassaladora da pulsão de morte na melancolia - pela via da culpa - face aos mecanismos das neuroses e psicoses. Esse propósito diferencial *provisório* parece ter se cumprido no texto *Neurose e psicose*. Contudo, desejamos questionar a própria ação da culpa na melancolia a fim de averiguar se ela própria pode nos oferecer mais indicações sobre a estrutura melancólica, para além da operação poderosa e atípica de choque entre o supereu e o eu.

A ação vigorosa e radical do supereu e da culpa na melancolia foi sendo reconhecida gradualmente, e apenas lentamente ganhou espaço sob a pena de Freud, até finalmente se tornar um dos três eixos fundamentais para se compreender a melancolia em psicanálise. Enquanto o conceito de *depressão*, por exemplo, seria um conceito psiquiátrico puramente quantitativo – a depressão representa uma baixa na excitação mental em pura oposição a hiperexcitação caracterizada pela mania – excluindo na raiz de sua conceptualização a presença necessária da culpa; a reflexão freudiana, por outro lado, se esforçava em marcar a importância fundamental da culpa na compreensão da melancolia.

Desde muito cedo Freud nos alerta para o fato de que embora toda a constelação de eventos que compõe os aspectos fenomênicos da culpabilização – auto recriminações, injúrias contra si mesmo, auto envilecimento e ofensas direcionadas contra a própria pessoa – estejam presentes em menor escala no luto, a melancolia ainda carrega junto a esses atos culpabilizantes uma evidente diminuição da estima por si mesmo que é efeito do que Freud chamava de empobrecimento do eu. Essa diminuição da autoestima aponta para uma diferença marcante e fundamental da função da culpa no luto em relação a sua função na melancolia.

Não raro, encontramos na clínica, como resposta à perda que desencadeia o luto, uma autculpabilização muito poderosa. O objeto que amávamos e funcionava dando forma e imagem àquele vazio, aquela pura perda que cativa nosso desejo, a partir do momento em que é perdido, nos deixa sem mediação diante do real antes velado pelo objeto: “[...] a doença, a separação ou a morte retira esse tamponamento imaginário, nos encontramos repentinamente sem barreira defensiva. Não há mais nenhuma mediação entre si mesmo e a questão terrível do que somos para o Outro. Isso pode desencadear uma angústia e um terror insustentáveis” (LEADER 2010, 167). Diante do efeito de catástrofe que uma perda é capaz de promover, ou ainda, diante do surgimento de uma angústia tão avassaladora, resultado da perda que encaminha o sujeito a um processo de luto, aquele que inicia a elaboração de uma ausência produz, por vezes, uma série de reivindicações culpabilizantes que parecem conter uma complexa rede de sentido e de elucubrações⁶³. Esses pensamentos frequentemente parecem torturantes e injustificados para as pessoas próximas a alguém em trabalho de luto. Contudo, para a angústia da perda que se apresentava como furo no campo do sentido, a culpa parece oferecer um excesso de sentido, enxertando simbólico no processo desenvolvido pelo enlutado. “A culpa é, pois, uma proteção frente à angústia. A culpa me diz o que, em mim, pode me levar, ou me levou à perda do amor do outro” (PERES 2001, 185). Eis aí um momento de muito sofrimento para o analisando, e também de desafio para a escuta clínica, ameaçada, nesse momento, por perigosos riscos.

Diante da perda de um ente amado, alguém em luto lança mão dos mais plurais e densos recursos culpabilizantes: “a culpa é minha! - ouve-se alguém dizer -, não devia ter permitido que aquilo acontecesse”; ou ainda, testemunhamos abertamente a emergência do desejo de substituir o próprio objeto na perda: “eu quem deveria ter morrido em seu lugar”, lamenta um enlutado. Os ataques ferozes podem partir de meras confissões de faltas sutis cometidas pelo próprio sujeito em luto, acusando-se, por vezes, de ter falhado por não ter sido mais doce com aquele que era amado, ou de ter simplesmente falhado por não se despedir da pessoa querida no dia em que ela se foi definitivamente. Tudo se passa como se o enlutado nutrisse a esperança de que qualquer ação sua pudesse ter provocado algum efeito radical capaz de evitar a dor da perda.

⁶³ Em um artigo sobre o tema, Marco Antonio Coutinho Jorge (JORGE, 2001) elabora, com fina percepção clínica, a dinâmica clínica em jogo nos processos de luto que tem lugar em análise. Remeto o leitor a esse artigo para uma contribuição mais rica do que aquela que pudemos oferecer nesse trabalho.

Em *O mal-estar na cultura* (1930), Freud já havia alertado para a polaridade existente entre culpa e angústia, afirmando que a primeira – a culpa – seria uma variação topológica da segunda (*das Schuldgefühl im Grunde nichts ist als eine topische Abart der Angst*) (FREUD 1930/2010, 246). Fiel a essa indicação freudiana, Lacan sustenta, em 1953, que “a culpa é sempre preferida à angústia” (LACAN 1953, 33). Ora, é preciso ter em mente, conforme já explicitamos anteriormente, que um luto é um processo que busca, em última instância, fazer a distinção e a separação definitiva entre o envelope narcísico do objeto e aquele vazio que permanecia recoberto por sua imagem. A perda ocasionada por um luto remete o enlutado, portanto, a uma perda ainda mais fundamental, àquela que estrutura a infância, isto é, a perda da Coisa: a renúncia edipiana ao Outro materno e que nos dá acesso aos objetos. O processo de luto funciona como metáfora dessa renúncia, *reatualizando as coordenadas dessa perda fundamental*. O luto é, portanto, um processo que faz da perda de alguém amado uma fonte de elaboração da falta essencial da estrutura. Sendo o *supereu* efeito desse primeiro confronto com o real como limite (castração) – derivado diretamente da renúncia ao Outro materno e da introjeção de uma autoridade externa que conduziria essa renúncia (Nome-do-Pai) – e sendo toda forma de angústia, conforme afirma Freud, angústia de castração; Lacan salienta, reforçando a hipótese da culpa como avesso topológico da angústia, que “é mais cômodo sujeitar-se ao interdito [do supereu] do que incorrer na castração” (LACAN 1997, 367). Ou, dito de outro modo, é preferível submeter-se às punições e julgamentos superegóicos do que sofrer os efeitos da emergência da angústia.

Todo afeto, por definição, pode ser elaborado e suportado por um significante, ganhando assim expressão linguística. Todos exceto um: aquele afeto que não engana, isto é, a angústia. A angústia funciona como uma exceção no campo dos afetos e se configura como uma espécie de “verdadeiro” afeto, afeto sem representação simbólica e que no momento de sua emergência requisita imediatamente e imperativamente elaboração. A angústia, esse afeto primordial, essa verdadeira tradução subjetiva do objeto *a* minúsculo, é responsável pelo furo e pela invasão do real no campo do sentido (imaginário); e a culpa, por outro lado, funciona, no luto precisamente, como um anteparo simbólico contra a angústia originada pela perda de um ente amado. A partir daí podemos calcular o enorme risco que representa uma desculpabilização nesses casos, por parte do analista. Se a culpa busca impedir a emergência de uma angústia muito poderosa, fonte de inibição⁶⁴, no luto, isso se dá porque ela possibilita um avolumamento de sentido capaz de “preencher” poderosamente as lacunas simbólicas do

⁶⁴ Lembremos que uma angústia muito poderosa pode gerar inibição para Freud.

significante, colmatando e impedindo assim a emergência do afeto angustiante. Ao buscar desculpabilizar seu paciente, o analista pode lança-lo diante de uma angústia e de um vazio de sentido ainda mais poderoso. Se por um lado, a culpa pode ser torturante para o enlutado, por outro, a angústia pode ser ainda mais aterrorizante e paralisadora. Além disso, outra resposta possível à desculpabilização seria o ato. Para salvaguardar os efeitos da culpa, o sujeito atua no intuito de cometer algum deslize que possa fazê-lo voltar a cultivar sua culpa. O ato culpabilizante, como nos mostra Freud em seu texto batizado de *Criminosos por sentimento de culpa* (FREUD 1916/2010), possibilita que a culpa prévia encontre algum evento ao qual ela pode finalmente se conectar. Nesse caminho, o ato culpabilizante esvazia o afeto e funciona como avesso da angústia. Isto é, no lugar de um afeto que pede representação – ou seja, a angústia – o ato culpabilizante oferece ao sujeito uma ação esvaziada de afeto e que tem como função manter a repetição da culpa.

Se o luto lida com a culpa nesse limiar paradoxal que transita entre uma *repetição torturante* e uma *fonte de sentido* contra a falta de sentido avassaladora oriunda da presença da angústia; a culpa na melancolia não conduz, por sua vez, a uma dinâmica tão plural. Freud mostra em *Luto e melancolia* (1917) que a ação da culpa pode chegar, não raro, aos delírios de expectativa de punição. Tudo se passa como se não houvesse mediação ou ponto de ancoragem capaz de frear a ação da culpa na melancolia, levando a culpabilização a deslizar continuamente até pontos extremos. A autotortura culpabilizante e as lamentações tediosas conduzem frequentemente a delírios de espera de punição excessivamente violentos. Esses delírios, de modo diferente da autoculpabilização, não apenas se orientam em direção ao eu do melancólico, mas incluem também o “mundo externo” e todo o entorno dos pacientes de maneira radical⁶⁵.

Além disso, existe ainda outra característica particular da culpa melancólica que permanece ainda pouco explorada entre os estudiosos da melancolia na literatura psicanalítica. Não há dúvidas de que os melancólicos apresentam de forma extremada uma culpa muito poderosa, e se queixam das catástrofes que as atitudes das quais eles se acusam teriam supostamente originado. No entanto, tal qual o risco clínico da desculpabilização no luto, Freud não acredita haja tenha alguma utilidade, tanto clínica quanto teórica, uma tentativa por parte do analista de desconfiar ou de contradizer as recriminações que os pacientes melancólicos fazem a si mesmos:

⁶⁵ Retornaremos mais adiante a tema do delírio de punição melancólico, com um estudo mais detalhado sobre o assunto, afim de empreender uma distinção entre este último e a culpa.

Seria infrutífero tanto do ponto de vista científico quanto do ponto de vista terapêutico contradizer o paciente que faz tais acusações a si próprio. Ele deve de alguma forma ter razão, e descreve algo como lhe parece. Algumas de suas afirmações nós confirmamos imediatamente, sem restrições. Ele está realmente tão sem interesse, tão incapaz de amor e realizações, tal como diz (FREUD 1917/2010a, 176).

Portanto, levando em consideração de fato a escuta da fala dos pacientes melancólicos, Freud aponta para a importância de compreender o que *a culpa pode revelar dos fundamentos do estado melancólico*. Ao contrário de trabalhos como de Marie-Claude Lambotte (LAMBOTTE 1993), que considera a queixa melancólica como uma forma de “figura de evitamento”, Freud toma a escuta dessas queixas como uma forma de compreensão do próprio estado melancólico. E justamente por isso ele vai detectar uma *incompatibilidade* profunda entre *aquilo que esses pacientes denunciam* sobre si mesmos na clínica e *sua própria atitude* diante do relato. Em uma passagem bastante elucidativa de *Luto e melancolia*, Freud aponta para essa discrepância afirmando que “o melancólico não se comporta de forma normal como uma pessoa esmagada pelo remorso e pela auto recriminação” (FREUD 1917/2010a, 177). As poderosas autoacusações apresentadas em suas queixas culpabilizantes, tão graves normalmente para a maior parte das pessoas, não condizem com o comportamento desses pacientes, nem no ato mesmo do relato, nem após revelar tão sérias fraquezas. Em seguida, Freud expõe o que seria o motivo fundamental do estranho comportamento melancólico no que diz respeito à culpabilização:

Falta a ele vergonha diante de outras pessoas, sendo esta *a principal característica desse estado*⁶⁶, ou pelo menos ela não aparece de maneira notável. Poder-se-ia destacar no melancólico a presença de um traço oposto, de uma insistente comunicabilidade [*aufdringlichen Mitteilbarkeit*]⁶⁷, que encontra satisfação no desnudamento de si mesmo. (FREUD, 1917: 279)

A *ausência de vergonha* na exibição de sua culpabilidade seria, para Freud, *a principal característica clínica do fenômeno da melancolia*. Não há presença de vergonha no relato dos pacientes, mas sim seu traço de oposição: uma espécie de *exibição*. Pela ausência de vergonha, Freud detecta na culpa melancólica um fenômeno atípico, incomum para alguém que denuncia tão sérias fraquezas e atos tão graves. Encontramos aí, por outro lado, seguindo a observação

⁶⁶ Grifo nosso.

⁶⁷ A versão francesa opta por uma tradução mais radical, nomeando o traço considerado por Freud como oposto à vergonha como uma “expansividade importuna”. Além de não ser uma opção muito próxima do original, acreditamos que a opção pela “expansividade” pode se prestar a confusões com a expansão maníaca ou com a expansão do eu paranoico (que é oposta ao movimento do eu na melancolia). Por outro lado, o caráter importuno da queixa melancólica se encontra justificado na própria observação clínica. Cf. FREUD, S. *Œuvres complètes*, XIII. Paris: PUF, 1988. p. 265.

freudiana, uma espécie de indicação sobre o caminho onde pode ser buscado algo da própria estrutura melancólica. Porque o melancólico não se envergonha diante da denúncia de suas próprias fraquezas? Como ele pode revelar tão importunamente e de modo impassível fragilidades tão íntimas e brutais? Mais do que isso, como compreender o prazer extraído na exibição desnudada de suas falhas morais?

Evidentemente o masoquismo moral entra em jogo na culpa melancólica. No entanto, ao lançarmos mão do caráter masoquista dessa forma de culpabilização como explicação suficiente para um fenômeno tão atípico, corremos o risco de ocultar nessa atitude elementos clínicos que, mesmo por vezes sendo detectáveis como em filigrana, podem apresentar instrumentos fundamentais para a compreensão do fenômeno da culpa melancólica como um todo. Por essa razão, atravessaremos brevemente a questão da vergonha em sua relação com a culpa para, dessa forma, estarmos prontos a trabalhar elementos que caracterizem melhor essa forma de culpabilização, nos munindo assim de instrumentos para a próxima etapa de nossa investigação.

2.2 – VERGONHA, CULPA E EXIBIÇÃO

Freud não desconectará seu pensamento sobre o problema da vergonha de sua conexão imediata com o pudor. A vergonha, concebida freudianamente, não de maneira vulgar, mas em seu contexto teórico, guarda um parentesco com o velamento da sexualidade, com o recalque, portanto. O campo da filosofia existencialista, por outro lado, especialmente na figura de Jean-Paul Sartre, já havia trabalhado de modo bastante original o problema fenomenológico da vergonha, notadamente em sua relação com a questão do olhar. Mas o trabalho de Lacan, que se manterá em diálogo aberto com a filosofia de Sartre, especialmente em seu seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, empreenderá uma renovação da leitura da questão da vergonha em psicanálise. A vergonha, para Lacan, está intimamente conectada com o “*ser olhado*”. No entanto, não se trata aqui do olhar que surpreende o *voyeur* no momento em que este observa secretamente as atitudes de um outro, como no Sartre de *O ser e o nada*. Sartre compreendia o olhar como um sentido predominante ante os outros sentidos - isso porque o olhar revela meu “*ser objeto*”, revela meu corpo inscrito “*aí*”, não apenas como o ponto de vista que *eu sou*, mas também como um ponto de vista a partir do qual são tomados outros pontos de vista dos quais eu não poderei jamais me apropriar -, o “*se ver sendo olhado*” do *voyeur* reinscreve necessariamente aquele que olha em um ponto da cena, como *mancha*,

dirá Lacan a partir de Sartre. A partir do olhar do outro, meu olhar se localiza e se reduz. Meu olhar deixa de ser um olhar universal “fora da cena”, mas se inscreve como ponto de vista inscrito na cena, corpo localizado em relação ao olhar do outro.

No entanto, não se trata - na reflexão de Lacan sobre a vergonha -, de um olhar que invade e surpreende o sujeito, reduzindo ele também a um objeto: o objeto olhado. A vergonha é derivada do olhar do Outro sobre o sujeito. Trata-se de um olhar que atinge diretamente aquilo que é *dissimulado* por trás da própria imagem narcísica. A vergonha emerge quando o Outro desvela finalmente aquilo que há de mais íntimo e de mais escondido por trás da forma imaginária de cada um de nós. Portanto, *não há possibilidade de haver vergonha sem um investimento libidinal em uma imagem especular própria*, sem uma imagem narcísica que permita ao sujeito habitar seu corpo enquanto corpo próprio. Mas qual a função dessa imagem narcísica? E como a vergonha ataca diretamente o investimento especular narcísico?

O invólucro narcísico, a imagem do corpo, veste a presença do objeto furo, o objeto *a* que sustenta essa imagem de seu interior. É precisamente em torno do objeto *a*, objeto que cativa o investimento pulsional narcísico, que essa vestimenta imaginária que chamamos de *nosso próprio corpo* se constitui. Ora, o *meu*, termo possessivo que caracteriza essa autoimagem, e que vem caracterizar esse *corpo* em que habito, indica precisamente a presença de um *eu* investido pulsionalmente. *O eu é uma imagem que meu corpo* – enquanto algo que possuo em seu suposto conjunto unitário - *representa*. A vergonha denuncia a impostura desta “vestimenta” imaginária e leva o sujeito a se apresentar nisso que ele não é, ou melhor, falta-a-ser. Na expectativa de satisfazer aquilo que o Outro espera dele, de tornar-se o próprio falo do Outro, o sujeito é tomado por esse mesmo Outro no horror de sua própria falta. A vergonha coloca a nu o segredo íntimo e mais próprio, aquilo que o sujeito mascara para si mesmo e para os outros: sua divisão de sujeito. A vergonha traz à superfície o efeito que essa divisão, que a inscrição desse *a* provoca no sujeito, aquilo que é a confissão de sua própria falta, sua falta a ser, em uma palavra, aquilo que move seu desejo e o sustenta enquanto desejo: a *fantasia*. Ao falarmos de desejo, falamos imediatamente de seu suporte simbólico/imaginário – e que aponta para o real da falta -, isto é, a fantasia. Evidentemente, para que o desejo opere, uma fantasia deve existir para sustenta-lo, para dar forma simbólica e narrativa a esse desejo. E nada é mais vergonhoso para o sujeito, segundo Freud, do que a exposição involuntária de sua fantasia:

O adulto tem vergonha de suas fantasias e as dissimula aos outros, ele as cultiva como sua vida íntima mais pessoal; de maneira geral, ele prefere confessar suas faltas mais do que comunicar suas fantasias. Pode acontecer que por esse motivo, ele

se crê o único a cultivar tais fantasias e não pressente nada da difusão universal de criações totalmente análogas nos outros. (FREUD 1919/1985a, 36)

Enquanto o sujeito cultiva a expectativa de responder ao Outro a partir desse lugar em que ele próprio supõe ser o lugar simbólico onde ele pode ser digno do amor do Outro na fantasia, a vergonha desmonta essa pretensão, desvelando por trás da imagem narcísica, a falta que move essa expectativa. Pode-se dizer, com Éric Bidaud (BIDAUD 2009), que enquanto a *culpa* está ligada a algo *da ordem objetal* – e mais especificamente ao lugar vazio do objeto perdido –, à própria perda do objeto e ao desejo pelo objeto interditado que reatualiza suas coordenadas a cada perda (luto); a *vergonha*, por sua vez, é fundamentalmente *narcísica* e incide sobre o próprio desejo em sua relação com o eu. *Se a fantasia faz a conexão entre o eu enquanto imagem, enquanto ideal, e o vazio do desejo, revelando assim sua composição simbólico-imaginária*; a vergonha pesa e incide exatamente sobre o movimento do desejo (falta-a-ser) mascarado pela imagem narcísica (-φ). Ela abala, portanto, toda e qualquer possibilidade de identificação imaginária ao Falo. Alguém fica envergonhado por ter sido objeto do desmascaramento de sua castração, ou ainda, por fantasiar ser esse objeto desmascarado aos olhos dos outros. Conforme afirma André Green:

A vergonha sinaliza a confissão de uma derrota, a revelação de uma fraqueza, a perda das aparências e da dignidade e pode ir até o ponto de imaginar seu *mundo interior*⁶⁸ desmascarado aos olhos do outro (GREEN 2003, 1647)

Ora, essa distinção é fundamental para nosso propósito desenvolvido neste trabalho. Se Freud acredita que a exibição da culpa melancólica, não vindo acompanhada de vergonha, é a *característica fenomênica fundamental desse estado*, devemos interrogar a razão pela qual a exposição melancólica de falhas tão culpabilizáveis vem desacompanhada do afeto da vergonha. A indicação do caminho nos é dada pelo estudo lacaniano desse afeto.

A vergonha atinge o eu e a partir do lugar simbólico onde o sujeito busca ser reconhecido pelo Outro. Como nos indica Freud, o eu na melancolia se reduz a fragmentos e se empobrece na exata medida em que seus investimentos libidinais nos objetos também se empobreceram. A ausência de vergonha na culpa melancólica é indicativa da falência do eu narcísico que marca a melancolia. *Não havendo ideal narcísico, não há vergonha*. Antes mesmo do contorno imaginário do eu, o melancólico não parece ter obtido sustentação num lugar simbólico onde ele pudesse se inscrever. Sem o recurso a um lugar no Outro a partir do qual o eu narcísico pode ver a si mesmo como digno de ser amado (*ideal-do-eu*), o melancólico não é nunca digno

⁶⁸ Grifo nosso.

de ser amado pelo Outro. Não pode, assim, ter uma imagem “amável” de si mesmo. Ou, em uma palavra, não pode ter nenhum valor imaginário ou narcísico. Ele não tem lugar no Outro, não tem lugar nesse mundo. É dejetivo, portanto. Sem as coordenadas simbólicas derivadas do Nome-do-Pai, o sujeito não encontraria pertencimento a uma linhagem cultural, social ou familiar e individual. Com a falência da forma imaginária narcísica, o sujeito não se engaja em uma imagem própria, singular, que seria sua (de seu próprio eu) e de nenhum outro. Essa montagem imaginária que a neurose ama apaixonadamente e que chamamos de *eu*, depende inicialmente, em sua constituição, de um olhar de *reconhecimento* do primeiro Outro, esse Outro inicial que acolhe e ama. Ora, o sujeito amará a si mesmo na mesma proporção do amor que ele recebeu através desse reconhecimento⁶⁹. No espelho funda-se, através do olhar do Outro e da suposição de seu desejo feita pelo sujeito, o amor por si mesmo *como imagem: o eu é um outro*. O melancólico, no entanto, não se envergonha diante do olhar desvelador do Outro. Para que esse Outro desvele algo de suas falhas mais íntimas, seria preciso, antes, ter havido o próprio reconhecimento do sujeito por parte do Outro; reconhecimento esse que implicaria no desejo de fazer-se um objeto amado pelo Outro, em uma palavra, fazer-se falo do Outro. O melancólico, porém, encontra o espelho vazio, sem olhar de reconhecimento, onde toda imagem permanece sendo uma imagem outra, estranha e sem pertencimento ao sujeito.

Mas, além disso, segundo Freud, o melancólico, em suas recriminações, dá um passo além e se antecipa a qualquer desvelamento vergonhoso que poderia ser provocado pelo olhar indiscreto do Outro, exibindo, ele próprio, suas falhas, sua falta e uma miríade de elementos que mancham toda e qualquer possível (auto)imagem. Enquanto o neurótico obsessivo forja rituais que se colocam como obstáculo contra a lida direta com o retorno do recaiado, e, portanto, rituais que são supostamente capazes de garantir para ele o lugar de “ser puro”, não maculado pelas ideias “impuras” que o ameaçam a partir do retorno do recaiado; o melancólico, por sua vez, aponta com dedo em riste e abertamente para esse conteúdo indesejável. Ele fala de sua violência e de sua agressividade, de seu lugar de resto, de suas ideias “perversas” e da “sujeira” de seus pensamentos e ações. No caso da melancolia, é o próprio paciente que porta em si mesmo a impureza, e é ele quem merece a punição. O melancólico *exibe* abertamente aquilo que a neurose obsessiva – e, supomos, a neurose de

⁶⁹ Lembramos ao leitor, conforme já apresentamos no início deste trabalho, a característica iconográfica fundamental da melancolia expressa nos autorretratos de Rembrandt (e também e na figura melancólica de Dürer), a saber, a sombra como ausência de autoimagem. Esse não-reconhecimento expresso pela forma de retratar o próprio rosto do pintor reproduzido na sombra, a ponto deste se tornar invisível, nos parece diretamente ligado ao reconhecimento do Outro que configura a herança fundamental da imagem narcísica. Sem um reconhecimento do Outro, não é possível estabelecer uma imagem própria, narcísica. Sem uma imagem própria, um autorretrato é pintado como sombra.

maneira geral – se esforça em mascarar. E comunica insistente e importunamente, como afirma Freud, esses que seriam seus traços impuros, sórdidos, dando a ver ao Outro todas as suas fraquezas e os prejuízos que ele causa a todos que permanecem a sua volta. O melancólico nutre verdadeira paixão, não pelo valor de sua autoimagem, mas por sua impotência e por seus erros; é justamente a esses fatos, tão vergonhosos para nós, que a forma mais geral da melancolia leva o paciente a se agarrar, extraindo gozo da exibição de cada um deles; e serão justamente esses fatos que irão alimentar as lamentações monótonas, características de sua culpabilização. Adoecido, o melancólico parece tocar a verdade que a imagem narcísica penosamente busca velar.

Exibição, portanto. Dar a ver ao Outro. Trata-se de exhibir-se para o Outro, clamar pelo olhar do Outro numa estranha demanda de reconhecimento. Se originalmente, no momento da montagem narcísica do eu, o melancólico obteve um olhar que o atravessou, sem o reconhecer; na culpa, o melancólico clama pelo olhar do Outro, não para ser amado, mas para ser punido. A exibição de suas obscenidades marcam a única certeza melancólica: *ele é culpado e precisa ser punido*.

Podemos tocar agora num ponto de conflito ao mesmo tempo delicado e fundamental: mesmo supostamente fora da inscrição simbólica da lei, o melancólico é poderosamente afetado pelos efeitos devastadores da presença do supereu. Habitualmente, a partir de algumas indicações de Freud, nos acostumamos a compreender o supereu como resultado edípico da inscrição paterna. Como compreender, portanto, a violência superegóica na melancolia? É precisamente aí que encontramos uma preciosa contribuição da clínica da melancolia que poderia ser estendida a toda a teoria psicanalítica. Colette Soler, à sua maneira, apresenta o problema:

Lacan, muito cedo, foi contra a ideia freudiana do Supereu herança do Pai que comandaria o sacrifício do gozo, para afirmar que a culpa não vem de onde supomos com Freud, ser a lei do Pai [...] os próprios psicanalistas, especialmente a respeito do homem obsessivo, imaginam que quanto mais nos sentimos culpados, mais estamos inscritos na Lei. Mas é o contrário [...] se duvida-se disso, aliás, bastaria recorrer à prova pela melancolia psicótica onde a forclusão condiciona a eclosão delirante do sentimento de culpa [*faute*], enquanto que, lá onde há eficácia do Pai, a culpabilização se tempera. É um fato clínico (SOLER 2011, 74).

2.3 - CULPA E LEI: O SUPEREU E A CULPA NA NEUROSE E NA PSICOSE

A noção de culpa para Freud, desde o princípio de seu aparecimento na teoria psicanalítica, tem origem na forma de remorso e funciona como uma espécie de correlato da ideia de retribuição - via punição e via renúncia pulsional -, que pesa como resultado dos desejos agressivos direcionados para o exterior. Vimos no *Rascunho N*, de 31 de maio de 1897 das cartas e esboços enviados a Wilhelm Fliess, como a apresentação do que será futuramente batizado de *Complexo de Édipo* guarda, em suas duas vias de solução possíveis, a culpa como resposta aos impulsos hostis direcionados contra os pais e do desejo de que um deles morra. A segunda solução possível como resultado desses impulsos, “por intermédio da ideia de retribuição”, será o sintoma histérico (FREUD 1972, 344) e a retribuição ao próprio paciente de uma doença da mesma ordem daquela que pode ter acometido um de seus pais. A primeira delas será a *autopunição moral*, efeito do impulso agressivo direcionado ao pai.

A teoria freudiana lançará mão de dois importantes mitos que inscrevem, entre outros elementos, o problema da culpa e de sua origem. São eles: o mito da *Horda primitiva*, descrito em *Totem e tabu*, e o mito de *Édipo*. No primeiro desses mitos, o amor fomentado pela sociedade fraterna que compõe o grupo primitivo e que é dedicado ao pai é tomado por uma forte ambivalência. Amor e ódio ao pai se compõem como elementos absolutamente intrincados na relação desses irmãos ao pai primordial. A partir daí, os irmãos se reúnem na intenção de praticar o ato fundamental, ato que estaria na origem da própria cultura, isto é: o *parricídio*. Esse ato de violência fundamental, de assassinato do pai, esse ato que por sua própria prática oferece unidade à horda dos irmãos, vem acompanhado imediatamente de seu efeito mais nefasto: o *sentimento de culpa*. A culpa é resultado da ambivalência emocional que esteve na origem do assassinato do pai. O choque entre o laço afetivo amoroso e o laço destruidor, ou, dito de outro modo, o embate entre pulsões sexuais e a pulsão de morte, está na origem da ambivalência e da *culpa* que emerge como resultado do ato parricida – ato agressivo que se sobrepõe à corrente amorosa investida contra o pai. A culpa seria efeito do remorso que acomete os membros da horda após seu crime que deu origem à ordem da cultura.

No entanto, não é sempre necessariamente pela via de um ato criminoso que a culpa emerge. Freud se dá conta de que, por vezes, o sentimento de culpa torna-se independente de qualquer ato, e é capaz de acometer uma consciência que não produziu efetivamente nenhum ato maligno ou culpável:

[...] ao se perguntar como alguém adquire sentimento de culpa, obtém-se uma resposta que não admite discussão: a pessoa se sente culpada [...] quando fez algo que é reconhecido como “mau”. [...] Após alguma hesitação, talvez se acrescente que mesmo quem não fez esse mau, e apenas reconhece em si o propósito de fazê-lo, pode se considerar culpado, e então se levantará a questão de por que aqui, o propósito é tão estimado quanto a execução. Os dois casos, porém, pressupõem que já se reconheceu o mal como algo repreensível, cuja execução deve ser evitada (FREUD 1930/2010, 235).

A culpa, portanto, é independente da expressão viva do ato culpável, mas comparece, ainda aqui, como uma forma de *remorso* oriundo da possibilidade mesma de cometer-se um ato indigno ou mau. O Édipo freudiano será valiosamente representativo dessa composição entre o propósito, o ato e a culpa; e vai condensar em si os dois piores e mais abomináveis crimes ou *intenções culpabilizantes* possíveis, a saber: o *incesto* e o *parricídio*. Esse núcleo fundante e fundamental conceitualizado por Freud – o complexo edípico – é o possibilitador, para o sujeito, de uma superação do estéril núcleo familiar, alcançando, através do Édipo, uma rede simbólica e social mais ampla. Dito de outro modo, o processo edípico seria o originador da “expulsão” do sujeito para fora da tríade familiar, impedindo sua reintrojeção nesse núcleo, e possibilitando, assim, sua ampla inscrição em outros *locus* simbólicos. No entanto, o preço pago na passagem pelo processo edípico – e como resultado desse processo – é a culpa como remorso gerado *a posteriori* e que ressignifica um desejo que, antes da constituição de tal processo, era “livre” para desejar aquele objeto mais imediato – e que Lacan nos lembra não ser um objeto muito desejável –, isto é: a mãe. E, além disso, de rivalizar com a autoridade paterna.

A rivalidade em relação ao pai (como detentor da mãe), provocado pela ambivalência, e o reconhecimento de sua autoridade, vai levar a uma renúncia pulsional. Esse reconhecimento de uma autoridade externa e da rivalidade – afinal, se o desejo materno busca em um Outro o que lhe falta, nessa altura a criança crê ainda participar da disputa – se mantém ainda aqui no nível da privação, pelo pai, do Outro. Essa mesma autoridade e violência reconhecida em um elemento externo – o pai imaginário, por exemplo – depende da projeção dos impulsos agressivos que partem da própria criança no momento da rivalidade pelo reconhecimento e pelo desejo do Outro. A autoridade externa é internalizada e vivida no interior da vida psíquica. Nesse momento, o supereu entra em cena como um *substituto* dessa autoridade. Em última instância, o supereu “simplesmente dá continuidade ao rigor da autoridade externa, a que sucedeu e que em parte substitui” (FREUD 1930/2010, 238). O supereu, portanto, dá *forma e consistência* a uma culpa, um remorso, oriundo de uma *renúncia pulsional agressiva*, que *preexistia à própria formação superegóica*.

O supereu rivaliza com o eu na tentativa de regular a imagem do eu por seu *ideal*. O asseio, a moral, os altos sentimentos religiosos e civis e a humildade são exemplos de exigências feitas ao eu e que pertencem ao campo de alcance do supereu. Freud nunca deixou de destacar, desde a construção de sua “segunda tópica”, a importância do jogo dialético e do combate eternamente travado entre o eu e o supereu que está na origem da culpa. E não será preciso relembrar ao leitor o lugar fundamental que o choque entre essas duas instâncias ocupou no texto freudiano *Neurose e psicose* onde a melancolia se achava inteiramente dependente desse embate ao ganhar um estatuto nosológico provisório no campo psicanalítico, em meio às chamadas *neuroses narcísicas*.

O problema do supereu na melancolia remete muito diretamente aos problemas da segunda tópica e responde, de certa forma, ao problema da *queixa empobrecida do melancólico* e de sua fala monocórdia já destacada na psiquiatria clássica, por Pinel, por exemplo, para citar um dentre aqueles que pensaram o tema em sua abordagem da melancolia como um delírio em torno de um único objeto:

Esta questão da culpabilidade que, doravante nos convida a recorrer às instâncias da II tópica freudiana, não cessará de se mostrar [...] como o modelo do automatismo de repetição do sujeito melancólico (LAMBOTTE *apud* MOREIRA 2002, 75).

Contudo, a partir da reflexão sobre a origem edípica do supereu e de seu parentesco com a autoridade – tomando a forma de uma “autoridade interna” ou internalizada -, temos que obrigatoriamente inferir que *o supereu guarda uma relação muito íntima com a Lei*. Podemos ir mais longe e afirmar que o supereu, a partir do raciocínio de Freud, é um dos derivados do advento do significante. Relacionando-se com a Lei e com o significante, o supereu, portanto, estabelece, ato contínuo, uma relação com o sujeito – que é efeito do significante. Não é possível ir muito longe em qualquer reflexão sobre essa questão, segundo defende Alain Didier-Weill (1995), concebendo o supereu apenas como uma parte do eu, e apenas em sua relação de vigilância, manutenção e de punição ao eu.

Estamos aqui no centro de diversas questões que concernem à problemática superegóica e à culpa melancólica. É certo que o complexo edípico é funcional em se tratando de responder ao problema de uma culpa não derivada de um ato culpável efetivamente cometido, mas vivido na fantasia a partir de uma renúncia pulsional. No entanto, cabe perguntar: será que podemos derivar toda a culpa existente ao núcleo do Édipo como inscrição da lei? E como explicar uma

culpa tão poderosa como aquela que ocorre na melancolia senão a partir da questão do pai edípico? O supereu na melancolia seria derivado da inscrição da lei?

Sustentados no que apresenta Alain Didier-Weill, torna-se um grande perigo remeter a culpa superegóica sempre à falta edipiana. Tomada sempre a partir do “teatro edípico”, a ação do supereu ganha um “sentido original” dado e mascara sua efetiva potência real. Dito de outro modo, o Édipo freudiano, vindo em socorro de uma culpa *independente* de um ato factual cometido em sua origem, remete, ainda assim, a uma *necessária* falta cometida, a “uma falta ligada ao que de fato ocorreu, em ato ou em fantasia” (DIDIER-WEILL *apud* DUQUE-ESTRADA 2001, 74). Desse modo fazemos uma revolução de 360°. Ou seja, percorremos um trajeto que nos reconduz sempre ao mesmo centro convencional. Remeter a culpabilidade sempre ao abrigo edipiano significa permanecer preso a uma culpabilidade com sentido fixo e de origem estanque; o perigo seria o de sempre reconduzir cada análise a uma mesma fôrma de origem, e “tendo compreendido ‘tudo’ [o analisando] conservaria seus sintomas” (DUQUE-ESTRADA 2001, 74). Outro caminho possível seria admitir, de modo inverso, que a injunção punitiva do supereu estabelece um castigo (simbolicamente definido) a um crime sem origem necessária e sem uma matriz clara (senão a própria renúncia pulsional). Dito de outro modo, estaríamos admitindo – sem dúvida nenhuma, com Lacan – a possibilidade da culpa - sendo prévia ao supereu -, ao ser vivida na fantasia, se colar imediatamente a um sentido dado, às exigências superegóicas. E o supereu seria essa figura que atualizaria a culpa numa injunção (definida) ao eu. *A culpa superegóica funcionaria, portanto, como uma forma de produção de sentido que faz consistir um Outro que oferece ao sujeito um mandamento sobre seu dever-ser.* A culpa, portanto, produz um agir para aquele que permanece impassível e sem ação, oferecer um nome, uma definição, para aquele que permanece sem nome e sem definição alguma no mundo simbólico. Desse modo, *a culpa define lugares simbólicos* ao mesmo tempo em que estabelece uma espécie de relação entre o sujeito e o Outro. Ela possibilita a consistência de um Outro que reconhece e pune, e de um sujeito que, posto no banco dos réus, responde por um lugar na ordenação simbólica. Voltaremos a esta questão.

Como compreender, portanto, que um processo onde - podemos supor - a inscrição da possibilidade da *metáfora simbólica* na estrutura da linguagem – isto é, inscrição do significante Nome-do-Pai - tenha sido foracluída no real - supondo ser o caso da melancolia nesse momento – possa apresentar uma potência superegóica tão poderosa? Se pensarmos na ação radicalmente violenta do supereu na melancolia e em sua impossibilidade de

metaforização, recaímos em um impasse ao deduzir o supereu a partir da lei. A ação do supereu seria sempre derivada da lei paterna? Seguimos a reflexão de Didier-Weill:

Ora, Freud nos ensina que a relação mais originária ao significante é uma relação através da qual o eu enquanto ele opera, em função do princípio de prazer, uma operação de clivagem pela qual o significante é, por um lado, introjetado no interior bom e, por outro lado, expulso no exterior mau, cria uma situação onde não há afirmação do luto do Outro primordial. Esse luto do significante Nome-do-Pai só se realizará em função do mais além do princípio de prazer que, através do par *Bejahung-Ausstößung*, simbolizará esse significante como ao mesmo tempo presente e ausente. (DIDIER-WEILL 1995, 97).

É preciso, portanto, que o Pai se inscreva como morto para que seus efeitos de presença simbólica operem. O Pai da horda primitiva do mito de *Totem e tabu*, ao ser assassinado por seus filhos e inscrito como um totem garante assim os efeitos de seu poder simbólico sobre aqueles que se reúnem em torno de sua morte. Foi preferível a autoridade compreendida na *proibição oriunda de um símbolo* que se ergue em herança da presença paterna, do que a presença fantasmagórica de um pai caprichoso, severo e sem mediação de símbolo algum. E o pai simbólico, em última instância, significaria precisamente isso: a inscrição de um significante que possa mediar a presença (autoritária) do pai sem lei para o sujeito. Caso contrário, o efeito seria a relação com um pai todo-poderoso, que goza sem freio algum de todas as mulheres e de todos os poderes, pai do qual seu filho só pode se tornar refém. Contra um pai que tudo pode, seus filhos nada podem⁷⁰. Eis uma culpa insuportável de carregar. Eis ainda o motivo pelo qual a inscrição desse *significante símbolo da autoridade de um pai morto* – o significante Nome-do-pai – pode ser tão salutar: *ele confere autoridade* não a um desejo pessoal e incompreensível de um pai sem lei, *mas a uma ordem*, uma organização, a ordem simbólica, conectando o sujeito ao campo do Outro, ao mesmo tempo em que permite o luto do Outro primordial. A inscrição simbólica tem a função, portanto, de:

[...] permitir ao significante do pai no real, o morto-vivo, morrer aqui na terra para reviver em outra parte, transformando-o no “vivo morto que é o espírito ancestral: significante do Nome-do-Pai”. Sem essa simbolização, o morto-vivo torna-se fantasma, assombração do pai da qual nenhuma morte concreta pode libertar, e persiste em bater à porta do sujeito como um cobrador, pedindo-lhe prestação de contas. Com ela, porém, situa-se o Pai nos céus e a vida na terra pode tornar-se, algumas vezes, bela (DUQUE-ESTRADA 2001, 71-72).

E não seria esse fantasma, essa assombração do pai, essa potência desenfreada, justamente aquela ameaça pela qual o melancólico permanece vitimado? Não seria o *limite* de

⁷⁰ Lembramos aqui a belíssima tradução literária dessa impotência culpada de um filho em relação a um pai caprichoso na citação de *Carta ao Pai*, de Franz Kafka, que destacamos anteriormente.

uma autoridade simbólica justamente aquilo que o melancólico busca em suas queixas e culpabilizações? Se há falta de inscrição de uma autoridade simbólica, sem poder contar com uma sustentação no campo do Outro, o melancólico não seria aquele que busca a restauração de um possível bordejamento simbólico para a culpa devastadora e sem forma pela qual ele é acometido?

Retornamos aqui à questão da metáfora e de seus efeitos, no pensamento lacaniano, como operador estrutural. Se nossa hipótese aqui em desenvolvimento busca compreender o modo como o pai - supostamente fora de qualquer lei simbólica -, permanece assombrando o melancólico com seus mandamentos tirânicos que provocam uma culpabilidade muito poderosa; será preciso pensar de que modo a metáfora e a lei simbólica se presentificariam na melancolia. Recorremos à indicação que o filólogo e filósofo Jackie Pigeaud apresenta em seu *Metáfora e melancolia*:

Pensamos a metáfora, em retórica, como a *proximidade no espaço*⁷¹ [a comparação e superposição entre elementos heterogêneos]; a doença [melancólica] nos obriga a pensá-la como afastamento, como o esforço e o sofrimento que essa [tentativa de] distanciamento implica (PIGEAUD 2009, 146).

Ora, de que afastamento se trata na relação entre a metáfora e a doença? Trata-se do afastamento vertiginoso do comparecimento de um real sem mediação simbólica, e que comparece devastadoramente no seio mesmo do sentido. Com a inscrição metafórica do significante primordial, a presença do real pode, de modo mais ou menos bem arranjado, ser filtrada, adquirir um ritmo ou alguma forma de previsibilidade (evidenciada na presença da angústia); de todo modo uma mediação, em última instância, que fará cobrar do significante a função de *tentativa de simbolização do real*, sob o preço de deixar diante de si sempre um resto a simbolizar.

Ora, nos parece que o que atormenta o melancólico *é precisamente a falha nesse afastamento de um Outro tirânico*. Em última instância, ele parece ser atormentado pela falta de “defesa” possível contra o real, onde a metáfora inicial viria inscrever o símbolo – significante Nome-do-Pai – no lugar do Outro.

Na queixa e culpabilização presente na melancolia, o pai (eleito a partir de diversas formas de figuras de autoridade) permanece um cobrador implacável que não admite vacilação. Ele não morre jamais definitivamente, mas torna-se presente eternamente na forma

⁷¹ Grifo nosso.

fantasmagórica do morto que retorna do Outro lado, a qualquer momento e imprevisivelmente, para cobrar a satisfação de seus caprichos. O sofrimento melancólico é a evidência de um esforço – sempre frustrado – em se distanciar dessa abertura do real que o devora e o absorve. Trata-se, em uma palavra, da constante impossibilidade de afastamento da invasão do não sentido real no próprio campo simbólico. Não amparado definitivamente no simbólico e ao mesmo tempo buscando desvincular-se do real movediço, o melancólico permanece no *entre* desses dois mundos. As produções queixosas e delirantes na melancolia, o lugar de “resto” assumido por essas pessoas – e que é tributário do vazio do objeto *a* ao qual eles são remetidos –, de uma maneira geral, parecem apontar para o impasse de permanecer submetido a um desejo inominável de um pai que goza desenfreadamente e que os esmaga com sua autoridade sem limites. Jean-Claude Maleval nos confirma a recorrência desse mecanismo nas produções delirantes psicóticas:

[...] Quando o Outro se incarna em uma figura do Pai gozante, o psicótico só dispõe de um número limitado de soluções para sustentar a confrontação: se fazer resto diante de seu desejo inominável é uma, tornar-se sua Mulher constitui uma outra⁷² [...] para além desses fenômenos, uma mesma problemática não cessa de insistir: como tornar aceitável⁷³ a posição fundamental do sujeito psicótico votado, faltando a inscrição sólida de seu ser no campo do simbólico, a se tomar como um objeto de gozo para o desejo do Outro? É a essa questão que as diversas construções delirantes tentam responder com mais ou menos habilidade (MALEVAL 2011, 119).

Em um texto metapsicológico descoberto anos depois de sua morte, batizado de *Neuroses de transferência: uma síntese* (FREUD 1915/1985), Freud já evidenciava que, ao contrário da neurose que está baseada no estabelecimento do totem na ocasião do assassinato do Pai da horda primitiva, o mecanismo próprio da melancolia se baseia na *impossibilidade de concluir o luto do pai* e, portanto, de erigir um totem, isto é, de introduzir um elemento simbólico no lugar do pai, elemento esse que funcionaria como representante simbólico da autoridade paterna. O melancólico se manteria eternamente em luto pelo pai primordial. “O luto pelo pai primitivo emana da identificação com ele, e *tal identificação provamos ser a condição do mecanismo da melancolia*⁷⁴” (FREUD 1915/1985, 80), escreve Freud nesse trabalho. Ora, como mostra a citação que acabamos de introduzir, o fato de permanecer

⁷² Parece claro que as referências de Maleval nessa passagem são, respectivamente, a posição melancólica (lugar de objeto “resto”) e o delírio paranoico de Schreber (seu processo de feminilização).

⁷³ A expressão ‘aceitável’ talvez não seja a mais propícia para descrever a ação do delírio na tentativa de fundar uma posição do sujeito diante do gozo do Outro. O próprio autor citado, em nota, reforça essa observação, especialmente no que diz respeito a algumas formas delirantes da melancolia: “entre outras formas de delírio, o de imortalidade e o de enormidade, encontradas na melancolia ansiosa, deixam evidentemente o sujeito numa posição extremamente dolorosa, ele conduziriam talvez a considerar o delírio como um processo que elabora e fixa um gozo, não necessariamente já aceitável, mas menos inaceitável” (MALEVAL 2011, 24).

⁷⁴ Grifo nosso.

indefinidamente em luto pelo pai primitivo está diretamente conectado, na melancolia, a uma identificação com o pai morto.

Contudo, não se trata, para Freud, de uma identificação com a figura paterna que se foi. Desta forma, seria perfeitamente possível o estabelecimento simbólico de um totem no lugar antes ocupado pelo pai e da abertura de um processo de luto. O que aqui se configura como condição para o mecanismo desencadeador da melancolia é uma identificação ao pai *como* morto, enquanto ausência. Poderíamos dizer que, ao identificar-se ao pai ausente, morto, o melancólico permanece ligado, identificado ao lugar *vazio* deixado pelo pai, ao furo aberto no campo simbólico pela ausência do símbolo do pai, ao *nada* que o pai deixou atrás de si.

Mais uma vez, Freud se utiliza do tema da *identificação* – identificação ao pai *como* morto nesse trabalho, identificação ao objeto *como* perdido em *Luto e melancolia* – para caracterizar o lugar do *nada*, do *vazio* a partir do qual o eu responde na melancolia. É interessante notar como essas duas formas de identificação que funcionam como referência para a melancolia, nos sensibilizam para a relação do melancólico com o *vazio* mais do que destacam a importância do próprio “objeto” identificado. Através desses “objetos” da identificação funciona, na realidade, uma forma de mediação entre o melancólico e o *vazio*. O “eu” melancólico, que se tornou miserável e esvaziado, se mantém, no entanto, *identificado* no fim das contas. Dito de outro modo, ele assume a si mesmo e para si mesmo, como referência, a completa falta de referências simbólicas. É do lugar deste ‘nada’ que o melancólico fala; identificado ao furo, ao resto, a melancolia opera. Como foi explicitado pelo comentário de Alain Didier-Weill citado acima, sem a presença de um significante que possa inscrever o pai como ausência, significante do Nome-do-Pai, um luto da presença paterna não pode ser feito. Não exatamente porque a ausência do pai não pode ser detectada – o melancólico fala do próprio lugar da ausência, do furo, do real -, mas porque o luto, como processo, não pode ser efetivado, completado. O melancólico é sugado pelo *vazio* do pai, e colocado no lugar de dejetado, no lugar do furo real, ele passa a ver o Outro existir como potente: o Outro que tudo pune.

2.4 – SUBLIMAÇÃO E MELANCOLIA: A DESFUSÃO PULSIONAL

O supereu dá forma simbólica a uma culpa derivada, originalmente, de uma desfusão pulsional. No contexto da conclusão do Complexo de Édipo, essa desfusão acontece por via do recalque dos impulsos agressivos direcionados contra a autoridade paterna e que são redirecionados – sob o efeito do recalque - contra o eu. No entanto, na melancolia, a desfusão pulsional é ainda mais radical do que aquela que ocorre no plano edípico. O nó entre o sexual e o mortífero no mundo melancólico não opera por recalçamento, na tentativa de evitar um laço ambivalente com a figura paterna, por exemplo. Mais do que isso, a desfusão pulsional na melancolia acontece em função de uma completa retirada da libido e do investimento sexual do mundo dos objetos parciais. O efeito dessa retirada será o que Freud chamará, em *O eu e o isso* (1923), de “cultura pura da pulsão de morte”. Para Freud, a retirada da libido dos objetos, isto é, a perda de interesse pelo mundo e pelas coisas, marcava, desde muito antes do texto de 1923, a psicose de uma forma geral. No entanto, no caso da melancolia, essa desfusão pulsional se apresenta de maneira radical, a ponto de levar a reflexão freudiana a se questionar sobre a origem da perda desse laço, o mais fundamental, que, em suas próprias palavras, seria a perda do laço que liga o indivíduo à vida.

