

**Fabio Landa**



## **Ensaio sobre a criação teórica em Psicanálise**

*De Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok*

Prefácio de **Pierre Fédida**

Seguido de **Fora** de **Jacques Derrida**

Editora  
**UNESP**

**FAPESP**

O presente livro é oriundo da clínica psicanalítica e de sua interrogação metapsicológica.

O autor, considerando a clínica psicanalítica como o ponto de partida de sua pesquisa e na qual toda a reflexão teórica se apóia, encontra a obra de Ferenczi como referência desta primazia da clínica no pensamento psicanalítico.

O leitor encontrará neste volume três incursões profundas na obra ferencziana, por meio dos percursos dos conceitos de introjeção das pulsões, de símbolo e de identificação ao agressor. Nenhuma obra polêmica foi evitada, e a controvertida *Talassa* foi respeitada pelo autor como central no pensamento ferencziano.

Mas Freud e Ferenczi não conheceram a criação do Universo Concentracionario.

A hipótese interpretativa deste livro é que a herança dos fundadores da doutrina psicanalítica não pode ser aceita como uma dádiva pelos psicanalistas atuais, tornando-os discípulos ou continuadores. A geração pós-Auschwitz está na contingência de recriar ou de refundar a conceptualidade psicanalítica. Os pais da doutrina deixaram indicações; mas cabe à geração pós-Holocausto a tarefa de pensar como um dos destinos do Outro Homem vem a ser o seu extermínio.

Fabio Landa comenta a obra de Nicolas Abraham e de Maria Torok na perspectiva de um psicanalista da segunda geração do pós-guerra em contato com psicanalistas que

**ENSAIO SOBRE A CRIAÇÃO  
TEÓRICA EM PSICANÁLISE**

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

*Presidente do Conselho Curador*  
Antonio Manoel dos Santos Silva

*Diretor-Presidente*  
José Castilho Marques Neto

*Assessor Editorial*  
Jézio Hernani Bomfim Gutierre

*Conselho Editorial Acadêmico*  
Antonio Celso Wagner Zanin  
Antonio de Pádua Pithon Cyrino

Benedito Antunes  
Carlos Erivany Fantinati

Isabel Maria F. R. Loureiro

José Roberto Ferreira

Lígia M. Vettorato Trevisan

Maria Sueli Parreira de Arruda

Raul Borges Guimarães

Roberto Kraenkel

Rosa Maria Cavalari

*Editor Executivo*

Tulio Y. Kawata

*Editoras Assistentes*

Maria Aparecida F. M. Bussolotti

Maria Dolores Prades

# ENSAIO SOBRE A CRIAÇÃO TEÓRICA EM PSICANÁLISE

DE FERENCZI A NICOLAS ABRAHAM E MARIA TOROK

**FABIO LANDA**

Seguido de

**FORA**

AS PALAVRAS ANGULOSAS DE  
NICOLAS ABRAHAM E MARIA TOROK  
JACQUES DERRIDA

Prefácio de

PIERRE FÉDIDA

Editora  
**UNESP**

 **FAPESP**

Copyright © 1998 by Editora UNESP

Copyright © 1976 by Aubier

Título original em francês:

"Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok."

Direitos de publicação reservados à:

Fundação Editora da UNESP (FEU)

Praça da Sé, 108

01001-900-São Paulo-SP

Tel.: (Oxx11)232-7171

Fax: (Oxx11)232-7172

Home page: [www.editora.unesp.br](http://www.editora.unesp.br)

E-mail: [feu@editora.unesp.br](mailto:feu@editora.unesp.br)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Landa, Fabio

Ensaio Sobre a criação teórica em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok/Fabio Landa; prefácio de Pierre Fédida. - São Paulo: Editora UNESP: FAPESP, 1999. - (Prismas)

"Seguido de FORA as palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok, Jacques Derrida".

Bibliografia.

ISBN 85-7139-253-6

1. Abraham, Nicolas 2. Ferenczi, Sandor, 1873-1933 3. Psicanálise  
4. Psicanálise - História 5. Torok, Maria I. Título. II. Série.

9-3318

CDD-150.195

Índices para catálogo sistemático:

1. Psicanálise: Teorias: Psicologia 150.195

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias  
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias



## PREFÁCIO

Nós fomos numerosos, entre os psicanalistas da minha geração, a ter pressentido nos anos 60 e 70 que os escritos de Nicolas Abraham e de Maria Torok deviam nos iluminar por muito tempo em nosso trabalho psicanalítico. Antes mesmo que esses escritos fossem reunidos numa primeira coletânea em (1987) *L'écorce et le noyau*, vivemos um intercâmbio extremamente fecundo com esses textos, que são (1968) "Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis" ["Luto patológico e o fantasma do cadáver delicioso"], (1971) "La topique réalitaire" ["A tópica realitária"], (1973) "La maladie de soi-à-soi" ["A doença de si-mesmo-a-si-mesmo"] e, mais tarde, (1976) *Le verbier de l'homme aux loups*. Textos entre outros que balizam um percurso de trabalho percebido como intenso e não obstante tão modesto quanto possível quando se trata da *comunicação* entre analistas. Como esquecer a leitura que fez Nicolas Abraham do *Vocabulaire de psychanalyse* de J. Laplanche e J-B. Pontalis? Era já, pois, o "L'écorce et le noyau".

Digo hoje que estes textos deviam nos iluminar *por muito tempo*. Não apenas porque eles adquiriram valor de referência para as publicações, mas, antes de mais nada, porque sua inteligência ana-

lítica nos conduzia, na nossa prática, a trabalhar com a morte e os mortos encriptados na vida psíquica. Acontecia então algo com a linguagem que não esperávamos: a ressonância das palavras aumentava com isso.

Não faltaram trabalhos tratando das contribuições de Nicolas Abraham e Maria Torok à psicanálise. Jacques Derrida e René Major marcaram decididamente o que havia de essencial na via aberta por aqueles autores. Quando Fabio Landa quis, por sua vez, explorar esta obra, ele não ignorava que sua própria pesquisa o conduziria aos confins de questões tão essenciais quanto as da emergência da vida psíquica, da memória dos mortos, da linguagem nos seus fragmentos. Talvez ele não soubesse, mas estavam lá as questões que o obsedavam em sua prática analítica com autistas e psicóticos. E, nele, o movimento destas questões era sustentado por uma espécie de engajamento político de todo o seu pensamento clínico e teórico.

O livro hoje escrito não é apenas um "estudo" sobre uma obra. É um *estudo* no sentido mais silenciosamente ativo do termo e é também o testemunho de uma *inquietação*, pois jamais existe repouso para estas coisas que são aqui *faladas*. Às vezes, as palavras podem parecer excessivas: elas diriam excessivamente os eventos diminuídos pelo discurso teórico. Fabio Landa defende sua paixão pelo excesso porque o mais banal já é excessivo.

O livro de Fabio Landa não busca as polêmicas. Ele diz apenas - com Hannah Arendt e depois dela - que a psicanálise tem também a ver com esta *mentira absoluta* produzida pelos sistemas totalitários mesmo na vida cotidiana das sociedades liberais.

*Pierre Fédida*

## SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1	21
A distinção entre a introjeção de pulsões e a incorporação de objeto	
I O nascimento do conceito de introjeção	21
II O conceito de introjeção na obra de Nicolas Abraham e Maria Torok	49
Capítulo 2	91
Símbolo	
I "La présentation de <i>Thalassa</i> " de Nicolas Abraham	94
II O símbolo na obra de Ferenczi	101
III O símbolo na obra de Nicolas Abraham	131
Capítulo 3	157
Anasemia	
I Considerações prévias ao estudo da anasemia	159
II A psicanálise como teoria se enuncia em um discurso anasêmico	170

Capítulo 4	197
A criptoforia	
I O trauma e a clivagem do ego	201
II Introdução à clínica da incorporação	2 14
Conclusão	233
Bibliografia de Nicolas Abraham e de Maria Torok	243
Bibliografia sobre Nicolas Abraham e Maria Torok	247
Bibliografia geral	253
Fora	269
As palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok	
<i>Jacques Derrida</i>	

## INTRODUÇÃO

Não há nada que o homem tema mais que o contato com o desconhecido. Quer *ver* o que vai tocá-lo, quer poder reconhecê-lo ou, em todo caso, classificá-lo. Sempre o homem se esquiva do contato insólito. A noite, e na obscuridade em geral, o assombro de um contato inesperado pode se intensificar em pânico. Mesmo as roupas não são suficientes para garantir a segurança; elas são tão fáceis de serem rasgadas, é tão fácil penetrar até a carne nua, lisa e sem defesa da vítima.

Todas as defesas que os homens criaram ao seu redor são ditadas por essa fobia do contato. Ele se tranca em fortalezas onde ninguém pode entrar, e somente nelas se sente um pouco seguro. O medo que sente do ladrão não provém apenas das rapaces intenções deste, é também o medo de seu aparecimento súbito e inesperado no escuro. A mão deformada em garra é sempre o símbolo utilizado dessa angústia. "Agredir" é, antes de mais nada, "atacar", o contato inofensivo se interpreta aqui como ataque perigoso, e é este último sentido que acaba prevalecendo. Uma "agressão" é um contato pejorativo.

(E. Canetti, *Massa e poder*)

Desde o início do movimento psicanalítico, cada geração de psicanalistas produz conflitos que acabam em rupturas anunciando uma nova psicanálise; uma nova corrente tenta se impor de maneira hegemônica sobre as outras, assegurando-se os meios de transmissão e de formação de novos psicanalistas. Nada disso acontece em relação à obra que examinamos neste estudo sobre os trabalhos de Nicolas Abraham e de Maria Torok, mesmo se se podem observar revolucionárias inovações do ponto de vista clínico e metapsicológico.

Numa primeira abordagem, observam-se na obra desses autores todos os elementos que poderiam conduzi-los a uma exclusão do movimento psicanalítico. Nela encontra-se o questionamento de alguns dos conceitos mais problemáticos do conjunto da teoria psicanalítica que se prestam a tomada de atitudes extremamente dogmáticas: a pulsão de morte, o símbolo, a transferência, a fantasia, a realidade. Além disso, desde os primeiros escritos, eles adotam uma atitude toda particular de pesquisa, afastando-se cuidadosamente das correntes dominantes em sua época (os anos 60 e 70) no movimento psicanalítico mundial, a kleiniana e a laciana.

Deve-se ressaltar, sobretudo, que o estilo dessa obra não é aquele habitual da literatura psicanalítica. O rigor com que os autores efetuam os remanejamentos dos conceitos clássicos (por exemplo, o conceito de introjeção ou a maneira pela qual eles abordam o mito de Édipo ou ainda a inveja do pênis pela mulher) nunca implica uma linguagem seca do cientista, mas conduz sempre a uma abertura insuspeitada. Numa outra via, os casos clínicos, apresentados de uma maneira muito sucinta, mostram o essencial, sem o exibicionismo e a pretensão de criar um novo caso *princeps*. Trata-se de uma linguagem poética que implica imediatamente o leitor, que depara com uma obra cujo estilo é, ao mesmo tempo, científico e poético, o que provoca uma sensação de estranhamento. Os dois estilos, habitualmente excludentes, coabitam nessa obra, o que nos leva a estabelecer uma analogia com a apresentação de casos clínicos por Freud, tendo o poder de criar uma teoria ou de reconsiderar antigos pontos de vista.

O estilo e a clínica podem ser considerados os dois eixos que atravessam e imantam todos os textos de Nicolas Abraham e de

Maria Torok reunidos no volume *L'écorce et le noyau*,<sup>1</sup> bem como no estudo sobre o Homem dos Lobos no *Le verbière de l'homme aux loups* [O vocabulário do Homem dos Lobos].<sup>1</sup>

Antes de se tornar psicanalista, Nicolas Abraham foi tradutor, atividade que manteve por toda sua vida e que marcou seu estilo. A preocupação em considerar o texto, e não autor, o objeto a interpretar (como sua análise do livro de Conrad Stein, *L'enfant imaginaire*<sup>3</sup>), bem como a preocupação em conservar o ritmo do texto de origem conduzem-no a um complexo trabalho de interpretação que deve ser visto, antes de mais nada, como um rigoroso trabalho de tradução. Por exemplo, é considerando a estrutura mito-poética de *Thalassa* de Ferenczi que ele pode qualificar essa obra como uma das mais liberadoras de nosso século. É seu trabalho de tradutor que permite o surpreendente remanejamento conceitual que leva à criação do conceito de anemias e que só pode ser considerado uma tradução no interior da tópica freudiana, obrigando não apenas a um esforço de tradução, mas também a uma verdadeira "conversão mental", segundo seus próprios termos. Mas não podemos considerar o estilo apenas como o resultado do seu trabalho de tradutor. Parece-nos que ele está também relacionado a um acontecimento que os autores levam em conta sem jamais nomeá-lo. Trata-se, na nossa opinião, da Shoah.<sup>4</sup> Esse fato impele os autores, segundo nossa interpretação, a se colocarem em uma posição que lhes permite dotar a psicanálise de instrumentos teóricos úteis para discutir um episódio dessa envergadura. Inúmeros textos psicanalíticos sobre o anti-semitismo foram escritos anteriormente, alguns se tornaram mesmo verdadeiras referências. Mas o mesmo não se deu com a Shoah. Considerando Auschwitz um abismo que separa os analistas num *antes* e num *depois* supomos que os autores foram conduzidos à mesma perspectiva dos fundadores da doutrina; sobretudo considerando que, por sua constituição particular, o movimento psicanalítico foi atingido duramente pelo racismo, que pôde atingir os níveis de virulência que conhecemos. Os autores foram então compelidos a dialogar permanentemente com Freud e os psicanalistas da primeira geração. Mas esse diálogo não se desenvolve de uma maneira anódina.

Trata-se, sobretudo, de descobrir a falha, as incoerências, os esquecimentos, a insuficiência.

Desde Auschwitz, termos como trauma, catástrofe, mentira se revestem de novas ressonâncias. De certa maneira, impõe-se reconsiderar as relações entre fantasia e realidade. Ferenczi foi o porta-voz de alguns desses termos com grande poder de alusão ao afeto. A mentira é, para ele, um fator decisivo no trauma. Após Auschwitz (que os nazistas, em seu humor *sui generis*, designavam como o "ânus do mundo"), veremos Hannah Arendt<sup>5</sup> afirmar que dois acontecimentos dos últimos anos mudaram a condição do homem moderno. O primeiro, que ela nomeia como a Mentira Absoluta, é o fato de que nunca antes se tinham visto em tal escala os sistemas totalitários se servirem da mentira para se impor e dominar suas próprias populações; o segundo é o fato de que o homem, pelos avanços tecnológicos, pode pretender, concretamente, sair do planeta Terra. Auschwitz catapultou a mentira vislumbrada por Ferenczi à Mentira Absoluta sublinhada por Arendt. Para Ferenczi, a mentira acaba por se tornar uma peça essencial na sua visão clínica e em suas relações com os outros analistas. Se, por um lado, ele considera que os castigos impostos às crianças por causa da mentira levam ao trauma e à identificação com o agressor, por outro, não é menos verdade que a hipocrisia profissional, "necessária" à manutenção de uma atitude de neutralidade do analista, reproduz durante o tratamento analítico as condições traumatizantes familiares. Naturalmente, as condições da clínica mudaram, a psicanálise se desenvolveu enormemente, mas não parece que essa problemática, tal como formulada por Ferenczi, tenha sido completamente ultrapassada; muito pelo contrário.

Dois exemplos da clínica podem ser considerados paradigmáticos dessa hipocrisia profissional, avalista da neutralidade, que serve apenas para criar uma situação ilusória de domínio sobre um enredo que desemboca num impasse, com desfecho por vezes trágico. A filha caçula de uma família sempre fora a preferida da mãe, que, de certa maneira, transformava os outros membros da família (o pai e a filha mais velha) numa espécie de figurantes de uma corte de vassalos da filha predileta. Essa jovem era aluna brilhante, o que só fazia aumentar a submissão dos outros e as atenções da

mãe. Por um arranjo entre famílias, a moça acaba se casando com um rapaz de uma família de cinco filhos, muito rica. O rapaz, por sua vez, designado pela mãe, era o herdeiro da fortuna familiar. O jovem casal de médicos parte para uma viagem de estudos no estrangeiro, onde reproduzem o nível de vida ao qual estavam habituados no país de origem. Nesse período eles têm quatro filhos. O retorno ao país de origem marca o fim da carreira profissional da esposa, que se torna dona de casa por imposição do marido, o que a faz naufragar no alcoolismo, tornando-se toxicômana. Após uma tentativa de suicídio ela se vê afastada (por interferência da sogra) de toda decisão concernente à fortuna familiar, em grande parte provinda da família do marido. É nesse contexto que ela inicia uma psicoterapia e, ao mesmo tempo, segue um tratamento psiquiátrico medicamentoso. Pouco tempo depois, interrompe a psicoterapia e faz uma segunda tentativa de suicídio; a psiquiatra recomenda uma lobotomia (esse caso se passa nos fins dos anos 80). A família vai em busca do parecer de outro especialista, que desaconselha tal procedimento cirúrgico. Todavia, alguns dias mais tarde, a lobotomia é realizada. Três meses após a cirurgia, ela se suicida saltando da janela do apartamento de sua mãe. Seis meses depois de seu falecimento, o viúvo se casa com a psiquiatra que tratara de sua mulher e que indicara a lobotomia. Para além da singularidade dos personagens desse caso, seria interessante frisar a importância de um discurso médico, tido por neutro e científico, postulando uma intervenção que poderia mudar o destino da paciente e, de algum modo, trazê-la de volta a uma "normalidade".

Um pouco mais perto do nosso campo, a psicanálise, podemos citar o caso de um jovem médico que chega para um segundo período de análise, após um tratamento de vários anos com um analista didata. O jovem conta um sonho da última sessão de sua análise precedente: "eu estou efetuando uma espécie de visita guiada a um lugar sombrio. Ouço barulhos estranhos e atemorizantes e meu guia me faz entrar numa sala onde vejo um homem e seu torturador; permanecemos aí por um momento e saímos; a porta da sala se fecha atrás de mim e ouço um ruído que me diz que o torturador acaba de matar sua vítima. Eu tinha esse sonho na cabeça e fui, na manhã seguinte, à sessão de análise. Sabia o que meu analis-

ta diria. Há bom tempo ele repetia que eu deveria fazer um esforço para sair desse sempre mesmo quadro sadomasoquista. Ele dizia que eu não queria me curar nem progredir. Há tempos eu fazia uma espécie de jogo com meu analista que eu julgava poder controlar: eu me via falando, mas eu não estava verdadeiramente lá; eu escutava as interpretações do meu analista de uma forma, eu diria, automática. Suas palavras não me chegavam mais como palavras; em cada palavra que ele pronunciava eu sentia sempre o mesmo ruído metálico. No fim, eu não estava mais lá. Eu me disse então que aquela seria minha última sessão, o jogo tinha ido longe demais". Essa entrevista poderia fazer pensar no que Ferenczi escreve sobre a "franqueza" como o único elemento de que dispõe o analista para permitir a seu analisante de o criticar. Sabe-se que essas considerações visavam a importantes remanejamentos técnicos que ele tentava introduzir na época.

As duas situações esboçadas aqui desenham, de alguma maneira, uma configuração que se poderia, *grosso modo*, considerar um bloqueio por uma razão qualquer, com um desfecho relativamente problemático. Há tempos nós nos interessamos por esse tipo de desfecho de um tratamento analítico. É preciso perguntar-se se a imagem do sonho do paciente não é, de alguma maneira, indicação de uma situação mortífera muito distante das considerações do seu antigo analista. De certa forma, há um grão de verdade no sonho do paciente concernente à configuração do quadro analítico e que interroga o acolhimento de um analisante pelo analista. O que se observa é que, à medida que a psicanálise se desenvolve, a espessura teórica do pensamento do analista funciona como uma verdadeira parede. Em vez de um contato, podem-se propor estratégias, táticas, para tal ou tal tipo de patologia e, no limite, poder-se-ia quase falar de "especialidades psicanalíticas": casos "difíceis", psicóticos, toxicômanos etc. É preciso então perguntar se a psicanálise não está seguindo o mesmo caminho que a medicina, de uma especialização tendendo à atomização. E, nesse caso, se ainda se pode chamá-la de psicanálise.

Com base nessas situações bloqueadas, seria preciso perguntar qual modelo nos permitiria pensar tais situações e se é possível detectar a questão de uma atividade "iatrogênica" da psicaná-

lise. Essa hipótese no campo da psicanálise nos levou a formular a hipótese da produção de um autismo "iatrogênico" no paciente mencionado antes. Uma hipótese em certa medida ingênua, mas que nos impeliu a repensar o modelo do autismo infantil precoce. Percorrendo a literatura a esse respeito, à parte alguns avanços clínicos e teóricos, encontramos a situação dessa espessura teórica que acabamos de mencionar, o que torna a maior parte dessa literatura bastante homogênea. Os trabalhos de Tustin,<sup>6</sup> Haag,<sup>7</sup> Laznik-Penot<sup>8</sup> buscam, sobretudo a partir da fineza da observação clínica, ultrapassar essa situação, mas não conseguem, todavia, se desvencilhar de certa dificuldade para encontrar as repercussões desses avanços para o conjunto da teoria. O artigo de Fédida<sup>9</sup> sobre o autismo é exceção: trata-se precisamente de reconhecer o autismo como portador de uma potencialidade modeladora para a teoria.

Se, por um lado, podemos comemorar a massa de produção teórica e clínica no campo da psicanálise, por outro, é preciso retomar a questão da *ressonância*, a capacidade que deve guardar o analista de poder ser abalado em suas referências teóricas pelo discurso do analisante. O que quer dizer, afinal, que é a partir do desencadeamento da atividade inconsciente do analista, em razão da presença do analisante, que se atinge a interpretação dita psicanalítica. A rigidez dos modelos teóricos que o analista traz acaba agindo como uma barreira de contato, seja na sessão analítica seja na produção teórica. O que vem estabelecer uma condição particular nas relações dos analistas entre si. Num trabalho recentemente surgido na França, Besserman Vianna<sup>10</sup> conta um episódio extremamente interessante implicando a psicanálise no Brasil e que teve repercussões na França. É o episódio, bastante conhecido, de um analista brasileiro que, sob a ditadura militar dos anos 60 e 70, dedicava uma parte de seu tempo como conselheiro médico de um grupo de tortura dos organismos governamentais de repressão. Esse personagem fez sua análise (dita didática) com um psicanalista que, por sua vez, havia sido analisado por um analista chegado ao Brasil no final dos anos 40, saído dos quadros do Instituto de Psicoterapia que tomara o lugar da Sociedade Psicanalítica de Berlim após a sua "arianização" sob o regime nazista. O analista

didata que conduziu a terapia, após terem sido reveladas as atividades duvidosas de seu analisante, participou com alguns dirigentes do IPA de certa manobra de abafamento do episódio. Recentemente, por ocasião de um voto no seio da Sociedade à qual pertence esse analista didata, relativo ao procedimento visando à sua expulsão, foi decidido por expressiva maioria mantê-lo em suas funções.<sup>11</sup> É evidente que os membros dessa associação, eles mesmos em parte formados sobre o divã desse analista, não poderiam ter votado de outra maneira na ocasião. É preciso perguntar se a expulsão desse analista didata pode ser justificada; é ao menos a conclusão à qual chegou uma comissão nomeada pelo organismo internacional para examinar o caso. Esse ato acarretaria consequências importantes para seus atuais e antigos analisantes. Seria útil acrescentar um último detalhe: o analista didata em questão é de origem judaica. Estamos diante, pois, de um episódio no qual um judeu foi analisado por um analista que fora dirigente de um Instituto tutelado pelos nazistas. Para darmos conta dessa situação, seria necessário encontrar os elementos teóricos que permitissem praticar uma política psicanalítica que fosse efetivamente, ao mesmo tempo, política e psicanalítica. Devemos levar em conta a situação bastante problemática de um analisante que tenha tido por analista alguém que fora conivente com a tortura e participara do abafamento dos fatos. Vemos nesse episódio um modelo muitas vezes repetido na história da psicanálise, em que a espessura teórica desliza rapidamente para tergiversações burocráticas e posições doutrinárias, erigindo verdadeiros delírios (como veremos no terceiro capítulo deste estudo) em teoria, sem que o delírio sofra os remanejamentos imprescindíveis antes de fornecer um modelo teórico.

Com base nas considerações aqui esboçadas, colocamo-nos a questão do *acolhimento* do analista a seu analisante. Esta pesquisa nos conduziu aos trabalhos de Derrida e Lévinas. A via a partir da ética permite responder a algumas de nossas questões. É, se podemos dizer, "desconstruindo" alguns conceitos que algumas questões puderam ser formuladas. O acolhimento do analista a seu analisante pode se resumir numa questão de técnica psicanalítica a ser examinada em uma supervisão ou esse acolhimento depende

da herança freudiana? Interrogar Freud e seus estudos só pode nos afastar de toda abordagem apologética de sua biografia e de sua obra. No que concerne ao trabalho analítico, seria interessante ver Freud a partir dos diálogos que ele manteve ao longo de toda a sua obra. Nesse sentido, a correspondência é uma fonte inestimável. A psicanálise seria, talvez, inconcebível sem se levar em consideração as forças que poderiam destruí-la ou impedi-la de existir. A maneira com que essas forças se organizaram em Freud e passaram aos analistas, de todas as correntes, é uma questão que nos colocamos e que, em certo momento, nos levou a tomar a decisão de ver Freud a partir de um olhar sobre Freud (neste estudo, o olhar de Ferenczi, por razões que se explicitarão mais à frente). Em outros termos, a história da medicina deve incluir Mengele,<sup>12</sup> pois, sem ele, deparamos com uma lacuna que impede de ver por que a medicina guarda certa fobia do contato com os pacientes e se enriquece de tão grande número de meios "técnicos", a tal ponto que por vezes se pode perguntar se é ainda razoável falar-se de uma relação médico-paciente. Sem um Freud potentemente antipsicanalítico, com dificuldade se pode compreender por que a chamada "clínica" psicanalítica recua cada vez que se fala de "teoria" psicanalítica.

Essas questões relacionadas à "clínica", por assim dizer, sustentam nosso estudo e este trata de relatar um trecho do caminho que percorremos. É preciso assinalar que os pontos de referência desse caminho foram a obra de Derrida e de Fédida. Chegar à obra de Nicolas Abraham e de Maria Torok foi apenas uma consequência dessas leituras. Pensamos que nenhum analista pode escapar, num momento ou noutro, à necessidade de criar sua própria teoria. A maioria recusa essa eventualidade. Mas cada analista, num dado momento, se encontra diante de um analisante que o interroga continuamente. Pode-se supor que é após esse tratamento, ou após cada sessão desse tratamento, que o analista se pergunta sobre o fato de ser analista e sobre sua própria análise pessoal, uma análise que não termina jamais.

As questões que esboçamos até aqui encontram, na obra de Nicolas Abraham e de Maria Torok, um lugar tão importante que esses dois autores se tornaram nossos principais interlocutores. A

"clínica" ocupa um lugar central em sua obra. Poder-se-ia mesmo dizer que as orientações teóricas que eles to naram foram determinadas pela clínica. E se, em sua obra, a clínica é muito brevemente expressa em termos de apresentação de caso é porque a visada clínica para eles é onipresente como especulação. Não se trata de um desfile de casos clínicos, mas sim de uma interminável pesquisa de legibilidade e de tradução. Os pontos de vista metapsicológicos dos autores devem dar conta do esforço de legibilidade que eles desenvolvem em relação a seus pacientes. Não há "pacientes difíceis". Eles estão sempre prontos a interrogar seus modelos teóricos e a modificá-los diante da clínica; é desse modo que eles encontram, a partir da clínica, os elementos que possibilitam efetuar algumas precisões conceituais como, por exemplo, a distinção entre a introdução de pulsões e a incorporação de objeto. O trabalho de tradutor de Nicolas Abraham marca seu estilo de teórico da psicanálise; sabe-se que ele chamava algumas de suas traduções dos poetas húngaros de "poesias mimetizadas". O trabalho de escritura dos autores procura imitar seu tema. Deparamos então com um estilo a um só tempo científico e poético, guardando uma força performativa; os desenvolvimentos que esta proporciona aos seus leitores ultrapassam a leitura e implicam as cadeias associativas.

O compromisso dos autores com a clínica os leva a escrever em um dos seus trabalhos: "salvar a análise do homem dos lobos, nos salvar". O encontro de sua obra com a de Ferenczi seria pois inevitável. Sabe-se dos esforços clínicos de Ferenczi que o conduziram à beira de uma ruptura com Freud. Com base nessa convergência entre os autores e Ferenczi desenvolvemos nosso estudo. Assim, as referências aos conceitos analíticos são feitas tomando-se Ferenczi por base, para não perder de vista nosso ponto de partida: as questões com base na clínica. Na biografia de Nicolas Abraham (à qual neste estudo nos referimos, deliberadamente, muito pouco), encontra-se um momento de impasse importante no decurso de sua análise pessoal. Nesse episódio, que é referido ao longo deste estudo, houve a participação de um terceiro personagem. Trata-se de René Major, que teve acesso às cartas que o analista de Nicolas Abraham encaminhou à Sociedade de Psicanálise de Paris recomendando a recusa de sua candidatura a membro

efetivo dessa associação. O ato de René Major de mostrar essas cartas a Nicolas Abraham pode ser tomado como um modelo de ruptura com uma atitude virulentamente antianalítica dos analistas. Cremos que o ato de René Major teve o efeito de um ato analítico que restitui sua dimensão metafórica a uma situação que havia perdido essa dimensão.

Neste nosso estudo, os capítulos em geral se organizam seguindo uma mesma estrutura: partimos da obra de Ferenczi para apresentar, num segundo momento, os pontos de vista de Nicolas Abraham e de Maria Torok. O Capítulo 3 é o único a apresentar uma estrutura distinta: tomamos um trabalho de Pierre Férida para raciocinar primeiramente sobre a questão da teorização no campo da psicanálise.

Podem-se distinguir na obra de Nicolas Abraham e de Maria Torok algumas particularidades que formam uma rede de intersecções bastante complexa. Primeiramente, é preciso assinalar um diálogo entre os dois autores que não tem simplesmente a característica de uma complementaridade ou de uma justaposição de textos. A assinatura dos dois livros, *L'écorce et le noyau* e *Le verbière de l'homme aux loups*, pelos dois autores, parece ser o resultado de um método denominado por um deles de "transfenomenal", ao mesmo tempo "trans-subjetivo" e "trans-objetivo". De certa forma, encontramos a mesma relação entre Jacques Derrida e os autores. Um segundo ponto se refere ao diálogo com os textos de Imre Hermann, Dominique Geahchan, Ilse Barande, Denise Braunschweig, Conrad Stein, Laplanche e Pontalis (*Vocabulaire de la psychanalyse*). Mencionamos antes a importância do trabalho de tradução de Nicolas Abraham; a relação com a literatura seria um terceiro ponto. E, por fim, evidentemente, o ponto constituído pela relação com os mestres: Freud, Husserl, Ferenczi.

O caminho que percorremos nos conduz da distinção entre a "introjeção de pulsões" e a "incorporação de objeto" à criptoforia, passando pelo símbolo e a anasemia. Procuramos nos manter o mais próximo da intersecção entre a clínica e o método interpretativo de textos teóricos dos autores, preocupados em discernir os movimentos de transformação dos conceitos e os elementos que permitiram essa transformação até a criação da nova figura da

metapsicologia, ou seja, a "cripta". Nesse sentido, os capítulos sobre o símbolo e a anasemia podem ser considerados uma tentativa de discernir o método pelo qual se chega à figura da "casca-e-o-núcleo", que parece ser a chave e o coroamento desse método. Nos capítulos sobre o símbolo e sobre a anasemia, procuramos explicitar os protocolos de leitura que permitiram aos autores considerar "que todos os conceitos psicanalíticos autênticos se reduzem a estas duas estruturas, aliás Complementares: símbolo e anasemia .

## NOTAS

- 1 Abraham & Torok, 1987a.
- 2 Idem, 1976.
- 3 Stein, 1987.
- 4 Holocausto, o genocídio dos judeus europeus, pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial.
- 5 Arendt, 1983.
- 6 Tustin, 1989.
- 7 Haag, 1983.
- 8 Laznik-Penot, 1995.
- 9 Férida, 1990.
- 10 Vianna, 1997.
- 11 Esse episódio todo terminou com a expulsão do analista didata de suas funções.
- 12 Médico SS encarregado das "seleções" e "experiências médicas" em Auschwitz.

# CAPÍTULO I

## A DISTINÇÃO ENTRE A INTROJEÇÃO DE PULSÕES E A INCORPORAÇÃO DE OBJETO

### I O NASCIMENTO DO CONCEITO DE INTROJEÇÃO

Pode-se percorrer a obra de Nicolas Abraham e de Maria Torok com a distinção que eles estabeleceram entre introjeção e incorporação<sup>1</sup> da mesma maneira que se pode "percorrer a obra de Ferenczi com o conceito de introjeção".<sup>2</sup> Para eles, a introjeção "constitui a peça mestra, o motor da vida psíquica no seu conjunto".<sup>3</sup>

Segundo Nicholas Rand, em sua introdução à edição americana de *L'écorce et le noyau*, para Nicolas Abraham e Maria Torok

uma primeira definição seria: a introjeção se equipara ao trabalho que continuamente estende nossas possibilidades de acolher nossos próprios sentimentos e desejos nascentes, o mesmo se dando com os acontecimentos e influências do mundo externo.<sup>4</sup>

O conceito de introjeção foi criado por Ferenczi para definir um fato característico dos neuróticos. Esse conceito se opunha ao de projeção, que seria o fenômeno característico dos paranóicos.

É no artigo "Transferi et introjection"<sup>5</sup> ["Transferência e introjeção"] (de 1909) que se pode encontrar, pela primeira vez, o

termo "introjeção". Esse termo só aparecerá na obra de Freud alguns anos mais tarde, em 1915 mais exatamente, em *Pulsions et destins des pulsions*<sup>6</sup> [*Pulsões e destino das pulsões*], como assinala James Strachey.<sup>7</sup>

O artigo de Ferenczi "Transfert et introjection" é dividido em duas partes (I. Introjection dans la névrose [Introjeção na neurose], II. Rôle du transfert dans l'hypnose et la suggestion [Papel da transferência na hipnose e a sugestão]) e constitui, com o artigo precedente (de 1908) "Psychanalyse et pédagogie" ["Psicanálise e pedagogia"], o princípio de uma primeira teorização após o seu encontro com Freud. Trata-se de uma tomada de posição em relação às doenças "nervosas". Esse texto estabelece uma fronteira clara entre as perspectivas anteriores e posteriores às hipóteses freudianas (sobre o inconsciente e as diferentes instâncias do aparelho psíquico). No artigo de 1909, Ferenczi retoma as descobertas de Freud sobre a transferência (sobretudo o caso Dora) e faz uma longa interpretação das relações entre esta, de um lado, e a sugestão e a hipnose, de outro.