Nesse contexto, Freud argumenta ainda em *O eu e o isso* que uma dessexualização dos investimentos pulsionais leva, por um lado, à presença de uma (auto) destrutividade muito acentuada. Contudo, por outro lado, essa dessexualização da pulsão configura-se como a própria fôrma de origem do processo de sublimação. Destruição e criação se tocam nesse momento. E estamos aqui muito próximos da reflexão de Lacan que em seu seminário sobre *A ética da psicanálise* (1959-1960) entende o trabalho da pulsão de morte como uma espécie de criacionismo.

Helene Deutsch (DEUTSCH 2000), discípula próxima de Freud, desenvolveu um estudo muito precioso sobre a melancolia onde busca, entre outras questões, compreender como opera essa *cultura pura da pulsão de morte* da qual se refere Freud. Muito fiel às hipóteses freudianas em seus escritos, Deutsch mostra que quanto mais antiga é a fase do desenvolvimento à qual a libido recua, menos sólida será a ligação entre tendências libidinais e tendências destrutivas, ou seja, maior será a desunião das pulsões e, portanto, mais agressivas serão as repercussões das atitudes do supereu (DEUTSCH 2000, 322). No caso da melancolia, a fase *oral* da libido, momento do canibalismo arcaico, representa justamente este movimento de introjeção do objeto e de dessexualização radical da libido deixando, ao mesmo tempo, à

violência da pulsão de morte um largo campo de ação. Sendo a oralidade o momento mais arcaico das faces da libido, a destruição do objeto e sua incorporação são solidários do desligamento mais profundo entre o mundo sexual e a destrutividade da pulsão de morte. E a perda de interesse no mundo é contemporânea da destruição do objeto no interior do eu, através do supereu. O processo de dessexualização da pulsão leva a uma absoluta desconfiança na satisfação possível que os objetos parciais (isto é: sexuais) possam trazer ao melancólico. E isso se presentifica muito claramente nas queixas melancólicas, na medida em que - denunciam os pacientes - nenhuma solução possível pode trazer satisfação e prazer novamente para um mínimo ato em suas vidas.

Do mesmo modo, e a primeira vista paradoxalmente, o processo de *sublimação* é dependente do mesmo princípio. A sublimação se utiliza do objeto criado para contornar a Coisa, *das Ding*, tal como na famosa alegoria de Heidegger em que o oleiro, ao construir seu vaso, contorna o vazio. Dessexualizando a pulsão, a sublimação dispensa a satisfação parcial que poderia ser proporcionada por este ou qualquer outro objeto, para visar um mais além dos objetos. Uma roda deixa de pertencer a uma bicicleta e ganha acento na crítica da contemplação (Duchamp), as manchetes deixam de pertencer aos jornais e ganham corpo geométrico (Picasso e Braque), o velho par de botas sujas perde seu valor de utensílio e ganha forma no quadro (Van Gogh). Dito de outro modo, a sublimação possibilita o manejo do objeto, extraíndo-o de sua realidade mundana evidente de objeto de satisfação sexual, para fazer dele Outra coisa. Retirado do mundo dos objetos, isto é, do contexto de *continuum* utilitário de objetos doadores de satisfação das minhas vontades, o objeto perde seu próprio “estatuto de objeto” enquanto tal. Enigma, inominado, a obra artística se apresenta enquanto forma e conteúdo que busca apreender o que não tem forma ou conteúdo. Pura indicação: eis aí (o que está além disso)! Como se a apreensão contemplativa (e participativa) da arte não se contentasse com satisfações parciais, mas buscasse o todo, ainda que se dobrando sobre o objeto. Eis a tensão que a sublimação provoca e demanda à obra de arte (e que a obra de arte provoca à sublimação): um passo adiante só pode levar à aniquilação (morte) do objeto enquanto tal, um passo em retorno e reencontramos o objeto em sua condição de objeto sexual, isto é, doador de satisfações *parciais*. Trata-se verdadeiramente de uma escolha que nos impõe a sublimação. Ou bem desligamos os laços (sexuais) que nos conectam ao objeto – e encontramos no objeto outra coisa que sua satisfação ou utilidade, talvez uma inutilidade valiosa -, ou recriamos esses laços reconhecendo sua condição parcial – e assim abandona-se, de modo geral, o ato artístico. O fato

é que, nesse contexto, *a sublimação impõe à criação o rearranjo dos modos de ligação ao objeto*.

Esse rearranjo dos modos de ligação ao objeto atinge um ponto radical para as vanguardas modernistas do campo artístico no século XX, culminando no desejo de destruição do próprio objeto artístico e, em última instância, do objeto enquanto tal. As palavras de Paul Klee em 1915 são absolutamente elucidativas sobre um dos caminhos dessa destruição: “Mais esse mundo é aterrorizante hoje, por exemplo, mais a arte se faz abstrata, enquanto que um mundo afortunado suscitaria uma arte imanente” (KLEE *apud* KAUFMANN 1999, 222). Ora, essa dissolução do objeto no campo da arte abstrata é também, segundo a perspectiva de Klee, uma retirada do interesse pelos objetos do mundo. Não se trata de um fechamento da arte sobre si mesma, numa espécie de solipsismo radical; mas trata-se de uma *reconfiguração das possibilidades de laço com o mundo*. No mundo medieval, onde a presença de Deus deveria ser sentida em toda parte, a arte retratava a plenitude da presença de Deus na figuração do homem em sua relação com o mundo transcendente ou no próprio ato de re-produzir a natureza na criação artística – o artista era responsável por uma produção da natureza, ainda que de nível inferior, tal qual o próprio Deus. Num mundo onde não há uma presença que garanta o sentido único e universal em todos os campos e direções da experiência, a arte está livre para se retirar dos objetos, *produzindo* o visível. A arte não tem mais a função de representante e apresentadora da plenitude da presença do Outro transcendente e garantidor desse mundo, seja ele qual for. É nessa direção que aponta a observação de Pierre Kaufmann: “esquecemos muito facilmente, com efeito, que a dissolução do objeto pela arte não figurativa está organicamente ligada à retirada do Outro pelo qual esse objeto foi investido de sentido” (KAUFMANN 1999, 222).

Como vimos, a melancolia, desde Aristóteles, esteve ligada a essa possibilidade de criação e ao *homem de gênio*, desde que se produzisse um esfriamento do humor, onde o homem se retirasse do mundo dos objetos e fosse capaz de observá-los com um frio olhar penetrante. Curiosamente, no âmbito da teoria freudiana, melancolia e criação – através do modelo da sublimação e do desinvestimento dos objetos – se tocam mais uma vez. A melancolia como uma forma de dessexualização do pulsional – dessexualização que é o próprio modelo da sublimação – também se direciona para mais além dos objetos pulsionais. Desinteressado em relação a qualquer traço dos objetos da “realidade” e fechado em si mesmo, o melancólico não cessa de tentar indicar diretamente em sua fala e em suas queixas a presença sufocante e dessexualizada de *das Ding*, desse mais além dos objetos. Não se trata, no entanto,

de uma forma criativa e que propõe um novo modo de relação com o objeto (como seria o caso de algumas vanguardas artísticas). Mas na impossibilidade de estabelecer algum laço sexual com seu entorno, o melancólico aponta cruelmente para a Coisa, denunciando uma suposta ilusão fantasística (de satisfações parciais) que seria o “mundo dos objetos”, o mundo dos investimentos sexuais. Esvaziado do apego às satisfações sexuais (parciais), excluído desse mundo dos objetos, o melancólico vive a presença maciça do mais-além dos objetos. O efeito desse processo pode ser sintetizado na belíssima passagem de Maurice Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção* em que o filósofo articula o tema da noite à retirada ou ao vazio do mundo dos objetos:

Quando, por exemplo, o mundo dos objetos claros e articulados se acha abolido, nosso ser perceptivo amputado de seu mundo desenha uma *espacialidade*⁷⁵ sem coisas. É o que acontece na noite. Ela não é um objeto diante de mim, ela me envolve, penetra por todos os meus sentidos, sufoca minhas lembranças, apaga quase minha identidade pessoal (MERLEAU-PONTY 2010, 328).

2.5 - CULPA E AUTORIDADE NA MELANCOLIA

O doente sofre; e ele sofre de não poder exprimir seu sofrimento; não é o que ele diz que importa para o médico, é sua incapacidade de dizer.

Jackie Pigeaud⁷⁶

Compreendemos através da constatação de Freud de que a ausência de vergonha, numa forma de culpabilização tão poderosa, seria a marca fundamental do estado melancólico. A culpa, na melancolia, portanto, não partiria da sustentação de um lugar simbólico para o sujeito e do investimento libidinal em uma imagem de si mesmo. Logo, a ação do supereu não é mediada pelo investimento narcísico no próprio eu nem tampouco num *locus* tributário da lei simbólica. Conforme afirma Colette Soler em uma passagem que citamos anteriormente, onde há eficácia da lei do pai, a ação do supereu se tempera. Onde essa eficácia não se concretiza, por outro lado, há uma forma de violência insensata da culpa superegóica que cultiva uma

⁷⁵ Grifo nosso.

⁷⁶ PIGEAUD, J. *Metáfora e melancolia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. p. 146.

autotortura muito radical. Lacan deu destaque aos extremos em que o imperativo superegóico pode se apresentar em seu seminário sobre *Os escritos técnicos de Freud* (1975a):

O supereu é um imperativo. [...] Por outro lado, é preciso acentuar também, e ao encontro, seu caráter insensato, cego, de puro imperativo, de simples tirania. [...] O supereu tem uma relação com a lei, e ao mesmo tempo, é uma lei insensata, que vai até o desconhecimento da lei (LACAN 1975a, 164).

Uma lei que chega até o desconhecimento da lei. Em sua relação com a lei do pai, o supereu, em seu caráter imperativo obsceno, chega até o total desconhecimento da lei. Ele não se tempera, portanto. Na melancolia, como estamos apresentando, o vínculo libidinal com o mundo dos objetos se desfaz até o grau de uma quase completa anulação. Esse fator desvincula a pulsão de seus objetivos sexuais de maneira radical, estabelecendo o que Freud chamou de *cultura pura da pulsão de morte*. O melancólico se converte num corpo de carne, vagando por esse mundo onde nada mais o interessa. Mas o que é ainda mais grave: desvinculando o campo do sexual do campo do mortífero, a violência da pulsão de morte ganha um livre caminho para o ataque - via supereu - a tudo que diria respeito ao eu. Como Freud apresenta em *O problema econômico do masoquismo* (1924), o resultado dessa conjunção de fatores é o *masoquismo moral*, essa presença do supereu como simples tirania: “o masoquismo moral, é principalmente notável por haver afrouxado seu vínculo [o da destrutividade] com aquilo que conhecemos como sexualidade” (FREUD 1924b/1996, 171). Seguindo ainda a indicação de Freud em *Neuroses de transferência: uma síntese* (1915), o lugar onde o melancólico se coloca é o lugar do furo, o lugar vazio deixado pelo pai morto. Não existe para ele, portanto, o luto do Outro primordial distanciado e “filtrado” pela lei. O melancólico, ao buscar a lei do pai, encontra um ruidoso silêncio. Ao voltar-se para a lei, ele apenas encara o desconhecimento da lei (Kafka). Encontra-se aí a conexão entre *masoquismo moral* e o vazio deixado pela *lei do pai*: ao buscar referências no campo do simbólico que possam oferecer amparo à lógica das gerações do campo social, o melancólico sê vê desamparado, não reconhecido pelo Outro, sem importância, sem existência simbólica. A melancolia não conhece, portanto, nenhum *locus* simbólico que possa garantir ao mundo melancólico alguma permanência, alguma estabilidade. O melancólico conhece então o radical vazio de referências; não é possível, portanto, nenhuma forma de identificação simbólica – I(A) – que possa funcionar como eixo das identificações. Eis o efeito imediato dessa carência de localização simbólica: é impossível, na melancolia, que o sujeito encontre uma ancoragem no campo do Outro, um reconhecimento, um olhar do Outro em sua direção. Tudo o que diz respeito ao seu “si mesmo” é instável. O eu permanece pobre de “si mesmo”. O melancólico não pode reconhecer uma imagem de si e permanece, portanto, sem

um lugar simbólico que lhe garanta uma forma de ver a si mesmo como digno do amor do Outro. *Ele é indigno*. E essa indignidade é comunicada aos outros com toda crueldade de que sua fala é capaz. Apenas o *totem* pode frear o canibalismo arcaico e seus efeitos. Fora da instauração simbólica de um totem, o único recurso que resta ao melancólico é a devoração, movimento que atinge o objeto mas também toda possível imagem de si mesmo. Deste modo, ele pode apenas contar com a violência que devora sua própria imagem:

Este é exatamente o problema do melancólico: como o Outro simbólico não pode o situar, resta-lhe apenas sua própria imagem, sem vínculo nem ancoragem, deixada à mercê, não do simbólico, mas do Outro real radical. Sem ponto de ancoragem estável, sem uma fixidez de maneira que ele possa se situar em relação ao Outro, como ele pode estabelecer um ponto ideal a partir do qual ele pode se considerar digno de amor? Talvez daí venha a certeza de ser sem valor, não desejado ou condenado. (LEADER 2010, 199)

Tal violência e autocondenação, no entanto, pode mascarar, aos olhos do clínico, uma operação (sub-reptícia) em movimento. Além da *certeza* de ser alguém sem valor – aspecto que dá alimento ao conteúdo das autoculpabilizações –, o melancólico vive a *incerteza* da falta de referências simbólicas. No entanto, a falência das balizas simbólicas – tributárias da não-mediação da lei do pai – tem como efeito, por vezes, uma nova *tentativa* de estabelecimento das coordenadas do campo simbólico: “quando vacila esse lugar de pai originário enquanto tal podem aparecer os sintomas do sujeito, sintomas ligados a uma fantasia que visa restaurá-lo” (PORGE 1999, 60), afirma Erik Porge ao comentar os efeitos no sujeito da falência da instauração do lugar da lei do pai.

Se não houve a inscrição da lei que possa oferecer compacidade ao poder autoritário e ao gozo do Outro, não significa, por outro lado, que não haja apelo, no melancólico, a uma figura paterna, a uma *instância de autoridade*. Mas essa autoridade, evidentemente, não é a autoridade de um pai castrado pela lei que seria transmitido ao melancólico simbolicamente, mas trata-se, ao contrário, da figura de um pai sem lei:

Que o Nome-do-Pai esteja foracluído não impede a emergência de uma figura paterna encarnando o gozo desenfreado. Muito ao contrário: a carência do Pai simbólico tende a induzir um retorno do Pai [...]: o Pai gozador, todo poderoso, aparentado ao Pai primordial, detentor de todas as mulheres, evocado no mito de "Totem e tabu" (MALEVAL 2011, 120)

Nesse nível, se conectam diretamente *culpa* e *exibição*. Como vimos, sem a presença da vergonha em suas lamentações, o melancólico cultiva abertamente uma apresentação e uma exibição de suas faltas, limitações e toda sua suposta sordidez, expondo-as diante do Outro. A

partir daí, Jacques Hassoun constata que “o melancólico se confessa culpado e chama com todas as forças o justiceiro anônimo que lhe revelaria o erro que estaria na origem das suas autoacusações infinitas” (HASSOUN 2002, 45). Desse modo, ele *faz apelo à lei* – através da autoridade radical e do rigor punitivo, única forma da autoridade que ele conhece - e justifica a necessidade de sua punição. Ora, se a *autoridade do pai* – enquanto pai da horda primitiva - não foi traduzida em um totem, isto é, na instauração de um *lugar simbólico transmitido pelo pai* capaz de temperar a violência da vontade obscena e caprichosa de uma figura paterna que tudo pode, que goza de todas as mulheres e de todos os bens, não há, portanto, um limite à violência da presença paterna, não há uma mediação simbólica entre o sujeito e o desejo obsceno do pai, seu desejo anônimo – no sentido grego do termo, como *anomos*, isto é: sem ordenação, sem ordem ou *sem lei*. Esta é a única lei que o melancólico conhece, *leis que desconhecem a lei*, lei puramente tirânica, lei de um pai devorador (responsável pelo canibalismo de sua própria imagem). A autoridade paterna na melancolia corresponde ao pai que priva o sujeito do Outro, sem, no entanto, lhe oferecer a mediação de uma lei simbólica, sem lhe garantir as coordenadas de sua instauração no símbolo. O efeito desse processo se detecta nas formas de autoridade, frequentemente dotadas de uma extrema violência, que o melancólico constrói, se submete e mesmo clama por seus efeitos. Médicos, analistas, regras e rotinas do hospital, parentes ou pessoas públicas, tudo aquilo que pode operar dando forma e representando os mandamentos tirânicos de um pai devorador, são de uso do melancólico que “[...] tenta de bom grado dar corpo à referência paterna. Esse apelo à completude do Outro toma formas diversas. [...] tudo o que pode fundar uma lei ou uma linguagem sem ambiguidade é, por isso mesmo, bem-vindo” (MALEVAL 2011, 174).

A partir do mundo grego clássico associou-se a *melancolia* à figura do deus *Cronos*, figura paradoxal de um pai benevolente e consolador por vezes, mas destrutivo e violento em outros momentos. Cronos é um deus mórbido, taciturno e distante, que vive isolado em sua própria temporalidade. Cronos: deus instável, autoridade perversa e caprichosa, pai devorador, deus da melancolia– traduzido entre os romanos pelo deus *Saturno* – e que nos remete muito diretamente a esse pai tirânico que seria o pai responsável pela autoridade superegóica devoradora que a melancolia conhece:

Para os gregos, Cronos é marcado por uma dualidade. Por um lado, ele é o deus benéfico da agricultura, que realiza festas das colheitas; por outro, é um deus sombrio, solitário, vivendo na extremidade mais recolhida da terra, deus da morte e dos mortos. Pai dos deuses e dos homens, ele é capaz de devorar seus próprios filhos (BENJAMIN 1963, 172-173).

Cronos – ou Saturno – se alimenta da carne de seus próprios filhos, devorando aqueles a quem ele deu vida. E, no entanto, ainda assim, *seus filhos fazem apelo a seu poder*, pois dele depende a possibilidade de se alimentarem. Depende puramente da vontade desse pai instável a possibilidade da colheita a partir da qual os homens vão se nutrir. É preciso clamar, portanto, pela autoridade e poder desse pai, ainda que o preço a pagar seja caro, pago com a própria carne.

E o que significa esse recurso, esse apelo à lei por parte do melancólico? Não se trata aqui, é evidente, de buscar um tratamento “rigoroso” para suas atitudes fantasiadas ou atuadas, não se trata de um apelo a uma autoridade moral. Trata-se, para-além disso, de uma busca de definição ou de *estabilização* no campo do símbolo. Paradoxalmente, a culpa melancólica comporta em si, apesar da enorme crueldade dos ataques que são feitos ao eu, uma dimensão de referenciação simbólica. É preciso, no entanto, desenvolver mais detidamente essa hipótese.

Conforme apresentamos, o melancólico padece de uma culpa sem origem *a priori*, efeito do desligamento dos laços libidinais com o mundo dos objetos parciais e da busca de autoridade numa versão imaginária da autoridade paterna. Além disso, a falência das balizas simbólicas que poderiam oferecer um ponto de ancoragem no campo do Outro leva ao melancólico a impossibilidade de forjar uma imagem de si mesmo *digna* de amor, que possa ser reconhecida pelo Outro. A indignidade melancólica será o combustível dos conteúdos devastadores presentes em sua autoculpabilização. A ação do supereu, por sua vez, dá forma simbólica à violência da pulsão de morte direcionada contra o eu. E esta é também a função que a ação superegóica cumpre na melancolia: ela define uma *falta original* supostamente cometida pelo paciente e um *castigo expiatório* para o qual ele deve ser designado. Dito de outro modo, a culpa dá *forma simbólica* ao efeito da retirada da libido dos objetos e da violência destrutiva que a livre ação da pulsão de morte encena na melancolia. A culpa diz ao sujeito o quê, nele próprio, que espécie de falha ou pecado original, justifica seus infortúnios:

O sujeito busca uma justificativa para essa dor nas ideias delirantes através da interpretação *a posteriori* de eventos (antes insignificantes) passíveis de crítica. A causa incógnita se torna causa conhecida: “Eis o crime que você cometeu e pelo qual está pagando com todo esse sofrimento corporal e mental. Você é um criminoso e merece punição” (QUINET, 1999: 80).

No entanto, o movimento que conduz o melancólico a essa busca de uma determinação simbólica para a origem incógnita de seus crimes ou atos puníveis se origina em uma abertura

ou um vazio radical na significação que se funda no momento onde se desencadeia, a partir da perda do objeto, a desfragmentação do eu e do mundo:

[...] o psicótico constata que a ordem do mundo está abalada. Uma falha central se abre no campo simbólico [...] é o que Freud busca definir através de uma ruptura primordial entre o eu e a realidade; o que Lacan chama em 1955 “a entrada em jogo do enigma do Outro absoluto” [...] A carência do significante paterno se mostra, com suas consequências maiores: a liberação do significante e a deslocalização do gozo (MALEVAL 2011, 117).

Nesse momento de profunda angústia e de poderosa instabilidade, o melancólico clama por uma ordenação do mundo. Remetido ao vazio de toda e qualquer significação, ele busca uma referência a si em meio ao gozo do Outro⁷⁷. É precisamente aí que podem advir as poderosas tentativas de restauração ou de estruturação do sentido que tomam forma delirante. A culpa, mais uma vez, funciona aqui como freio e como forma de elaboração de um período inicial de forte presença da angústia. Mais uma vez aqui, como afirma Lacan: “a culpa é sempre preferida à angústia”. Diante do vazio de significação e da forte angústia que o melancólico experimenta uma busca ou tentativa de estruturação simbólica surge daí como resultado. Se levarmos a sério a indicação de Freud de que o delírio funciona - a partir desse primeiro momento de perda da realidade e da conexão com os objetos -, como uma tentativa de “cura”, seremos capazes de compreender a operação e o apelo que o melancólico faz às figuras de autoridade, frequentemente presentes no delírio, eleitas como forma de localização ou ordenação simbólica. “Nesse período emerge muito frequentemente o apelo a um princípio paterno do qual as encarnações se mostram bastante variáveis, ainda que as figuras do poder, da Lei e do divino sejam privilegiadas. De fato, o que parece crucial ao psicótico reside na busca de um fundamento, suposto apropriado a fazer advir uma completude do Outro” (MALEVAL 2011, 118). O supereu terá uma função fundamental nesse momento. Será exatamente a injunção superegógica que funcionará como uma forma de determinação do castigo expiatório a ser cumprido e da revelação de uma origem determinada para a culpa vivida.

O supereu localiza, no discurso melancólico, o que nas tragédias, na Grécia clássica, era chamado de *atê* e que se referia diretamente ao herói trágico, isto é: o ato de transgressão de uma ordem superior (divina ou política), ainda que desconhecida conscientemente, cometida pelo personagem principal da encenação. Ora, o termo grego *atê* incluía, em sua acepção

⁷⁷ Na leitura psiquiátrica de J.-P. Falret do fenômeno delirante, esse estágio corresponderia à chamada *fase de incubação*, onde aparecia a *frenalgia*, uma espécie de angústia muito poderosa, uma forma de dor ideativa onde um mal-estar que atinge o próprio ser-no-mundo do homem melancólico (e da psicose de uma forma geral) surge. Este é o momento que funciona como porta de entrada para a construção das ideias delirantes e de tentativa de sistematização do delírio.

mesma, toda a desgraça que surge como castigo para o transgressor como efeito de sua transgressão – e que constitui a própria trama que se desenvolve na encenação trágica. Dito de outro modo, o que assistimos no palco, na encenação de cada tragédia, é o próprio desenvolvimento dos infortúnios e castigos preparados pela ordem superior da *polis* ou do Olimpo para punir a falta cometida pelo herói trágico, sem que esse personagem tenha alguma consciência prévia de ter cometido tal transgressão. O Outro, ordem superior, lugar da *autoridade* – ordem política ou divina - pune o sujeito *enquanto e na medida mesmo* em que ele toma conhecimento da falta grave que havia cometido. Tal qual o melancólico, o reconhecimento de uma falta cometida garante, ato contínuo, na encenação trágica, uma justificação e uma organização simbólica da punição aplicada pelo Outro ao sujeito. Eis aí uma forma de reconectar ou de localizar o transgressor – herói trágico ou paciente melancólico – em relação ao Outro punidor. O supereu, em seu parentesco com a autoridade, com a ordem superior, *conecta* o sujeito ao Outro.

Representante da autoridade tirânica absoluta, o supereu se apresenta como uma descendência do pai todo-poderoso, esse pai sem limites e que tem para si o imperativo de gozar indefinidamente: o pai temido pelos filhos da horda primitiva. Reconhecido em sua autoridade, mas não limitado em seu gozo, o pai tirânico – pai privador do Outro materno, isto é, o pai que impede a própria possibilidade do sujeito gozar “plenamente” – ele mesmo goza sem referência a nenhuma lei simbólica. E o supereu garante indefinidamente na melancolia seu lugar de pai punidor para o sujeito.

Mas que conexão é possível entre o melancólico e o Outro? Conforme afirma Marcel Czermak, a culpa na melancolia seria uma “certa maneira de manifestar o ser sob a forma do não-ser” (CZERMAK 1991, 155). Isto é, pela via de um termo negativo culpabilizante, de um “ideal negativo”, como se expressa Olivier Douville (2007), é possível, para o melancólico, uma mínima orientação no campo simbólico. Ao se culpar, por piores e mais graves que sejam as acusações que o sujeito faz a si mesmo, existe aí uma evanescente possibilidade de “delimitação de si”. A culpa *localiza o sujeito*, como um motor original, no contexto das lamentações e na queixa que ele faz do mal que o acomete. Evocando uma atitude maligna originalmente cometida, evocando a origem dos meus infortúnios ou evocando meu lugar de resto do símbolo, evoco também, e paradoxalmente, uma forma de *afirmação de mim mesmo*. Ao produzir na culpabilização afirmações como “sou um monstro” ou “sou um nada”, nesse momento, o melancólico liga-se ferozmente ao ‘*nada*’ ou ao ‘*monstro*’ como a um significante mestre:

Depreende-se daí a busca de uma identificação que não é imaginária, mas de ordem significante. Busca infrutífera, pois ele não consegue representar-se pelo significante (QUINET 2006, 136).

Lacan nos confirma tal hipótese na forma de uma pista: “Em suas autoacusações, ele [o melancólico] está inteiramente no domínio do simbólico [...] Isso não é capaz de lhes dar uma pista?” (LACAN 1992, 380). Sem a possibilidade de se amparar definitivamente no campo simbólico, o melancólico, no entanto, se utiliza dos significantes que atravessam suas queixas e sua autoculpabilização como uma espécie de significante adjetivador. Busca-se assim a possibilidade, na melancolia, de ser representado e subsumido a um significante que possa representar o sujeito para outros significantes, isto é, que localize o sujeito em um lugar simbólico determinado em relação ao gozo do Outro. Ainda que este lugar seja o lugar de ‘nada’ ou de ‘resto’.

Trata-se da tentativa de produzir um “efeito de sujeito”, de representar-se pelo simbólico através desses significantes evanescentes que atravessam a fala do melancólico. O que está em jogo nesse momento é uma espécie de recurso significante que busca oferecer uma forma de suplência à ausência da metáfora original:

O que significa que o sujeito se mostra apto ao mesmo tempo de nomeá-lo [o gozo] e de [se] localizar nesse lugar, muito frequentemente [identificando assim um gozo no Outro]. Ele não poderia ser identificado sem ser significantizado. Identificar o gozo no Outro [dar a esse gozo uma forma simbolizada] implica estar à altura de situar no campo do Outro um significante permitindo nomeá-lo. A partir daí, uma certeza se instaura, ela determina sem reserva a existência do sujeito (MALEVAL 2011, 183)

Ora, como afirma Jackie Pigeaud a partir da reflexão clínica de Charles Blondel, a metáfora deve ser pensada de forma *espacial*, como afastamento – de um puro gozo real - e como uma forma de localização, como o esforço que esse afastamento e essa localização implicam⁷⁸. Sem a presença e operação particular da metáfora fundamental, todos os significantes se equivalem no discurso do melancólico e, desta forma, jamais atingem o corpo que padece. Sem a metáfora, a cadeia significante se torna um desfile indistinto de significantes, cada um deles absolutamente equivalente a qualquer outro significante. Reconhecemos aí o automatismo de repetição da fala monocórdia na melancolia, essa extensão ao infinito de suas queixas que segundo Pigeaud guardam a “verdade da melancolia” (PIGEAUD 2009, 151). Suas lamentações infundáveis evidenciam essa desconfiança na capacidade do significante (desconfiança que Blondel chamou de “ausência de metáfora”) em

⁷⁸ Voltaremos a esta questão.

oferecer alguma significação que valha para o mal sofrido pelo melancólico. Os significantes se equivalem e nenhum deles pode servir de ancoragem para o sujeito no mundo simbólico. Desse modo, o recurso aos significantes presentes na autoculpabilização melancólica como uma forma de adjetivação ou de identificação fugaz é tributário da busca de instauração dos efeitos de metáfora, busca, portanto, da instauração de uma forma de *desnívelamento* possível entre os componentes da cadeia signifiante. Esforço esse de promover, em última instância, a possibilidade de representação pelo símbolo, provocando assim um ritmo, alguma ruptura, alguma espécie de desigualdade entre os significantes presentes na fala do paciente.

Marie-Claude Lambotte alerta para o caráter afirmativo da auto caracterização melancólica pelo ‘nada’. Frequentemente, o melancólico não se diz alguém que *não* possui nada de especial em si mesmo, ou alguém que *não* é capaz de realizar algo. Ao contrário, suas lamentações são afirmações claras do monstruoso lugar que ele ocupa. Tais autoacusações não surgem regularmente sob forma negativa, mas o uso de uma expressão como:

[...] *eu sou nada* caracterizaria minha identidade intrínseca [...] e se ele afirma deliberadamente seu pertencimento ao nada, é esforçando-se no entanto para delimitar um quadro que pudesse continuar a exprimi-lo. (LAMBOTTE 1993, 346-247)

Como salienta Olivier Douville, “a partir do momento em que um paciente se auto acusa, ele não está mais perdido no nada” (DOUVILLE 2007, 327), ainda que o uso do termo ‘nada’ seja, por vezes, a própria forma de localização que o paciente encontra em suas queixas. Mas esses significantes aos quais o melancólico busca se conectar fazem referência imediatamente a uma espécie de não-lugar radical – lugar de resto do simbólico – onde nenhum signifiante se estabiliza de maneira duradoura. Lugar de rebotalho do símbolo onde se caracteriza seu não-pertencimento efetivo ao campo simbólico. Nessa terra movediça que é o lugar de rebotalho do simbólico, lugar de resto *entre* simbólico e real, nenhum signifiante encontra permanência e logo todo o jogo de relações, toda a frágil estrutura armada, tal qual um castelo de cartas, finalmente começa a ruir novamente:

Esses sujeitos que num momento de “sobressalto”, encontram como defesa contra o absurdo a posição auto acusadora que Freud tão bem descreveu vivem um mau encontro com o Real. Encontro não tanto com o Real, mas com a irremediável impossibilidade de que consista e persista uma autoridade que dê ao mundo sua permanência e seu crédito (DOUVILLE 2007, 327).

2.6 – O DELÍRIO DE PUNIÇÃO E DE CULPABILIZAÇÃO

“O psicótico [...] ao invés de um indivíduo profundamente enclausurado em seu mundo interior, surge como inteiramente jogado no mundo externo, como se virado do avesso. Se sua experiência é incompreensível para outrem, é antes pelo que ela revela do que pelo que ela oculta, sem que seja necessário, contudo, cair numa concepção romântica - a da antipsiquiatria, por exemplo - que apresenta o louco como portador de uma verdade superior. O que se mostra claramente na alucinação e no delírio é tão somente aquilo que, no neurótico, é ocultado pelo [recalque][...]”
Richard Theisen Simanke⁷⁹

O uso dos significantes da queixa e da culpa que buscam sustentar uma posição simbólica diante do Outro para o melancólico, opera como uma resposta e uma tentativa de estruturação que busca frear o vazio de sentido que assola seu mundo. Ao buscar se fazer representar por um “significante adjetivador”, o melancólico almeja estabelecer uma ordenação do seu entorno que é tributária de uma busca de barrar o gozo devastador que o acomete. Dito de outro modo, o que o melancólico visa é precisamente a instauração de uma lei simbólica, isto é, o melancólico faz apelo ao Pai simbólico suposto poder limitar o gozo não nomeável que ele experimenta. No entanto, ainda vítima do gozo de um pai todo-poderoso, ele só é capaz de se submeter a uma autoridade sem freios ou limites simbólicos. O melancólico faz apelo a autoridade de um pai pacificador que limite o gozo que o assola, mas recebe como resposta a voz tirânica de um pai que goza com mandamentos caprichosos. Ainda que essa autoridade funcione como uma forma de designação simbólica precária, ela é incapaz de instaurar permanentemente uma barra ao gozo do Outro:

O apelo a um Pai pacificador [mas autoritário] que se desenvolve no campo da construção delirante [...] não chega a seus fins. Ele se encontra regularmente votado ao fracasso: a estrutura psicótica permanece dominada pelo pai gozador em razão da carência do Pai simbólico (MALEVAL 2011, 176).

Essa submissão a um significante suposto sustentar, ainda que precariamente, uma autoridade simbólica que organize a cadeia simbólica, se converte, no entanto, frequentemente em uma organização mais complexa que tem a expectativa de garantir a potência do Outro absoluto. A consistência desse Outro depende da posição de resto do simbólico que o melancólico ocupa em sua posição delirante.

⁷⁹ SIMANKE 1994, 186.

O uso do ‘nada’ como “significante adjetivador”, conforme apresentamos anteriormente, se opõe ao uso do ‘nada’ como *ato*. Na primeira forma, aquela da qual lança mão o melancólico, ele se apresenta de forma *positiva*, funciona, segundo Marie-Claude Lambotte, como um “conceito”, como uma forma de apresentação de si: *sou um nada*. Na segunda forma, o ‘nada’ diz respeito à *passagem ao ato*, tal como Lacan atribui em seu comentário do *caso da jovem homossexual* (LACAN 2004), ao ato daquela paciente. Trata-se, portanto, do ‘nada’ que manifesta a *eliminação* de si mesmo do sujeito no seio da cena simbólica. Estas duas formas caminham em vias opostas: na primeira forma há uma busca de alienação ao campo do simbólico, enquanto na segunda há uma extração radical do sujeito “fora de cena”. *Não sou nada*, prenúncio do ato, significaria que o sujeito poderia ter sido ou foi alguma coisa, mas não pode mais se manter subsumido a nenhuma forma de representação que o inscreva na cena simbólica. No entanto, essas duas modalidades de uso do ‘nada’ dizem respeito ao mesmo lugar de objeto resto diante do Outro. Enquanto a passagem ao ato se configura como uma saída radical do campo simbólico, um encontro definitivo com o real, a culpa melancólica, por outro lado, se revela como o lugar de resto do Outro, *entre* simbólico e real:

Nada sou, não sou mais que lixo. Reparem que não se trata nunca da imagem especular. O melancólico não diz a vocês que ele tem má aparência, ou uma cara feia, ou que é corcunda, mas sim que é o último dos últimos, que acarreta catástrofes para toda sua parentela, etc. (LACAN 1992, 380).

A partir do lugar do ‘nada’, no entanto, como Lacan nos faz ver, há um efeito direto que atinge o entorno do melancólico, tributário do sentido produzido pela autoculpabilização. Ele é responsável por catástrofes que atingem a todos, que vitimam o mundo, que tocam o Outro. Nesse momento, a culpa atinge dimensões grandiosas e a *expectativa de punição* por toda sua responsabilidade na desgraça infringida aos outros se torna imperiosa. Essa progressão da culpa melancólica em direção ao delírio de espera de punição não passou despercebida à Freud e já se configurava como um processo bastante conhecido da teoria psiquiátrica:

Ségla caracteriza o delírio melancólico de centrífugo (inicia na própria pessoa e passa a envolver parentes, amigos e até toda a humanidade), no qual o sujeito, marcado pela humildade, é *nocivo ao Outro*⁸⁰. Já o delírio de perseguição é centrípeto e o sujeito, orgulhoso, afirma que é o Outro que é nocivo. Enquanto o melancólico tende ao delírio de *petitesse*, o perseguido se aproxima do delírio de grandeza. Em termos psicanalíticos, podemos dizer que ambos estão situados como objetos do Outro: o melancólico como rebotalho e o paranoico como objeto mais-de-gozar. (QUINET 1999, 84).

⁸⁰ Grifo nosso.

Não sendo equivalente à queixa e à culpa comum, o delírio é aqui pensado a partir da sua estruturação e sistematização. Isso significa que a estruturação delirante inclui o sujeito delirante em relação ao Outro, esse último composto também no delírio. Desse modo, o delírio possibilita ao sujeito a produção de uma nova realidade, efetivando uma mínima relação do sujeito ao Outro, um redirecionamento da pulsão⁸¹.

O delírio de punição é regulador, na melancolia, de um espaço que guarda minimamente um campo de alteridade. Se o melancólico deve ser punido, se ele precisa ser sacrificado por seus delitos, cabe ao Outro punir e expiar seus crimes. Enquanto o paranoico encontrará no Outro aquele que o persegue e vigia, que deseja eliminá-lo e reduzi-lo ao objeto resto; o melancólico encontrará em si mesmo esse objeto (resto) e clamará ao Outro a função de expiação ou a eliminação de si. Enquanto o paranoico, no estabelecimento da figura imaginária do pai, se apresenta como o eleito de Deus ou aquele que é perseguido e/ou amado por Ele (ou por uma figura equivalente); o melancólico, por outro lado, ofendeu com um ato ou atitude absolutamente impróprios e reprimíveis essa figura poderosa - ou melhor, uma figura atribuída ao lugar de figura da autoridade. A partir daí, o paciente clama pela aplicação de uma punição rigorosa sobre si mesmo, punição que vai finalmente oferecer a consistência de uma autoridade incidindo sobre um crime sem forma e sem nome. *Ele se exhibe cruelmente ao Outro na expectativa de encontrar finalmente em cada um dos que se aproximam dele esse juiz absoluto que virá concretizar sua pena.* Desse ponto partem os *delírios de espera de punição* detectados por Freud em *Luto e melancolia*.

No entanto, se o melancólico ocupa o lugar de objeto para o Outro e deve ser punido por ele, quem é o Outro da melancolia? Essa questão nos conduz a um novo patamar da estrutura delirante na melancolia e que diz respeito ainda à busca de significantização do gozo no delírio. Após um primeiro momento, instante de comparecimento de uma profunda angústia que abala e faz ruir a ordem das coisas e do mundo, legando ao melancólico um mundo petrificado e vazio de sentido – período que a psiquiatria clássica, na figura de Falret, chamava de *fase de incubação* -; surge um segundo período em que identificamos a emergência de busca de uma figura de autoridade eleita para dar forma à culpa melancólica, culpa que emergiu no lugar da angústia profunda daquele momento caracterizado pela “incubação”. Esta seria, para Falret, a

⁸¹ Segundo as coordenadas que nos fornece Freud sobre o delírio como tentativa de reestruturação da realidade, escapamos de uma leitura psiquiátrica habitual, praticada modernamente pelo menos até a obra de Henri Ey (cf. MALEVAL 2011), que entendia o delírio como uma forma de *enfraquecimento* das faculdades mentais, especialmente da razão. Ora, muitas vezes, mantendo a forma do raciocínio absolutamente intacta, como temos mostrado, o melancólico, no entanto, não deixa de apresentar uma manifestação delirante, no entanto, construída dentro das balizas e formas do raciocínio lógico.

fase de sistematização, onde um esforço de representação, por via dos significantes da culpa, aparece de maneira aberta e detectável chegando até mesmo a tomar a forma de uma exibição de atos ou pensamentos nocivos e culpáveis. Em seguida haveria ainda um novo momento onde se tornaria mais explícito o lugar do Outro no delírio, uma vez que o melancólico se estabeleceria em referência direta a esse Outro⁸²:

Quando um ‘compromisso razoável’ se elabora, é apenas ao termo de tentativas de significantização do gozo que caracteriza esse segundo período. O gozo do Outro se encontrando então identificado, isto é, ao alcance do significante, o sujeito se mostra capaz de reencontrar uma certa base a partir da qual ele se torna o organizador daquilo que acontece com ele (MALEVAL 2011, 115-116).

Se o melancólico deve ser punido, o motivo é precisamente o fato de ele ter manchado ou contaminado o Outro com toda sorte de catástrofes, impurezas e crimes dos quais ele próprio é responsável. Ora, o Outro que se revela no delírio de punição é um Outro imaculado e que sofre as consequências da culpa (e dos crimes) do melancólico. Exatamente por essa razão o melancólico precisa ser punido: ele manchou definitivamente o Outro inocente com suas mãos de sangue. Ele é aquele capaz de macular e de ferir a integridade do Outro. Dito de outro modo, ele é o objeto (*a*) que cai desse Outro como resto - e que ameaça revelar nessa queda *a própria falta no Outro*, isto é, a castração do Outro total. A queixa melancólica coloca o sujeito no lugar do objeto *a*, objeto capaz de apontar (por sua existência mesma) e de revelar explicitamente a falta no Outro (o vazio de sentido, o esvaziamento do mundo, etc.). Contudo, contra a revelação do real da falta, o melancólico toma para si mesmo o lugar de resto, *mantendo o Outro imaculado*, puro. Se o Outro sofreu alguma fissura na sua totalidade, ou, segundo revela sua fala, se o grande Outro pode ser atingido por alguma podridão ou impureza, ela deve ser *de responsabilidade unicamente do melancólico* e, portanto, o Outro deverá puni-lo cruelmente segundo sua própria justiça.

Enquanto o obsessivo forja rituais que se colocam como obstáculo contra a lida direta com o retorno do recalcado, e, portanto, rituais que são supostamente capazes de garantir para ele o lugar de “ser puro”, não maculado pelas ideias impuras oriundas dos conteúdos recalcados; o melancólico, por sua vez, aponta abertamente para esse conteúdo indesejável. No

⁸² É preciso deixar claro que não compartilhamos aqui de uma perspectiva desenvolvimentista das formas delirantes. Não buscamos, baseado em uma teoria que se fundamenta no estudo do delírio, encontrar etapas que seriam cumpridas em uma sequência definitiva e progressiva. Justamente ao contrário. Trata-se, muito simplesmente, de buscar compreender o movimento que evidencia de que forma o lugar do sujeito, suas reações ao gozo e ao significante, e suas formas de uso e composição do significante em relação ao Outro comparecem no delírio melancólico. Evidentemente os modos de apresentação e a cronologia dos ciclos sofrem inúmeras variações clínicas – podendo frequentemente sofrer formas de justaposição - e que essa distinção e análise geral não visa, de modo algum, dar conta.

caso da melancolia, *é o próprio paciente que porta em si mesmo a impureza* e é ele quem merece a danação. Por causa de sua indignidade, o Outro que é inocente se mancha. Ele acarreta, portanto, o desencadeamento de desgraças ao Outro e deve ser, ele próprio, extirpado do campo do Outro por esse motivo.

A culpa auto referenciada e o delírio que espera punição falam, respectivamente, da posição de objeto resto melancólico, no primeiro caso, e de sua relação com o Outro total, no segundo. Como afirma Antonio Quinet, “se a autoacusação do melancólico situa todo o processo no próprio sujeito, o delírio de espera de punição reconstrói a dimensão do Outro do tribunal” (QUINET 1999, 83). Enquanto a autoacusação se refere ao “si mesmo” do paciente, o momento abertamente delirante produz uma relação com o Outro e faz referência a um lugar que cabe ao próprio melancólico diante do Outro. Nesse estágio delirante, ele “se encontra de pleno acordo com a neo-realidade que construiu. Ele consente ao gozo do Outro [...]” (MALEVAL 2011, 116).

Como nos ensinou a teoria freudiana desde o “caso Schreber”, devemos entender o delírio em psicanálise, não como sendo idêntico à própria psicose, mas como uma tentativa de reorganização do espaço vivido no psiquismo. Dito de outro modo, trata-se de uma forma de reinvestimento no mundo e de produção de um “fora” do eu que é reconstruído através da atividade delirante. Ora, os delírios de espera de punição não fazem outra coisa senão “organizar” o espaço da alteridade, isto é, a própria relação entre o sujeito e o Outro. Enquanto o delírio de perseguição paranoico reconstrói o Outro que o vigia, que está em toda parte, sendo o eu paranoico, inflado, o centro de todos os interesses e investidas de um Outro não barrado; o delírio de punição melancólico, por outro lado, reconstrói um Outro que tudo pune, que o julga e condena de maneira fria e cruel. E o melancólico torna-se mínimo diante do poder desse Outro condenador sem barra. Ele é o próprio objeto do Outro e de seus caprichos, e reconhece, através da autoridade desse juiz tirânico, sua culpa desde sempre consentida. No entanto, a partir da indicação freudiana fundamental sobre a produção delirante, sendo compreendido como tentativa de reconstrução da realidade, tal como deve se configurar todo o delírio, o delírio de culpabilização e de punição melancólico reestabelece o lugar do Outro como lugar da alteridade e reorganiza de maneira particular uma forma de saída do ciclo autorreferente característico da culpabilização:

Se na acusação, encontramos só o processo *Selbst*, relativo a si mesmo [...] com o delírio, ele tenta sair do circuito da autoacusação reconstituindo um Outro em sua espera de punição (QUINET 1999, 82).

Desta forma, a produção delirante se expande e a auto recriminação ou autoacusação se converte no análogo melancólico à estruturação do delírio de perseguição paranoico – ou seja, o delírio de punição. Ele garante, assim, a consistência do Outro absoluto, oferecendo legitimação para que o Outro total, puro, imaculado, estabeleça seu tribunal e puna radicalmente o melancólico. A punição esperada pelo delírio de punição, em última instância, se configura como uma forma de apelo à lei. Uma busca de inscrição, de uma ordenação simbólica causal (crime = lei, ou, todo crime acarreta a aplicação de uma lei)⁸³, a partir de um lugar simbólico precariamente instituído, que barre a imprevisibilidade do real (onde não há lei para nenhum crime). Freud em seu *Rascunho K* enviado a Fliess estuda a auto recriminação a partir das conversões ligadas a teoria do recalque. Para aceder a consciência, burlando assim a barreira do recalque, a auto recriminação direcionada ao eu deveria se converter em quatro possíveis formas de medo, tornando-se assim mais aceitáveis à consciência e se libertando do recalque:

O afeto da auto recriminação pode ser transformado, através de vários processos psíquicos, em outros afetos, que então penetram na consciência mais claramente que o afeto em si: por exemplo, em *angústia* (medo das consequências da ação a que se refere a auto recriminação), *hipocondria* (medo de seus efeitos corporais), *delírios de perseguição* (medo de seus efeitos sociais), *vergonha* (medo de que as outras pessoas tenham conhecimento da ação censurável), e assim por diante (MASSON 1986, 166).

A partir do estudo empreendido nesse trabalho da culpa melancólica e de suas auto recriminações, vimos que a *angústia* pode se converter no motor de origem dessa mesma culpa que se direciona ao melancólico na forma de auto recriminações. Os *delírios de perseguição*, por sua vez, ganham um equivalente na melancolia e convertem as auto acusações em delírio de punição. A *vergonha* estando ausente na auto recriminação melancólica, possibilita a exibição devassada da impureza, violência e dos supostos crimes dos pacientes que vão mobilizar e justificar sua indignidade, justificando, ato contínuo, sua necessidade de punição. Por fim, Freud indica a possibilidade da conversão da auto recriminação em *hipocondria*.

⁸³ Conforme afirma Lacan: “[...] o mínimo surgimento da grafia faz surgir a ortografia, isto é , o possível controle de um erro [...] desde o surgimento mais elementar do significante, surge a lei, independentemente de todo elemento real. Isso não quer dizer em absoluto que o acaso seja comandado, mas que a lei surge com o significante, de maneira interna, independente de toda experiência” (LACAN 1995, 243). Não se trata exatamente, neste comentário de Lacan, da lei simbólica do Pai, muito imediatamente identificada ao significante. Trata-se de uma lei que seria mais propriamente uma ordenação surgida a partir do significante e que regula o próprio significante “desde o surgimento mais elementar”, desde sua primeira marca no real, desde sua inscrição, grafia. É a própria ordem ou conjunto de regras que fazem operar o significante em cadeia (por diferença), já instaurando uma lei interna ao simbólico que não se equivale exatamente à lei inaugurada pelo significante Nome-do-Pai, lei essa que liga o sujeito ao Outro, submetendo-o ao abrigo do significante, ao campo simbólico. A lei de que se trata aqui seria mais arcaica, lei que faz consistir um jogo significante que dá origem a tudo que diz respeito ao mundo simbólico.

Atingimos assim, a partir dessa indicação freudiana, um campo que ainda não foi estudado neste trabalho: os *efeitos corporais* da melancolia. Considerando esse apontamento de Freud, vamos buscar estudar um importante encaminhamento da melancolia em sua versão delirante, o chamado *delírio das negações* ou delírio de Cotard.

Capítulo III

O OUTRO ESPAÇO DA MELANCOLIA: APRESENTANDO O “DELÍRIO DAS NEGAÇÕES”

*O profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza
para cá e para lá nos abismos da existência,
nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo
com elas, numa estranha indiferença.*

Martin Heidegger. *O que é metafísica?*⁸⁴

Durante toda a sua carreira, Jules Cotard foi médico na Casa de Saúde de Vanves, na França. Cultivando uma proximidade profissional a eminentes psiquiatras de sua época como Charles Lasègue e Jules Falret (filho do outro reconhecido psiquiatra de mesmo nome), Cotard compunha, juntos a esses e outros médicos, a Sociedade Médico-Psicológica francesa. No ano de 1852, Lasègue havia apresentado àquela sociedade uma dissertação onde estudava o que foi chamado de delírio de perseguição. Esse trabalho, que inspirou uma série de outros trabalhos sobre o mesmo tema, havia causado em Cotard uma impressão muito forte e será a partir das análises de Lasègue que em 28 de junho de 1880 ele apresentará diante daquela sociedade um artigo batizado de *Do delírio hipocondríaco em uma forma grave de melancolia ansiosa* (COTARD 1997a). O artigo apresenta alguns relatos de pacientes que Cotard havia atendido em Vanves, a partir dos quais irá surgir, ao fim desse trabalho, a proposta de dar destaque, entre as ideias de danação, de propensão ao suicídio e da forma ansiosa da melancolia, dois outros fatores que mereceriam ser analisados posteriormente de forma mais detida: as “ideias hipocondríacas de não existência ou de destruição de diversos órgãos, do corpo inteiro, da alma [...]” e a “ideia de não poder morrer jamais” (COTARD 1997a, 24-25), presentes em algumas formas de delírios melancólicos identificados por ele. Essa apresentação abriu o caminho para um novo artigo apresentado à Sociedade Médico-Psicológica francesa dois anos depois, em 1882, batizado simplesmente de *Do delírio das negações* (COTARD 1999). Nesse novo trabalho, Cotard busca um estudo mais sistematizado das ideias de não existência dos órgãos, do corpo, da alma, etc., levantando a hipótese de que tal forma delirante se sustentaria numa espécie de *negação* generalizada empreendida por seus pacientes que se expandiria

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *O que é metafísica?* in: Os pensadores. Rio de Janeiro: Abril, 1979. p. 55.

gradativamente (já segundo a leitura de Ségla), partindo do interior do corpo (órgãos), até atingir amplas dimensões da existência como as ideias morais ou a própria existência de Deus. A influência das análises de Lasègue no que diz respeito ao delírio de perseguição é explícita nesse artigo, e nós o analisaremos adiante.