No seu artigo de 1908, Ferenczi afirma que é possível mudar o homem. Uma verdadeira revolução estaria no horizonte e poderia ser realizada com base nos ensinamentos de Freud. A possibilidade dessa revolução na educação das crianças, "um mergulho nos jardins de infância", lhe permite avançar a hipótese de que, em se mudando a atitude em relação às crianças, cessando as "mentiras"<sup>8</sup> e as falsas informações, poder-se-ia mudar o homem. Ele lança as bases de todo um programa de trabalho teórico. Nada menos que o de fundar uma pedagogia e um programa prático, "preventivo", uma "pedagogia fundada na compreensão, na eficácia e não nos dogmas".<sup>9</sup> Pode-se observar a presença, desde seu primeiro artigo até 1933 ("La confusion de langue entre les adultes et l'enfant" ["Confusão de língua entre os adultos e a criança"]),<sup>10</sup> dos temas que serão constantes em sua obra: a criança, a mentira, a influência do ambiente, as primeiras relações com os pais.

No artigo que nos interessa mais de perto aqui, "Transfert et introjection", Ferenczi tem, como no artigo anterior, a preocupação de estabelecer os limites e as possibilidades de um antes e de um após os postulados de Freud. Faz também um balanço e uma

reinterpretação de sua atividade pré-analítica como hipnotizador. A estratégia argumentativa desse artigo é admiravelmente eficaz. Ela evita toda discussão sobre uma classificação, bastante problemática, das neuroses, e afasta também toda definição, não menos problemática, das psicoses.

Quando fala das neuroses, em geral, e quando opõe os mecanismos desta aos da paranóia, Ferenczi se encontra num terreno seguro. Ele pode afirmar (a partir de uma abordagem suficientemente detalhada e fundada em seus conhecimentos clínicos, mas ao mesmo tempo suficientemente genérica permitindo uma visão de conjunto) que a *projeção* é a característica da paranóia, enquanto a *introjeção* é a característica das neuroses em geral.

A partir dessa perspectiva, o artigo de 1909 é uma seqüência do artigo de 1908. Se no artigo de 1908 trata-se da prevenção das neuroses em geral (a partir da fundação de uma "pedagogia"), no de 1909 trata-se da formulação dos princípios gerais de uma teoria da clínica psicanalítica.

O traço fundamental do procedimento ferencziano é de escutar, antes de mais nada, o sofrimento, para estabelecer, em seguida, uma teoria. Quando a teoria se revela insuficiente, ele retoma a clínica. Há pois um ir-e-vir permanente entre a clínica cotidiana e o esforço para torná-la compreensível e eficaz.

Mais tarde, veremos Nicolas Abraham retomar esses princípios ferenczianos para opô-los à utilização da teoria como um dogma.

Depois de ter encontrado um ponto suficientemente próximo para ver o detalhe e suficientemente afastado para ter uma visão de conjunto, isto é, após ter encontrado a necessária distância, Ferenczi define a transferência como o fenômeno psicanalítico por excelência, mas também como um fenômeno bastante freqüente, que se encontra na base de toda relação humana, seja no homem "normal" seja no "neurótico".

Segundo Ferenczi, em toda manifestação neurótica há, no fundo, uma transferência. Trata-se de um "esbanjamento aparente" das energias afetivas. Esse "esbanjamento aparente" é visto, num primeiro momento, como um "deslocamento da energia afetiva dos complexos de representações inconscientes sobre as idéias atuais, exagerando sua intensidade afetiva".<sup>11</sup>

Em Ferenczi, entretanto, os médicos se encontram com frequência severamente questionados: "o comportamento excessivo das histéricas é bem conhecido e suscita os sarcasmos e o desprezo; mas desde Freud sabemos que é a nós, médicos, que os sarcasmos deveriam ser dirigidos, nós que não reconhecemos a representação simbólica à histeria, fazendo figura de analfabetos diante da rica linguagem da histeria".<sup>12</sup>

Nessa passagem, Ferenczi não fala ainda da atitude antianalítica do médico. Pode-se perceber, contudo, uma primeira alusão à existência de uma contratransferência onde existe transferência. Não é apenas o paciente que pode não querer saber nada de análise; é sobretudo o médico que é tomado por uma cegueira voluntária. Todo o artigo se dirige ao médico que quer guardar suas crenças (religiosas? mágicas?) em uma ciência tranquilizadora que o colocaria fora do circuito mais problemático da clínica, e que lhe permitiria um lugar honrado e protegido. Logo, será possível observar o surgimento de uma fina ironia em Ferenczi em relação ao "charme irresistível" do médico ou do hipnotizador, como explicação dos estados amorosos de seus pacientes.

Se não nos deixarmos enganar pelo estilo inocente de Ferenczi, apresentando no começo de seu artigo o papel do médico, poderemos detectar as bases de uma atitude clínica bem particular. Nessa atitude, a preocupação de compreender, de estar o mais perto possível do sofrimento e de ser útil se desenvolve à medida que sua prática clínica avança. Ela levou Ferenczi a experimentar atitudes terapêuticas relativamente problemáticas, como foi o uso da "técnica ativa", que quase o conduziu a uma ruptura com Freud.

Não seria sem proveito estudar em detalhe esse artigo, pois trata-se de examinar o contexto do nascimento de um conceito que não teve o mesmo destino que a noção de identificação, que por sua vez tornou-se um dos pilares da doutrina freudiana.

Para Nicolas Abraham, contudo, o conceito de introjeção é "crucial". Ele diz claramente que o "problema, crucial, do conflito de introjeção é o último objetivo do que se chama o desejo e do qual as fantasias são apenas eventualidades".<sup>13</sup> Num primeiro momento, trata-se de constatar que aquilo que constitui o pilar da obra de Freud, a identificação, é um conceito secundário na de

Abraham & Torok. Para eles, é a introjeção que desempenha o papel principal.

Essa distinção é carregada de conseqüências para o desenvolvimento da obra de Abraham & Torok. Retomando o conceito de introjeção criado por Ferenczi e levando-o ao limite ao radicalizá-lo, os autores chegarão a conclusões bastante diferentes das de Freud quanto à clínica, como por exemplo a retomada do caso do "Homem dos Lobos"<sup>14</sup> e as surpreendentes interpretações a que chegam os autores.

A introjeção, característica da neurose.

A projeção, característica da paranóia

O conceito de introjeção foi criado com base no conceito de transferência (no caso Dora).<sup>15</sup> Para Ferenczi, no artigo de 1909, as transferências são

as reedições, as reproduções de tendências e de fantasias que a progressão da análise desperta e deve trazer à consciência, e que se caracterizam pela substituição da pessoa do médico por pessoas outrora importantes.<sup>16</sup>

A transferência é, contudo, rapidamente reconhecida como um fenômeno muito mais amplo para ficar restrito ao quadro de uma psicanálise. A transferência é descrita como um "mecanismo psíquico característico da neurose em geral, que se manifesta em todas as circunstâncias da vida e está subjacente à maioria das manifestações mórbidas"<sup>17</sup> nos neuróticos.

A transferência, característica dos neuróticos, é vista como parte de um quadro mórbido ao lado da "imitação" e do "contágio psíquico"; isto é, da capacidade do "enfermo" de se apropriar das características e dos sintomas de outra pessoa. Trata-se da identificação histérica.

Ferenczi acrescenta que se trata da capacidade desses "enfermos" de se colocarem no lugar de uma outra pessoa, de sentirem intensamente o que acontece aos outros. Essa característica indica-

tiva de um "lugar" está na origem de uma das distinções conceituais efetuadas por Nicolas Abraham e Maria Torok - a distinção entre introjeção e identificação:

Na literatura analítica reina uma certa confusão entre introjeção e identificação. Esta entra, seguramente, no processo daquela, mas os dois mecanismos não devem ser confundidos. O resultado da introjeção é uma relação com o objeto interno, enquanto o de identificação é a designação de um lugar eleito momentaneamente como domicílio pelo sujeito.<sup>18</sup>

Essa distinção entre introjeção e identificação,<sup>19</sup> estabelecida por Nicolas Abraham, não é um simples detalhe teórico. Ela indica uma retomada do conceito ferenciano, que não é do domínio retórico. Trata-se de atualizar um instrumento para o trabalho clínico. *O resultado da introjeção* é uma relação com um objeto interno e, por isso, indica a via dos conflitos entre o sujeito e este objeto. A introjeção é, pois, o processo determinante da problemática do dentro e do fora, do estrangeiro e do próprio. A identificação, por sua vez, é o processo pelo qual o sujeito pode se deslocar e ocupar diferentes posições.

Para Ferenczi, é essa capacidade de identificação (identificação do "paciente" com outro ou identificação das funções de nutrição e de secreção com as funções sexuais) que explica a concentração dos sintomas da histeria na boca e no esôfago. Aqui Ferenczi emprega as expressões *deslocamento* e *transferência* indiferentemente, sendo a transferência apenas "um caso particular da tendência geral ao deslocamento dos neuróticos".<sup>20</sup> Com efeito, o deslocamento é o mecanismo fundamental pelo qual o neurótico pode escapar aos "complexos penosos e portanto reprimidos".

Se a transferência é um fenômeno presente nas condições "normais" da vida cotidiana, as condições de um tratamento analítico são *muito propícias* ao seu aparecimento. Quando descreve os mecanismos de transferência no tratamento analítico Ferenczi estabelece uma analogia com a química, comparando os afetos reprimidos que aparecem à medida que se desenvolve o tratamento aos elementos químicos que buscam a saturação de suas valências químicas não saturadas. O analista seria, então, o "catalisador"<sup>21</sup> des-

se processo. Ferenczi assinala, contudo, que, em uma análise corretamente conduzida, o caráter dessas combinações "químicas" é transitório e deve conduzir o "paciente" às "fontes primitivas escondidas, criando uma combinação estável com os complexos até então inconscientes".<sup>22</sup>

Observa-se nessa analogia a estratégia ferencziana de um tratamento analítico no qual o conceito de introjeção desempenhará um papel particular. Se o analista é apenas um "catalisador", ele não participa verdadeiramente do desenvolvimento do fenômeno. Em contrapartida, em sua ausência, a "reação química" não ocorre. O papel do catalisador-analista é ser um mediador entre o ego e o inconsciente. O analista só existe para melhor desaparecer. De fato, o analista se torna uma representação de uma pulsão, enquanto o espaço analítico se torna o duplo de uma configuração psíquica que será sempre desconhecida se não puder se desenvolver no espaço geográfico cujos limites seriam os de uma sessão analítica. Como diz Neyraut:

a problemática da transferência é então territorial. A situação analítica se torna ela mesma um terreno onde se operam as anexações, os ganhos... Uma metáfora política derivada do espaço vital poderia facilmente explicitar: assimilação dos elementos estrangeiros mais desejáveis por naturalização, expulsão dos causadores de problema.<sup>23</sup>

Se o analista desaparece imediatamente após ter desempenhado o papel de "catalisador", resultará disso uma apropriação de uma parcela do inconsciente pelo analisante. Neste sentido, pode-se dizer que há uma ampliação do ego. Ocorre então uma "introjeção de pulsões". Trata-se de um "processo", como assinala Maria Torok, quando ela opõe "introjeção de pulsões" a "incorporação de objeto". Esta não é um processo, mas um ato de caráter imediatista, um ato mágico.

Para Ferenczi, a transferência é um fenômeno bastante frequente nos neuróticos e que se desencadeia muito facilmente. Trata-se, para ele, aliás, da característica mais específica dos neuróticos. Ferenczi pensa que é quase "ridículo" constatar que a transferência pode se desencadear a partir de "semelhanças ínfimas" (identificação do médico com o "médico" das brincadeiras infantis, se-

melhanças físicas insignificantes como os gestos, a cor dos cabelos etc). Ele retoma aqui a representação pelo detalhe ("Darstellung durch ein kleinstes"). Neyraut assinala:

Poder-se-ia melhor traduzir, na minha opinião, pelo "o menor", isto é: o elemento próprio a suportar a transferência dos afetos inconscientes. Mas este "Kleinstes" para Ferenczi parece mais um detalhe, um fragmento, uma pequena realidade que um elemento que somente é pequeno por se referir a um maior e sendo não apenas um pedaço, mas eventualmente o símbolo.

Um ligeiro desvio mas cheio de conseqüências o faz, em sua interpretação da transferência, privilegiar o deslocamento do afeto em relação ao de representação.

Freud reservava em sua definição a possibilidade de um deslocamento de representação: "deslocamento de tendências, de fantasias".

*Para Ferenczi, a representação permanece fixada aos complexos reprimidos, apenas os afetos em excesso e os gases sob pressão buscam se fixar sobre outras representações.*<sup>24</sup> Nestas condições, o analista ou antes um detalhe ínfimo de sua pessoa se torna a nova representação: é a nova representação.<sup>25</sup>

O que Neyraut escreve aqui nos permite compreender melhor o procedimento de Ferenczi e suas conseqüências. Para Ferenczi, trata-se de discernir um fenômeno cuja importância é antes de mais nada econômica. Ele insiste sobretudo no caráter maciço e onipresente da transferência e descreve a transferência em geral e a transferência sobre o médico (que é apenas uma manifestação da "tendência geral dos neuróticos a transferir") como uma "tendência", uma "impulsão", um fenômeno inevitável, quase que a "natureza" mesma do neurótico, e que é determinada pela economia libidinal. Trata-se de afetos livremente flutuantes, resultado de um recalçamento que não permite sequer um mínimo interesse pelas representações de prazer tornado desprazer por causa de uma incompatibilidade com a consciência do ego civilizado. Esses afetos livremente flutuantes serão a custo tolerados pelo psiquismo. Segundo Ferenczi, na histeria, o "paciente" converterá uma parte da "quantidade de excitação" em sintoma orgânico e, na neurose obsessiva, ele a deslocará para uma idéia compulsiva. Entretanto, "subsiste uma quantidade de excitação livremente flutuante, cen-

trífuga diríamos, que tenta então se neutralizar sobre os objetos do mundo exterior. É a esta quantidade de excitação 'residual' que se imputará a disposição dos neuróticos à transferência".<sup>26</sup>

A noção de introjeção aparecerá, pois, tendo por bases a noção de transferência e considerações de ordem essencialmente econômica. Como escreve Fédida:

Ora, a transferência é um sintoma como o é também o sonho: ela participa dos mesmos mecanismos de formação. E da mesma forma que o sonho, ela assegura não apenas os meios de conhecer a vida psíquica inconsciente do paciente, mas também os meios de agir sobre a *economia*<sup>27</sup> deste.<sup>28</sup>

Em 1909, Ferenczi tenta estabelecer as fronteiras entre introversão, projeção e introjeção.<sup>29</sup> Cada um desses termos remeterá a um modelo psicopatológico. A *introversão* irá concernir os "dementes precoces" ("o demente retira totalmente seu interesse do mundo exterior, se torna infantil e auto-erótico"). A *projeção* será a característica dos paranóicos ("o paranóico é incapaz de retirar seu interesse do mundo exterior; ele se contenta em repelir esse interesse para fora do seu 'ego', de projetar no mundo exterior os desejos e as tendências e crê reconhecer no outro todo o amor, todo o ódio que ele nega em si-mesmo"). Na *neurose*,

observamos um processo diametralmente oposto (à paranóia). Pois enquanto o paranóico projeta no exterior as emoções que se tornaram penosas, o neurótico procura incluir na sua esfera de interesses uma parte tão grande quanto possível do mundo exterior, para torná-lo objeto de fantasias conscientes ou inconscientes. Esse processo ... é considerado um processo de diluição, pelo qual o neurótico tenta atenuar a tonalidade penosa dessas aspirações "livremente flutuantes", insatisfeitas e impossíveis de satisfazer. Proponho denominar esse processo inverso da projeção: *introjeção*.<sup>30</sup>

A introversão, a projeção e a introjeção são concebidas, num primeiro momento, como mecanismos de defesa; modalidades astutas que os "pacientes" utilizam para se desfazer dessas quantidades de energia livremente flutuantes resultado do processo de recalçamento e que contrariam o princípio de prazer.

No mesmo artigo, algumas páginas à frente, encontra-se o conceito de introjeção apresentado como um mecanismo de defesa que faz parte de uma argumentação com base num hipotético adversário da psicanálise se exprimindo através de Ferenczi: "poder-se-ia objetar-me que a extensão da esfera de interesses, a identificação do 'ego' com numerosas pessoas ou mesmo com a humanidade inteira, a receptividade com as estimulações exteriores, são qualidades compartilhadas pelos indivíduos normais, até mesmo os da elite, e que a introjeção não pode então ser considerada um processo psíquico característico dos neuróticos".<sup>31</sup> Ferenczi responde a essa hipotética objeção com o mesmo argumento de universalidade: "segundo a doutrina psicanalítica, não existe uma diferença fundamental entre normalidade e neurose".<sup>32</sup>

A decisão de incluir o processo de introjeção entre os mecanismos de defesa é bastante problemática. Ferenczi nos fornece, ele mesmo, argumentos contra essa assimilação. Acabamos, no entanto, tendo a impressão, no artigo que estamos examinando, de que, afinal, para ele, a introjeção (como processo característico dos neuróticos) pode ser sinônimo de transferência.<sup>33</sup> Ele indica apenas uma ligeira distinção, como nesta passagem:

O termo "transferência" criado por Freud deve ser conservado para designar as introjeções que se manifestam no decurso da análise e que visam à pessoa do médico, em razão de sua importância prática excepcional. O termo "introjeção" convém a todos os outros casos implicando o mesmo mecanismo.<sup>34</sup>

Nessa perspectiva, a paranóia e a neurose seriam os dois modelos distintos pelos quais o problema econômico dessa quantidade de excitação livremente flutuante, contrariando o princípio de prazer, poderia ser resolvido. Os dois mecanismos essenciais - a projeção e a introjeção - se tornariam, para Ferenczi, os mecanismos que ultrapassam a patologia e abrem a via para uma abordagem ontogenética. Não se trata mais de compreender a neurose ou a paranóia, mas de atribuir uma característica de universalidade a esses mecanismos assim descritos com base na patologia - uma maneira que se tornou clássica a partir de Freud, para compreender o desenvolvimento do homem a partir de sua infância.

## A projeção e a introjeção como modelos de funcionamento

A hipótese de Ferenczi é descrita em termos muito simples. Tem-se quase a impressão de que ele faz simples conjeturas. Pode-se, contudo, vislumbrar as pistas complexas, para estabelecer um estatuto do ego. Ferenczi nos diz:

Pode-se pensar que o recém-nascido experimente todas as coisas de uma maneira monista, diríamos nós, quer seja um estímulo exterior ou um processo psíquico. É apenas posteriormente que ele aprenderá a conhecer a "malícia das coisas", as que são inacessíveis à introspecção, rebeldes à vontade, enquanto outras permanecem à sua disposição e submetidas ao seu querer. O monismo se torna dualismo.<sup>35</sup>

A passagem do monismo ao dualismo se faz mediante a "malícia das coisas", o que supõe o recurso à linguagem e a aceitação de uma limitação dos poderes da vontade. A "malícia das coisas" é tanto um recurso à linguagem que não se pode deixar de fazer referência aos mitos (por exemplo, o mito do pecado original, no qual a "malícia das coisas" aparece por meio da serpente que instiga Adão e Eva contra Deus). O monismo seria então o herdeiro do estado do ventre materno. A passagem ao dualismo implica uma atividade de descoberta e um agir. Ferenczi prossegue:

Quando a criança exclui os "objetos" da massa de suas percepções, até então unitária, como formando o "mundo exterior" e que, pela primeira vez, ela lhe opõe o "ego" que lhe pertence mais diretamente; quando pela primeira vez ela distingue o "percebido" objetivo ("Empfindung") do "vivido" subjetivo ("Gefühl"), ela efetua, na realidade, sua primeira operação projetiva, a projeção primitiva.<sup>36</sup>

Vê-se aqui o conceito de projeção passar de um estatuto de simples mecanismo de defesa<sup>37</sup> a um estatuto de modelo fundador de um funcionamento. É preciso notar, contudo, que esse evento primeiro não é considerado "originário", mas "primitivo".<sup>38</sup> Se o conceito de projeção fosse considerado "originário", poder-se-ia facilmente ser levado a pensar em uma causalidade. Primitivo pres-

supõe que há uma iteratividade, o que muda completamente a perspectiva. Não basta mais encontrar alguma coisa que tenha ocorrido num dado momento. Trata-se de constatar o começo de um funcionamento que está sempre lá, sempre presente no tratamento analítico e, mais especificamente, como um dos componentes da fenomenalidade da transferência.<sup>39</sup>

É, pois, sobre o modelo da transferência que Ferenczi afirma que a criança, após ter descoberto esse "método" (a projeção), pode se desfazer de afetos desagradáveis de uma maneira paranóica. Para isso, basta repetir o método da *objetivação* de uma parte de sua sensorialidade. Basta expulsar uma parte do ego para o mundo exterior.

A projeção e a introjeção não são mais encaradas como mecanismos oriundos da paranóia e da neurose. Elas adquirem agora a dimensão de um modelo de funcionamento. De um ponto de vista ontogenético, a introjeção não é mais considerada uma oposição à projeção. Se, em um momento, ela o foi, era simplesmente para melhor esclarecer o modo de funcionamento paranóico em relação ao neurótico.

Trata-se agora de descrever o estabelecimento de algumas modalidades de funcionamento. Do ponto de vista de seu funcionamento, a projeção precede a introjeção. É a partir do modelo da projeção que a introjeção pode se constituir. A propósito da introjeção, Ferenczi assinala:

Uma maior ou menor parte do mundo exterior não se deixa expulsar tão facilmente do ego, mas persiste em se impor, como um desafio: ame-me ou odeie-me, "combate-me ou torne-se meu amigo!". E o ego cede a esse desafio, reabsorve uma parte do mundo exterior e estende seu interesse a essa parte: assim se constitui a primeira introjeção, a "introjeção primitiva".<sup>40</sup>

A introjeção primitiva é um fracasso da projeção. As partes do mundo exterior interiorizadas que resistem à expulsão são introjetadas e serão consideradas como fazendo parte do ego. Pode-se colocar a questão de saber o que quer dizer sujeito e objeto nesse contexto, ou ainda, o que quer dizer mundo interior e mun-

do exterior. Há partes do ego que absolutamente não lhe pertencem. São os atributos que se instalam no ego a partir de um logro, um logro primitivo, poder-se-ia dizer. Mas há também partes do ego que são sentidas como absolutamente estrangeiras, o que constituiria a outra face do mesmo logro primitivo. Aqui se vislumbra já um esboço do princípio de clivagem do ego. Desse ponto de vista, a questão do fora e do dentro impõe de chofre muitos problemas.

É, contudo, importante seguirmos a indicação de Ferenczi:

O primeiro amor, o primeiro ódio se realizam graças à transferência: uma parte das sensações de prazer ou de desprazer, auto-eróticas em sua origem, se desloca sobre os objetos que os suscitaram. No começo, a criança só ama a saciedade, pois ela aplaca a fome que a tortura - depois chega a amar a mãe, esse objeto que lhe traz a saciedade. O primeiro amor objetai, o primeiro ódio são, pois, a raiz, o modelo de toda transferência ulterior que não é então uma característica da neurose, mas a exageração de um processo mental normal.<sup>41</sup>

O primeiro amor, o primeiro ódio, da mesma maneira que a projeção, têm menos um sentido de originário que um sentido de primitivo. Ilse Barande, em seu livro sobre Ferenczi, não hesita em denominar Ur-transferência, Ur-projeção, Ur-amor etc.<sup>42</sup> De fato, trata-se da força de um modelo, e do começo de um funcionamento iterativo.

Observa-se também que, quando Ferenczi atribui ao auto-erotismo um papel central, ele estabelece um raciocínio, ao mesmo tempo clínico e teórico, cujo desenvolvimento será concluído em *Thalassa*. Para Ferenczi, o papel do auto-erotismo jamais será substituído pelo do narcisismo. Ele raciocinará antes em termos de auto-erotismo do que de narcisismo. Pode-se pensar que esse raciocínio é uma das diferenças maiores da obra de Ferenczi em relação à de Freud. Depois de "Pour introduire le narcissisme" ["Para introduzir o narcisismo"], o auto-erotismo praticamente desaparece dos eixos maiores da obra freudiana. Em Ferenczi, jamais. Essa fidelidade ao conceito de auto-erotismo poderia explicar, em sua obra, a importância que ele confere ao trauma. Segundo Ferenczi,

em relação ao amor que a criança tem pela saciedade, o amor da mãe é apenas uma transferência, a primeira transferência. A mãe se torna o objeto que propicia a saciedade. É a única maneira que ela dispõe de ser amada.<sup>43</sup> A transferência é, pois, um mecanismo que se estabelece com o primeiro amor ou o primeiro ódio, pelo deslocamento dos prazeres auto-eróticos para os objetos que os propiciam.

A leitura do artigo em que Ferenczi desenvolve o conceito de introjeção nos leva então a algumas conclusões.

A introjeção é:

- concebida como um mecanismo defensivo e uma etapa do desenvolvimento do ego;
- concebida como uma "diluição" e como um meio de aumentar o ego;
- concebida como um mecanismo que se opõe à projeção, quando esses dois mecanismos são definidos como característicos do neurótico e do paranóico ("o ego do neurótico é patologicamente dilatado, enquanto o paranóico sofre, por assim dizer, de um encolhimento do ego");<sup>44</sup>
- um mecanismo que se segue ao da projeção no desenvolvimento do ego.

O conceito de introjeção depende extensamente do de transferência, a tal ponto que eles não podem ser distinguidos, a não ser por um artifício, o de considerar que um deles ocorre na sessão analítica e o outro, fora ("o termo 'transferência' criado por Freud deve ser conservado para designar as introjeções que se manifestam no decorrer da análise e que visam à pessoa do médico, em virtude da sua importância clínica excepcional. O termo 'introjeção' convém a todos os outros casos implicando o mesmo mecanismo").<sup>45</sup>

A introjeção é o mecanismo fundamental da passagem do auto-erotismo ao amor objetai.

A introjeção e a projeção são os mecanismos pelos quais a problemática do fora e do dentro pode se colocar numa perspectiva de um "logro primitivo".

## A preocupação em acabar com a confusão ao redor do conceito de introjeção

Em 1912, em seu artigo "Le concept d'introjection" ["O conceito de introjeção"],<sup>46</sup> escrito no quadro de uma discussão a propósito do termo "introjeção" (em relação ao termo "exteriorização" proposto por Maeder), Ferenczi acrescenta algumas precisões sobre a definição que ele propõe do conceito de introjeção. Muito cedo (apenas três anos após a sua criação), o conceito de introjeção se torna um conceito polêmico.

Em seu artigo "Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis" ["Luto patológico e fantasma do cadáver delicioso"]<sup>47</sup>, Maria Torok sublinha a confusão existente ao redor desse conceito desde a sua criação. Segundo ela, na literatura psicanalítica, esse conceito serviu a tudo e a seu contrário. O mérito desse artigo é ter retomado rigorosamente as formulações de Ferenczi sobre o tema. A confusão à qual se presta o conceito de introjeção é devida a uma configuração aparentemente simples, mas submetida, todavia, a múltiplos fatores que devem ser levados em conta sob pena de tornar esse conceito aporético.

Em 1912, Ferenczi avança algumas precisões que devem ser sublinhadas.

No quadro do artigo que examinamos anteriormente, a introjeção é o mecanismo fundamental da neurose, pelo qual o neurótico procura "diluir" os afetos livremente flutuantes. O neurótico atrai tudo o que ele pode para sua esfera de interesses, com o objetivo de "diluição". Ele "dispersa [seus afetos] por objetos que absolutamente não lhe dizem respeito, para deixar no inconsciente suas emoções ligadas a certos objetos que, sim, absolutamente lhe dizem respeito".<sup>48</sup> De outro modo, o paranóico, quando se utiliza do mecanismo fundamental oposto, o da projeção, está também numa busca contínua de objetos, mas "é para lhe 'colar' a libido que o incomoda".<sup>49</sup>

Em 1912, Ferenczi acrescenta: "Eu descrevi a introjeção como a extensão ao mundo exterior do interesse, originalmente auto-erótico, pela introdução dos objetos exteriores na esfera do ego".<sup>50</sup>

Nota-se, primeiramente, que o conceito de auto-erotismo é o ponto de partida do pensamento de Ferenczi. Em segundo lugar,

se os objetos do mundo exterior entram na esfera do ego, isso equivale a dizer que o ego reconhecerá como seus os elementos estrangeiros. Pelo processo de introjeção, o ego se torna uma amálgama de elementos que lhe pertencem e de elementos que não lhe pertencem. É pelo processo de introjeção que ele ultrapassa o auto-erotismo à custa de um logro inevitável (o de tomar alguma coisa que não lhe pertence como algo dele). Ele vela para sempre o amor da saciedade, como dizia Ferenczi no artigo precedente.<sup>51</sup>

Vê-se a importância que Ferenczi confere a esses aspectos:

Insisti sobre essa "introdução" para ressaltar que considero todo amor objetai (ou toda transferência) uma extensão do ego ou introjeção, tanto no indivíduo normal quanto no neurótico (e no paranóico também, naturalmente, na medida em que ele conservou essa faculdade).<sup>52</sup>

Observa-se que nesse artigo de 1912 o conceito de introjeção muda completamente. A introjeção não depende mais da projeção, em relação à qual ela foi definida. Ela não depende mais tampouco da transferência, da qual ela não se distinguia (salvo pelo fato de dizer que ela ocorria fora da cura analítica). A introjeção se torna um mecanismo fundamental pelo qual o ego pode se expandir, como observamos um pouco antes. Ela é sobretudo co-essencial ao auto-erotismo.<sup>53</sup>

Supor, como fazemos aqui, que o auto-erotismo e o processo de introjeção são co-essenciais nos permite compreender a possibilidade, para o recém-nascido, de instaurar um processo iterativo de caráter eminentemente psíquico, que seria o equivalente do ato de sucção. Essa suposição parece-nos corresponder ao que Ferenczi descrevia como o resultado da introjeção, em um exemplo surpreendente:

Em última análise, o homem só ama a si-mesmo, e apenas a si-mesmo; amar um outro equivale a integrar esse outro em seu próprio ego. Como a mulher do pobre pescador do conto que sente como parte integrante de sua pessoa a salsicha que desponta em seu nariz com o auxílio de palavras mágicas e protesta contra a ablação dessa excrescência desagradável, nós experimentamos como nossas as dores que atingem os objetos que amamos. É essa união entre os

objetos e o ego, que chamei de introjeção e - lembro - estimo que o mecanismo dinâmico de todo amor objetai e de toda transferência sobre um objeto é uma extensão do ego, uma introjeção.<sup>54</sup>

Efetivamente, vê-se com dificuldade como o auto-erotismo e a introjeção poderiam não ser co-essenciais, sobretudo quando se pensa em certos eventos da clínica do autismo, como a criança que lança gritos de dor quando tocam em seu barbante (objeto autístico,<sup>55</sup> segundo Frances Tustin) que ele faz girar sem parar. Com base no que diz Ferenczi da relação entre o auto-erotismo e a introjeção, pode-se visualizar esse estado em que o processo de introjeção é muito precoce e muito severamente impedido.<sup>56</sup> Compreende-se facilmente que o barbante seja uma parte importante do corpo da criança, talvez a mais importante para ela.

Em seu artigo de 1912, Ferenczi mudará o estatuto do conceito de introjeção, em relação ao seu artigo de 1909. Se, em 1909, ele considerava a introjeção um caso particular de deslocamento, em 1912 ele inverte as coisas: o deslocamento é apenas um caso particular do mecanismo de introjeção. O argumento é sempre econômico, isto é, trata-se de conter os afetos livremente flutuantes. Observa-se assim que a introjeção e a projeção são confirmadas como os mecanismos fundamentais da neurose e da paranóia. Porém, em seu artigo de 1913 ("Le développement du sens de réalité et ses stades" ["O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estádios"],<sup>57</sup> vislumbra-se já a importância que será conferida ao mecanismo de introjeção, considerado o mecanismo mais arcaico no homem.

### A introjeção e a projeção se tornam as duas fases do desenvolvimento do ego

O artigo de 1913, "certamente o primeiro artigo jamais escrito sobre o desenvolvimento do ego",<sup>58</sup> é um momento crucial no pensamento de Ferenczi. Corresponde também a uma mudança do conceito de introjeção. O pensamento de Ferenczi exprime aqui uma preocupação ao mesmo tempo ontogenética e filogenética.

tica. Ferenczi prepara então seu livro *Thalassa*<sup>59</sup> (que será terminado em fins de 1913, apresentado a Freud em 1915 e publicado nos anos 20). Em *Thalassa*, encontra-se um capítulo ("Le développement du sens de réalité érotique et ses stades" ["O desenvolvimento do sentido de realidade erótica e seus estádios"]) onde ele tenta abordar a mesma problemática de outro ângulo, como veremos em seguida. Pode-se dizer que esses dois artigos constituem um conjunto. É, pois, dessa forma, como um conjunto único, que os abordaremos.

A reviravolta no pensamento de Ferenczi, representada por esse artigo de 1913, parece ter sido desencadeada pelo artigo de Freud de 1911 citado por Ferenczi - "Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique" ["Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico"] (Freud, 1995a). Como assinala Strachey,<sup>60</sup> Freud faz uma recapitulação de seus conhecimentos psicanalíticos a partir da *Esquisse d'une psychologie scientifique* [Esboço de uma psicologia científica] e do capítulo VII de *L'interprétation des rêves* [A interpretação dos sonhos]. Essa recapitulação trouxe conseqüências. Segundo Strachey, Freud preparava novas etapas teóricas: "Pour introduire le narcissisme" ["Para introduzir o narcisismo"], seguido pelos escritos metapsicológicos. O artigo de Freud, muito condensado, como ele mesmo comentou, não é apenas e tão simplesmente uma recapitulação. Parece anunciar alguns eixos de pesquisa que Ferenczi imediatamente percebeu.

Ferenczi tomou duas indicações de Freud, nos artigos "Le développement du sens de réalité et ses stades" e "Le développement du sens de réalité érotique et ses stades", que constituem um prosseguimento da pesquisa freudiana. A primeira indicação é a seguinte:

A substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, com as conseqüências psíquicas decorrentes, foi aqui apresentada esquematicamente e mesmo reduzida a uma só proposição; na realidade, ela não se dá nem de uma só vez nem simultaneamente em seu conjunto. Ao contrário, enquanto o desenvolvimento prossegue para as pulsões do ego, as pulsões sexuais se separam das pulsões do ego significativamente.<sup>61</sup>

E a segunda indicação:

Enquanto o ego cumpre sua transformação de *ego-prazer* em *ego-realidade*, as pulsões sexuais sofrem as modificações que as conduzem, por diversas fases intermediárias, do auto-erotismo inicial ao amor de objeto que está a serviço da função de reprodução. Se é exato que cada estágio dessas duas linhas de desenvolvimento pode se tornar a sede de uma predisposição a uma afecção neurótica ulterior, somos levados a fazer depender o que determina a forma desta (a *escolha da neurose*) da fase do desenvolvimento do ego e da libido na qual interveio a inibição de desenvolvimento predisponente. As características temporais dos dois desenvolvimentos, que não foram estudados ainda, e a possibilidade de seu deslocamento de um em relação ao outro tomam assim uma importância insuspeitada.<sup>62</sup>

Se citamos tão longamente essas duas passagens de Freud é para termos presente um eixo de pesquisa freudiana que em Ferenczi vai ter um desenvolvimento completamente diferente. Se, para Freud, trata-se de isolar os elementos que permitirão efetuar a difícil passagem do auto-erotismo ao narcisismo e seu desenvolvimento ("Pulsions et destins des pulsions" ["As pulsões e os destinos das pulsões"], "Deuil et mélancolie" ["Luto e melancolia"] e "Psychologie des masses et analyse du moi" ["Psicologia das massas e análise do ego"]), para Ferenczi trata-se de estabelecer um raciocínio embasado numa abordagem palingenética,<sup>63</sup> que culminará em *Thalassa*.