Seis anos mais tarde, em 1888, mais uma vez Cotard retoma o problema médico dos delírios melancólicos de teor hipocondríaco, apresentando a seus colegas um artigo intitulado *O delírio de enormidade* (COTARD 1997b) onde buscava discutir a grande dificuldade diagnóstica de alguns delírios que ele próprio havia teorizado, ligados a uma ideia de expansão corporal da melancolia e que se confundiam, por vezes, com delírios megalomaniacos. Além disso, a produção desse artigo foi em grande parte motivada pela leitura que Jules Ségla fazia naquele período dos delírios melancólicos destacados por Cotard em seus trabalhos anteriores. Segundo Ségla, esses delírios poderiam se misturar aos delírios de perseguição identificados por Lasègue. Mas a face de enormidade delirante destacada por Cotard valorizava a ideia que alguns pacientes nutriam de que seu corpo se tornava sem limites e, portanto, sem fim, em franca expansão até tomar dimensões infinitas. Essa era uma experiência de horror e de grande sofrimento para esses pacientes.

Esse grupo de trabalhos, na identificação dos períodos, etapas e formas delirantes que se conectam no modelo de uma melancolia ansiosa, vão compor o que ficou conhecido, a partir da denominação dada por Régis, como *síndrome de Cotard*. Segundo o *Dictionnaire de la psychiatrie* de Postel, a “forma dita ‘pura’ dessa síndrome comporta três elementos: a negação dos órgãos, o sentimento de imortalidade (a negação do tempo confere a ele um valor infinito) e depois a negação do mundo” (POSTEL 2003, 110). Apesar de as classificações psiquiátricas atuais, na forma dos manuais DSM, praticamente não considerarem mais o termo ‘síndrome de Cotard’, preferindo expressões como ‘delírio niílista’ para caracterizar tais delírios, os trabalhos de Jules Cotard sobre essas formas delirantes originaram grandes discussões e grande quantidade de pesquisas no meio psiquiátrico internacional naquele período, e os debates se mantiveram constantes mesmo após a morte do autor. O próprio trabalho de Cotard deixa muitas questões a serem trabalhadas. Sua posição sobre o “pertencimento” nosográfico das formas delirantes da negação oscilam muitas vezes, e após sua morte tratava-se, entre os artigos psiquiátricos de autores que estudaram o tema, de “estabelecer se aquilo que Cotard havia descrito tratava-se de uma nova doença ou constituía apenas uma forma severa de melancolia. Ambas as posições tiveram seu período de aceitação” (PEREIRA 1998, 149). É preciso, portanto, empreender um breve trajeto pela obra de Cotard. Partiremos da análise do artigo de

1882, *Do delírio das negações*, na busca de compreender o fenômeno negador apresentado pelo autor. A partir daí, analisaremos o desenvolvimento do chamado delírio de enormidade associado à síndrome batizada com seu nome.

3.1 – DO DELÍRIO DAS NEGAÇÕES AO DELÍRIO DE ENORMIDADE

Os corpos não são “plenos”, do espaço preenchido (o espaço é preenchido em toda parte): eles são espaço aberto, quer dizer em um certo sentido o espaço propriamente espacioso [spacieux] mais do que espacial [spatial], ou o que se pode nomear ainda de lugar.

Jean-Luc Nancy⁸⁵.

Charles Lasègue dividia em duas partes o delírio batizado por ele de delírio de perseguição, onde a primeira parte podia se estender a períodos muito distantes da existência dos pacientes, sendo, de alguma forma, “constituente” – a expressão é de Falret – da própria vida desses pacientes até o momento da eclosão de uma forma de mal-estar impossível de definir precisamente. A partir dessa sensação inominável, o paciente, então, concentra todos os seus esforços na “solução” do mal-estar. Há uma hesitação, uma ideia fixa, por vezes, e ao mesmo tempo ele duvida e exprime suas dúvidas. Seus pensamentos são vacilantes. A indefinição do mal-estar, no entanto, ocupa seus pensamentos. Será precisamente na tentativa de encontrar uma causa reconhecível para seus sofrimentos que o paciente passará do primeiro para o segundo período da doença. Lasègue faz questão de dar destaque ao fato de que a perseguição constitui uma construção *a posteriori* que tem início em uma busca de sentido que inicialmente nasce em um “mal-estar indefinido”. Nesse trabalho de 1852, a perseguição é vista como uma forma entre outras da alienação mental, e que não é acompanhada de “transtornos de sentimento”, afastando, portanto, a possibilidade de incluir essa forma delirante no campo dos transtornos sensíveis, ou, em última instância, na melancolia. O próprio autor chega a afirmar sobre os “perseguidos”: “eu não vi um único cair em melancolia” (LASÈGUE *apud* CACHO 1993, 71).

Cotard em seu trabalho busca o afastamento entre os perseguidos e a melancolia de uma maneira geral, confirmando a leitura de seu colega, chegando ao ponto de afirmar claramente

⁸⁵ NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Metailé, 2000. p. 16. Tradução livre.

que “os perseguidos não apresentam nem a profunda depressão, nem a ansiedade queixosa dos verdadeiros melancólicos; não parece que haja neles esse distúrbio profundo da sensibilidade moral, considerado por Griesinger como o elemento fundamental da melancolia” (COTARD, Do delírio das negações 1999, 47).

No entanto, anteriormente, Falret, baseado na dissertação de Lasègue de 1852 sobre o delírio de perseguição, vai buscar incluir esse delírio entre as formas da melancolia delirante. Esse gesto, paradoxalmente, vai atrair a atenção e permitir a Cotard uma base de comparação entre o delírio de perseguição e a classe que ele próprio buscava inaugurar: o *delírio das negações*. De fato, muitas serão as analogias possíveis – muitas vezes em forma de oposição diametral - entre os dois delírios. Para os perseguidos, por exemplo, são características fundamentais as desconfianças, suspeitas e uma poderosa severidade contra os outros à sua volta, mais do que contra si mesmo. Entre os negadores, por outro lado, existe uma profunda timidez, muitos escrúpulos e estes são mais severos consigo mesmos do que com os outros. Esses traços são detectáveis em qualquer período da vida dos pacientes - tanto perseguidos quanto negadores -, e correspondem àquelas marcas “constituintes” de seu caráter que caracterizam amplos períodos de suas existências identificadas por Lasègue como parte da primeira etapa delirante em sua dissertação. Mas o que seria propriamente característico dos negadores delirantes identificados por Jules Cotard seria a irrupção de uma certa “disposição negativa” que, tomando uma forma exacerbada, é levada até o último grau na eclosão do delírio:

Perguntamos a eles seus nomes? Eles não tem nome. A sua idade? Eles não tem idade. Onde nasceram? Eles não nasceram. Quem foram seu pai e sua mãe? Eles não tem nem pai nem mãe, nem mulher, nem filhos. Se tem dor de cabeça, dor de estômago, dor em algum ponto de seu corpo? Eles não tem cabeça, estômago, alguns nem mesmo tem corpo. [...] Em alguns a negação é universal; nada existe mais, eles mesmos não são mais nada (COTARD 1999, 46).

Os pacientes tomados pela forma delirante identificada por Cotard negam todas as possíveis coordenadas que os marcariam e os inscreveriam em um determinado lugar simbólico/espacial. Não pertencendo a nenhuma filiação, a nenhuma geração, a nenhuma morada, entendemos que, antes, eles não pertencem a seu próprio corpo. A posse de órgãos é gradativamente negada a ponto de chegar à negação dos próprios limites corporais. Eis o percurso que vai do delírio de negação dos órgãos ao delírio de enormidade. Ora, esse que fala, não tendo corpo, não cabe numa dimensão física estrita, limitada. Dito de outro modo, o que se habituou chamar de *delírios de enormidade* associados ao delírio das negações, dizem respeito

a um momento onde os pacientes veem a si mesmos desfragmentados no espaço por não reconhecerem mais no próprio corpo um limite. Seu corpo deixa de ter um contorno definido. É exatamente o que evidencia a queixa de uma das pacientes de Marcel Czermak:

Esta paciente sentia-se espalhada pelo mundo; descrevia, então, experiências de fragmentação: “Eu me espalho pelo espaço como os objetos”; fragmentação de seu corpo, uma dispersão instável, oscilante e reversível durante a qual o sujeito passa de um estado de compactação petrificada a uma expansão cósmica (CZERMAK 1991, 151).

Os pacientes passam de um estado anterior onde o eu se reduziu e se desfragmentou, limitado a um grau e a um nível mínimo, extremamente reduzido (melancolia); para logo depois atingir uma tal dimensão de expansão, a ponto de o próprio corpo não aparecer mais como uma superfície continente ao eu (aliás, nem mesmo como uma superfície), onde ocorre, em última instância, uma *fusão do corpo com o espaço*. A partir daí, em outro relato (CZERMAK e TYSZLER 2009), Czermak nos apresenta a radicalidade e o abalo da relação do delirante negador com seu próprio corpo. As bordas corporais não mais respeitam suas “funções” pulsionais, num fenômeno que ele chama de desespecificação funcional ou pulsional (CZERMAK 2004/2). Não há nada a ser dado ou demandado ao Outro. A boca, cerrada, não engole ou morde, no limite, ela expele, cospe ou vomita. Mesmo a respiração se faz em contratempo. O ânus não defeca, não retém, e as fezes são extraídas (por si mesmo) com as próprias mãos. Do mesmo modo, os olhos, muitas vezes não reconhecem ou não param sobre os objetos.

Em seu texto, Cotard nos faz ver que a negação generalizada presente em sua descrição toma uma forma hiperbólica, a ponto de atingir fatos, coisas, pessoas e também o próprio corpo do doente. São atingidos seus órgãos, suas ideias, o mundo, Deus. A diferença da chamada *Síndrome de Cotard* em relação aos outros modos de apresentação da melancolia é manifesta. Na forma do delírio das negações, *a queixa em si mesma se diferencia da culpa*, e sobrevém uma denúncia queixosa que não necessariamente vem acompanhada de autculpabilização ou de auto recriminação. Trata-se, portanto, para Cotard, de compreender “agora por que evolução delirante os melancólicos que acusam a si mesmos chegam ao *delírio das negações*” (COTARD, Do delírio das negações 1999, 49). Mais do que isso, por vezes o delírio das negações (e a negatividade da fala dos pacientes de uma maneira geral) toma todas as dimensões da melancolia, não restando nenhum traço da “depressividade” habitual da melancolia:

Não é raro, todavia, que nos estados de cronicidade avançada o delírio de negação sobreviva de alguma forma aos distúrbios gerais do início, e que os doentes [...] não apresentem mais nem depressão nem agitação ansiosa manifesta (COTARD 1999, 47).

A culpa e as queixas auto repreensivas tradicionalmente associadas à melancolia, se convertem, nesse período, em uma forma hipocondríaca até então inédita. Isso quer dizer que, se o período culpabilizante da melancolia atingia o eu do doente, o delírio das negações atinge diretamente seu corpo e seu lugar no espaço. Voltaremos a trabalhar essa hipótese adiante.

Cotard vai buscar mostrar que, assim como os doentes acometidos pelo delírio de perseguição de Lasègue já guardavam em si traços habituais que vão se tornar grandiosos na etapa delirante, do mesmo modo os delirantes negadores, no período melancólico anterior, também *negam* “suas riquezas morais e intelectuais e sua fortuna material”, afirmando sua pobreza, sua miséria intelectual e a desgraça moral que eles representam. Portanto, Cotard acredita na existência de uma estrutura delirante branda (correspondente ao período da auto acusação), nem sempre reconhecida pelos psiquiatras, presente entre os melancólicos antes mesmo da eclosão do delírio das negações: “com efeito, os melancólicos ditos sem delírio são atingidos por um delírio triste, tendo como objeto o estado de suas faculdades morais e intelectuais, e já apresentando uma forma negativa evidente”⁸⁶ (COTARD, Do delírio das negações 1999, 49). Haveria, portanto, uma linha de continuidade, para Cotard, entre a melancolia triste e o período identificado como delírio das negações.

⁸⁶ É digno de nota que Jules Cotard afirma a existência de um delírio melancólico triste, e, portanto, toma parte na querela psiquiátrica que, compreendendo o delírio como um enfraquecimento das faculdades mentais, levava alguns psiquiatras a desconfiar da existência de um delírio em pacientes que mantinham intacta sua capacidade de inteligência. No entanto, no fim das contas, Cotard prefere admitir que o suposto delírio triste melancólico apontava ainda para o enfraquecimento das faculdades morais e intelectuais, não exatamente em “ato”, mas denunciando esse enfraquecimento na própria queixa delirante.

3.2 – CORPO SEM ÓRGÃOS E ÓRGÃOS SEM CORPO: O FENÔMENO NEGADOR NA MELANCOLIA E SUA RECEPÇÃO NA PSICANÁLISE

*Il n'y a pas «la mort », comme une essence à laquelle nous serions voués :
il y a le corps, l'espace mortel du corps, qui inscrit que l'existence
n'a pas d'essence (pas même « la mort »), mais ex-iste seulement.*

Jean-Luc Nancy. *Corpus*.⁸⁷

Ao longo de seu desenvolvimento teórico, o filósofo Gilles Deleuze extrai, como recurso conceitual para seu pensamento, uma expressão forjada pelo dramaturgo francês Antonin Artaud na intenção de pensar o desejo como um Corpo sem Órgãos (CsO). Não se trata aqui de discutir as implicações filosóficas de tal política (ou dimensão política) da substância spinozista encarada como “o último CsO” (ZIZEK 2004, XII). Em resposta à conceptualização deleuziana, Slavoj Zizek propõe o conceito de Órgãos sem Corpo (OsC), caracterizando assim a pulsão lacaniana: “por que CsO, por que não (também) OsC? Por que não o Corpo como o espaço no qual órgãos autônomos flutuam livremente?” (ZIZEK 2004, XII). Tratar-se-ia assim de pensar o efeito pulsional “em si mesmo”, isto é, o movimento da pulsão (e do desejo) como produtor de uma referência corporal, como produtor da própria corporeidade, a partir de suas simples origens. Essa ideia, no entanto, nos parece interessante para pensar, em outra via, o delírio das negações. Esse delírio negador se configura como um momento onde a referência ao corpo e, portanto, também ao espaço que o circunda, não funciona mais como solo seguro. Não é possível, portanto, tomar o corpo e os efeitos da linguagem sobre o “real do corpo” como ponto de ancoragem. Aqui, essa ancoragem é vacilante, instável. O que acontece com a morte onde não há mais o corpo como limite? Talvez nesse ponto, como nos apresenta a frase que destacamos em epígrafe de Jean-Luc Nancy, tenhamos um problema ontológico incrivelmente radical. Nem mesmo a morte seria uma certeza, uma garantia, uma marca daquele que existe onde o corpo não funciona como solo, como base estável. Vamos recolocar a pergunta: como pensar órgãos sem corpo (OsC)? Mas também aí não temos um apoio seguro. O delírio das negações, com frequência, se inicia com uma negação dos órgãos. Os pacientes não tem boca, não tem estômago, não veem por não ter olhos. Se Deleuze, com o termo Corpo sem Órgãos, buscava combater a ordem orgânica, o organismo como uma forma de organização do corpo já

⁸⁷“Não existe “a morte” como uma essência a qual nós estaríamos votados: há o corpo, o espaçamento mortal do corpo, que inscreve que a existência não tem essência (nem mesmo “a morte”), mas ex-siste apenas”. NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Métailié, 2000. p. 18.

determinado em “funções” regionais, combatendo antes a ideia de organismo, de organização do que os órgãos corporais propriamente ditos; na negação melancólica, toda ordem orgânica é negada, o corpo não funciona como uma forma ordenada, onde cada órgão cumpriria sua função. Não há órgão. Logo, paulatinamente, não há corpo. Nossa questão seria, antes: como pensar a negação, no delírio das negações, fora de qualquer referência estável, onde o corpo, o simbólico e o espaço não guardam mais uma forma fixa durável?

No estudo da negação melancólica, interessava ao grupo psiquiátrico de Salpêtrière (na figura de Jules Séglas) buscar a gênese dessas ideias delirantes especialmente nas *queixas de enormidade corporal* como forma de sustentação capital para o diagnóstico. Esses pacientes negadores de Cotard também negavam o tempo, o mundo ou suas antigas ideias morais; mas na negação da integridade de seus corpos, o relato de experiência que esses pacientes têm de si mesmos, mostra como seus corpos se expandem até chegar “em seus exageros e suas enormidades [...] ao caráter de monstruosidade e horror” (BERCHERIE 2009, 183). Parece-nos que algo que servia de base para as lamentações tão empobrecidas e fechadas em si mesmo do melancólico – o dito “processo *Selbst*”, ou processo “-se”, onde toda a fala melancólica se direciona exclusivamente para “si mesmo”, isto é, o paciente culpa-se, humilha-se, puni-se, etc. -, justamente essa base da culpabilização, agora, na negação melancólica, vacilasse. Seu efeito é um estado de dispersão absoluta, onde o paciente não encontra mais nenhuma marca que o inscreveria em alguma forma de *limite*, em alguma compacidade. Portanto, conforme afirma Olivier Douville, “nós não poderíamos compartilhar a opinião, muitas vezes admitida, que faz da autoacusação o acme e o termo da melancolia delirante” (DOUVILLE 2007, 332). O que significa que a passagem ou surgimento do delírio das negações no seio da culpabilização melancólica, que tanto intrigou Cotard e que foi objeto de sua pesquisa, aponta para uma *abertura* na operação da “culpa melancólica”, uma vacilação da mínima e fugaz sustentação simbólica que, como vimos, a auto acusação possibilita. No entanto, fora de um estudo do “momento Cotard” da melancolia, seria possível crer que a tristeza e a autoculpabilização se configurariam como sendo *a própria* melancolia. A análise da enormidade como base para a reflexão sobre a síndrome de Cotard – tal como proposta por Séglas – nos possibilita pensar uma outra face da melancolia que não se identificaria mais, como a própria história cultural da melancolia nos mostra, com a tristeza ou com a culpabilização. A culpa seria, assim como Freud compreende o delírio paranoico, uma *tentativa de sustentação simbólica*, uma resposta à própria crise melancólica. E o período “Cotard” pode ser lido como o efeito da falha dos recursos da autoacusação e da culpabilização na melancolia.

Estamos detectando, portanto, neste momento, outra face da melancolia elaborada e analisada por psiquiatras como Jules Cotard, que evidencia que a concepção tornada tradicional da melancolia como uma queixa triste e culpada não dá conta da totalidade do quadro melancólico, e talvez nem mesmo poderia ser caracterizada como o período mais “grave” desse estado. Quanto a isso, mais uma vez, Douville é taxativo: “a fase auto acusadora é, na verdade, uma cicatrização de um momento ‘Cotard’” (DOUVILLE 2007, 337). É verdade que até mesmo Cotard, identificando a diferença radical que há entre o período auto acusador e o delírio das negações, coloca em questão o fato de incluir o “período cotardizado” no interior do quadro melancólico. As diferenças fenomênicas seriam de uma natureza tão grande, que o psiquiatra francês oscila com frequência em relação à sua forma de classificação, chegando a propor que o delírio das negações configuraria uma doença autônoma e radicalmente separada. No entanto, a estrutura fundamental de seu trabalho busca uma linha de continuidade entre a culpabilização melancólica e a negação:

A hipocondria moral é um esboço do qual basta acentuar os traços e forçar as sombras para completar o quadros destas últimas formas da melancolia. O desgosto de si mesmo chega ao delírio de culpa e danação, os temores tornam-se terrores; a realidade exterior, transformada e confusamente percebida, finda por ser negada (COTARD 1999, 50).

Em seguida, a linha de continuidade é rompida e a negação ganha independência da melancolia:

Uma rápida descrição do delírio das negações e suas diversas formas não seria bastante para fazer desse delírio uma espécie particular de melancolia. Eu gostaria de mostrar que, junto a esse delírio, existem numerosos sintomas estreitamente associados entre si, de maneira a construir uma verdadeira doença distinta por suas características e sua evolução (COTARD 1999, 52).

O problema, portanto, seria como pensar psicanaliticamente a Síndrome de Cotard, ou delírio das negações? Seria possível dar uma forma teórica oriunda do campo psicanalítico a essa forma de delírio? Seria possível incluí-lo no campo da melancolia freudiana? Um dos principais empecilhos encontrados na tentativa de responder a estas questões seriam os próprios recursos de pesquisa. Durante muitos anos, raros foram os trabalhos que ousaram pensar o tema a partir da teoria da psicanálise:

De minha parte [...] não encontrei – o que não deixa de ser espantoso – nenhum trabalho analítico sobre este assunto, nenhum trabalho que fosse suscetível de esclarecer certos pontos da clínica da melancolia, em particular, e da psicose em geral (CZERMAK 1991, 150).

É verdade que os casos diagnosticados sob o selo da síndrome de Cotard são raros e pouco conhecidos mesmo entre os clínicos mais experientes. Além disso, a prática psicofarmacológica atual, tão poderosa e em estado de alto desenvolvimento, tem freado a ocorrência de estruturas delirantes mais complexas e graves, se tornando comum o desaparecimento de registros ou a modificação descritiva de algumas formas de delírio, raramente testemunhados nos dias de hoje em ambulatórios e hospitais psiquiátricos. A presença da psicofarmacologia tem influenciado silenciosamente a nosografia, legando apenas ao registro histórico algumas formas delirantes mais avançadas ou mais graves. É verdade também, por outro lado, que nos últimos anos, alguns trabalhos psicanalíticos sobre o tema do delírio das negações finalmente surgiram no cenário psicanalítico internacional, nos oferecendo ao menos algumas sugestões de pesquisa importantes.

É surpreendente, no entanto, encontrarmos no próprio texto de Jacques Lacan algumas sugestões de pesquisa sobre o tema da síndrome de Cotard sustentados em um breve relato de pacientes que ele próprio havia atendido. Em seus atendimentos hospitalares, Lacan se deparou com senhoras queixosas as quais ele havia diagnosticado a partir da categoria do delírio das negações⁸⁸:

“Não tenho boca”. Elas nos informam que tampouco têm estômago, e que, ademais, não morrerão nunca. [...] A única diferença é que para estas velhas senhoras, vítimas da síndrome chamada de Cotard, ou delírio de negação, no final das contas, é verdade. Aquilo a que elas se identificaram é uma imagem à qual falta toda e qualquer hiância, toda e qualquer aspiração, todo vazio do desejo, a saber o que constitui propriamente a propriedade do orifício bucal. Na medida em que se opera a identificação do ser à sua imagem pura e simples, não há, tampouco, lugar para a mudança, quer dizer, a morte. É justamente disso que se trata em sua temática – elas, ao mesmo tempo, estão mortas e não podem mais morrer, elas são imortais como o desejo (LACAN 1978, 278).

Passagem de interpretação difícil, sem dúvida. Lacan faz referência a uma das principais queixas dos pacientes acometidos pela síndrome de Cotard, a saber: a impossibilidade de morrer. Seu sofrimento não se atém ao fato de que estas pessoas estão próximas da morte, e nem mesmo ao fato de que morrerão um dia. Ao contrário, elas sofrem por se saberem incapazes de morrer, porque seu sofrimento durará para sempre, a morte não existe para elas como horizonte, como limite. Seu ser tomou todas as dimensões da existência e por isso elas estão condenadas a não morrer nunca.

⁸⁸ É digno de nota que Lacan pouco comentou a melancolia em sua obra, chegando a comentar a relação entre tristeza e depressão mais do que a estrutura melancólica freudiana. Além disso, seus comentários sobre pacientes, com exceção do “caso Aimée” em sua tese de doutorado, são bastante raros.

Lacan empreende uma associação imediata entre a impossibilidade de morrer, oriunda da queixa dessas pacientes, e a negação dos órgãos dos quais elas lamentam. Nesse contexto, ele dá destaque ao fato de que as pacientes negam com veemência o fato de não terem mais boca. Não se trata, no entanto, da negação de um órgão qualquer – e Lacan dá destaque a esta particularidade. A boca, órgão responsável por uma cavidade que funciona como uma abertura ao Outro – boca que demanda comida, mas também que devora e que canibaliza – é negada como orifício. A boca é paradigmática de um espaço onde o corpo próprio e o Outro se conectam, o fora e o dentro nutrem uma troca. Haveria, pela cavidade bucal, através do vazio da boca, uma demanda ao Outro que passa pelo reconhecimento da falta, do vazio que a cavidade bucal indica. Conforme afirmam Nicolas Abraham e Maria Torok: “a passagem da boca cheia de seio à boca cheia de palavras se efetua por meio de experiências de boca vazia” (ABRAHAM e TOROK 1995, 246). Tudo se passa, no entanto, entre as vítimas da síndrome do Cotard, como se o corpo não possuísse mais cavidade. Corpo total, portanto. Corpo sem fora. Vida sem fora. Nenhuma abertura, nenhum hiato, nenhum vazio. Não existe mais, para essas pacientes, nenhuma perda ou vazio do qual depende o movimento do próprio desejo. Não há, portanto, mudança ou movimento. Tudo permanece como um único plano, liso, uniforme, estagnado. Nem mesmo a morte é possível para quem desconhece toda forma de fim, de limite, de vizinhança ao vazio. Não é possível que no corpo haja furos, não é possível que no tempo haja passagem. Não é possível um limite para a vida e para o corpo.

A passagem citada onde Lacan comenta a queixa de suas pacientes acometidas pela síndrome de Cotard, joga com a polaridade que vai do *desejo* ao *ser*. Se, por um lado, o desejo é imortal, isso se deve ao fato de que ele se alimenta do vazio. Toda inscrição do vazio é precisamente aquilo que o impulsiona sempre adiante. Como polo de oposição ao movimento do desejo que faz da *abertura* seu próprio motor, Lacan introduz o *ser*, provavelmente numa alusão à questão do ser tal como concebida por Parmênides. Para Parmênides o ser é aquele participa de si mesmo: o ser *é*. É ele que “dá existência”, o ser é quem diz todas as coisas; princípio de tudo e do todo. Portanto, *nada está fora dele*: o não-ser *não é*, não existe, não tem presença. O vazio, portanto, não participa do ser de Parmênides. A *imagem pura* do ser, aquela que aparece no *Timeu* ou n’*O Banquete* de Platão e que Lacan faz referência na passagem citada, seria a própria imagem da *esfera*: figura dobrada sobre si mesma, sem exterior, que engloba tudo e não permite conceber nenhuma ruptura em sua continuidade, nenhum hiato, nenhum vazio, em última instância, nenhum *não-ser*. A oposição entre a figura topológica da

esfera e a morte como condição da significação e do desejo é antiga na reflexão de Lacan e data dos primeiros textos dos *Escritos* (LACAN 1966):

[...] quando queremos alcançar no sujeito o que havia antes dos jogos seriais da palavra [*parole*] e o que é primordial para o nascimento dos símbolos, nós o encontramos na morte [...] Dizer que esse sentido mortal revela na palavra [*parole*] um centro exterior à linguagem, é mais do que uma metáfora e manifesta uma estrutura. Essa estrutura é diferente da espacialização da circunferência ou da esfera donde nos regozijamos em esquematizar os limites do vivo e de seu meio: ela responde, antes, ao grupo relacional que a lógica simbólica designa topologicamente como um anel (LACAN 1966, 320).

A inscrição do símbolo e do movimento do desejo depende mais de uma figura que poderia ser caracterizada como um anel. Uma fora topológica que Lacan vai estudar a partir da teoria matemática do *toro* que surgia em 1966 nos estudos de topologia. Ora, a figura do anel ou do toro é representativa de uma estrutura que se inscreve *a partir* de um furo que o constitui de maneira indelével. O lugar do furo ou o lugar da morte como campo externo ao símbolo, como encaminhamento do desejo se constitui, no entanto, como o avesso, como a oposição diametral à figura da esfera, à imagem pura do ser que nos remete a Parmênides e a Platão. O ser puro, a esfera, não admite nenhum fora, nada exterior a si mesmo uma vez que o ser é a condição de todas as coisas, da unidade e da totalidade como unidade. O ser, portanto, não morre. Tal como afirma Parmênides, mas também Platão, o ser é eterno, não é dotado da propriedade da morte. Mesmo a figura do morto depende do ser: o morto *é* alguém que morreu, mesmo a morte está incluída no ser, ao ser dita enquanto tal: a morte *é*... Figura da imobilidade absoluta, o ser, como imagem da esfera, aparece como a imagem perfeita que possibilita dizer da queixa dos pacientes ligados à síndrome de Cotard: eles não concebem um “fora” possível, nenhum hiato, nenhuma hiância, e “na medida em que se opera a identificação do ser à sua imagem pura e simples, não há, tampouco, lugar para a mudança, quer dizer, a morte” (LACAN 1978, 278). A morte, como figura do limite, não tem mais existência, o corpo como superfície, limite entre um dentro e um fora, desaparece.

Ao falharem as figuras do limite, nos vemos no contexto dos delírios de enormidade. A expansão corporal chega a níveis hiperbólicos. O doente se vê gigantesco, muitas vezes coincidindo com o próprio mundo, com o espaço que o cerca. O problema que surgiu no contexto dos estudos de Cotard foi o de compreender que relação guardam os delírios de enormidade com os delírios megalomaniacos. O mesmo problema se impôs a Freud quando, no *Racunho K* de suas cartas enviadas a Wilhelm Fliess, ele busca estudar uma forma delirante onde a expansão também se torna exacerbada. Os chamados *delírios de assimilação* estudados

por Freud naquele período estariam a princípio na contramão do apequenamento do eu presente na melancolia tradicionalmente. No entanto, a concepção freudiana rapidamente se deu conta de que a expansão presente nos delírios de assimilação “não pode ser interpretado como sintoma de defesa secundária, mas sim como o começo de uma alteração no ego, como expressão de que este está sendo dominado” (SIMANKE 1994, 88). Logo, menos do que uma expansão “potente” do eu que se combinaria com a projeção paranoica que dá origem à megalomania, os *delírios de assimilação* seriam a expressão do fracasso de todas as “defesas” contra a invasão dos “afetos externos” (real), seriam a expressão mesma da *derrota do eu* em sua tentativa de *manter sua unidade*.

Da mesma forma, Cotard defende que os delírios de enormidade permanecem muito distantes da megalomania. Esses pacientes não se expandem grandiosamente como os megalômanos, ao contrário, eles se dissolvem no espaço:

Esses doentes, que não eram nada, chegam a ser tudo. Repito a questão que eu colocava agora a pouco: são essas ideias de grandeza? [...] Essa enormidade, longe de ser uma compensação ao delírio melancólico, ela marca, ao contrário, *o grau mais excessivo*⁸⁹. Do mesmo modo, esse delirantes por enormidade são mais do que nunca lamentadores, gemedores e desesperados; sua atitude e sua fisionomia são totalmente diferentes daquela dos verdadeiros megalômanos (COTARD 1997b, 61).

3.3 – O QUE SIGNIFICA NEGAR?

Tal é a natureza do desespero, esta doença do eu, esta doença até a morte. [...] Ser salvo dessa doença pela morte é uma impossibilidade, porque a doença e seu tormento – e a morte – são precisamente essa inabilidade para morrer.

Søren Kierkegaard. *O desespero humano (A doença até a morte)*⁹⁰.

Entendemos que há uma distinção fundamental entre a culpa e a punição delirante e o momento onde a negação toma a maior parte da dimensão da queixa melancólica. Nas lamentações que acometem os negadores, é possível detectar uma diferença bastante acentuada em relação às culpabilizações que encontramos em grande parte dos trabalhos sobre a melancolia. Enquanto as pacientes de Lacan se revelam “planas”, sem nenhum elemento que

⁸⁹ Grifo nosso.

⁹⁰ Kierkegaard, S. *O desespero humano (A doença até a morte)*. Parte I, A, XI. in: Os Pensadores. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988. p. 187 a 279.

possa indicar nelas um limite (a morte como limite) ou um furo (mesmo uma abertura em seu corpo como a boca) que sinalize e seja índice da presença da falta; na exibição da culpa melancólica, por outro lado, o paciente é todo furo, é ele próprio um objeto que vacila, que claudica. O sujeito se ejeta do mundo, culpando-se, colocando-se na posição de objeto resto do Outro. A queixa na culpa se focalizava no melancólico ele próprio, se expandindo paulatinamente também às coisas que o envolvem. Eis o caráter centrífugo da culpa e da queixa melancólica apontada pelo psiquiatra Jules Séglas.

Na negação do “Cotard”, por outro lado, não há espaço para a expressão de nenhuma forma de finitude. Não há espaço para a mudança, para as discontinuidades do vivido, para alternâncias e ritmos que, na nossa concepção comum, permeiam e submetem todas as coisas. Nossa *concepção comum*: é precisamente o que desaparece no delírio das negações. E logo também o espaço, na sensação de inexistência do mundo e de perda dos limites corporais. Se na culpa, de maneira análoga ao delírio paranoico, o melancólico constrói, ainda que tragicamente, um sentido para a falha que o faz afundar constantemente no não-sentido; por outro lado, na negação melancólica, a queixa revela a desfragmentação da sucessão temporal, do entorno e do corpo, isto é: a queixa apresenta a falência, precisamente, dos elementos puros que balizam a própria relação do sujeito com a realidade, a saber: o espaço e o tempo. São precisamente os balizadores que são negados. “Os pacientes melancólicos e, de modo mais amplo ainda, os pacientes que dão provas de um mergulho de seu espaço num tempo eternizado nos levam a uma crise dos fundamentos de nosso senso comum.” (DOUVILLE 2007, 330). Nossa relação com esses elementos de enquadre, os mais fundamentais, dos quais nós nunca nos distanciamos – e que mediam nossa relação com a passagem das coisas, o espaço que nos envolve, a morte que nos espreita como um limite *possível* – são diretamente colocados em questão na síndrome de Cotard. A negação distancia esses pacientes desses balizadores da realidade que nós mesmos somos incapazes de nos imaginar fora do amparo de seus limites. Ora, sentir a perda dos limites de seu corpo, dissolvendo-se e igualando-se ao próprio espaço vivido, onde a morte não encontra mais efeito, configura-se como uma forma de negação radical que não parece encontrar equivalente na negação linguística que Freud analisa em seu artigo sobre a (de)negação (*Die Verneinung*).

A negação melancólica, conforme pretendemos investigar, não se assemelharia à negação neurótica – ou denegação - que nega dialeticamente, através da expressão linguística, algo que já foi afirmado (*Bejahung*) anteriormente. Ora, a denegação (*Verneinung*), como já analisamos anteriormente, carrega consigo uma particularidade lógica que a marca definitivamente: ela se

mantém submetida ao próprio elemento que ela mesma nega. Só é possível denegar algo que já tenha sido posto, cogitado – no sentido latino de *cogitare*, isto é, pensar – constituído como admitido (enunciado) e que possa, exatamente por essa afirmação (*Bejahung*), ser negado ou denegado. Como muito claramente demonstra o linguista Émile Benveniste:

A característica da negação linguística é que ela só pode anular o que é enunciado, e que ela deve pôr explicitamente para o suprimir, que um julgamento de não-existência tem também, necessariamente, o estatuto formal de um julgamento de existência. Assim, a negação é de saída admissão. Totalmente diferente é a recusa prévia da admissão que chamamos recalque (BENVENISTE 1966, 84).

O recalque, em contrapartida, seria uma primeira recusa, prévia à denegação, e que não comporta em si esse caráter de criação que Freud salienta a respeito do uso linguístico da negação. Na denegação, como processo posterior ao recalque, aquela negação primeira (recalque), compõe aquilo que é enunciado (afirmação, *Bejahung*) para ser imediatamente recusada, na intenção de ser definitivamente negada (a denegação propriamente dita, *Verneinung*). Ora, mesmo dentro de uma estrutura e de um ponto de vista estritamente lógico – e Freud se apercebe disso para dar valor analítico à presença clínica da denegação – a negação de uma primeira negação (denegação) constitui uma afirmação (*Bejahung*) que comparece de maneira adiada, travestida. A denegação – ou negação linguística - interessa a Freud pelo modo como o sujeito que enuncia “porta seus pensamentos”, manipulando o recalcado de modo a poder lidar com esses conteúdos em sua fala, sob o pretexto de desvincular – ou recusar, denegar – o laço entre sujeito da enunciação e o predicado negado, isto é, não admitindo a conexão entre o pensado e o enunciante, ao mesmo tempo em que supõe, sub-repticiamente, essa conexão:

[...] a ligação e o desligamento que os juízos de atribuição positivo e negativo respectivamente efetuam concernem justamente ao destino disso que é excluído: dizer “S não é P” é separar um sujeito lógico de um predicado, o que quer dizer, por intermédio de um enunciado que diz respeito ao mundo, separar de si alguma coisa, ao passo que dizer “S é P” é admitir em si alguma coisa, ato pelo qual o si como espaço interno é constituído. Aqui, Freud joga explicitamente com o termo *Urteilen*, julgar, que quer dizer separação originária (DAVID-MÉNARD 2004, 196).

Ora, esse juízo, essa separação originária, *Urteilen*, mantém de alguma forma a conexão e o compromisso entre o si mesmo – que ao ganhar atribuição na predicação do juízo constitui o “espaço interno” do eu, conforme afirma Monique David-Ménard – ainda que sob a forma da positivação de uma negação. O juízo de atribuição – como correlato primário do ato de introjetar ou expulsar – é responsável pela composição do “si mesmo” - rudimento do eu

narcísico freudiano (*Ich*), que Freud chama de eu-prazer -, e se “estabelece” a partir de algo reconhecido por esse “si” como seu componente, como o predicado que é reconhecido – ou “introjetado” – atribuído ao sujeito do juízo.

Mas há ainda outra função do juízo, outra “decisão” que o juízo deve tomar como se expressa Freud, responsável pela criação de uma margem, de algo que opere como uma linha limítrofe entre um “dentro” e um “fora”, afirmando como simplesmente existente algo que diz respeito ao eu-prazer, ou rejeitando, *verwerfen*, fora de si mesmo, no real, algo que não foi admitido no interior desse “espaço interno”. Conforme afirma Freud: “é, como se vê, de novo uma questão de *dentro* e *fora*. O não-real [como algo oposto ao real], o simplesmente representado, o subjetivo, é apenas interno; o outro, o real, é presente também como *fora*” (FREUD 1925/1985a, 137). É importante salientar que essa polaridade entre um atributo lógico existente, simbolizado – dentro – e um atributo negado, rejeitado – fora – funda uma ordenação que estará na base do reconhecimento dos limites simbólicos (sendo, segundo Freud, um mecanismo psíquico fundamental), esses também determinantes para a estruturação de tudo aquilo que compõe e da qual deriva a ideia de limite. O simbólico, o corporal, por exemplo. A passagem de Freud citada acima atribui ao “não-real”, ao “dentro” a responsabilidade por aquilo que é “simplesmente representado”. O espaço caracterizado como “dentro” ou como “interior” diz respeito ao representado, ao campo da inscrição por meio do símbolo. Ao passo que o “real”, o posto ou constituído como fora (*Verwerfung*) não é efetivamente *representado*, mas se encontra simplesmente *presente*. O presente, portanto, compõe o “fora” por não ter sido representado “dentro”. “A oposição entre subjetivo e objetivo não existe desde o começo”, diz Freud, mas dependem de uma “reprodução na representação” (FREUD 1925/1985a, 137).

No entanto, essa instauração de uma polaridade, dependente da *Verwerfung* freudiana – e que Lacan vai ler como o mecanismo constituinte da forclusão - se estabelece de maneira independente de qualquer subjetivismo (cf. nota 50 neste trabalho). A limitação, a borda ou espaço que funda um interior – o “simplesmente representado” - e um exterior – real – diz respeito ao efeito de uma atividade fundamental, que a própria teoria freudiana caracteriza como uma *aquisição psíquica*. Desde as *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (FREUD 1911/1996b), o critério de divisão interno e externo, estava baseado no princípio de prazer: aquilo que é prazeroso e útil pertence ao eu, o desprazeroso é lançado para fora. No entanto, essa tradução, por parte do eu, de um objeto como sendo *prazeroso*, permitiu uma anexação ou uma igualação rápida entre aquilo que diz respeito à polaridade “eu e mundo” e as polaridades “interno e externo”, “real e não-real”. Ora, Lacan, se

apropriando dos mecanismos de expulsão para “fora” – *verwerfung* – e de inscrição interna, manterá a ênfase de sua pesquisa na relação entre real (hostil, não simbolizado) e não-real (campo simbólico), antes mesmo e mais fundamentalmente do que nas categorias de *eu* e *mundo externo*. A inscrição do significante funda o fora que diz respeito ao real no ato mesmo de instauração do símbolo. O simbólico será responsável pelo advento de tudo aquilo que irá se constituir simbolicamente, tudo aquilo que vai ser possibilitado “advir ao ser” (LACAN 1966, 388), enquanto o real será tudo aquilo que permanecerá estranho (*Unheimlich*), imprevisível, externo/ameaçador ao símbolo.

Mas Freud, ao final de seu trabalho sobre a (de)negação, comenta uma forma de negação mais radical do que a negação linguística, mais radical até mesmo do que a negação primitiva do recalque. Trata-se de um negativismo que caracterizaria “tantos psicóticos”, e que, a princípio, pode guardar alguma semelhança fenomênica com a negação linguística – ganhando forma na fala psicótica -, sendo, no entanto, uma forma de *exclusão radical*, incapaz de nutrir qualquer relação com aquilo que causa desprazer. Se a negação linguística nutre um ponto de contato entre “forças” opostas, afirmando previamente a existência simbólica daquilo mesmo que se deseja negar, e negando secundariamente a partir de um uso linguístico da negação que permita a admissão do negado; o negativismo psicótico, por outro lado, não permite nenhuma labilidade no que diz respeito ao negado. Nesse negativismo psicótico, toda expressão linguística não opera no sentido de manter, através do juízo, a presença do recalcado enquanto negado, mas para dizer da inconstância do próprio campo do símbolo, da presença do real - sendo o hostil, o imprevisível - no seio do “si mesmo”:

O que Freud chama, no fim de seu texto, “o negativismo de tantos psicóticos”, é essa conduta de aparência linguística incapaz de inventar o compromisso com o “mal” que a negação, ao contrário, inventa. Excluir, dizer não a tudo, é fechar-se numa recusa absoluta [...] nos quais não estão presentes os recursos desta pequena palavra “não” [...] a maneira de negar produz formas de certeza, de crença e, por meio disso, de diferentes relações com a realidade (DAVID-MÉNARD 2004, 193-199).

Tudo se passa como se o que deveria permanecer sendo da ordem do “dentro”, como se o “espaço interno” que constitui o lugar da simbolização, daquilo que carrega em si a propriedade de ser “bom”, não se diferenciasse tão radicalmente do “fora”, não marcasse definitivamente uma distinção. Freud salienta que a negação psicótica guarda relação direta com o laço nutrido entre as formas da pulsão: a afirmação diz respeito à pulsão sexual enquanto a negação diz respeito à pulsão de morte. Ora, a partir de tal comentário podemos inferir que

uma negação radical, absoluta, violenta, evidencia uma desunião profunda entre o sexual e o mortífero, entre o laço com os objetos e o desfazimento de todos os laços possíveis.

O simbólico, em função disso, permanece como que ao avesso, a “céu aberto” como Lacan caracterizará a estruturação inconsciente na psicose. Não se constituindo aquilo que ofereceria amarração ou forma “estrutural” ao campo simbólico, o “dentro” do simbólico permanece aberto, vulnerável e poroso ao “fora” hostil que constitui o real. O afeto não se encerra numa submissão ao símbolo e transita sem mediação clara entre simbólico e real.

Nos interessa agora estudar os efeitos desse negativismo psicótico sobre a constituição de um espaço interno/externo e sobre a relação interno/externo que se evidencia de maneira absolutamente violenta na melancolia, especialmente no que diz respeito à síndrome de Cotard, ou ao “momento Cotard” como se expressam alguns autores. Nos casos e nas queixas dos pacientes ligados à síndrome de Cotard, como vimos, nota-se de maneira muito aproximada o penoso estabelecimento de uma mínima sustentação simbólica e a ruína de tudo que diz respeito ao espaço. Eis aí um dos pontos fundamentais do que estudaremos a seguir. A conexão entre o simbólico e o “espacial”, estabelecida de modo evidente no “Cotard”, na verdade nos apresentaria e nos indicaria uma marca do próprio campo simbólico em si mesmo. *Tudo aquilo que diz respeito ao campo simbólico, à instauração e inscrição do significante, guarda em si um caráter espacial.* O significante, em sua caracterização, guarda em si uma dimensão fundamentalmente espacial. O simbólico se funda e é gerido numa relação que depende e instaura uma dinâmica que diz respeito a *lugares* que produzem *diferenciações*. Lugares que dependem de certa “espacialidade”⁹¹ diferencial. Se na culpabilização o melancólico busca o estabelecimento de uma barra ao gozo do Outro na tentativa de ocupar um *lugar* simbólico, e se, por outro lado, no delírio das negações não encontramos claramente a culpabilização presente, mas uma radical alteração nos limites espaciais muito diretamente; buscaremos compreender, a partir da conexão entre lugar simbólico e limite espacial, uma reflexão sobre a melancolia que possa abarcar essas duas formas fenomênicas a princípio tão distintas. Nossa hipótese é a de que uma reflexão sobre o *espaço em psicanálise* pode nos oferecer elementos que nos permitam desenvolver essa reflexão.

Ora, nos parece que a fala dos pacientes “negadores” diz respeito a uma vacilação, uma instabilidade das balizas espaciais que sustentam e – mais do que “intermediam” - *produzem* a

⁹¹ Podemos indicar, para esse efeito, o conceito de *espaçamento* na obra de Jacques Derrida. Cf. Derrida, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1968.

relação desses pacientes com a realidade. No entanto, antes de tentarmos um desenvolvimento mais minucioso dessa hipótese, restam algumas questões prévias que se depreendem a partir da trilha que começamos a seguir: o que seria propriamente o espaço em psicanálise? E, antes, que relação o tempo ou a temporalidade nutrem com o espaço e com o simbólico?

A psicanálise passa ao largo de uma fundamentação ontológica de seus conceitos. Lacan buscou, com raro vigor, se livrar de uma representação conceitual – em sentido ontológico, isto é, no sentido da representação como sinalização ou indicação de um ente “existente” externo ao signo – que buscasse encontrar uma fundamentação “naturalizante” para a conceptualização que sua teoria desenvolvia. Mesmo (e fundamentalmente) o conceito de inconsciente escapa radicalmente, nas mãos de Lacan, de uma existência ôntica, ganhando, por outro lado, estatuto ético.

Ora, ainda que as queixas dos melancólicos negadores incidam por vezes sobre a impossibilidade de morrer, sobre a “não-inscrição” da morte como registro; não é evidente, no entanto, que se trate nesta queixa de uma questão que diria respeito, necessariamente, a uma experiência temporal (a morte como direcionamento teleológico ou como limite de toda a temporalidade vital, etc.). Uma igualação ou pré-compreensão exclusiva da morte como dizendo respeito à temporalidade pode resultar numa opção teórica que tornaria as coisas mais nebulosas.

A morte vista como horizonte finalista da temporalidade vital permanece inscrita num contexto teórico-valorativo que nos constrange com opções forçadas de decisão e de reflexão que desejamos evitar e buscamos mesmo escapar neste trabalho. Esta concepção metafísica da temporalidade, eminentemente filosófica e teleológica, carrega consigo enormes prejuízos - que não poderíamos desenvolver detidamente neste trabalho -, às iniciativas teóricas de Lacan e da psicanálise. Por outro lado, seguindo o encaminhamento lacaniano, podemos pensar que a “temporalidade” que inscreve a morte pode (e deve) ser lida como uma forma de *espacialização* do tempo⁹². Dito de maneira direta, a morte pode ser lida como o limite do *espaço* do período ou do tempo vivido. Deste modo, a morte como figura do limite não diz respeito a um encaminhamento finalista da vida, mas ao campo mais heterogêneo ao campo vital, a um espaço Outro, a uma figura do limite que instaura a vida como possibilidade e como espaço em oposição a si mesma, isto é, a morte. A morte como alteridade à vida, como limite

⁹² A leitura de uma espacialização do tempo faz também parte do aporte, como veremos adiante, da filosofia de Henri Bergson, que empreende sua leitura, no entanto, de maneira profundamente diferente daquela que empreendemos aqui.

que instaura e circunscreve a vida no enquadramento de certas coordenadas (sem as quais a morte não existiria e a vida se desfragmentaria, deixando de ter existência simbólica), a morte como borda que dá forma e compacidade ao tempo vivido, tornando possível a vida como referência (em relação à morte). A inscrição simbólica da finitude, assim como a inscrição da finitude do próprio simbólico, devem ser lidos, nesse contexto, da mesma forma como Lacan pôde falar de uma zona, de um *espaço entre* duas mortes⁹³ a respeito de sua leitura do texto de *Antígona*. Mesmo Freud não encarou a morte conceitualizada em *Além do princípio do prazer* (1920) de um ponto de vista temporal, mas antes, a morte foi vista como um “fora”, o espaço heterogêneo ao campo sexual para onde se investe a pulsão de morte. O tempo “cronológico” da vida, ao dizer respeito a um *limite*, torna-se espacial, diz respeito ao espaço “entre” nascimento e morte, entre a “vida” e seu limite. A partir daí, o próprio espaço (e a espacialidade por vezes), pode ser lido como uma figura privilegiada do limite, uma figura de fronteira, uma figura da castração. Como afirma Slavoj Žižek: “[...] a noção de castração responde a uma questão muito específica [...] *como nós, humanos, nos experienciamos como marcados pela finitude em primeiro lugar?*” (ŽIZEK 2004, 76). Uma vez marcado por um desígnio simbólico, as investidas que intencionam agir segundo esse desígnio são marcadas também pela limitação ou pela inscrição do limite que sustenta a possibilidade do simbólico, tal qual a figura topológica do anel ou do toro. “Heidegger estava certo em enfatizar que apenas humanos existem segundo o modo do ‘ser-para-a-morte’ [...] a castração [...] ocorre pelo próprio fato de eu ter sido apreendido na ordem simbólica, assumindo um mandato simbólico (ŽIZEK 2004, 76-78).

Ora, não se trata de limpar a morte de todo caráter temporal. No entanto, devemos ter cautela ao lidar com o problema do *tempo* em psicanálise. Ao introduzir a dimensão do tempo no significante, introduzimos, ato contínuo, a dimensão do sentido no simbólico. Equivalente, do ponto de vista linguístico, à dimensão sintagmática ou diacrônica. Lacan empreendeu em sua obra um longo trabalho que visava depurar o significante de sua relação, a princípio intrínseca ou ontológica, com o significado. O simbólico lacaniano não guarda um laço natural com o significado. O sentido, portanto, é um *efeito* do simbólico, efeito que depende de uma organização simbólica tomada do ponto de vista temporal. Ora, ao depurar ou, pelo menos, empreender a distinção, no seio do simbólico, da produção de significação, no ato mesmo dessa

⁹³ “Seu suplício vai consistir em estar fechada, suspensa, numa *zona* entre a vida e a morte. Sem estar morta, ela já está riscada [*rayée*] do mundo dos vivos. E é apenas a partir daí que se desenvolve sua queixa, a saber, a lamentação da vida” (LACAN 1986, 326). E mais adiante: “Para exprimi-lo nos termos do senhor Lévi-Strauss [...] *Antígona*, diante de Creonte, se situa como a *sincronia* oposta à *diacronia*” (LACAN 1986, 331). Os grifos são meus.

depuração, tudo aquilo que diz respeito ao campo do sentido carregou consigo, estruturalmente, a dimensão mesma da *temporalidade*. No divórcio entre significante e sentido, o caráter temporal se mostrou um bem inalienável do movimento de significação. A dimensão temporal permanece, portanto, o responsável fundamental pela produção dos efeitos de sentido, numa temporalidade sempre retroativa: *Nachträglich* como dirá Freud, *après-coup* dirá Lacan. O temporal diz respeito muito diretamente e revela-se inseparável do semiótico, da estruturação do sentido. Do ponto de vista do sujeito, o tempo é sempre dependente de uma antecipação, de uma *pressa em atender a demanda do Outro*. Mesmo a alienação aos significantes do Outro e à sua suposta demanda, requer um caráter de antecipação, um caráter temporal, portanto. Uma temporalidade que freia a angústia, que vela a pergunta sobre o desejo (do Outro). Preencher o sentido, preencher o Outro. Momento de urgência, preencher o sentido *antes* da emergência da pergunta *che vuoi?*

Será exatamente por essa razão que Lacan lançará mão do *tempo lógico*, isto é, de um recurso *lógico* (e não *cronológico*) que visa romper a lógica da *antecipação*, isto é, romper com a temporalidade própria ao sentido. O tempo lógico se constitui como uma estratégia de *produção* e de *ruptura*. Um recurso, em última instância, de ruptura ou descolamento entre o significante e sua associação *posterior* a outro significante que ofereça sentido ao significante *anterior* – posições que ganham seu verdadeiro valor temporalmente, e em relação à suposição sobre o que o Outro demanda ao sujeito. Assim, o tempo lógico se configuraria como uma forma de *produção* de uma temporalidade que se desvincule, ela própria, da significação e do fechamento do sentido, abrindo-se, por outro lado, à associação significante, à abertura de novas cadeias significantes que torne possível romper com o *continuum* linear do qual depende a estabilização do sentido. *Ruptura* também, no recurso a uma temporalidade lógica, com a lógica da *antecipação*, do fechamento do sentido, do “preenchimento” do Outro.

Ora, Freud se confrontou muito diretamente e muito cedo em sua obra, seguindo as vias abertas pela caracterização do inconsciente, ao problema do tempo em psicanálise. Em *Mais além do princípio de prazer*, ele vai colocar em questão a proposição de Immanuel Kant de que dependemos de uma estrutura prévia – Kant diria *a priori* – da sensibilidade para que a razão possa lidar efetivamente com os objetos⁹⁴. Freud admite a proposição kantiana – lida por ele a partir de um caráter antropomórfico ou “psicológico” - e alega que no plano da consciência

⁹⁴ O caráter extremamente sucinto da apresentação do problema aqui se justificará num debate mais aprofundado entre Freud e Kant no próximo capítulo. Por enquanto, nos interessa apenas analisar o recurso de Freud à atemporalidade do inconsciente.

todas as produções psíquicas são inteiramente dependentes das categorias universais de espaço e de tempo. Não é possível conceber, portanto, um objeto da *consciência* que não esteja submetido e enquadrado de antemão numa representação espaciotemporal. Tempo e espaço seriam os “filtros” possibilitadores de nossa relação sensível com os objetos. Até aqui, *mutatis mutandis*, Freud acompanha o pensamento de Kant quase sem objeções. Contudo, segundo Freud, no plano do inconsciente, a presença da temporalidade não tem validade alguma. No inconsciente não haveria registro de nenhuma forma de temporalidade, as produções inconscientes escapariam, portanto, do constrangimento temporal que a sensibilidade imporá a cada um de nós. Essa hipótese freudiana conduz a amplas e radicais consequências que infelizmente não será possível desenvolver ainda aqui com todo seu peso. Uma dessas consequências, no entanto, é a imediata perda de validade do registro da *negação*. Deste modo, a inexistência do registro temporal no inconsciente atinge problemas que vão muito além de uma diferença em relação às formas puras da sensibilidade ou da percepção. Segundo Freud:

As leis lógicas do pensamento não se aplicam ao [isso], e isto é verdadeiro, acima de tudo, quanto à lei da contradição. Impulsos contrários existem lado a lado, sem que um anule o outro, ou sem que um diminua o outro: quando muito, podem convergir para formar conciliações, sob pressão econômica dominante, com vistas à descarga de energia. No [isso] não há nada que se possa comparar à negativa, e é com surpresa que percebemos uma exceção ao teorema filosófico segundo o qual espaço e tempo são formas necessárias de nossos atos mentais [Kant]. No [isso], não existe nada que corresponda à ideia de tempo; não há reconhecimento da passagem do tempo, e - coisa muito notável e merecedora de estudo no pensamento filosófico - nenhuma alteração em seus processos mentais é produzida pela passagem do tempo. [...] Muitíssimas vezes, tive a impressão de que temos feito muito pouco uso teórico desse fato, estabelecido além de qualquer dúvida, da inalterabilidade do [recalcado] com o passar do tempo. Isto parece oferecer um acesso às mais profundas descobertas. E, infelizmente, eu próprio não fiz qualquer progresso nessa parte (FREUD 1972b, 95).

Se Freud afirma a inexistência do registro da temporalidade no inconsciente, ele problematiza também, ato contínuo, a possibilidade da negação e, com ela, dois importantes princípios do ponto de vista lógico e que fundamentam todo ponto de vista filosófico anterior à teorização freudiana: o princípio de não contradição e o princípio de identidade.

Ora, a atemporalidade do inconsciente implica, muito diretamente, na anulação - no que diz respeito a essas produções psíquicas - do mais importante e “irrefutável”⁹⁵ princípio lógico estabelecido desde Aristóteles, isto é: o *princípio de não-contradição*. No livro *Gama* da

⁹⁵ Aristóteles chega mesmo a afirmar, no livro *Gama* da *Metafísica*, que o “princípio” seria indemonstrável, uma vez que é um requisito implícito e exigido em toda forma de demonstração, bastando que o rival do princípio diga “bom-dia” para que o filósofo demonstre que ele busca dar um sentido unívoco a algo.

Metafísica, Aristóteles argumenta que, contra tudo que se diga, um princípio não pode ser jamais desdito, refutado. Princípio esse indemonstrável, pois estaria na origem e seria o possibilitador de todo diálogo, de toda demonstração, de toda afirmação e de toda negação. O princípio de não-contradição consistiria no fato de que algo não pode jamais ser e não ser a mesma coisa *ao mesmo tempo*. Ora, sem entrar em mais detalhes que justificariam o princípio aristotélico como princípio universal – e que legitimaria em seguida, por exemplo, o princípio de identidade ou de unicidade do objeto – é necessário apenas salientar (o que nem sempre é feito por comentadores filósofos), de que o princípio de não-contradição guarda em si um caráter *temporal* que sustenta a própria forma lógica da lei da não-contradição. Não posso afirmar e negar a propriedade ou existência de algo *no mesmo instante*. Algo não pode ser e não ser a mesma coisa *ao mesmo tempo*.

Freud vai atingir o princípio de não-contradição, não pelo viés formal⁹⁶ do princípio lógico, mas através do silencioso problema da *temporalidade* que sustenta o princípio. A unicidade e a identidade do objeto dependem, para Aristóteles, do reconhecimento da coerência da impossibilidade da contradição. Ora, *sem um intervalo temporal* válido, isto é, fora do registro do tempo, o princípio de que uma coisa *não* pode jamais significar a si mesma e o seu contrário *ao mesmo tempo* caem por terra diretamente. Na atemporalidade do inconsciente, algo pode aparecer como seu contrário na forma de si mesmo, ao mesmo tempo indicando outra coisa. Excluído do *sentido* unívoco, da temporalidade, os elementos inconscientes não dependem da identidade e podem se associar de modo a produzir uma ruptura em seu caráter “único”, identitário. Esse pilar antes inabalável da lógica aristotélica, uma vez inutilizado pelas produções inconscientes, carrega consigo à esterilidade outro princípio lógico fundamental, tributário do primeiro princípio, a saber: o *princípio de identidade*. Segundo esse princípio, uma coisa deve ser sempre idêntica a si mesma (princípio expresso pela demonstração clássica $A=A$). Ora, se a temporalidade seria justamente aquilo que garantiria que *uma coisa só pode se tornar outra num intervalo de tempo válido que comporte essa transformação*, e se a não-inscrição do tempo no inconsciente significa que uma coisa pode sobrepor em si mesma, ao mesmo tempo, o seu próprio contrário; logo, um elemento pode não ser idêntico a si no inconsciente, mas entrar em contradição com sua própria “identidade”. É interessante notar que para demonstrar a identidade de “A” na tradicional fórmula do princípio de identidade “ $A=A$ ”, necessitemos sempre de um novo elemento (um segundo “A”) que signifique e ofereça identidade ao primeiro (o primeiro “A”). Podemos imaginar que numa sequência *temporal*

⁹⁶ O que fizeram alguns sofistas. Cf. (CASSIN e NARCY 1998).

(*après-coup*, só-depois, *nachträglich*, retroativamente), um elemento “A” é aquilo que vem finalmente oferecer identidade ao primeiro elemento “A”. Portanto, são necessários *dois elementos numa sequência temporal* para originar a significação da identidade de um primeiro elemento “A”⁹⁷. A própria *identidade* (o ato de tornar idêntico aquilo que não é idêntico) dependeria desde sempre de dois elementos sob um efeito de *temporalidade*. Fora da inscrição do tempo (e do sentido), no entanto, um “A” não conta com nada que ofereça esteio ao “si mesmo” da identidade. Dito de outro modo, fora de toda inscrição temporal, um “A” não conta nunca com outro elemento que *posteriormente* o identificaria e que ofereceria identidade a si próprio. Logo, fora do tempo, um “A” pode associar-se qualquer elemento, *exceto* ele “próprio” (na falta de haver algo que diga respeito a um “próprio”, a uma identidade). A identidade e a não-contradição seriam princípios dependentes do campo do sentido e, portanto, inequivocamente, de um caráter temporal⁹⁸.

O que marca a importância dessa reflexão e dessa breve incursão sobre o problema do tempo no inconsciente é que Freud vai se utilizar da atemporalidade característica do inconsciente para refutar o *apriorismo* de Kant. *Freud rejeita a estrutura temporal de Kant como sendo uma estrutura a priori do campo psíquico*, uma vez que há um recôndito do psiquismo que não se submete a nenhuma temporalidade: o inconsciente. No entanto, mesmo que a reflexão freudiana negue qualquer *apriorismo* para o problema do tempo no psíquico, Freud não refutará jamais o fato de que haja uma *estrutura psíquica de caráter espacial*. Ao contrário, as últimas concepções freudianas vão caracterizar o psíquico propriamente com uma estrutura puramente *espacial*, conforme veremos adiante. Se fomos capazes aproximar a *temporalidade* da própria *composição do sentido*, como o pano de fundo da produção de identidade e da retroatividade responsável pelo sentido, não nos aproximamos, no entanto, do espaço propriamente. Será possível, no entanto, pensar um espaço puro em psicanálise? Uma espacialidade desvinculada das relações temporais tributárias do sentido?

Nos dedicaremos na próxima unidade a uma reflexão sobre o espaço em psicanálise para, por fim, buscar uma compreensão geral da melancolia através do problema do

⁹⁷ A semelhança com o mecanismo significativo que, retroativamente, isto é, numa temporalidade que funciona *a posteriori*, dá sentido ao primeiro significativo, não é mera coincidência.

⁹⁸ Tal formulação se comprova através do próprio Aristóteles que ao formular o princípio de não-contradição, rivalizava com as teorias dos sofistas gregos que afirmavam que as palavras não teriam sentido em si mesmas, mas apenas ganhariam sentido numa *associação*, ou numa *retórica* que produziria o convencimento. Sobre a luta de Aristóteles contra os sofistas e da associação entre os sofistas e a psicanálise, ver: CASSIN, Barbara. *Ensaaios sofisticos*. São Paulo: Siciliano, 1990; CASSIN, Barbara. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.

empobrecimento do espaço e do “apequenamento” do eu, e da dispersão do eu no espaço vivido característico do delírio das negações.

TERCEIRA PARTE

CAPÍTULO I

SOBRE O ESPAÇO

1.1 – SOBRE O ESPAÇO

Imaginemos duas cenas que poderiam compor nossa vida cotidiana. Nosso primeiro personagem se levanta pela manhã, prepara sua imagem para aquele dia, escolhendo em seu armário uma roupa e sapatos que vão vesti-lo durante a maior parte da jornada para a qual ele se prepara. Após visitar a cozinha, ele sai do lugar que o abriga todas as noites e pela manhã - lugar com o qual ele guarda uma sensação de propriedade e de intimidade maior do que em qualquer outro espaço – e finalmente caminha até o veículo que o conduzirá a seu local de trabalho. No caminho, tão conhecido de seus músculos quanto de sua memória, ele pratica os mesmos gestos, harmonicamente, desenhando no volante o percurso que se oferece gradativamente à sua frente. Suas referências, já cegas para sua visão tão habituada a trilhar aquele percurso, são compostas de objetos arquitetônicos ou, amiúde, de objetos naturais que balizam as curvas e limites visíveis do caminho. Em minutos ele liga o computador que, mesmo estando a sua vista há tanto tempo quanto o caminho que o antecedeu na cronologia do dia, acaba por ganhar mais atenção do nosso homem, o conduzindo a espaços, ao menos em partes, distantes do lugar que ocupa naquele instante. A tela da máquina torna agora as cadeiras, mesas, o ruído do ar condicionado, a porta que range e o “bom dia” dos colegas absolutamente invisíveis e inaudíveis. Seu espaço “atual” são as ações na China, o atraso da resposta que ele anseia receber por correio eletrônico, a reunião adiada para o meio-dia. Quem o observa a sua volta seria capaz de dizer: “ele está ali!”. No entanto, o “ali” que o homem ocupa no espaço tornou-se a condição de possibilidade para que ele ocupe um “alhures”, um “lá”, que tem o “ali” como condição de possibilidade, mas que não se torna irreduzível a essa condição.

Segunda cena. Sobre um palco encontra-se um pequeno grupo de pessoas. Uma música é executada lentamente. No mesmo instante, de forma também lenta, vemos cada uma das pessoas presentes no palco iniciarem gestos leves, simples. O intervalo entre as notas musicais se torna mais curto. No mesmo espaço de tempo são executadas cada vez mais sons, acordes

graves entrepostos aos gritos agudos dos instrumentos. A música se torna rápida, fria; os movimentos das pessoas no palco tornam-se movimentos de urgência, precisos, curtos, por vezes até mesmo vulgares e brutos. A arte dos bailarinos que compõem nossa cena atual transcreve espacialmente, desenhando no espaço a matemática temporal da sonoridade dos instrumentos. A dança como uma possibilidade de tradução espacial da música. A própria música como intervalo temporal de sons. A música lega à dança uma compreensão do uso do espaço do palco a partir de seu uso do espaço temporal entre cada nota musical. O espaço, no entanto, que permeia a relação entre os bailarinos, a música e os músicos, parece se apagar, se ocultar completamente dando forma silenciosamente ao espetáculo.

Ambas as cenas nos apresentam formas distintas de relação com o espaço vivido. A partir de categorias e de funcionamentos determinados, o espaço é explorado, os personagens mergulham no espaço no qual ou eles nem mesmo se dão conta que ocupam, ou se utilizam do espaço para moldar uma atividade. De qualquer forma, as condições de estabelecimento de *lugares* no espaço ou mesmo a relação com o “espacial” se apaga, se afanisa, se dilui para que a própria lida com o espaço se torne possível. Como pensar o espaço? Como pensar algo do qual nunca nos distanciamos e que não temos nenhuma chance de tomar distância sob nenhuma condição até o fim mesmo de nossa vida? E se nos dobramos sobre isso que compõe o tecido mesmo de nossa “realidade”, novas questões importantes surgem. O espaço se limitaria a algo que nos contorna? Ou seria ele mesmo determinado por uma relação, sendo, portanto, não-natural, não-originário? Estaríamos sempre constrangidos entre optar pela relação ou pelo originário?

Diante desses e de uma série de outros problemas, aqueles que buscaram pensar o problema do que constitui propriamente o “espacial” lançaram mão de recursos no intuito de tornar possível a circunscrição do problema num domínio propriamente pensável. Assim, pensar o espaço geopolítico excluiria uma reflexão mais detida sobre o espaço vivido, o espaço “ingênuo” em que todos nós vivemos. Por outro lado, a fenomenologia de Edmund Husserl, por exemplo, empenhada em pensar o espaço da aparição dos fenômenos, isto é, o espaço em que percebemos as coisas que nos cercam, vai precisar lançar mão de um recurso de “suspensão”, a *epoché* fenomenológica, que afastaria ou separaria artificialmente aquele que percebe, que vive e experimenta imediatamente o espaço, dessa proximidade íntima do espaço conosco. A essa proximidade do espaço (e do tempo) conosco, Husserl chamou *continuum* espaço-temporal, termo que nomeia a não descontinuidade de toda a sequência de “espaços” em que vivemos, a sequência infinita e linear do espaço que compõe nossa realidade, que nos acompanham sem

tréguas e que precisam, artificialmente, de uma “ruptura” – a *epoché* -, de um distanciamento artificial para se tornarem pensáveis, passíveis de reflexão. Como é possível perceber, trata-se de um problema monumental! Parece que seria sempre necessário um artifício *transcendental* – isto é, externo à própria relação sujeito/espço - para empreender uma reflexão que leve em consideração o espaço. O espaço “em si mesmo”, de outro modo, nos escaparia.

Esse recurso a um “artifício” teórico em relação à questão espacial não é exclusividade da fenomenologia de Husserl. Além disso, ele já caracterizaria certa ousadia intelectual diante das fórmulas que deixaram a questão do espaço “impensada”, reconhecendo sua condição limítrofe. A tradição que visou o problema do espaço historicamente, isto é, a tradição filosófica, parece ter sempre nutrido certo “mal-estar” – que muitas vezes passa despercebido - em relação a essa questão. Paradoxalmente, o espaço, elemento mais cotidiano, mais “palpável” e mais íntimo a todos nós, tanto quanto o tempo, ao tentar ser traduzido pelos pensadores das abstrações, parece se tornar o mais abstrato dos problemas abstratos. Parece haver aí, em relação ao espaço, um problema da mesma ordem daquele que Santo Agostinho denunciava em relação ao tempo. É conhecida a passagem em que Santo Agostinho afirmava que o tempo nos escapa de maneira absolutamente incomum: se nos perguntam o que é o tempo, não sabemos responder; mas se *não* nos perguntam, sabemos perfeitamente o que ele é.

No entanto, se por um lado, ao buscar pensar o espaço (filosoficamente), nos deparamos com toda sorte de problemas, não devemos crer que a reflexão sobre o espaço seja uma abstração vazia de importância ou demasiadamente intelectualista. O problema do espaço não deve ser uma exclusividade teórica de disciplinas como a filosofia, a física, a arte ou a geografia. A psicanálise, antes que se perceba, já nasce “contaminada” no problema do espaço. E se não encontramos com frequência autores que pensam mais detidamente o espaço em psicanálise, a teoria psicanalítica, por outro lado, não deixou de *ser pensada* pelo espaço. Basta repetir para si mesmo certa quantidade de conceitos psicanalíticos de grande importância, para se dar conta da presença do espaço na própria estrutura teórica da psicanálise: tópica, topologia, vazio, borda, cena, Outra cena, lugar simbólico, espaço transicional, espaço da fantasia, ponto de amarração, ponto de basta, espaço psíquico, projeção, introjeção, foraclusão, expulsão, deslocamento, transposição (metáfora), inscrição, marcação, separação, abertura; para citar apenas uma lista que não tem a intenção de ser exaustiva.

Lacan se manteve atento para a importância do contexto espacial em sua produção teórica e lançou mão de um dos mais inventivos recursos espaciais de sua época, transpondo

toda uma nova reflexão espacial diretamente para a prática da psicanálise. Com isso, tornou-se mais explícita a matriz espacial de sua reflexão sobre o sujeito:

A insistência de Lacan no fato de que não se trata de metáfora em seu uso de figuras topológicas não pode, de fato, significar outra coisa senão que se trata também, na reflexão psicanalítica sobre o sujeito, do espaço e de sua configuração (RIVERA 2008, 220-221).

Tal leitura da problemática espacial não é exclusividade de Lacan na psicanálise. D. W. Winnicott, por exemplo, valorizou de maneira exemplar as possibilidades do espaço em sua teorização, compondo todo um corpo teórico que assume deliberadamente a espacialidade como fonte de sua problemática. Além disso, é preciso dizer, antes de empreendermos uma abordagem da questão espacial em psicanálise, que entre os últimos escritos e anotações de Freud encontrados após sua morte, constam anotações de hipóteses sobre as quais o criador da psicanálise trabalhava, reunidos sob o título de *Resultados, ideias, problemas*. Entre essas anotações, Freud prepara uma caracterização do espaço (ou da “espacialidade”) que culmina numa última caracterização do próprio psiquismo – coerente com outros modelos do aparelho psíquico em que ele havia trabalhado antes –, onde a questão espacial toma um lugar proeminente. O fim dessas anotações se conclui com uma definição direta do psíquico: *Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon* (FREUD *apud* DERRIDA 2000, 22), “a psiquê é estendida, nada sabe sobre isso”. Cito a nota integralmente:

Pode ser que a espacialidade seja a projeção da extensão do aparelho psíquico. Nenhuma outra derivação é possível. No lugar das condições *a priori* do aparelho psíquico segundo Kant. A psique é estendida, nada sabe sobre isso (FREUD 1938/1985b, 288).

Ora, essa rica e curtíssima nota (que muito tem sido comentada nos últimos anos) nos apresenta, no mínimo, um panorama da direção em que Freud pensava o problema da espacialidade. A conexão entre o psíquico e o espacial que abre a nota e apresenta a problemática, culmina com a caracterização do psíquico como extensão, o psíquico como “especializado” e projetado. A mesma projeção que de início produziria o caráter de espacialidade que experimentamos. Além disso, Freud estabelece uma refutação direta e fundamental: ele se coloca contra Kant e contra a concepção kantiana da espacialidade como parte das condições *a priori* da sensibilidade (do aparelho psíquico, na leitura de Freud). Voltaremos a estas questões.

1.2 – PLATÃO E A KHORA

A problemática do pensamento sobre o espaço se inicia em Platão e um difícil conceito de sua obra: a *khora*. A tradição grega anterior a Platão havia mantido as discussões sobre ideias que podemos hoje aproximar de um campo análogo àquele que hoje consideramos como a espacialidade, no âmbito do debate sobre o ser e o não-ser, isto é, sobre o vazio e o pleno, o cheio e o furo. A título de exemplo, ao afirmar o não-ser, Demócrito vai contra as filosofias do ser para garantir que haja movimento nas coisas, que as coisas sejam compostas de entes e espaços vazios (que possibilitariam o movimento).

Platão, como é sabido, vai dividir ou compor, em sua filosofia, duas formas, duas espécies ou duas qualidades de ser. Uma das espécies compõe o gênero do ser que permanece, que é indestrutível, imutável, invisível aos sentidos, não sofre transformação e não morre: tal é o gênero do ser que participa do plano das ideias, do ser como forma ideal (*eidos*). O outro gênero do ser diz respeito àquele que está em movimento, que é apreendido pelos sentidos, é criado e finito: estes participam do plano das coisas sensíveis, dos objetos perceptíveis pelos sentidos. Ora, dentro dessa divisão, Platão chega, em seu diálogo chamado de *Timeu* (PLATÃO 1995), a uma grande dificuldade em caracterizar aquilo que seria o lugar onde habitam todas as coisas dentro de sua polarização. A *khora*, nome grego para esse “habitação”, gera uma grande dificuldade de compreensão para os leitores de Platão, antes de tudo pela grande variação de referências e nomes que o filósofo grego se utiliza para caracterizá-la. Tudo se passa como se Platão tivesse sempre que se utilizar de metáforas variadas e intermináveis para nomear ou para falar daquilo que abriga tudo o que há de mais concreto, de mais presente:

[...] nós não podemos nos representar o “lugar” ele próprio senão através de metáforas. Platão empregou muitas, bastante diferentes, que causaram muitos embaraços aos modernos. O “local” [*lieu*], o “lugar” [*place*], “isso no que” [*ce en quoi*] as coisas aparecem, “esse sobre o qual” elas se manifestam, o “receptáculo”, a “matriz”, a “mãe”, a “ama de leite” [*nourrice*], todas essas fórmulas nos fazem pensar no espaço que contém as coisas (RIVAUD *apud* DERRIDA 1972, 200).

A *khora*, o receptáculo, essa mãe que caracterizaria o espaço que recebe todas as coisas, e no qual todas as coisas estão contidas, deve ser, portanto, a “matriz” de tudo e deve ser anterior a tudo. A dificuldade se faz sentir ainda mais nitidamente quando Platão procura dar um estatuto à *khora* questionando-se onde localizá-la. Se a *khora* dissesse respeito ao plano das ideias, ao gênero da forma pura ideal, então ela não poderia ser o lugar que alberga as próprias ideias, sendo igual e equivalente a todas as outras ideias. Assim, a *khora* deveria ser anterior e maior do que as ideias elas mesmas. As ideias sendo eternas, no entanto, não poderiam admitir

nada que exista anteriormente a elas próprias. Se, por outro lado, *khora* fizer parte do mundo sensível, ela também terá sido criada e seria um objeto entre outros, tornando-se incapaz de operar como recipiente e receptáculo de todas as coisas sensíveis, sendo ainda incapaz de abrigar as ideias que seriam mais perfeitas do que as coisas sensíveis. Eis, portanto, o impasse: o espaço (*khora*) não pode ser equivalente nem ao sensível nem ao inteligível, não se reduz nem à ideia nem às coisas. Platão, comparecendo através da fala de Timeu, não esconde seu desconcerto no que diz respeito a esse tema:

Eis porque dizemos que a mãe disso que é vindo a ser, do que é visível ou pelo menos perceptível por um sentido, isto é, o receptáculo, não é nem terra, nem ar, nem fogo, nem água, nem de modo algum nada desses elementos e de tudo do que deles deriva. Mas, se dizemos que se trata de uma espécie invisível e desprovida de forma, que recebe tudo, que participa do inteligível de uma maneira especialmente desconcertante e que se deixa compreender muito dificilmente, não estaríamos mentindo (PLATÃO 1995, 151, 51a-51b).

O espaço não é composto de coisas sensíveis porque não muda de propriedade, não tem qualidades ou predicados próprios, não se modifica, não está sujeito ao movimento e à criação. Por outro lado, esse espaço/receptáculo (*khora*) também é desprovido de forma (*eidos*), diferente das ideias e das formas inteligíveis, responsáveis pela forma e pela essência mesma das coisas. Não é fácil apreender algo que foge tanto das formas fixas imortais (*eidos*) quanto das qualidades transitórias: “eis algo de fugidio e que não admite a expressão “isto”, “aquilo”, “este ente” ou toda expressão os designando como realidades permanentes” (PLATÃO 1995, 148, 49d), nos confessa/alerta Platão. Muito grande é o mal-estar em que recai a teoria platônica das formas ideais e das coisas sensíveis sujeitas à mudança diante da *khora*, tão sem-lugar e incompreensível permanece o *espaço* no pensamento de Platão:

A consequência encarada será a seguinte: com essas duas polaridades, o pensamento da *khora* inquietaria a ordem mesma da polaridade, da polaridade em geral, seja ela ou não dialética [...] se Timeu a chama receptáculo (*dekhomenon*) ou lugar (*khora*), esses nomes não designam uma essência, o ser estável de um *eidos*, porque *khora* não é nem da ordem do *eidos*, nem da ordem das imitações, das imagens do *eidos* que vem se imprimir nelas [coisas sensíveis “enformadas” pelas formas ideais, *eidos*] – assim [*khora*] não é, não pertence aos dois gêneros do ser conhecidos e reconhecidos (DERRIDA 1993, 22-29).

O mal-estar de Platão a respeito do lugar ou do espaço em sua filosofia o leva a reconhecer que *khora* não pertence efetivamente a nenhum dos dois lados da polaridade sensível x inteligível. A partir desse mal-estar, absolutamente pela primeira vez o filósofo grego vai admitir uma alteração na estrutura elementar sua tão famosa e reconhecida teoria da divisão dos mundos. Nunca antes Platão havia cedido espaço para outra compreensão possível

que viesse se sobrepor à forma bipolarizada de sua teoria que separava o mundo das ideias do mundo sensível. Essa teoria defendida tão veementemente contra as ameaças relativistas dos sofistas (em especial Protágoras) e dos seguidores de Heráclito (em especial Crátilo, mas também o próprio Heráclito)⁹⁹ encontra numa aporia interna a si mesma uma razão para empreender uma revisão geral de sua própria estrutura. E essa razão, esse elemento que escapa à sua estrutura teórica de compreensão, diz respeito ao espaço, à *khora*:

De fato, nós havíamos então distinguido dois gêneros de ser; ora, é necessário agora para nós descobrir um outro, um terceiro. Esses dois gêneros foram suficientes para nossa exposição anterior: um, nós supomos que era um tipo de modelo, tipo inteligível e permanecendo sempre idêntico, e o segundo, nós supomos que era a cópia do modelo, sujeito à geração [criação] e sendo visível. Nós não havíamos até então distinguido um terceiro gênero, porque nós havíamos estimado que esses dois seriam suficientes. Mas agora, nossa argumentação parece nos forçar a empreender uma descrição que permite elucidar uma espécie difícil e obscura [...] de tudo o que está submetido à geração ela é o receptáculo, e, para empregar uma imagem, a ama de leite (PLATÃO 1995, 146-147, 48e-49b).

Platão admite, portanto, tradicionalmente, dois gêneros do ser, o gênero sensível e o gênero inteligível. Mas agora, um terceiro gênero, irreduzível aos dois primeiros, surge para atender às necessidades da reflexão sobre o espaço, o lugar, a *khora*: “[...] é preciso pôr na cabeça que existem três coisas: aquilo que se torna [*devient*], aquilo onde isso se torna, e aquilo à semelhança de quê nasce o que se torna” (PLATÃO 1995, 149, 50d). Na descrição de Platão haveria, portanto, respectivamente: o *sensível* sujeito ao devir, *khora* ou o espaço onde o devir acontece, e as formas puras ou *ideias* de onde nascem as coisas sensíveis e da qual elas copiam as formas, o modelo. O espaço seria, portanto, em Platão, o “onde” se encontram a mudança e a forma, o perecível e o perene, o criado e o incriado, o lugar (*khora*) indizível que estabelece o contato imperceptível e impossível entre mundos distintos, apartados, heterogêneos. Ao espaço toda a responsabilidade pelo que não podemos ver, pensar, admitir, conceber, nomear. A *khora* não tem nome ou forma, mas dá nome e forma a tudo o que há.

Platão inaugura uma forma de pensamento que coloca o espaço, não como uma forma do vazio, responsável pelo movimento – perspectiva ligada a Demócrito e aos atomistas –, mas como um continente fixo onde o conteúdo seriam os corpos (e ideias). Desta forma, a filosofia separa o espaço e os “objetos”, sendo o movimento algo que acontece *internamente* ao receptáculo ou continente. O espaço, portanto, é fixo, sem conteúdo e sem forma. Ora, a visão

⁹⁹ Ver a esse respeito os diálogos platônicos *Teeteto* e *Crátilo*. Para um comentário do método e da teoria de Platão e o combate aos sofistas, heraclitianos e “neo-heraclitianos”, ver: GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2010.

inaugurada por Platão vai ganhar uma roupagem inteiramente nova na época moderna no pensamento de Immanuel Kant. Com a teoria kantiana, uma leitura do espaço e do tempo como condição da percepção se inaugura e se estabelece (por um longo período) na história do pensamento ocidental. Ainda que outras alternativas ao problema platônico do espaço surjam antes de Kant, a “estrutura” básica da concepção platônica se faz contaminar mesmo dentre as teorias que se querem “alternativas” à Platão. Aristóteles, por exemplo, vai pensar a questão do espaço através da noção de *lugar* (*locus*). No entanto, o lugar não é visto como propriedade dos corpos e também não tem um conteúdo em si mesmo. Deste modo, Aristóteles empreende a mesma separação entre o espaço/receptáculo e os corpos sensíveis que já existia em Platão, aplicando, no entanto, uma dialética que exclui mais propriedades do que inclui definições à noção de ‘lugar’:

O lugar não é simplesmente um algo, mas um algo que afeta o corpo que está nele [...] o lugar, embora determinado, não está determinado para *cada objeto* mas, por assim dizer, para classes de objetos [...] Assim, o lugar não é o corpo (pois, se fosse, não poderia haver dois corpos no mesmo lugar em diferentes momentos), nem tampouco algo inteiramente alheio ao corpo; o lugar é uma propriedade não inerente aos corpos, nem pertencente à sua substancia, não é forma, nem matéria, nem causa eficiente, nem finalidade [...] o lugar define-se como um modo de “estar *em*”. Essas definições de lugar mostram que Aristóteles, para elucidar a noção, recorre a uma espécie de método “dialético”, afirmando e negando ao mesmo tempo a subsistência ontológica do lugar (MORA 2001, 440).

Será com Kant que os problemas do espaço e do tempo vão ganhar uma forma moderna, isto é, vão ganhar um estatuto que os vincula ao sujeito do conhecimento. Será ainda com a mesma teoria kantiana que grande parte das teorias modernas vão debater diretamente. Por fim, através de Freud, a psicanálise encontrará no pensamento de Kant – como raramente acontece sob a pena freudiana – uma filosofia com a qual se estabelecerá um debate e um diálogo diretos.

1.3 – KANT E A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

Como é sabido, a teoria de Kant estabelecida em sua *Crítica da razão pura* (KANT 2000) visa muito diretamente a questão do conhecimento. Sua preocupação fundamental incide sobre as possibilidades e sobre os limites da razão: como é possível conhecer? O que pode a razão? São estas as perguntas que balizam a investigação kantiana no período de redação de sua primeira crítica.

Kant se dá conta de que uma análise do problema do conhecimento só poderia ser levada a cabo se, antes de toda investigação objetiva, nos perguntássemos sobre o sujeito que conhece, sobre como se estrutura o sujeito do conhecimento. Desta forma, ao invés de partir do princípio admitido de que o conhecimento de regularia pelo objeto conhecido, Kant tentou mostrar que, ao contrário, *são os objetos de conhecimento que se “regulam” pelas faculdades do conhecimento*, faculdades essas que estruturam o sujeito que conhece. Não nos interessa aqui fazer um estudo aprofundado da filosofia de Kant. O que nos interessa é analisar o tratamento fundamental que a teoria kantiana oferece à noção de espaço (e ao seu correlato, a noção de tempo). Portanto, não nos aventuraremos no esquematismo transcendental nem tampouco nas categorias do entendimento ou nas soluções que a CRP (*Crítica da razão pura*) oferece às antinomias da razão. Visamos apenas atravessar, ainda que brevemente, a primeira parte do tratado de Kant, onde se encontra sua reflexão sobre a *Estética transcendental*. Para tal, precisamos compreender a contribuição fundamental da teoria desenvolvida na CRP no que diz respeito ao domínio da sensibilidade.

A grande novidade do sistema kantiano será sua teoria dos princípios *a priori* do conhecimento. Antes do advento de sua teoria, o conhecimento havia sempre sido pensado como uma forma de “relação” com as coisas conhecidas, onde os objetos se “imprimiam” de alguma forma na razão, produzindo o conhecimento. Assim, todo conhecimento antes de Kant se concebia como uma forma de *experiência* sensível (experiência sensorial de fato, dada através dos sentidos) que estabelecia uma relação entre aquele que conhece e os objetos de conhecimento¹⁰⁰. Só conhecemos aquilo que percebemos! Ora, para Kant, o conhecimento dado através da experiência sensível – que Kant chama de experiência *a posteriori* – não passa de *uma parte* do conhecimento, de uma das formas do conhecer. Existem para Kant, antes de toda experiência *a posteriori*, isto é, antes de nossa experiência “direta” com os objetos sensíveis, princípios *a priori* que a regulam. Dito de outro modo, antes de nossa experiência vinculada aos objetos do mundo (experiência *a posteriori*), existem categorias independentes de toda experiência sensível (*a priori*), que balizam nossa relação com os objetos. Será do interesse de Kant na *Estética transcendental* demonstrar como operam esses princípios que tornam possíveis nossa experiência sensível com o mundo, sendo, no entanto, esses próprios princípios, independentes de toda experiência, isto é, *a priori*.

¹⁰⁰ Mesmo na teoria de Platão, a relação sensível com o mundo tem um lugar importante no conhecimento ainda que submetido às formas puras ou ideias.

Nessa primeira parte da CRP, Kant faz uso do termo *estética* de uma forma que não guarda nenhuma relação direta com o que conhecemos hoje sob o título de “disciplina estética”, ou seja, de um estudo do belo ou das obras artísticas. Tampouco o uso do termo *transcendental* guarda algum parentesco com o que compreendemos nos dias de hoje como o transcendental religioso ou espiritual. Estética, para Kant, diz respeito exclusivamente a uma *teoria da sensibilidade*, uma “teoria da percepção” ou da relação que o sujeito nutre com os objetos sensíveis através dos sentidos. A *Estética transcendental* se interessa pela relação sensível do sujeito com o objeto de conhecimento, isto é, ela se interessa em analisar em que condições o objeto é dado ao sujeito, em que condições ele é percebido e se transforma em objeto de conhecimento. Transcendental, por sua vez, diz respeito ao conhecimento de uma forma geral, enquanto este se dá de forma pura, segundo condições universais da razão. Universais porque tais “condições” são características de *todos os seres dotados de razão* (chamados aqui simplesmente de *sujeito transcendental*). Transcendental, portanto, porque tais categorias transcendem cada indivíduo particular e passam a configurar a razão em si mesma, universalmente, a *razão* enquanto forma *pura*.

Entendemos agora que a *Estética transcendental*, parte inicial da CRP, define a sensibilidade como uma faculdade de *intuição*, ou seja, como a faculdade de que o sujeito é dotado de perceber objetos. Do ponto de vista da experiência, até aqui nada de novo se apresenta. O “material” da sensibilidade, aquilo com o quê ela trabalha, são as impressões que o sujeito recebe dos objetos externos. A sensibilidade se abriria ao mundo externo na expectativa de receber impressões a partir da experiência sensível (*a posteriori*) que ela cultivava com o objeto. No entanto, Kant vai mostrar que a sensibilidade é composta “em si mesma” por dois elementos *a priori*, isto é, que não dependem da própria experiência e das impressões sensíveis. Esses elementos são as categorias de *espaço* e *tempo*. Segundo Kant, espaço e tempo não são percebidos no mundo externo, na experiência sensível. Ao contrário, essas categorias *a priori* formam e constroem a própria experiência sensível, espaço e tempo moldam toda nossa relação com o objeto. Espaço e tempo são as condições a partir das quais somos capazes de cultivar alguma experiência objetiva, alguma relação com os objetos externos. Dito de uma forma mais direta, se percebemos as coisas como externas a nós mesmos ou como separadas entre si no espaço, não significa que formamos uma noção de espaço a partir dessa experiência, mas, justamente ao contrário, exatamente porque nossa percepção dos objetos já é construída sobre uma noção de espaço inerente à ela própria é que o sujeito pode perceber os objetos sob uma ótica espacial. Seria impossível, para Kant, conceber um objeto da experiência sensível

fora das noções de espaço e de tempo já que essas noções são condições de possibilidade de toda percepção sensível. O espaço, portanto, “não é um conceito empírico abstraído de experiências externas” (KANT 2000, 73); daí segue-se que “ele é, portanto, considerado a condição de possibilidade dos fenômenos e não uma determinação dependente destes; é uma representação *a priori* que subjaz necessariamente aos fenômenos externos” (KANT 2000, 73). O espaço, assim como o tempo, não é jamais depreendido das próprias coisas. Ao contrário, as coisas só se enquadram na nossa intuição moldados, filtrados pelas condições de espaço e tempo. Mas toda essa problemática não é simples e Kant reconhece isso. Como uma ideia que reconhecemos como advindo das coisas mesmas pode dizer respeito, não às coisas, mas ao próprio sujeito? A questão é do próprio Kant:

Ora, como pode estar presente na mente uma intuição externa que precede os próprios objetos e na qual o conceito destes últimos pode ser determinado *a priori*? De nenhum outro modo, evidentemente, senão na medida em que tem sua sede apenas no sujeito enquanto a disposição formal do mesmo a ser afetado por objetos e para obter assim uma *representação imediata*, isto é, uma *intuição* deles [...] (KANT 2000, 75).

Dito de outra forma, se a propriedade do sujeito de ser afetado por objetos da percepção é anterior e precede a própria intuição dos objetos enquanto tal, essa propriedade só é anterior à percepção efetivamente por ser composta por condições puras *a priori* que identificamos como espaço e tempo. Espaço e tempo só são aplicados e identificados às coisas na medida em que elas se relacionam conosco, na medida em que aparecem à nós, isto é, na medida em que se tornam *fenômenos*:

Somente desde o ponto de vista humano podemos, portanto, falar de espaço, de entes extensos etc. Se nos afastamos da condição subjetiva sob a qual podemos ter a intuição externa, ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada (KANT 2000, 75).

O espaço, portanto, é a condição de possibilidade dos fenômenos externos e só em relação a eles faz sentido falar de espaço. Fora de uma relação de intuição de fenômenos externos, para Kant, a noção mesma de espaço perde todo o sentido. Aqui cabe uma observação sobre o *sentido* do conceito de espaço e sobre a representação *externa* dos fenômenos do qual ele é responsável. No que diz respeito ao sentido, Kant afirma que o espaço não é um conceito discursivo, e não pode jamais ser descrito. Isto se dá porque uma categoria *a priori*, independente de toda experiência, não pode ser *delimitada* numa quantidade limitada de propriedades, sob pena de ela própria ser reduzida a um simples conceito empírico. “Mas nenhum conceito como tal pode ser pensado como se contivesse *em si* um número infinito de

representações. Não obstante, o espaço é pensado desse modo [...] a representação originária do espaço é, portanto, *intuição a priori* e não *conceito*” (KANT 2000, 74). No tocante à representação externa dos fenômenos, o espaço é o responsável por nossa experiência de “*exterioridade*”. Todos os objetos “por nós denominados objetos externos não passam de meras representações de nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço [...]” (KANT 2000, 77). Os objetos externos, portanto, dariam forma e propriedade aquilo que, enquanto forma pura da intuição, chamamos de espaço, sem, no entanto, jamais se adequarem ou se equivalerem a ele. O tempo como forma *a priori*, por outro lado, seria responsável por nossa intuição interna. Isto porque faço a representação de meu próprio estado em relação às intuições dos objetos através do tempo. Enquanto o espaço representa o externo, as intuições dos objetos externos; o tempo diria respeito ao interno e à posição subjetiva diante da mudança.

Uma última observação nos dará acesso à complexidade da concepção kantiana do objeto. Se, conforme foi dito acima, os objetos são representados, enquanto fenômenos, sob as condições *a priori* da sensibilidade, se nossa percepção dos objetos é “filtrada” por condições que dizem respeito e pertencem à própria estrutura do senciante, podemos inferir que “todas as coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade de nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido” (KANT 2000, 83). Kant reconhece que os fenômenos, isto é, a forma como os objetos aparecem *para* o sujeito constituem o único alcance de nossa intuição e de nosso conhecimento. Sendo assim, resta algo para além das categorias *a priori* da intuição que Kant considera serem os “objetos em si”, divorciados de sua relação com o sujeito que conhece. Como se tornará reconhecido da abordagem filosófica de Kant, a *coisa em si* (*Ding-an-sich*)¹⁰¹ dirá respeito às coisas concebidas para além dos fenômenos, para além da relação com o sujeito, permanecendo para sempre desconhecido e inalcançável para o homem:

Mesmo se pudéssemos elevar essa nossa intuição ao grau supremo de clareza, com isso não nos aproximaríamos mais da natureza dos objetos em si mesmos. Com efeito, em todo caso conheceríamos apenas o nosso modo de intuição, isto é, nossa sensibilidade, que está sempre só sob as condições de espaço e tempo originariamente inerentes ao sujeito: o que possam ser os objetos em si mesmos jamais se nos tornaria conhecido nem mesmo pelo conhecimento mais esclarecido do seu fenômeno, o qual unicamente nos é dado (KANT 2000, 84).

¹⁰¹ É importante notar que a expressão lacaniana *das Ding*, como o próprio Lacan reconhece em seu sétimo seminário sobre a ética da psicanálise, deve sua filiação à *Ding-an-sich* kantiana, lida enquanto o objeto que se ausenta de toda a fenomenalidade, isto é, como incognoscível.

As concepções de Kant sobre as formas *a priori* da sensibilidade serão reconhecidas e louvadas por pensadores das mais variadas linhas até um período bastante distante daquele no qual a teoria kantiana foi elaborada. Na filosofia moderna, por exemplo, “o chamado idealismo alemão acentuou o construtivismo do espaço [kantiano] numa proporção que Kant sequer imaginara” (MORA 2001, 224), sem, no entanto, se distanciar efetivamente das bases que a reflexão desenvolvida na *Crítica da razão pura* estabelecera. Mesmo na sociologia de Max Weber ou na fenomenologia de Edmund Husserl, ecos das teses kantianas podem ser sentidos facilmente. No que diz respeito à psicanálise, será com Kant que Freud buscará um diálogo no intuito de propor uma concepção psicanalítica do espaço (e do psiquismo).

Antes de desenvolvermos mais detidamente o diálogo entre a teoria psicanalítica e a concepção kantiana do espaço, empreenderemos um breve percurso através de duas tentativas contemporâneas de pensar o espaço fora dos moldes do pensamento de Kant, onde, pela primeira vez, novos problemas para uma teoria do espaço vão surgir. Deste modo, poderemos discutir nas páginas que se seguirão de que forma uma teoria psicanalítica do espaço pode travar um debate com vias teóricas tão distintas sobre um mesmo tema. Tratam-se das teorias de Henri Bergson e de Maurice Merleau-Ponty.

1.4 – BERGSON, O ESPAÇO E A DURAÇÃO

“Nos exprimimos necessariamente por palavras, e pensamos frequentemente no espaço. Em outros termos, a linguagem exige que estabeleçamos entre nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais” (BERGSON 1982, 7). Desta forma, Henri Bergson inicia seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1927) apresentando de maneira prerrogativa o problema que norteará toda sua pesquisa, a saber: a extensão, isto é, o modelo *espacial* com o qual e a partir do qual pensamos, tributário da forma mesma com que a linguagem conforma o pensamento, se configura como o grande *obstáculo* a um pensamento puro, intuitivo. Dito de outro modo haveria, para Bergson, um “modelo” de relação com as coisas que a linguagem exige ao pensamento e que corrompe (a expressão é do próprio autor) nossas representações da mudança – interna ou externa a nós – e do movimento temporal (devir). Essas representações se tornam espaciais, ou seja, *quantitativas* e *descontínuas*. Dividiríamos as coisas, o movimento e a passagem do tempo em “regiões” estanques e estáticas, em quadros fixos que se sucedem sem aparente conexão entre um e outro. A denúncia bergsoniana deste modo de compreensão das coisas se atém ao fato de

que é sempre necessária certa “ideia numeral”, ou seja, certa relação que supõe quantidades e números descontínuos que dividem o múltiplo em partes ou unidades: “todo número é uma coleção de unidades [...] e por outro lado, todo número é ele próprio uma unidade” (BERGSON 1982, 59). Separamos um grupo de bezerros de um conjunto de bois, apagando necessariamente o movimento que conduz os bezerros aos bois e anulando as particularidades e diferenças que compõe cada um desses animais no momento em que os representamos como um grupo¹⁰²; assim “toda operação pela qual contamos objetos materiais implica a representação simultânea desses objetos, e que, por isso mesmo, os deixemos no espaço” (BERGSON 1982, 58). Sob a pena de Bergson, portanto, o problema do espaço se mostra então *o problema* filosófico por excelência:

[...] a questão é a de saber se não é com os pontos do espaço que teremos contado os momentos da duração. Certamente, é possível perceber no tempo, e no tempo apenas, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, ou seja, uma sucessão que culmine numa soma. Porque se uma soma se obtém pela consideração sucessiva de diferentes termos, é preciso ainda que cada um desses termos permaneça quando passamos ao seguinte, e espere, por assim dizer, que o acrescentemos aos outros: como ele esperaria se não fosse um instante da duração? E onde esperaria se não o localizássemos no espaço? (BERGSON 1982, 59).