Essa diferença não é de pouca importância: trata-se de uma diferença de perspectivas significativa. Se, para Freud, trata-se de afinar a noção de aparelho psíquico, para Ferenczi trata-se de tomar os ensinamentos de Freud como fatos estabelecidos de uma vez por todas e de conceber a evolução do homem com base em uma abordagem psicanalítica.<sup>64</sup>

As questões que trataremos aqui ocuparão um lugar importante no pensamento de Ferenczi. Ele retornará a elas ainda em 1926,<sup>65</sup> quando de um balanço sobre o conceito de introjeção.

A questão aqui tratada é saber se a passagem do princípio de prazer ao princípio de realidade se faz de uma só vez ou por etapas (e, nesse caso, quais seriam essas etapas). Ferenczi raciocina tomando por base a clínica dos obsessivos, tal como Freud desenvol-

veu em "Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle" ["Observações sobre um caso de neurose obsessiva"].<sup>66</sup> Ele responde a essa questão dizendo: os obsessivos reconhecem "não poder se desfazer da crença na onipotência de seus pensamentos, de seus sentimentos, de seus desejos bons ou maus".<sup>67</sup> Freud se interroga sobre esse sentimento de onipotência, bem como sobre a base que o sustenta. Para ele, a passagem do princípio de prazer ao princípio de realidade é essencial para compreender o desenvolvimento do ego. Se, para Freud, é inconcebível imaginar uma organização submetida ao princípio de prazer, para Ferenczi trata-se de descobrir uma etapa do desenvolvimento humano onde essa perspectiva se realiza "não apenas na imaginação e aproximadamente, mas na realidade e efetivamente". É o estado em que o ser humano é ainda mais que um parasita no ventre da mãe, pois mesmo um verme intestinal, na comparação feita por Ferenczi, deve fazer muito mais esforço para modificar o mundo exterior em relação ao feto que não precisa fazer nada para se desenvolver. É o "período da onipotência incondicional". Para Ferenczi, o estado do feto nesse período permanecerá o estado que atrairá constantemente o ser humano, não importa o estado de seu desenvolvimento. Em alguns trabalhos posteriores, ele falará mesmo de uma "pulsão de regressão maternal".<sup>68</sup>

É em relação a esse período de onipotência incondicional, que supõe uma vida psíquica intra-uterina (o que para Ferenczi é evidente), que ele descreverá todas as outras etapas do desenvolvimento. O recém-nascido se acomoda antes mal que bem ao novo estado, no qual repentinamente ele é obrigado a toda uma série de esforços, como respirar. O primeiro desejo da criança só pode ser o de se reencontrar na situação de antes do nascimento. Os gritos e os gestos do recém-nascido, tão inadequados quanto possam ser, desencadeiam nos circunstantes toda uma série de cuidados para levá-lo a sentir-se em um estado tal em que ele poderia reencontrar o estado de felicidade perdido. Contudo, não compreendendo nada do que se passa ao seu redor, a criança deve se sentir "de posse de uma força mágica capaz de realizar efetivamente todos os seus desejos apenas pela representação de sua satisfação" por um "reinvestimento alucinatório do estado perdido". É o "período da onipotência alucinatória mágica".<sup>69</sup>

Ferenczi liga a esse período o sono, o sonho e a realização alucinatória dos desejos nas psicoses. Ele afirma, seguindo Freud, que "todo sistema que vive segundo o princípio de prazer [supõe] a posse de mecanismos que lhe permitam escapar aos estímulos da realidade".<sup>70</sup>

Segundo Ferenczi, trata-se, também nesse caso, de encontrar uma via de regressão (que será em seguida percorrida constantemente) permitindo estabelecer um ritmo que será obrigatório durante toda a vida. Trata-se de uma pulsação com uma componente fortemente regressiva (o estado de onipotência incondicional) e uma componente progressiva (o encontro com a realidade pós-natal). Ferenczi nos fornece uma intuição: que o primeiro sono do recém-nascido seria "a reprodução bem-sucedida da situação intra-uterina que o preserva tanto quanto possível das excitações externas". Ele atribui um sentido a esse fenômeno cujo fim seria o de permitir que toda a energia se "concentre sobre o processo de crescimento e de regeneração". E a partir desse modelo que todo sono ulterior se tornará uma realização desse percurso de "regressão periódica e repetida ao estágio de onipotência alucinatória"<sup>71</sup> e por este meio à onipotência absoluta da situação intra-uterina.<sup>72</sup> Quando ele atribui ao sono um papel de crescimento e regeneração, não está longe de o considerar como um estado de coma que se segue a um grave traumatismo, o do nascimento.

Mas o fato de que a criança experimenta necessidades que o mundo exterior não pode adivinhar obriga-a a um novo passo: a emissão de certos "sinais". A criança é, pois, levada a realizar um novo esforço motor. Se, no estágio anterior, os afetos de desprazer provocavam descargas motoras descoordenadas, elas serão agora "utilizadas como sinais mágicos cuja emissão realiza prontamente a percepção da satisfação, naturalmente graças a uma ajuda exterior da qual a criança não tem nenhuma suspeita". A medida que a complexidade de seus desejos aumenta, ela é obrigada a melhor precisar seus sinais. Enfim, uma "verdadeira linguagem gestual" se estabelece e a criança se torna capaz de exprimir (mesmo que de uma maneira rudimentar) suas necessidades, que serão efetivamente satisfeitas. É o "período da onipotência com o auxílio de gestos mágicos". Ferenczi associa a esse período a epilepsia es-

sencial (durante os períodos de descargas motoras descoordenadas)<sup>73</sup> e a conversão histérica (enquanto regressão ao estágio de magia gestual), bem como os gestos supersticiosos.

Seguindo o raciocínio de Ferenczi nesse artigo, chega-se a um estágio no qual a complexidade dos desejos e das necessidades atinge um nível em que "a mão estendida retorna freqüentemente vazia, o objeto cobiçado não segue o gesto mágico". Os gestos mágicos que proporcionavam a satisfação não são mais suficientes para esconder "certas coisas malignas que resistem à sua vontade". E se "até então o ser onipotente podia se sentir um com o universo que o obedecia e seguia seus sinais, uma discordância dolorosa vai pouco a pouco se produzir no seio do seu vivido".

A essa altura do raciocínio de Ferenczi sobre a introjeção, seria útil assinalar o que ele mesmo diz:

Ele [o ser onipotente] é obrigado a distinguir de seu ego, como constituindo o mundo exterior, certas coisas malignas que resistem à sua vontade, quer dizer, separar os conteúdos psíquicos subjetivos (sentimentos) dos conteúdos objetivados (impressões sensíveis).<sup>74</sup>

A argumentação aqui é oposta àquela desenvolvida antes, em 1909. Aqui, segundo o artigo de 1912, a introjeção ocorre antes da projeção, ao passo que, em 1909, era o contrário: a partir do modelo da projeção, Ferenczi "deduz" o conceito de introjeção. Essa inversão, como já assinalamos antes, é importante no que concerne ao lugar que o conceito de introjeção ocupará na obra de Nicolas Abraham e de Maria Torok, que o concebem como um processo que permite a expansão do ego, e que seria o mais arcaico dos mecanismos psíquicos - o que está na origem das distinções fora/dentro, eu/não-eu.

E Ferenczi prossegue:

anteriormente, chamei de fase de introjeção do psiquismo o primeiro desses estádios em que todas as experiências são ainda inclusas no ego, e fase de projeção, a que se segue. Segundo essa terminologia, poder-se-ia chamar os estádios de onipotências fases de introjeção, e o estágio de realidade fase de projeção do desenvolvimento do ego.<sup>75</sup>

Essa descrição em termos de fases é uma prova da anterioridade da introjeção em relação à projeção. É também um distanciamento em relação à posição de 1909 (na qual a introjeção e a projeção eram descritas como os processos fundamentais da neurose e da paranóia).

Entretanto, a noção de "fase" em relação à de "processo" coloca alguns problemas. Descrita como fase de onipotência, a introjeção seria um estado de partida. Em seguida, tratar-se-ia sempre da perda de um território indevidamente ocupado. De outro modo, a introjeção concebida como processo seria a possibilidade de uma expansão do ego enquanto modelo iterativo da passagem do auto-erotismo ao amor objetai.<sup>76</sup>

Da mesma forma que seguimos, no artigo de 1909, os avatares da transferência e do deslocamento como os avatares da introjeção, nesse artigo de 1913, por fidelidade ao texto ferencziano, devemos, por ora, seguir os avatares da onipotência como os avatares da introjeção.

A passagem de uma fase de introjeção a uma fase de projeção leva Ferenczi a falar de um período animista<sup>77</sup> de apreensão da realidade: um período em que a ligação entre eu e não-eu não foi ainda decidida. É o período no qual a criança investe o mundo exterior "das qualidades que ela descobriu em si-mesma, isto é, das qualidades do ego ... na qual toda coisa se apresenta a ela como animada e na qual ela tenta reencontrar em toda coisa seus próprios órgãos ou seu funcionamento".<sup>78</sup>

Após ter adquirido a capacidade de estabelecer relações simbólicas<sup>79</sup> e a capacidade do simbolismo verbal,<sup>80</sup> a criança vai ser satisfeita pelos seus circunstantes como o foi nas etapas anteriores. É o "período dos pensamentos e palavras mágicas". Ferenczi relaciona a esse período a regressão dos neuróticos obsessivos, bem como os pensamentos e fórmulas verbais que mantêm seu sentimento de onipotência. É também o período ao qual se ligam as superstições e a magia pelas fórmulas verbais, por exemplo as rezas.

Enfim, partindo dessas considerações, pode-se dizer que a infância do homem é caracterizada por essa ilusão de onipotência que acaba apenas quando "a criança está completamente desligada de seus pais no plano psíquico, segundo Freud".<sup>81</sup> É então que a

onipotência cede lugar ao reconhecimento das circunstâncias e atinge seu apogeu na ciência. Reconhecer que "nossos desejos e nossos pensamentos são condicionados significa o máximo de projeção normal e a passagem da fase de introjeção (onipotência) à fase de projeção (realidade)".<sup>82</sup>

O artigo que examinamos aqui foi escrito no quadro da primeira tópica. Vê-se o rigor com o qual Ferenczi mantém a discriminação entre as pulsões do ego e as pulsões eróticas. Ele fala de um descompasso entre os estádios de desenvolvimento da realidade (em termos de "pulsões do ego") e a sexualidade, do fato de que a realidade estabelece relações mais profundas com o ego do que com a sexualidade, porque esta pode se abster mais tempo da realidade, pela possibilidade de uma satisfação auto-erótica; em vista disso, "a sexualidade permaneceria toda a vida antes submetida ao princípio de prazer, enquanto o ego sofreria a mais amarga das decepções por qualquer desconhecimento da realidade".<sup>83</sup> Se consideramos que o auto-erotismo e o narcisismo são os estádios da onipotência do erotismo, e que jamais se abandona o narcisismo, do ponto de vista da sexualidade, podemos conservar por toda a vida a ilusão de onipotência. A seqüência dessas considerações se encontra em "Le développement du sens de réalité érotique et ses stades".<sup>84</sup>

#### O complemento ao desenvolvimento do sentido de realidade: o desenvolvimento do sentido de realidade erótica

Judith Dupont, grande leitora de Ferenczi, diz, em sua introdução ao terceiro volume das *Obras completas* do autor, que *Thalassa* é uma publicação um pouco marginal no conjunto de sua obra.<sup>85</sup> Outros autores, como Lacan, consideram *Thalassa* um "delírio biológico".<sup>86</sup> Freud, em uma nota acrescentada em 1924 ao *Trois essais sur la théorie sexuelle* [*Três ensaios sobre a teoria sexual*], fala de um "escrito (*Thalassa*) seguramente aventureiro, mas de uma extrema fineza de Ferenczi, no qual este faz derivar a vida sexual dos animais superiores da história de sua evolução biológica".<sup>87</sup>

Seria difícil saber em que *Thalassa* poderia não ser uma obra central no conjunto dos escritos de Ferenczi. Encontram-se nela os grandes eixos de sua construção teórica e alguns conceitos que serão a chave de seu pensamento: a "anfimixia", a "pulsão de regressão maternal", suas primeiras considerações sobre o trauma (tema polêmico ainda hoje), a fundamentação e o desenvolvimento de seus pontos de vista filogenéticos, o método "utraquístico",<sup>88</sup> suas considerações sobre o símbolo etc. Esses temas retornarão, aliás, nos seus últimos escritos, isto é, em seu *Journal clinique* [Diário clínico].

A leitura que Ferenczi nos dá de *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud é uma indicação desse lugar particular que ele ocupa em relação às descobertas freudianas: ele toma as teorias e os pontos de vista de Freud como fatos estabelecidos, e pensa com base nesses fatos.<sup>89</sup>

No começo do capítulo "Le développement du sens de réalité érotique et ses stades", de *Thalassa*, Ferenczi diz que se trata de um complemento às idéias que ele desenvolveu em seu artigo "Le développement du sens de réalité et ses stades".

Para nosso objetivo - o estabelecimento de uma história do conceito de introjeção para discernir as raízes psicanálticas do pensamento de Nicolas Abraham -, esse capítulo de *Thalassa* é mais que um complemento; é uma parte essencial para compreender o papel do conceito de introjeção no pensamento de Nicolas Abraham.<sup>90</sup>

Poder-se-ia dizer que a idéia central desse texto é que, a partir de Freud, as fases de desenvolvimento da sexualidade seriam uma

série de tentativas, de início titubeantes e canhestras, depois cada vez mais explícitas, de retornar ao ventre materno, enquanto a fase terminal de toda esta evolução, o desenvolvimento da função genital, representa o paralelo erótico da "função de realidade", isto é, o acesso ao "sentido de realidade erótica"<sup>91</sup> ... Pois o ato sexual permite o retorno *real*, ainda que parcial, ao útero materno.<sup>92</sup>

Para demonstrar essa idéia, Ferenczi se servirá dos conceitos de "anfimixia"<sup>93</sup> e de "relações simbólicas", dos quais já havia in-

dicado a importância no artigo que comentamos anteriormente. Ele introduzirá também sua definição de símbolo.

A fase erótica oral mantém a ilusão da situação intra-uterina. Graças aos cuidados que os circunstantes trazem ao recém-nascido, este não tem outra coisa a fazer senão mamar. Ferenczi insiste sobre a importância do ritmo de sucção que "permanecerá para sempre um elemento essencial de toda atividade erótica ulterior e se integrará anímicamente ao ato masturbatório e ao coito".<sup>94</sup>

No conceito de "anímia" encontra-se a elaboração ferencziana do aspecto econômico, ou seja, que os afetos livremente flutuantes terminam por desafiar o princípio de prazer, como assinalamos antes. Segundo Ferenczi, essas "tendências libidinais recalcadas se entremeiam e acabam por se concentrar em um reservatório especial de prazer, o aparelho genital, para daí serem periodicamente descarregadas".<sup>95</sup> A partir do *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Ferenczi concebe a primazia genital como um fato que vem substituir os auto-erotismos anteriores ("excitações das zonas ditas erógenas"). Esses auto-erotismos constituirão então os componentes que vão tecer a organização genital. Como diz Ferenczi, ao analisar o problema da ejaculação precoce, são os componentes anal e uretral que vão se misturar para permitir a ejaculação. Se houver predominância da componente uretral, ocorrerá ejaculação precoce; se houver predominância da componente anal, haverá dificuldade de ejaculação. A anímia dos erotismos parciais é, pois, ao mesmo tempo, um conceito econômico e uma possibilidade de reunião em unidades progressivamente mais elevadas que, no caso da primazia genital, conduz à descarga do organismo como um todo. O aparelho genital, no ato sexual, é, por isso, o representante do organismo inteiro.

Retomando a idéia que ele já havia apresentado no artigo "Le développement du sens de réalité et ses stades", que a criança durante a gravidez é um parasita (um parasita particular que não tem nem a necessidade de modificar o meio para se implantar), o recém-nascido é concebido como um ectoparasita que, rapidamente, vai desenvolver os meios de mastigação. A fase erótica oral de-

semboca então numa fase canibal. É nesse momento que a mãe começa a experimentar a necessidade de desmamar. Mas, para Ferenczi, o canibalismo não serve apenas ao instinto de autoconservação: "os dentes<sup>96</sup> são ao mesmo tempo as armas a serviço de uma tendência libidinal, os instrumentos com os quais a criança procura penetrar no corpo da mãe".<sup>97</sup> Segundo esse raciocínio, o dente é "propriamente dito, um pênis arcaico (Urpenis), a cujo papel a criança deve renunciar no momento do desmame".<sup>98</sup>

O conceito de anfimixia, da mesma forma que se pôde observar para o conceito de introjeção no artigo de 1909, é concebido com base em outro fato: o deslocamento. Nesse capítulo de *Thalassa*, Ferenczi nos mostra como entende a agressividade do "canibalismo" da fase oral se deslocando para a fase sádico-anal: "o motivo desse deslocamento é a reação de desprazer suscitada na criança quando os pais ou seus substitutos exigem dela o respeito de certas regras de higiene".<sup>99</sup>

Nesse estádio sádico-anal, como na fase oral, a criança não renuncia à "regressão maternal". Aqui, contudo, ela se utiliza de um mecanismo muito mais complicado e de grandes conseqüências. Essa tendência à regressão maternal aparece na criança sob a forma de uma identificação: a identificação das fezes com a criança. Ferenczi nos diz que

tudo se passa como se a criança, após essa recusa bastante impactante da agressão libidinal oral-erótica da parte da mãe, tivesse retornado sua libido para si-mesma. Sendo ela própria, ao mesmo tempo, a mãe e a criança (conteúdo intestinal), ela pode se tornar independente, no plano libidinal, da pessoa que toma conta dela (a mãe).<sup>100</sup>

Dois aspectos desse raciocínio devem ser destacados. A identificação da criança com as fezes, num primeiro momento, e, num segundo, a da criança com a mãe; em seguida, a de uma agressão (a recusa que ocorreu durante a fase oral-erótica). Essa identificação se tornará, em Ferenczi, o conceito de identificação ao agressor.<sup>101</sup> No que concerne à independência da criança em relação à mãe no plano libidinal, deve-se sublinhar aqui o que será um dos desenvolvimentos fundamentais de Nicolas Abraham e de Maria Torok, a distinção entre introjeção e incorporação. Nessa passagem de

Ferenczi, deve-se reter o que permitirá a Abraham & Torok concluir que o processo de introjeção leva à independência em relação ao objeto.

A fase seguinte, o período de masturbação, é considerada por Ferenczi "a primeira fase que desencadeia a primazia da fase genital".<sup>102</sup> Pode-se seguir o deslocamento da agressividade, da fase oral até a fase genital, passando pela fase sádico-anal. A equação criança-fezes é substituída pela equação criança-pênis. E, em decorrência da bissexualidade, observa-se a criança desempenhando subjetivamente o duplo papel masculino e feminino.

Após essa fase, segundo Ferenczi, veremos a criança com uma arma ofensiva muito mais adequada: o pênis erétil perfeitamente capaz de encontrar o caminho da vagina materna.

O objetivo principal de Ferenczi, no texto que examinamos, é demonstrar que em todas as fases do desenvolvimento erótico encontra-se a pulsão de regressão maternal. Com a introdução do conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais no pensamento de Ferenczi, os afetos livremente flutuantes, que são originalmente um problema econômico, se tornam uma mistura de múltiplos erotismos parciais constituindo unidades progressivamente mais abrangentes, e terminam por concernir o organismo inteiro, na fase genital. Para Ferenczi, nesse conceito, não se trata apenas de constituir unidades mais abrangentes, mas também de passar a um estágio mais elevado do desenvolvimento. Pode-se ver aí, também, a ação de múltiplos processos de introjeção. Cada vez que ocorrer uma mistura de erotismos, novas representações de pulsões se apresentam ao ego, que deve se expandir para poder encontrar os meios de satisfação; o que acarreta um desenvolvimento do sentido de realidade e de realidade erótica obrigando o desenvolvimento de novos grupos de sinais, cada vez mais complexos, como se pode observar no artigo "Le développement du sens de réalité et ses stades". A partir dessas considerações, pode-se supor a existência no raciocínio ferencziano de um nível que se poderia denominar iniciático: cada vez que uma nova constelação anfimíctica de pulsões se organiza, é toda a tópica que é colocada em questão e que deve se transformar.<sup>103</sup>

## II O CONCEITO DE INTROJEÇÃO NA OBRA DE NICOLAS ABRAHAM E MARIA TOROK

Um ponto nunca abordado na obra de Nicolas Abraham e Maria Torok: a distinção entre transferência e introjeção

Vimos que o conceito de introjeção foi isolado a partir do conceito de transferência, tal como ele aparece na leitura ferencziana do caso Dora<sup>104</sup> ("Transfert et introjection"<sup>105</sup> e "Le concept d'introjection").<sup>106</sup> Esse conceito sofreu uma importante transformação a partir da leitura ferencziana de "Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques"<sup>107</sup> ("Le développement du sens de réalité et ses stades"<sup>108</sup> e "Le développement du sens de réalité érotique et ses stades".)<sup>109</sup>

O conceito de introjeção, no artigo de Ferenczi de 1909, aparece quase como indistinguível do de transferência. Na seção I deste capítulo, vimos que nessa época Ferenczi dizia simplesmente que a transferência dizia respeito ao que se passava na sessão analítica e que, fora da sessão, os mesmos fatos diziam respeito ao conceito de introjeção. Mesmo se, posteriormente, na obra de Ferenczi, introjeção e transferência se tornam indissociáveis, seria útil, aqui, precisar a distinção que as diferencia, ainda mais porque em nenhuma parte de sua obra Nicolas Abraham e Maria Torok se detêm nesse aspecto.

A assimilação dos dois conceitos (transferência e introjeção) em um só (quer seja o alvo o analista ou não) é inaceitável para Neyraut.<sup>110</sup> O argumento que ele utiliza é de ordem essencialmente clínica: se a análise da transferência tem por efeito principal destruí-la, não se pode analisar a transferência como se analisa a introjeção. Se o conceito de introjeção foi definido por oposição ao de projeção, eles não têm, contudo, o mesmo valor. A introjeção não pode ser apagada pela análise, em razão de seu caráter definitivo e, "se quisermos, nutritivo".<sup>111</sup> Entretanto, a análise pode chegar a um apagamento da projeção, ao seu aniquilamento.

Nesta abordagem eminentemente clínica, seria proveitoso precisar o que Neyraut denomina transferência:

Chamamos transferência o momento em que o sujeito mostra a seu analista alguma coisa, como ele a mostrou outrora a alguém, que pode ser o ideal do ego por exemplo, e não-transferência o fato que ele tenha outrora perdido, encontrado, reencontrado, guardado etc. alguma coisa.<sup>112</sup>

A transferência é, pois, um momento distinto de qualquer outro. Não apenas porque se trata de um presente em relação a um passado, mas sobretudo por causa de sua localização geográfica única, ou seja, o espaço analítico. Nesse espaço, caracterizado pela presença de alguém que é chamado de analista e que no tratamento analítico tem o valor de um substantivo comum e de um nome próprio,<sup>113</sup> se constitui um campo no qual esse ato de mostrar alguma coisa se reveste do caráter não de uma repetição, mas de uma metáfora de alguma coisa que se passou outrora e em algum outro lugar. Se, como diz Neyraut seguindo Freud, uma análise tem um fim quando o analista e o analisando se separam, esse espaço dito analítico é determinado por uma realidade que se impõe de uma maneira brutal e que instaura a perspectiva da morte, isto é, a morte da análise. Nesse sentido, existem, pois, um nascimento analítico, uma vida analítica e uma morte analítica.

O fim da análise é, ao mesmo tempo, "uma metáfora da morte e um fim real".<sup>114</sup> A situação analítica se encontra portanto limitada por essa morte analítica, que dará ao processo analítico "uma dinâmica temporal própria em que a vida analítica com uma morte analítica são os parênteses numa verdadeira vida e uma verdadeira morte".<sup>115</sup>

No decurso desse parêntese na vida, isto é, a situação analítica caracterizada pelo fenômeno da transferência, a introdução pode ser claramente distinguida, e não se poderá mais confundi-la com a transferência. Na transferência, assiste-se a um processo específico: os obstáculos presentes e ligados ao quadro da situação analítica se opõem à repetição dos conflitos infantis. Para que essa repetição se torne realidade, o analisando deve negar a realidade da situação analítica e a situação transferencial que se instaura nela.

Essa dupla negação<sup>116</sup> coloca o analista no quadro de uma realidade estrita, e não mais como uma metáfora da realidade em seu funcionamento. A situação analítica é, pois, uma metáfora e uma realidade em si.

Neyraut diz que

para que tais deslocamentos sejam sensíveis, é necessário que as introjeções tenham ocorrido, que as fantasias tenham tomado o lugar de seus fracassos, mas a essência mesma do deslocamento, isto é, da transferência, não poderia ser assimilada aos processos pelos quais os deslocamentos possam ter ocorrido.<sup>117</sup>

Aqui se encontra o problema econômico das energias livremente flutuantes que eram, como vimos na seção I deste capítulo, um dos elementos principais do raciocínio de Ferenczi. Essas energias livremente flutuantes estarão na origem dos deslocamentos. Isso quer dizer que, do ponto de vista econômico, ao menos, nos reencontramos no ponto de partida. Deve-se então conceber a situação analítica como capaz de nos fornecer a ocasião de fenômenos neogenéticos, com suas introjeções, suas projeções e suas fantasias. Mas deve-se considerar também que, na situação analítica, o novo nascimento, a nova vida e a nova morte estarão ligados à vida psíquica anterior.

Neyraut observa que

o conceito que faz surgir tal oposição [a da situação analítica como metáfora e como realidade] é o de transferência. É ele que funda a situação analítica atual como *metafórica* e ao mesmo tempo desvela sua atualidade.

É porque a transferência existe que a vida analítica se torna metáfora da vida psíquica, e é porque a transferência se repete que o fim analítico funciona como metáfora da morte, da ruptura, do fim, da castração.<sup>118</sup>

Mas se a transferência é uma repetição, isso quer dizer que o conteúdo dos conflitos que o analisando repete na análise está "vivo".<sup>119</sup>

A partir dessas oposições entre situação analítica (como realidade e como metáfora) e repetição da transferência (cujos conteú-

dos estão carregados dessas energias livremente flutuantes, portanto ativas do ponto de vista econômico), Neyraut estabelece uma distinção importante: de um lado, a capacidade de transferência não caracteriza apenas um indivíduo ou uma categoria nosográfica e, de outro, essa capacidade de transferência deve ser considerada no âmbito dos processos psíquicos. Certos processos psíquicos têm a capacidade de se transferir, e outros não a têm mais. Mas para que a transferência e a capacidade de certos processos psíquicos de se transferir se tornem conscientes, é preciso que elas possam "deter a capacidade de serem tidas como simbolicamente deslocáveis, é preciso que o conteúdo psíquico seja concebido como conteúdo psíquico".<sup>120</sup>

Isso quer dizer que, considerando-se a situação analítica uma realidade e uma metáfora, pode-se muito bem dizer que na situação analítica podem ocorrer novas introjeções, em razão do fato de que na repetição da transferência existem processos psíquicos procurando "saturar suas valências livres", portanto capazes de introjetar. Desse modo, para que os conflitos possam ser transferidos, isto é, concebidos como simbólicos e como conteúdos psíquicos, é preciso que eles encontrem na realidade da situação analítica a ocasião de renascer um instante; pois mesmo que os objetos da primeira infância já estejam mortos depois de muito tempo, eles poderão ser introjetados graças à presença do analista-catalisador.

## A relação entre culpabilidade e introjeção

Em seu artigo "Le 'crime' de l'introjection" ["O 'crime' da introjeção"],<sup>121</sup> Nicolas Abraham parece fazer um esboço do que poderia ser uma pesquisa a respeito do conceito de introjeção, a partir de "Deuil et mélancolie" ["Luto e melancolia"]<sup>122</sup> de Freud. Nove anos separam esse primeiro artigo de um outro artigo, "Deuil ou mélancolie" ["Luto ou melancolia"],<sup>123</sup> no qual Nicolas Abraham e Maria Torok rematam seu trabalho sobre o conceito de introjeção, sem que por isso sua leitura do texto de Freud seja terminada. Bem ao contrário, a elaboração do conceito de introjeção

com base em Ferenczi é apenas uma das diretivas maiores desenvolvidas pelos autores a partir desse texto.

O artigo de 1963, "Le 'crime' de l'introjection", começa por esta afirmação: "em todas as análises, está-se confrontando de uma maneira ou de outra com a noção de culpabilidade".<sup>124</sup> Essa observação, a partir de uma constatação clínica, nos coloca no ponto de partida de um esforço de construção teórica bastante complexo. A sessão analítica é o lugar privilegiado onde se pode "ler" a obra de Nicolas Abraham. É talvez o único "lugar" onde seus escritos podem ser "lidos". A partir dessa observação inaugural, até a revisão do caso do Homem dos Lobos e suas surpreendentes conclusões, estamos sempre numa sessão analítica. Começa-se o raciocínio a partir de um sonho:

Eu sonhei: experimentava uma profunda angústia de ter matado uma mulher, de tê-la enterrado, de despedaçá-la. Não sabia quem era ela. Eu não sei. Como se tivesse enterrado um pecado. Em relação à minha mãe eu me sentia misteriosa, escondia minha hostilidade. Ninguém suspeitava de mim, apenas eu sabia sobre esse rancor ... O cadáver representando minha falta ... Alguma coisa que eu devo ter escondido de minha infância. Na tumba de meu pai, eu queria estar sozinha, completamente só com ele.<sup>125</sup>

Nicolas Abraham tem uma abordagem parecida com a de Ferenczi a propósito de um sonho de uma paciente, que ele conta em seu artigo de 1909 ("Transfert et introjection"). Nesse artigo, Ferenczi dá um exemplo da maneira pela qual a transferência pode ser desencadeada (nos neuróticos) pelos fatos mais simples e insignificantes:

Uma paciente histérica, que recalcava e negava veementemente sua sexualidade, traiu pela primeira vez sua transferência sobre o médico num sonho; eu efetuo (em minha condição de médico) uma operação no nariz da paciente que tem um penteado "à Cléo de Mérode".<sup>126</sup>

E Ferenczi acrescenta:

Qualquer um que já tenha analisado sonhos admitirá sem outras provas que eu ocupava no sonho, como provavelmente também nas

fantasias diurnas inconscientes da paciente, o lugar de um otorrinolaringologista que lhe havia feito, em certa ocasião, investidas sexuais; o penteado da célebre prostituta é uma alusão bastante clara.

Quando o médico que está cuidando aparece nos sonhos, o analista distingue os sinais seguros da transferência...<sup>127</sup>

O comentário desse sonho é bastante claro: trata-se de uma contradição, de parar de mentir, de confessar uma falta. Do fato de que a própria paciente "pela primeira vez traiu sua transferência" nos mostra que havia uma expectativa. O analista já esperava esse acontecimento, não podia acontecer de outra maneira. Havia então uma pressuposição; isto é, a contratransferência do analista que precedia a transferência da paciente. Quando a transferência da paciente aparece, há já uma longa expectativa na sessão. Quando a resposta à expectativa chega, a teoria do analista se confirma. E o alívio de ver que a teoria se confirmou.<sup>128</sup>

Neyraut distingue o que ele denomina o "plano analítico"<sup>129</sup> de "o plano especificamente transferencial".<sup>130</sup> Sobre este último plano, segundo sua própria definição da transferência, há uma sedução: "sonhar ser Cléo de Mérode traduz o desejo de uma mulher sedutora, e dizê-lo sobre o divã analítico é uma sedução".<sup>131</sup>

Da mesma forma que Ferenczi, Nicolas Abraham considera o sonho a prova de um "crime". É sobre o plano analítico, segundo a terminologia de Neyraut, que Nicolas Abraham vai desenvolver a argumentação de seu artigo de 1963: "Quanto mais longe se possa remontar na análise, de recordação em recordação, o 'crime' se verifica como já tendo sido cometido".<sup>132</sup> Compreende-se que ele implica uma via que lembra a de Freud na "*Traundeutung*". O que se destaca desse artigo são os aspectos contratransferenciais, pelos quais Nicolas Abraham tenta encontrar as "boas" questões, a uma "boa" distância:

Sem dúvida, o "crime" é imaginário, mas reduz-se ele por isso à pura e simples fantasia?

Uma fantasia basta por si só para pesar sobre nossa vida, por vezes com um peso trágico?

Ou, ao contrário, não deveríamos procurar por trás do que em suma é apenas linguagem, apenas uma maneira de dizer, alguma reali-

dade mais profunda e que permita esclarecer o porquê disso que a fantasia apenas diz?<sup>133</sup>

Essas questões formuladas por Nicolas Abraham darão a esse artigo um caráter de *introdução* ao conceito de introjeção. Muitos artigos de Nicolas Abraham têm, por sua vez, esse caráter de introdução: "La présentation de *Thalassa*" ["Apresentação de *Thalassa*"]<sup>134</sup> será uma introdução ao seu artigo "Le symbole ou l'au-delà du phénomène" ["O símbolo ou para além do fenômeno"];<sup>135</sup> "Pour introduire *L'instinct filial*" ["Para introduzir *O instinto filial*"]<sup>136</sup> será uma introdução às suas considerações sobre a unidade dual e a fantasia; "Qui est Mélanie Klein?" ["Quem é Mélanie Klein?"]<sup>137</sup> pode ser considerado uma tomada de posição política e ética.<sup>138</sup>

Jacques Derrida, por sua vez, consagrou duas introduções à obra de Nicolas Abraham: "Fors" ["Fora"]<sup>139</sup> para *Le verbier de l'homme aux loups* e "Moi - la psychanalyse" ["Ego - a psicanálise"]<sup>140</sup> para o artigo "L'écorce et le noyau" quando de sua publicação em inglês. Para Nicolas Abraham (como para Derrida, aliás), a "introdução" não é uma atividade secundária, mas uma ocasião em que se pode esboçar um novo campo de pesquisas e, sobretudo, a ocasião em que se manifesta a especificidade da abordagem de Nicolas Abraham, quando ele trata de formular questões *fundamentais*; como na primeira frase de seu artigo "Le symbole ou l'au-delà du phénomène":

no limiar dessa investigação dita "fundamental", não saberíamos dissimular uma certa angústia. Entre o ponto de partida, o símbolo como fato psicanalítico, e o ponto de chegada, o símbolo como estrutura do universo, o caminho percorrido é repleto de ciladas. Teremos evitado todas? Acreditar nisso seria uma vã e louca pretensão.<sup>141</sup>

*Fundamental* é, então, aqui, um termo que deve ser considerado com toda a sua espessura filosófica e sobretudo com o peso da fenomenologia husserliana, da qual Nicolas Abraham é um leitor meticoloso; como ele próprio afirma:

nossa tarefa foi empreendida sob a inspiração de nossos mestres espirituais, Freud, Husserl, Ferenczi. Devemo-lhes tudo, incluindo a co-

ragem de dar continuidade a seu pensamento. Explicitar o "horizonte genético" do fenômeno, ascender às fontes derradeiras da *Psyché*, entender o método psicanalítico às ciências da natureza, tais foram respectivamente as últimas aspirações de nossos três mestres. E tal seria nosso triplo longínquo objetivo.<sup>142</sup>

A pesquisa de Nicolas Abraham se situa, pois, na encruzilhada da fenomenologia husserliana e da psicanálise. Esse aspecto é tão essencial para esse artigo e para o caminho intelectual percorrido por Nicolas Abraham que não se pode deixar de fazer uma longa citação de Derrida, considerando-se também que neste trabalho não estudaremos os aspectos husserlianos da obra de Nicolas Abraham, mas apenas o seu aspecto psicanalítico:

Nicolas Abraham, filósofo, como se diz, de formação, muito atento aos problemas da estética, da linguagem, da tradução, da poética e da tradução poética, lia Husserl como ninguém, parece-me, o fazia então. Como de costume, ele recusava docemente, obstinadamente, com uma ironia tranqüila ... sem se deixar desviar pelo que se instalava como um dogma, uma segurança, um simplismo: a incompatibilidade da fenomenologia husserliana com a descoberta psicanalítica. O que o idealismo transcendental, a redução fenomenológica, o retorno aos dados originários da percepção consciente, perguntava-se, podiam ter em comum ou de conciliável com a psicanálise? A questão não era ilegítima, mas ela se enrijecia no *slogan* e no desconhecimento. Nicolas Abraham procurava, ao contrário, pacientemente, uma travessia efetiva da fenomenologia, uma determinação rigorosa de seu para-além, uma reinterpretação de seu *conteúdo* (principalmente o da fenomenologia genética, através dos temas da inter-subjetividade, da *hylé* originária, do tempo, da iteração, da teleologia etc.) e de seu *método* (a análise intencional, a redução transcendental, a colocação fora de circuito dos temas e dos objetos constituídos, o retorno às operações constituintes etc): condição de uma ruptura crítica com toda espécie de pressuposições ou de ingenuidades das quais a psicanálise, ainda hoje, entretém, de modo desigual, os resíduos. E sobretudo com todo psicologismo.<sup>143</sup>

Para Nicolas Abraham, a introdução tem, pois, o caráter de busca de elementos como fundamentos.<sup>144</sup> O artigo que examinamos agora coloca-nos os problemas da culpabilidade primeira, da fantasia, da duplicidade. Elementos sobre os quais veremos Nico-

las Abraham afirmar suas posições e perfilar seus instrumentos teóricos para abordar o conceito de introjção.