Essa sucessão pura e simples que se passa no tempo e de forma indiferente à forma espacial, será o que Bergson denominará de *duração*. Haveria, portanto, outra forma de relação de conhecimento que, ao contrário da forma espacial com que nos relacionamos com as coisas, alcançaria as tendências e processos que constituem as coisas mesmas. Este seria um conhecimento imediato, uma forma de intuição pura, ou seja, de “recepção” das coisas ligada à temporalidade, se opondo frontalmente ao conhecimento espacial. É preciso ter em mente que a temporalidade que se apresenta aqui não guarda nenhuma semelhança com a temporalidade registrada nos relógios. Estamos distantes de um modelo temporal que se comportaria como uma sucessão de “agoras”. Essa forma mesma de compreensão da temporalidade (aquela “cronológica”) seria, para Bergson, uma forma de *espacialização do tempo*, uma leitura do tempo a partir de uma raiz espacial. Vê-se claramente como o espaço, compreendido como uma forma de “obstáculo epistemológico”, para usar um termo de Bachelard, pode se alastrar para todos os domínios do pensamento, “contaminando” inclusive nossa compreensão do tempo e do movimento temporal (devir). Ora, a duração seria precisamente esse esforço de

¹⁰² As unidades incluídas sob o signo de uma manada de bois devem estar sempre em relação com uma representação unitária e numeral de ‘boi’. Tanto a unidade ‘boi’(já dependente da representação de conjunto ‘manada’) quanto a manada ela própria, tem que desconsiderar, para se estabelecer, particularidades “secundárias” como a cor, a forma, o tamanho de cada boi particular.

compreensão do tempo e do movimento fora de todo e qualquer constrangimento espacial. A duração alcança o puro devir, o puro movimento contínuo sem rupturas “espacializantes”. Se a espacialidade faz uma mediação descontínua e estática à consciência, a duração é uma forma de *conhecimento imediato*, que alcança uma forma da consciência *direta* da própria passagem do tempo. A duração tem como característica a *sucessão*, a *continuidade* e a *mudança*, e se configuraria, portanto, como uma forma de experiência primitiva e concreta do tempo, sustentada na *sucessão* e que supõe - ao contrário da *simultaneidade* espacial que partiria a própria sucessão em unidades fixas -, uma homogeneidade ontológica, uma *continuidade* geral das coisas no tempo. Intuição puramente estética, no sentido de afecção, da capacidade de ser afetado pelas coisas, a intuição pura da duração se desvincularia do pensamento espacial. A duração seria uma forma de pensar *fora da representação* (esta última totalmente comprometida com a espacialidade), sendo dependente exclusivamente de estados afetivos:

Há duas espécies de multiplicidade: aquelas dos objetos materiais, que formam *um*¹⁰³ número imediatamente [a continuidade ontológica, plano *único* das coisas, derivado da relação imediata da consciência], e aquela dos fatos de consciência, que não poderiam tomar o aspecto de um número sem intermediário de alguma representação simbólica, onde intervém necessariamente o espaço (BERGSON 1982, 65).

A partir da depuração da experiência da duração, Bergson pode finalmente apontar o engodo que um pensamento dependente de uma matriz espacial recairia continuamente. A distinção de uma intuição temporal pura – a duração - seria o primeiro passo para uma nova concepção metodológica original no campo da filosofia. Como afirma Gilles Deleuze a respeito da proposta de Bergson, seu método visa:

Pôr à prova do verdadeiro e do falso os próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas [...] [Mostrando que] a ilusão se funda no mais profundo da inteligência, para falar propriamente, ela não é dissipada ou dissipável, mas pode ser apenas *recalcada*¹⁰⁴ (DELEUZE 1966, 3;7).

É preciso notar alguns aspectos do alcance da problemática bergsoniana nas reflexões sobre o espaço e o tempo. Até o surgimento do “*Ensaio*” de 1927, todas as reflexões surgidas sobre o espaço e o tempo não haviam abalado de forma notável, na sua estrutura mesma, o pensamento de Kant sobre essas duas categorias. Isso se deu por duas razões: ou espaço e tempo se configuravam como problemas acessórios a uma questão teórica mais fundamental (e assim surgiam como criações teóricas que não atingiam o cerne da proposta kantiana), ou as

¹⁰³ Grifo nosso.

¹⁰⁴ A expressão é sublinhada por Deleuze.

teorias pós-kantianas já pensavam *a partir* da leitura de Kant, inseridas no contexto das formas puras da sensibilidade (muitas vezes sem nem mesmo se dar conta disso). Bergson será o primeiro depois de Kant a analisar o problema espacial como um problema metodológico, anterior à possibilidade de qualquer teoria e que teria se embutido – através da forma kantiana de conceber essas ideias – nas mais diversas formas de pensamento. Será o próprio Bergson que magistralmente denunciará o escândalo dessa “passividade” intelectual:

Não parece, aliás, que a solução dada por Kant tenha sido seriamente contestada desde este filósofo; ela se impôs – as vezes sem que soubessem – à maior parte daqueles que abordaram de novo o problema, nativistas ou empiristas. Os psicólogos estão de acordo em atribuir uma origem kantiana à explicação nativista de Jean Muller; mas a hipótese dos signos locais de Lotze, a teoria de Bain, e a explicação mais compreensiva proposta por Wundt parecerão a princípio totalmente independentes da *Estética transcendental*¹⁰⁵. Os autores dessas teorias parecem, com efeito, ter deixado de lado o problema da natureza do espaço [filiando-se, assim, sub-repticiamente ao pensamento kantiano] para pesquisar somente por qual processo nossas sensações tomam lugar e se justapõem, por assim dizer, umas às outras: mas, por esse caminho, eles consideram as sensações como inextensivas e estabelecem, à maneira de Kant, uma distinção radical entre a matéria da representação e sua forma (BERGSON 1982).

Esse equívoco que significa pensar desconhecendo o problema que Kant nos legou seria o primeiro equívoco a ser evitado na teoria bergsoniana. Ao se libertar do modelo kantiano de compreensão spatiotemporal como formas *a priori* da sensibilidade, Bergson empreende três rupturas fundamentais com a imensa tradição filosófica derivada do pensador alemão.

Em primeiro lugar, ao contrário da herança que Kant semeou no pensamento ocidental, em Bergson espaço e tempo não são duas formas fundamentalmente interconectadas, mas, ao contrário, o espaço *se opõe* ao tempo como modelo de pensamento. Seria precisamente *a forma imposta pelo espaço* o empecilho maior para se pensar, finalmente, o tempo. Espaço e tempo tendem, portanto, a trilhar vias contraditórias.

O segundo distanciamento de Berson em relação a Kant incide sobre as próprias formas puras que determinam a experiência. Se para Kant espaço e tempo são formas *a priori*, isto é, sem conteúdo em si mesmas e que determinam e conformam nossa relação com a intuição e com a experiência, Bergson nega que o espaço seja “sem conteúdo”. Ao contrário, exatamente por ter um conteúdo próprio, o espaço determina a experiência de modo a nos afastar radicalmente de sua verdade, impondo seu modelo fixista e descontínuo de pensamento à consciência. Por outro lado, o tempo bergsoniano seria admitidamente um tempo “sem

¹⁰⁵ A *Estética transcendental* é a seção da *Crítica da razão pura* de Immanuel Kant onde o filósofo estuda o espaço e o tempo como formas puras (*a priori*) da sensibilidade.

conteúdo”, não por ser uma forma prévia a toda experiência e que determinaria toda a experiência possível, como na estética kantiana, mas, ao contrário, porque o tempo puro, o puro devir, seria *a própria experiência em si mesma*.

A terceira diferença em relação a Kant se depreende das duas primeiras. O espaço, sendo do campo da representação, determinado (isto é, dotado de forma própria) e determinante em sua forma, pertence a um modelo *transcendental* de conhecimento. O tempo, por outro lado, sendo uma forma pura da experiência, seria a própria experiência *imanente*. Ora, Bergson nos lega, com esse modelo, um problema fundamental¹⁰⁶. Compreendendo o espaço como descontínuo e imobilista, ele compõe uma distinção já tradicional que compreende o espaço a partir de um modelo fixo e elimina de saída qualquer possibilidade de reflexão sobre o movimento que leve em consideração o espaço. O tempo passa, é movimento, devir, campo das intensidades; o espaço é fixo, duro, estanque, uma transcendentalidade distante da vida. O tempo tece nossas vidas e conecta tudo, o espaço é uma abstração problemática, mas necessária: pensamos aprisionados no espaço, mas uma filosofia da vida, que busque tocar na verdade do vivido, deve se libertar do espaço. O espaço denegrido. O espaço deixado sem nenhuma possibilidade de alguma vitalidade, de movimento, de ser o campo onde pulsa algum móvel. Bergson é taxativo: “Não há no espaço senão partes do espaço, e em qualquer ponto do espaço onde se considere o móvel, só se obterá uma posição” (BERGSON 1982, 82). Portanto, o móvel seria absolutamente avesso ao espaço. O espaço seria um *recipiente* (Platão) fixo e divisível de onde só obteríamos pontos justapostos. Mesmo as tentativas clássicas de pensar o movimento a partir do espaço, como os famosos paradoxos de Zenão de Eléia, são radicalmente recusadas por Bergson, não pela insatisfação de seu conteúdo, mas pela ousadia de depreender o movimento a partir do espaço: “Eis do que Zenão não se dá conta de forma alguma quando ele recompõe o movimento de Aquiles segundo a mesma lei do movimento da tartaruga, esquecendo que o espaço só se presta a um modo de decomposição e de recomposição arbitrária, e confundindo assim espaço e movimento” (BERGSON 1982, 84).

¹⁰⁶ Problema que atingirá diretamente pensadores como Gilles Deleuze, seguidor da proposta de Bergson, e do qual um pensador como Maurice Merleau-Ponty buscará se libertar.

1.5 – MERLEAU-PONTY E A FÉ PERCEPTIVA

O “momento” Henri Bergson se estabelece no pensamento filosófico francês do início do século XX e junto ao pensamento de Léon Brunschvicg, inaugura uma versão espiritualista que dará origem à própria filosofia francesa contemporânea. No mesmo período em que Freud publicava sua *Interpretação dos sonhos* em Viena, a filosofia do espírito de Bergson e Brunschvicg estabelecia uma nova relação entre o sujeito e o objeto - em oposição a Kant -, que se tornaria o próprio movimento de inauguração do pensamento francês do século XX (que ainda desconhecia a fenomenologia de Husserl e a psicanálise de Freud).

Ao surgir no cenário filosófico da primeira metade do século XX, numa distância cronológica de Bergson que foi testemunha tanto da adoção geral da teoria deste último, quanto da emergência das primeiras críticas ao seu pensamento, Maurice Merleau-Ponty, já munido da influência filosófica dos pensadores oriundos da tradição fenomenológica, buscou criticar frontalmente a leitura espiritualista tornada tradicional no pensamento francês:

Tudo se passa como se Merleau-Ponty criticasse sucessivamente o cogito dos filósofos da reflexão tornado “eternitário” [*éternitaire*] na obra de Lachièze-Rey (discípulo perfeitamente coerente com Brunschvicg nesta questão) por meio da fenomenologia de Husserl, e também uma concepção realista do tempo, tornada propriedade real da consciência em Bergson, desta vez graças às análises fenomenológicas de Heidegger (WORMS 2009, 290).

Diante de tal tarefa, Merleau-Ponty se vê confrontado a alguns problemas. Seu intuito seria o de criticar e de abandonar uma teoria intelectualista da percepção presente em Bergson e Brunschvicg e, de um só golpe, mostrar o quanto o pensamento bergsoniano permanece ingênuo ao supor que o sujeito poderia se fundir com o próprio objeto sobre o qual ele medita, se dispersando – sem resto – no mundo da objetividade. Desde seus primeiros trabalhos, notadamente desde sua tese intitulada *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty se ocupou do lugar do observador e do ser percebido em sua relação estreita. Boa parte desse texto consiste em uma análise dos resultados das pesquisas psicofisiológicas, psicológicas e anátomo-fisiológicas da época, no que diz respeito à percepção (que havia se mostrado o lugar-problema da relação sujeito/objeto). No entanto, no capítulo batizado de *L’espace*, surge um comentário que mostra a fonte das preocupações de Merleau-Ponty: a unidade do ser percebido contra a ideia de Bergson de um tempo puro e não simultâneo:

Contra o realismo de Bergson, a ideia kantiana de síntese é válida e a consciência como agente dessa síntese não pode ser confundida com nenhuma outra coisa, mesmo fluente (MERLEAU-PONTY 2010, 319).

Contra Bergson, portanto, um breve retorno a Kant é válido para a estratégia de Merleau-Ponty. A consciência, portanto, seria a responsável pela unidade da percepção (tal como Kant a concebeu). No entanto, Merleau-Ponty vai além de Kant e tenta mostrar como toda percepção já está impregnada de um “pensamento” corporal. De uma maneira geral e a título de exemplo, sua teoria vai mostrar como noções como grandeza, distância etc. são intrinsecamente ligadas ao lugar e a dimensão corporal que ocupo como sujeito da consciência, isto é, que todo pensamento guarda em si algo do fundamento de si mesmo e que diz respeito a uma estrutura corporal *a partir da qual* todo pensamento é possível. Assim, “grande” e “pequeno” são noções que só se constituem *em relação* à dimensão que ocupo no próprio espaço.

Essa reflexão vai se configurar como a porta de entrada para dois conceitos de extrema importância pensados por Merleau-Ponty em seu último trabalho publicado, a saber, *O visível e o invisível* (MERLEAU-PONTY 2010). Os conceitos de *reversibilidade* e de *carne* buscam dar conta da complexa relação entre a *percepção* e toda a *aparição do objeto*. Haveria certa “*imanência*” do percebente ao percebido e, no entanto, aquele que percebe guarda, ao mesmo tempo, uma *diferença* em relação ao percebido. Para analisar essa relação imanente/diferencial, Merleau-Ponty vai dispensar todos os conceitos de percepção que até então amparam as pesquisas sobre o tema, sejam eles objetivistas (fisicalistas ou científicas) ou subjetivistas (tributários das filosofias reflexivas e da psicologia) para tentar estudar o fato da percepção de um ponto de vista pré-objetivo, isto é, antes mesmo da noção de objeto comparecer. Esse “momento” pré-objetivo que Merleau-Ponty não chamará de percepção, mas de *fé perceptiva* (por ser uma experiência que não comporta em si mesma nenhuma concepção prévia sobre o que seria o perceber), carrega em si, no entanto, uma composição inicial. A fé perceptiva comporta, ao mesmo tempo, uma dimensão de caráter subjetivo e objetivo. Em primeiro lugar, reconhece-se na forma mesma da fé perceptiva que a dimensão das minhas capacidades perceptivas são limitadas em relação ao espaço percebido, ou, dito de outro modo, que minha estrutura corporal (da qual depende o perceber) não é capaz de esgotar o ser. O mundo não é apenas o que percebo imediatamente, mas é também uma “distância irremediável” que depende de condições corporais que se mostram insuficientes para apresentá-lo a mim em sua totalidade. A corporeidade, além de condição do perceber é também uma limitação (no sentido de estabelecer limites) a cada momento presente em relação ao mundo. Daí que o mundo

percebido se mostre sempre maior, mais antigo e, a cada momento, passível de ser melhor apreendido, sendo visto e revisto de modo mais “profundo”¹⁰⁷ a cada vez.

Esse aspecto subjetivo é causa e correlato do aspecto objetivo da fé perceptiva, já que a partir dessa limitação corporal que me oferece o mundo na sua “mostração” perceptiva, e que ao mesmo tempo é incapaz de esgotar a apresentação do mundo, me faz supor que esse mundo que *permanece* fora de mim, é um mundo que repousa em *si mesmo*. Para Merleau-Ponty, as reflexões sobre a percepção até agora só valorizaram ora um ora outro dos dois aspectos:

Como é possível então o mundo doar-se *como tal* mesmo se se está limitado a estruturas *subjetivas*? O problema *filosófico* da fé perceptiva é conciliar esses dois aspectos contrários (a existência independente do mundo e o fato de que tudo o que dele se sabe, mesmo sobre sua independência em relação aos sujeitos, depende das estruturas perceptivas), que coexistem harmonicamente na experiência (FERRAZ 2009, 246).

O objetivismo ignora que a forma do mundo só se mostra a nós *a partir* da estrutura corporal própria à percepção. Por outro lado, o subjetivismo ignora que o sujeito está *incarnado* no mundo que ele percebe e descreve, fazendo ele também parte da cena do mundo. Eis a tese que norteará a reflexão que se desenvolverá em *O visível e o invisível*¹⁰⁸: o corpo é ao mesmo tempo um ente tangível que faz parte do mundo e que compartilha com o mundo a visibilidade e a espessura de ser um ente (inscrito no mundo), ao mesmo tempo em que o corpo se volta para o mundo e o desvela a partir da percepção:

O parentesco íntimo entre corpo e mundo impede a redução da atividade perceptiva a um evento da interioridade psíquica talvez cortado do mundo real [...] Os dois aspectos da fé perceptiva (apresentar o *próprio* mundo por meio de capacidades *subjetivas*) deixam de ser paradoxais uma vez compreendida a comunidade genética entre corpo e mundo. O corpo é o local em que ocorre um notável *enrolamento* do sensível sobre si mesmo, em que passividade sensível se torna atividade senciente (FERRAZ 2009, 248).

Esse duplo *vínculo* do corpo, ao mesmo tempo como “coisa” no mundo e como doador ou desvelador do mundo é o que Merleau-Ponty chama de *reversibilidade*. A reversibilidade torna dinâmico o jogo da capacidade senciente e sensível, isto é, as dimensões ativa e passiva do corpo no perceber. Ora, mas se a reversibilidade torna possível a relação do corpo com o mundo, fazendo com que não seja o corpo apenas que dependa do mundo para se constituir,

¹⁰⁷ Merleau-Ponty compreende o ser percebido como aquilo do qual me aproximo em sua profundidade que se mostra, por essa aproximação mesma, uma distância renovada a cada vez.

¹⁰⁸ Tese que Lacan, que permaneceu próximo a Merleau-Ponty no fim de sua vida, vai reaproveitar e ler a seu modo ao desenvolver a questão do olhar em psicanálise em seu seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN 1973).

mas antes, seja o mundo que dependeria do corpo para se configurar como tal; o problema se complexifica, no entanto, quando incluímos o *outro* na experiência. A experiência sensível não pode ser um espetáculo privado onde se conectam um sujeito e *seu* mundo. Deste modo, ao admitir a existência de outros sujeitos, deveríamos admitir uma composição de diversos mundos privados sobrepostos. Merleau-Ponty rejeita essa ideia argumentando que, se a percepção é já baseada num corpo que faz parte do mundo e possui atributos tão mundanos quanto qualquer outro objeto, isso significa que a percepção, antes de qualquer distância em relação ao mundo, já está *incarnada* no mundo, sendo ela própria *mundo* ao mesmo tempo. Isso quer dizer que o corpo que percebe está fundado *como* mundo e *no* mundo, se constitui como “coisa” do mundo e fornece o mundo *tal como ele é*. Cada sujeito compõe e desvela uma face do mundo que ao mesmo tempo é o mundo enquanto tal:

Uma vez que os poderes sencientes surgem da reversibilidade de certas propriedades passivas universalmente partilhadas, eles não constituem reinos privados, mas somente diferentes perspectivas perceptivas *transponíveis*. Assim, ao menos no nível *carnal*, há comunidade entre os diversos sujeitos (FERRAZ 2009, 252).

A *carne*, o nível carnal da experiência, diz respeito ao caráter sensível tanto dos objetos quanto dos corpos. Deste modo, Merleau-Ponty pode falar da *carne do mundo*, estendendo o plano da sensibilidade a todos os entes de uma maneira geral e única. Assim, o conceito de carne se mostra um esforço por apresentar uma imanência original, alheia à polaridade sujeito x objeto e que a compõe ao mesmo tempo: “assim, é verdade que a fé perceptiva parecia unir uma tese ‘objetiva’ e uma ‘subjetiva’ [...] mas isso só é possível porque antes de assumirem posições antagônicas, sujeito e objeto compartilham um mesmo campo sensível” (FERRAZ 2009, 254).

Como um balanço final ao que nos interessa aqui investigar, é preciso dar destaque ao fato de que Merleau-Ponty pensa *pouco* o espaço diretamente. No entanto, sua teoria, de um ponto de vista global, oferece uma grande quantidade de elementos inovadores que, no entanto, tem consequências que Merleau-Ponty não desenvolveu definitivamente, mas que contribuem para nossa investigação sobre o espaço. Podemos destacar, por exemplo, o fato de que sua teoria nos possibilita compreender o *espaço* como algo composto. Por um lado, ele é de responsabilidade de um corpo que o *constitui* a partir de sua própria experiência corporal. Por outro lado, esse corpo já está, desde sempre em que se vê capaz de compô-lo, inscrito inelutavelmente no espaço, sendo ele próprio espaço. A *imanência* do senciente e do sensível, do percebente e do percebido em Merleau-Ponty nos conduz a uma concepção do espaço móvel

radicalmente diferente daquela de Bergson. O espaço, partindo da reversibilidade merleau-pontiana, se mostra aberto, a cada vez reconfigurado na medida em que avanço no interior do percebido. No entanto, essa abertura, esse espaço que só se oferece a mim “por esboços” é, ao mesmo tempo, um espaço de pura perda e de inscrição. Ao mesmo tempo em que avanço em direção a uma “aquisição” cada vez maior do mundo, perco, ato contínuo, algo do que havia “conquistado”, deixo para trás parte do percebido no momento de reconquistá-lo. Por outro lado, essa perda só é possível porque sou *parte* do mundo, meu corpo está inscrito no centro desse espaço que me contorna, que me promete sempre um novo *além* do dado atual, do que se mostra aqui e agora, onde a cada vez meu corpo será o centro de uma nova cena. Se Bergson empreendeu a separação entre espaço e tempo para conceber o espaço como fixo e descontínuo, transcendente em relação ao tempo, Merleau-Ponty quer empreender uma reunificação da experiência sensível (e do espaço e do tempo), uma reencarnação do sujeito no mundo, pela via da posição dual que o corpo ocupa na percepção, como senciente e sensível. O espaço passa a ser tão móvel quanto o tempo na concepção da experiência desenvolvida por Merleau-Ponty.

Capítulo II

ESPAÇO E PSICANÁLISE

2.1 – O ESPAÇO IMANENTE DE WINNICOTT

Uma das obras mais importantes do psicanalista inglês Donald W. Winnicott intitulada *O brincar e a realidade* [*Playing and reality*] (WINNICOTT 1975) chama a atenção imediatamente pelo emprego de seu subtítulo: “*o espaço potencial*”. A alusão direta à questão espacial não era evidente até aquele período nas pesquisas psicanalíticas. Se o brincar e o problema da realidade são velhos e conhecidos problemas da teoria psicanalítica, o espaço, no entanto, destoaria, a princípio, dos temas que ocupavam os principais analistas. Winnicott foi um dos primeiros a dar relevo, a partir das observações de Freud, ao lugar fundamental do espaço na experiência psicanalítica. E a partir da questão espacial, o próprio estatuto do objeto sofre uma revisão – que funciona como uma poderosa contribuição à teoria freudiana do objeto – na teorização de Winnicott: “isso a que eu me refiro [...] não é tanto ao objeto utilizado do que a utilização do objeto” (WINNICOTT 1975, 22).

Ora, o *uso* do objeto é exatamente o que interessa à observação psicanalítica de crianças, uma vez que o *lugar* desse objeto descrito por Winnicott nunca se constitui isoladamente, mas depende e é o possibilitador de um *espaço* no qual tal objeto cumpre uma função especial. Winnicott batiza esse objeto – possibilitador de uma “funcionalidade” especial para a criança – de *objeto transicional*. No entanto, como a própria frase do autor citada acima evidencia, não é tanto o objeto (transicional) que importa analisar, mas o lugar que ele ocupa na relação mãe-bebê. E o uso que a criança faz desse objeto aponta exatamente para sua função. Não é da essência de nenhum objeto tornar-se “transicional”, não há nenhuma propriedade intrínseca ao objeto que o faça ser um objeto transicional, mas a eleição de um objeto no momento onde a criança sai de um estado de intensa união com a figura materna para uma relação onde a mãe aparece como algo de externo e de definitivamente separado da criança oferece ao objeto seu estatuto de *transicional*. O objeto transicional, portanto, não se reduz ao objeto específico eleito pela criança em si mesmo, mas depende de ocupar uma funcionalidade num contexto mais amplo, contexto esse que é *espacial*.

É preciso ressaltar que Winnicott destaca algumas características comuns a todos os objetos eleitos pelos bebês que cumprem a função de objeto transicional. Ele deve ser um objeto que a criança possa sugar, possa acariciar e se fazer acariciar pelo próprio objeto. Ele deve ainda poder acompanhar a criança todas as vezes em que ela vai dormir e em situações que Winnicott qualifica de depressivas. Contudo, insistimos sobre esse ponto, tais características (aliás bastante gerais e extensíveis a vários tipos de objetos) não qualificam qualquer objeto para a “função transicional” necessariamente, mas apenas garantem como possível o uso que o bebê atribuirá ao próprio objeto em sua relação estreita com ele. O objeto será afetuosamente selecionado, tratado e cultivado. Ao mesmo tempo, a criança arrogará toda sorte de direitos sobre o objeto, reservando a ela própria – e a ela exclusivamente – o direito de fazer qualquer modificação, por mínima que seja, no objeto. O objeto não deve jamais ser alterado, exceto sob a execução ou sob autorização da própria criança. Detentora dos direitos de “posse” sobre o objeto, a criança pratica por vezes ações de pura agressividade contra o objeto e ele deve, no entanto, resistir a todos os investimentos pulsionais violentos, sobrevivendo aos ataques.

Não é exatamente correto, aos olhos de Winnicott, falar de uma *posse* do objeto por parte da criança, como falaríamos da posse de um objeto por parte de um adulto. Para o observador externo, o objeto parece estar *fora* da criança e fazer parte do mundo que a contorna e a envolve. Para a criança, contudo, o objeto não está efetivamente nem fora nem dentro. Ele seria algo de intermediário, nem interno nem externo, tal como a *alucinação*, como o próprio autor nos lembra. O bebê alucina o objeto. Desse modo, podemos compreender o lugar do objeto efetivamente através de sua *função*. Ele ocupa o lugar antes ocupado pelo objeto da relação primitiva materna (o seio), mas antecede, por outro lado, a prova de realidade. A meio-caminho entre o dentro e o fora da própria criança, o objeto transicional cumpre a função de fazer a *transição* propriamente de uma relação onde a criança está intensamente “colada”, não-destacada de sua relação ao seio, para uma relação de separação do Outro materno. O objeto transicional ocupa o lugar de uma primeira presença “não-eu” no mundo da criança, momento que dará lugar aos primeiros usos dos símbolos, o que Winnicott chama de experiência de jogo ou de brincar (WINNICOTT 1975, 79). Ora, o *espaço* inaugurado entre a criança e a mãe, essa distância instaurada para a criança a partir da transição possibilitada pelo objeto transicional, e possibilitada pela mãe pela própria sustentação do *espaço de separação*, é exatamente o que Winnicott chama de *espaço potencial*. “O simples fato de parar o aleitamento pelo seio não é um desmame” (WINNICOTT 1975, 47), ele afirma. É preciso algo mais para que o desmame,

tal qual pensa Winnicott, aconteça de fato. A mãe cumpre uma função essencial nesse momento. Ela deve tornar possível a eclosão do espaço potencial. A mãe deve possibilitar, pela falha de sua presença e ritmos de seu desaparecimento e reaparecimento, testemunhas da impossibilidade de satisfazer completamente o bebê, o que Winnicott nomeia precisamente de desmame. A *mãe suficientemente boa* winnicottiana é aquela que supre as demandas do bebê, ao mesmo tempo em que possibilita, gradualmente, seu desmame (e a criação do espaço potencial onde surgirá o objeto transicional):

No início, a mãe, por uma adaptação que é quase de 100%, permite ao bebê ter a *ilusão* de que seu seio é uma parte dela, a criança. [...] a onipresença é quase um fato de experiência. A tarefa última da mãe é desiludir [*désillusionner*] progressivamente a criança. [...] Um fenômeno subjetivo se desenvolve no bebê, fenômeno que chamamos o seio da mãe. A mãe coloca o seio real exatamente lá onde a criança está pronta a criá-lo, e no bom momento. [...] A tarefa principal da mãe, imediatamente após ter oferecido a possibilidade da ilusão, é a de desiludir [...] Se o processo de desilusão evolui favoravelmente, a cena está pronta para as frustrações que agrupamos sob o nome de desmame (WINNICOTT 1975, 44-46).

O reconhecimento das necessidades progressivas do bebê correspondem, na mãe, à acolhida e ao oferecimento do seio “real” no lugar mesmo onde a criança o imagina e o cria. Não se trata, portanto, de um reconhecimento, por parte da criança, de um seio que pertence à mãe e que o satisfaz no momento de sua demanda. Ao contrário, essa “adequação” entre as necessidades do bebezinho e o oferecimento do seio pela mãe produz na criança o que Winnicott chama de *ilusão*, isto é, a criança percebe o seio enquanto *criado* por ela, como fazendo parte dela própria. Não há aí troca efetivamente entre mãe e criança. O seio é parte da criança e não há questão, em nenhum momento da ilusão construída, de uma realidade externa. Esse momento fundamental da acolhida materna em relação ao bebê deve ser acompanhado, segundo Winnicott, de um momento de desilusão, onde *a mãe é capaz de desmame*, ou seja, onde a mãe é capaz de reconhecer sua insuficiência em relação aos apelos pulsionais do bebê. A mãe capaz de iludir, ao mesmo tempo em que é capaz de desmame, será aquela considerada como uma mãe suficientemente boa.

Somente a partir do desmame torna-se possível para o bebê estabelecer alguma relação com um não-eu (objeto transicional) sustentado pelo espaço potencial. Como tradicionalmente Freud concebeu, a criança *alucina* o seio na falta do seio. Na leitura winnicottiana, a criança alucina o objeto transicional, ao mesmo tempo sendo parte da criança e parte do Outro. Para Winnicott, portanto, o espaço significa uma tensão entre aquilo que diz respeito ao eu e o não-eu radical. E o objeto se constitui nesse hiato, nessa separação que se institui *a partir* do espaço

potencial. Será exatamente aí, segundo Winnicott, no espaço que divorcia o bebê de sua mãe, que irão se instaurar as primeiras simbolizações. Estendendo as simbolizações oriundas dessas primeiras experiências infantis à própria composição da vida adulta, Winnicott vai considerar a ideia de *lugar* que ocupamos e as noções de “interioridade” e de “mundo externo” como derivadas do núcleo do desmame e das experiências transicionais. Sendo assim, o autor defende que não frequentamos, na maior parte do tempo de nossa vida cotidiana, nem um espaço qualificável de “interno” nem tampouco um campo “externo”, mas permanecemos num “entre”, num espaço potencial nem finalmente interno nem externo:

Sem deformar a linguagem de todos os dias, posso falar de meu comportamento no mundo da realidade externa (ou compartilhada); posso também fazer uma experiência interna ou mística quando me agacho para contemplar meu umbigo. É talvez uma utilização relativamente moderna da palavra “interior” aplicá-la à realidade psíquica supondo que há um interior onde se edifica a riqueza pessoal (ou onde a pobreza se revela) enquanto nosso crescimento afetivo progride e se estabelece nossa personalidade [...] Há, portanto, dois lugares, o dentro e o fora do indivíduo. Mas isso é tudo? Consideremos a vida dos seres humanos: existem aqueles que adoram pensar superficialmente em termos de comportamento e também em termos de reflexos condicionados e de condicionamento, o que conduz ao que chamamos de terapia comportamental [*behaviour therapy*]. Mas a maioria de nós deixou de se limitar pelo comportamento ou pela vida extrovertida que observamos nos indivíduos, que isso os agrada ou não, e que são motivados pelo inconsciente. Por outro lado, existem aqueles que dão ênfase à vida “interior” e pensam que os efeitos da economia, e mesmo da fome, tem pouca importância comparados à experiência mística. Para os indivíduos que pertencem à esta última categoria, o infinito está no centro de si enquanto que para os behavioristas que pensam em termos de realidade exterior, o infinito está para-além da lua, das estrelas, das origens ao fim dos tempos, o tempo não tendo fim nem começo (WINNICOTT 1975, 192, 193).

Passagem preciosa de Winnicott onde se pode sentir uma acidez crítica incomum nos trabalhos psicanalíticos (antes de Lacan) e mesmo em sua própria obra. Para o que nos interessa nessa passagem, é importante destacar o apontamento que Winnicott faz da dificuldade e da artificialidade que as reflexões sobre o interno e o externo apresentam. Em primeiro lugar, a “interioridade” – contemporânea e correlata da exterioridade – sendo uma noção nova e ingênua é utilizada onde não há reflexão estabelecida em disciplinas místicas da mesma forma como a exterioridade é utilizada pelos behavioristas. Supervalorizar um dos aspectos – ou de comportamento externo ou de realidade interna profunda – significa, de saída, desconhecer uma fonte possível para essas noções, carregando de propriedades secundárias noções pouco claras e, ainda que reciprocamente excluídas, interdependentes. A ingenuidade mística seria a de supor uma interioridade profunda e infinita ignorando que a possibilidade mesma de tal suposição – de um ponto de vista diferencial – é a de conceber (silenciosamente) uma

exterioridade imediata, não profunda e restrita ou limitada porque visível. Do mesmo modo que o behaviorista, ao supor uma exterioridade visível do comportamento, já estaria sustentado em seu correlato oculto, isto é, numa profundidade interna incognoscível que se revelaria pela observação externa do comportamento. Para ambos, no entanto, o espaço em que vivemos, o que Winnicott chama de *lugar*, se limitaria a um receptáculo (Platão) finito e imóvel. O infinito, a mobilidade, só pode dizer respeito ao profundamente interno, o profundo de mim mesmo, para o místico, ou ao profundamente exterior, o sideral, para o behaviorista. Winnicott tenta ele próprio fugir do beco sem saída de tais concepções, colocando-se explicitamente fora dessa polaridade:

Eu tentarei me situar entre esses dois extremos. Se considerarmos nossas vidas, nós constataremos provavelmente que a maior parte do nosso tempo, nós não a consagramos nem a comportamentos, nem à contemplação, mas que esse tempo, nós passamos em algum lugar, alhures (WINNICOTT 1975, 195).

Para Winnicott, esse espaço compartilhado em que vivemos a maior parte do tempo, lugar da experiência cultural e do jogo criativo, depende da experiência individual que cada um de nós experienciou na construção daquilo que sua teoria chamou de espaço potencial. No entanto, como espaço simbólico e de simbolização, esse espaço pode ser compartilhado *entre* indivíduos a partir do jogo simbólico produzido: “a extensão dessa terceira área [entre interior e exterior] pode ser minimal ou maximal, segundo as experiências que puderam efetivamente se acumular” (WINNICOTT 1975, 197). Fundamento e fundador do espaço cultural de uma maneira geral, o espaço potencial, no entanto, seria para Winnicott a própria *condição da espacialidade* que concebemos ocultamente nas próprias noções de interno e externo.

2.2 – DA OBJETALIZAÇÃO DO ESPAÇO À ESPACIALIZAÇÃO DO OBJETO

O grande valor que Winnicott reserva à experiência do *espaço potencial*, experiência de relação original da criança com aquilo que representará o não-eu primitivo (objeto transicional) e de distanciamento da criança em relação à mãe, tem um antecedente histórico na própria teoria psicanalítica. Trata-se da observação de Freud em *Mais além do princípio de prazer* (FREUD 1920/2010b) do jogo de carretel que seu pequeno neto elaborou, batizado tradicionalmente na literatura psicanalítica de o jogo do “*Fort-Da*”.

A cena é bastante conhecida, mas merece ser descrita novamente. Após conduzir o leitor a abandonar por alguns instantes as obscuras elucubrações¹⁰⁹ sobre as neuroses traumáticas, Freud propõe analisar uma das mais fundamentais atividades normais (*normalen*) da vida psíquica, as brincadeiras infantis. Sua teorização sobre a brincadeira se inicia então com a descrição da atividade lúdica de seu neto. O jogo elaborado pela criança, constantemente repetido, chamou a atenção de Freud pelo seu caráter tão frequente e enigmático. Ainda incapaz de pronunciar claramente as palavras, o menino brincava com um carretel de madeira preso a um barbante, de uma forma que ele próprio havia desenvolvido, ao mesmo tempo em que emitia sons a princípio incompreensíveis. Ao invés de puxar o carretel atrás de si como se fosse um carrinho, e como as crianças habitualmente fazem, o menino lançava o carretel cuidadosamente por baixo de sua própria cama cortinada, de maneira que o carretel permanecia invisível por alguns instantes, desaparecendo por trás das cortinas que decoravam a cama. Nesse momento, o menino pronunciava euforicamente um longo “o-o-o-o” ao constatar o desaparecimento de tal objeto. Após o período do desaparecimento do carretel, a criança puxava a cordinha que se prendia ao brinquedo, forçando o reaparecimento do objeto que era imediatamente recebido com um “*Da*”¹¹⁰ pronunciado alegremente. O jogo de desaparecimento-retorno do carretel se repetia com grande intensidade, as vezes valorizando apenas o momento do desaparecimento do objeto como sendo um objetivo em si mesmo.

Freud nos faz ver que essa brincadeira se vinculava ao contexto onde a criança se encontrava no momento em que a praticava. Muito intensamente ligada a sua mãe, a criança, no entanto, sempre muito obediente, não apresentava traços de insatisfação e de protesto nos momentos de ausência materna (que se tornavam frequentes) nem mesmo na ameaça iminente de sua ausência. Freud supõe que a brincadeira infantil, portanto, poderia funcionar como uma forma de simbolização e de elaboração da ausência da mãe, sendo o “o-o-o-o” pronunciado pela criança o correspondente da palavra alemã ‘*Fort*’, ou seja, ir embora, estar ausente ou longe. A partir daí, o *Da* pronunciado quando do reaparecimento do carretel garantiria a elaboração do ciclo de idas e vindas, de ausência e retorno da mãe através do carretel. Como sinaliza Lacan a partir da observação de Freud, não é o carretel que importa no jogo, mas a mãe é que é visada pela simbolização na brincadeira: “é a mãe que vai e que vem. É por eu ser um serzinho já tomado pelo simbólico, e por haver apreendido a simbolizar, que podem dizer que

¹⁰⁹ A tradução brasileira da editora Imago opta pelos termos “obscuros e melancólicos” para qualificar a teorização sobre as neuroses traumáticas, onde Freud utiliza as palavras ‘*dunkle*’ e ‘*düstere*’, talvez melhor traduzidos por “obscuros e sombrios”. É preciso evitar aqui a aproximação entre o termo ‘melancólico’ e as neuroses traumáticas teorizadas em *Mais além do princípio de prazer*.

¹¹⁰ A palavra alemã ‘*da*’ significa ao mesmo tempo ‘aí’ e ‘lá’.

ela vai e que ela vem” (LACAN 1999, 180, 181). No entanto, não basta, para satisfazer essa interpretação, que a criança brinque para não se sentir triste na ausência de sua mãe. O vínculo íntimo que a criança nutria com a figura materna se complexifica e toma uma nova forma a partir do jogo. Lacan salienta que as ausências e retornos maternos marcam a inauguração da questão do desejo para o *infans*. As idas e vindas daquela que sempre esteve presente, sendo parte componente das satisfações das necessidades do bebê, funcionará como signo do desejo ao qual o próprio desejo da criança se vinculará. A pergunta sobre o que quer a mãe, sobre o que move o desejo materno, se tornará a insígnia que marcará o jogo das trocas simbólicas. Dito de outro modo, o reconhecimento por parte da criança de que o desejo da mãe aponta para fora da própria relação mãe-bebê, marca sua entrada no simbólico e na inscrição do falo, isto é, marca a separação da criança do corpo da mãe:

O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o *x*, o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo (LACAN 1999, 181).

O significado, sendo aquilo que desliza sob a cadeia significante sem nunca se presentificar em significante algum, inscreve o falo como “êxtimo” aos significantes, como significante que representa o significado ao mesmo tempo em que aponta para sua inexistência definitiva; o falo como o significante “impostor” que representa o que não há – o significado – e requisita toda a cadeia significante em sua tarefa. O falo seria aquilo que poderia ser oferecido como satisfação total possível, ao mesmo tempo em que move a busca, em que é responsável e é o próprio móbil do desejo. O falo é a presença de uma ausência; é a suposição, através do significante, da existência do significado ausente.

Vemos aí uma primeira distância da interpretação de Lacan em relação à Winnicott. Enquanto este último compreendia o objeto transicional como o “elemento separador” – no contexto do espaço potencial -, como o objeto que viria ocupar o lugar da perda do corpo da mãe, de uma transição para fora da relação absolutizada mãe-bebê; para Lacan, a própria ausência materna aponta para o desejo e será a questão do desejo que levará a criança a produzir a simbolização de seu próprio lugar (no desejo do Outro). Em termos lacanianos, *será a ausência que dará lugar ao objeto* no jogo do *Fort-Da*, ao mesmo tempo em que o objeto é que possibilitará a simbolização da ausência como lugar (a partir da presença). O que se inaugura no jogo da criança é muito mais a *instabilidade da presença do objeto* do que um objeto representante da presença materna “destacada”, como supõe Winnicott. O carretel

tampouco é um objeto reconfortante com ar de objeto transicional. Lembramos que a criança o faz desaparecer constantemente, fazendo de seu exclusivo desaparecimento um jogo em si mesmo. O carretel, portanto, é um objeto que comporta a *perda* em si, que toma e “representa” a perda sobre si mesmo; e o prazer que a criança extrai ao reencontrá-lo nada mais é do que o prazer paradoxal, não exatamente da posse do objeto - sempre possível de ser novamente perdido -, mas, antes, seria um “prazer” na *simbolização* da própria falta, falta essa *presentificada* na perda ou na ausência que o carretel toma sobre si:

[...] esse jogo consiste em abrir a mão, *a se despojar*. O objeto será assim constituído como significando a separação, o abandono ou a perda. A ideia não deixa de surpreender se pensamos que o objeto é culturalmente organizado e intelectualmente investido como um símbolo de conservação, de dominação e de posseção [Winnicott]. O que nos interessa aqui é, ao contrário, conhecer seu poder de se instituir como o lugar [*lieu*] e o local [*place*] de uma falta [*d'un manque*] (FÉDIDA 1978, 98).

O par antitético de significantes *Fort* e *Da* marcam ao mesmo tempo a *perda* e o *objeto*. Ambos se simbolizam a partir de uma relação diferencial. O objeto só ganha corpo (simbólico) sobre um fundo de ausência. E a *ausência* só se torna operativa no jogo infantil em função do *ritmo de presença do objeto* possibilitado pelo significante, como apresenta a passagem de Pierre Fédida citada anteriormente. O objeto eleito pela criança, se ainda quisermos lê-lo como um objeto transicional, só é reconhecível sob o fundo *antitético* de nomeação ou de contorno simbólico da perda – perda que Winnicott lega ao *espaço* sua função operativa – e que Lacan nomeará de objeto *a*. Ao ganhar corpo simbólico, portanto, objeto e ausência (perda) se distinguem. Objeto e falta tornam-se questões *no campo do símbolo*. O sentido só pode ganhar presença sobre um fundo de ausência, isso porque o próprio *significado* (falo) é ausente da cadeia, fazendo os efeitos de sentido se remeterem imediatamente ao significante fálico, o que Lacan vai caracterizar com um termo composto por um *jogo* significante entre *ausência* e *sentido*, o *ab-sens*¹¹¹. O ato do brincar se inicia, portanto, com o reconhecimento da perda e com a instauração da falta.

A contribuição fundamental de Winnicott, no entanto, foi a de fazer o objeto derivar da espacialidade de modo que a polaridade dentro/fora se mostrasse em sua face mais complexa. Winnicott percebeu que a simbolização da perda se dá sobre uma matriz espacial (que instaura o ritmo de presença e ausência, proximidade e afastamento) e é, ao mesmo tempo, fundadora de uma espacialidade em que diferencia sujeito e Outro, ao mesmo tempo em que possibilita a

¹¹¹ O jogo lacaniano brinca com a homofonia entre *ab-sens*, algo como “fora-do-sentido” ou “ab-senso”, e *absence*, “ausência”.

alienação. O jogo do *Fort-Da* guarda em si um caráter eminentemente espacial. Sami-Ali detectou muito bem a importância do espaço na elaboração dos lugares simbólicos nesse jogo: “[...] ele implica uma estrutura espacial original correspondendo à projeção no espaço do objeto, ao seu distanciamento efetivo e à criação da dimensão de profundidade” (SAMI-ALI 2000, 47), sendo o objeto, inscrito no lugar fundamental de simbolização da ausência, dependente da inauguração de uma estrutura espacial onde profundidade e distanciamento produzem a possibilidade simbólica de *representar*, de vir *no lugar* da ausência (metáfora). Winnicott salienta que o objeto *em si mesmo* não é distinto ou separado do corpo da criança, fazendo parte, ao mesmo tempo, de um dentro e de um fora – que o autor associa à alucinação. Contudo, o objeto sendo efeito de um *lançamento* no espaço – que guarda um vínculo com o corpo do *infans* através do barbante – produz uma configuração nova de relação objetal, inteiramente dependente da espacialidade. Mais uma vez Sami-Ali mostra que não é anódino o fato do bebê lançar o carretel sob sua própria cama. Ele se inclui na cena, incluindo também o *lugar* que lhe pertence simbolicamente. O carretel desaparece “lá onde ela mesma [a criança] se esquia dos olhares dos outros” (SAMI-ALI 2000, 49), e talvez onde ela própria desapareça para si mesma (no sono ou nas brincadeiras de esconder). Essa interpretação se confirma com a sequência de eventos que Freud descreve no trabalho de 1920. Foi fundamental para a criança que ela mesma desaparecesse da cena, do espaço do jogo, fazendo de si própria um objeto caído, perdido pelo Outro. Após da descrição do jogo do carretel, Freud inclui numa borda de página uma nota fundamental em seu texto que apresenta o efeito do desdobramento do jogo simbólico do carretel para a criança. Depois de uma longa ausência de sua mãe, a criança a recebe, no momento de seu retorno, com as palavras “bebê o-o-o-ó!”. Freud complementa que em seu longo período de solidão, a criança havia descoberto um espelho que não chegava até o chão. Assim, agachando-se, ela podia fazer sua própria imagem desaparecer no espelho, projetando a função de desaparecimento do carretel sobre si própria e fazendo de si mesma um objeto de perda (para o Outro). A ausência da mãe é elaborada, em contrapartida, com o significante *Fort* que o bebê emite em referência a si mesmo quando do retorno materno. O carretel como objeto da perda – presença sobre fundo de ausência – ganha corpo agora na própria figura da criança.

Lacan não se satisfaz com a interpretação que garante ao mecanismo do jogo um desejo de controle (*maîtrise*) por parte da criança de eventos que transcendem os limites de seu poder. No lugar de tal leitura, Lacan vai propor a ideia de que se trata, na referência que o bebê faz de si mesmo como “bebê *Fort*”, do mecanismo fundamental da *alienação*:

Dizer que se trata simplesmente para o sujeito de se instituir em uma função de controle [*maîtrise*] é uma besteira. Nos dois fonemas [*Fort-Da*] se incarnam os mecanismos próprios da alienação – que se exprimem, por mais paradoxal que o pareça, no nível do *Fort* [...] Isso se exerce com a ajuda de um pequeno carretel, quer dizer com o objeto *a*. A função do exercício com esse objeto se refere a uma alienação, e não a um suposto controle qualquer do qual temos dificuldade em ver o que o expandiria numa repetição indefinida, enquanto que a repetição indefinida manifesta evidentemente a vacilação radical do sujeito (LACAN 1973, 216).

A hipótese de um suposto desejo de controle dos eventos por parte da criança não se sustenta se reconhecemos que, no jogo, a criança reconhece o objeto como instável justamente porque *o objeto só se torna presente no reconhecimento da ausência*, ou, dito de outro modo, a emergência do significante *Fort* só pode acontecer a partir do reconhecimento da falta no Outro, que conduz a mãe a se ausentar (*Da*). A relação entre a mãe e o bebê passa a se estabelecer a partir de inadequações, desencontros e reencontros onde, a cada vez e a cada encontro, a *ausência* passa a ser ainda o tema fundamental. O intervalo das presenças da mãe direcionam imediatamente toda a ausência em relação à questão do desejo. Ora, o eixo fundamental da alienação em Lacan é precisamente o desejo. Trata-se, para a criança, de uma questão sobre o desejo da mãe, uma questão sobre o que a move e aponta para fora da relação mãe-bebê. Interessa para a criança *participar desse lugar* que conduz e direciona o olhar da mãe em outra via que não para si mesma. Aí se constitui a alienação. Para que o sujeito se inscreva no Outro, é preciso que se evidencie e que se abra o espaço de sua falta de objeto. Uma vez alienada ao desejo do Outro, a criança se oferece como possuindo o objeto de seu desejo. O bebê procede aí, como sinaliza Lacan, a uma “simbolização primordial” (LACAN 1973, 216), onde ele se *localiza* no desejo do Outro. Não mais uma relação “corpo-a-corpo” com o Outro, mas a submissão (alienação) a um significante que o representa diante do Outro (*Fort*) e num *espaço de respiração* que faz da perda (objeto *a*) uma distância onde o desejo do sujeito (como direcionado ao desejo do Outro) pode circular. Para que haja sujeito é necessário que haja significante. O significante, por sua vez, depende do *lugar* do Outro. O sujeito é efeito da linguagem e nasce alienado ao significante que vem do Outro. Portanto, o advento do sujeito não se dá numa superfície planificada onde tudo se incluiria num mundo puramente real, idêntico a si mesmo e autossuficiente, como mostra Lacan: “a relação do sujeito ao Outro se engendra inteiramente num processo de hiância. Sem isso, tudo poderia estar aí. As relações entre os seres no real [...]” (LACAN 1973, 188). As coisas não se passam assim. É necessário essa fenda *entre* sujeito e Outro para que os lugares simbólicos se estabeleçam, sob o fundo da falta que move o desejo. O sujeito se constitui no Outro e a espacialidade que Lacan chama de *hiância* é fundamental aqui. “Se o tomamos no seu nascimento no campo do Outro, a

característica do sujeito do inconsciente é de estar, sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeias e sua história, em um *lugar*¹¹² indeterminado” (LACAN 1973, 189). É exatamente aí que Lacan vai situar a alienação ao Outro. O Mesmo (sujeito) se constitui simbolicamente a partir do Outro, do apontamento de seu desejo em direção ao desejo do Outro, conforme a lógica que Lacan extrai de Hegel. No entanto, o sujeito demanda ao Outro uma satisfação sem resto, um espaço onde não haja o “fora”, um Mesmo de si mesmo. Para Lacan, contudo, o que o Mesmo (sujeito) demanda ao Outro é efeito e, ao mesmo tempo, produz sempre um resto. A hiância move a relação do sujeito ao Outro, ao mesmo tempo em que é contemporânea da queda do objeto (objeto *a*) que simboliza a falta no Outro. A demanda de amor feita ao Outro nunca é totalmente garantida uma vez que ao Outro falta seu próprio objeto fundamental:

[...] o sujeito [...] traz a resposta da falta anterior, de seu próprio desaparecimento, que ele vem situar aqui no ponto da falta percebida no Outro. O primeiro objeto que ele propõe ao desejo parental do qual o objeto é desconhecido, é sua própria perda – *Ele quer me perder?* A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem para colocar em jogo nessa dialética, e ele o coloca, com efeito [...] Nós sabemos também que a fantasia de sua morte é sacudida [*agitée*] comumente pela criança em suas relações de amor para com seus pais (LACAN 1973, 194, 195).

É efetivamente o que nos mostra a cena do *Fort-Da*. A criança oferece seu desaparecimento como objeto oferecido ao Outro, ao mesmo tempo em que o *Fort* torna-se um significante que passa a representar a criança no desejo do Outro. A falta que ela reconhece no Outro é posta em circulação com o oferecimento da perda de si mesma. A criança, portanto, a partir do carretel, se oferece como objeto capaz de provocar seu desejo (objeto *a*), fazendo agir, ato contínuo, o próprio desejo da criança alienado ao Outro.

No jogo, o ato espacial de “lançar” o objeto - *werfen* - é de importância fundamental. Freud sempre acreditou que é este ato que delinea o espaço do “fora” como aquilo que diz respeito ao distante, ao desconhecido, ou ainda, o ausente. O ato de lançar o carretel repete, portanto, o ato de perda, a instituição do imprevisível, o retorno do não-simbolizado (real) pela via mesma da simbolização. Contudo, como vimos, esse “lançar” só ganha sentido se sustentado por uma simbolização primeira (*Bejahung*). A pequena criança não lança “para fora” em sua brincadeira algo que se tornaria o efeito de uma expulsão radical ou de uma rejeição que incide na raiz desse “lançar”, *werfen* - nesse caso estaríamos efetivamente no âmbito da *Verwerfung* freudiana, isto é, da forclusão psicótica -, mas esse pequeno carretel,

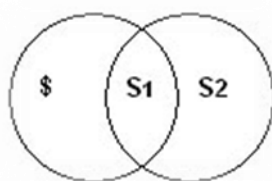
¹¹² Grifo nosso.

que em última instância toma o lugar da ausência materna, se conecta e *se prende ao campo simbólico* por uma dinâmica de estabelecimento de *lugares* que é específica de toda forma de simbolização. O que significa dizer que no jogo do *Fort-Da* a criança já participa de uma afirmação simbólica que faz do lançamento do carretel o estabelecimento de um “fora” (real) que guarda uma íntima relação com um “dentro” (simbólico). *O barbante que sustenta o carretel no ato de lançamento para fora, impede uma expulsão radical e definitiva do carretel, fazendo dele um objeto simbólico.* Esse barbante garante a mediação do simbólico no estabelecimento de um espaço “não-simbólico”, de um “fora” imprevisível, de algo que diz respeito ao real. Podemos dizer que o barbante preso a esse carretel funciona como uma forma de afirmação primordial (*Bejahung*), que fez do carretel não um objeto puro, mas um elemento simbólico. Exatamente por este motivo, tal afirmação primordial pôde se deslocar para o próprio bebê, possibilitando que ele próprio se inscreva no jogo simbólico como objeto perdido pelo Outro. O “bebê o-o-o-o” que conclui o jogo do carretel é representativo dessa separação do bebê do lugar passivo de objeto de gozo do Outro materno e de sua passagem ao lugar de sujeito representado pelo significante de uma ausência.

É fundamental manter em vista que toda essa disposição espacial se constrói a partir do objeto (o carretel) que faz a função de figurar a circulação do objeto *a*, conforme aponta Lacan. Será a partir desse objeto, a princípio insignificante “em si mesmo”, que a ausência poderá circular no jogo espacial do *Fort-Da*. Vinculada, evidentemente, ao “*e*” que articula presença e ausência. O carretel funciona como sustentáculo da vocalização da criança, vocalização que, por sua vez, funciona como “ponto de inseminação de uma ordem simbólica que preexiste ao sujeito infantil e segundo a qual vai ser preciso a ele se estruturar” (LACAN 1966, 594). Lacan chega a comparar a vocalização “o-o-o-o” da criança ao símbolo zero (0) matemático “enquanto essa cifra simboliza a função essencial do *lugar* [*la place*] na estrutura significante” (LACAN 1966, 594). O número zero presentifica na cadeia dos numerais uma presença sob um fundo de ausência, isto é, ele representa o que não há, ele configura a inscrição do vazio que possibilita o giro na própria cadeia dos numerais. É precisamente esse o lugar que circula no jogo, lugar da ausência, do vazio que gira e instaura lugares simbólicos – presenças simbólicas vinculadas ao “*e*” da ausência -, lugar do movimento desejante. Será preciso analisar a seguir a noção de *lugar* simbólico que sustenta, em certa medida, a ideia de *espaço* em psicanálise.

2.3 – ESPAÇO E SIGNIFICANTE: DO TOPOS À TOPOLOGIA

Esse “ponto de inseminação da ordem simbólica” que figura através da vocalização do significante *Fort* no jogo infantil funciona, ao mesmo tempo, como inaugurador do simbólico para a criança, como simbolização primordial, e como estabelecimento de *lugares*: como instauração de um *espaço simbólico* que permite circunscrever os *lugares* da presença e da ausência. O movimento de alienação e de afânise do sujeito no Outro é figurado por Lacan através dos *círculos de Euler* que destacam seu caráter espacial incluído na relação entre o sujeito, o Outro e o objeto *a*:



A dimensão espacial do significante se evidencia aqui. Há, entre um espaço do sujeito e o espaço dedicado ao Outro, uma interseção: o significante. O significante estabelece e compõe, ao mesmo tempo, o sujeito e o Outro. Sujeito e Outro são “feitos de significantes” que se diferenciam assumindo lugares distintos na cadeia. É por isso que, em Lacan, a linguagem se desloca da concepção tradicional que habitualmente sobre ela incide – e que perdura nas correntes norte-americanas da filosofia analítica –, a de ser um *instrumento* (o *organon* aristotélico) produtor de significação. Para Lacan, a função do sentido pertence, antes, ao imaginário do que ao simbólico propriamente dito. O simbólico passa a ocupar o lugar de barra ao silêncio do ser (gozo), de estrutura que busca obliterar a abertura, a fenda que o próprio significante fundou quando de sua inscrição. O simbólico é instaurador e é constituído por uma *falta*. A falta se instaura *no simbólico* justamente porque apenas no simbólico algo pode faltar a seu *lugar*, ou antes, apenas no simbólico pode-se supor haver *lugar* no qual falta em sua função de ocupá-lo (falo). Claro está, portanto, que no real, onde nada falta, nada pode ter lugar: a partir da “inseminação da ordem simbólica”, toda falta é falta de um termo (um significante último) suposto capaz de preencher a cadeia significante definitivamente, oferecendo a ela a possibilidade da cópula ontológica, isto é, de *pelo significante* gerar o *ser* (sentido).

Vemos assim que a suposição da possibilidade de, através do significante, gerar o sentido, significar ou produzir o ser, é derivada e secundária em relação ao estabelecimento do campo do significante como *lugar* simbólico, como *barra ao gozo*. Dito de outro modo e de

maneira direta: só se pode supor haver um *significado* último ao qual o significante deve tocar ou produzir *a partir* do momento onde o significante estabeleceu *lugares* que se referenciem a *algo que falta* à própria cadeia significante. Podemos dizer, portanto, que fundamentalmente, o simbólico estabelece *lugares* diferenciais, isto é, *espaços referenciáveis* a partir de sua estrutura estabelecida na diferença significante. A partir do espaço simbólico e no seio mesmo de sua estrutura, os elementos se intercambiam em relações diferenciais que se tornam referenciáveis a partir da ocupação de lugares simbólicos. Assim, poderíamos dividir os espaços do simbólico em quatro níveis fundamentais - considerando que temos aqui *uma divisão esquemática*, e que esses níveis se misturam, se interpenetram e trocam características entre si.

Em primeiro lugar, o simbólico estabelece *lugares (ou espaços) significantes* (1): Trata-se da função própria ao simbólico por excelência. O simbólico como inscrição de um significante que só se constitui, só toma a forma significante em si mesma, em sua relação direta a outro significante. Essa relação se estabelece, não apenas pela *diferença* que sustenta o laço significante, diferença específica que produz cada significante como “oposição diferencial” aos outros significantes da cadeia, mas também por sustentar um laço entre significantes “desiguais” exatamente em função e a partir do *lugar* próprio que cada significante ocupa na cadeia em relação aos outros. Trata-se, portanto, de uma relação que tem origem na diferença “genérica” que se estabelece na relação entre um significante mestre e o significante “do Outro”, S1 e S2. A instauração do S1 na cadeia inaugura um lugar simbólico de qualidade inteiramente diferente em relação aos lugares significantes que fazem série S2,...Sn. O significante S1 inaugura um desnivelamento na cadeia simbólica que remete ao lugar do sujeito que se torna, a partir daí, referenciável.

Em segundo lugar, o simbólico estabeleceria *lugares do/no corpo* (2): trata-se da *organo-ização* e divisão do corpo, própria ao simbólico, e que sustenta a possibilidade da ascensão da imagem que será cultivada pelo eu como sendo o *corpo próprio*, como aquilo que é próprio do corpo. Corpo unificado (totalizado) e repartido em sua unidade – corpo-órgão ou corpo orgânico, portanto - marcado pelo símbolo. Deste modo, o simbólico opera marcando a superfície corporal em inscrições significantes e esvaziando o corpo de gozo. O significante é incarnado *no* corpo – *en corps* - produzindo assim *um* corpo – *un corps*, unidade corporal – que, perdendo o gozo que é próprio à corporeidade, vai buscar gozar dos objetos fora de seu corpo: trata-se de gozo *ainda* - *encore*¹¹³. A corporeidade produzida pelo simbólico é aquela

¹¹³ Reproduzo aqui o jogo de palavras homofônico em francês que Lacan se utiliza ao dar título a seu vigésimo seminário: *encore* (ainda), *en corps* (no corpo) e *un corps* (um corpo).

onde o gozo está destacado do corpo: no lugar do corpo de gozo, o gozo objetual inaugurado pelo significante. O significante *barra* o gozo; o gozo se desloca para a objetividade derivada da inscrição significante. Instauração do espaço simbólico como oposição ao “espaço do gozo”.

Como terceira instância da dimensão espacial do significante, se instauram os *lugares simbólicos na cultura* (3). Aqui se trata do espaço ocupado pelo sujeito na própria estrutura e na herança simbólica; espaço a partir do qual o bebê é introduzido no mundo humano e, ato contínuo, vão se imprimir sobre ele as marcas simbólicas que o inscreverão no mundo. Deste modo, o simbólico vincula o sujeito a um lugar na sucessão geracional, no corpo social e na própria tríade familiar. Esse lugar se constrói a partir de referências simbólicas advindas do Outro, que se encontram estabelecidas e votadas ao sujeito no desejo do Outro antes mesmo de seu nascimento corporal. Seu efeito são lugares referenciáveis e que constituem a ligação do sujeito com toda forma ordenação simbólica – e que por vezes são negligenciados na literatura psicanalítica. Um ponto de contato, portanto, entre o simbólico e o social. Lacan não deixou de reforçar que ao advir ao mundo humano composto pela linguagem, o sujeito é marcado por um lugar a ele dedicado na cultura e a partir do qual se desenvolverá a função do eu ideal. Esse “lugar” simbólico do sujeito é possibilitado pelo ideal do eu “que tem a mais estreita relação com o desempenho e a função do eu ideal”. Será através das identificações que se estabelecem tanto no plano imaginário como no plano simbólico, isto é, como eu ideal e ideal do eu respectivamente, que o sujeito torna-se capaz de se estruturar em uma inscrição referenciável dentro de um padrão da espécie e, ao mesmo tempo, se integra e se engaja em uma imagem singular, uma imagem de “si próprio”. Com humor, Lacan sinaliza que um filho bem-nascido, a partir das coordenadas simbólicas do ideal do eu, executa “o registro em que ele terá que se mostrar, ou não se mostrar, e saber como convém se mostrar, mais forte que os outros, mesmo que isso consista em fazer com que se diga que ele exagera um pouco. O eu ideal é isso” (LACAN 1992, 329). Por outro lado, o lugar a partir do qual o sujeito será visto e reconhecido pelo Outro (I(A)) e que oferece as coordenadas simbólicas que serão possibilitadoras do eu ideal, não configura nenhuma forma de determinismo. Apesar de tal inscrição ser derivada do “nascimento da possibilidade”, da “marca invisível que o sujeito toma do significante”, dessa “insígnia todo-poderosa” (LACAN 1966, 808) - que Lacan chama de traço unário, essa marca inaugural que o discurso do Outro imprime sobre o sujeito e a partir do qual o significante pode advir¹¹⁴ -, as possibilidades simbólicas daí derivadas, no entanto, se multiplicam no jogo

¹¹⁴ O traço se configuraria para Lacan como uma marca simbólica advinda do Outro que se imprime inicialmente sobre o sujeito, na exposição do bebê ao campo simbólico, ao mundo da linguagem. O traço seria, assim, a origem possibilitadora de todo significante, a marca mítica original que inaugura o jogo simbólico. Se um significante só

significante, ainda que se refiram a essa inscrição simbólica como referência primeira. Dito de outro modo, as variáveis do jogo simbólico são múltiplas, no entanto, a referência simbólica precede e possibilita todas as respostas:

[...] digamos que ambos, Marie-Chantal¹¹⁵ e o filho de papai ao volante de seu carrinho estariam simplesmente englobados no mundo organizado pelo pai, se não houvesse justamente o significante *pai*, que permite, se posso dizer, esquivar-se a ele para imaginar que se vai chateá-lo, e mesmo para alcançar isso. É o que se exprime, dizendo-se que ele ou ela introjeta na ocasião a imagem paterna. Isso não é também dizer que este é o *instrumento* graças ao qual os dois personagens, masculino e feminino, podem *se exteriorizar na situação objetiva*?¹¹⁶ A introjeção é isso, em suma – organizar-se subjetivamente de modo que o pai, com efeito, sob a forma do ideal do eu [...] seja um significante de onde a pequena pessoa, macho ou fêmea, venha a se contemplar sem excesso de desvantagem ao volante de seu carrinho, ou brandindo sua carteira do Partido Comunista (LACAN 1992, 330).

Ao investigar o que constitui esse “caráter pontual da referência original ao Outro”, esse ponto a partir do qual o sujeito, marcado, constitui suas referências no Outro, Lacan propõe o termo freudiano *einzigster Zug* – traduzido como traço unário – para nomear essa marca original possibilitadora do campo simbólico para o sujeito:

Pode-se distinguir radicalmente o ideal do eu e o eu ideal. O primeiro é uma introjeção simbólica, ao passo que o segundo é a fonte de uma projeção imaginária. A satisfação narcísica que se desenvolve na relação com o eu ideal depende da possibilidade de referência a este termo simbólico primordial que pode ser mono-formal, mono-semântico, *ein einzigster Zug* (LACAN 1992, 344).

Por fim, seria preciso mencionar um quarto termo, onde há o *lugar que se estabelece numa relação do simbólico ao real* (4), seja ela de proximidade ou de distância. Estabelecemos esse “quarto” nível de maneira ainda mais artificial, uma vez que ele é efeito e inclui em si mesmo todos os outros três níveis. Trata-se aqui de uma leitura global, que toca os registros lacanianos, e que diz respeito (como nos outros níveis) aos *efeitos* da inscrição simbólica e da rede significante. Na medida em que, ao contrário do imaginário que “envelopa” o simbólico, o real escapa, resta, se exclui como estranho e como heterogêneo ao simbólico; a instauração do

existe enquanto tal em sua relação diferencial com outro significante – isto porque, em sua definição lacaniana tradicional, um significante não significa a si mesmo – o traço seria uma espécie de fundação ou de jogo simbólico “pré-significante”.

¹¹⁵ Trata-se de uma referência à personagem literária Marie-Chantal do escritor humorista e bailarino francês Jacques Chazot. Essa personagem representava uma mulher aristocrática, de família rica, pouco sociável que oferecia duvidosas formas de ajuda aos pobres para se vangloriar de sua própria bondade e irritar sua família. Ambos os personagens tomados por Lacan aqui advêm de uma referência à “riqueza”. No entanto, enquanto Marie-Chantal faz dessa referência um empuxo para uma associação ao Partido Comunista, o “filho de papai” faz dessa referência o ponto que o conduz em sua exteriorização “na situação objetiva” ao volante e a exibição de seu carro de alto preço.

¹¹⁶ Grifo nosso.

simbólico estabelece também uma dinâmica de lugares e espaços de relação entre seu campo e o real. Para Lacan, inicialmente¹¹⁷, o real é o que retorna sempre ao mesmo lugar (LACAN 1978). Forma de descrição ou de confecção de um conceito de real que já toma sub-repticiamente o campo simbólico como referência. A partir dessa primeira leitura do real por Lacan, poderíamos dizer que o *real diria respeito àquilo que não tem lugar*. E como podemos compreender esse não-lugar do real? Evidentemente, como iniciamos aqui, através de uma leitura *espacial* dos três registros. O real não participa do jogo simbólico diferencial, onde os lugares significantes se intercambiam e se movimentam *a partir* de uma relação diferencial de uns aos outros. Dito de outro modo, por ser o que resta, fora da rede significante, o real, independentemente do que aconteça com os lugares e as trocas significantes, sempre permanecerá no mesmo lugar, no seu lugar “fora”. O real não estabelece lugares. Nele há apenas (se há algo) uma indistinção absoluta, no real não há nada que possa ser localizável, referenciável. A localização é marca *exclusiva* do simbólico.

Há, no entanto, uma segunda caracterização, mais tardia, do real em Lacan. Nessa caracterização que se inscreve em sua teorização dos anos de 1970 (LACAN 1975), o real é aquilo que não cessa de não se escrever (ou inscrever). Nessa definição, mais uma vez, a questão da localização e da espacialidade do real se coloca sub-repticiamente. O real se mostra como algo que diz respeito ao intangível (simbolicamente). Uma inscrição, enquanto *marca* definível, como marca simbólica, é necessariamente uma possibilidade de delimitação de algo. *De-limitação*. Isto é, produção de limites tangenciáveis, *diz*-cerníveis, referenciáveis, *local*-izáveis, e, portanto, que evidenciaríamos o caráter de produção espacial da inscrição. O real sendo “fora do espaço”, como algo não delimitável, não é jamais constricto em um limite tangível. Intangível por definição, o real rejeita, incessantemente, toda e qualquer inscrição. Ele não cessa de *não se inscrever*.

O estabelecimento de *lugares* significantes (1), portanto, deixa um resto não-demarcado, intangível, insimbolizável (4). A ascensão do corpo advindo ao simbólico (2), inclui em si uma perda de gozo (4). E a própria inscrição e entrada no mundo humano (3), mundo simbólico e de referências que nos precedem e nos orientam uns em relação aos Outros e em relação à própria cultura de uma maneira geral, “organiza” a realidade e, ato contínuo, deixa um resto atrás de si, des-organizado, a-cultural, pulsional, bárbaro por excelência (4) conforme a perspectiva do Freud de *O mal-estar na cultura*.

¹¹⁷ Essa definição do real surge e é trabalhada a partir do segundo seminário de Lacan, sobre *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*.

A questão da espacialidade que se introduz com a teoria do significante em Lacan requisita imediatamente uma revisão das coordenadas filosóficas que moldaram o modo como se pensou a espacialidade naquele campo de saber. O problema do espaço ganha outro estatuto na psicanálise, e não se conforma mais no *a priori* kantiano e em sua *Estética transcendental*. Lacan reivindica uma nova forma de pensar o espaço a partir da problemática significante:

Nós reivindicamos que a estética transcendental deve ser refeita pelo tempo em que a linguística introduziu na ciência seu estatuto incontestável: com a estrutura definida pela articulação significante enquanto tal (LACAN 1966, 649).

A referência a Kant é direta, e a incompatibilidade entre o idealismo transcendental e o significante lacaniano, no que diz respeito a esta questão, é evidente. No entanto, o *caráter crucial da espacialidade* que pode ser depreendida do significante enquanto tal, vai se acentuar ainda mais na medida em que Lacan for paulatinamente pensando a conceitualidade psicanalítica a partir da topologia matemática.

Freud, antes de Lacan, se ocupou de uma topologia¹¹⁸ que guardava em si uma função específica. A tópica freudiana significaria, a princípio, o estabelecimento de regimes diferentes de funcionalidade próprias a cada forma de espacialidade a partir das distinções empreendidas *entre* campos dessemelhantes. Isto é, a modalidade espacial, local, era o que garantia uma separação e uma comparação possível entre diferentes instâncias e modelos de operação. Podemos, por exemplo, definir o espaço ou *topos* da consciência - a exemplo da chamada primeira tópica - a partir e em oposição ao Outro espaço, espaço da Outra cena, ao espaço ou *topos* do inconsciente. Mas Freud mostra gradativamente, e de maneira crescente, um interesse pela *passagem* de um regime espacial a outro. Deste modo ele vai inaugurar o que foi batizado de *metapsicologia* freudiana. A passagem de um regime tópico ou espacial a outro se mostra através do estudo da *dinâmica* na metapsicologia. A dinâmica metapsicológica - que se vincula à tópica e a econômica - possibilitará a Freud uma análise das trocas e das traduções que um *topos* faz dos elementos advindos de outro *topos*: seria possível através da dinâmica, por exemplo, um estudo sobre como o material inconsciente se traduz em sua ascensão à consciência. Exatamente por esse motivo, Freud dedica ao longo da sua obra, por diversas vezes, mais importância à *dinâmica* metapsicológica do que à demonstração tópica propriamente dita. Além disso, Freud exhibe grande interesse pela própria experiência do

¹¹⁸ Para não se prestar a enganos, devemos esclarecer que a palavra alemã “*topische*” se presta à tradução tanto como “tópica”, como habitualmente traduzimos em português, quanto por “topológica” ou por “topologia”. No entanto, é preciso salientar que a topologia, como moderno ramo das ciências matemáticas, era contemporânea de Lacan e, portanto, permaneceu desconhecida para Freud.

espaço, tal como ele é experienciado. Seu interesse vai desde a origem própria ao espaço, que ele atribui à própria estrutura psíquica, chegando até a questão dos limites corporais. Retomaremos essa questão mais adiante.

Lacan, por outro lado, se interessa por outra forma de espacialidade (ainda que, por vezes, seja derivada dos interesses freudianos). A espacialidade lacaniana parte de um espaço sempre dinâmico: os *topos* “puros” padecem de grande desconfiança por parte de Lacan. De saída, um significante, originador de uma “localização” espacial original só se produz *a partir* de outro significante. Há uma raiz comum das polaridades espaciais, tais como a polaridade “dentro/fora”, que se torna problemática e que ganha um novo estatuto com os questionamentos que a topologia oferece à teoria psicanalítica. Ou que a psicanálise encontra relido pela topologia.

A busca em encontrar uma raiz comum entre diferentes *topos* tomados habitualmente como entes “puros” configura o eixo fundamental para alcançar o espaço topológico de Lacan. Espaço contínuo, não euclidiano. *A topologia será precisamente aquilo que proporcionará a Lacan pensar um espaço de uma forma nova, espécie de avesso sem direito.* Conforme acompanhamos a propósito do jogo do *Fort-Da*, para Lacan o espaço se funda na relação do sujeito ao Outro, lá onde a demanda toca e contorna o vazio do lugar do objeto, vazio esse que move o desejo. Espaço imanente, portanto; derivado da espera e da demanda que é fundante na alienação. O sujeito se constitui a partir dos significantes advindos do Outro que possibilitam sua própria constituição. No fundo, tanto Freud quanto Lacan veem no espaço esse jogo que diz respeito ao lugar do sujeito no Outro e, ao mesmo tempo, do efeito do desejo do Outro sobre o sujeito.

Essa implicação complexa entre sujeito e Outro se refletiu muito diretamente na eleição de algumas figuras topológicas privilegiadas por Lacan. A topologia é, para Lacan, a possibilidade de instaurar uma ruptura definitiva com o sujeito autônomo, com o sujeito psicológico e transcendental derivado da herança filosófica cartesiana e kantiana. Ao contrário de Kant e Descartes, a psicanálise lacaniana não deseja separar o sujeito de “seu” Outro – sendo o sujeito substância ou unidade responsável pela síntese de todas as representações -, mas, ao contrário, ela deseja reivindicar uma leitura onde *o significante que pertence, ao mesmo tempo, ao Outro, é aquilo que constitui o sujeito.* A topologia é, portanto, uma tentativa de “reunir”, numa bi implicação, sujeito e Outro, sujeito e objeto *a*, ao mesmo tempo em que rompe com uma polaridade excludente entre esses conceitos. Ambos, sujeito e Outro, sujeito e

objeto *a*, são duas faces de uma mesma moeda, ou melhor dizendo, da mesma banda... a *banda moebiana*. A topologia, portanto, é uma forma de *lidar com o espaço fora de toda representação*, fora da polarização própria à representação, para-além da imagem, uma vez que uma representação seria o congelamento de unidades independentes e autônomas, suficientes por si mesmas.

Por isso, a questão do espaço, no uso que Lacan faz desse campo, se coloca para “aquém” ou para “além” da questão da percepção. E por esse motivo, Lacan não compartilha com Maurice Merleau-Ponty as preocupações sensíveis que dizem respeito à percepção e a fé perceptiva para o filósofo francês. Quando a psicanálise se liberta do percebido - e da imagem – ela pode finalmente pensar o espaço: o espaço não é o visível, mas é condição de possibilidade do “desejo que cativa o visível”. Lacan leva essa consideração às últimas consequências:

[...] remetam-se, eu lhes peço, à Diderot. A *Carta sobre os cegos para uso dos que vêem* os tornará sensíveis ao fato de que esta construção deixa escapar totalmente o que diz respeito à visão. Porque o espaço geométrico da visão – mesmo incluindo aí essas partes imaginárias no espaço virtual do espelho com as quais vocês sabem que eu me importei muito – é perfeitamente reconstruível, imaginável, para um cego [...] o cego pode conceber perfeitamente que o campo do espaço que ele conhece, e que ele conhece como real, pode ser percebido à distância, e como que simultaneamente (LACAN 1973, 81).

O espaço não é uma noção perceptiva. A configuração geométrica, tridimensional da visão não esgota o problema do espaço. O espaço não diz respeito à percepção diretamente. O espaço, portanto, não é constituído pela imagem, mas é seu constituinte. Voltaremos a essa questão.

A inclusão da topologia nas pesquisas de Lacan, vem responder a problemas que compõem a própria estrutura da teoria psicanalítica. Daí Lacan afirmar que a topologia não é uma metáfora utilizada pela teoria, mas é o próprio discurso analítico, no que o constitui propriamente, em nova chave:

Esse desenvolvimento é para ser tomado como a referência – expressa, quero dizer, já articulada – de meu discurso onde me encontro: contribuindo ao discurso analítico. Referência que não é em nada metafórica. Eu diria: trata-se da tessitura, da tessitura desse discurso – se não seria justamente aí cair na metáfora (LACAN 2001, 471).

Seria, antes, mais metafórico fazer referência a uma “tessitura” da teoria – metáfora têxtil que diz respeito a uma rede, um emaranhado ou um cruzamento de fios que comporiam os

conceitos da teoria – do que falar da topologia como sendo uma metáfora da teoria psicanalítica. A topologia é a teoria psicanalítica escrita numa “linguagem de puro matema [...] [e] permite locuções que visam apenas, em última instância, a este discurso, estabelecê-lo” (LACAN 2001, 472). A revisão que Lacan empreende da estética transcendental de Kant a partir da espacialidade da relação do sujeito e do Outro, fundada na dinâmica do objeto *a* (como vimos anteriormente) e que garante uma dinâmica e um movimento à espacialidade analítica, são alguns dos legitimadores da adesão de Lacan à topologia. A banda de Möebius, banda não-euclidiana, de uma única face e que exige estruturalmente que o *direito* tenha a mesma matriz que o *avesso*¹¹⁹, torna-se a imagem por excelência da relação do sujeito com a falta que move seu desejo (objeto *a*), assim como da relação do sujeito com o Outro, esse *tesaurus* dos significantes que o representam. Assim, o espaço não pode ser o *a priori* condição da experiência que se torna responsabilidade do sujeito organizar e traduzir em categorias (Kant), mas, ao contrário, o espaço se torna o próprio campo de relação entre sujeito e Outro, onde o objeto *a* vem traduzi-lo como dinâmica da causação do desejo. Lacan novamente, assim como havia feito em relação à espacialidade inaugurada pelo significante, vai atribuir agora à topologia a possibilidade de revisão da teoria kantiana da espacialidade:

A topologia não é esse *né-spaco*¹²⁰ onde nos leva o discurso matemático e que necessita revisão à estética de Kant? (LACAN 2001, 472).

O espaço não pode ser o lugar onde se alojam os objetos e que as categorias transcendentais do sujeito, se dobrando sobre ele, o organizariam como na estética de Kant. Ao contrário, como vimos desde o jogo do *Fort-Da*, a espacialidade do jogo é *condição do sujeito* e campo de inscrição e circulação do objeto *a*. *É sobre o fundo de ausência, que cria a dinâmica da espacialidade do jogo, que se torna possível ao sujeito advir ao simbólico:*

Ele [o jogo] traz a tudo aquilo que é, esse fundo de ausência sobre o qual se erguerão todas as presenças do mundo. Ele as une também a essas presenças de nada [*néant*], os símbolos, através do qual o ausente surge no presente. E eis aí aberta para sempre a patética¹²¹ do ser. “Vá!” lançará ele seu amor para que ele volte, “Venha então!” ele se sentirá forçado a murmurar àquele que já se ausenta [...] O jogo é o sujeito (LACAN 2001, 163, 164).

¹¹⁹ Falar em direito e avesso em relação à banda de Möebius já seria uma re-“euclidianização” desta figura topológica. No entanto, a título de elucidação, nos reservamos o direito a esta imprecisão teórica.

¹²⁰ O jogo de palavras de Lacan aqui é intraduzível. Usando a composição *n'espace*, que traduzimos acima como “*né-spaco*”, Lacan cria uma quase-homofonia com o *n'est pas* (“não é?”) francês.

¹²¹ Com o termo “patética”, Lacan se utiliza de uma expressão derivada da palavra grega “*pathos*” que quer dizer a capacidade de ser afetado, a paixão (no sentido de sofrimento) ou o assujeitamento. A palavra também é usada pelos gregos para tratar dos *acontecimentos* que superam o homem em grandiosidade e tamanho e, desta forma, o *pathos* ganha a forma do movimento da vida e da imperfeição humana.

Lacan atribui ao espaço do jogo - espaço que alia toda presença, possibilitada pelo símbolo, à ausência que a sustenta – o próprio *sujeito*, isto é, sua constituição. Só há inscrição do sujeito num *locus* simbólico, isto é, só há produção de sujeito a partir do Outro e, mais especificamente, a partir de uma falta no Outro que aponta para “fora” dele mesmo, isto é, que *cativa o sujeito para fora do campo simbólico*, trata-se de algo que permanece ausente do simbólico, trata-se do real da falta. Esse real só se presentifica por se inscrever no hiato, no vazio das marcações instituídas pelo próprio espaço simbólico. Portanto, estamos fora da mundanidade dos objetos, mas no domínio daquilo que cativa o desejo do sujeito em cada objeto, isto é, o objeto ausente, o vazio da falta, o objeto *a*.

2.4 – O ESPAÇO E A FANTASIA: FREUD X KANT

Assim como no movimento efetuado por Lacan, Freud também não pensou o espaço diretamente a partir da percepção. Apenas a título de menção (pois não desenvolveremos aqui um estudo mais detalhado sobre o tema) em seu *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD 1895/1996a), Freud estabelece uma teoria neuronal onde diferentes tipos de neurônios compõem um jogo dinâmico de descarga e retenção da energia mental. Num capítulo em que Lacan vai identificar os primeiros passos de formação de uma ética da psicanálise (LACAN 1986), Freud elabora o que ele chamou de “complexo do próximo” (*Nebenmensch*). Tal “complexo” visa investigar como, a partir de um juízo, um ser humano poderá reconhecer, no futuro, um semelhante.

Dentro do contexto de estudo e análise dos efeitos das descargas neuronais do “*Projeto*”, esse seria um pensamento que parece destoar do conjunto da obra, uma vez que a estrutura teórica estabelecida neste capítulo não visaria teorizar nenhuma forma de descarga neuronal, mas tratar-se-ia exclusivamente de uma *reunião* de traços mnêmicos que não guardariam em si nenhuma função biológica especial votada para a sobrevivência do organismo. No entanto, uma leitura mais atenta revela como esta seção do “*Projeto*” de Freud se compõe perfeitamente com as outras partes deste trabalho. Trata-se aqui de uma teoria sobre as relações entre os traços que fundam as impressões de memória e o “mundo externo” (percepção). Essa rede de impressões ou traços se compõe, inicialmente, a partir das experiências relativas ao próprio corpo da criança. Os traços simbólicos permanentes dizem respeito àquilo que é reconhecido como próprio: “[o sujeito] se compraz em reencontrar aí

as marcas de resposta que possibilitaram fazer de seu grito, apelo. [...] É a constelação dessas insígnias que constitui para o sujeito o Ideal-do-Eu” (LACAN 1966, 647-684).

No nível da experiência perceptiva, a coincidência entre os traços oriundos da percepção e os traços relativos ao próprio corpo do bebê provocarão o *reconhecimento* das marcas que compõem o “si mesmo”. Dito de outro modo, a percepção será o lugar do reconhecimento e da adequação dos traços perceptivos – estabelecidos pelo perceber - aos traços de memória, aqueles que fornecem as próprias balizas do “corpo próprio” do pequeno humano. O grito do bebê, por exemplo, vai coincidir com a imagem mnêmica de sua própria experiência de dor, provocando, assim, o reconhecimento de si mesmo - e ocasionando a facilitação¹²² da experiência que levará o bebê a gritar ao reviver tal impressão. Deste modo, Freud faz da *memória* – no sentido freudiano da memória, que faz a coincidência entre traços mnêmicos – o próprio *fundamento da percepção*. A percepção já é sempre uma forma do reconhecimento. A percepção não é para Freud uma experiência inaugural e “imediate”¹²³, mas é “parte” da memória e depende do reconhecimento dos traços mnêmicos para alcançar êxito.

No entanto, o jogo entre os traços é dinâmico. A relação entre traços oriundos da percepção e os traços de memória permanece em movimento e Freud não vê ganho algum em uma simplificação de sua teoria na busca de um arranjo adequacionista. Uma parte da percepção permanece sempre acolhendo novos traços. Essa parcela da percepção que não se adequa aos traços de memória é investida onde *não há* reconhecimento possível, onde se estabelecem inscrições *incompatíveis* com os registros mnêmicos anteriores, que compõem a memória¹²⁴. Inscreve-se, assim, uma espécie de *não-adequação entre o aparelho psíquico e o “externo”* que será responsável pelo próprio movimento de investimento do desejo e do

¹²² Lacan se mostra reticente em relação ao uso do termo ‘facilitação’ como tradução para o termo alemão *Bahnung*. Aproximando essa via de investimento da energia psíquica freudiana à própria cadeia significante, Lacan se utiliza mais habitualmente dos termos ‘rede’ ou ‘cadeia’ de traços ou significantes: “*Bahnung* é traduzido em inglês por *facilitation*. É absolutamente evidente que a palavra tem um alcance estritamente oposto. *Bahnung* evoca a constituição de uma via de continuidade, de uma cadeia, e penso mesmo que isto pode ser aproximado da cadeia significante enquanto Freud diz que a evolução do aparelho ψ substitui a quantidade simples pela quantidade mais a *Bahnung*, isto é, sua articulação. A tradução francesa foi feita sobre o texto inglês, de modo que todas estas faltas foram multiplicadas, e há mesmo casos onde seu texto é absolutamente ininteligível comparado ao texto simples em alemão” (LACAN 1997, 49, 50). Seguindo a indicação de Lacan, para a análise do texto de Freud nos utilizamos da tradução em espanhol da Amorrortu editores (FREUD 1895/1996a).

¹²³ É importante ressaltar que, da mesma forma, para Henri Bergson a percepção comum, tributária da linguagem, nunca é um dado imediato, mas já é derivada de uma forma “espacializante” de relação com a duração. O movimento, portanto, diria respeito às “coisas”, ao tempo puro e aos dados imediatos, ao passo que a *intuição* bergsoniana diria respeito à capacidade de se desprender dessa “incapacidade” natural da percepção em apreender o movimento. Para Freud, ao contrário, *o próprio jogo*, em si mesmo, entre percepção e memória é dinâmico, e *não encontramos bases seguras* na concepção freudiana, “espaciais”, como Bergson parece advogar em relação ao pensamento e à percepção, que escapem ao movimento.

¹²⁴ Desta forma, Freud extrai de sua teoria qualquer possibilidade de solipsismo, conforme veremos logo adiante.

surgimento da alteridade. Freud designa esse lugar onde uma parcela do investimento psíquico não encontra reconhecimento nos traços de memória com o nome de “Coisa”, *das Ding* - termo que Lacan vai se utilizar para caracterizar o lugar de investimento total da pulsão em sua face de pulsão de morte (LACAN 1986). Para Freud, a Coisa (*das Ding*) diz respeito ao irrepresentável e a uma relação original com a alteridade; a Coisa constitui o primeiro “exterior” presente no mundo humano¹²⁵, o estranho ou alteridade radical, o Outro irrepresentável que se faz presente no coração do Mesmo e a partir do familiar, do “interno”. Será em torno da Coisa que se constituirão e gravitarão todos os traços de que Lacan faz derivar o significante.

Esse modelo apresentado na estrutura do “Projeto” de 1895 vai perdurar na teoria freudiana, constituindo-se como a matriz para o desenvolvimento da chamada *carta 52*, de 1896, e também do capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*. O aparelho psíquico é visto nestes trabalhos como uma forma de aparelho de memória, responsável pela transcrição (*Übertragung*) e pelo rearranjo dos traços mnêmicos. Na *carta 52*, que inaugura e prenuncia a forma como a *Interpretação dos sonhos* vai entender o aparelho psíquico, a retranscrição é descrita em três níveis: num primeiro nível haveria a percepção, o estímulo propriamente. “Nossas percepções deixam no nosso aparelho psíquico um traço, que podemos chamar de traço mnêmico” (FREUD 1989, 561). Esses estímulos perceptivos imporiam uma retranscrição que reordenaria os traços de memória presentes. “Se queremos anexar os processos psíquicos aos nossos sistemas, o traço mnêmico só pode consistir em modificações persistentes de seus elementos” (FREUD 1989, 561). Por fim, uma nova retranscrição ligaria esses traços às representações verbais, aos conceitos dotados de sentido. Portanto, o movimento iria do traço puro ao conceito. No entanto, no nível do inconsciente, os traços se rearranjam de modo independente deste último nível. Dito de outro modo, *no inconsciente os traços não guardam vínculo algum com o sentido*. O pensamento inconsciente seria anterior e ficaria aquém dos signos verbais propriamente (sentido), e diria respeito apenas a traços em rede (significantes sem significado, para Lacan) que se ordenam e rearranjam. Essa questão, no sonho, se torna particularmente interessante uma vez que a lembrança de um sonho, seu *conteúdo manifesto*, só pode se estabelecer por retranscrição:

¹²⁵ Através desse ângulo de leitura, a introdução freudiana da Coisa como o primeiro “exterior” e o primeiro espaço do irreconhecível, do inesperado, se “casa” com o advento do não-eu do qual, na separação do corpo (seio) materno, Winnicott faz derivar o advento do objeto transicional. Esse investimento em algo que não constitui mais *reconhecimento* faz do objeto transicional um instrumento de trânsito entre o “dentro” (campo dos traços, significante) e o “fora” (Coisa, real).

[...] o conteúdo do sonho nos aparece como uma transcrição (*Übertragung*) dos pensamentos do sonho [inconsciente], em um outro modo de expressão [...] O conteúdo do sonho nos é dado sob a forma de hieróglifos dos quais os signos devem ser constantemente transcritos (*übertragen*) na língua dos pensamentos do sonho. Nos enganaremos se quisermos ler esses signos como imagens [...] Eu poderia declarar que nem esse conjunto, nem suas partes possuem sentido [...] O sonho é um rebus¹²⁶, nossos predecessores cometeram a falta de querer interpretá-lo como um desenho. Eis porque este pareceu a eles absurdo e sem valor (FREUD 1989, 301, 302).

O recurso de Freud ao *rebus* é paradigmático. Ele interdita, em primeiro lugar, qualquer associação da letra do significante ao sentido. O rebus que constitui o inconsciente isola o significante de todo suposto vínculo original com o sentido; e a interpretação (que é própria do rebus) deve evidenciar a cadeia a qual o traço se vincula, deve empreender um novo arranjo na cadeia, sabendo-se sempre *incapaz* de se ancorar definitivamente num referente ou num significado. Conforme alerta Freud:

[...] mesmo estando-se inclinado a considerar os pensamentos do sonho que foram trazidos à luz como o material completo, por outro lado, se o trabalho de interpretação for levado mais adiante poderá revelar ainda mais pensamentos ocultos que subjazem no sonho... nunca é possível, de fato, estar certo de que um sonho foi completamente interpretado (FREUD 1989, 566).

O significado, portanto, não é próprio ao inconsciente, não faz parte do rebus. Além da ruptura de qualquer vínculo entre traço e o sentido no campo do inconsciente, o recurso ao rebus como paradigma da linguagem de traços inconsciente desautoriza da mesma forma que a *percepção* seja tomada a partir da *representação* e da *imagem*. O rebus faz da percepção um conjunto de marcas mnêmicas que se desvinculam do “referente retratado”. Da “realidade exterior” só nos restam *traços* que se *imprimem* no psiquismo. Efeitos tardios dessa estrutura de pensamento vão ser notáveis, por exemplo, no texto *Mais além do princípio de prazer* onde Freud vai conceber a percepção e os órgãos do sentido como aparelhos de recepção de estimulação, órgãos que recebem amostras do “externo”. Ao mesmo tempo, neste artigo, os órgãos do sentido funcionariam como *tentáculos* que avançam sobre o externo, tateando, produzindo “avanços experimentais” segundo a expressão do próprio Freud (FREUD 1920/2010b). Na leitura freudiana o mundo externo nunca nos é dado integralmente, senão por

¹²⁶ Rébus (francês *rébus*, adivinhação, enigma) s. m. 2 núm. [Brasil] Passatempo que consiste na resolução de uma adivinhação gráfica, composta por letras, números e desenhos que devem ser interpretados para reconstruir uma frase. Fonte: <http://www.priberam.pt/DLPO/default.aspx?pal=r%C3%A9bus>. Consultado em: 25/06/2013.

traços. Em *Nota sobre o bloco mágico* (1925), Freud estende o formato de sua teorização afirmando que através do sistema percepção-consciência, as excitações recebidas se vinculam ao sistema de traços inconsciente; contudo, em retorno:

Seria como se o inconsciente, através do sistema Pcs.-Cs. estendesse antenas em direção ao mundo externo que são rapidamente retiradas após ter como que se desgostado das excitações. Assim, as interrupções que, no caso do bloco mágico, provém do exterior, eu as faço resultar da descontinuidade do fluxo de inervação; e no lugar de uma ruptura de contato efetiva, encontraríamos, na minha hipótese, a excitação periódica do sistema perceptivo (FREUD 1985b, 123, 124).

Ora, como todo traço se liga ou se vincula (*Bindung*) a uma energia ou estimulação, a *repetição* será uma forma de conectar um “excesso” pulsional, uma energia não vinculada (a nenhum traço) às marcas psíquicas. Freud desenha aqui o perfil tradicional do conceito de repetição (anterior à introdução do conceito de pulsão de morte) na experiência analítica. A repetição sempre resulta em falta. Cada repetição busca reproduzir uma suposta experiência anterior de satisfação. No entanto, o que ela produz é sempre uma nova insatisfação; cada repetição inscreve uma nova marca à série de traços precedentes que funda uma inadequação inevitável, uma dessemelhança em relação à experiência de gozo anterior. A repetição produz um resto que se mantém discrepante com a expectativa de vivenciar o mesmo, de reviver uma experiência equivalente a uma experiência de satisfação anterior. Esse *resto* será responsável por relançar o desejo em busca de uma satisfação posterior. O resto torna-se, portanto, objeto causa de desejo (objeto *a*). Cada traço, constituído numa rede aberta, é capaz de remeter uma marca a outra, numa rede de constantes remetimentos que não é capaz – jamais! – de tornar-se equivalente ao “real”, ao mundo “externo”. Não é possível significar o real. Toda inscrição de significantes, os traços em rede, produzem sempre um resto no seio de seu próprio campo, resto que movimenta a cadeia e remete para uma nova possibilidade de satisfação. *Resto que remete, afinal, para o real* sem jamais abarca-lo definitivamente. Resto que diz respeito ao próprio objeto *a*, objeto que relança o desejo a cada nova demanda, objeto que move o desejo. O sujeito, portanto, não encontra exatamente aquilo que ele procura (*das Ding*), mas ele encontra uma promessa (objeto *a*) (JORGE 2005, 143). Na sua busca de satisfação, o sujeito encontra objetos substitutos que se oferecem a ele como promessa de satisfação, que cumprem a função de redirecionar o desejo, mais, além.

Ora, essa “insatisfação” ou, pelo menos, esse constante adiamento de uma satisfação almejada, compõe a matriz própria do que Freud chamará de *fantasia*. O “fantasiar”, visto sob a ótica da psicanálise, é fundamentalmente dependente de uma experiência de *adiamento*, de

distância entre o desejo e sua satisfação. Para Freud, desde seu texto sobre *O poeta e o fantasiar*, a fantasia seria uma espécie de extensão, no adulto, da prática das brincadeiras infantis. O jogo infantil – jogo como o *Fort-Da* que localiza a criança na cena de um *espaço* da falta – se configura como uma espécie de antecâmara do que será a fantasia no mundo adulto. Através da brincadeira, falta, adiamento, desejo, espaço e satisfação circulam numa rede de elementos que se interconecta. Será o adiamento da satisfação suposta pelo desejo, a distância entre o desejo e a promessa (nutrida pelo objeto *a*) que a *fantasia sustentará* e que *dará lugar*, ao mesmo tempo, à fantasia. A fantasia compõe uma espécie de “roteiro”, de narrativa simbólico-imaginária que sustenta o desejo a partir da ausência de satisfação total, fornecendo-lhe as coordenadas de seus investimentos.

É verdade que, em *O poeta e o fantasiar*, Freud se utiliza da noção de *tempo* para comentar o *adiamento* que a fantasia sustenta. Segundo ele, a partir de algo ocorrido no presente, a fantasia se *espelha* numa satisfação do passado para construir um *quadro* do futuro. Ora, a fantasia seria exatamente essa projeção, segundo Freud, de uma satisfação passada que *emoldura*, *en-quadra* o futuro do desejo e o desejo do futuro. Logo, a fantasia, a partir desse comentário de Freud, parece guardar em si um caráter eminentemente *temporal*. No entanto, como bem salienta Marco Antonio Coutinho Jorge: “ao introduzir esse entrelaçamento, a fantasia de algum modo abole o tempo e informa constantemente a consciência do modo de funcionamento do inconsciente, regido pelo processo primário, no qual o tempo não existe como mera diacronia” (JORGE 2005, 46). Esse caráter de projeção, de antecipação em relação ao desejo que é, desde já, desejo do Outro, requer um *espelhamento* do passado e um *enquadramento* do futuro.

Ora, ambas as figuras utilizadas por Freud para caracterizar a fantasia – o espelho e o quadro – são figuras produtoras de *espacialidade*. O espelho e o quadro são elementos eminentemente espaciais. O espelho, eternizado por Lacan como o lugar do reconhecimento imaginário por parte do Outro, lugar onde o imaginário se vincula e se associa ao simbólico de forma inaugural a partir do olhar de reconhecimento do Outro, configura-se, psicanaliticamente, como o fundador e produtor de uma imagem do eu (eu ideal) que significa ao mesmo tempo, para o sujeito, uma produção imaginária de uma totalidade sem furo (a imagem do eu, amável e amada) e a perda da “adequação” narcísica inicial. Como aponta Freud em *Introdução ao narcisismo*: “sobre esse eu ideal recai o amor a si mesmo [*Selbstliebe*] que o eu, na infância, gozou no real [...] o que ele projeta [*projiziert*] frente a si como seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância” (FREUD 1914/2010b, 69). Tal *perda* do

narcisismo será a fonte do estabelecimento e da projeção do ideal - da “ideia” que como imagem compõe o eu -, e que está sustentada, ao mesmo tempo, sobre as coordenadas simbólicas que inscrevem o sujeito no *espaço* do Outro:

[...] é no Outro que o sujeito se constitui como ideal, que ele tem que regular o acerto disso que vem como eu, como eu ideal [...] é no espaço do Outro que ele se vê, e o ponto de onde ele se olha também está nesse espaço (LACAN 1973, 132).

No entanto, sustentada no *espelho do passado* - funcionando como suposição de uma satisfação original vivida no real -, a fantasia produz, ao mesmo tempo, segundo Freud, um *quadro do futuro*. Eis uma definição precisa da dinâmica da fantasia: a fantasia é um *quadro* que o sujeito constrói, a partir do “rompimento” dessa unidade narcísica inicial, da inadequação que aí se inaugura e que aponta imediatamente para o desejo do Outro. Dito em poucas palavras: a fantasia é o quadro que o sujeito produz para responder ao enigma do desejo do Outro. Deste modo, o sujeito pode estabelecer uma moldura que *enquadre* a cena do desejo e produza um *ponto de fuga*, um lugar que aponta para *fora* dos limites do quadro e para onde a estrutura de construção imaginária do quadro se direciona, se foca. O quadro como construção simbólico-imaginária se constrói em torno de um vazio que se configura como o *ponto de fuga* que estrutura toda construção perspectiva pictórica.