Nesse artigo, observa-se pela primeira vez uma tomada de posição em relação à fantasia, tema recorrente na elaboração do conceito de introjção por Nicolas Abraham e Maria Torok. Para Nicolas Abraham, a fantasia é da ordem da linguagem. Esse ponto de vista afasta de toda consideração kleiniana sobre as fantasias inconscientes como prévias à constituição do ego: o que será severamente criticado por Nicolas Abraham e Maria Torok, que falarão a esse propósito de um "panfantasismo". Esse *panfantasismo*, como prévio à constituição do ego, será considerado uma inversão da iniciativa psicanalítica. Para Nicolas Abraham e Maria Torok, a fantasia "fala". Será o início de um procedimento pleno de conseqüências, em que a fantasia será vista como essencialmente narcísica. Isso equivale a dizer que "toda atividade ardilosa que ela pode desempenhar obedece a uma finalidade conservadora, preservadora"<sup>145</sup> em oposição à Realidade (redefinida por Nicolas Abraham no sentido metapsicológico) que impõe uma modificação tópica. Mas, se a fantasia "fala", é preciso saber o que ela diz. Segundo Nicolas Abraham "por trás dos crimes, dos cadáveres, dos assassinatos, encontrar-se-á a lembrança de uma voluptuosidade que se enquistou, esperando dessa forma sua ressurreição. O sujeito morrerá talvez, mas sua esperança é eterna".<sup>146</sup>

Nessa primeira passagem, vê-se que o método de Abraham rende lucros: indo de recordação em recordação, encontramos-nos confrontados com a *voluptuosidade*, que aparece como essencial, ponto de partida de todo desenvolvimento psicanalítico. Observa-se também o aparecimento de uma metáfora cara a Nicolas Abraham, o *enquistamento*, que pode ser considerado o precursor da *cripta*, um dos conceitos mais importantes de sua obra. E, sobretudo, o que na doutrina psicanalítica é incontornável, ou seja, a *transfêrência*. Pode ocorrer a morte do sujeito sem que, para tanto, a transferência desapareça.

Quando ele considera a *voluptuosidade* essencial a todo procedimento psicanalítico, Nicolas Abraham está longe das correntes psicanalíticas que tendem a empalidecer o papel da sexualidade. Se é a sexualidade que desempenha o papel principal, não será sur-

presa vê-lo fazer alusão ao pecado, e sobretudo ao pecado original. Se não, vejamos o que diz Nicolas Abraham na seqüência: "É, pois, a voluptuosidade que se enquista no crime imaginário. Será preciso responder à questão: por que sempre o crime, por que a culpabilidade?"<sup>147</sup>

Nesse artigo, que serve de introdução à elaboração do conceito de introjeção, Nicolas Abraham toma uma posição oposta a toda tentativa de aproximar psicanálise e dogma religioso, mesmo disfarçado.<sup>148</sup> Ele escreve:

Existe pelo menos um - mesmo mais de um - mito do Paraíso perdido. Eles ensinam que antes do pecado original reinava um estado de felicidade. Existem psicanalistas, igualmente, para afirmar que antes dos traumatismos, das frustrações e dos sofrimentos inerentes ao nosso desconsolo, à nossa imaturidade, à rudeza de nossa condição aqui embaixo, outrora, no Ventre, nós conhecemos a felicidade, a felicidade suprema, a perenidade orgástica. Então, a felicidade seria co-essencial à inocência, a ignorância à graça. Reconhece-se, aí, uma transposição apenas laicizada do mito bíblico.<sup>149</sup>

Se tomarmos o mito do pecado original, seja em sua versão bíblica seja em sua versão "psicanalítica", ou qualquer outro mito, podemos dizer que seu papel é de esconder e de realizar um desejo. Nicolas Abraham dá a sua interpretação:

O que ... é escamoteado é a alegria de viver fora dessa morna felicidade paradisíaca, fora desse aquário climatizado, é a voluptuosidade de morder a maçã da ciência, é o prazer propriamente orgástico de acordar-se e de acordar o mundo, prazer que, como crianças, nós todos vivemos e que vivemos a propósito mesmo de experiências ditas ruins, contanto que elas tenham permitido encontrarmo-nos.<sup>150</sup>

Nessa passagem, aparentemente anódina, nada é gratuito. Deve-se notar a oposição entre uma abordagem dessexualizada e uma abordagem psicanalítica, na qual a sexualidade ocupa um lugar central. A uma "felicidade paradisíaca" opõe-se um "prazer orgástico". Essa oposição tão simples, mas essencial, atravessará toda a obra de Nicolas Abraham e Maria Torok. Como exemplo, pode-se citar a abordagem que Maria Torok faz da "inveja do pênis" na mulher,<sup>151</sup> ou do luto patológico,<sup>152</sup> ou ainda o problema do gozo

no Homem dos Lobos.<sup>153</sup> Se considerarmos a interpretação que Ferenczi faz da mordida e dos dentes no "Le développement du sens de réalité et ses stades" e no capítulo "Le développement du sens de réalité érotique et ses stades", em *Thalassa* (onde os dentes<sup>154</sup> são vistos como os primeiros meios de penetração no corpo da mãe), simbolizados nas etapas posteriores do desenvolvimento pelo pênis, encontramos-nos num desenvolvimento psicanalítico em que a sexualidade e o orgasmo são de uma importância semelhante apenas à que aparece na obra de Wilhelm Reich, evidentemente sem a normatização e a reificação que ali se encontra.

Porém, a opção laica, por oposição à posição religiosa, implica uma declaração tão clara quanto surpreendente da parte de Nicolas Abraham; trata-se aí da implicação pessoal do autor, uma declaração ética: "tendo chegado a esse ponto de franqueza, a problemática da origem da culpabilidade toma um sentido preciso e poder-se-á tentar, a partir disso, algum esclarecimento".<sup>155</sup>

A essa altura, não se pode mais duvidar. Trata-se simplesmente de dizer que a posição e a atitude do analista determinarão a seqüência da investigação. Elas poderão também esclarecer a origem da culpabilidade. Essa posição e essa atitude vão ser encontradas no último artigo de Ferenczi de 1933 - "La confusion de langue entre les adultes et l'enfant".<sup>156</sup> O termo *franqueza* empregado por Nicolas Abraham se encontra também nesse artigo bastante controvertido de Ferenczi. Nesse artigo, com base em considerações eminentemente clínicas, Ferenczi estuda as críticas que os pacientes não têm coragem de dirigir ao analista. Para ele, "uma grande parte da crítica recalçada diz respeito ao que se poderia chamar de *hipocrisia profissional*".<sup>157</sup> É essa *hipocrisia profissional* que separa a pretendida boa vontade do analista em relação ao paciente da "realidade [onde] pode ser que certos traços, externos ou internos do paciente, nos sejam dificilmente suportáveis".<sup>158</sup> Nesse tipo de situação, a solução ferencziana é a seguinte: "eu não vejo outro meio senão tomar consciência de nosso próprio incômodo e falar com o paciente, de admiti-lo não apenas como possibilidade, mas também como fato real".<sup>159</sup> Esse procedimento não se apóia em nenhuma consideração de ordem moral. Ele está ancorado numa constatação analítica: "a hipocrisia profissional e a antipatia

em relação ao paciente que se dissimula por trás dela, e que o paciente sente claramente, não diferem essencialmente do estado de coisas que outrora, ou seja, na infância, tornou-o doente".<sup>160</sup> A *franqueza*, termo empregado por Nicolas Abraham, deve ser considerada a pedra angular, a referência, para continuar a investigação à qual ele se propõe.

É, pois, em torno da questão da *franqueza*, a partir dessa confiança terapêutica que postula Ferenczi e de sua própria impossibilidade, que Nicolas Abraham vai desenvolver sua argumentação sobre a culpabilidade:

o que se opõe à culpabilidade é a inocência. É preciso tomar esse termo em seu derradeiro sentido, como quando se fala do inocente da cidade. O inocente é aquele que é feito de uma só peça, que ignora a duplicidade e, no limite, a linguagem propriamente dita. Culpado seria então quem não escapou à duplicidade, quem se serve da linguagem.<sup>161</sup>

O inocente seria então aquele que realizaria o sonho impossível de um sujeito não dividido; a *duplicidade*<sup>162</sup> implicaria, como diz Descombes, os "dois sentidos dessa palavra: estado do que é duplo, e de outra parte, hipocrisia e mentira".<sup>163</sup> Segundo Nicolas Abraham, se observarmos as coisas desse ângulo, estamos numa pesquisa psicanalítica propriamente dita.

Procurando a origem da culpabilidade, do "crime" da introjeção, formula-se a questão da própria origem da *duplicidade* e da *linguagem*. Nesse artigo de Nicolas Abraham (que, como vimos, é um esboço de pesquisa, uma introdução ao estudo do conceito de introjeção), encontram-se os instrumentos essenciais que serão utilizados por ele ao longo de toda a sua elaboração, que começa em 1963 e vai até 1976.

Eis, então, uma nova tomada de posição psicanalítica por parte de Nicolas Abraham:

Ora, sabemos que o que torna a duplicidade inelutável é a ruptura da simbiose que liga, no começo, a criança à mãe. Em oposição a toda outra teoria, tenho como adquirido que essa ruptura não é nem um fato de abandono, de frustração, de escansão ou de desmame, mas

o resultado natural de um processo de introjeção, isto é, de interiorização da relação, a princípio, inocente com a mãe.<sup>164</sup>

Vimos que Ferenczi, em seu artigo "Le développement du sens de réalité et ses stades", não considerava o feto um simples parasita, pois mesmo um verme deve efetuar um trabalho para se implantar no corpo de seu hospedeiro, ao passo que o feto não tem nada a fazer. Para Ferenczi, é o período da onipotência incondicional. Nicolas Abraham emprega o termo simbiose para nuançar a descrição de Ferenczi. Todavia, seria útil ter presente o destaque ferencziano; o feto está em-si estando no-outro. É um hóspede que se comporta como dono da casa.<sup>165</sup> A mãe, que é de alguma maneira o paradigma da hospitalidade absoluta, desliza da hospitalidade à hostilidade, da mesma forma que o parto se faz por uma "expulsão". O recém-nascido não se comporta diferentemente em relação ao seio materno por ocasião do canibalismo da fase oral. Efetivamente, é difícil visualizar como se poderia aqui empregar o termo simbiose.

Se abandonarmos o termo simbiose, de resto, a posição de Nicolas Abraham indica que a hospitalidade e a hostilidade são co-essenciais; donde sua afirmação: a ruptura com a mãe é o resultado *natural* de um processo, não se trata de escansão, frustração ou qualquer outro ato. A introjeção é então compreendida como o processo que preside à problemática do fora/dentro. *Estar em-si no-outro* se torna, pelo processo de introjeção, *estar em-si no-outro em si*. Desse fato, o "resultado dessa introjeção é o desdobramento do pólo objeto da relação inocente em objeto interno e objeto externo". O resultado é, pois, a *duplicidade*, sem esquecer do duplo sentido desse termo já assinalado antes, pois se trata, de um lado, do nascimento do *duplo* e, de outro, da *mentira* e da *hipocrisia*, portanto da *linguagem*, como faz notar Nicolas Abraham.

Após ter seguido esse desenvolvimento, pode-se dizer com Nicolas Abraham que "a culpabilidade primeira se encontra assim inscrita na etapa mais arcaica da constituição do ego".<sup>166</sup>

Se considerarmos o fato de que a introjeção é o mecanismo mais arcaico (co-essencial do auto-erotismo), ela ocorre, então, na "voluptuosidade orgástica".

Afirmando que culpabilidade primeira e introjeção - realizada na voluptuosidade orgástica - se encontram inscritas na etapa mais arcaica da constituição do ego, Nicolas Abraham conclui que "a fantasia do 'crime' não seria então outra coisa senão uma racionalização retrospectiva inerente ao próprio ato da introjeção".<sup>167</sup>

É importante salientar, no artigo que estamos examinando, a introdução de algumas precisões por parte do autor. Notamos na introdução de Derrida ao *Verbier de l'homme aux loups* o rigor com que Nicolas Abraham se afasta de todo psicologismo. O objetivo de seu artigo é precisar alguns instrumentos para encontrar a passagem entre a fenomenologia husserliana e a psicanálise.

Neste momento de nosso estudo, seria útil recapitular ao menos as etapas que percorremos: tratava-se, a partir de uma constatação da clínica psicanalítica cotidiana, de isolar o "crime" da introjeção, que não é outra coisa senão a culpabilidade.

A pesquisa de Nicolas Abraham se orienta, então, para a culpabilidade primeira. A análise desemboca "na idéia de uma culpabilidade sem juiz nem delito".<sup>168</sup> Evidentemente, pois juiz e delito desaparecem pelo próprio fato de terem sido introjetados. A culpabilidade seria, portanto, oposta à inocência e, como vimos, a inocência seria o impensável do sujeito não dividido. Em consequência, o culpado seria aquele que não pôde escapar à duplicidade. Assim, "a duplicidade é uma realidade antropológica essencial, a culpabilidade primeira é puramente imaginária",<sup>169</sup> sendo a culpabilidade uma racionalização retrospectiva. Mas essa culpabilidade (imaginária) escapa aparentemente à análise, pois ela é o resultado da introjeção do "juiz e do delito" no processo de constituição do ego. Se a *duplicidade* (antropológica) é inerente à dualidade sujeito-objeto, a culpabilidade primeira (seu acólito) é responsável pelo fato de que a criança seja educável, não por efeito de um treinamento, "mas porque ela é culpada de imediato".<sup>170</sup> Trata-se aqui de uma *radicalização* que afasta a reflexão de Nicolas Abraham da idéia do "pecado original" de certas correntes "psicanalíticas" (que postulam "os efeitos de desmame, de escansão ou de abandono"). Essa radicalização permite assim "isolar a estrutura mais elementar do processo [de introjeção] e propor algumas sugestões quanto à sua significação última".<sup>171</sup>

Na primeira parte desse artigo de 1963, Nicolas Abraham procura esboçar as relações entre introjeção e culpabilidade. Para ele,

interiorizar uma relação, instalar em si-mesmo um objeto que serve de referência para a apreensão do objeto externo, supõe efetivamente que tenhamos a faculdade inata de ser sujeito e objeto para nós-mesmos. Toco meu pálo com minha língua, escuto o som que emito, vejo o movimento de minhas mãos que movo - de imediato, eu sou dois em um. Para o bebê, um dos pólos dessas dualidades fundamentais se tornará o equivalente simbólico do objeto. São esses os seus instrumentos de introjeção.<sup>172</sup>

Nicolas Abraham recorre a uma faculdade inata, como ele já havia feito a um processo natural, para explicar a ruptura com a mãe. A faculdade inata se refere tanto à duplicidade inerente à dualidade sujeito-objeto quanto à capacidade de estabelecer relações simbólicas.

Segundo Abraham, o processo de introjeção não deve em nenhum caso ser confundido com um adestramento. Introjeção e adestramento são radicalmente distintos.<sup>173</sup> A educação esfinteriana da criança não é o efeito de um adestramento, mas o resultado da interiorização, da "instalação em si do personagem que comandará a abertura e o fechamento esfinterianos. E é precisamente aí que se situa o momento erótico próprio ao estádio anal".<sup>174</sup> A educação esfinteriana é, então, de uma só vez, o resultado de uma introjeção e um ato erótico.

Abraham adianta que a partir do "Le développement du sens de réalité et ses stades" e da clínica pode-se "sustentar que o ato propriamente dito da introjeção é uma prefiguração analógica do coito; isso quer dizer o seguinte: o objeto interno foi instalado por um ato eminentemente erótico, e por um ato igualmente erótico se opera a verificação reiterada da conformidade do introjeto a seu homólogo externo".<sup>175</sup>

Explicando o processo de introjeção como uma prefiguração do coito, Nicolas Abraham radicaliza os avanços ferenczianos apresentados no "Le développement du sens de réalité et ses stades" e no capítulo de *Thalassa*, "Le développement du sens de réalité érotique et ses stades", pois o coito é inscrito na própria

origem da constituição do ego arcaico, o que constitui uma consequência do processo de introjeção, em relação ao apresentado por Ferenczi.

É sobre a *pulsão de regressão maternal* ferencziana que se apóia a intuição de Nicolas Abraham. Como vimos no nosso comentário desses textos de Ferenczi (na seção I deste capítulo), essa pulsão é, para ele, universal. Ela desempenha um papel determinante no desenvolvimento, seja no desenvolvimento do sentido de realidade seja no de realidade erótica. Ela é, a um só tempo, o fator regressivo de toda iniciativa pulsional e um testemunho constante do princípio de prazer, segundo os termos do texto freudiano "Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques".<sup>176</sup>

Seguindo o texto ferencziano, poder-se-ia cair em uma aparente sideração considerando a luta entre princípio de prazer e princípio de realidade que aparece nas relações simbólicas criança-fezes, criança-pênis, dente-pênis; e é por intermédio da pulsão de regressão maternal e da onipresença do princípio de prazer que Nicolas Abraham realiza essa radicalização situando o coito logo no primeiro momento da constituição do ego. Nicolas Abraham insiste: "vê-se então o ponto de articulação próprio ao introjeto: ele provém de uma relação inocente, ele efetua o desdobramento do objeto e, após, na duplicidade, ele se torna o instrumento de antecipação de uma relação não-inocente".<sup>177</sup> É o que estabelece a ligação entre erotismo e culpabilidade, entre voluptuosidade e culpabilidade essencial.

A distinção entre a introjeção de pulsões e a incorporação de objeto no "La maladie du deuil et le fantasme du cadavre exquis" de Maria Torok

Os autores de *L'écorce et le noyau* e do *Verbier de l'homme aux loups* são particularmente econômicos em referências bibliográficas; o que confere à sua obra um estilo particular. Sobressai uma acuidade clínica, e também uma radicalização, uma transformação

dos conceitos dos textos aos quais eles se referem. Em seus escritos, vêem-se a atividade clínica, o interesse pelas preocupações que Ferenczi assinala em seu *Journal clinique*, suas constantes tentativas de inovação técnica. Eles consideram a clínica o fio condutor de todo procedimento psicanalítico. Seu estilo seduz pela sensação que nos proporciona de estarmos sempre diante de uma pesquisa em curso, uma situação inusitada, um problema a resolver, um enigma a decifrar. Contudo, o estilo dificilmente se adapta a um trabalho de análise acadêmico; e freqüentemente tem-se a impressão de que ele não se ajusta a uma exposição ordenada ou pedagógica.

Essa segunda parte do trabalho de elaboração do conceito de introjeção, por Maria Torok, pode ser o exemplo da dificuldade que abarca sua obra. As considerações e as conclusões clínicas tomam tal magnitude que somos obrigados, por vezes, a seguir um raciocínio que começa pela clínica e que termina por uma consideração metapsicológica. Seria trair o espírito de seu artigo tentar enquadrá-lo em limites teóricos rígidos. É um artigo como os clássicos (os casos clínicos de Freud, o pequeno homem-galo de Ferenczi, ou a análise de uma criança por Klein).

É preciso ainda mencionar dois textos, para que melhor se compreenda esse trabalho de Maria Torok: o de Karl Abraham, "L'esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux" ["Esboço de uma história do desenvolvimento da libido baseada na psicanálise das perturbações mentais"]<sup>178</sup> e o de Freud, "Deuil et mélancolie",<sup>179</sup> além dos textos fundadores de Ferenczi que apresentamos na seção I deste capítulo.

Somente tendo presentes os textos de Karl Abraham e de Freud, bem como os de Ferenczi sobre a introjeção (de 1909<sup>180</sup> e de 1912<sup>181</sup>) é que se poderá apreender os dois eixos do artigo de Maria Torok.

O primeiro eixo refere-se a um problema aparentemente circunscrito, o do luto patológico. A partir daí, descobre-se o segundo eixo, o da distinção entre introjeção e incorporação.

Essa distinção é feita pela primeira vez nesse artigo. Trata-se, portanto, de um texto inaugural. "Maria Torok afirma que a in-

trojeção não inclui apenas o objeto, mas as pulsões que se ligam a ele. Contra a confusão corrente, ela inscreve uma demarcação rigorosa entre a introjeção e a incorporação",<sup>182</sup> escreve Derrida.

Em um artigo publicado em 1912, Karl Abraham observa que "enquanto o estudo dos estados de angústia figura amplamente na literatura psicanalítica, os estados de depressão não foram objeto da mesma atenção. E, contudo, a depressão é tão presente em todas as formas de neurose e de psicose quanto a angústia".<sup>183</sup>

Este constitui o ponto de partida de uma pesquisa que terminará em 1924 no artigo do qual examinaremos agora, relativamente em detalhe, as partes que nos interessam e que nos permitirão situar as questões ressaltadas por Maria Torok.

É sobretudo a segunda parte do artigo de Karl Abraham de 1924<sup>184</sup> que deve atrair nossa atenção: "Perte objectale et introjection au cours du deuil normal et des états psychiques anormaux" ["Perda objetai e introjeção no decurso do luto normal e dos estados psíquicos anormais"]. Karl Abraham nota que "a maneira pela qual se efetua no normal o 'trabalho de luto' nos é pouco conhecida".

Citamos, em seguida, o caso clínico que será objeto do estudo de Karl Abraham:

Um dos meus analisandos teve a infelicidade de que sua mulher caísse gravemente doente durante o seu tratamento. Ela esperava o seu primeiro filho. A gravidade da doença levou à interrupção da gravidez por uma cesariana. Meu analisando, que foi chamado de urgência, chegou quando a cirurgia havia terminado. Mas essa intervenção não salvou nem a vida da mãe nem a da criança nascida prematuramente. Meu analisando voltou a Berlim após algum tempo. O prosseguimento da análise e particularmente um sonho desse período mostram indubitavelmente que a perda dolorosa foi seguida de um processo de introjeção de tipo oral-canibalístico.

Uma das manifestações mais notáveis desse analisando foi uma repugnância pela alimentação durante semanas. Isso era contrário a todos os seus hábitos de vida, mas lembrava, por sua vez, a recusa de comida pelos melancólicos. Um dia, essa repugnância se dissipou e, à noite, o paciente fez uma lauta refeição. Na noite seguinte, ele sonhou que assistia à autópsia de sua falecida mulher. O sonho comportava duas cenas contrastantes. Em uma, as partes do cadáver se

juntavam novamente, a morta dava sinais de vida e o sonhador a acarinhava num estado de felicidade extrema. Em outra, a visão da autópsia fazia lembrar ao sonhador os animais imolados em um açougue.

A autópsia, por duas vezes figurada no sonho, se ligava à operação (*sectio Caesarea*). Em uma imagem onírica, ela se concluía pela ressurreição da morta; na outra, ela fornecia associações canibalísticas. Entre as evocações do paciente, deve-se reter que a visão das partes do cadáver se associa à refeição da véspera, em particular a um prato de carne que ele consumiu.<sup>185</sup>

Desse sonho, Karl Abraham tira duas conclusões: a primeira, que a repugnância pelos alimentos "contém um jogo com sua própria morte, como se a morte do objeto de amor retirasse seu charme da vida"; a segunda, que o luto "contém uma consolação: o objeto amado não está perdido porque agora eu o carrego em mim e não o perderei jamais".

Essas duas conclusões serão severamente criticadas por Maria Torok. Essa crítica pode ser vista como o ponto de partida daquilo que será, para os escritos dessa autora, a distinção entre introjeção e incorporação.

Retomando os textos fundadores de Ferenczi sobre a introjeção, Maria Torok escreve: "O texto de Ferenczi deixa subentendido também que a introjeção não pode ter por motor a perda efetiva de um objeto de amor".<sup>186</sup>

Segundo Maria Torok, o que Karl Abraham chama de "introjeção" deve ser compreendido como "incorporação", porque:

A maior parte das características falsamente atribuídas à introjeção vale, pelo contrário, para o mecanismo fantasístico que constitui a incorporação. É precisamente o mecanismo que supõe, para entrar em ação, a perda de um objeto e isso antes mesmo que os desejos que a ele se referem sejam liberados. A perda, qualquer que seja a sua forma, agindo sempre como interdição, constituirá para a introjeção um obstáculo intransponível. Como compensação do prazer perdido e da introjeção que não se fez, se efetuará a instalação do objeto proibido no interior de si. É isso a incorporação propriamente dita.<sup>187</sup>

Em seu raciocínio em relação ao caso citado, Karl Abraham faz uma afirmação de grande alcance clínico e teórico, quando susten-

ta que: "reconhecemos aqui o mesmo desenrolar psicológico que na afecção melancólica. Voltaremos em seguida para o fato de que a melancolia é uma forma arcaica de luto. A observação precedente nos permite observar que o trabalho de luto do sujeito normal se efetua sob a forma arcaica nas camadas psíquicas profundas".<sup>188</sup>

Existe, contudo, uma diferença entre o luto do sujeito normal e o luto do sujeito melancólico. Segundo Karl Abraham, a consciência do sujeito normal jamais será transbordada, como a do melancólico. Ele diz que "a introjeção melancólica ocorre sobre a base de uma perturbação fundamental da relação libidinal ao objeto. Ela é a expressão de um conflito ambivalente no qual o ego só consegue se entrincheirar tomando para si a hostilidade que se refere ao objeto".<sup>189</sup>

Nessas considerações sobre a melancolia, Karl Abraham situa a introjeção e seus avatares no centro de suas cogitações.

Apoiando-se no artigo de Freud: "Psychologie des masses et analyse du moi" ["Psicologia das massas e análise do ego"], Karl Abraham considera que a introjeção desempenha um papel muito mais importante do que "havíamos admitido até agora ... na psicologia humana".<sup>190</sup> Em certos casos de homossexualidade, haveria uma introjeção do progenitor de sexo oposto, como "um jovem que teria tomado sua mãe em si por um mecanismo psicológico de incorporação e reagia aos homens como ela, daí em diante".<sup>191</sup>

Observamos que os termos "introjeção" e "incorporação" são empregados indistintamente.

Referindo outro caso clínico, Karl Abraham diz que se trata de alguma coisa que "merece o nome de introjeção".<sup>192</sup>

É importante lembrar aqui esse caso<sup>193</sup> para seguir o raciocínio de Karl Abraham.

O que ele nos diz desse caso é retomado por Maria Torok como um exemplo dessa confusão que se faz entre introjeção e incorporação; termos, precisamente, que ela vai procurar distinguir.

Em sua conclusão, Karl Abraham diz que existe uma distinção entre o homem normal e o melancólico, quando de uma perda objetai. No homem normal, a perda objetai "afasta facilmente os sentimentos hostis em favor da ternura"; no melancólico "o conflito de ambivalência da libido é tão grave que todo sentimento de

amor é imediatamente ameaçado de seu contrário. Qualquer 'falha', uma decepção em relação ao objeto de amor favorece, a qualquer momento, uma onda de ódio que submerge os sentimentos de amor excessivamente lábeis. A perda do investimento positivo conduz aqui a uma conseqüência maior: à renúncia ao objeto".<sup>194</sup>

Nesse caso, não melancólico para Karl Abraham, a perda real foi a primeira e implicou uma modificação libidinal. Maria Torok, por sua vez, nota que Karl Abraham falou muito pouco do aspecto econômico: o incremento libidinal<sup>195</sup> relatado pelo paciente quando da morte de sua mãe.

Essa observação é o ponto de partida da pesquisa de Maria Torok sobre o luto patológico. Ela diz que "todos os que se confessam ter vivido tal 'incremento libidinal' por ocasião da perda de um objeto o fazem com vergonha, espanto e o contam com hesitação e em voz baixa".<sup>196</sup>

Essa abordagem de Maria Torok, bem como seu cuidado de tomar partido por uma psicanálise que Nicolas Abraham denomina "profana"<sup>197</sup> constituem os pontos de referência, clínico e teórico, de "Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis".

A argumentação de Maria Torok é fundada sobre os dados clínicos que ela desenvolve. Citamos a seguir um desses dados clínicos:

- 1) Minha mãe estava lá, morta. E eu, no momento em que deveria viver o máximo de dor, em que deveria estar mais abatido, tomado de lassitude, em que os membros, braços e pernas deveriam cair, o corpo inteiro se prostrar - sinto-me mal em dizer - experimentei sensações, sim, sensações físicas.
- 2) Nunca me perdoei nada. No dia da morte de meu pai, tive uma relação com meu marido. Foi a primeira vez que conheci o desejo e a satisfação. Pouco depois nos separamos porque... (e aqui ela dá algumas "boas razões").<sup>198</sup>

Maria Torok analisa esses dados de maneira bastante diferente de Karl Abraham. Com base no artigo de Nicolas Abraham, "Le 'crime' de l'introjection" e na idéia de uma culpabilidade primária, como vimos anteriormente, a aflição da perda do objeto não é, para Maria Torok, o núcleo ao redor do qual se constitui o luto

patológico, mas o sentimento de um "pecado irreparável", o pecado de se sentir invadido de desejo. Segundo o artigo de Nicolas Abraham, poder-se-ia dizer que se trata aí da voluptuosidade inerente à introjeção. Uma segunda observação de Maria Torok, de alcance tópico e econômico: "de ter sido surpreendido por um transbordamento da libido, no momento menos conveniente, no momento em que se suporia dever se afligir e de se abandonar ao desespero".<sup>199</sup> É a partir daí que Maria Torok vai desenvolver suas considerações sobre o luto patológico e sobre a distinção entre introjeção e incorporação.

Na seção I deste capítulo apresentamos dois artigos fundadores de Ferenczi concernentes à introjeção ("Transferi et introjection" e "Le concept d'introjection"). Maria Torok fez uma leitura rigorosa desses dois textos e sublinhou alguns pontos que lhe permitem distinguir certas características do processo de introjeção.

Segundo Maria Torok:

A introjeção, tal como Ferenczi concebeu essa noção, comporta três pontos:

- 1º) extensão dos interesses auto-eróticos;
- 2º) expansão do ego pela suspensão dos recalamentos;
- 3º) inclusão do objeto no ego e, por isso, "objetalização do auto-erotismo 'primitivo'".<sup>200</sup>

Esses três tópicos cardeais podem ser facilmente compreendidos a partir do que vimos na seção I deste capítulo. Contudo, a crítica de Maria Torok se dirige aos autores que se servem do conceito de introjeção insistindo simplesmente no sentido mais "superficial: a tomada do objeto por incorporação".<sup>201</sup>

Vimos que Ferenczi criou o conceito de introjeção a partir do conceito de transferência. Vimos também que, para Ferenczi, o papel do analista era o de um catalisador, e o que ele empregava então era uma metáfora clínica.

A esse propósito Maria Torok diz:

O texto de Ferenczi subentende igualmente que a introjeção não pode ter por motor a perda efetiva de um objeto de amor. Não se forçará em nada seu pensamento, afirmando que ela funciona à maneira de um verdadeiro instinto. Parecida com a transferência (seu modo

de ação no tratamento), ela se define como o processo de inclusão - a propósito de um comércio objetai - do inconsciente no ego.<sup>202</sup>

Se, como vimos, no contexto do artigo de 1909,<sup>203</sup> a transferência e a introjeção são processos similares, ambos fundados sobre um deslocamento, o objeto (seja o analista na sessão analítica seja qualquer outro objeto exterior ao tratamento) acaba por se tornar uma verdadeira representação de pulsão. Nesse sentido, o objeto não é mais que um catalisador. Ele não participa verdadeiramente do processo de introjeção de pulsões. Mas, sem ele, o processo não pode se realizar. Donde a afirmação de Maria Torok: "A perda do objeto só poderia interromper esse processo".<sup>204</sup>

Vimos também que o auto-erotismo e a introjeção podem ser considerados co-essenciais. É pelo processo de introjeção (que utiliza o objeto como mediador entre o inconsciente e o ego - o analista-catalisador no tratamento psicanalítico) que o auto-erotismo pode se tornar hetero-erotismo. A introjeção não pode, então, em nenhum caso, ser considerada um processo de compensação pela perda do objeto; pois esse processo necessita do objeto para poder se produzir. Ao final desse processo, há uma independência em relação ao objeto. O processo de introjeção tem menos a ver com o objeto do que com a pulsão. Ou, como diz Maria Torok:

A perspectiva da introjeção não é da ordem da compensação, mas da ordem do crescimento: ela procura introduzir no ego, expandindo-o e enriquecendo-o, a libido inconsciente, anônima ou recalçada. Assim, não é absolutamente o objeto que se trata de "introjetar" como se diz facilmente, mas o conjunto das pulsões e de suas vicissitudes do qual o objeto é o pretexto e o mediador.<sup>205</sup>

Dessa observação de Maria Torok seria possível reter (além do comentário sobre Ferenczi) uma característica essencial da introjeção: o trabalho de nomação sobre a "libido inconsciente anônima ou recalçada". Pode-se pensar que uma das dificuldades em considerar a introjeção desse ângulo é o papel atribuído ao objeto (um simples catalisador). Como diz Ferenczi, "o homem só pode amar a si-mesmo e só a si-mesmo; amar um outro equivale a integrar esse outro em seu próprio ego".<sup>206</sup>

Mesmo não concordando em dizer que o objeto desempenha um papel muito mais importante, não se pode negligenciar o papel essencial que o objeto desempenha no processo de introjeção, cujo alcance clínico e teórico não pode nos escapar:

Operando num vai-e-vem entre o "narcísico e o objetai", entre o auto e o hetero-erotismo, ela [a introjeção] transforma as incitações pulsionais em desejos e fantasias de desejo e, por isso, ela as torna aptas a receber um nome e legitimidade, e a se desenvolver no jogo objetai.<sup>207</sup>

Após haver estabelecido de maneira rigorosa as características da introjeção, sobretudo a partir da obra de Ferenczi e da clínica, Maria Torok pode abordar o estudo da incorporação.<sup>208</sup> Se, de acordo com o que vimos, a introjeção só pode ocorrer na presença do objeto, a incorporação é a conseqüência da perda do objeto, "antes que os desejos que lhe dizem respeito sejam liberados".<sup>209</sup> Se a perda do objeto é um obstáculo intransponível do ponto de vista do estabelecimento do processo de introjeção, a incorporação substitui a introjeção que não ocorreu, "realizando a instalação do objeto proibido no interior de si".<sup>210</sup> Se a introjeção, como assinala Maria Torok, é um processo progressivo, a incorporação é "instantânea e mágica: na ausência do objeto-prazer, a incorporação obedece ao princípio de prazer e se opera por meio de processos próximos da realização alucinatória".<sup>211</sup>

Vimos que, em 1913,<sup>212</sup> a partir do texto de Freud "Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques",<sup>213</sup> Ferenczi fala de uma corrente progrediente que vai em direção à realidade e uma corrente regrediente que vai em direção à realização da onipotência incondicional. É dessa perspectiva que se pode considerar o que Maria Torok diz da realização alucinatória e da magia da incorporação. Esta deve ser vista como fundamentalmente regressiva, enquanto a introjeção é o processo ancorado na corrente progressiva que vai em direção à realidade, segundo o artigo de Ferenczi.