O *quadro não é um retrato do real*, ao contrário, o quadro da fantasia vela o real, constrói uma forma imaginária que elide o furo do Outro, que encobre a castração do Outro; ao mesmo tempo em que dá notícias do real, que indica sua presença (ponto de fuga). A fantasia sustenta a realidade que visa “filtrar” o real¹²⁷. A realidade, por sua vez, corresponde ao espaço de investimento fantasístico do desejo. Trata-se, com a realidade e sua relação com o desejo, de uma espacialidade que é parte da estrutura que compõe a forma própria da fantasia! A

¹²⁷ Lacan destaca claramente que a realidade não é algo percebido imediatamente, mas é parte de uma “seleção”, de uma “filtragem” onde se vinculam o investimento pulsional que busca homeostase e a incisão significante que “recorta” a realidade em pedaços: “[...] está claro que o princípio de realidade funciona de fato como que isolando o sujeito da realidade. Encontramos aí nada além do que isso que a biologia nos ensina, a saber que a estrutura de um ser vivo é dominada por um processo de homeostase, de isolamento em relação à realidade [...] A questão de saber se a escolha é feita de tal ou tal forma no campo próprio à provocar percepções visuais, auditivas e outras não é simplesmente atacado. Apenas, temos aí também a noção de uma profunda subjetivação do mundo exterior – alguma coisa faz triagem, peneira, de tal forma que a realidade não é percebida pelo homem, pelo menos no estado natural, espontâneo, senão sobre uma forma profundamente escolhida. O homem se relaciona com pedaços escolhidos de realidade” (LACAN 1986, 59).

espacialidade da fantasia ditará a relação (espacial) do sujeito ao seu desejo e ao investimento pulsional na realidade. Essa espacialidade da fantasia, portanto, diz respeito não apenas ao adiamento, mas também ao *intervalo*, à *distância espacial* entre o desejo e sua promessa de satisfação (sustentada pela própria fantasia). Não se trata mais aqui de um campo *a priori* que possibilitaria a inferência de um sujeito da apercepção transcendental (Kant), isto é, um sujeito que interconectaria todas as experiências *sensíveis* (percepção) possíveis na realidade; mas trata-se da relação entre o sujeito e o (vazio do) objeto que causa seu desejo.

Ao estabelecer o matema da fantasia, Lacan, muito claramente, visa salientar que a fantasia coloca em relação o sujeito como efeito dos significantes do Outro e o objeto *a* que diz respeito à busca de gozo por parte do sujeito. O matema $\$ \diamond a$ apresenta, no primeiro *locus* de sua leitura, o sujeito barrado. O sujeito possibilitado pelo significante, o sujeito como efeito das *identificações* que o sustentam diante do Outro; o sujeito que será constrangido pelo *espelho*, que se sustenta em um conjunto de marcas simbólicas ($I(A)$) e de ideais imaginários ($i(a)$) que visam o reconhecimento do Outro, que visam um ancoramento simbólico através de um significante que o represente diante de outro significante; esse sujeito no qual a identificação será possibilitada, como nos diz Freud, pela perda de uma suposta e sonhada “adequação” narcísica inicial. Ora, a construção desse ideal no espelho já é uma resposta, *ela própria fantasística*, à fantasia de uma adequação narcísica possível, já se configura como uma resposta ao desejo do Outro e das insígnias de reconhecimento simbólico que o sujeito recebe do Outro. Do outro lado do matema, Lacan insere o objeto *a*, objeto que cai do Outro e que funciona como causa e movimento do desejo. O objeto *a* traz em si a lembrança de que, na dinâmica da fantasia, o sujeito oscila também para o lugar de *objeto do Outro*, de onde ele extrai a matriz das coordenadas de seu desejo. Esse objeto carrega a marca, inscrita na fantasia, de que o véu fantasístico tem que lidar com a castração do Outro, produzindo uma promessa de gozo que vela essa castração. Do mesmo modo, o objeto *a* aponta para os efeitos do gozo “filtrado” pela presença do significante. Deste modo, o gozo possível a partir do objeto *a* será o gozo destacado do corpo, o chamado gozo fálico. A fantasia se estrutura na forma de uma “compensação” ao gozo perdido, inscrito e limitado como gozo fálico. Esse gozo que aponta sempre para mais, além, adiante, fora... A suposição da possibilidade da relação sexual, da expectativa de satisfação total, passa pela própria estrutura da fantasia como uma relação entre o sujeito – possibilitado pelas identificações no Outro – e o objeto *a* – enquanto gozo destacado do corpo, gozo prometido pela estrutura aberta do Outro.

Mas a leitura do matema da fantasia de Lacan não se esgota aí, no entanto. Outro ponto importante a ser comentado na fórmula da fantasia, será aquele elemento que permanece *entre* sujeito e objeto, a saber: a *punção*. A punção, apesar de sua discreta presença no matema, é o que permite, precisamente, todo jogo dialético entre sujeito e objeto. Oriunda do pensamento lógico e matemático, a punção se compõe da junção de dois símbolos distintos que cumprem funções logicamente opostas: por um lado, a punção é composta pelo símbolo $\wedge$ que atribui aos dois termos implicados na relação uma aproximação bi-implicativa e uma “promessa” de unificação que é instaurada por sua própria formação simbólica; por outro lado, e inversamente, o símbolo $\vee$ instaura entre os dois termos da relação uma disjunção e uma separação ou um afastamento disjuntivo inconciliável. Em sua forma final, a punção presente em $\$ \diamond a$ determina as relações possíveis entre sujeito e objeto a na fantasia. Ao mesmo tempo em que a punção promete à fantasia a possibilidade de distância e de distinção entre sujeito do significante e objeto da falta, ela nutre uma relação bi-implicativa onde um termo só ganha valor – ou, diríamos, existência – *a partir de e em função* do outro. A punção garante a manutenção de *todas as relações possíveis* entre sujeito e objeto a na fantasia, com apenas duas exceções: a *identificação* ou igualação e a *disjunção radical* ou separação total. Isto quer dizer que as duas únicas relações entre esses dois termos que a punção interdita definitivamente serão, em primeiro lugar, a proximidade extrema ou igualação radical entre sujeito e objeto a : ambos os termos devem guardar uma distância entre si, o sujeito não pode nunca se tornar idêntico ao objeto a , sob pena de *desaparecer* enquanto sujeito; em segundo lugar, é interdita à relação sujeito/objeto a uma disjunção total, ou seja, o sujeito pode apenas ter presença efetiva *em sua relação ao* objeto a , da mesma forma que o objeto a só pode existir no contexto de sua relação ao sujeito do significante, e deste último com o Outro.

A punção garante, portanto, uma *espacialidade* da fantasia que faz a manutenção de uma distância e ao mesmo tempo de uma relação bilateral entre sujeito e o objeto causa do desejo. O quadro da fantasia, esse enquadramento do desejo que a fantasia produz como promessa do futuro, é tributário desse caráter espacial da própria estrutura fantasística que a punção revela na fórmula $\$ \diamond a$. Para além do adiamento, a fantasia é *distância*. A fantasia guarda em si essa *tensão espacial* entre sujeito e objeto. Ela faz a manutenção de uma *distância* necessária entre $\$$ e objeto a ; entre o efeito da inscrição simbólica possibilitadora do sujeito e o objeto que falta no Outro (objeto a). Essa espacialidade é própria à fantasia. A partir dessa tensão espacial, a fórmula da fantasia nos mostra um circuito da pulsão que atravessa, ao

mesmo tempo, sujeito e objeto, numa relação e numa trajetória de afastamento e proximidade que nunca possibilita a igualação entre os termos implicados.

Dando um passo em retorno ao que estamos apresentando nesta subcapítulo, lembramos que o caráter espacial da fantasia, no entanto, é derivado de uma espacialidade ainda anterior a ela própria, que diz respeito à lógica das inscrições dos traços psíquicos. Espacialidade que diz respeito os estímulos que atingem a percepção e que se vinculam aos traços que compõem o sistema inconsciente. Em *Mais além do princípio de prazer*, após haver apresentado os órgãos do sentido como uma espécie de formas tentaculares que tateiam o mundo externo (realidade), investindo em avanços experimentais ligados ao desejo, Freud em seguida empreende uma breve discussão em relação “ao teorema kantiano segundo o qual tempo e espaço são ‘formas necessárias de pensamento [*Denken*]’” (FREUD 1920/2010b, 213). Ainda que Freud cultive uma leitura “antropologizante” da transcendentalidade kantiana (que provavelmente é derivada da leitura que Schopenhauer faz do kantismo) (ASSOUN 1978, 156-168), a refutação da estética transcendental kantiana toca em pontos fundamentais estabelecidos pela teoria freudiana do inconsciente e dos “traços”. No contexto dessa concepção psicologista da estética transcendental que alastra para o psiquismo como um todo aquilo que Kant reservava exclusivamente à sensibilidade - e que Schopenhauer incluía, junto com a causalidade, no conjunto das produções *cerebrais* do homem -, Freud vai tentar mostrar, conforme apresentamos anteriormente, que o caráter necessário das categorias de espaço e tempo para a origem de todas as nossas representações (tanto externas quanto internas) não se sustenta diante da hipótese do inconsciente, uma vez que no inconsciente a temporalidade não se inscreve. A temporalidade, para Freud, só pode ser compreendida do ponto de vista consciente uma vez que derivaria do próprio modo de funcionamento do sistema Pcs.-Cs., isto é, da “diacronicidade” ou simultaneidade das percepções. É possível entender, assim, por que Freud não contesta a hipótese do tempo como uma forma *a priori* da percepção do ponto de vista consciente (e perceptivo), mas apenas do ponto de vista *inconsciente*.

No entanto, Freud nem mesmo menciona um comentário sobre uma perspectiva psicanalítica no que diz respeito ao espaço. E não haverá nenhuma publicação em vida da parte de Freud que estenda seu debate com Kant especificamente ao problema do espaço. Contudo, reencontramos esta questão na última definição freudiana do psiquismo elaborada entre seus rascunhos encontrados depois de sua morte. Nestes aforismos que Derrida qualificará de “testamentários” (DERRIDA 2000, 22) escritos por Freud um ano antes de sua morte, o psiquismo e a extensão espacial se encontram intimamente conectados:

Pode ser que a espacialidade seja a projeção da extensão do aparelho psíquico. Nenhuma outra derivação é verossímil. No lugar das condições *a priori* do aparelho psíquico segundo Kant. A psique é extensa [ou, é extensão], nada sabe sobre isso (FREUD 1938/1985b, 288).

Em tão curto conjunto de palavras, tantos elementos e tão ricos nos lega Freud. Como a passagem se mostra muito condensada, é preciso decompô-la tanto quanto possível para assim sermos capazes de mergulhar em sua mensagem “testamentária” e seguir seus efeitos. De início, a frase final funciona como uma forma de justificação ou caracterização mais precisa desse psiquismo que Freud deseja opor à Kant. “A psique é extensa, nada sabe sobre isso”, “*Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon*”. Ora, trata-se, portanto, de uma compreensão do psiquismo inteiramente estranha à concepção tradicional derivada de Aristóteles e de seu tratado *De anima* (ARISTÓTELES 2006). Para Aristóteles, a psique (*psykhê*) ou a alma é aquilo que, do interior do homem, pode conquistar um saber de si: a alma pensa e conhece, e em sua invencível capacidade de conhecer, ela conhece também a si mesma. Para Freud o problema é de outra ordem. O psíquico não é um ponto no interior do (corpo do) homem, mas uma extensão. A própria psique é extensa, é extensão, não se restringe a um caráter pontual, “interior”. Ao mesmo tempo, num distanciamento que se torna radical e completo da concepção aristotélica do psíquico, o psíquico *não compreende a si mesmo*, não é capaz de tomar consciência da totalidade de si, não é o lugar de uma conscientização, em uma palavra: ele é *inconsciente*. O psíquico nada sabe sobre sua própria constituição. Ele se forma no desconhecimento de si mesmo, de sua estrutura espacial. O psíquico é inconsciente. O psiquismo não sabe de seu saber.

Mas além do “não saber” sobre sua estrutura, há ainda outra característica do psiquismo definida por Freud no aforismo citado acima: a extensão. O que define esse caráter extenso e extensível do próprio aparelho psíquico? O desconhecimento característico do psíquico parece estar intimamente ligado à extensão. Seguindo a estrutura do psiquismo a partir dos traços, como Freud elaborou desde o início de sua obra, entendemos que *se o psiquismo não se dobra sobre si mesmo é precisamente porque não há um “si mesmo” sobre o qual o psiquismo poderia se dobrar*. O desconhecimento do psíquico sobre si, seu caráter *inconsciente* faz parte de sua própria estrutura fundamental. A psique “não tem o sentido de si mesma, o que significa dizer que ela não tem sentido. E, sem dúvida, nenhum sentido” (DERRIDA 2000, 27). Dito de outro modo, os efeitos de interior e de exterior que o sistema psíquico possibilita estabelecer são *efeitos posteriores* à sua própria constituição, ou seja, o psíquico não faz parte de um “dentro” que se contrapõe a um “fora”, o que possibilitaria compreender um “interior” que se

exterioriza e se dobra sobre si mesmo. Ao contrário, o psiquismo poderia ser visto como puramente exterior. Isto porque suas “partes” se compõem por exclusão e exclusivamente por relação com outras “partes”, por separação, por diferença de umas em relação às outras. Os significantes (traços) não tem identidade em si mesmos, mas se compõem por diferenciação em relação a outros significantes. Assim, os traços que estruturam o psíquico não constituem “propriedades” do psíquico, mas constituem uma totalidade aberta, externa a si mesma, extensa¹²⁸. Os traços não se contradizem em relação ao exterior do psíquico, mas, ao contrário, tudo aquilo que não participa da extensão e da *rede de traços* será posteriormente considerado exterior, o fora, a Coisa (*das Ding*).

E, no entanto, essa extensão, feita de remetimentos de traços, de um rearranjo e de metonímia significativa guarda uma espacialidade própria. Freud atribui ao psiquismo uma lógica espacial que é derivada da extensão propriamente, isto é, dessa rede de marcas, de *lugares* que se estabelecem por diferença em relação às outras marcas, lugares que tem por propriedade diferir dos outros lugares ou outros traços. Essa espacialidade é a origem mesma de *toda* espacialidade para Freud. A projeção da extensão do psiquismo seria a origem da espacialidade “objetiva”, tal como a vivemos. Se os sentidos (e os órgão dos sentidos) são tentaculares, são como antenas “que o inconsciente, por meio do sistema Pcs.-Cs. estenderia ao mundo exterior” (FREUD 1985b, 123) é na medida mesma em que as marcas inconscientes estabelecem uma relação (de facilitação, de cadeia) com os traços produzidos pela percepção. Daí o rearranjo, a nova combinação de traços produzir sempre um apontamento para fora da própria rede. A extensão, toda a estrutura de traços, de rede significativa, se constrói em torno do vazio da Coisa (*das Ding*), aponta para seu ponto de fuga (quadro da fantasia).

Em seu comentário da nota póstuma de Freud, Derrida (DERRIDA 2000) busca mostrar que apesar de haver rejeitado a hipótese kantiana do espaço como uma forma pura *a priori*, Freud permanece kantiano e preso à estrutura da espacialidade que Kant estabelece. Segundo ele, Kant declara que:

¹²⁸ Em seu seminário sobre *A lógica da fantasia* ainda inédito, Lacan comenta o caráter não-todo, aberto do Outro como origem e *tesaurus* dos significantes a partir do apólogo de Bertrand Russell sobre “o catálogo dos catálogos”. Russell se questiona se poderia haver um catálogo total, capaz de catalogar todas as coisas do mundo. Sua conclusão é de que tal catálogo seria impossível de se constituir, uma vez que ao catalogar todas as coisas do mundo, o catálogo precisaria catalogar a si mesmo. Assim, sempre restaria um novo catálogo a ser feito, capaz de catalogar a si mesmo indefinidamente. Lacan mostra que o catálogo de Russell é como o significante, incapaz de significar a si mesmo, e que o Outro, portanto, como catálogo dos significantes, permanece sendo não-todo, aberto, apontando para fora de seu espaço próprio, incapaz de significar a si mesmo. Em termos lacanianos, não existe Outro do Outro.

‘a representação do espaço (*die Vorstellung des Raumes*) não pode ser extraída, pela experiência, de relações de fenômenos exteriores, mas (ao contrário) essa experiência exterior só é possível, antes de tudo, graças a esta representação pensada. O espaço é uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições externas’, não anuncia ele, com efeito, uma certa argumentação freudiana? (DERRIDA 2000, 59).

Ainda que possamos reconhecer um distante parentesco entre a forma como Freud pensa o espaço e a tradição kantiana (que o próprio Freud aceita indiscutidamente por vezes, desde que atribuída exclusivamente à consciência), acreditamos que a rejeição do *a priori* kantiano descrito explicitamente no aforismo póstumo de Freud não é anódino e deve ser levado em conta com todas as suas implicações. Derrida parece esquecer, em primeiro lugar, que o espaço psíquico freudiano não é uma *representação*, mas uma relação em rede entre significantes (traços), uma rede de remetimentos diferenciais. O conjunto de traços implica em transcrições e rearranjos. Sua estrutura mesma se distancia radicalmente do sentido e da representação conforme vimos anteriormente. Em segundo lugar, e ainda mais fundamental, é preciso lembrar que no sistema de Kant, a conexão entre as impressões perceptivas e as categorias é composta por um *sujeito transcendental*, um sujeito que interconecta todas as percepções sensíveis (múltiplo sensível), ou seja, um sujeito dado naturalmente que imprime sobre o caos das impressões visuais, auditivas, táteis, etc., relações de causalidade, unidade, universalidade, etc. É conhecida a famosa passagem de Kant em que, ao caracterizar o sujeito da apercepção transcendental, ele afirma que:

O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois ao contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada [...] Portanto, todo o múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado (KANT 2000, 121).

O grande medo de Kant será justamente o de ameaçar, de alguma forma, a representação. Uma multiplicidade de traços sem uma unidade prévia (sujeito) seria irrepresentável, seriam traços desconectados do sentido. Ora é exatamente o temor kantiano aquilo que Freud afirmará com sua caracterização dos traços e do psiquismo! A inversão da lógica kantiana em Freud é radical! Os traços não guardam nenhuma relação natural com o sentido. Portanto, para Freud, o sujeito não é prévio ao acúmulo de impressões múltiplas, ele não é a unidade prévia que assegura o sentido da representação. Para Kant, ao contrário, é preciso que um “eu penso” (sujeito) acompanhe todas as nossas intuições sensíveis. O *a priori* kantiano, portanto, não é possível sem um sujeito prévio, um “eu penso”, um sujeito dado e que

cumpra a função racional de “conexão” entre os estímulos oferecidos aos sentidos e as categorias transcendentais. Ora, o sujeito de Freud não é jamais um “eu penso”. A teoria freudiana é incompatível com um sujeito total e racional – isto é, transcendental – que daria conta do “todo” e da apercepção. O sujeito da psicanálise é “epifenomenal”. Ele é um derivado secundário ou posterior aos significantes. A espacialidade psíquica freudiana não é *a priori* ou transcendental, mas inconsciente. Além disso, o eu freudiano não existiu desde sempre, de maneira transcendental, mas ele é imanente ao reconhecimento por parte do Outro, ele é parte do próprio jogo do *Fort-Da* e da fantasia que daí deriva. Freud sempre foi muito claro no que diz respeito ao fato de que:

Este sentimento egóico do adulto não pode ter sido assim desde o começo. Forçosamente, terá ocorrido um desenvolvimento que ainda não se pode demonstrar, mas sim se construir com bastante probabilidade. O lactante, contudo, não separa seu eu de um mundo externo como fonte de sensações que o afluem. Aprende a fazê-lo pouco a pouco, sobre a base de incitações diversas. Tem que causar para ele a mais intensa impressão o fato de que muitas das fontes de excitação em que mais tarde discernirá seus órgãos corporais podem enviar-lhe sensações a todo momento, ainda que outras – e entre elas a mais querida: o seio materno – são retiradas dele temporariamente e só consegue recuperá-las berrando e reclamando assistência. Assim se contrapõe pela primeira vez ao eu um “objeto” enquanto algo que se encontra “fora” e apenas através de uma ação particular se lhe obriga a aparecer (FREUD 1920/1996, 67, 68).

Do ponto de vista da relação de objeto, o “fora” será em primeira instância um divórcio em relação àquilo que o eu pôde reconhecer como sendo “não-eu”. Essa perda que abre uma distância entre o eu e o não-eu (tornado objeto de investimento pulsional) é análogo à não-adequação dos traços de memória e os traços perceptivos que gravitam em torno da Coisa (*das Ding*). Dito de outro modo, será o reconhecimento do “não-eu” entendido como “fora”, como externo a um eu “interno” que irá inaugurar o sentido do investimento desejante no “fora”, que dará origem à Coisa. Na nota 12.VII de *Resultados, ideias e problemas*, Freud retoma uma vez mais a questão do ser e do ter na criança:

Ter e ser na criança. A criança gosta de exprimir sua relação de objeto por identificação: eu sou o objeto. [...] Modelo: seio. O seio é um pedaço de mim, eu sou o seio. Apenas mais tarde: eu o tenho, quer dizer, eu não sou ele... (FREUD 1938/1985b, 287).

Esta nota retoma a noção de que a identificação oral originalmente diz respeito a uma diferenciação entre “dentro” e “fora”, interno e externo. O seio é a criança. Aqui, só há “dentro”. Apenas após a inauguração de um espaço de separação entre o bebê e o seio é que se origina um balizamento entre o eu e o não-eu, um fora e um dentro. A distância, o ter, colocam

em cena a problemática do desejo. Na nota 22.VIII que comentamos anteriormente, a *projeção* faz da extensão psíquica a forma da própria espacialidade vivida. O espaço é, portanto, projeção, isto é, *intervalo* entre a demanda e a descarga pulsional, intervalo que sustenta o desejo – diríamos, espaço entre o objeto *a*, inscrito no espaço da fantasia e a promessa de *das Ding*. Ele se funda na operação que é a própria fundação da perda, de inscrição do “fora”, *das Ding* - a experiência de perda em que objetos se destacam do próprio corpo do bebê: perda do seio, etc. Espaço nascente na inscrição da própria falta - objeto *a* – que distancia, abre um espaço de respiração entre o bebê e o Outro materno, originando o apontamento do desejo da criança em direção ao desejo do Outro. Essa operação que é a fundação do espaço psíquico é a mesma que, projetada sobre os objetos do mundo os localizam no lugar de falta - lugar do objeto *a*. O espaço é a projeção do psiquismo na realidade fantasística através do desejo. Lacan o confirma e afirma: “o universo não está em nenhum outro lugar [*n'est pas ailleurs*] senão na causa do desejo” (LACAN 2001, 474).

PARTE FINAL

CONCLUSÃO

“Our life is endless in the way that our visual field is without limit”

Ludwig Wittgenstein.¹²⁹

Tentou-se fazer sentir a grande importância da *presença* da falta no interior do mecanismo simbólico para a sustentação de uma ideia psicanalítica do espaço que permanece submersa em muitos movimentos importantes da própria teoria da psicanálise. Essa falta, presentificada no jogo do *Fort-Da* através da perda, é revivida em todo processo de luto através da reelaboração do lugar do objeto no movimento do desejo. Tal reelaboração só é possível pela abertura de um espaço de separação que recoloca em questão a relação entre o sujeito e o objeto perdido – a partir da vacilação do lugar de “preenchimento” que o objeto eleito da pulsão cativava na relação do sujeito diante do desejo do Outro -, e finalmente no espaço de separação entre a *perda* do objeto, que leva ao luto, e a própria *falta* do objeto, elemento estrutural que remete à perda do Outro materno.

Mostramos anteriormente que Freud afirma que “o luto tem uma tarefa psíquica muito específica a cumprir; sua função é desligar dos mortos as lembranças e as esperanças dos sobreviventes” (FREUD 1913/1996, 71). Trata-se de *desvincular* o objeto eleito da pulsão – os mortos – de um laço imediato com o lugar que ocupa a *falta* na própria dinâmica desejante. Lacan sinaliza esse movimento de enlutamento com outros termos:

O trabalho do luto nos parece [...] um trabalho feito para manter e sustentar todos esses vínculos de detalhes, na verdade, a fim de restabelecer a ligação com o verdadeiro objeto da relação, o objeto mascarado, o objeto *a*, para o qual, posteriormente, será possível dar um substituto (LACAN 2005, 363).

Ora, o que importa efetivamente em toda relação objetal, o “verdadeiro objeto da relação” segundo Lacan, é o objeto *a*. E será o objeto *a* efetivamente o responsável por uma dinâmica da espacialidade/objetalidade que tornará impossível a redução da ideia de espaço a

¹²⁹ “Nossa vida é infinita da mesma forma que nosso campo visual é sem limite”. Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*, parágrafo 6.43.11 (WITTGENSTEIN 2001, 121).

um simples “quadro fixo” e estanque conforme desejava Henri Bergson. A partir do objeto *a* se reflete toda relação de objeto, toda objetividade que o sujeito experimenta na experiência. Trata-se de *objetividade* em psicanálise, e não de *objetividade* como Lacan deixa claro em mais uma recusa ao formalismo de Kant:

Nosso vocabulário promoveu para esse objeto [o objeto dos objetos como Lacan nomeou pouco antes, o objeto *a*] o termo objetividade enquanto este se opõe à objetividade [...] diremos que a objetividade é o último termo do pensamento científico ocidental, o correlato de uma razão pura que, no fim das contas, se traduz em – se resume por, se articula em – um formalismo lógico. Se vocês me seguem no meu ensino dos últimos cinco ou seis anos, vocês sabem que a objetividade é outra coisa. Para dar a vocês um relevo de seu ponto vivo e forjar uma fórmula balanceada em relação à precedente, eu diria que a objetividade é o correlato de um *pathos*¹³⁰ de corte. Mas paradoxalmente é aí mesmo que esse mesmo formalismo, no antigo sentido do termo, se junta a seu efeito. Este efeito, desconhecido na *Crítica da razão pura*, dá conta, no entanto, do formalismo. Mesmo Kant, e Kant sobretudo eu diria, permanece tomado de causalidade [...] [ela é] essencial a todo mecanismo do vivido de nosso mental, a função da causa. Em toda parte a causa se mostra irrefutável, irreduzível, quase incompreensível na crítica (LACAN 2004, 248, 249).

Se a objetividade, ilustrada por Lacan na figura de Kant, se mostra tão inclinada a conceder à noção de *causa* um papel fundamental na função e na dinâmica de nossa relação aos objetos, entre nosso “mental” e a objetividade; permanece irrefletido, contudo, segundo Lacan, no interior da crítica kantiana, o próprio móbil da causa, permanece inquestionada a *causa* ela própria. É aí que a diferença entre a objetividade e a objetividade ganha relevo e se mostra prenhe de questões que se encaminham para direções particularmente distintas. Em Kant, diríamos, o objeto é - mascaradamente através da ideia da coisa-em-si (*Ding-an-sich*) -, uma espécie de ponto de ancoragem final e garantido, de pedra de toque e fonte de onde emanam todos os fenômenos. Será sobre essa *objetividade primordial* que o sujeito irá imprimir a *causalidade* que lhe pertence (enquanto categoria transcendental). O sujeito “regula” o mundo dos objetos (através das categorias) e o objeto permanece, no fim das contas, inquestionado em sua função de garantia última, ainda que “maquiada” em sua inacessibilidade “em-si”.

Do ponto de vista da objetividade na psicanálise, no entanto, será no ponto onde a questão da causa cessa de avançar no formalismo kantiano, no ponto onde o formalismo precisa de todo malabarismo teórico para justificar sua causalidade, será justamente daí que irá partir a problemática do desejo e sua relação com os objetos. A causa:

É esta parte de nós mesmos que é tomada na máquina, e que é irrecuperável para sempre. Objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal onde se produz

¹³⁰ Ver nota 111.

seu corte é ele que é o suporte, o substrato autêntico de toda a função de causa (LACAN 2004, 249).

Será uma perda, será a perda de uma “libra de carne” que estará na origem e que será o ponto de partida de toda nossa relação com os objetos. O objeto *a*, enquanto objeto que encarna a perda e que organiza e funda o desejo, se apresenta inicialmente “ilustrado” a partir desses elementos separados de nosso corpo – seio, fezes, etc. Esses elementos figuram uma primeira experiência de dissociação, uma separação ou uma perda sensível a partir do destacamento de tais objetos. Quando o seio falta, por exemplo, e o Outro materno se mostra incapaz de fazer parte do próprio corpo do bebê e de se manter responsável por sua satisfação absoluta – satisfação que só seria possível se o seio fizesse parte do próprio “eu-prazer” do narcisismo primário – o seio destacado passa a ocupar o lugar da perda, dando-lhe consistência, “figurando” o objeto *a*. Esse objeto que cai a partir da castração do Outro – o objeto *a* – será aquele que estará na própria “origem” da causa¹³¹. Causa que, como aponta Lacan, sustenta toda nossa relação com os objetos “mundanos”, objetos parciais eleitos pela pulsão. Causa, portanto, *do desejo*. O objeto *a* escapa a toda objetividade: “[...] o objeto *a* não é um objeto da percepção, não é um fenômeno situado nas coordenadas de tempo e de espaço da estética de Emmanuel Kant, ele não revela, portanto, nenhuma... objetividade científica” (SOLER 2011, 20). Dito de outro modo: *não vivemos puramente no mundo dos objetos*. Não vivemos no plano de uma imediatez onde seja possível uma relação direta entre objetos e percepções. Não vivemos meramente num mundo de superfícies e coisas. Vivemos numa realidade *investida* pelo desejo. Uma realidade que, como vimos, possui uma estrutura simbólico-imaginária e que resiste em ser compreendida como um elemento natural, “puramente dada” em sua auto evidência. Uma realidade que é “construída”, sim, mas antes de tudo e primordialmente, *investida* (pelo desejo). Freud detectou que a realidade não poderia ser um ponto de sustentação seguro, auto evidente ou auto fundante, assim como não poderiam ser também seguras e evidentes as polaridades que dela são derivadas:

Da mesma maneira que a ideia de *realidade* vai perdendo, para Freud, sua conotação “natural”, a questão dos limites ego/mundo, interior/exterior, assume, aos poucos, o aspecto de uma conquista da evolução psíquica do sujeito, que pode ser posta em risco a qualquer momento, em razão das vicissitudes deste mesmo psiquismo (SIMANKE 1994, 85).

¹³¹ Lacan não deixa de marcar o parentesco entre a causa do desejo (objeto *a*) e a Coisa (*das Ding*) inclusive nas ressonâncias que a origem latina da palavra ‘coisa’ (em latim *causa*) marca na língua.

Freud escapa, portanto, do apoio que os objetos e a realidade poderiam, de forma irrefletida, oferecer à teoria psicanalítica. Desta forma, não seria possível conceber o eu e o mundo externo como entes autônomos e “naturais”, como dados imediatos e evidentes. Freud mostrou que o eu é efeito de um processo que guarda toda sorte de possibilidades no caminho de sua constituição – processo que é responsável por uma série de problemas no caso de falência de seu estabelecimento na psicose, e na melancolia em especial, conforme buscamos apresentar. Da mesma forma, o mundo externo e mesmo a polaridade interno/externo não podem tampouco ser tomados como um polo de oposição normativo e naturalizado. O eu é efeito de um investimento pulsional assim como a realidade é também marcada por um investimento de libido – daí a origem da polaridade *quantitativa* em Freud, lida em termos de quantidade de investimento pulsional, que se estabelece entre princípio de prazer e princípio de realidade¹³². Lacan dá destaque ao alcance radical das formulações de Freud sobre a realidade:

Nenhuma filosofia até aqui levou as coisas tão longe nesse sentido. Não que a realidade seja aí posta em questão – ela não foi certamente posta em questão no sentido que os idealistas [Kant sendo o mais notável dentre eles] puderam fazer. Perto de Freud os idealistas da tradição filosófica são coisa pouca [*ne sont que de la petite bière*], porque no fim das contas, essa famosa realidade, eles não a contestam seriamente, eles a domam. O idealismo consiste em dizer que somos nós que damos a medida da realidade e que não é preciso buscar além. É uma posição de conforto. A posição de Freud, como aliás de todo homem sensato, é completamente diferente (LACAN 1986, 40).

Como vimos no fim do capítulo anterior, assim como a realidade é *efeito* e não a origem da “estruturação” de nosso “mundo ambiente”, tampouco a percepção “capta” o espaço; menos ainda de uma forma direta e natural. O espaço não é aquilo que é visto de maneira imediata, mas é condição do “desejo de ver”, o espaço toma parte no investimento da pulsão (neste caso escópica) e na relação do olhar com o objeto furo (objeto *a*). Mais uma vez Lacan apresenta muito claramente a questão:

¹³² É interessante ressaltar que Freud aponta que a “substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade” assegura uma busca ainda mais acentuada pelo prazer – instituindo a manutenção da relação entre prazer e desprazer. Como exemplo de uma “expansão” do *princípio de realidade*, Freud indica a promessa feita pelas religiões a seus fiéis que consiste em oferecer àquele que crê o possível alcance do prazer *além da vida terrena* (FREUD 1911/1996b, 228). Para os opositores de Freud que acreditavam que a “realidade” freudiana ainda se mantinha conectada ao “real” ingênuo e imediato, essa passagem onde ele institui uma aproximação entre o *princípio de realidade* e a *promessa religiosa* de um prazer no além-mundo, apresenta, no mínimo, uma contradição de difícil solução. Ninguém duvidaria que a vida após a morte e a religiosidade sejam talvez os elementos que guardam um maior antagonismo em relação a um realismo simplista. Lacan, sustentado na concepção freudiana, vai mostrar que o conceito de prazer só é possível numa articulação direta – de adiamento e satisfação – com o conceito de realidade, assim como a realidade só pode ser pensada numa relação de articulação com o desejo (LACAN 1986).

Com efeito, o olho vê instantaneamente. É a chamada intuição¹³³, através da qual ele duplica o que é chamado de espaço *na imagem*¹³⁴. Não há nenhum espaço real [...] O objeto que chamei de pequeno *a* é, com efeito, apenas um único e mesmo objeto. Eu lhe atribuí o nome de objeto em razão do seguinte: o objeto é *ob*, obstáculo à expansão do imaginário concêntrico, isto é, englobante (LACAN 2005b, 83).

Não há espaço “real”. Não há, portanto, espaço “puro”, espaço que emanaria das próprias coisas. O espaço da percepção, esse espaço tridimensional do qual se refere Lacan, é produzido por um duplo movimento. Ou pelo menos, um movimento duplo, movimento *do* duplo. A percepção *duplica na imagem* o espaço. Na imagem, portanto, o espaço se mostra em seu duplo. O espaço é o duplo da imagem. Ou ainda, o Outro da imagem. Toda imagem *desdobra* o espaço. Como não lembrar aqui do espaço como *projeção* em Freud? A partir daí, é preciso perguntar, portanto: o que a imagem percebida duplica, ou projeta? Resposta: essa duplicação opera sobre a espacialidade que estrutura silenciosamente a própria imagem. No contexto dessa duplicidade presente que se produz, o objeto *a* se apresenta como *limite* da imagem. O objeto *a*, objeto que diz da falta de objeto da pulsão, é precisamente um limite, um obstáculo que barra a expansão do imaginário, que funciona como ponto de fuga que aponta para *fora* do enquadramento fantasístico da imagem. Esse objeto se apresenta, portanto, como *obstáculo* ao imaginário, motivo pelo qual Lacan escolheu o termo ‘objeto’ para batizar seu objeto *a*.

O objeto *a* participa do espaço duplicado na imagem, mas enquanto algo que permanece *resistindo* à imaginarização. E, no entanto, tal resistência, esse “fora” do imaginário ou da imagem compõe, é parte integrante, integral e possibilitadora do próprio espaço da imagem. Ele é aquilo que seduz, que faz de toda imagem algo de desejável. Vínculo estabelecido, a partir da fantasia em sua função de sustentação do desejo, entre objeto *a* e a imagem. *O objeto a é aquilo que cativa o desejo na imagem*. Apontando para-além da imagem, ele é, contudo, o aquilo que torna a imagem “desejável” para um sujeito que desconhece aquilo que causa seu desejo; para além do próprio princípio de visualidade. A imagem, no entanto, visa velar o furo real que o objeto *a* configura, e neste ato mesmo ela aponta para além dela própria – e para o fato de lidar com o furo real, com o vazio do objeto. Toda imagem é desde sempre imagem e perda, imagem-real que cativa o desejo através da imaginarização, traduzido por Lacan na fórmula *i(a)* – a imagem que tampona, que vela a falta, que move o desejo na imagem, o objeto *a*.

¹³³ Termo comum tanto a Kant quanto a Bergson, ainda que a intuição tome direções bastante distintas em cada um desses pensadores.

¹³⁴ Grifo nosso.

O *a* se apresenta como obstáculo ao imaginário. No entanto, o ponto de onde emana o desejo, a mancha que inscreve a causa do desejo, deve permanecer velada pela imagem. Eis aí a *mancha*, conforme é chamada por Lacan. A mancha na cena fantasística diz respeito ao lugar do *furo da imagem*, que aponta para fora da imagem e que indica o vazio do objeto que cativa o desejo na imagem (objeto *a*).

Aí se encontra o “princípio” de toda imagem; mas a presença dessa mancha (o *a* como objeto da pulsão escópica), contudo, *não* se mostra como corte ou como ruptura na imagem ela própria. A imagem não me apresenta uma realidade composta de intervalos, vazios ou cortes, mas, ao contrário, tal realidade se apresenta a mim como contínua. E, no entanto, essa imagem sempre remete para um “além” da imagem, a um “transbordamento” da própria imagem que configura o espaço objetual em que vivemos. Esse “espaço [...] não é uma categoria ideal do entendimento [Kant], mas o elemento despercebido, fundamental, de todas as nossas experiências sensoriais ou fantasmáticas. E não basta dizer que o espaço constitui nosso mundo: cumpre dizer também que ele ‘só se torna acessível pela desmundanização do mundo ambiente’” (DIDI-HUBERMAN 1998, 246). Não se trata para Lacan, destacamos uma vez mais, de um mundo que se oferece pela percepção em sua espacialidade. O espaço não é aquilo que se produz a partir da percepção e nem se configura como uma categoria perceptiva, um *a priori* da estética transcendental kantiana; mas ele é a forma e a condição de toda objetividade (não de toda objetividade), de investimento no “mundo externo” a partir da relação do desejo com sua causa, isto é, com o objeto *a*, conforme afirma Lacan:

O espaço de que se trata não é o espaço que interrogamos sobre a forma de uma categoria da estética transcendental – ainda que a referência ao aporte de Kant sobre o assunto nos seja, se não muito útil, pelo menos muito cômoda – mas o espaço no que ele nos apresenta de característica em sua relação ao desejo. A base da função do desejo, num estilo e uma forma que são necessários precisar a cada vez, é esse objeto central *a*, enquanto ele é não apenas separado, mas sempre elidido alhures que aí onde ele sustenta o desejo, e, no entanto, em relação profunda com ele [...] No espaço, contudo – é nesse *contudo* que se encontra todo o alcance dessa observação – nada aparentemente é separado. O espaço é homogêneo, quando pensamos em termos de espaço, mesmo este corpo, o nosso, donde surge sua função. Não é idealismo [...] o espaço não é uma ideia (LACAN 2004, 291, 292).

A característica da espacialidade que experienciamos é guardar uma relação com o desejo. O espaço experienciado, portanto, só é pensável a partir da referência ao objeto *a*, matriz da objetividade e da função desejante sustentada na fantasia. Mas o espaço tal como é percebido, contudo – e Lacan dá destaque ao “contudo”, ao caráter não evidente de tal

configuração – se apresenta homogêneo, contínuo, permanente ou constante¹³⁵. Portanto entre o espaço, o objeto *a* e a imagem, há uma dialética que é preciso pôr em relevo. O espaço é estruturado em torno do objeto *a*, do objeto furo separado ou distanciado do sujeito, objeto que sustenta o desejo enquanto falta. Essa relação profunda entre a circulação do desejo e o objeto que é sua causa é sustentada pelo enquadramento imaginário da fantasia.

A “realidade visual” da fantasia depende de uma estrutura que é própria a toda imagem, a saber, seu caráter de *unidade*, de fechamento ou de totalização. Ainda que ele componha e sustente a fantasia – sendo aquilo mesmo sobre o qual se estabelece o “visual” – o objeto *a* permanece *elidido* na imagem. “Esse caráter de elisão não é mais manifesto em nenhum outro lugar senão no nível da função do olho. Que é no que o suporte mais satisfatório da função do desejo, a saber, a fantasia, está sempre marcada de um parentesco com os modelos visuais onde ela funciona habitualmente e que, se podemos dizer, dão o tom de nossa vida desejante” (LACAN 2004, 291). O visual guarda uma relação especial com a forma como o quadro da fantasia sustenta o desejo. O visual é uma visada em pura perda¹³⁶. O quadro *imaginário* ou *imagético* da fantasia, tal como é refletido no espaço “mundano” em que penetramos, se mostra contínuo, sem rupturas ou cortes. O objeto *a* permanece sendo o elemento silencioso e não visual ou não especularizável presente no princípio de toda visualidade e de toda espacialidade. O sujeito desejante permanece desconhecendo aquilo que causa seu desejo em proveito daquilo que ele visa *através* do desejo, ou, dito de outro modo, ele é incapaz de ver nos objetos percebidos a presença do objeto que cativa seu desejo pela imagem. Contra a concepção ingênua do espaço como pura percepção imediata, mas também contra a polaridade criada por Merleau-Ponty entre um espaço que seria a tensão entre o visível e o invisível¹³⁷, Georges Didi-

¹³⁵ Será exatamente na tentativa de penetrar esse caráter contínuo e permanente do espaço (e do tempo), provocando uma ruptura que possibilite um distanciamento, uma quebra no *continuum* espaciotemporal que a proposta da fenomenologia de Husserl inaugurará o método da suspensão ou da *epoché* fenomenológica. Semelhante tentativa se refletirá na dinâmica do visível e do invisível em Maurice Merleau-Ponty conforme foi apresentado anteriormente.

¹³⁶ Apenas a título de esclarecimento, devemos lembrar que enquanto o tato – e tudo aquilo que diz respeito ao tátil – guarda uma forte impressão de posse ou de contato direto, material ou imediato com o objeto; o visual, por outro lado, remete fortemente a uma visada, a um “impulso desejante” que apenas “toca” o objeto na medida em que ele desliza e escapa ao olhar. Estar “de olho” em algo, por exemplo, significa sempre para nós ter a intenção de posse de algo que se mantém a cada instante na condição e na possibilidade de escapar. E mesmo o famoso “olho grande” indica um “grande” desejo que é incapaz de possuir efetivamente ou totalmente o(s) objeto(s) desejado(s). Este é um desejo que reconhece que seu objeto lhe escapa.

¹³⁷ Enquanto Merleau-Ponty postula a visualidade como fundamento do espaço da experiência que permanece sendo uma constante relação entre o visível e o horizonte de invisibilidade de nossa experiência, Lacan vai atribuir à visibilidade o desdobramento de uma relação espacial anterior, que elide o lugar da falta ou do olhar (objeto *a*) na origem da pulsão escópica. Para Lacan, nós não vemos o ponto a partir do qual nos inscrevemos na cena... vendo.

Huberman argumenta que uma espacialidade “psicanalítica” implicaria numa reflexão do espaço e da perda *na* imagem:

[a visualidade] nos impõe reconhecer que só haja imagem a pensar radicalmente para além do princípio de visibilidade, ou seja, para além da oposição canônica – espontânea, impensada – do visível e do invisível [...] Só podemos dizer tautologicamente *vejo o que vejo* se recusarmos à imagem o poder de impor sua visualidade como uma abertura, uma perda [...] praticada no espaço de nossa certeza sensível a seu respeito. E é exatamente daí que a imagem se torna capaz de nos olhar (DIDI-HUBERMAN 1998, 105).

Toda imagem se imporia como cativação do olhar a partir de uma estrutura de perda (objeto *a*). Imagem “*nos olha*” já traçada a partir do objeto *a* que inscreve a pulsão escópica no quadro da fantasia – quadro ou espacialidade que sustenta a visualidade. A ideia de uma imagem “auto evidente”, de um simples “*vejo o que vejo*”, relegaria à imagem um exclusivo princípio de visualidade inocente, uma imagem puramente transparente a si mesma e que repousaria exclusivamente sobre si mesma. Sem a concepção de um resto inassimilável que conduziria a uma abertura que busca na imagem algo além da própria imagem (a imagem em pura perda), só seríamos capazes de conceber necessariamente uma imagem plana, pobre, sem estratos e sem interesse.

No entanto, no que diz respeito ao mundo petrificado da melancolia, talvez seja exatamente essa imagem “tautologicamente auto-evidente” que o melancólico contempla e descreve. *O mundo empobrecido da melancolia que Freud apresenta é precisamente equivalente a um espaço sem perda*. Espaço de imagens planas, mortas, vazias de interesse. Espaço onde a imagem não cativa o olhar. Espaço onde não se inscreve a causa do desejo e, portanto, onde todas as figuras são dolorosamente tautológicas: “*vejo apenas o que vejo, e nada além*”, diria o melancólico. Ou ainda: “o que vejo não é movido pelo desejo de ver”, não cativa o olhar. Nada desperta o interesse pelo mundo na melancolia. O melancólico vive num mundo de imagens sem perda, imagens sem um “além da imagem” que correspondem a um espaço petrificado. Ver *apenas* o que se vê torna as imagens sufocantes, tributárias de um espaço igualmente sufocante, estritamente constrito. Tais imagens são dadas ao *não-olhar*, são paisagens empobrecidas, planas. Só o “visível” é dado a ver, e seu fundo “invisível” (parafraseando Merleau-Ponty) não se presentifica porque não se inscreve no espaço visual. Tais imagens não são fantasiadas. Puro efeito orgânico de um olho que opera apenas em sua função fisiológica. Eis o mundo vazio, solitário e em plena putrefação em que vive o melancólico. Será precisamente pela impossibilidade da instauração de um espaço de *distância*

em relação ao objeto *a*, que o objeto ele próprio será posto em questão e anulado em sua função: “O objeto não teria o estatuto de um resto inassimilável que provoca e habita uma distância, uma diferença, e instaura assim um tempo que passa. Na pura lógica das identificações orais narcísicas, a função do objeto parece posta em xeque [...]” (LE POULICHET 1996, 123). A melancolia lança o sujeito à função de ocupar *ele próprio* o lugar do resto, do objeto dejetado deste mundo.

O melancólico, portanto, vive num espaço sem falta, num mundo de imagens petrificadas e sem interesse, numa pura apresentação de imagens (não fantasiadas e não investidas pelo desejo). Efeito da não inscrição da falta na psicose, o melancólico não conhece o *limite* e a compacidade que a inscrição do lugar do objeto *a* representa. Sem a presença do limite como *borda*, o melancólico enfrenta uma dispersão radical onde nada é capaz de margear simbolicamente a falta, e assim dar um contorno ao real avassalador. Lacan aponta o quanto a questão do *limite* é fundamental no tocante a tudo que se opera por trás do problema do espaço:

Haveria muito a aprender, aqui, pelo estudo de certos elementos que nos são trazidos pela etnografia, concernentes à maneira como os espaços são construídos numa aldeia. Nas civilizações primitivas, não se constroem as aldeias de qualquer maneira, existem campos cultivados e outros virgens, e no interior disso, limites que significam coisas fundamentais quanto aos pontos de referência de que dispõem essas pessoas [...] Haveria muito a apreender aí [...] Aqui também, existe limiar, e existe também o que se pode apresentar como a imagem que guarda o limiar – *Schützbau*, *Vorbau*, construção que fica na entrada, casa de guarda (LACAN 1995, 253).

Os *limites* espaciais, na organização espacial das aldeias, mas também na espacialidade de uma forma geral, marcam e fundamentam os pontos de referência, os *lugares* estabelecidos no campo simbólico (interior/exterior). Em torno de todas as formas de bordas, de bordejamento, nos espaços limítrofes que margeiam o real, encontramos a presença de poderosos investimentos simbólicos. Os espaços de junção frequentados de maneira limítrofe por esses dois registros heterogêneos – simbólico e real – são sempre violentamente habitados por alta carga de elementos simbólicos. O simbólico é introduzido aí como que numa busca de deter ou de *limitar*, tanto quanto possível, a presença ameaçadora do real. De maneira inversamente proporcional, na medida em que nos aproximamos do limiar que instaura uma fronteira que margeia o real, a cada vez mais massivamente e inversamente, esse limite é fortemente investido de elementos simbólicos onde os significantes gravitam¹³⁸. Seria preciso

¹³⁸ Sendo o caso também, inclusive, no que diz respeito à própria matriz do significante, refletida por Lacan através do conceito de “letra”. A letra sendo algo que permanece no lugar limítrofe entre simbólico (o significante articulado em cadeia) e o real (a letra como marca no real).

lembrar aqui o que tantas vezes já foi comentado na literatura psicanalítica, a saber, a relação entre as *bordas-limite corporais* e todos os seus adereços e adornos - brincos, batom, maquiagem, *piercing*, tatuagem, pinturas e marcas tribais etc. – que marcam tais bordas com a presença de elementos simbólicos? Seria preciso lembrar também do *sonho* e suas produções simbólicas que gravitam em torno do chamado “umbigo do sonho”, ou mencionar ainda a própria *sexualidade* e toda a problemática que oscila entre o jogo simbólico e o gozo?¹³⁹

A lição sobre o espaço e lugares simbólicos nas aldeias selvagens funcionava como uma analogia ao que acontece na fobia para Lacan. A fobia, assim como a organização espacial da aldeia, organiza a ameaça de emergência do desconhecido (angústia) em “um mundo pontuado por sinais de alarme” (medo). A *eleição do objeto fóbico*, seu cerceamento, seu bordejamento ou sua *delimitação*, como estabelecimento de um contorno simbólico, possibilita uma organização simbólica referenciável:

[e assim] introduz no mundo da criança uma estrutura, ela põe, precisamente, em primeiro plano, a função de um interior e de um exterior. Até então, a criança estava no interior de sua mãe, e acaba de ser rejeitada dali, ou de se imaginar rejeitada, ela está na angústia, e ei-la que, com ajuda da fobia, instaura uma nova ordem do interior e do exterior, uma série de limiares que se põem a estruturar o mundo (LACAN 1995, 252, 253).