Para Maria Torok,

"a incorporação propriamente dita", na sua "especificidade semântica própria", intervém no limite mesmo da introjeção, quando esta,

por uma razão ou outra, fracassa. Diante da impotência do processo de introjeção (progressivo, lento, laborioso, mediatizado, efetivo), a incorporação se impõe: fantasista, imediata, instantânea, mágica, por vezes alucinatória.<sup>214</sup>

A referência de Maria Torok à *magia* é essencial em seu raciocínio. Ela nos coloca no contexto do artigo de Ferenczi, "Le développement du sens de réalité et ses stades". Vimos que, nesse artigo, ele fala dos períodos de onipotência incondicional, da onipotência alucinatória mágica, da onipotência com a ajuda de gestos mágicos; tudo isso fazendo parte do que ele denominou fase de introjeção. A magia é, portanto, alguma coisa de essencial. Seja qual for o motivo da interrupção do processo de introjeção, o procedimento incorporativo se desencadeia imediatamente, obedecendo às leis do princípio de prazer, que constituem as determinantes próprias a essa fase de introjeção, segundo a terminologia de Ferenczi.

Esse aspecto é também sublinhado por Derrida:

A magia ... já é reconhecida, no artigo de 1968 ["Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis"], como o elemento mesmo da incorporação. Anasemia da leitura: o novo conceito de incorporação nos diz assim mais sobre a magia do que a noção corrente de magia, pode-se assegurar, viria ... esclarecer uma característica da incorporação.<sup>215</sup>

Mesmo sem abordar a leitura anasêmica, que examinaremos num capítulo específico, deve-se reconhecer aqui que à magia assim caracterizada está designado um papel dinâmico próprio na etapa de desenvolvimento em que ela reaparece. Com esse papel dinâmico, deve-se reconhecer também que existem importantes repercussões da tópica, do fato de que um elemento mágico dificilmente se adapta a um ego que atingiu um nível mais próximo da realidade, ou que, segundo Ferenczi, atingiu a etapa de projeção, entendida como o estágio de realidade.<sup>216</sup>

Tendo como núcleo a magia, a incorporação é também, essencialmente, um procedimento de ocultação, que só poderia se desenvolver no *segredo*. Esse termo deve ser retido pela importância que ele terá no desenvolvimento das considerações de Nicolas

Abraham e Maria Torok concernentes à incorporação. Ele estará na raiz de dois conceitos primordiais de sua obra, a *cripta* e o *fantasma*, introduzindo outra distinção efetuada pelos autores: a distinção entre *recalcamento conservador* e *recalcamento constitutivo*, que veremos adiante.

Segundo um procedimento caro a Nicolas Abraham e Maria Torok, seria útil lembrar a etimologia da palavra *segredo* tal como a apresenta Arnaud Lévy.<sup>217</sup> Existe um parentesco etimológico entre "segredo" e "excremento". As duas palavras têm a mesma raiz latina *cerno*, que significa crivo, passar pelo crivo; operação de peneirar o grão que consiste em separar, graças ao crivo, o bom grão do resíduo ou peneirado (em latim *excrementum*). Os sentidos figurados conservam a noção de separação, difere apenas o meio. Quando este é um órgão do sentido - a visão essencialmente - *cerno* significa discernir, no sentido de distinguir um objeto ao longe. Quando a separação se faz pela inteligência, *cerno* significa discernir, no sentido de distinguir o verdadeiro do falso, o bem do mal. Assim, *cerno* significa decidir, julgar. *Ex-cerno* significa peneirar, evacuar por peneiração. O termo francês "*excrétion*" deriva daí. *Excrementum*, que designa o peneirado, mas que significa também dejetos, excremento, originou em francês o termo "*excrément*". *Se-cerno*, que significa separar, pôr de lado, originou dois termos franceses: "*sécrétion*" e "*secret*". Assim, *secret* e *excrément* têm um parentesco etimológico por sua raiz comum que veicula a idéia de separação, de triagem: o prefixo "ex" acentua o rejeitado, o prefixo "se" acentua o colocar à parte, com uma noção de conservação. Lévy nos faz notar que é a forma, ou mais exatamente a conformidade do objeto ao orifício que vai determinar a passagem através da peneira. Existe, no peneirar, uma ligação entre a noção de forma e a de bom ou mau. O buraco da peneira é, pois, ligado a certo número de noções: função de orifício de deixar passar ou de reter, problema de forma e de conformidade, ligação determinante da forma à qualidade, problemática da comestibilidade. Como o contexto etimológico sugere, as noções não podem deixar de evocar a anialidade.

Uma parte ainda mais interessante do artigo de Lévy diz respeito à avaliação semântica do conceito de segredo. O autor nos diz

que: "essa análise nos levará um pouco mais adiante na via da anuidade. E, aqui, ainda, a conclusão pode se enunciar imediatamente: o segredo é um saber tratado sobre o modo anal, vivido como objeto anal".<sup>218</sup>

O conceito de segredo pode ser definido como um saber-escondido-do-outro. O conceito se decompõe em três elementos semânticos, todos necessários e suficientes para constituir o conceito: o saber, a dissimulação desse saber, a relação com o outro que se organiza a partir da recusa de comunicação do saber. As funções do segredo na relação com o outro são múltiplas. A função do poder é a mais evidente: o segredo é o que confere um poder sobre o outro. O segredo desempenha assim o papel de um bem precioso,<sup>219</sup> de alguma coisa da ordem do privado, do pessoal. O segredo é "o que o indivíduo possui como próprio,<sup>220</sup> o que ele tem de mais pessoal, de mais íntimo, o que ele não pretende compartilhar com outro". A descoberta do segredo pelo outro ou a sua apropriação pelo outro são vividas como uma despossessão, uma "perda freqüentemente trágica, trágica quando não se trata da perda de um bem eventualmente recuperável, mas de uma perda irremediável, definitiva. Inversamente, confiar um segredo a um amigo é uma prova de amizade, de confiança, um depósito sagrado".<sup>221</sup> Mas o segredo é também uma coisa má, fonte de vergonha. "A doença secreta, o segredo de uma infâmia, os segredos vergonhosos estão aí para nos lembrar essa função de mau objeto que desempenha também o segredo. Quando esse segredo é revelado, a vergonha surge e aparece a ofensa à integridade narcísica."<sup>222</sup> Para concluir esse percurso sobre o termo segredo, as funções do segredo, segundo Lévy, seriam as funções ambivalentes do objeto anal, "através de suas funções, o segredo aparece como um saber vivido sobre o modo anal, como um saber com um valor de objeto anal na relação com o outro".<sup>223</sup>

Se a magia e o segredo são as características essenciais pelas quais se opera a incorporação, deve-se assinalar que a introjeção ocorre em condições opostas. Ela se serve da nomeação e se faz "à luz do dia", como diz Maria Torok.

Se, como vimos, a introjeção ocorre obrigatoriamente em relação e na presença de um objeto, a incorporação recusa o "veredito

do objeto e da realidade". Ela se produz por um procedimento de substituição brutal: o objeto perdido é substituído pelo objeto incorporado.

É importante insistir nesse ponto, com a ajuda de uma citação de Derrida:

O texto inaugural sobre "o cadáver delicioso" identifica igualmente o caráter *secreto* ou *criptico* da incorporação. Uma vez que a perda real do objeto foi recusada, o desejo mantido mas, ao mesmo tempo, excluído da introjeção (manutenção e supressão sem síntese possível), a incorporação é uma espécie de roubo para se reapropriar do objeto-prazer. Mas a reapropriação é, ao mesmo tempo, rejeitada: donde o paradoxo de um corpo estrangeiro mantido como estrangeiro mas, ao mesmo tempo, excluído de um ego que, desde então, não tem mais a ver com o outro, apenas consigo mesmo... Mas por essa mímica cuja lógica é tremenda, a clandestinidade é essencial. A incorporação negocia clandestinamente com um interdito que ela não aceita nem transgride... A introjeção fala, a "nominação" é o seu meio "privilegiado". A incorporação se cala, fala tão-somente para calar ou para desviar de um lugar secreto.<sup>224</sup>

O caráter secreto, clandestino, da incorporação é não apenas essencial, mas inevitável. É a realização de um destino. Trata-se de guardar em seu foro interior o objeto e o abandono indizível ao qual o desaparecimento do objeto remete o ego. A clandestinidade realiza a metamorfose, a modificação tópica inevitável que o sujeito não pode realizar. Ela forja um novo personagem, uma nova identidade magicamente protegida das ofensas que se pretende evitar, mas uma nova identidade que não pode ser reconhecida como tal. A identidade clandestina é, ao mesmo tempo, falsa e verdadeira, guardando igualmente a nostalgia do tempo de antes da perda e a nostalgia de um não-vivido, de um porvir em que a perda possa ser considerada como tal. O tempo que pára repentinamente torna-se a perda do tempo. O tempo dessa parada não termina nunca, "o objeto incorporado, no lugar do objeto perdido, lembrará sempre alguma outra coisa de perdido: o desejo atingido de recalçamento. Monumento comemorativo, o objeto incorporado marca o lugar, a data, as circunstâncias em que tal desejo foi banido da introjeção: tantas tumbas na vida do ego".<sup>225</sup>

Com base nessas considerações, pode-se observar que a introjeção de pulsões e a incorporação de objeto são dois mecanismos que agem em duas direções estritamente opostas. Se a introjeção se situa na corrente progrediente, a incorporação se encontra na corrente regrediente do desenvolvimento ferencziano do sentido de realidade. Se a introjeção culmina na independência em relação ao objeto, o mecanismo de incorporação solda para sempre ego e objeto.

É preciso assinalar, contudo, que as coisas não se apresentam sempre dessa maneira. Maria Torok diz que "existe um nível muito arcaico em que os dois mecanismos, que se tornam opostos em seguida, podiam ainda se confundir".<sup>226</sup>

Esta última observação de Maria Torok constitui uma introdução a outras considerações, que tem uma grande importância para a clínica e para a compreensão dessa distinção entre introjeção de pulsões e incorporação de objeto; como se pode observar na passagem seguinte:

Tomemos como exemplo o ego arcaico que se constitui pela introjeção da libido oral. Tal processo *significa* a si-mesmo por meio de uma fantasia, sobretudo, por meio de uma fantasia de ingestão. O ego, produto inteiro da introjeção da libido oral, consiste então na utilização da ingestão e suas variantes (salivação, soluço, vômito etc.) como expressões simbólicas: pedir para comer ou recusar comida (independentemente do estado de fome real), ou melhor, graças ao mesmo mecanismo, fazer a fantasia de comer (ou de recusar a comer) na *ausência do objeto*. Esse último caso corresponde exatamente ao que é descrito habitualmente como mecanismo de incorporação.<sup>227</sup>

A presença ou ausência do objeto é, pois, o que faz a diferença entre os dois mecanismos. Na ausência do objeto, a boca vazia é preenchida magicamente pela alucinação da presença do objeto, pelo mecanismo de incorporação. A fantasia de incorporação só pode ser um gesto de linguagem.

E esse gesto de linguagem rudimentar não pode ser desprezado, como diz Suzanne Langer:

A contribuição maior de Freud à filosofia do espírito consistiu em mostrar que o comportamento não é simplesmente uma estratégia visando a se proporcionar comida, mas que é igualmente uma linguagem; que cada *movimento* é ao mesmo tempo um gesto.<sup>228</sup>

Considerar a fantasia de incorporação um gesto de linguagem leva a considerá-la rigorosamente como a primeira mentira: a boca vazia preenchida de alucinação da presença do objeto é o primeiro gesto que pede imperativamente para ser decifrado. A boca cheia de alucinação quer dizer fome de introjeção,<sup>229</sup> e apenas isso e nada mais que isso.

Concluimos esse raciocínio, citando Maria Torok:

Como *linguagem* que só faz *significar* a introjeção (e não realizá-la), a fantasia de incorporação pode entrar nos contextos mais variados e mais contraditórios: tanto pode significar um desejo de introjeção impossível (como a inveja do pênis), ou para dizer que a introjeção já ocorreu (demonstrações fálicas), como para indicar um deslocamento da introjeção (designar, por exemplo, a zona oral, enquanto, de fato, outra zona é visada etc). Reconhecer na fantasia de incorporação uma maneira de linguagem *dizendo* o desejo de introjetar é realizar um grande passo no tratamento analítico.<sup>230</sup>

## NOTAS

- 1 Este trabalho foi concebido originalmente em francês. Para a versão em português, seguimos os termos técnicos da psicanálise de Laplanche & Pontalis, 1998. Todas as citações dos autores mencionados foram traduzidas por nós com base na versão francesa.
- 2 Barande, 1972, p.53.
- 3 Rand, 1993, p.147.
- 4 Ibidem, p.148.
- 5 Ferenczi, 1968b, p.93-125.
- 6 Freud, 1968a, p.11-43.
- 7 Nota 32 de Strachey in Freud, 1986, v.XIV, p.130.
- 8 A "mentira" é, para Ferenczi, um conceito-chave. A maior parte dos conceitos de Ferenczi tem a ver com a mentira. Esse termo aparece constantemente na sua obra teórica e também em seus escritos clínicos. Pode-se encontrar a "mentira" nas suas considerações sobre o trauma, do qual se conhece a importância em sua obra, e nas diferentes etapas do seu percurso clínico, principalmente na "técnica ativa"; em seguida, encontra-se nas reflexões sobre a neocatarse e, por fim, no seu último artigo "Confusion de langue entre les adultes et l'enfant" ["Confusão de língua entre os adultos e a criança"] de 1933 (Ferenczi, 1982).
- 9 Ferenczi, 1968a, p.56.

- 10 Ferenczi, 1982a, p.125-39.
- 11 Ferenczi, 1968b, p.94.
- 12 Ibidem.
- 13 Abraham & Torok, 1987b, p.28.
- 14 Abraham & Torok, 1976.
- 15 Freud, 1992a, p.1-91.
- 16 Ferenczi, 1968b, p.93.
- 17 Ibidem.
- 18 Abraham & Torok, 1987a, p.130.
- 19 Voltaremos a essa distinção várias vezes. Por ora, basta-nos avançar nessa indicação. É preciso assinalar os trabalhos sobre identificação efetuados por Luquet, 1962 e 1984, e por Florence, 1984.
- 20 Ferenczi, 1968b, p.95.
- 21 Na quinta lição de psicanálise, Freud adota a analogia química para os sintomas e para a transferência e qualifica de "excelente" a expressão catalise empregada por Ferenczi: "Os sintomas que, para emprestar uma comparação à química, são os precipitados de antigas experiências de amor (no sentido mais largo do termo), só podem se dissolver e se transformar em outros produtos psíquicos à temperatura elevada do acontecimento da 'transferência'. Nesta reação, o médico desempenha, segundo a excelente expressão de Ferenczi, o papel de um *fermento catalítico* que atrai temporariamente a si os afetos que acabam de ser liberados" (Freud, 1966, p.62).
- 22 Ferenczi, 1968b, p.96.
- 23 Neyraut, 1974, p.160.
- 24 Somos nós que sublinhamos.
- 25 Neyraut, 1974, p.160.
- 26 Ferenczi, 1968b, p.99.
- 27 Somos nós que sublinhamos.
- 28 Fédida, 1992, p.71.
- 29 Três outros conceitos poderiam ser acrescentados, a saber: a identificação, o símbolo e a transferência. É muito difícil estabelecer a diferença entre eles na literatura psicanalítica. Neste trabalho poderemos seguir os esforços de Nicolas Abraham e de Maria Torok para discernir uns dos outros. Neste capítulo, será possível observar sobretudo seus pontos de vista sobre a discriminação entre introjeção e incorporação que, de acordo com Maria Torok, são frequentemente confundidas. No segundo capítulo, alguns avatares do conceito de símbolo compreendido como o objeto mesmo da psicanálise segundo Nicolas Abraham poderão ser seguidos. A esta altura seria útil acompanhar Neyraut: "Pode-se seguir ou não a teoria ferencziana da transferência, dar crédito ou não às conseqüências técnicas que ele infere, mas não se pode impedir de admirar a precisão com a qual ele lança uma pedra no pântano. Este pântano é onde todo mundo se afunda; onde se desenha o campo da introjeção, da projeção, da identificação, do símbolo e da transferência" (1974, p. 155).
- 30 Ferenczi, 1968b, p.100.

- 31 *Ibidem*, p.103.
- 32 *Ibidem*.
- 33 A assimilação entre os dois conceitos é fortemente discutível. A distinção entre os dois conceitos, transferência e introjeção, foi feita por Michel Neyraud no seu livro *Le transferi* (1974), onde, à p.169, ele escreve: "Finalmente, para Ferenczi identificação, transferência, deslocamento são fenômenos compreendidos na noção de introjeção. Ele acaba por dizer no capítulo sobre o conceito de introjeção que o deslocamento é tão-somente um caso particular do mecanismo de introjeção. Nosso ponto de vista neste livro não é o de negar, muito pelo contrário, o valor do conceito de introjeção, nem de minimizar a sua importância no tratamento analítico, mas apenas de recusar admitir que a transferência seja uma introjeção".
- 34 Ferenczi, 1968b, p.104, n.2.
- 35 *Ibidem*, p.101.
- 36 *Ibidem*. Somos nós que sublinhamos.
- 37 Ilse Barande (1972, p.54) assinala a concepção de um processo fundamentalmente defensivo, num primeiro momento, para a projeção e para a introjeção.
- 38 Não é o momento, a esta altura da nossa exposição, de prolongar as considerações sobre a distinção entre primitivo e originário. Mas é necessário assinalar a importância dessa distinção, por exemplo, na obra de Pierre Fedida, uma de nossas referências neste trabalho.
- 39 Para Freud, a repetição se refere à pulsão de morte; para Nicolas Abraham, seguindo Ferenczi, a repetição está de acordo com o princípio de prazer pela satisfação da repetição simbólica.
- 40 Ferenczi, 1968b, p.101.
- 41 *Ibidem*.
- 42 Barande, 1972, p.54.
- 43 Pode-se vislumbrar aqui, como, para Nicolas Abraham e Maria Torok, a introjeção se refere sempre à introjeção de pulsões; o objeto sendo tão-somente o mediador entre a pulsão e o ego.
- 44 Ferenczi, 1968b, p.100.
- 45 *Ibidem*, p.104, n.2.
- 46 Ferenczi, 1968f, p.196-8.
- 47 Torok, 1987b, p.229-55.
- 48 Ferenczi, 1968b, p.100.
- 49 *Ibidem*.
- 50 Ferenczi, 1968f, p.196.
- 51 Veremos que Nicolas Abraham (1987e) sublinha esses fatos quando ele se coloca a questão da culpabilidade em seu artigo "Le crime de l'introjection" (p.123-31). Nesse artigo, ele diz que é na voluptuosidade intrínseca ao processo de introjeção que se encontrará a origem do sentimento de culpabilidade.
- 52 Ferenczi, 1968f, p.196.

- 53 Sem nos demorarmos nessa questão, é preciso assinalar a importância de considerar, com base nesse ponto de vista, alguns quadros, como os do autismo e a bulimia-anorexia, como indica Pierre Fedida em seu artigo "Auto-érotisme e autisme. Conditions d'efficacité d'un paradigme en psychopathologie" (1990).
- 54 Ferenczi, 1968f, p.196.
- 55 Tustin, 1989, p.44, e 1992, p.36. Em seu último livro, Tustin deixa a denominação "objetos autísticos" e termina por chamá-los de "sensações-objetos autísticos".
- 56 Por uma questão de método, essas considerações não serão desenvolvidas aqui, pois nessa seção deste capítulo nosso objetivo principal é traçar uma história do conceito de introjeção.
- 57 Ferenczi, 1970a.
- 58 Balint, 1970, p.13.
- 59 Ferenczi, 1974f, p.250ss.
- 60 Strachey in Freud, 1986, p.220.
- 61 Freud, 1995a, p.139.
- 62 Ibidem, p.141.
- 63 "Palingenese: parte da embriogênese que recapitula a evolução da espécie" in Ferenczi, 1974ff, p.164. Esse conceito é utilizado por Ferenczi no quadro do ensinamento de Haeckel: "a lei biogenética fundamental: o processo de desenvolvimento do indivíduo é uma repetição, em resumo, da história da espécie" (ibidem).
- 64 Como Ferenczi (1974f, p.251) escreve nesta passagem: "Enquanto estive mergulhado nos estudos do "Trois Essais..." de Freud ["Três ensaios..."] um fato me impressionou vivamente: Freud chegava a tirar partido de experiências reunidas no decurso de tratamentos de psiconeuróticos, portanto provenientes do domínio psíquico, para construir sobre bases inteiramente novas um capítulo importante da biologia, a teoria do desenvolvimento sexual. No meu prefácio à edição húngara, tratei de homenagear esse método que considero um progresso importante no campo da metodologia científica: é uma volta ao animismo, mas um animismo que não será mais antromorfo".
- 65 Ferenczi, 1974i, p.389.
- 66 Freud, 1992b, p.199.
- 67 Ferenczi, 1970a, p.52.
- 68 Ferenczi, 1974f, p.271.
- 69 Ferenczi, 1970a, p.56.
- 70 Ibidem.
- 71 Ibidem.
- 72 Esse percurso rítmico será a base da distinção feita por Nicolas Abraham e Maria Torok entre introjeção e incorporação. A realidade será tomada como um fato metapsicológico. A magia, onipresente, será a característica da incorporação. A magia se opõe a toda modificação tópica em uma realização do princípio de prazer e, conseqüentemente, se opõe a qualquer aumento de excitação.

- 73 Essa idéia foi retomada em 1921 em "A propos de la crise épileptique" (Ferenci, 1974j, p.143). Ela foi também desenvolvida posteriormente por José Bléger em seu livro *Symbiose et ambiguïté*. Em um artigo sobre Dostoievski, Marinov (1983) coloca em relação o traumatismo do nascimento e a pulsão de morte, em suas considerações sobre a epilepsia.
- 74 Ferenci, 1970a, p.58.
- 75 Ibidem.
- 76 Para Nicolas Abraham e Maria Torok, o conceito de introjeção é antes um processo que uma fase.
- 77 Afastaríamos muito de nosso tema se desenvolvêssemos aqui esse aspecto em relação ao autismo. Podemos, contudo, considerar a importância, com base nesse ponto de vista, de um período animista, como supõe Ferenci, para as múltiplas atividades das crianças autistas quando elas imprimem constantemente um movimento aos objetos que em seguida terão um grande valor para elas. Diante dessas crianças, temos, por vezes, a impressão de que elas se comportam como deuses criando a vida a partir das coisas inanimadas. A observação de Pierre Férida, freqüentemente mencionada em seus seminários, parece ir nessa direção, ou seja, que as crianças autistas parecem ter uma predileção por objetos inanimados a partir dos quais elas podem "construir" as formas e os sons, ou ainda, uma predileção pelos objetos não-manufaturados, como as pedras.
- 78 Ferenci, 1970a, p.59.
- 79 "A criança vê no mundo apenas as reproduções de sua corporeidade e, de outra parte, ela aprende a figurar por meio de seu corpo toda a diversidade do mundo exterior" (Ferenci, 1970a, p.59).
- 80 Voltaremos a esse ponto de uma maneira mais detalhada quando examinarmos o conceito de símbolo em Nicolas Abraham e em Ferenci.
- 81 Ferenci, 1970a, p.61.
- 82 Ibidem, p.62.
- 83 Ibidem.
- 84 Ferenci, 1974f, p.265.
- 85 "Enfim, em 1924, Ferenci publica esta obra cujo tema o preocupa desde há muitos anos e que tem um lugar um tanto à parte em sua obra: *Thalassa, psychanalyse des origines de la vie sexuelle*" (Dupont in Ferenci, 1974k, p.14).
- 86 Lacan, 1966, p.232.
- 87 Freud, 1987, p.174, n.2.
- 88 Em uma nota referente a *Thalassa*, Nicolas Abraham escreve: "utraquístico do latim 'uterque', cada um dos dois, um e outro. Levando em consideração os dois lados, levando a uma mesma coisa dois esclarecimentos opostos. 'Corpo' e 'alma' exprimem esta dualidade que a iniciativa utraquística tende a reduzir a uma realidade única" (in Ferenci, 1974ff, p. 167).
- 89 "O entusiasmo de Ferenci pela doutrina [freudiana] da qual ele recebeu tudo não conhece limites. Lá onde o iniciador se atemoriza de sua própria temeri-

- dade, o continuador está mais à vontade para seguir adiante", Abraham, *Présentation à Thalassa* in Ferenczi, 1974ff, p. 10.
- 90 Num momento em que o pensamento psicanalítico parece por vezes seduzido pela idéia de esquecer o papel da sexualidade ou de falar pouco dela, o conceito de introjeção na obra de Nicolas Abraham e Maria Torok contradiz a idéia do filósofo: "não esqueça que o o conceito de cachorro não morde".
- 91 Ferenczi, 1974ff, p.66.
- 92 Ibidem.
- 93 "Anfimixia: mistura de dois elementos constituintes. Em biologia: fusão de dois gametas de sexo oposto. Em psicanálise (termo introduzido por Ferenczi): fusão de duas tendências parciais" (in Ferenczi, 1974ff, p.159).
- 94 Ferenczi, 1974ff, p.66.
- 95 Ibidem.
- 96 Ibidem, p.67.
- 97 Maria Torok fará uma ampla utilização dessa indicação em sua análise do luto patológico em seu artigo "Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis" (1987b, p.229).
- 98 Ferenczi, 1974ff, p.68.
- 99 Ibidem.
- 100 Ibidem.
- 101 O conceito de identificação ao agressor foi indevidamente atribuído a Anna Freud, que o desenvolve em seu livro *Le moi et les mécanismes de défense* [*O ego e os mecanismos de defesa*]. Esse conceito é devido a Ferenczi, que o desenvolveu bem antes de Anna Freud, como se pode observar nesse capítulo de *Thalassa*.
- 102 Ferenczi, 1974ff, p.69.
- 103 Uma analogia possível seriam as viagens descritas por Júlio Verne. Essas viagens, segundo a análise de Michel Serres, comportariam três níveis: o primeiro seria o de uma viagem cartográfica; o segundo, o de uma viagem pelos saberes; e o terceiro, aquele no qual os personagens saem sempre profundamente metamorfoseados, seria o nível iniciático.
- 104 Freud, 1992a, p.1-91.
- 105 Ferenczi, 1968b, p.93-125.
- 106 Ferenczi, 1968f, p.196-8.
- 107 Freud, 1995a, p.135-44.
- 108 Ferenczi, 1970a, p.51-65.
- 109 Ferenczi, 1974ff, p.65-74.
- 110 Neyraut escreve à p.169 de seu livro *Le transferi* (1974): "nosso ponto de vista ... não é o de negar, bem pelo contrário, o valor do conceito de introjeção, nem o de desconhecer a importância no tratamento psicanalítico, mas apenas de recusar admitir que a transferência seja uma introjeção".
- 111 Neyraut, 1974, p.170.
- 112 Ibidem, p.172.

- 113 A questão do nome próprio se coloca para o conjunto da obra de Nicolas Abraham e Maria Torok; é uma obra que porta uma dupla assinatura e a questão do duplo desejo dos dois autores, assinalada por Jacques Derrida como um fato que aumenta a complexidade dessa obra, em "*Fors*" texto que serve de introdução a Abraham & Torok, *Verbiere de l'homme aux loups*. É preciso citar os trabalhos de René Major e de Jacques Derrida, autores que trataram esta questão em várias ocasiões: Major, 1984a, 1986a e b, 1991a; Derrida, 1967b, 1993c e d, 1994.
- 114 Neyraut, 1974, p.172.
- 115 Ibidem.
- 116 A relação da negação ao trauma e deste à teoria será vista quando examinarmos a dimensão do trauma na obra de Ferenczi; também o lugar e a significação que Ferenczi confere ao silêncio na situação analítica como o efeito do trauma propriamente dito. Aqui, essas considerações nos afastariam do nosso objetivo principal, que é o de seguir o raciocínio de Michel Neyraut e tentar configurar a distinção entre transferência e introjeção. Sobre esse aspecto, referimos os trabalhos de: Monique Schneider (1988), principalmente o cap.III: "Le nourrisson savant: l'éclatement des voies"; e Pierre Fédida (1978f), cap. "Topiques de la théorie".
- 117 Neyraut, 1974, p.173.
- 118 Ibidem, p.174.
- 119 As imagens que Neyraut (1974, p.174) emprega são bastante claras: "a transferência é como um pacote de envelopes fechados e que um cego distribui aos passantes. O analista não é um passante como qualquer outro, no quinquagésimo envelope, ele pede que se abra a carta e aposta que o conteúdo já era conhecido e não é por acaso que a carta lhe foi destinada".
- 120 Neyraut, a partir dessa constatação, estabelece uma distinção entre o pensamento psicótico e o pensamento neurótico. Para ele, o pensamento neurótico guardaria a capacidade de transferir os conteúdos e de conceber simbolicamente essa transferência como uma realidade simbólica. De outro modo, no caso do pensamento psicótico, mesmo se há transferência, esta será concebida como realidade.
- 121 Abraham, N., 1987e.
- 122 Freud, 1968b, p.145.
- 123 Abraham & Torok, 1987e.
- 124 Abraham, N., 1987e, p.123.
- 125 Ibidem, p.124.
- 126 Ferenczi, 1968b, p.96.
- 127 Ibidem.
- 128 Nós nos afastaríamos muito de nosso objetivo neste momento se desenvolvêssemos aqui as considerações sobre a contratransferência. Sobre esse aspecto, não podemos deixar de citar os trabalhos de Pierre Fédida, sobretudo o artigo "D'une essentielle dissymétrie en psychanalyse" (1978a); "Topiques de la théorie" (1978e) e "Hypnose, transfert et suggestion" (1992). De certa manei-

- ra, o que desenvolvemos aqui supõe essas leituras e se apóia sobre o ensinamento do autor em seus seminários.
- 129 "O plano analítico se apóia sobre a decifração do sonho, isto é, sobre uma técnica descoberta na *Interpretação dos sonhos* que atenta para os elementos deslocados, condensados, na verdade, simbólicos" (Neyraut, 1974, p.162).
- 130 "Este plano só é distinguível se se considera a destinação, ou seja, o que é endereçado a Ferenczi: o que é propriamente solicitado; o que responde e o que não responde (independentemente de toda resposta articulada) estando claro que a resposta pode preceder a questão. O que é especificamente o regime contratransferencial" (Neyraut, 1974, p.162).
- 131 Neyraut, 1974, p.162.
- 132 Abraham, N, 1987e, p.124.
- 133 Ibidem.
- 134 Abraham, N, 1987c.
- 135 Abraham, N, 1987b, p.25-76.
- 136 Abraham, N, 1987j, p.334-83.
- 137 Abraham & Torok, 1987b.
- 138 Em "Fors" in Abraham & Torok, 1976, p.31, Jacques Derrida nos diz de Nicolas Abraham e Maria Torok: "Nem na sua simplicidade mais exposta, mais serena (vejamos: sabemos que procuramos alguma coisa da qual não nos desviaremos), a mais sorridente (conheço o sorriso paciente dos autores, sua lucidez indulgente e impiedosa ao mesmo tempo efetivamente analítica, diante do dogmatismo ou da estereotopia, da fanfarronice ou da submissão teórica, da busca do efeito a qualquer preço: 'mas vejamos, do quê, de quem temos medo? O que procuramos? O que querem de nós ainda?'), nem no refinamento elíptico da sutileza mais arriscada, o 'estilo' não se parece com nada do que um leitor francês espera reconhecer de um programa para se garantir. Um certo corpo estrangeiro trabalha aqui nosso espaço doméstico. E ele próprio terá o programa não guardando mais segredo, previsto todos os modos de rejeição (expulsão interna ou incorporação) que poderiam se precipitar para emparedá-lo. O sentimento de estranheza não está contido na língua maternal ou no poliglotismo dos autores [Nicolas Abraham e Maria Torok], nem tampouco nas 'referências' mais ativas e mais insistentes ... Deve-se à Coisa que os ocupa".
- 139 Derrida, 1976, p.9-73.
- 140 Derrida, 1987.
- 141 Abraham, N., 1987b, p.25.
- 142 Ibidem.
- 143 Derrida, 1976, p.40.
- 144 Seria útil lembrar aqui o artigo "Fundamento" em Lalande, 1991: "(A) O que dá a alguma coisa sua existência ou sua razão de ser ... (B) A proposição mais geral e mais simples (ou, mais exatamente, o sistema formado pelas idéias e proposições mais gerais e menos numerosas), de onde se pode deduzir todo um conjunto de conhecimentos ou de preceitos".
- 145 Derrida, 1976, p.20.

- 146 Abraham, N., 1987e, p.124.
- 147 Ibidem, p.125.
- 148 A atualidade e a importância desses propósitos, mesmo se por ora ela nos afaste aparentemente de nosso tema principal, devem ser assinaladas. Cite-mos um recente seminário de Pierre Fédida (em 1995), em que ele dizia que hoje em dia deve-se procurar os inimigos da psicanálise no próprio âmbito da psicanálise e não fora de suas fronteiras. Ele fazia alusão ao abandono, por parte dos psicanalistas, da sexualidade, sua atração pela psicologia, e mesmo uma atração pelo psicologismo e pelo cientificismo vindo das neurociências. Essa indicação merece ser consignada, sobretudo quando se nota o nome da entidade dirigida e fundada por este psicanalista, Laboratoire de Psychopathologie Fondamentale et Psychanalyse, e a fundação do Institut du Vivant, mostrando todo o interesse deste autor por outras ciências, como a biologia, a genética etc. Mas deve surpreender aqui talvez o método traquístico ferenciano, e não um ensaio de uma interdisciplinaridade da qual se sabe a esterilidade quando ela se torna uma efeméride diplomática entre sábios de diferentes disciplinas.
- 149 Abraham, N., 1987e, p.125.
- 150 Ibidem.
- 151 Torok, 1987a, p.132.
- 152 Torok, 1987b, p.229.
- 153 Abraham & Torok, 1976.
- 154 Maria Torok, em seu artigo sobre o luto patológico, dá como característica deste os sonhos com dentes, peculiares nessa eventualidade.
- 155 Abraham, N., 1987e, p.125.
- 156 Ferenczi, 1982a.
- 157 Ibidem, p.127.
- 158 Ibidem.
- 159 Ibidem.
- 160 Ibidem, p.128.
- 161 Abraham, N., 1987e, p.126.
- 162 Jacques Derrida tratou o tema da duplicidade em *L'écriture et la différence* e na introdução a Husserl, *L'origine de la géométrie*, bem como em alguns dos seus seminários dos últimos anos. Neste estudo, não faremos nenhuma citação dessas obras, pois trataremos de nos limitar ao aspecto psicanalítico da questão. É, contudo, útil sublinhar a convergência dos trabalhos de Nicolas Abraham e de Jacques Derrida.
- 163 Descombes, 1979, p.164.
- 164 Abraham, N., 1987e, p.126.
- 165 Estas observações seguem o ensinamento de Jacques Derrida em seu seminário durante o ano de 1995.
- 166 Abraham, N., 1987e, p.126.
- 167 Ibidem.

- 168 Ibidem, p. 127.
- 169 Ibidem.
- 170 Ibidem.
- 171 Ibidem.
- 172 Ibidem.
- 173 Nicolas Abraham (1987e, p. 128) fornece um exemplo particularmente esclarecedor dessa distinção: "A diferença é bem ilustrada pelo cachorro particular da anedota, que faz suas necessidades sobre o tapete, enfia o nariz em seu produto e salta pela janela. É que - diz a história - seu proprietário, para adestrá-lo, enfiava-lhe o nariz nas fezes e o jogava com um chute pela janela. Sim, este cão bizarro não tem mais necessidade de seu proprietário, ele o instalou em si".
- 174 Abraham, N., 1987e, p.128.
- 175 Ibidem.
- 176 Freud, 1995a, p.139.
- 177 Abraham, N., 1987e,p.128.
- 178 Abraham, K., 1966b.
- 179 Freud, 1968 b.
- 180 Ferenczi, 1968b.
- 181 Ferenczi, 1968f.
- 182 Derrida, 1976, p.16.
- 183 Abraham, K., 1965, p.213.
- 184 Abraham, K., 1966b.
- 185 Ibidem, p.267.
- 186 Torok, 1987b, p.236.
- 187 Ibidem, p.237.
- 188 Abraham, K., 1966b, p.268.
- 189 Ibidem, p.269.
- 190 Ibidem.
- 191 Ibidem.
- 192 Ibidem.
- 193 "Esse paciente era o segundo e último filho e tinha sido muito mimado durante seu primeiro ano de vida. A mãe o amamentava ainda no decurso do segundo ano de vida e autorizava esse prazer por exigência dele no terceiro ano, quando somente aí ela começou a desmamá-lo. O desmame foi bastante difícil e uma série de eventos simultâneos privou bruscamente a criança do paraíso onde ela havia vivido. Ele tinha sido o filho preferido dos seus pais, de sua irmã três anos mais velha que ele e da governanta. A irmã morreu, a mãe se retirou em um luto prolongado e de uma intensidade anormal, e pertencia menos ainda ao filho agora já desmamado. A governanta deixou a casa. Os pais não suportaram mais viver numa casa onde tudo lhes lembrava a filha desaparecida. Mudaram para um hotel, mais tarde para uma outra casa. Assim meu paciente tinha perdido tudo o que até então tinha sido maternal: sua mãe lhe

havia retirado o seio, depois se excluiu por seu luto. A irmã e a governanta desapareceram e a casa mesma, o símbolo da mãe, não existia mais. Não surpreende ver o menino se voltar para seu pai. Após a entrada na nova casa, o menino se ligou a uma vizinha amável e a preferia de maneira ostensiva à sua mãe. Aqui aparecia a clivagem da libido que se dirigia, por um lado, ao pai, por outro, a uma mulher tomada como substituto materno. No decorrer dos anos, o menino desenvolveu um interesse erótico acentuado em relação aos meninos mais velhos próximos do pai do ponto de vista físico.

Um retorno de sua libido de seu pai à sua mãe se fez no fim de sua infância, quando seu pai se entregava progressivamente à bebida. Ele era adolescente quando o pai morreu e viveu com sua mãe, à qual estava ternamente ligado. Mas após um período curto de viuvez, a mãe se casou novamente e partiu para longas viagens com seu marido. Assim, ela repeliu de novo o amor do filho; quanto a seu padrasto, ele excitava seu ressentimento.

Ocorreu então uma nova onda de erotismo homossexual, mas sua atração concernia um outro tipo de homem, cujas características eram as de sua mãe. O tipo de homem eleito primeiramente e aquele que foi escolhido em seguida contrastam da mesma maneira que o pai e a mãe do paciente quanto às suas características físicas.

Em suas ligações, o paciente adotava a atitude de sua mãe em relação aos jovens de segundo tipo que se tornaram seus objetos preferidos: ele era, segundo sua própria descrição, cheio de ternura, de amor e de solicitude como uma mãe. Muitos anos depois, a mãe do paciente morreu. Ele permaneceu a seu lado durante sua última moléstia e a teve agonizante em seus braços. A perturbação emocional que se seguiu se explica, em profundidade, pelo fato de que essa situação representava a retirada efetuada do estado do paciente criança no seio e nos braços de sua mãe.

Uma vez morta sua mãe, ele foi para uma cidade vizinha onde residia. Seu humor não era nada parecido ao de um luto, ao contrário, era de uma exaltação feliz. Ele me expôs seu sentimento primordial de ter sua mãe em si para sempre e sem limite. Só depois do enterro é que ele pôde se entregar ao seu sentimento de possessão ilimitada de sua mãe" (Abraham, K, 1966b, p.270).

194 Abraham, K., 1966b, p.270.

195 Em uma carta a Freud (13.3.1922, citada por Maria Torok, em *L'écorce et le noyau*, p.229), Karl Abraham escreve: "O senhor afirma, caro professor, que nada no luto normal corresponde ao salto efetuado pelo melancólico no estado maníaco. E, contudo, penso poder descrever um processo desse gênero sem que eu saiba se tal processo se encontra em cada caso. Tenho a impressão de que um grande número de pessoas apresenta, pouco após um período de luto, um incremento libidinal. Este se manifesta por uma necessidade sexual aumentada e parece conduzir - pouco depois de uma morte - à concepção de uma criança".

196 Torok, 1987b, p.231.

197 Comentando as cartas trocadas entre Freud e Karl Abraham, Maria Torok observa que Abraham tinha pedido uma cópia de *Deuil et mélancolie* e que Freud lhe havia respondido, recomendando a leitura de seu *Psychologie des*

*masses et analyse du moi* (cartas de Abraham de 13.3.1922 e 2.5.1922 e de Freud de 30.3.1922 e 28.5.1922). Ela observa também que Karl Abraham havia notado esse incremento libidinal em seus pacientes nos primeiros momentos do luto. Maria Torok (1987b, p.231) toma o mal-entendido entre Freud e Karl Abraham como uma ilustração da "aversão que experimentamos, todos, a penetrar, de maneira sacrílega, a natureza íntima do luto".

198 Torok, 1987b, p.231.

199 Ibidem, p.232.

200 Ibidem, p.236.

201 Ibidem.

202 Ibidem.

203 Ferenczi, 1968b.

204 Torok, 1987b, p.236.

205 Ibidem.

206 Ferenczi, 1968f.

207 Torok, 1987b, p.236.

208 Mannoni, 1968, p.154: o autor assinala uma troca de cartas entre Freud e Karl Abraham a propósito do conceito de incorporação, onde, precisamente, Karl Abraham propunha a noção de "incorporação do objeto" em lugar da noção de identificação. Com efeito, pode-se ler na carta que Karl Abraham endereçou a Freud em 31.3.1915 (in Freud & Abraham, 1969, p.219): "Mas do que é afinal que o melancólico se tornou culpável sobre o objeto ao qual ele se identifica? A resposta a essa questão me foi sugerida por um dos seus derradeiros escritos, creio, quase com certeza, aquele sobre o narcisismo (?). Aí trata-se da questão da identificação, e o senhor remete ao fundamento infantil desse processo: a criança queria incorporar um objeto de amor, em uma palavra: devorá-lo. Porém, tenho todas as razões de pensar que uma tendência canibal desse tipo é inerente à identificação melancólica". E um pouco além: "Meu primeiro argumento é o medo dos melancólicos de morrer de fome. Comer tomou aqui o lugar do amor. Eu presumiria que o papel designado na neurose obsessional à zona anal é assumido na melancolia pela zona oral ... Um segundo sintoma essencial é o de uma recusa de alimento ... Acho também bastante interessante a forma, clássica nos séculos anteriores, da formação delirante depressiva que se designa pelo termo de licanthropia. E a idéia delirante de ser um lobisomem e de ter comido seres humanos". Freud respondeu essa carta em 4.5.1915 (Ibidem, p.224): "Suas observações sobre a melancolia me são preciosas; utilizei sem escrúpulos tudo o que me pareceu útil transcrever em meu ensaio. Tirei proveito sobretudo das suas indicações sobre a fase oral da libido; mencionei igualmente o elo que o senhor estabelece com o luto".

209 Torok, 1987b, p.237.

210 Ibidem.

211 Ibidem.

212 Ferenczi, 1970a, p.51.

- 213 Freud, 1995a, p.135.
- 214 Derrida, 1976, p.17.
- 215 Ibidem.
- 216 Ferenczi, 1970a, p.58.
- 217 Lévy, 1976.
- 218 Ibidem.
- 219 O segredo como um bem precioso, como um bem natural, garantido *a priori*, é sublinhado por Piera Castoriadis-Aulagnier (1976) como uma característica da neurose, uma proteção que o psicótico não tem e sobretudo não tem o autista.
- 220 O termo "próprio" [*prope*, em francês] aparece freqüentemente nos trabalhos de J. Derrida, seja no sentido de "pessoal", seja no sentido de "limpo".
- 221 Lévy, 1976.
- 222 Ibidem.
- 223 Ibidem.
- 224 Derrida, 1976, p.17.
- 225 Torok, 1987b, p.238.
- 226 Ibidem.
- 227 Ibidem.
- 228 Langer, 1984, p.30.
- 229 Como o diz Maria Torok (1987b, p.238): "responder a tal demanda, oferecendo comida, não aplaca a fome que permanece viva; esse gesto só faz enganá-la".
- 230 Torok, 1987b, p.239.

## CAPÍTULO 2

### SÍMBOLO

Neste capítulo estudaremos principalmente o artigo de Nicolas Abraham "Le symbole ou l'au-delà du phénomène" ["O símbolo ou para além do fenómeno"],<sup>1</sup> considerando-o o núcleo a partir do qual o autor vai desenvolver todo um programa de estudos, que culminará no que ele considera uma "reelaboração da conceitualidade psicanalítica".

Esse artigo de Nicolas Abraham ocupa um lugar particular no conjunto de sua obra. Pode ser considerado um esboço de estudo, redigido com rigor e, ao mesmo tempo, contendo um grande espectro especulativo. O texto permaneceu inédito até a publicação de *L'écorce et le noyau*, que contém um conjunto de artigos de Nicolas Abraham e de Maria Torok, excetuando-se o trabalho relativo à obra de Nicolas Abraham como tradutor e o estudo sobre o Homem dos Lobos.

O símbolo, considerado por Nicolas Abraham "o objeto da psicanálise",<sup>2</sup> não será objeto de outros estudos sistemáticos de sua parte, afora o artigo que mencionamos antes. Evidentemente, veremos, espalhados ao longo de sua obra, referências, raciocínios, mas ele não mais retornará ao símbolo como um tema específico.

Nesse estudo de Nicolas Abraham, seria inútil procurar referências que não sejam explicitamente citadas por ele, e como ele próprio nos diz, elas provêm todas de Husserl, Ferenczi e Freud.

Esse artigo se encontra no entrecruzamento entre a fenomenologia e a psicanálise. Após o artigo de 1959, "Réflexions phénoménologiques sur les implications structurelles et génétiques de la psychanalyse" ["Reflexões sobre as implicações e genéticas da psicanálise"],<sup>3</sup> o "Symbole ou l'au-delà du phénomène" é a culminação dessa pesquisa peculiar de Nicolas Abraham sobre a fenomenologia e a psicanálise, como já assinalamos no Capítulo 1.

Nicolas Abraham escreve: "Em última análise, todos os conceitos psicanalíticos autênticos se reduzem a essas duas estruturas, aliás Complementares: símbolo e anasemia".<sup>4</sup> Essa citação nos diz o bastante sobre o lugar e a importância acordados pelo autor a esses dois conceitos.

No que se refere ao símbolo, tal como ele aparece nos escritos de Nicolas Abraham, seria preciso atentar para a obra de Ferenczi, e, de uma maneira especial, *Thalassa*.

Sobre esse capítulo, podemos apreciar a pertinência e a precisão da indicação de Maria Torok na apresentação do livro *L'écorce et le noyau*. Ela escreve:

A concepção deste último [Le symbole ou l'au-delà du phénomène] foi contemporânea, em sua redação, de "Présentation de *Thalassa*".<sup>5</sup> O leitor atento constatará, certamente, de que maneira essa introdução a *Thalassa* constitui, ao mesmo tempo, um prefácio indireto ao "Symbole"...

Do mesmo modo que se pode considerar a Primeira Sinfonia de Brahms como sendo a Décima de Beethoven, poder-se-ia considerar o artigo sobre o símbolo de Nicolas Abraham como o terceiro estudo de Ferenczi sobre o desenvolvimento do sentido de realidade: o primeiro, "Le développement du sens de réalité et ses stades", e o segundo, "Le développement du sens de réalité érotique et ses stades", seguidos pelo artigo de Nicolas Abraham, que poderia muito bem ter como título: "Le développement du sens de réalité symbolique et ses stades" ["O desenvolvimento do sentido de realidade simbólica e seus estádios"] (assinalemos de passagem

que no "Préservation de *Thalassa*" Nicolas Abraham nomeia uma parte desse trabalho "Essence symbolique de la réalité" ["Essência simbólica da realidade"].

Se essa maneira de considerar a série de artigos citados não contém uma exageração inaceitável, somos obrigados a considerar esse artigo de Nicolas Abraham como pertencendo a uma linhagem psicanalítica resolutamente ferencziana, que procura aprofundar e expandir os pontos de vista de Ferenczi. Poder-se-ia aplicar a Nicolas Abraham, em relação a Ferenczi, o que ele mesmo escreveu: "o entusiasmo de Ferenczi pela doutrina da qual ele recebeu tudo não conhece limites. Onde o iniciador se assusta com sua própria temeridade, o continuador se encontra mais à vontade para seguir adiante".<sup>6</sup> Dessa maneira, para compreender o aspecto psicanalítico (dado que não nos ocuparemos das raízes fenomenológicas do artigo de Abraham sobre o símbolo), seria pouco útil pesquisar nos artigos clássicos da doutrina psicanalítica sobre o tema os trabalhos de Jung, de Rank e Sachs, de Jones, de Stekel. Esse artigo se insere decididamente no espírito e nas preocupações ferenczianas tal como se pode verificar no "L'ontogenèse des symboles" ["A ontogênese dos símbolos"]<sup>7</sup> e sobretudo em *Thalassa*.

O artigo de Dominique Geahchan, "A relire Nicolas Abraham" ["Reler Nicolas Abraham"],<sup>8</sup> nos fornece outra referência, ou seja, a analogia entre "L'esquisse..." de Freud e "Le symbole..." de Nicolas Abraham:

A leitura do seu texto ["Le symbole..."] a cada momento me fascinou e me desconcertou. Eu o deixava e retomava, implicado no seu movimento poético e detido pelo esforço que ele exigia de mim. E eu me lembrava de minha leitura, de minhas leituras, do "Esquisse..." de Freud. Mesma invenção nos dois escritos, uma apoiada na neurologia, a outra na fenomenologia; mesma sistematização do pensamento numa iniciativa genética; mesma tentativa de investigação exaustiva de um campo vasto como o universo ou como a psique que o pensa. Dois escritos acabados em alguns meses, como sob a pressão de uma necessidade interna, depois aparentemente abandonados, mesmo renegados, e tendo sido publicados somente após a morte de seus autores. Como se um e outro tivessem sido movidos

por uma mesma determinação: dar-se "o esboço" do trabalho a realizar, e acabá-lo de alguma maneira antes de empreendê-lo, para poder empreender.<sup>9</sup>

Essa observação de Geahchan nos mostra a via, para esse artigo de Nicolas Abraham, de um trabalho que consiste em mergulhar no raciocínio de um autor, nas suas especulações, por vezes deixando de lado o território seguro dos saberes reconhecidos e estabelecidos. Mesmo reconhecendo a importância das considerações de ordem fenomenológica no "Symbole..." de Nicolas Abraham (conforme a opinião de Geahchan), parece-nos, todavia, e é o que pretendemos demonstrar, que o eixo sobre o qual foi construído esse trabalho é o de *Thalassa* de Ferenczi. Dessa maneira, pode-se considerar o "Présentation de *Thalassa*" e o "Symbole..." como fazendo parte de uma mesma pesquisa, e é assim que os estudaremos. Assim, o caminho que percorreremos neste capítulo será o que leva dos *Trois essais sur la théorie sexuelle* e da décima conferência de introdução à psicanálise de Freud, a *Thalassa* de Ferenczi, a "Présentation de *Thalassa*" e "Symbole..." de Nicolas Abraham.

## I "LA PRÉSENTATION DE THALASSA"<sup>10</sup> DE NICOLAS ABRAHAM

Nesse texto de Nicolas Abraham, dois desenvolvimentos podem ser distinguidos: o primeiro é o desfilar das idéias que se deverá seguir na leitura de *Thalassa*; o segundo é aquele em que o autor de "Présentation de *Thalassa*" nos deixa o traço de seus afetos ao descobrir a obra à qual ele nos introduz. Segundo Maria Torok, "o encontro da alma-irmã Ferenczi em seu texto húngaro 'Katasztrofak', que se tornou em seguida o *Thalassa* francês... foi uma tal estimulação que rapidamente foi continuado (e talvez atingido) o que o autor [Nicolas Abraham] queria denominar, daí em diante, a tentativa de realização do sonho ferencziano".<sup>11</sup>

Esses dois registros de "Préservation de *Thalassa*" dão conta de um espanto diante da subversão que constitui *Thalassa*. No Capítulo 1 pudemos observar que alguns comentadores consideram *Thalassa* uma obra um pouco marginal no conjunto dos escritos ferencianos. Nada é menos verdade. *Thalassa*, pelo seu método e por suas conclusões, não deixa indiferente; de fato, muitos tratam de catalogá-lo como um "mito" ou um "delírio" e, contudo, não estamos convencidos disso. Pode-se notar que o próprio Ferenczi hesitou muito em publicar esse trabalho. Em uma passagem, vê-se Ferenczi "confessar" que sua metodologia incomodava sua consciência científica; ele escreve: "eu, atrevidamente, tomei o partido de aplicar aos animais, órgãos, partes de órgãos, elementos tissulares, certos processos dos quais pude tomar consciência pela psicanálise".<sup>12</sup> Um método, como já vimos, que ele denominava *utraquístico*. E Ferenczi prossegue:

eu havia aprendido desde a escola a considerar como um princípio fundamental de todo trabalho científico a separação rigorosa entre os pontos de vista próprios das ciências naturais e aqueles pertencentes às ciências do espírito. A desobediência a essas regras no decurso de minhas especulações era uma das razões que me impediam de publicar minha teoria da genitalidade.<sup>13</sup>

A objeção que Ferenczi opõe a ele mesmo toca uma modalidade de pensar fortemente enraizada em formas de educação e modalidades de discurso próximas aos preconceitos. Deve-se reconhecer que, quando uma maneira de pensar é tão enraizada, verifica-se que é sempre muito difícil afastar-se dela sem experimentar certo incômodo persistente cada vez que se está num pensamento que parece, de uma maneira qualquer, não lhe obedecer. É possível compreender, então, as dúvidas de Ferenczi, e também a maneira ao mesmo tempo prudente e entusiasmada com a qual "Présentation de *Thalassa*" nos obriga a percorrer os caminhos de nossos próprios preconceitos.<sup>14</sup>

Nicolas Abraham escreve:

Trata-se nada menos que de promover o procedimento psicanalítico em um método de investigação universal. A psicanálise se torna-

ria um instrumento complementar das ciências da natureza, biologia, paleontologia, medicina, na verdade, levando as conclusões ao extremo, à química e à física. Que tal empreendimento possa ser fecundo ou simplesmente possível, nós podemos, a custo, acreditar.<sup>15</sup>

Em princípio, o autor se coloca no limiar de uma descoberta que ele não tem nenhuma intenção de renegar ou controlar; ele se empenha em ultrapassar um limite e nos convida a segui-lo; ele não economiza seu entusiasmo: "o livro que o leitor ... tem em mãos é um dos mais apaixonantes e dos mais liberadores de nosso século".<sup>16</sup> Nicolas Abraham, pois, não pensa em *Thalassa* como um livro a evitar ou a "marginalizar" no conjunto da obra ferencziana. Ao contrário, ele lê *Thalassa* como uma obra destinada a ser o fio condutor de sua própria pesquisa. Nicolas Abraham é ferencziano a partir de *Thalassa* da mesma maneira que Ferenczi é freudiano a partir do *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Pode-se avançar já, mesmo que pareça um tanto prematuro fazer essa observação no ponto em que nos encontramos neste estudo, que Freud chegará a Nicolas Abraham pela via de Ferenczi, e, assim, pode-se considerar Nicolas Abraham como pertencendo à mesma geração psicanalítica que Mélanie Klein, assinalando, contudo, as distâncias importantes que ele toma em relação à doutrina kleiniana. É possível considerar, da mesma maneira, as reservas de Nicolas Abraham em relação ao lacanismo<sup>17</sup> florescente em sua época, e observá-lo então numa trajetória peculiar na construção de sua obra psicanalítica, o que o conduzirá a uma convergência com a obra de Derrida (de quem ele também tomou suas distâncias em relação ao estruturalismo na psicanálise e ao lacanismo) e ao grupo Confrontation animado por René Major e Dominique Geahchan.<sup>18</sup>

Pode-se avaliar a importância para Nicolas Abraham de ter ultrapassado o limiar de uma nova maneira de pensar, apresentada em *Thalassa*, de uma maneira inabitual em escritos científicos: "Nós acabamos por ser conquistados; e nossa adesão jubilatória marca uma liberação. Os entraves de nossos severos preconceitos se relaxaram e eis-nos realizando com o autor um vivificante mergulho no mais profundo de nós-mesmos".<sup>19</sup>

O potencial performático de *Thalassa* é assinalado por Nicolas Abraham quando ele observa a proximidade, na linguagem desse livro, entre ciência e poesia: "espantoso que uma autêntica ciência das coisas primeiras seja também poesia?".<sup>20</sup> Essa proximidade entre ciência e poesia não faltará jamais nos escritos de Nicolas Abraham. Seria difícil desenvolver aqui o choque que provoca essa proximidade entre esses dois discursos, mas é possível assinalar que a "estranheza" de um discurso cujo estilo não pode ser classificado em nenhuma das categorias comumente aceitas está na origem de procedimentos marcados pela necessidade de neutralizá-lo; como diz Robert Barande:

as qualidades particulares do modo de elaboração desse promotor [Nicolas Abraham] de conceitos heurísticos, descobridor de criptas e perseguidor de fantasmas, em contato direto com o fantástico - não apenas com o modo de pensar psicanalítico, mas com o próprio objeto de descoberta, tornando-se justamente por isso objeto de escândalo - situam sua obra como a de um pioneiro da psicanálise, espécie rara nos tempos de hoje.<sup>21</sup>

Essa observação, de certo modo, sublinha o que se pode reter como inabitual nos escritos de Ferenczi e nos de Nicolas Abraham; essa proximidade entre as linguagens científica e poética distancia seus escritos do estilo alusivo ou falsamente modesto ao qual se está habituado na literatura psicanalítica, marca talvez da pertinência aos diferentes grupos que se esforçam por coabitar na psicanálise. Robert Barande insiste no aspecto escandaloso dos escritos de Nicolas Abraham:

investigador apaixonado do "Umheimliche", íntimo do fantástico da psicanálise, era naturalmente escandaloso; tanto mais intolerável, que ele prosseguia seu trabalho de reflexão com a tranqüila segurança que dá a certeza de explorar o autêntico, para além do verdadeiro e do falso que polarizam as teorizações aproximativas.<sup>22</sup>

Se o estilo causa escândalo, por sua vez o escândalo aparece também pela via do desvelamento. Nos escritos de Nicolas Abraham, Ferenczi se torna mais ortodoxo que o próprio Freud sobre um ponto da doutrina que nunca deixou de dividir os psicanalis-

tas: a compulsão de repetição. Para Ferenczi, nos diz Nicolas Abraham, a compulsão de repetição, como solução simbólica, longe de se situar "para além" do princípio de prazer, deve ser, ao contrário, conforme a esse princípio,<sup>23</sup> e ele precisa: "existe necessariamente prazer (relaxamento) na repetição simbólica".<sup>24</sup>

É sobre esse ponto, especificamente, que se pode admitir o que Maria Torok nos indica, o fato de que "Présentation de *Thalassa*" é também uma introdução ao "Symbole ou l'au-delà du phénomène". Nicolas Abraham escreve:

A homenagem do discípulo é de prolongar, preservando, o pensamento que herdou. Desse pensamento, Ferenczi insiste em salvar, contra a opinião do próprio mestre, a peça fundamental e a mais original: a teoria do símbolo, ligada indissolivelmente ao princípio de prazer. Levando-a até as últimas conseqüências, ele vai realizar os primeiros passos em direção a seu sonho: a psicanálise, ciência universal. Ele vai tentar, sobretudo, o que Freud nunca ousou empreender, a integração da biologia à psicanálise.<sup>25</sup>

Pode-se adiantar já que a principal orientação do artigo sobre o símbolo, de Nicolas Abraham, obedecerá rigorosamente à teoria do símbolo de Ferenczi; portanto, para Nicolas Abraham, a compulsão de repetição, como repetição simbólica, está conforme ao princípio de prazer (e não além do princípio de prazer) e se poderá observar que ele vai criar uma nova figura metapsicológica, o "fantasma", sobre a qual escreverá: "percebe-se, pouco a pouco, algo surpreendente: o trabalho do 'fantasma' recobre, ponto por ponto, o que Freud descreveu sob o título de instinto de morte".<sup>26</sup> É sobre a teoria do símbolo que se poderá observar uma continuidade entre *Thalassa* e o "Symbole ou l'au-delà du phénomène".

A integração da biologia à psicanálise, para se tornar possível, deve responder a uma questão fundamental "pode-se psicanalisar os fatos biológicos?".<sup>27</sup> A bioanálise ou a psicanálise das origens seria pensável, como pretende Ferenczi?

Para responder a essa pergunta, uma vez mais deve-se enfrentar os preconceitos. Nicolas Abraham observa que o dualismo, que ele chama de "ingênuo", entre "organismo" e "psique" é um pre-

conceito: "importa, antes de mais nada, restabelecer o ser vivo na sua realidade total".<sup>28</sup> Tomando o exemplo do rubor da face, essa vasodilatação pode simbolizar o desejo recalcado da adolescente de receber o órgão masculino; pode-se considerar que o afluxo de sangue para a superfície do corpo já tenha uma significação *a priori*, já que ele tem por efeito aplacar uma excitação local pela intensificação das trocas, como nos indica a observação de Nicolas Abraham. Dessa maneira, prossegue ele, o desejo atual não faz mais do que se apoderar de um meio significante, já à sua disposição. Assim, o que é interditado ao pensamento consciente, o enrubescimento o realiza magicamente pela linguagem do corpo, conclui ele. Se se pode utilizar o corpo para a simbolização como um artista utiliza seus materiais para criar uma obra de arte, é porque "nosso corpo funciona imediatamente como linguagem".<sup>29</sup> Desse modo, a extensão da teoria psicanalítica aos fatos biológicos se torna possível. Escreve Ferenczi:

Se é aceitável o pressuposto, confirmado por inúmeras observações, de que fragmentos inteiros de história perdida ou inacessível de outra forma são conservados à maneira de hieróglifos nas formas de expressão simbólicas ou indiretas do psiquismo e do corpo, pode-se compreender e perdoar que ousemos aplicar esse método de decifração que já mostrou seu valor no domínio da história individual.<sup>50</sup>

Assim, o salto do filogenético ao ontogenético se realiza. Além do mais, como assinala Nicolas Abraham, a linguagem dos órgãos e das funções seria, de sua parte, um conjunto de símbolos remetendo a uma linguagem ainda mais arcaica, e assim por diante, até se colocar a questão de saber qual é a estrutura do símbolo primeiro (e aqui já se está no "Symbole ou l'au-delà du phénomène", de Nicolas Abraham). Mas o modelo hieroglífico assinalado por Ferenczi e adotado por Nicolas Abraham acarreta sérias consequências. Ele implica uma inscrição simbólica não-verbal, como o diz Derrida, "que sua escritura não seja essencialmente verbal ou fonética: quaisquer que sejam a importância e a complexidade econômicas da fonetização",<sup>31</sup> que o que é inscrito dessa maneira não possa ser decifrado pelo sujeito, mas deva ser decifrado por um

outro. Mas o trabalho de decifração não pode ser confundido com o trabalho do

arqueólogo que se aplica a decifrar os documentos de uma língua desconhecida ... para concluir a obra de decifração, terá sido preciso restabelecer todo o circuito funcional, implicando uma multiplicidade de sujeitos e no qual o símbolo-coisa desempenha apenas um papel de algo intercambiável... Dito de outra maneira, compreender um símbolo é recolocá-lo no dinamismo de um funcionamento em relação aos objetos.<sup>32</sup>

Mas se é possível considerar essa nova maneira de abordar os fatos biológicos, a possibilidade de existência dessa nova ciência, a bioanálise, esta não é uma aplicação da psicanálise, e, também, ambas não se confundem; se a hipótese de base da psicanálise é a Criança como modelo ontogênético, para Ferenczi, trata-se de chegar até a infância filogenética.

As diferenças entre Freud e Ferenczi, porém, não são apenas essas. Nicolas Abraham assinala uma diferença no emprego do termo "ontogênese". Se, para Freud, ontogênese "significa o modelo de um desenvolvimento afetivo reconstituído do interior, na perspectiva ferencziana ele implica também os momentos anátomo-fisiológicos desse desenvolvimento, descritos do exterior";<sup>33</sup> para Ferenczi, diz Nicolas Abraham, não existem duas realidades, psíquica e orgânica, mas uma só, feita de significações e símbolos.

Chega-se então ao que Nicolas Abraham denomina, em seu trabalho, a essência simbólica da realidade. É uma visão unitária do pansimbolismo ferencziano que, num primeiro momento, funda a pesquisa de Nicolas Abraham, o afasta de toda teologia, mesmo disfarçada de doutrina psicanalítica, como se pôde observar no Capítulo 1. E encontram-se, no fim desse artigo, as questões formuladas por Nicolas Abraham, todas ferenczianas, que estarão na base do "Symbole ou l'au-delà du phénomène": Como é que a idéia de símbolo é possível? Qual é a estrutura do símbolo primeiro? Pode-se conceber uma topologia e uma fisiologia dos conjuntos simbólicos? Qual é o sentido transfenomenal do fenômeno como tal?

## II O SÍMBOLO NA OBRA DE FERENCZI

A literatura psicanalítica sobre o símbolo, seja do ponto de vista do simbolismo, seja do ponto de vista do simbólico, é tão vasta que nos parece impossível, hoje, que apenas uma obra possa reunir o conjunto dos comentários psicanalíticos sobre esse tema desde a *Traumdeutung*.

A história do símbolo está tão intimamente ligada ao desenvolvimento da doutrina psicanalítica que a tentativa de procurar retrazar sua história se confundiria com a história da psicanálise e suas relações com a literatura, a lingüística, a antropologia: as divergências entre Freud e Jung, a obra de Rank e Sachs,<sup>34</sup> Jones,<sup>35</sup> as controvertidas contribuições de Stekel, o Simbólico de Lacan, os trabalhos da escola kleiniana até mais recentemente, por exemplo, na França, Rosolato,<sup>36</sup> Laplanche,<sup>37</sup> Valabrega,<sup>38</sup> Rey-Flaud,<sup>39</sup> sendo apenas uma visão abreviadíssima dessa enorme literatura.

Do ponto de vista que nos interessa (o estudo das raízes psicanalíticas da obra de Nicolas Abraham), precisamos efetuar um corte nesse enorme território. Esse corte é arbitrário. Escolhemos estabelecer uma evolução do pensamento ferencziano sobre o símbolo, prestando especial atenção à sua obra *Thalassa*.<sup>40</sup> Esse livro, como pudemos mostrar nos comentários sobre o artigo "Présentation de *Thalassa*" de Nicolas Abraham, está na origem de uma pesquisa que culminará não somente numa abordagem particular do símbolo por parte de Nicolas Abraham, mas também na criação do conceito de *anasemia*, sendo este uma maneira de interrogar a conceitualidade psicanalítica, e não de dogmatizá-la. A estrutura mesma de *Thalassa* se encontra no artigo "Le symbole ou l'au-delà du phénomène"; se a intenção de Nicolas Abraham foi, como ele diz, prolongar os postulados ferenczianos, não se compreenderá nada sobre "Le symbole..." ou sobre a *anasemia* sem ter presente na mente a evolução do pensamento ferencziano sobre o símbolo.

O primeiro artigo que Ferenczi (afora algumas referências esparsas) dedicou ao símbolo data de 1912,<sup>41</sup> no qual comenta uma

carta de Schopenhauer a Goethe. Nessa carta, Schopenhauer faz um comentário sobre a necessidade para o filósofo de ir até as últimas conseqüências de sua pesquisa, da mesma maneira que o fez Édipo. Ferenczi diz que Édipo é a personificação do princípio de realidade como investigador de sua verdade e Jocasta, a personificação do princípio de prazer que não quer saber nada da realidade objetiva.

Num outro artigo de 1912,<sup>42</sup> ele observa as relações simbólicas entre a extração de um dente e o onanismo. Ele observa que a explicação possível dessa relação poderia ser que a castração e a extração são as primeiras intervenções nas quais a criança pode se sentir seriamente ameaçada - "a criança não tem nenhuma dificuldade de recalcar ... a mais desprazerosa dessas duas operações (a castração), acentuando a extração dentária que se parece com a castração. É, provavelmente, dessa maneira que o simbolismo sexual se constituiu".<sup>43</sup> Essa observação prefigura a definição do símbolo para ele, na qual necessariamente uma das representações, a menos importante, será o símbolo da outra, mais pertinente, portanto recalçada.