Conforme afirma a psicanalista Paola Mieli¹⁴⁰, o objeto fóbico cumpre a função de instaurar um contorno para a temida presença do real possibilitando, na mesma medida, a

¹³⁹ Conforme apresentamos na introdução a este trabalho, a morte permanece sendo um dos pontos limítrofes por excelência entre as produções simbólicas e o real. Seria impossível mencionar aqui, sem converter esta nota em um comentário superficial, a vasta gama de obras literárias e filosóficas sobre o tema. Apenas a título de exemplo, é possível notar a relação profunda que vincula o campo simbólico (através da arte) e a presença da morte como limite (real) do sentido, na presença dos cemitérios em meio às cidades e centros urbanos. Os cemitérios se configuram como o lugar simbólico do real da morte – basta lembrar que Lacan atribuía a um nome escrito numa lápide a marca mesma da presença do simbólico na cultura -, e acabam se tornando uma grande e vasta reunião de obras de arte (tornando-se inclusive um importante ponto turístico em algumas cidades).

De um ponto de vista cultural mais amplo, são conhecidas as obras ao redor do mundo que representam grandes realizações artísticas da humanidade conhecidas hoje como as “*Maravilhas do Mundo*” (divididas em mundo antigo e moderno). Essas obras de arte grandiosas e imponentes que se encontram espalhadas pelo planeta, são contempladas e adoradas em função de sua poderosa carga artística, dos empreendimentos e iniciativas de grande magnitude que as realizaram e da enorme beleza de sua composição. No entanto, é preciso lembrar que grande parte das chamadas *Maravilhas do Mundo* são, no fundo, grandes templos funerários – como, por exemplo, o Taj Mahal, as pirâmides do Egito antigo, o mausoléu de Halicarnasso – ou ainda lugares de pura encenação da morte - o Cristo Redentor, o Coliseu de Roma. Como Lacan salienta por diversas vezes, a entrada do simbólico na orla do possível diz respeito a uma estruturação de um espaço que reconecta, mas *ao mesmo tempo* separa, rompe o vínculo entre um plano “terreno”, simbólico, interno e um “além mundo”, desconhecido, externo, real. Este vínculo que é necessário para o estabelecimento de um divórcio ou de uma separação entre o objeto simbolizado e o real (via objeto *a*) é função fundamental do luto. Talvez poderíamos enxergar na presença grandiosa dos monumentos das Maravilhas do Mundo uma inscrição, uma marca que nos remete à função e ao papel fundamental do luto em todas as culturas.

¹⁴⁰ Afirmação feita oralmente por Paola Mieli a partir de uma comunicação apresentada no II Colóquio Internacional do Corpo Freudiano, entre 14 a 16 de outubro de 2010, no Rio de Janeiro.

instauração de um espaço onde a inibição não seja paralisante e, portanto, onde a angústia ou a ameaça devastadora da presença do real não ocupe todos os campos da vida psíquica. A eleição de um objeto fóbico tem como princípio isolar a invasão do real no mundo da fobia, na busca de manter *ampliado seu espaço* de ação possível e delimitando a ameaça (real) a um objeto compacto. Desta forma, a fobia possibilitaria a manutenção de referências espaciais para a presença do real (interior/exterior). Como afirma Sami-Ali: “nas fobias [...] encontramos em níveis variáveis uma simbólica particular do espaço” (SAMI-ALI 2000, 16).

Ora, essa “simbólica do espaço” – o que acaba por ser uma expressão tautológica uma vez que apenas do ponto de vista simbólico pode haver o estabelecimento de um espaço – é precisamente aquilo que *fracassa* no melancólico. O isolamento ou a compacidade do real é precisamente aquilo que permanece constantemente sob ameaça na melancolia. Não estabelecido ou não ancorado efetivamente no campo simbólico, o melancólico busca recursos imediatos no intuito de suprir ou de suplantar a forclusão do significante Nome-do-Pai. Ao se culpar, o melancólico se agarra aos significantes da culpa tal como se eles o representassem como sujeito diante do Outro. Através deste artifício, aquele que padece não permanece desorientado diante de um real avassalador, sem forma e sem *limites*. Ao fazer apelo ao significante, o melancólico institui, ainda que provisoriamente, uma barra ao gozo. A culpa funciona, na melancolia, como uma forma de bordejamento do real, como uma tentativa de localização simbólica.

Contudo, esse recurso fracassa incessantemente, uma vez que o melancólico permanece ainda não instaurado no campo do significante, sem uma ancoragem que o sustente de maneira mais duradoura. O melancólico não possui recursos simbólicos que possibilitem alguma forma de individuação, ele não é capaz de lançar mão de um ponto de ancoragem simbólica a partir do qual ele se vê como digno do amor e do reconhecimento do Outro. Ele é indigno. A certeza de ser culpado, mesmo desconhecendo o objeto de sua acusação e a origem de sua culpa, lega ao delírio a incumbência de determinar um sentido para seus infortúnios. O melancólico só conhece a lei da privação do Outro materno. Ele conhece a autoridade paterna, não sob a forma da instauração da lei simbólica – lei que o inscreveria no mundo dos significantes – apenas sob a forma de um pai caprichoso e poderosamente violento, que humilha e massacra o melancólico com seu gozo obsceno e devorador. Saturno, deus temido, pai da melancolia!

Enquanto o delírio paranoico insufla o imaginário com uma produção de sentido extremamente poderosa, tornando-se capaz, ainda que de forma precária, de obter certo êxito

em fechar-se contra o gozo do Outro num excesso de sentido que, no auge de sua produção delirante, organiza um “lugar” ou uma missão para o sujeito diante do desejo do Outro; o melancólico, por outro lado, encontra na culpabilização uma forma de sustentação – podendo conduzir ao delírio de punição – que permanece sob a ameaça de ruir, deixando o melancólico diante da presença real sem nenhum recurso limitador: uma invasão do real sem freios. Nesta passagem de um regime a outro da melancolia, o reconhecimento da culpabilização na queixa dos pacientes se torna rarefeito. A queixa se torna ainda mais empobrecida e mesmo a monotonia da autoculpabilização se desestrutura.

A perda dos limites simbólicos, antes investidos contra a poderosa invasão do real, se torna catastrófica. O melancólico cai numa negação radical e profunda das *dimensões balizadoras* do mundo simbólico e da própria experiência. Essa negação atinge diretamente o corpo e o espaço: “a ordem simbólica tendo sido desmontada, deixa o corpo em contato direto com o real” (DOUVILLE 2007, 336), afirma Olivier Douville. No chamado *delírio das negações* ou síndrome de Cotard, a forclusão psicótica surge em uma dimensão carregada dos efeitos os mais radicais. Se muitos autores enxergam a culpa melancólica como um momento de intensa crueldade que se volta contra o próprio sujeito na melancolia, é preciso não perder de vista o fato de que a culpa cumpre uma função de *balizamento* e de barra contra a irrupção de um real radical. Se em suas queixas o melancólico via um mundo desertificado em função de suas ações imorais ou de seus pensamentos, toda a pobreza e as desgraças ocasionadas neste mundo mantinham uma referência a “si mesmo”, ao próprio eu do doente. No delírio das negações, não há mais um “si” ao qual alguma referência seja possível. Nas mínimas falas que os delirantes são capazes, há muitas vezes referências ao próprio sujeito na forma gramatical da terceira pessoa.

A perda de interesse pela realidade – que na melancolia não conduz necessariamente a uma produção delirante imediata – evidenciaria uma forma *princeps* do fracasso da manutenção do espaço (retração e redução radical do eu melancólico). O eu melancólico, em sua redução e diminuição avassaladora, se reconecta com sua expansão “original”. Dito de outro modo, como Freud nos apresenta (delírio de assimilação), a redução radical da forma do eu (melancolia culpabilizante) é de certo modo equivalente à sua expansão cósmica (delírio das negações). Tratam-se de duas formas da mesma derrota em manter um limite compacto, em criar um bordejamento simbólico:

Nosso sentimento egóico de hoje é apenas um resto comprimido de um sentimento mais abarcador – que abraça tudo, na verdade –, que corresponderia a uma ligação mais íntima do eu com o mundo circundante (FREUD 1992, 68, 69).

No delírio das negações, contudo, o melancólico perde toda possibilidade de se comprimir num limite simbólico. O eu freudiano se dispersa no mundo circundante, desta vez sem estar vinculado exclusivamente ao prazer que ele extraía, na forma do narcisismo primário, dos objetos que faziam parte dele próprio (seio). Essa dispersão é o ponto fundamental no que diz respeito aqui ao corpo no delírio das negações. Na estrutura mesma do espaço, o corpo tem de funcionar como um *ponto referenciável* e ao mesmo tempo como uma *superfície* que funcione como limite:

Um corpo, é qualquer coisa e é não é nada, é um ponto. Mas é da mesma forma algo que se localiza no espaço a partir de algo estrangeiro às dimensões do espaço, salvo para produzir as insolúveis questões do problema da individuação [...] Um corpo no espaço, é pelo menos algo que se apresenta como impenetrável (LACAN 2004, 292).

Ora, sem o recurso ao estabelecimento desse ponto, desse vínculo ao Outro que sustenta a integralidade de uma imagem do corpo próprio oriunda do espelho, o corpo do melancólico permanece na iminência da dispersão e, ato contínuo, na iminência da desfragmentação do espaço que espreita aquele que sofre como uma ameaça constante. Corpo e espaço formam, portanto, uma única e mesma unidade aberta. Se não há o “impenetrável da imagem” que – assim como se apresenta na imagem percebida –, deve estar presente na imagem de si próprio, não há também uma imagem do “próprio” que se vincule a um “corpo” (próprio). O ideal do eu diz respeito ao *ponto*, às coordenadas simbólicas que orientam a imagem do corpo que se constituirá como totalidade ou unidade. A partir deste ponto é possível construir uma imagem própria sem resto: “isso quer dizer que, pela forma *i(a)*, minha imagem, minha presença no Outro, é sem resto. Eu não posso ver o que eu perco aí” (LACAN 2004, 292). Na dispersão do corpo no espaço, a melancolia experimenta o fracasso das coordenadas simbólicas que tem como efeito a produção de um espaço infinito, sem bordas simbólicas e sem limites: para o melancólico “não é tanto a morte que é temível [...] mas a ideia de que a vida possa continuar indefinidamente, nessa zona qualificada de ‘entre-duas-mortes’” (DOUVILLE 2007, 163).

São precisamente os limites – vinculados à castração simbólica – que não encontram forma na melancolia. O melancólico padece da impossibilidade de dar forma simbólica a seu sofrimento. Isso pode ser sensível tanto do ponto de vista da impossibilidade de nomear seu sofrimento, quanto do ponto de vista da inscrição de possíveis fronteiras entre simbólico e real. A negação melancólica expressa a falência das bordas simbólicas. Marcel Czermak aposta que

“é em sua forma que poderíamos chamar “cotardizada”, que a forclusão melancólica se revela especialmente pura” (CZERMAK 1991, 158). No período “cotardizado”, a melancolia desconhece o limite ou a finitude. Sua dor diz respeito a uma existência infinita, a um corpo que não conhece margens ou limites. Ao mesmo tempo em que não possui órgãos ou furos. Pura esfera lisa, sem furos, sem perda e sem bordas, o corpo melancólico, ao contrário do que deve ser um corpo no espaço, é sim uma superfície impenetrável, mas não é jamais um ponto referenciável. Ele se iguala a própria “impenetrabilidade” do real. Não pode haver no seu mundo nenhuma fenda, nenhum buraco que represente uma margem: “[...] como não ver [nisso] uma das formas mais puras da forclusão do Nome-do-Pai? [Lembremos] o que [o melancólico] expele do buraco: o Pai como Nome, o Nome-do-Pai” (CZERMAK 1991, 158).

APÊNDICE - QUESTÃO DE PRESSÃO

Vimos como a chamada psiquiatria clássica, originada dos trabalhos de Phillipe Pinel, possuía o *romantismo literário* como um de seus vizinhos históricos mais próximos. Esse movimento oriundo do campo artístico e que se configurava como uma espécie *Weltanschauung*, havia modificado definitivamente o modo como o ocidente pensava a si mesmo, segundo o filósofo Richard Rorty. Como efeito da alta sentimentalidade, da fina sensibilidade e do individualismo cultivados pelo romantismo, um nome foi celebrado e grandemente valorizado por resumir em si tudo aquilo que fora buscado pela poesia e pelos poetas românticos, a saber: a *melancolia*. A grande valorização artística de uma espécie de “subjetividade melancólica” marcada por uma interioridade altamente sentimentalizada, pela genialidade, pelo isolamento e pela visão de mundo penetrante da melancolia, convivia historicamente com a “dureza científica” do olhar psiquiátrico (BOURGEOIS in KRAEPELIN 1913, 8).

Pinel, pai do saber psiquiátrico, mesmo com o intuito de elaborar uma pesquisa com notáveis características *científicas* em torno das afecções da alma, não deixou de incluir entre elas uma patologia tão antiga, complexa e tão carregada de uma forte tradição cultural no mundo ocidental, como a melancolia. A novidade da contribuição pineliana, contudo, será fazer da melancolia um tipo de delírio limitado a um único objeto. Mas a admissão de um termo tão carregado de fortes influências filosóficas e literárias por um campo moldado por pretensões científicas (a saber, a psiquiatria nascente) criou em Esquirol (o mais importante discípulo direto de Pinel) um profundo desconforto. A proposta de Esquirol de salvaguardar uma terminologia própria ao campo psiquiátrico, afastando assim sua teoria médica das concepções “pouco severas” que rondavam o termo ‘melancolia’, só vai finalmente ganhar o alcance que ele tanto desejava alguns anos depois, através do trabalho de Emil Kraepelin, já nos últimos anos do século XIX.

A reunião de mania e melancolia como duas entidades de uma mesma doença, reunião que está na origem da *psicose maníaco-depressiva* criada por Kraepelin, permitiu que a teoria psiquiátrica valorizasse fundamentalmente o *aspecto econômico* da melancolia¹⁴¹. Comparada diretamente com a *exaltação* do humor da mania, a melancolia se configurava como uma

¹⁴¹ Ainda que Kraepelin defendesse uma abordagem longitudinal e evolutiva da doença mental, colocando-se contra a perspectiva de um diagnóstico clínico feito de maneira breve e definitiva.

depressão do humor. O termo ‘*depressão*’, que antes se apresentava como uma das características do quadro clínico da melancolia, agora passava a batizar o nome próprio da categoria nosográfica de Kraepelin, realizando definitivamente o sonho “científico” de Esquirol, e legando o termo ‘melancolia’ ao esquecimento ou apenas ao uso cotidiano simples. É preciso destacar, contudo, que ‘*depressão*’ é um termo oriundo da geologia e também dos estudos econômicos, que funciona nestes campos como um parâmetro *quantitativo* para expressar uma forma comparativa de diminuição ou baixa: a depressão representa uma forte estagnação da produção e do crescimento econômico em relação à circulação mercantil e de valores em idênticos períodos anteriores; ou pode indicar ainda formas de relevos que apresentam altitudes mais baixas do que aqueles que estão ao seu redor (formando, por exemplo, crateras).

Ao ser transposto para o campo psiquiátrico, o termo *depressão*, contudo, oferece à antiga melancolia novas implicações. Se a tradição literária caracterizou a melancolia como uma capacidade de introspecção criativa fora do comum, e se Pinel fez da melancolia um delírio em torno de um único objeto, Kraepelin optou por ver na melancolia uma diminuição brusca da atividade psíquica (afetiva) expressa no novo termo por ele adotado – note-se que com isso está excluído o vínculo imediato entre essa doença e o delírio, vínculo admitido e cultivado por Pinel.

1 – FREUD E A DEPRESSÃO: ATUALIDADE DO PROBLEMA TERMINOLÓGICO EM PSICANÁLISE

Vimos que Freud conhecia bem o trabalho de Kraepelin e sua influência no campo psiquiátrico, chegando a propor que a *dementia praecox* kraepeliniana fosse batizada, no campo psicanalítico, com o termo *parafrenia*. Em suas cartas trocadas com Wilhelm Fliess - especialmente no chamado *Rascunho B* -, o recentemente valorizado termo ‘*depressão*’ é amplamente utilizado por ele, sendo por diversas vezes distinguido do termo ‘melancolia’: a depressão é incluída entre as neuroses de angústia e a melancolia é caracterizada pela anestesia sexual¹⁴². Ambas são incluídas, portanto, sob o signo das neuroses atuais. Sinalizamos a partir disso, o perigoso e infundado comentário do tradutor inglês James Strachey que, sem se dar

¹⁴² Ora, Freud já se utilizava dos dois termos, mas prefere *optar* por um deles a partir de 1917, conforme veremos adiante.

conta do uso e do conhecimento, por parte de Freud, de toda a querela terminológica psiquiátrica de seu tempo, simplifica e lança mão de superficialidade em relação a esta questão quando comenta que “frequentemente, Freud usa o termo ‘melancolia’, onde a moderna psiquiatria falaria de ‘depressão’” (FREUD 1977, 264). Ao contrário do gesto de Strachey, acreditamos que é importante ressaltar a enorme dificuldade da pesquisa freudiana em se libertar do pensamento psiquiátrico de seu tempo sobre a melancolia e a depressão. Tal dificuldade é tão grande que, sem a aparelhagem conceitual metapsicológica das pulsões e sem haver ainda desenvolvido sua teoria sobre o conceito de narcisismo, Freud só é capaz de pensar tanto a depressão quanto a melancolia em termos puramente econômicos, isto é, a partir da hipótese de uma *diminuição* ou redução da libido. Ainda que a leitura freudiana dessas afecções seja bastante sofisticada, nesse momento os trabalhos psicanalíticos iniciais sobre o tema não apresentam uma leitura essencialmente diferente daquela que era praticada pela psiquiatria da época, pautada sempre na diminuição do afeto ou depressão afetiva (cf. VERTZMAN 1991).

Apenas em 1917 - mais de 25 anos depois de ter iniciado suas pesquisas sobre a melancolia nas trocas epistolares com Fliess - Freud finalmente trará a público um primeiro estudo independente com o intuito de refletir sobre a constituição propriamente psicanalítica da melancolia e da depressão. Ora, é preciso destacar que, mesmo após já haver feito uso largamente do termo depressão nas cartas a Fliess, no artigo *Luto e melancolia*, Freud retoma o termo ‘melancolia’ – que já havia praticamente caído em desuso como entidade nosográfica no meio psiquiátrico de seu tempo – para construir uma reflexão psicanalítica sobre o tema da melancolia, independente de um viés estritamente econômico. A opção de Freud pela adoção desse termo nos parece cuidadosamente pensada como uma alternativa *contra* a redução de uma entidade nosográfica tão complexa como a melancolia a uma tentativa de compreensão *puramente quantitativa*. A melancolia, a partir do artigo metapsicológico de 1917, requer, para ser analisada, o recurso dinâmico a alguns dos conceitos e teorias de maior vulto da reflexão freudiana, tais como o supereu, o narcisismo, o problema da identificação e a questão da falta de objeto; e considera-la unicamente a partir de uma diminuição da libido ou do humor só faria reduzir a zero todo o esforço de Freud que se iniciara desde 1892 nos escritos enviados a Fliess.

Por outro lado, o uso Freud faz do termo ‘depressão’ a partir de 1917 parece por vezes guardar ainda um parentesco com as características *quantitativas* da sintomática das neuroses (no caso do uso freudiano) da mesma forma como já havia sido feito por ele em períodos anteriores. Se nossa observação estiver correta, Freud inverte, portanto, a ordem terminológica vigente no meio psiquiátrico.

2 – A DEPRESSÃO EM FREUD: QUESTÃO ABERTA?

Um olhar mais atento sobre este ponto pode revelar que a questão da depressão não é uma questão deixada *em aberto* ou completamente desconhecida por Freud – o que parece ser a posição que identificamos no tradutor e comentador inglês James Strachey, mas também no tratamento teórico de alguns psicanalistas contemporâneos. Talvez atravessando demasiado rápido o caminho trilhado por Freud, vemos autores do campo psicanalítico de hoje exigindo do termo ‘depressão’ mais do que ele pode nos oferecer. Toda a imprecisão desse termo nos manuais DSM é celebrada em contrapartida na psicanálise com interpretações que fazem da depressão, muito apressadamente, desde um tipo “novo” de neurose, até uma forma branda de resistência à *temporalidade* do mundo atual e da normatividade social. Ora, todo sintoma já está, por definição, em contradição com as normas sociais. *Não parece ser um privilégio da depressão estar na contramão das normas vigentes.* O sintoma sendo “a insistência no real de um significante não simbolizado” (LACAN *apud* PERES 1996, 47) configura-se, portanto, sempre como uma *des-ordem* na medida em que toda ordem é simbólica e, portanto, estrutura de linguagem em suas derivações. Se não como uma espécie de desobediência civil que, por não ter lugar no plano político seria transcrita para o plano psíquico, que valor poderíamos extrair de tão grande valorização da depressão como evidência que contraria o caminho tomado por nossa sociedade? A resposta pode ser, enfim, desoladora. Sua importância:

[...] é abrir espaço, no terreno da psicanálise, para outro entendimento a respeito daqueles que, excluídos do diagnóstico da melancolia, se apresentam ao psicanalista como depressivos crônicos. Se a psicanálise não reconhecer as particularidades de seu estado só resta a esses depressivos ditos crônicos recorrer, de forma igualmente crônica, aos tratamentos medicamentosos (KEHL 2009, 203).

Seria preciso, portanto, segundo essa perspectiva, buscar uma compreensão desse termo psiquiátrico que bate à porta dos consultórios de psicanalistas, para que seus pacientes não recorram aos medicamentos que prometem oferecer *um* nome suficiente para a miríade de sofrimentos e a gama plural de afetos que frequentam o mundo humano. Esse nome: *depressão*. É preciso ainda que a psicanálise ofereça uma alternativa de reconhecimento da doença que faça frente à manipulação fármaco-mercadológica que rouba atualmente os pacientes dos consultórios psicanalíticos. Nesse aspecto, entendemos que o depressivo não vai contra nenhuma normatividade ou contra o tempo do acelerado do mundo atual, mas é principalmente moldado segundo seus ditames e paradoxalmente por suas propagandas farmacológicas e suas palavras de ordem. Será que a psicanálise deve se orientar por esta querela, tornando-se uma alternativa à manipulação farmacológica mas ao mesmo tempo cedendo a seu suposto apelo?

3 – FUGA DA TRISTEZA E FARMACOLOGIA

Antes de propor uma perspectiva *freudiana* para a compreensão oferecida hoje para o termo ‘depressão’, quero refutar a ideia, tão disseminada nas publicações escatológicas atuais, de que a busca de remédios milagrosos que ofereçam alívio para os males da chamada *depressão* seja efeito das estratégias mercado-farmacológicas de nossa indústria de medicamentos atual. Seria um erro crer que a fuga da tristeza através dos fármacos é característica unicamente de nosso tempo. Podemos colher um testemunho, por exemplo, no mundo grego clássico. No canto IV da *Odisséia* de Homero, Telêmaco, filho de Ulisses, é recebido por Menelau e Helena em sua casa. Durante a recepção, as recordações divididas entre os amigos acerca da guerra de Tróia fez com que todos os presentes a derramassem lágrimas profundas. Neste momento, preocupada com o triste ambiente que se formou na reunião, Helena se utiliza de uma droga - *nepentes* - que ao ser bebida misturada ao vinho é capaz de acalmar a dor e a angústia, fazendo o bebedor esquecer-se de todos os males conhecidos e evitando o derramamento de uma única lágrima que seja.

Nepentes é originalmente um *adjetivo* grego que significa algo como “calmante da dor”, ou algo “que suprime a dor”. No entanto, o filólogo Jackie Pigeaud nos mostra que *nepentes* é tornado *substantivo* em Homero dando o nome da droga maravilhosa que encanta os homens com sua promessa de paz, plenitude e ausência de dor ou incômodo. Mas essa crença tão antiga na história da humanidade na existência de uma droga capaz de reduzir o sofrimento, de aplacar a dor de existir, de trazer o esquecimento que esvazia a angústia, sendo capaz ainda de fazer desaparecer a tristeza, paga um preço caro em Homero. O fim da tristeza, ou *tristitia* que o latim se utiliza como tradução para a *distimia* grega, é precisamente aquilo que faz com que uma droga como *nepentes* seja algo tão atraente aos homens. Mas é preciso lembrar que para Homero, a busca do esquecimento e da anestesia em relação à dor conduz também em direção à indiferença. *O efeito da droga torna-se paradoxal*. Como destaca o filósofo Jacques Derrida em seu célebre artigo *A farmácia de Platão*, a palavra grega *pharmakon* indica ao mesmo tempo ‘remédio’ e ‘veneno’. Não se trata de uma questão de administração da dose, mas a indeterminação ameaçadora do termo *pharmakon* remete a esse prejuízo que todo artifício benéfico oferecido ao homem carrega consigo. O recurso ao medicamento, ao *pharmakon* é também o recurso a um mal que em algum ponto pode provocar um benefício.

Na cura prometida por *nepentes*, a indiferença à dor torna-se também afastamento anestesiado do mundo. A ausência de angústia torna-se perda do sentimento de estar vivo:

resulta dessa busca uma tranquilidade apática, indiferente em relação à vida. O homem sonha com uma droga que o conduza ao caminho da felicidade, mas torna-se incapaz de ver que o efeito da substância é *ambíguo*: ela auxilia o homem a escapar dele mesmo, conduzindo-o ao esquecimento do desconforto da existência, mas o leva, ao mesmo tempo, a uma letargia e a um esvaziamento radical de si mesmo e de seus afetos. Pigeaud acredita que entre tal medicamento e os tranquilizantes e drogas modernas pode haver uma diferença de eficácia, mas mesmo em meio a todas as diferenças químicas e contextuais, não há, efetivamente, entre *nepentes* e as drogas de hoje, uma diferença essencial, qualitativa. “Homero certamente inventou um mito; mas ele revela algo da miséria humana. A questão de *nepentes* não está fechada” (PIGEAUD 2008, 80).

4 – INIBIÇÃO, “TRAUER” E ANGÚSTIA

Freud não viveu o tempo da ubiquidade apelativa dos tratamentos psicofarmacológicos, e nem conheceu os efeitos da patologização dos afetos psiquiátrica que converte em enfermidades grande parte da carga e da pluralidade das emoções humanas. A tristeza – tão salutar expressão afetiva humana, efeito mesmo do fato de o homem *estar-no-mundo* - converte-se muito facilmente em depressão em nosso tempo. O afeto humano ganha um novo valor se convertido em doença. Talvez por vivermos nesse tempo de patologização generalizada, nos seja tão difícil aceitar uma nuance da teoria freudiana que parece fundamental para compreender a questão da depressão em Freud. A palavra alemã *Trauer* usada por Freud para designar o luto, carrega consigo também o sentido de ‘tristeza’, e pode ser usada para nomear um pesar muito profundo¹⁴³. Ao contrário da *Traurigkeit* que designa a tristeza comum; *Trauer* indica uma tristeza muito poderosa. Nesse sentido, o título ‘*Luto e melancolia*’ pode e deve também ser lido como ‘*Tristeza e melancolia*’. Reconhecer a ambivalência significativa aqui nos parece fundamental. Uma dor muito profunda pode ter a estrutura descrita por Freud em relação ao luto: a perda de um emprego, o fim de um relacionamento, a perda dos ideais de uma época ou o fracasso dos planos de vida de alguém, requisitam um processo de separação daquilo que funcionava como envelope narcísico encobridor da inscrição lógica da falta de objeto, isto é, o objeto *a*. Com o ‘*Trauer*’, portanto, Freud dá conta de tristezas profundas que não tem a estrutura patológica da melancolia. Trata-se aqui da designação de uma reação a

¹⁴³ Encontramos um correlato próximo na palavra inglesa *grief* que tem o sentido de tristeza, sofrimento, pesar, mas pode designar, ao mesmo tempo, assim como a palavra *mourning*, um luto.

eventos dolorosos que conduzem a um “entristecimento”, efeito esse que cumpre um papel importante na vida psíquica. Perder um emprego ou fracassar em seus planos, por exemplo, significa para o sujeito ter de fazer a manutenção do lugar a partir do qual ele acreditava ser visto e amado pelo Outro. Tudo se passa como se “o fulano que tinha aquele emprego”, ou o “cicrano que buscava a realização daquele sonho”, sem esse pequeno adendo que o acompanhava e o identificava, no momento da perda, se visse nu diante do olhar do Outro e, portanto, fosse incapaz de compreender o que o Outro espera dele. Ora, a angústia é justamente o comparecimento dessa pergunta sobre o desejo do Outro. Ao se perguntar por seu lugar no mundo, ou, dito de outro modo, ao impor-se para o sujeito a pergunta sobre esse desejo enigmático do Outro – pergunta que permanecia silenciosa, supostamente garantida pela relação do sujeito com aquele objeto eleito pela fantasia e que agora foi perdido – isto é, ao se perguntar sobre o lugar que ele ocupa para o Outro, o sujeito é tomado pela angústia.

No processo de angústia, os efeitos psíquicos são muito claramente trabalhados pela pena freudiana. Freud nos alerta que uma angústia muito poderosa gera *inibição*. A inibição – esse conceito freudiano que por vezes é ameaçado de cair em esquecimento - em seu caráter fenomênico pode dar conta de aspectos clínicos que podem se confundir muito facilmente com o quadro psiquiátrico praticado atualmente da depressão. Dispensar o poder do conceito de *inibição* e a “tristeza” freudiana incluída no termo ‘*Trauer*’ em nome de elaborações complexas que se distanciam das reflexões de Freud, não parece até o momento oferecer grandes ganhos à teoria psicanalítica. Não se trata de tampouco de assumir uma posição de defesa explícita de um suposto imperialismo do pensamento de Freud, mas, ao contrário, trata-se de zelar por uma reflexão propriamente psicanalítica e de evitar que a psicanálise acabe cedendo às pressões de manuais que tem atualmente efeitos de *palavras de ordem*, e que deveriam representar, à luz da psicanálise, perigosas possibilidades de tipificação em massa.

Segundo a reflexão de Colette Soler, se quisermos ser coerentes com a proposta freudiana, temos que nos dar conta de que *a depressão* simplesmente não existe. O que existe é *a histeria*, *a paranóia*, *a melancolia*, etc. Entretanto, tal como fez Freud, podemos nos referir às *depressões* no plural, mas advertidos do aporte meramente *quantitativo* que esta categoria nos traz. Não podemos ignorar a enorme diferença de interesses entre nosso trabalho e o trabalho desenvolvido pelo campo psiquiátrico de hoje, simplesmente importando uma terminologia sem ponderar suas consequências. Como se expressa corajosamente Colette Soler:

A verdade é que nós, psicanalistas, não podemos mais falar a língua dos psiquiatras de hoje, ainda que nossas categorias de diagnóstico venham dos psiquiatras clássicos (SOLER 1999, 191).

Talvez somente a partir dessa orientação poderemos nos manter fiéis à *démarche* psicanalítica inaugurada com Freud, utilizando a terminologia psiquiátrica clássica sem prejuízos para a teoria da psicanálise.

Bibliografia

- ABRAHAM, Karl. “Notas sobre as investigações e o tratamento psicanalítico da psicose maníaco-depressiva e estados afins.” in: *Teoria psicanalítica da libido: sobre o caráter e o desenvolvimento da libido*. Rio de Janeiro: Imago, 1970.
- ABRAHAM, Nicolas, e Maria TOROK. *L'encorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1995.
- ALBERTI, Sônia. “Os quadros nosológicos: depressão, melancolia e neurose obsessiva.” in: QUINET, A. *Os quadros nosológicos: depressão, melancolia e neurose* Extravios do desejo: depressão e melancolia. Rio de Janeiro: Marca d'Água, 1991.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. “Un apunte sobre "la conscience morbide" de Charles Blondel.” *Revista del Assiciación Española de Neuropsiquiatria*, nº 63 de 1997. p. 465-468.
- ANDRADE, Oswald de. “O manifesto antropófago.” in: TELES, G. M. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: 34, 2006.
- _____. *O Problema XXX: o homem de gênio e a melancolia*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.
- _____. *Poética*. São Paulo: Nova cultural, 1987.
- _____. “Problema XXX, 1.” in: QUINET, A. *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Marca d'água, 1999.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1963.
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.
- BERCHERIE, Paul. *Géographie du champ psychanalytique*. Paris: Navarin, 1988.
- _____. *Genèse des concepts freudiens*. Paris: Navarin, 1983.
- _____. *Los fundamentos de la clínica: história y estructura del saber psiquiátrico*. Buenos Aires: Manantial, 2009.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1982.
- BIDAUD, Éric. “Honte et culture.” *Colloque Penta Editions et Laboratoire de psychopathologie et psychogenèse Université Paris 13*. Paris/Roma: 2009.
- BINSWANGER, Ludwig. *Mélancolie et manie: études phénoménologiques*. Paris: PUF, 1987.
- BLONDEL, Charles. *La conscience morbide. Essai de psychopathologie générale*. Paris: Alcan, 1928.

- BURTON, Robert. *Anatomie de la Mélancolie*. Paris: Gallimard, 2005.
- CABANÈS, Jean-Louis. "Mélancolie et sublime de terreur: les écritures négatives au tournant des Lumières et du romantisme." in: KOPP, J; CLAIR, R. *De la mélancolie*. Paris: Gallimard, 2007.
- CACHO, Jorge. *Le délire des négations*. Paris: Association Freudienne Internationale, 1993.
- CASSIN, Barbara; NARCY, Michel. *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*. Paris: Vrin, 1998.
- CLAIR, Jean. *Mélancolie: génie et folie en Occident*. Paris: Gallimard, 2006.
- COMARU, Marcos. "Introdução à edição brasileira." in: OBHOLZER, K. *Conversas com o homem dos lobos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- CONTI, Norberto Aldo. *Historia de la depresión*. Buenos Aires: Polemos, 2007.
- COTARD, Jules. "Do delírio das negações." in: QUINET, A. *Extravios do Desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 1999.
- _____. Du délire hypocondriaque dans une forme grave de la mélancolie anxieuse (1880). in: Cotard, J; Camuset, M; Séglas, J. *Du délire des négations aux idées d'énormité*. Paris: L'Harmattan, 1997a.
- _____. Le délire d'énormité (1888). in: Cotard, J; Camuset, M; Séglas, J. *Du délire des négations aux idées d'énormité*. Paris: L'Harmattan, 1997b.
- COTTET, Serge. "L'Ombre de l'objet et la melancolie." in: CASTANET, H; GIUDICELLI, S. (org.). *Le Sujet dans la Psychose : Paranoïa et Mélancolie*. Nice: Z'Éditions, 1983.
- CZERMAK, Marcel. "Déspécification des trous du corps." *Figures de la psychanalyse*, 10 : *Actuel des folies*, 2004/2: 87-91.
- _____. *Paixões do objeto - estudo psicanalítico das psicoses*. Porto Alegre: Artes médicas, 1991.
- CZERMAK, Marcel; TYSZLER, Jean-Jacques (orgs.). *A pulsão na psicose: oralidade, mania e melancolia*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, 2009.
- DARMON, Marc. "La sphère du Cotard." in: BAUMSTIMLER, Y; CACHO, J; CZERMAK, M. *Le délire des négations: actes du colloque des 12 et 13 décembre 1992*. Paris: Association Freudienne Internationale, 2001.
- DAVID-MÉNARD, Monique. "A negação como saída da ontologia." in: IANNINI, G; ROCHA, G. M; PINTO, J; SAFATLE, V. *O tempo, o objeto e o avesso*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, 193-200.
- DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.
- DERRIDA, Jacques. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. La pharmacie de Platon. in: *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

- _____. *Le toucher: Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000.
- DESCARTES, René. *Méditations touchant la philosophie première*. in: *Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques*. Verviers: Marabout, 1974.
- DEUTSCH, Hélène. *Les Introuvables : cas cliniques et autoanalyse, 1918-1930*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- DIDIER-WEILL, Alain. *Les trois temps de la loi: le commandement sidérant, l'injonction du surmoi et l'invocation musicale*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- DOUVILLE, Olivier. "Sobre a letra e o órgão no delírio dito melancólico." in: COSTA, A; RINALDI, D. *Escrita e psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007.
- DUARTE, Fábio. *Crise das matrizes espaciais*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- DUQUE-ESTRADA, Dulce. "Culpa e desculpa." in: PERES, U. *Culpa*. São Paulo: Escuta, 2001.
- EBTINGER, E. "Le Dialogue Abraham-Freud sur la Melancolie." *Confrontations Psychiatriques : la psychose maniaco-depressive*. n° 14. Paris, 1976.
- ESQUIROL, Étienne. "Délire." in: *Dictionnaire des sciences médicales, Tome VIII*. Paris: CLF, 1814.
- _____. "Sobre a lipemania ou melancolia." in: TYSZLER, J.-J; CZERMAK, M. *A pulsão na psicose: oralidade, mania e melancolia*. Rio de Janeiro: Tempo freudiano, 2009.
- FÉDIDA, Pierre. *Depressão*. São Paulo: Escuta, 1999.
- _____. *L'absence*. Paris: Gallimard, 1978.
- FERRAZ, Marcus Sacrin. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1980.
- FREUD, Sigmund. *Achados, ideias, problemas*. ESB - vol XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1972.
- _____. *Breve informe sobre el psicoanálisis*. in: *Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1924b/1996.
- _____. *Cinq psychanalyses*. Paris: PUF, 1973.
- _____. *Criminosos por sentimento de culpa*. in: *Obras completas*, vol. XII. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1916.
- _____. *Das Unbehagen in der Kultur*. Praga: Anaconda, 1930/2010.

- _____. *Die Verneinung*. Frankfurt am Main: Fischer Klassik, 1925/2009.
- _____. *Duelo y Melancolía*. in: Obras Completas, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996.
- _____. *El malestar en la cultura*. in: Obras completas, vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- _____. *El Problema Económico del Masoquismo*. in: Obras Completas, Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1924b/1996.
- _____. *El Yo y el Ello*. in: Obras completas. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1923/1996.
- _____. *Edição Standard Brasileira das Obras completas*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*. in: Obras Completas Sigmund Freud, vol. 12. Buenos Aires: Amorrortu, 1911/1996b.
- _____. *Introdução ao narcisismo*. in: Obras completas, vol. XII. São Paulo: Companhia das letras, 1914/2010a.
- _____. *Introducción a Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen*. in: Obras Completas, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1919/1996.
- _____. *Jenseits des Lustprinzips*. in: Metapsychologische Schriften. Frankfurt am Main: Fisher Klassik, 1920/2010b.
- _____. *La négation*. in: *Résultats, idées, problèmes II - 1921-1938*. Paris: PUF, 1925/1985a.
- _____. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris: Gallimard, 1919/1985a.
- _____. *L'interpretation des rêves*. Paris: PUF, 1989.
- _____. *Luto e melancolia*. in: Obras Completas vol. XII. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1917/2010.
- _____. *Mais allá del principio del placer*. in: Obras completas, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1920/1996.
- _____. *Neuroses de transferência: uma síntese*. Rio de Janeiro: Imago, 1915/1985.
- _____. *Neurosis y psicosis*. in: Obras completas, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1924a/1996.
- _____. *Note sur le "bloc-notes magique"*. in: *Résultats, idées, problèmes II (1921-1938)*. Paris: PUF, 1985b.
- _____. *Novas conferências introdutórias: a dissecação da personalidade psíquica*. in: ESB, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1972b.

- _____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("o caso Schreber")*. in: Obras completas, vol. X. São Paulo: Companhia das letras, 1911/2010.
- _____. *Œuvres complètes XIII (1914-1915)*. Paris: PUF, 1988.
- _____. *Proyecto de psicología*. in: Obras completas - vol. 1. Buenos Aires: Amorrortu, 1895/1996a.
- _____. *Résultats, idées, problèmes*. in: *Résultats, idées, problèmes II (1921-1938)*. Paris: PUF, 1938/1985b.
- _____. *Totem y tabu*. in: Obras completas, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1913/1996.
- _____. *Trauer und melancholie*. in: *Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fisher Klassik, 1917/2010a.
- _____. *Victor Tausk*. ESB, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1919/1976.
- _____. *Zur Einführung des Narzissmus*. in: *Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer Klassik, 1914/2010b.
- FRIAS, Ivan. *Doença do Corpo, Doença da Alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. São Paulo: Loyola, 2004.
- GOLDSCHIMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2010.
- GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GREEN, André. *Le travail du négatif*. Paris: Minuit, 2011.
- _____. "Énigmes de la culpabilité, mystère de la honte." *Revue française de psychanalyse*, volume 67, 2003/5: 1639-1653.
- GRIESINGER, Wilhelm. "Melancolia no sentido mais estrito." in: QUINET, A. *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Marca d'água, 1999.
- HASSOUN, Jacques. *A crueldade melancólica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. São Paulo: Odisseus, 2012.
- HERSANT, Yves. *Mélancolies : de l'antiquité au XXe siècle*. Paris: Robert Laffont, 2005.
- HIPÓCRATES. *L'art de la médecine*. Paris: Flammarion, 1999.
- JONES, Ernst. "Introdução." in: ABRAHAM, K. *Teoria Psicanalítica da Libido: sobre o caráter e o desenvolvimento da libido*. Rio de Janeiro: Imago, 1970.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise*. vol. 1: as bases conceituais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

- _____. “Luto e Culpa na Análise e na Vida Cotidiana (Sobre as Resistências do Analista ou “Vamos Falar da Morte?”).” in: PERES, U. *Culpa*. São Paulo: Escuta, 2001.
- JOUANNA, Jacques. “Aux racines de la mélancolie.” in: CLAIR, J; KOPP, R. *De la mélancolie: les entretiens de la fondation des Treilles*. Paris: Gallimard, 2007.
- KAFKA, Franz. *Lettre au père*. Paris: Gallimard, 1957.
- _____. *O processo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- KAHN, Laurence. “Les Maladie Impraticables: humeur et humeurs dans la médecine grecque.” *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 32. Paris: automne de 1985.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- KAUFMANN, Pierre. *L'expérience émotionnelle de l'espace*. Paris: Vrin, 1999.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- KIERKEGAARD, Sören. O Desespero Humano (Doença até a morte). in: *Os pensadores*. Rio de Janeiro: Abril, 1988.
- KOPP, Robert. “Le spleen baudelarien: de la mélancolie à la dépression.” in: KOPP, R; CLAIR, J. *De la mélancolie*. Paris: Gallimard, 2007.
- KRAEPELIN, Emil. “Introdução.” in: QUINET, A.(org.). *Extravios do Desejo: Depressão e Melancolia*. Rio de Janeiro: Marca d’Água, 1999.
- _____. *La folie maniaco-dépressive*. in: GÉRAUD, M. (org.). *Cent ans de psychiatrie, suivi de La folie maniaco-dépressive*. Bordeaux: Mollat, 1913.
- KRISTEVA, Julia. *Sol negro: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.
- LACAN, Jacques. *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.
- _____. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- _____. “Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines.” in: *Scilicet*. n. 6/7, 1976.
- _____. *Le séminaire, livre I - les écrits techniques de Freud*. Paris : Seuil, 1975a.
- _____. *Le séminaire, livre II - Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *O seminário, livro III - as psicoses*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- _____. *O seminário, livro IV - a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- _____. *O seminário, livro V - as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. *Le séminaire, livre VII - l'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *O seminário, livro VIII - A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. *Le séminaire, livre X - l'angoisse*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

- _____. *O seminário, livro X - A angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005a.
- _____. *Le séminaire, livre XI - les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.
- _____. *Le séminaire, livre XX - Encore*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- _____. *O seminário, livro XXIII - o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005b.
- _____. O simbólico, o imaginário e o real. in: *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- LAMBOTTE, Marie-Claude. “A deserção do Outro.” in: *APPOA. Clínica da melancolia e as depressões*, Porto Alegre: n. 20, Julho de 2001.
- _____. *Estética da melancolia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.
- _____. *Le discours mélancolique: de la phénoménologie à la métapsychologie*. Paris: Anthropos, 1993.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Batiste. *Vocabulário de Psicanálise*. Santos: Martins Fontes, 1970.
- LATOURE, Bruno. *Le métier de chercheur: regard d'un anthropologue*. Paris: INRA, 1995.
- LE POULICHET, Sylvie. *O tempo em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LEADER, Darian. *Au-delà de la dépression: deuil et mélancolie aujourd'hui*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2010.
- MALEVAL, Jean Claude. “En busca del concepto de psicosis.” in: *Loucuras histéricas y psicosis disociativas*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- _____. *Logique du délire*. Rennes: PUR, 2011.
- MASSON, Jeffrey Moussaief (org.). *A correspondência completa de Sigmund FREUD para Wilhelm FLIESS (1887-1904)*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- MÉNARD, Augustin. “Sur le deuil et la mélancolie : à partir de la référence métaphorique au schéma optique.” *Analytica*, v. 29. Paris : Navarin, 1982.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2010.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MOREIRA, Ana Cleide Guedes. *Clínica da melancolia*. São Paulo: Escuta, 2002.
- NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Métailié, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- OBHOLZER, Karin. *Conversas com o homem dos lobos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- PELLION, Frédéric. *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial, 2003.

- PEREIRA, Mario Eduardo Costa. "A dor de não poder morrer. Sobre o "delírio das negações" de Jules Cotard." *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental.*, vol. 1, nº 4. São Paulo: dezembro, 1998. p. 147-150.
- PERES, Urania Tourinho (org.). *Melancolia*. São Paulo: Escuta, 1996.
- PIGEAUD, Jackie. "Apresentação." in: ARISTÓTELES. *O problema XXX: o homem de gênio e a melancolia*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.
- _____. "L'humeur des anciens." *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 32, Paris: automne, 1985.
- _____. *Melancholia: le malaise de l'individu*. Paris: Payot & Rivages, 2008.
- _____. *Metáfora e melancolia: ensaios médico-filosóficos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- PINHEIRO, Maria Teresa. "Trauma e melancolia." in: KATZ, C. *Férenczi: história, teoria e técnica*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- PLATÃO. *Timée*. . Paris: Flammarion, 1995.
- POIRIER, René. *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*. Paris: Vrin, 1932.
- PORGE, Erik. *Psicanálise e tempo: o tempo lógico de Lacan*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 1999.
- POSTEL, Jacques. *Dictionnaire de la psychiatrie*. Paris: Larousse, 2003.
- _____. *Nouvelle histoire de la psychiatrie*. Paris: Dunod, 2009.
- QUINET, Antonio. *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Marca d'Água, 1999.
- _____. *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- RADDEN, Jeniffer. *The Nature of Melancholy: from Aristotle to Kristeva*. New York: Oxford University Press, 2000.
- RIVERA, Tânia. "Ensaio sobre o espaço e o sujeito: Lygia Clark e a Psicanálise." *Ágora*. XI, nº 2. Rio de Janeiro: Jun/Dez, 2008. p. 218-233.
- RUDGE, Ana Maria. "Pulsão de morte como efeito de supereu." *Ágora*. v. IX. , Rio de Janeiro: Jan/Jun de 2006.
- SALEM, Jean. *Démocrite: grains de poussière dans un rayon de soleil*. Paris: Vrin, 2002.
- SAMI-ALI. *L'espace imaginaire*. Paris: Gallimard, 2000.
- SCLIAR, Moacyr. *Saturno nos trópicos: a melancolia européia chega ao Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- Sêneca. *Da tranquilidade da alma*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

- SILVESTRE, Danièle. “Depression et Maladie Organique.” *La Cause Freudienne – Revue de Psychanalyse*. Juin. Paris : Diffusion Navarin Seuil, 1993.
- SIMANKE, Richard Theisen. *A formação da teoria freudiana das psicoses*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- SOLER, Colette. *Les affectes lacaniens*. Paris: PUF, 2011.
- _____. “Paranoïa et Mélancolie.” In: *Le Sujet dans la Psychose : Paranoïa et Mélancolie*, por Hervé. GIUDICELLI, Sébastien (org.) CASTANET. Nice: Z’Éditions, 1983.
- _____. “Um mais de melancolia.” in: QUINET, A. *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Marca d’Água, 1999.
- STAROBINSKI, Jean. *La mélancolie au miroir*. Paris: Julliard, 1997.
- _____. “Recettes Éprouvées pour Chasser la Mélancolie.” *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 32, Paris: automne, 1985.
- STEIN, Ernildo. *Melancolia*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1976.
- TAUSK, Victor. “Contributions à une exposition psychanalytique de la mélancolie.” in: NUNBERG, H; FEDERN, E (orgs.). *Minutes de la société psychanalytique de Vienne. Tome IV (1912-1918)*. Paris: Gallimard, 1983.
- THIERER, Daniel; ZIEHER, Luis M.. *Metodología de la Investigación Científica em la Obra de Emil Kraepelin*. <http://www.gador.com.ar/iyd/libros/thierer.pdf>, Consultado em: 01/08/2006.
- VANIER, Alain. *Contribution à la métapsychologie du temps des processus psychiques : questions posées par l'observation et la clinique infanto-juvénile*. Paris: Thèse de doctorat en Psychanalyse : Université Paris VII, 1995.
- VERTZMAN, Júlio Sérgio. “Freud e a melancolia – As influências do pensamento psiquiátrico.” *Cadernos de Psicanálise*, vol. 7. Rio de Janeiro: Círculo Psicanalítico do RJ, 1991.
- VIDERMAN, Serge. *La construction de l'espace analytique*. Paris: Gallimard, 1982.
- WIDLÖCHER, Daniel. “Entre maladie dépressive et fascination mélancolique. Les sciences cliniques au XXe siècle.” in: KOPP, R; CLAIR, J. *De la mélancolie: les entretiens de la fondation des treilles*. Paris: Gallimard, 2007.
- WINNICOTT, Donald W. *Jeu et réalité: l'espace potentiel*. Paris: Gallimard, 1975.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. “Tractatus logico-philosophicus.” in: MARTINICH, A. P; SOSA, D. *Analytic philosophy: an anthology*. Massachussetts: Blackwell, 2001. p. 112-122.
- WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXeme siècle*. Paris: Gallimard, 2009.
- ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- _____. *Organs without bodies: on Deleuze and consequences*. New York: Routledge, 2004.