Em 1913, em seu artigo "Le développement du sens de réalité et ses stades",<sup>44</sup> vê-se Ferenczi estabelecer a conexão entre as relações simbólicas e a introjeção. Ele descreve o *período animista* como o período "no qual cada coisa se apresenta a ela [a criança] como animada e no qual ela tenta reencontrar em cada coisa seus próprios órgãos ou seu funcionamento".<sup>45</sup> É a partir desse período [no qual "o psiquismo da criança (e a tendência do inconsciente que subsiste no adulto) carrega - no que diz respeito ao corpo próprio - um interesse, primeiramente, exclusivo, mais tarde preponderante, à satisfação de suas pulsões, ao gozo que lhe proporcionam as funções de excreção e as atividades tais como sugar, comer, tocar as zonas erógenas"]<sup>46</sup> que a criança procura encontrar as semelhanças com as coisas e os processos do mundo exterior. É assim, nos diz Ferenczi, que se estabelecem as relações profundas - as "relações simbólicas" - entre o corpo humano e o mundo dos objetos. Para Ferenczi, essa é uma aquisição que permite à criança assinalar os desejos do seu corpo e as modificações que ela deseja no seu mundo exterior, e, sobretudo, reconhecer a existência de

um mundo exterior, mesmo que este permaneça magicamente submetido a ela. Esse período de simbolismo gestual é seguido pelo simbolismo verbal, que permite reproduzir uma diversidade muito maior de objetos. É o período da onipotência dos pensamentos e das palavras mágicas. Ferenczi localiza esse período, da mesma forma que todos os outros períodos de onipotência (como podemos examinar no Capítulo 1), na fase de introjeção em que "todas as experiências são ainda incluídas no ego".<sup>47</sup>

O símbolo visto dessa maneira constitui o argumento central da crítica<sup>48</sup> que Ferenczi faz a Jung:

Jung vê o motivo da formação simbólica na tendência a escoar os complexos inconscientes "que recusamos reconhecer e negamos a existência" em um molde deformado, desconhecido (segundo a terminologia atual: no recalçamento). Assinalemos, além disso, que aqui Jung considera ainda a tendência inconsciente como a coisa propriamente dita e seu substituto fantasístico como o símbolo deste; na segunda parte de seu livro, em contrapartida, não são mais as formações substitutivas representadas na consciência, mas as tendências inconscientes mesmo que são tidas por símbolos, ainda que o papel atribuído por Jung ao recalçamento por ocasião da constituição dos símbolos elimine tal inversão.<sup>49</sup>

Citamos longamente essa passagem, que representa uma parte da controvérsia com Jung, para melhor visualizar as opiniões de Ferenczi a esse propósito:

Não é símbolo tudo o que se encontra no lugar de qualquer outra coisa. Na origem, o sexual, tanto no sentido próprio quanto no figurado, pode ser representado na consciência; a sexualidade se regozija, por assim dizer, por se reencontrar em todas as coisas do mundo exterior. "O Universo é sexualizado." Tal comparação só se torna um símbolo, no sentido psicanalítico do termo, a partir do momento em que a censura recalca no inconsciente a significação primitiva da comparação. É por isso que o campanário, por exemplo, poderá "simbolizar" o falo, uma vez que o recalçamento se deu, mas o falo não simbolizará jamais um campanário.<sup>50</sup>

Observa-se aqui que, para Ferenczi, simbolizar é indissociável de introjetar. De fato, a simbolização permite a inclusão, ou como

ele diz em seu artigo sobre a introjeção de 1909,<sup>51</sup> uma "diluição" que permite às energias livremente flutuantes encontrar uma saturação de suas valências livres (para adotar a analogia com a química feita por Ferenczi) e assim obedecer ao princípio de prazer. Mas se o processo de "diluição" permite às energias livremente flutuantes obedecer ao princípio de prazer, isso não significa que nos encontremos diante de um símbolo. O símbolo pressupõe o recalçamento: para que uma coisa simbolize outra, uma delas deve ser recalçada para que a outra se torne a herdeira da energia recalçada da primeira.

Essas posições serão retomadas no artigo que Ferenczi escreveu em 1913 sob o título de "L'ontogenèse des symboles" ["A ontogênese dos símbolos"].<sup>52</sup> Esse artigo parece ter sido escrito para afirmar a importância dos afetos na formação dos símbolos. Afora a repetição quase palavra por palavra das definições que já haviam sido feitas anteriormente, encontra-se nesse artigo esta afirmação: "eu queria mostrar através desses exemplos a importância decisiva dos fatores afetivos na formação dos símbolos autênticos",<sup>53</sup> e ainda com a intenção de concluir a polêmica com Jung, de estabelecer as bases de pesquisa sobre o símbolo privilegiando o método psicanalítico da associação livre e abrindo a via que o levará a considerar os símbolos como os fatos que não têm nada a ver com um suposto inconsciente coletivo junguiano, mas estão, antes de mais nada, em relação com a filogênese, que se repetiria na ontogênese.

Efetivamente, num artigo de 1914,<sup>54</sup> o símbolo é concebido como a ponte entre o filogenético e o ontogenético; segundo os termos de Ferenczi, o símbolo é um "precipitado de experiências vividas pelas gerações precedentes, [que] emergem na vida psíquica de cada indivíduo".<sup>55</sup> Mas se o papel do símbolo é claramente distinguido, resta, todavia, "à psicanálise a tarefa importante de explorar separadamente a filogênese e a ontogênese do simbolismo para estabelecer em seguida suas relações recíprocas".<sup>56</sup> O que será o programa do livro *Thalassa*. Este será, então, dividido em duas grandes partes, a parte ontogenética e a parte filogenética sobre as origens da vida sexual.

Nesse artigo de 1914, podem-se entrever as grandes linhas que serão desenvolvidas em *Thalassa*. A questão que esse artigo pro-

põe examinar é "como e em que medida a experiência individual favorece a transformação do erotismo anal em interesse pelo dinheiro".<sup>57</sup>

O procedimento de Ferenczi para responder a essa questão é o de articular suas aquisições teóricas dos trabalhos de 1909<sup>58</sup> e de 1912<sup>59</sup> sobre a introjeção e o trabalho de 1913,<sup>60</sup> "Le développement du sens de réalité et ses stades". Segundo a descrição de Ferenczi, existe uma primeira fase de satisfação auto-erótica em que a pressão do bolo fecal é transformada em amor objetai a partir do momento em que o interesse da criança é deslocado de suas sensações para o bolo fecal e, dessa maneira, este pode ser considerado introjetado. A medida que se desenvolvem os procedimentos pedagógicos, as fezes e seus substitutos, como a lama, se tornam desagradáveis. A criança brinca com a areia que é bem mais aceita pelos pais; num dado momento, mesmo a areia se torna inaceitável e os progressos do sentido de higiene deslocam o interesse da criança para as pedras; e, enfim, as pedras serão substituídas pelas moedas. Esse trajeto, muito brevemente esboçado aqui, nos permite entrever as preocupações ferenczianas que serão objeto de seu livro *Thalassa*. Ferenczi vê nessa evolução uma característica da espécie humana e pensa que se pode observar um paralelismo entre o desenvolvimento individual e o símbolo dinheiro na espécie humana, a partir de um estudo da filogênese e da história das civilizações.

No prefácio à edição húngara de *Trois essais sur la théorie sexuelle*<sup>61</sup> de Freud,<sup>62</sup> Ferenczi se define como herdeiro de Freud, como o discípulo que pôde se beneficiar das descobertas do mestre. Esse lugar do discípulo, para quem há um tempo antes e um tempo depois do mestre, indica uma posição particular na qual se pode perceber a magnitude da transferência de Ferenczi a Freud. E a partir dessa posição particular que vai se desenrolar a obra de Ferenczi nesse período, que se estende dos anos seguintes ao conhecimento da obra freudiana até sua análise com Freud. Balint considera que existe um período de assimilação da análise de Ferenczi com Freud; um período necessário por causa da "profunda impressão"<sup>63</sup> dessa experiência para Ferenczi, período caracterizado por uma sensível baixa da produção ferencziana (assim, Fe-

renczi escreveu apenas seis artigos em 1916, ao passo que em 1915 ele havia escrito 21 artigos).

"Em gestação desde 1915, *Thalassa* ocupa um lugar primordial na obra de Ferenczi",<sup>64</sup> escreve Eva Brabant-Gerö. *Thalassa* é a leitura ferencziana de *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud. De acordo com o "Présentation de *Thalassa*" de Nicolas Abraham, para nosso estudo, no que se refere às raízes psicanalíticas de Nicolas Abraham, essa leitura interessa muito especialmente: é preciso ler *Thalassa* para poder compreender o remanejamento que Nicolas Abraham realiza dessa obra em seu trabalho sobre o símbolo, preservando o método ferencziano, do mesmo modo que se podem verificar o remanejamento e a radicalização das idéias ferenczianas sobre a introjeção por Nicolas Abraham e Maria Torok.

O livro *Thalassa* é dividido em duas partes: uma parte ontogênica e uma parte filogenética. Porém, é o paralelismo entre a ontogênese e a filogênese que constitui a inovação de Ferenczi nessa obra e que está na origem da razão por que *Thalassa* seja considerado "o segundo mito fundador da psicanálise ao lado de *Totem et tabou*".<sup>65</sup>

Vimos que Ferenczi hesitou muito antes de publicar *Thalassa*. Ele escreveu que foi por causa de sua educação que exigia a separação estrita entre os pontos de vista das "ciências naturais" e os das "ciências do espírito". A hesitação de Ferenczi não é devida apenas a uma luta contra alguns preconceitos, é devida também ao fato de que, após a leitura de *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud, ele se encontra na contingência de fundar um novo método de trabalho (método que ele vai denominar utraqústico) que deve provar o seu valor antes de poder se afirmar definitivamente. O método freudiano expresso no prefácio à terceira edição do *Trois essais sur la théorie sexuelle* impressionou fortemente Ferenczi. O procedimento que Freud exprime é a afirmação de uma total independência em relação à biologia; de fato, as aquisições que podem ser obtidas a partir do método psicanalítico esperam apenas a confirmação dos biólogos e podem, até mesmo, abrir caminhos para pesquisas biológicas que os biólogos não ousam se propor. Freud escreve: "Além da dependência geral de meu trabalho em relação à pesquisa psicanalítica, preciso sublinhar, entre suas ca-

racterísticas, sua independência deliberada em relação à pesquisa biológica".<sup>66</sup>

Realmente, essa independência em relação à biologia era a afirmação de outro método de pesquisa, no qual a psicanálise podia esclarecer fatos que os biologistas evitavam cuidadosamente; é o que assinala Ferenczi em sua introdução a *Thalassa*:

Enquanto eu estava mergulhado no estudo do *Trois essais* de Freud, um fato me impressionou vivamente: Freud chegava a tirar partido de experiências reunidas no transcorrer de tratamentos de psiconeuróticos, provenientes portanto do domínio psíquico, para construir sobre bases inteiramente novas um capítulo importante da biologia, a teoria do desenvolvimento sexual.<sup>67</sup>

Ferenczi vê, pois, a possibilidade da psicanálise de deter o poder de interpretar (à maneira das associações livres do paciente sobre o divã) certos dados em domínios distantes da pesquisa psicológica. Isso é "uma inversão completa do uso estabelecido; até o presente, nunca se pensou na possibilidade de que um método psicológico, ou seja, um método fundado sobre a 'introspecção', pudesse ajudar a explicar um problema biológico".<sup>68</sup>

Ferenczi vê o método psicanalítico como uma revolução científica, lembrando que a ciência, em seu início, era antropocentrista e animista; seguindo as vias de seu artigo sobre o desenvolvimento do sentido de realidade, de 1913,<sup>69</sup> ele crê que a ciência teve de seguir o caminho até a realidade a exemplo do desenvolvimento de cada criança, que, a princípio, toma suas próprias funções psíquicas como medida de todos os fenômenos do universo. Essa revolução, Copernicana no dizer de Ferenczi, implicava, segundo ele, um grande salto adiante. Ela implicava tacitamente a hipótese de que as funções físicas e psíquicas sejam produzidas por "mecanismos". Ferenczi insiste sobre o termo "tacitamente", em seu artigo de 1915,<sup>70</sup> pelo fato de que a ciência não acordava nenhuma importância à natureza dos mecanismos psíquicos. É pelo método psicanalítico que "um fragmento da vida pulsional é colocado ao alcance de nossa compreensão por meio da hipostase de alguns mecanismos em ação no psiquismo".<sup>71</sup> Tendo o método psicanalítico ousado afirmar sua independência da biologia, Ferenczi vis-

Ilumina o passo seguinte: a utilização dos conhecimentos psicanalíticos dos mecanismos psíquicos no domínio orgânico e no inorgânico. É o núcleo ao redor do qual se fará *Thalassa*.

No artigo de 1915,<sup>72</sup> Ferenczi assinala que a psicanálise é um animismo que não se confunde com o animismo primitivo e ingênuo, por causa da teoria das pulsões ("as fronteiras onde o psíquico e o físico se tocam")<sup>73</sup> que libera a psicologia do antropocentrismo: o método psicanalítico recobre, pois, um animismo que não seria mais antropomorfo.

Em 1923, na introdução a *Thalassa*, as hesitações de Ferenczi tomam um caráter completamente diferente e se tornam um método que ele chamará "utraquístico".<sup>74</sup> Ferenczi reconhece que é inevitável introduzir em psicologia noções biológicas, bem como noções psicológicas nas ciências naturais, e isso, segundo ele, seria "extremamente fecundo".<sup>75</sup> Para ele, ao se manter apenas no nível da descrição, é possível permanecer num domínio científico particular; mas desde que se trate não mais de descrever, mas sim de obter as significações de um processo, é inevitável buscarmos analogias em outros domínios. Baseando-se no procedimento de Freud (quando este deve reconduzir o funcionamento psíquico aos processos tópicos, dinâmicos, econômicos, portanto a "processos puramente físicos")<sup>76</sup> e no do físico que deve apelar a termos da psicologia, como "atração", "pulsão", "resistência", Ferenczi chega então a "preconizar esse modo de trabalho",<sup>77</sup> isto é, ir buscar analogias recíprocas entre as diferentes disciplinas: é nisso que consiste o método "utraquístico". Finalmente, Ferenczi recomenda procurar analogias "nos mais distantes domínios. As analogias tomadas em domínios vizinhos apareceriam como simples tautologias".<sup>78</sup> Levando ao extremo essa recomendação, ele escreve: "A formulação mais concisa ... consistiria em dizer que todo fenômeno físico e fisiológico requer afinal uma explicação metafísica (ou psicológica) e que todo fenômeno psicológico requer uma explicação metapsicológica (portanto física)".<sup>79</sup>

Esse método, esboçado aqui, será cuidadosamente utilizado em toda obra ulterior de Ferenczi a partir de *Thalassa*, trabalho que examinaremos em seguida.

Dissemos páginas atrás que esse trabalho de Ferenczi consiste em duas partes, o estudo ontogenético e o estudo filogenético da genitalidade. Encontra-se nele também um apêndice que nos interessa particularmente, pois ele permite discernir a ponte entre as partes ontogenética e filogenética por meio do *símbolo*, que se torna o conceito-chave na obra de Ferenczi.

No que diz respeito ao nosso estudo (as raízes psicanalíticas da obra de Nicolas Abraham), esse livro de Ferenczi deve ser considerado em seu conjunto. Nicolas Abraham, em seu estudo sobre o símbolo, se detém em cada um dos aspectos de *Thalassa*, a começar pelo método, pois ele encontra a necessidade de criar um novo método a partir do método utraquístico, que ele chama "transfenomenal", até levar o conceito de símbolo como sustentando as ciências físicas.

*Thalassa* é a história de um órgão (o órgão sexual) e de um ato (o coito). É a força poética dessa história<sup>80</sup> que anima o artigo de Nicolas Abraham, "Le symbole ou l'au-delà du phénomène".

Na primeira parte de *Thalassa*, que trata da ontogênese da genitalidade, somos confrontados com a criação de um novo conceito: "a anfimixia dos erotismos". Esse conceito já foi por nós comentado no Capítulo 1, quando tratamos do conceito de introjeção. Naquele momento, comentamos sobretudo o aspecto econômico. Aqui, retomaremos rapidamente esse aspecto e examinaremos o raciocínio ferencziano não mais sobre o "deslocamento de quantidades de energia", mas sobre o "deslocamento das qualidades dos diferentes auto-erotismos".

Nas primeiras linhas deste trabalho, apresentamos os grandes eixos de orientação da pesquisa ferencziana que fornecem a contextualização geral de *Thalassa*, a saber, o lugar e o papel único da psicanálise entre as ciências,<sup>81</sup> e a hipocrisia e a mentira nas relações entre adulto e criança.<sup>82</sup>

O estudo de Ferenczi é feito a partir de uma situação delimitada, a ejaculação precoce estudada por Karl Abraham.<sup>83</sup> Ferenczi descreverá um caso de configuração oposta à ejaculação precoce, o de impotência para ejacular. Ele atribuirá à ejaculação precoce, segundo o estudo de Karl Abraham, uma "relação demasiado estreita entre a genitalidade e o erotismo uretral".<sup>84</sup> A impotência

para ejacular ele atribuirá, por analogia, uma relação demasiado estreita entre uma organização anal e a genitalidade. Ferenczi emprega aqui o mesmo procedimento que havia utilizado para criar o conceito de introjeção como característica dos neuróticos, em oposição ao conceito de projeção característico dos paranóicos, como vimos no Capítulo 1. No que se refere às relações entre introjeção e projeção, Ferenczi propôs duas fases, a fase de introjeção e a de projeção, em seu artigo de 1913, "Le développement du sens de réalité et ses stades". Em contrapartida, no que se refere aos erotismos anal e uretral, ele vai raciocinar em termos de equilíbrio: um equilíbrio que deveria se estabelecer entre os dois para que a ejaculação normal ocorra:

essas observações me levam a considerar a hipótese de que a cooperação eficaz das inervações anal e uretral é indispensável para a instauração de um processo de ejaculação normal. Se é impossível, de maneira geral, isolar os dois tipos de inervação, é porque eles se recobrem ou se encobrem reciprocamente, assim, na ejaculação precoce se manifesta apenas a componente uretral, na ejaculação retardada, apenas a componente anal.<sup>85</sup>

A partir dessa hipótese, Ferenczi considera que o coito é a expressão mesma dessa dupla inervação. Se desde o começo do ato sexual, a tendência uretral está presente e, finalmente, ela vence, não é menos verdade que a tendência anal está também presente desde o início. O movimento de vai-e-vem seria a expressão dessa dupla tendência; a penetração corresponderia à tendência ejaculatória, portanto uretral, e a retirada, à tendência inibitória (e apenas o aumento da excitação por fricção seria o que permitiria a superação do espasmo esfíncteriano). Finalmente, Ferenczi estabelece uma analogia entre as disfunções da ejaculação e o gaguejar. A analogia é feita considerando que a emissão das vogais corresponderia à inervação uretral, enquanto as paradas de emissão necessárias para o corte entre vogais e consoantes seriam devidas à inervação anal. Em suma, ele nos diz, "estimo que poderíamos conceber o mecanismo fisiopatológico dos distúrbios de ejaculação como uma espécie de gaguejar genital".<sup>86</sup> Ele acrescenta um argumento de ordem embriológica, lembrando que o pênis é ca-

paz de reunir as tendências anais e uretrais pelo fato de que esse órgão se desenvolve a partir do intestino nos mamíferos superiores, e a partir da cloaca nos mamíferos inferiores.

Porém, é a partir de considerações psicanalíticas que ele estabelecerá os fundamentos do conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais. Se, segundo Freud, no *Trois essais sur la théorie sexuelle*, a primazia da zona genital substitui os autoerotismos anteriores, relegando-os a um papel de constituir os prazeres preliminares do coito, o paralelismo que Ferenczi encontra com a situação descrita em termos de fisiologia (as inervações anal e uretral) seria que em termos da teoria da sexualidade,

a colaboração das inervações anal e uretral poderia se traduzir pela síntese ou fusão dos erotismos anal e uretral em um erotismo genital. Gostaria de designar esse novo conceito por um termo particular; chamemos pois *anfimixia* dos erotismos ou das pulsões parciais a fusão de dois ou mais erotismos em uma unidade superior.<sup>87</sup>

É preciso assinalar que, para Nicolas Abraham, o raciocínio seguido por Ferenczi para criar o conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais, ou seja, a fusão dos erotismos ou das pulsões parciais em unidades superiores será a base de sua distinção entre *símbolo-coisa* e *símbolo-operante*, quando ele nos diz que para compreender um símbolo é necessário situá-lo num funcionamento e que uma coisa jamais poderá ser um símbolo de outra coisa. É preciso observar também que Nicolas Abraham descreve múltiplos níveis de simbolismo (*simbolismo integrativo, simbolismo reflexivo, simbolismo duplicativo, simbolismo agregativo, simbolismo sociativo*); esses diferentes simbolismos supõem para sua diferenciação o raciocínio desenvolvido por Ferenczi para o conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais. Retomaremos em detalhe esses aspectos na seção III deste capítulo. Por ora, o objetivo dessa observação é assinalar os elementos sobre os quais Nicolas Abraham construiu seus próprios referenciais com base em uma leitura minuciosa de *Thalassa*.

O conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais, tal como foi proposto por Ferenczi, traz um problema doutrinai

que não lhe escapou - a questão do deslocamento de qualidades dos diferentes auto-erotismos:

até o presente, temos considerado sempre o psiquismo como um conjunto de mecanismos variados, que funciona com uma só e mesma energia, e essa energia pode ser deslocada de um sistema para outro; mas nunca foi o caso de um deslocamento de qualidades, e ainda menos de diferenças qualitativas das energias, tal como exigiria a teoria da anfimixia.<sup>88</sup>

O argumento ferencziano principal desse aparente desvio da doutrina é a lembrança de que há um precedente fundador, o de que "os mecanismos psíquicos [são] investidos pelas tendências do ego, tanto quanto pelas tendências sexuais".<sup>89</sup> Vê-se a preocupação de Ferenczi quanto a se colocar na mais estrita ortodoxia teórica: o conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais não seria outra coisa que o prolongamento das posições freudianas.

Se essa hipótese da anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais adotada por Ferenczi ("a hipótese de erotismos que podem se deslocar e se associar conservando seu caráter próprio")<sup>90</sup> pode ser sustentada como estando de acordo com a teoria da sexualidade de Freud, há uma via que, de um lado, permite conservar o valor teórico do auto-erotismo (mesmo após a introdução do conceito de narcisismo) e, de outro, permite uma nova elaboração do problema de saber como se pode aceitar um desprazer e renunciar a um prazer (tema esboçado aqui em *Thalassa* e desenvolvido em vários outros artigos, para culminar no artigo de 1926, "Le problème de l'affirmation du déplaisir" ["O problema da afirmação do desprazer"]).<sup>91</sup>

Segundo Ferenczi, os auto-erotismos anal e uretral exercem uma influência recíproca muito antes da fase genital. A criança experimenta um prazer na evacuação da bexiga e na retenção das fezes. A questão que Ferenczi se coloca - "depois ela renuncia a uma parte desse prazer para se assegurar do amor das pessoas que se ocupam dela. Porém, onde ela encontra a força de se conformar às injunções da mãe ou da babá e de ultrapassar a tendência ao des-

perdício da urina e à retenção das fezes?"<sup>92</sup> - o ocupará até o artigo de 1926.

A resposta, segundo Ferenczi, será a manutenção da primazia do princípio de prazer: renunciar a deixar correr livremente a urina só pode se dar se houver uma nova fonte de prazer, a retenção. Assim, para o autor, o reto ensina à bexiga uma certa retenção; em contrapartida, o intestino só renuncia ao prazer da constipação com a condição de poder tomar uma parte do prazer uretral de evacuação. Desse ponto de vista, Ferenczi considera que o órgão genital não seria mais que uma das múltiplas combinações possíveis das anímixias pré-genitais, e qualquer sublimação pode ser decomposta nesse equilíbrio sutil entre renúncia aos prazeres e (condição *sitie qua non*) possibilidade de obtenção de outro ganho de prazer, como pudemos observar para a retenção das fezes ou a emissão da urina.

O procedimento empregado para a criação do conceito de anímixia dos erotismos ou das pulsões parciais conduzirá Ferenczi a considerar o coito como um processo anímico.

Para a interpretação do coito como um processo anímico, Ferenczi recorre a alguns dispositivos que poderiam ser considerados como pertencentes a essa nova ciência que ele denominou "bio-análise". Primeiramente, a partir da leitura de *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud, uma distinção clara entre o Adulto e a Criança, distinção que leva a pensar o Adulto e a Criança como fundamentalmente heterogêneos. Se, para o Adulto, as atividades infantis reaparecem como parte do ato sexual e culminando no coito, que sozinho poderá conduzi-lo à satisfação completa, a Criança pode chegar a essa satisfação chupando seu polegar, olhando e sendo olhada etc. O Adulto e a Criança, nessa óptica, são estrangeiros, cada um fala sua própria língua, como se verá Ferenczi desenvolver em seu artigo de 1933, "Confusion de langue entre les adultes et Penfant" ["Confusão de língua entre os adultos e a criança"]:<sup>93</sup> o Adulto fala a língua da *paixão*, a Criança fala a língua da *ternura*.<sup>94</sup> O outro dispositivo é o de "escutar" o que dizem os órgãos, os tecidos, à maneira de uma associação livre de idéias.

Ferenczi descreve o ato sexual no adulto como uma série de excitações (olhar, beijar, abraçar etc.) que não podem culminar no

orgasmo, mas cada uma delas, uma vez atingido um certo "limiar de intensidade", se transpõe em um outro erotismo para atingir o desejo de penetrar e, finalmente, a ejaculação. A idéia central de Ferenczi é que "esse deslocamento anímico das pulsões para baixo não acontece apenas durante o coito, mas também ao longo de toda a vida. Essa hipótese heurística tem o mérito de nos fazer compreender melhor a maneira pela qual se estabelece a primazia genital, seu sentido e sua razão de ser biológicos".<sup>95</sup> Essa idéia permite vislumbrar a passagem do auto-erotismo ao narcisismo e ao amor objetai como um ganho de eficácia para o organismo como um todo, a partir do fato de que cada órgão tem a capacidade de derivar as excitações sexuais e de acumulá-las "em uma espécie de reservatório especial" (o aparelho genital) sem que ocorra o perigo, por exemplo, de "o olho se esgotar em uma contemplação erótica, a musculatura reduzida a escoar as descargas sádicas etc". Nessa perspectiva, cada parte do organismo é representada no aparelho genital que, à maneira de um "administrador gerencia a empresa de descarga erótica para o organismo como um todo".<sup>96</sup>

A partir de sua hipótese (o deslocamento anímico das pulsões para baixo), Ferenczi observa a passagem do auto-erotismo para o narcisismo do ângulo de uma atestação inequívoca do fundamento de sua idéia. A passagem do auto-erotismo para o narcisismo, considerando a pangênese da função genital como a teoria anímica das pulsões o obriga, se faz constituindo o pênis "como um duplo em miniatura do ego inteiro, a encarnação do ego-prazer, e nesse desdobramento do ego vemos a condição fundamental do amor narcísico para o ego".<sup>97</sup> O passo seguinte é considerar esse representante do ego um símbolo da pessoa como um todo. Assim, quando cada órgão está representado no aparelho genital, pode-se ver a constituição do conceito de símbolo para Ferenczi como o resultado de um raciocínio que se poderia qualificar de fisiológico. Poder-se-ia considerar a teoria do símbolo para Ferenczi como uma fisiologia do símbolo que irá determinar a anatomia. O pênis, esse ego em miniatura, representando o organismo inteiro que "nos sonhos e fantasias simboliza a pessoa como um

todo",<sup>98</sup> obriga um novo ato fisiológico, o coito, no qual devem ser asseguradas as condições de satisfação.

Essas condições são asseguradas por uma tríplice identificação: identificação do organismo inteiro com o órgão genital, identificação com o parceiro (Ferenczi interpreta todas as fases preparatórias do coito como medidas que visam garantir o conhecimento do meio onde se vai introduzir o pênis, e somente quando cada parceiro for capaz de introjetar os órgãos sexuais do outro é que pode ocorrer a penetração) e identificação com a secreção genital (a última etapa do coito, quando a secreção se separa do corpo do homem e encontra um abrigo seguro e apropriado).

Finalmente, todas as etapas do coito, da mesma forma que toda a evolução da sexualidade, desde a sucção do polegar, têm como objetivo exclusivo uma tentativa do ego de

*retornar ao interior do corpo materno.* O coito realiza essa regressão temporária de três maneiras: no que se refere ao organismo inteiro, de um modo apenas *alucinatório*, como no sono; quanto ao pênis, com o qual se identifica o organismo inteiro, ele consegue já parcialmente, ou seja, de uma forma *simbólica*; apenas o esperma tem o privilégio, como representante do ego e de seu duplo narcísico, o órgão genital, de chegar *realmente* ao interior do corpo materno.<sup>99</sup>

Para Ferenczi, o coito considerado como um processo anímico permite ver o soma e o gérmen atingirem a satisfação no ato sexual: o soma se desembaraça do produto de secreções incômodas, e as células germinais atingem um meio seguro e favorável.

Do ponto de vista bioanalítico, Ferenczi atribui à fisiologia o que ele chama de "uma belíssima tarefa": descobrir os processos orgânicos que permitem a fusão dos erotismos isolados em erotismo genital. E à biologia, descobrir os processos segundo os quais soma e gérmen se combinam e se influenciam no ato sexual, e as causas ontogenéticas e filogenéticas que incitam "tantos seres vivos a procurar a satisfação suprema no ato do acasalamento que... é, na realidade, a expressão do desejo de retornar ao interior do corpo da mãe".<sup>100</sup>

Vimos no Capítulo 1 (nos comentários sobre o capítulo de *Thalassa*: "Le développement du sens de réalité érotique et ses sta-

des"), a importância que Ferenczi atribui à *pulsão de regressão maternal*. A esse propósito, podemos seguir a demonstração que ele faz de que todas as fases do desenvolvimento guardam uma relação com essa pulsão, até que ele possa afirmar:

a ontogênese da sexualidade continua invariavelmente a ser dominada pela tendência ao retorno ao interior da mãe e que a organização genital, que realiza de alguma maneira essa tendência, corresponde ao máximo de desenvolvimento do sentido de realidade erótica.<sup>101</sup>

Aqui, retomamos aquele capítulo de *Thalassa* para examinar os postulados ferenczianos sobre o *erotismo parental* ou o *erotismo de parto*, que serão retomados por Nicolas Abraham para a construção do seu capítulo sobre o símbolo e para a criação de seu conceito de anasemia (objeto de nosso Capítulo 3), e que estarão também na base do conceito de unidade dual de Imre Hermann, do estudo de Nicolas Abraham sobre a unidade dual e do livro de Imre Hermann, *L'instinct filial [O instinto filial]*.<sup>102</sup>

Ferenczi diz que, na mulher, em relação ao desenvolvimento da sexualidade no homem, há uma interrupção súbita do desenvolvimento da sexualidade, caracterizada pelo deslocamento da erogeneidade do clitóris à cavidade vaginal. Ele considera que outras partes do corpo da mulher podem se genitalizar,<sup>103</sup> particularmente o mamilo; o aleitamento constitui assim uma compensação ao prazer perdido da penetração e da ejaculação. Desse modo, ele vai tentar demonstrar que, na mulher, um equilíbrio complexo de perdas e substituições se realiza.<sup>104</sup> Segundo Ferenczi, "uma dose apreciável de erotismo anal e oral se encontra igualmente deslocada para a vagina".<sup>105</sup> Numa leitura bioanalítica, ele diz que a musculatura lisa da vagina imita a ingestão e a retenção. Enquanto no homem a sexualidade é essencialmente impregnada de uretralidade, na mulher observa-se uma regressão anal: o coito para a mulher se realiza na conservação do pênis, do esperma e do feto, é o *erotismo parental*. Na mulher, a pulsão de regressão maternal se manifesta como uma fantasia, por identificação com o homem durante o coito, "sob a forma de uma sensação vaginal sugerindo a posse do pênis (pênis oco)"<sup>106</sup> ou por identificação com a criança

que ela carrega. Todos os mecanismos desempenham aqui um papel de compensação para a mulher.

Em suma, para Ferenczi, na mulher a genitalidade do clitóris reflui regressiva e anímicamente para o corpo e para o conjunto do ego; a mulher "se torna semelhante a uma criança, a um ser que se agarra ainda à fantasia de estar inteiramente no interior da mãe".<sup>107</sup> Dessa maneira, ela pode se identificar com o feto e passar da penetração ativa à passividade.

Tendo estabelecido esses dois pontos de referência: o conceito de anímixia dos erotismos ou das pulsões parciais e a pulsão de regressão maternal, e depois de ter observado a ontogênese da sexualidade a partir de um ponto de vista ancorado nesses dois referenciais, Ferenczi propõe sua interpretação dos diversos processos do ato sexual.

A leitura (bioanalítica) de Ferenczi sobre os diversos processos do coito é, talvez, um dos pontos aos quais a observação de Nicolas Abraham considerando *Thalassa* um dos livros mais liberadores deste século pode melhor se aplicar.

Primeiramente, Ferenczi interpreta a ereção como trazendo um elemento a mais para sua tese, central nesse livro, da existência de uma pulsão de regressão maternal; ele considera o prepúcio uma réplica da situação intra-uterina, envolvendo a glândula e permitindo uma satisfação ao modo do auto-erotismo. Quando durante a excitação a glândula sai de seu invólucro, a intensificação do desprazer permite compreender o desejo do pênis (considerado, como vimos antes, o representante do ego) de restabelecer a situação perdida, procurando "no mundo real, no interior do corpo da mulher" a quietude anterior.

Considerando a interpretação de outro ato do coito, a fricção, Ferenczi parece responder pela afirmativa à questão: "pode-se psicanalisar os fatos biológicos?".<sup>108</sup> Ele nos propõe recuar um passo, e considerar a autotomia ("que consiste nisto: o animal destaca de seu corpo, isto é, literalmente 'deixa cair' por meio de movimentos musculares específicos seus órgãos que estão submetidos a uma irritação excessivamente intensa ou o fazem sofrer de qualquer maneira")<sup>109</sup> como o modelo biológico do recalçamento ("essencialmente uma fuga psíquica diante de sentimentos de des-

prazer excessivamente intenso").<sup>110</sup> Além do mais, ele considera a autotomia um traço fundamental de todo ser vivo.

Retomando suas considerações sobre a quantidade e a qualidade de excitação descarregada pelos órgãos no aparelho genital, Ferenczi considera que o aparelho genital, representando cada órgão, não pode senão se desfazer, por todos os meios e em benefício de todo o organismo, dessas excitações. Assim, é no aparelho genital que se pode observar, de maneira mais intensa, a tendência à autotomia; mesmo a ereção pode ser interpretada como essa "tendência a destacar do corpo o órgão genital carregado de desprazer".<sup>111</sup> A ereção e a ejaculação podem ser consideradas a luta entre a tendência a conservar e a tendência a rejeitar, que termina com a vitória da tendência a separar. Ferenczi acrescenta que a autotomia "fornece a explicação última do símbolo da extração dentária empregado no lugar das representações de espermatorréia e de nascimento".<sup>112</sup> Assim, dessa argumentação, pode-se concluir que

antes de mais nada, o ato sexual tende a destacar inteiramente o órgão sexual do corpo - uma espécie de *autocastração* - mas que ele se contenta, em seguida, em se desembaraçar da secreção.<sup>113</sup>

Ferenczi interpreta, a seguir, os caracteres sexuais secundários. Para ele, esses caracteres seriam, na origem, o privilégio apenas do macho. Eles são as armas de combate para decidir qual dos dois parceiros irá penetrar o corpo do outro. Essas armas, da violência direta à fascinação hipnótica, obrigam a fêmea à submissão. Ele retoma suas considerações sobre os dois tipos de hipnose (materna e paterna).<sup>114</sup> O método utilizado, qualquer um, tem por finalidade reduzir o parceiro ao estágio (que pode ser observado no hipnotizado) de impotência infantil, para obrigá-lo a sofrer um ato afinal penoso. No território da fascinação hipnótica, pode-se citar a exibição dos órgãos genitais, que produzem um efeito de fascinação, suscitando no parceiro espectador a fantasia da situação intra-uterina.

Um novo passo é dado no raciocínio bioanalítico de Ferenczi sobre o coito quando ele empresta da psicanálise a idéia de sobre-

determinação dos processos psíquicos. Se até o presente vimos Ferenczi interpretar as diversas fases do coito a partir do conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais e da pulsão de regressão maternal, a partir da idéia de sobredeterminação dos processos psíquicos ele pode abordar também as experiências de angústia (no sentido freudiano do choque do nascimento). O coito seria a "repetição da experiência do nascimento e de seu desfecho feliz, e o restabelecimento da situação intra-uterina ainda perfeitamente aprazível, penetrando novamente no interior da mãe".<sup>115</sup> Respaldando essa interpretação, ele assinala a dispnéia respiratória e o pulso acelerado durante o coito como representação da adaptação respiratória extra-uterina a partir da oxigenação fetal. O coito é acompanhado também de manifestações agressivas que, em última análise, Ferenczi remete igualmente ao choque traumático do nascimento, especialmente quando da compressão sofrida pelo feto no canal obstétrico, onde Ferenczi vê não apenas angústia, mas também cólera.<sup>116</sup>

O orgasmo, último momento do coito, nessa leitura bioanalítica, é o momento no qual a satisfação e a ausência de desejos testemunham que o indivíduo realizou de maneira alucinatória o retorno à situação intra-uterina. O órgão genital realizou, por sua vez, esse retorno de maneira simbólica e as células germinais, de maneira real.

A relação entre o acasalamento e o sono só faria confirmar ainda uma vez a leitura bioanalítica, fundada sobre a pulsão de regressão maternal.

Na última parte de seu estudo sobre a evolução ontogenética do coito, Ferenczi aborda o *sentido* desse processo.

Do ponto de vista puramente biológico, o coito seria um ato de descarga das energias libidinais acumuladas, como vimos, por um deslocamento anfimíctico dos órgãos para o aparelho genital. Do ponto de vista que Ferenczi denomina função de utilidade, esse aparelho (genital), tornando possível uma descarga periódica, permitiria ao organismo uma melhor adaptação à função de conservação, pelo fato de que as atividades eróticas não perturbariam as atividades não-eróticas e, assim, a função genital favoreceria o desenvolvimento do organismo no sentido da realidade.

Do ponto de vista psicológico, Ferenczi assinala que tudo se passa no coito como se "uma tensão tendo atingido um alto grau de intensidade se aplacasse subitamente e com uma extrema facilidade, de maneira que a mobilização intensa das energias de investimento se torna bruscamente inútil".<sup>117</sup> E pelo fato de que no orgasmo há um "refluxo genitofugo"<sup>118</sup> da libido para os órgãos, existe como que uma recompensa aos órgãos pelo seu bom funcionamento e uma "sensação de felicidade".

Porém, se as concepções biológica e psíquica do processo do coito são satisfatórias, é a questão: "por que, em uma tão grande parte do mundo animal, a acumulação e a descarga da energia sexual tomaram precisamente essa forma?"<sup>119</sup> que esse texto de Ferenczi deve seu grande interesse, pelo fato de que ele lança as pontes entre a ontogênese e a filogênese, o que irá conduzi-lo a uma concepção do símbolo inteiramente particular, que estará presente no trabalho de Nicolas Abraham.

O recurso à filogênese se torna indispensável, se se quer deixar um nível simplesmente descritivo dos fenômenos, em Ferenczi. Ele escreve:

enquanto essa questão permanecer sem resposta, não poderemos ter o sentimento de dispor de uma explicação suficiente. A psicanálise nos ensinou que podemos suprir essa insuficiência, ao menos no que se refere aos processos psíquicos, completando o aspecto puramente ontológico (descritivo-econômico) pelo aspecto histórico-genético.<sup>120</sup>

É pela via filogenética que se pode compreender a insistência de Ferenczi sobre a pulsão de regressão maternal (no seu artigo "Le développement du sens de réalité et ses stades"<sup>121</sup> e ao longo de *Thalassa*). Vimos que a pulsão de regressão maternal é a hipótese a partir da qual Ferenczi lê as fases de desenvolvimento sexual segundo Freud. A partir dessas duas considerações, Ferenczi escreve: "parece que essa satisfação pulsional não pode atingir seu objetivo diretamente, mas que ela está constantemente chamada a reproduzir a história de seu próprio desenvolvimento, compreendendo também a luta adaptativa, em si-mesma penosa que é imposta ao indivíduo pela perturbação de uma situação anterior".<sup>122</sup>

O recurso à filogênese permite visualizar um processo de historicização de cada ato que se dá no decurso do coito e este é encarado como uma dramatização, uma repetição de experiências já vividas e que determinam cada ato sucessivo e a seqüência em que aparece. Desse ponto de vista, o coito é, ao mesmo tempo, uma representação das tentativas de retorno ao interior da mãe, e a repetição da angústia do nascimento ("a primeira e a mais intensa luta adaptativa na vida de um indivíduo"), e a vitória sobre esta. Reunindo esses elementos, o coito para Ferenczi representa "a descarga parcial do traumatismo do nascimento, ... e também um jogo, ou, mais exatamente, uma festa comemorativa celebrando a feliz liberação de uma situação difícil, e, enfim, a negação do traumatismo por uma alucinação negativa".<sup>123</sup>

Ferenczi segue um raciocínio a partir de Freud sobre a compulsão de repetição.<sup>124</sup> Se, para Freud, segundo Ferenczi, a neurose traumática e o jogo da criança se explicam pela compulsão a descarregar em pequenas doses as quantidades de excitação que não podem ser liquidadas em bloco, para Ferenczi o coito representa a descarga parcial do efeito do choque do traumatismo do nascimento que não foi ainda liquidado, e, desse ponto de vista, é uma obrigação; entretanto, à medida que a repetição do coito é a representação da negação alucinatória da perturbação ou a festa que comemora a liberação de uma situação difícil, essa repetição está ligada aos mecanismos de prazer. Essas duas vertentes estarão presentes na concepção ferencziana do símbolo: o símbolo representa uma situação traumática e o fato de se livrar dela.

Em seguida, Ferenczi formula uma hipótese que estará na base do que ele chama psicologia do erotismo: "as forças pulsionais são de modo desigual repartidas entre soma e gérmen, como se a maior parte das pulsões não-resolvidas tivesse se acumulado no gérmen; a compulsão de repetição traumática emanaria essencialmente deste, desembaraçando assim o indivíduo a cada repetição (do coito) de uma fração de desprazer".<sup>125</sup> Essa hipótese seria a culminação da tendência autocastradora (autotomia). Porém, Ferenczi observa que o coito permite também a satisfação do soma, permitindo assim a liquidação de outros traumatismos menores

(em relação ao traumatismo do nascimento), que seria o que ele denomina caráter *lúdico*, elemento de gozo puro da satisfação sexual.<sup>126</sup>

A psicologia do erotismo de Ferenczi se apóia, pois, numa vertente coercitiva e numa vertente que obedece ao princípio de prazer, o caráter lúdico assinalado por Ferenczi. Esse raciocínio é do maior interesse para nós, porque fornece um modelo que será seguido por Nicolas Abraham (como vimos no Capítulo 1 sobre a noção de culpabilidade) e por Maria Torok (como vimos também no mesmo capítulo quando da distinção entre incorporação e introjeção). Ferenczi diz que a maior parte das pulsões é desencadeada pelas perturbações que vêm do exterior do organismo ou das modificações internas igualmente perturbadoras. Em contrapartida, no caso das pulsões lúdicas, e, entre elas, as pulsões eróticas, é a "pulsão, ela mesma, que suscita um desprazer, com o único objetivo de gozar em seguida de sua interrupção".<sup>127</sup> A distinção entre as pulsões lúdicas e as outras pulsões se dá em razão de as pulsões lúdicas não aparecerem subitamente, de que o desprazer é medido e conhecido e as modalidades defensivas estabelecidas *a priori*, por vezes de uma maneira excessiva. Assim, Ferenczi estabelece a distinção entre fome e apetite, sendo este o paralelo erótico daquela. Dessa forma, as organizações sexuais são constituídas de tal maneira que a satisfação é assegurada:

na sexualidade genital, toda a tensão sexual do organismo é convertida em sensação de prurido dos órgãos genitais, donde é extremamente fácil desembaraçar-se dele, mas ao mesmo tempo a tendência do organismo como um todo a regressar ao útero materno é igualmente deslocada para uma parte do corpo, o órgão genital, por intermédio do qual ela pode se efetuar sem dificuldade.<sup>128</sup>

A conclusão desse raciocínio seria que, para Ferenczi, a repetição lúdica se justifica pela recordação de ter sido livrado de um desprazer, o de ter vivido o perigo do nascimento e de ter encontrado a possibilidade de sobreviver fora do corpo da mãe:

pode ser que o retorno temporário ao interior da mãe, tal como é vivido no coito, e, simultaneamente, a repetição e a dominação lúdicas

de todos os perigos inerentes ao nascimento e à luta de adaptação à vida tenham um efeito vivificante no mesmo sentido que a regressão cotidiana do sono. O reino periodicamente autorizado do princípio de prazer traz consolação ao ser vivo engajado em uma luta difícil e lhe dá força para prosseguir seu esforço.<sup>129</sup>

Enfim, Ferenczi acrescenta que sua insistência em manter a pulsão de regressão maternal no centro da teoria se apóia no fato de que, nas mais diversas manifestações (como os mitos, os sonhos, o folclore, a neurose), o coito e o nascimento são representados por um mesmo símbolo: ser salvo de um perigo, e que as sensações experimentadas durante o coito e na vida intra-uterina são representadas pelas sensações de nadar, flutuar, voar, e pelo fato de que existe uma identidade simbólica entre o órgão genital e a criança. As considerações sobre as pulsões lúdicas, sua interpretação do coito, a pulsão de regressão maternal, o conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais são os pilares da visão de símbolo de Ferenczi (e veremos na seção III deste capítulo, o rigor com o qual ela será retomada por Nicolas Abraham em sua própria elaboração do símbolo):

Se um dia nossa hipótese se confirmar, ela trará também algum esclarecimento sobre a gênese dos símbolos. Um verdadeiro símbolo teria valor de *monumento histórico*, seria um *precursor histórico* dos modos de agir que pertencem a uma época ultrapassada, portanto de *restos mnêmicos* aos quais somos inclinados a retornar, tanto no plano psíquico quanto no plano físico.<sup>130</sup>

Ferenczi insiste em assinalar, no começo da segunda parte de *Thalassa*, parte filogenética, que não são os fatos concernentes à biologia que o conduziram a formular a idéia "de uma catástrofe individual do nascimento e de sua repetição no coito ... mas unicamente a experiência psicanalítica, mais especificamente a que tem a ver com o domínio do simbolismo".<sup>131</sup>

Os símbolos, considerados os elementos de uma escritura hieroglífica, aparecem como a chave que abre a possibilidade de decifrar uma história que, de outra maneira, seria perdida ou ignorada.

O símbolo do peixe, mais exatamente a imagem do peixe fluando ou nadando na água, exprimindo o ato sexual e a situação intra-uterina, foi o fator que desencadeou em Ferenczi uma idéia que ele diz ser "fantástica": "seria possível que, além da semelhança puramente exterior entre as situações do pênis na vagina, da criança no ventre materno, do peixe na água, esse simbolismo exprima também uma parte do conhecimento filogenético inconsciente pelo fato de que descendemos dos vertebrados aquáticos?".<sup>132</sup> Essa idéia "fantástica" se torna a idéia central da parte filogenética de *Thalassa*:

O que seria, pensamos, se toda a existência uterina dos mamíferos superiores fosse apenas uma repetição da forma de existência aquática de outrora e se o nascimento representasse simplesmente a recapitulação individual da grande catástrofe que, quando do ressecamento dos oceanos, obrigou tantas espécies animais e certamente nossos próprios ancestrais animais a se adaptar à vida terrestre e, sobretudo, a renunciar à respiração branquial para desenvolver os órgãos próprios para respirar o ar. E se o grande mestre Haeckel teve a coragem de formular a lei biogenética fundamental segundo a qual o desenvolvimento embrionário ("palingênese") reproduz resumidamente toda a evolução da espécie, por que não dar um passo a mais e supor que o desenvolvimento dos anexos protetores do embrião (que foi considerado sempre como exemplo clássico da "cenogênese") contém em si também uma parte da história da espécie: a história das modificações dos meios onde viveram os ancestrais esboçados pela embriogênese.<sup>133</sup>

Essa idéia "fantástica" é também o zelo, levado ao extremo, de decifrar uma escritura hieroglífica onde os símbolos são as unidades elementares. Cada órgão, cada tecido, as articulações entre os órgãos e os tecidos, tudo leva a pensar num pan-simbolismo; uma linguagem simbólica que conta a história só pode ser compreendida simbolicamente. O paralelo filo, onto e perigenético está estabelecido. Nada do que está inscrito em nossos corpos é deixado ao acaso; cada ato pode ser considerado um traço de uma escritura contando uma história com seus perigos e suas liberações felizes, em uma sucessão de perigos e de comemorações. Estamos na definição ferencziana do símbolo como monumento histórico.

Ferenczi espera demonstrar a justeza desse paralelismo (onto, filo e perigenético) com a minúcia de um detetive, para quem nenhum indício pode ser negligenciado. Citando Bölsche, Ferenczi está de acordo com a afirmação deste autor de que pelo pênis "o ser humano entretém ainda seu parentesco com o peixe, seu ancestral longínquo na aurora dos tempos", porém ele sublinha seu desacordo com Bölsche quando este diz que "a origem desse órgão é apenas uma questão acessória". Ele toma, contudo, a afirmação de Bölsche, de que "o corpo materno se torna o pântano da Salamandra; é no corpo da mãe que ela vive toda sua fase branquial",<sup>134</sup> como um testemunho do complemento perigenético que contribui para a lei biogenética de Haeckel.

Os outros símbolos serão tratados por Ferenczi da mesma maneira. Apoiando-se sobre o simbolismo dos sonhos e das neuroses, ele propõe que a analogia simbólica, de um lado, entre o corpo materno e o oceano e, de outro, entre o corpo materno e a terra-nutridora, exprime o fato de que o homem é um endoparasita aquático no corpo da mãe, e, após o nascimento, um ectoparasita da mãe. E também, que na evolução das espécies, o oceano e a terra "desempenharam o papel de precursores da maternidade e eles próprios tomavam o lugar de organizações protetoras envolvendo e nutrindo esses ancestrais animais".<sup>135</sup>

Retomando suas idéias sobre a pulsão de regressão maternal, Ferenczi propõe uma interpretação do ponto de vista filogenético ao "ser salvo da água" e "cair na água". "Ser salvo da água" acentuaria o nascimento, enquanto "cair na água" acentua o coito e o retorno ao útero materno.

Na parte ontogenética, Ferenczi apresentava o coito como uma série de ações simbólicas nas quais o indivíduo revive sua existência intra-uterina (na origem da pulsão de regressão maternal), a angústia do nascimento (trauma) e a alegria de ter escapado ao perigo e de ter podido sobreviver fora do corpo da mãe (o que está na origem da pulsão lúdica); na parte filogenética, ele acrescenta que, no coito, o pênis representa não apenas "o modo de existência natal e pré-natal do homem, mas também as lutas do ancestral animal que viveu a grande catástrofe do ressecamento dos oceanos".<sup>136</sup> Como respaldo a essa interpretação filogenética, Fe-

renczi dá um argumento embriológico ("apenas os animais terrestres desenvolvem as membranas amnióticas contendo o líquido amniótico para proteger o embrião") e um argumento de zoologia comparada ("as espécies animais nas quais os embriões se desenvolvem sem membranas amnióticas não apresentam acasalamento propriamente dito, e a fecundação e o desenvolvimento do ovo fecundado se dão fora do corpo materno, a maior parte do tempo livremente, na água").<sup>137</sup> Com esses dados, ele pode retornar aos símbolos do início para reinterpretá-los:

a posse de verdadeiros órgãos genitais, o desenvolvimento no interior do corpo materno e a sobrevivência à grande catástrofe do ressecamento constituem, pois, uma unidade biológica inseparável; poder-se-ia ver aí a causa última da identidade simbólica que existe entre o ventre materno, o oceano e a terra, de um lado, e, de outro, entre o pênis, a criança e o peixe.<sup>138</sup>

Nesse raciocínio, as hipóteses ontogenéticas e filogenéticas são convergentes e acabam por constituir uma verdadeira sobre-determinação do coito: a catástrofe ontogenética (o nascimento) corresponde à catástrofe filogenética (o ressecamento dos oceanos).

Se, na parte ontogenética, vimos a insistência de Ferenczi sobre sua hipótese fundamental, a pulsão de regressão maternal, na parte filogenética devemos assinalar sua insistência na regressão "talassal" ("a noção de um desejo de retornar ao oceano abandonado nos tempos primitivos").<sup>139</sup> Para a regressão "talassal", Ferenczi observa que prefere o termo *atração* ao termo *pulsão*. Ele ressalta que o termo *pulsão* coloca em evidência "o aspecto adaptativo, o caráter de adequação do funcionamento orgânico", ao passo que o termo *atração* "sublinha sobretudo o caráter de regressão".<sup>140</sup> Essa precisão de Ferenczi reforça o caráter, demonstrado ao longo de *Thalassa*, de uma obra que escapa a toda possibilidade de ser inserida em uma psicologia. Sua introdução a *Thalassa*, onde ele observa o caráter animista não-antropomorfo da psicanálise, passando pela criação de um método que denomina *u-traquístico*, e o cuidado de consagrar à filogênese um capítulo separado da parte ontogenética convergem para essa abordagem

não-psicológica e rebelde a toda psicologização da psicanálise. A obra de Nicolas Abraham será herdeira fiel dessa preocupação não-psicológica e rebelde a toda psicologização. Poder-se-ia acrescentar que essa abordagem do corpo despedaçado em uma miríade de símbolos (monumentos históricos, como diz Ferenczi) fornecida pela bioanálise é, ao mesmo tempo, inquietante e liberadora, como o diz Nicolas Abraham em sua "Présentation", inscrevendo *Thalassa* como um documento doutrinário incontornável da psicanálise.

A argumentação ferencziana quanto a uma atração de regressão "talassal" obedece ao princípio, enunciado na introdução a *Thalassa*, de buscar analogias mais distantes do domínio no qual se trabalha, com o risco de, buscando analogias nos domínios vizinhos, cair em simples tautologias. Porém, o objetivo de Ferenczi é também o de reforçar a tese de "que essa atração [de regressão "talassal"] ressurge e continua na genitalidade".<sup>141</sup>

Após termos estudado o conceito de introjeção, não nos surpreendemos com essa tese. Podemos entrever o processo de introjeção em ação como um modelo, se pudermos lembrar que a introjeção, em sua definição original, era encarada como uma expansão do ego. No contexto de um pan-simbolismo, pode-se pensar o aumento da complexidade simbólica como uma expansão do conjunto simbólico de partida. É exatamente o que fará Nicolas Abraham em seu artigo "Le symbole ou l'au-delà du phénomène", que examinaremos na próxima seção.

O ponto de partida da argumentação de Ferenczi é o paralelo entre o modo de acasalamento e o desenvolvimento dos órgãos genitais e a vida no mar (e, a seguir, sobre a terra e no ar). Ele observa que a evolução dos órgãos genitais começa bruscamente, ao mesmo tempo que se produziu a catástrofe na evolução dos anfíbios; é apenas no estágio de répteis que aparece um verdadeiro órgão de acasalamento (nos crocodilos, nos quais se encontram os primeiros traços de erectilidade). É apenas no canguru que se verá aparecer a cloaca dividida em reto e uretra. Essa série evolutiva, na qual se podem observar, sobretudo, as tentativas canhestras do macho para introduzir nas vias genitais da fêmea uma parte de seu corpo, bem como a secreção genital, será vista como analógica da evolu-

ção da criança, que fará também, de início, tentativas canhestras, e progressivamente mais determinadas, para obter pela força o retorno ao útero materno e "reviver, ao menos de uma maneira parcial e simbólica, o nascimento e ao mesmo tempo 'anulá-lo' de alguma maneira".<sup>142</sup>

A seqüência da argumentação ferencziana em favor de uma atração de regressão "talassal" que ressurgue e continua na genitalidade, após uma reafirmação de uma filiação lamarckiana,<sup>143</sup> é a hipótese de que os anfíbios e os répteis criaram um pênis para restabelecer a existência aquática no útero materno úmido e rico em nutrição, então "a mãe é na realidade um símbolo e um substituto parcial do oceano, e não o contrário".<sup>144</sup> Se, na parte ontogenética, vimos um exemplo do que Ferenczi chama de o *simbolismo invertido* do dente e do pênis, onde o pênis é o símbolo do dente, num raciocínio em que o dente aparece como a primeira arma para penetrar no corpo da mãe (pulsão de regressão maternal), aqui, na parte filogenética, vê-se a mãe como o símbolo do oceano; não se pode deixar de sublinhar a presença do modelo do conceito de introjeção, como se a "mãe" tivesse "introjetado" de alguma maneira o "oceano". Nessa hipótese ferencziana observa-se também como as células germinais dos animais superiores, em busca de penetrar o corpo da fêmea, simbolizam os animais que teriam morrido quando da catástrofe do ressecamento dos oceanos, se não tivesse havido a intervenção de uma série de circunstâncias favoráveis e fortuitas, e a regressão à vida endo e ectoparasitária. Nesse raciocínio, para Ferenczi, os vertebrados superiores conseguiram organizar a fecundação interna e o desenvolvimento intra-uterino combinando a forma de existência parasitária e o desejo de regressão "talassal".

Assim, para Ferenczi, a catástrofe do ressecamento dos oceanos foi o fator que desencadeou no animal a necessidade de procurar um substituto da via aquática perdida. No início, era a luta de todos contra todos; em seguida, o macho mais forte conseguiu penetrar a cloaca do adversário na luta pela umidade. As manifestações sádicas do coito seriam as manifestações lúdicas e simbólicas dessa luta arquiprimítiva.

O coito, na interpretação ferencziana, é, pois, em suma, a liberação de uma tensão penosa e a satisfação da pulsão de regressão maternal (do ponto de vista ontogenético) e da atração de regressão "talassal" (do ponto de vista filogenético). A mesma hipótese será aplicada por analogia ao processo de fecundação: "é preciso que na filogênese alguma coisa corresponda ao processo de fecundação, e mesmo à maturação dos gametas".<sup>145</sup> Aplicando o mesmo raciocínio que o levou a supor a catástrofe do ressecamento dos oceanos para os animais, Ferenczi só pode encontrar uma catástrofe similar ainda que muito mais primitiva que teria atingido os unicelulares. Estes teriam sido incitados a se entredevorar, também numa luta de todos contra todos, mas dessa vez sem que nenhum dos adversários tenha podido dominar completamente o outro, obrigando a todos uma forma de compromisso: "assim pôde se realizar uma união fundada em um compromisso, uma espécie de simbiose que, após um período de coexistência, retorna sempre à forma arcaica, a célula fecundada produzindo e liberando, de novo 'as células primitivas' (as primeiras células germinais)".<sup>146</sup> Por isso, o ato do coito e o ato da fecundação representam a catástrofe individual (o nascimento), a derradeira catástrofe sofrida pela espécie (o ressecamento), mas também todas as catástrofes desde a aparição da vida; assim "o orgasmo não é apenas a expressão da quietude intra-uterina e de uma existência pacífica num meio mais acolhedor, é também a expressão da quietude que precedia a aparição da vida, a quietude morta da existência inorgânica".<sup>147</sup>

Ao fim dessa trajetória do símbolo na obra ferencziana - na qual não quisemos confrontar o pensamento ferencziano ao de outros autores (mesmo Freud) para poder melhor seguir seu raciocínio bastante singular, onde o papel da imaginação é sempre presente - não seria inútil lembrar algumas etapas desse percurso. As primeiras referências ao símbolo, passando pela controvérsia com Jung, que desempenhou um papel importante, pelo fato de que Ferenczi pôde estabelecer sua própria utilização do termo símbolo como um monumento histórico, o que nos parece o ponto de partida de todo o raciocínio desenvolvido em *Thalassa* (onde se constatou uma corrente progrediente e uma corrente regrediente sem-

pre ativa no ser vivo, tal como foi estabelecido no artigo "Le développement du sens de réalité et ses stades").

Fizemos uma leitura quase linha a linha de *Thalassa* porque, tendo em vista o objeto de nosso estudo (estabelecer as raízes psicanalíticas da obra de Nicolas Abraham), parece-nos que é a partir da leitura dessa obra que Nicolas Abraham estabeleceu uma pesquisa que se desenvolve (durante os anos 60 e 70, quando a cena psicanalítica era dominada pelas correntes kleiniana e lacaniana) de uma maneira claramente demarcada das correntes dominantes.

Vimos que a elaboração de *Thalassa* foi feita ao se colocar em ação um método (método utraquístico) indo buscar analogias nos domínios mais distantes da psicologia. Esse método levou ao estabelecimento de um raciocínio psicanalítico irreduzível a toda tentativa de psicologização e à criação de uma nova ciência, a bioanálise.

O conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais, em suas características quantitativas e qualitativas, é a consequência da aplicação das noções de condensação e de deslocamento. A bioanálise, a partir do método utraquístico e do conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais, desemboca em uma biologia do prazer, nova disciplina (como diz Ferenczi), na qual a autotomia aparece como o modelo biológico do recalçamento. Porém, o mais importante é a constatação de uma tendência regressiva vida psíquica, bem como na vida orgânica; tudo se passa como se "por trás da fachada facilmente acessível às descrições biológicas sobrevivesse nos seres vivos uma espécie de inconsciente biológico, dos modos de funcionamento e uma organização pertencendo às fases desde há muito ultrapassadas da ontogênese e da filogênese".<sup>148</sup> Dessa forma, pode-se facilmente pensar em uma biologia das profundezas, e da mesma maneira que a psicanálise encara a sobredeterminação de cada ato psíquico, a bioanálise, de uma maneira análoga, pode encarar a sobredeterminação de cada fato biológico. A visão bioanalítica permite, enfim, falar de um inconsciente biológico. Mas nenhuma dessas aquisições seria possível sem uma "inovação metabiológica",<sup>149</sup> a da utilização do "simbolismo como a fonte de conhecimentos no domínio das ciências exatas e naturais";<sup>150</sup> os símbolos considerados como verdadeiros

documentos ou traços históricos atestando as atuações da corrente progrediente (vista como aquela que leva à realidade, segundo os termos do artigo "Le développement du sens de réalité et ses stades") e da corrente regrediente (a pulsão de regressão maternal do ponto de vista ontogenético e a atração de regressão "talassal" do ponto de vista filogenético).

### III O SÍMBOLO NA OBRA DE NICOLAS ABRAHAM

Vimos na seção consagrada ao artigo "Présentation de *Thalassa*"<sup>151</sup> que esse artigo era também, segundo Maria Torok, uma apresentação do artigo "Le symbole ou l'au-delà du phénomène".<sup>152</sup>

Seria útil, para começar o estudo desse artigo, lembrar as questões que Nicolas Abraham formulou no final de "Présentation de *Thalassa*", porque elas constituem o fio condutor de um texto bastante difícil, como o próprio Nicolas Abraham reconhece ("O presente esboço, pesado e lacunar, requererá uma longa elaboração. É por essa razão que seria preferível submetê-lo às críticas desde o seu primeiro momento. Queira o leitor desculpar o esforço que lhe impõem equívocos e atalhos de uma apresentação prematura. Sua paciência de nos ler será nossa verdadeira recompensa"),<sup>153</sup> ou Dominique Geahchan ("Nicolas Abraham tinha razão. A leitura de seu texto a cada momento me fascinou e me desconcertou. Eu o deixava e retomava, implicado no seu movimento poético e detido pelo esforço que ele exigia de mim").<sup>154</sup>

Como a idéia do símbolo é possível?

Qual é a estrutura do símbolo primeiro?

Pode-se conceber uma topologia e uma fisiologia dos conjuntos simbólicos?

Qual é o sentido transfenomenal do fenômeno como tal?<sup>155</sup>

Se é a essas questões que o estudo de Nicolas Abraham tenta responder, é preciso assinalar que elas constituem o ponto de partida de uma obra que manterá uma clara coesão, como observam

Dominique Geahchan ("uma mesma pesquisa percorre esses escritos ["Le symbole ou l'au-delà du phénomène",<sup>156</sup> "Présentation de *Thalassa*",<sup>157</sup> *L'écorce et le noyau*,<sup>158</sup> "Le temps, le rythme et l'inconscient",<sup>159</sup> "L'introduction à Hermann"<sup>160</sup>])<sup>161</sup> e Jacques Derrida ("Extraordinária continuidade, coerência surpreendente entre o programa de 1961 e toda a pesquisa *anasêmica* dos trabalhos posteriores").<sup>162</sup>

A coesão da obra de Nicolas Abraham, que chamou a atenção de Geahchan e Derrida, se refere a uma tomada de posição em relação a uma herança da qual todos os psicanalistas reclamam: a obra freudiana.

"Uma gravidade irresistível nos atrai: salvar a análise do Homem dos Lobos, nos salvar"<sup>163</sup> é uma frase solta quase ao acaso em um dos escritos de Nicolas Abraham e Maria Torok. Essa frase tem o poder de não mais deixar o leitor depois de tê-la lido. Derrida:

Salvar, pois, não o Homem dos Lobos (ele nasceu no natal de 1886 e acaba de assinar suas Memórias), mas sua análise. E dois analistas: não Freud e Ruth Mack Brunswick, mas os signatários do *Verbier*. "Uma gravidade irresistível nos atrai: salvar a análise do Homem dos Lobos, nos salvar".

Em intervalos regulares, um narrador ou um relator se adianta sobre a cena dizendo "nós" (o casal signatário do *Verbier*), como em uma novela de Poe ou uma peça de Brecht: para fazer um balanço, marcar a etapa, apresentar o herói da ação, isto é, de um *drama*. Por exemplo, nesse parágrafo em itálico, quando a cortina sobe para deixar ver "atrás do mundo interno", na abertura do segundo capítulo. O desejo dos dois "autores", de sua unidade dupla, é, aí, assumido na primeira pessoa do plural, mesmo se, fora dos itálicos, a unidade dupla se indique na terceira pessoa. O desejo assumido é exatamente o de salvar, não Wolfman, mas sua análise e "nós mesmos", os dois ou os três se encontrando aqui ligados, sob o selo de um contrato a decifrar.<sup>164</sup>

E Geahchan:

Salvar do quê? ou de quem? Isto absolutamente não nos é dito, nem por que "salvar a análise do Homem dos Lobos" se torna, para os autores, "nos salvar". Mas nesse "nós", não estamos implicados,

nós também, analistas que somos? E salvar uma análise, quando ela apresenta a exemplaridade da análise do Homem dos Lobos, não é salvar toda análise, e também a nossa, e também nós mesmos?<sup>165</sup>

Eles retornam a essa frase nos seus comentários sobre Nicolas Abraham. Geahchan nos permite avançar um passo: "analistas de obediência freudiana, como é de hábito nos designarmos, nós todos fomos instruídos (!) por um analista instruído por Freud. 'Salvar a análise do Homem dos Lobos, nos salvar...' seria então salvar a análise dos efeitos 'fantasmas' da cripta freudiana?".<sup>166</sup>

Para avançar ainda um passo na resposta a essa questão ("salvar a análise de quem? de quê?") e para vislumbrar a posição (ou, talvez, o motivo) que anima, desde o início, toda a pesquisa de Nicolas Abraham em sua coerência, retomamos uma página *do Journal clinique* de Ferenczi do dia 1º de maio de 1932, intitulada "Qui est fou, nous ou les patients? (Les enfants ou les adultes?)" ["Quem é louco, nós ou os pacientes? (As crianças ou os adultos)"]:<sup>167</sup>

Uma questão: Freud está realmente convencido, ou ele está obrigado a uma crisperação teórica exagerada, para se proteger de sua auto-análise, isto é, de suas próprias dúvidas? Não esquecer que Freud não é aquele que descobriu a análise, mas que ele tomou de Breuer alguma coisa completamente pronta. Talvez ele só tenha seguido Breuer de uma maneira intelectual, mas não com uma convicção que implicasse o sentimento; em consequência, ele só analisa os outros e não ele mesmo. Projeção.

E um pouco além:

Se avançarmos um pouco mais, de forma um pouco demononímica ... chegaremos à idéia de que a malevolência de um doente mental pode triunfar sobre o tempo e o espaço, perseguir alguém até nos seus sonhos, numa palavra, pode destruir de maneira demoníaca; ela impele a procedimentos perigosos e nefastos, perturba o repouso do sono, destrói as possibilidades de felicidade pela inveja, aniquila a potência, impele ao suicídio etc. etc.

Com razão, o paciente replica à franca comunicação desses fatores de suspeita: 1) Por que ele deveria, o paciente, se entregar cegamente ao poder do médico? Não é possível, provável mesmo, que

um médico que não seja bem analisado (e quem é bem analisado?) não vá tratar, mas dar livre curso a suas paixões, a minhas custas, de maneira neurótica ou psicótica? A guisa de confirmação, de justificativa desse fator de suspeita, devo recordar algumas observações de Freud que ele deixou escapar em minha presença, contando manifestamente com minha discricção: "Os pacientes são a ralé (*"Die patienten sind ein Gesindel"*)". 2) Os pacientes só servem para nos fazer viver, e eles são material para aprender. De todo modo, não podemos ajudá-los. É niilismo terapêutico, e, apesar disso, pela dissimulação de suas dúvidas e de manter as esperanças, os pacientes não deixam de vir.

Penso, de minha parte, que, originalmente, Freud acreditava de fato na análise, ele seguiu Breuer com entusiasmo, ele se ocupou apaixonadamente, com devoção, da cura dos neuróticos (permanecendo deitado no chão por horas, se fosse necessário, ao lado de uma pessoa em crise histérica). Porém, ele deve ter sido, primeiro, abalado e, depois, desencantado por algumas experiências, mais ou menos como Breuer por ocasião da recaída de sua paciente, e pelo problema da contratransferência abrindo-se diante dele como um abismo.

Em Freud, isso corresponde, certamente, à descoberta de que os históricos mentem. Desde essa descoberta, Freud passa a desgostar de seus pacientes. Ele retornou ao amor de seu superego ordenado, cultivado (outra prova é sua antipatia e seus termos injuriosos em relação aos psicóticos, aos perversos, e, em geral, contra tudo o que é "demasiado anormal", bem como contra a mitologia hindu). A partir desse choque, essa decepção, a questão do trauma passou a contar menos, a constituição começa a desempenhar o papel principal. Segue-se disso, evidentemente, uma parte de fatalismo. Depois da onda psicológica, Freud, então, aterrissou de novo, primeiramente, no materialismo do pesquisador das ciências da natureza; no subjetivo, ele vê apenas, quase exclusivamente, a superestrutura do físico e no próprio físico, ele vê alguma coisa de muito mais real; em segundo lugar, ele permanece ainda ligado intelectualmente à análise, mas não emocionalmente. Em terceiro lugar, seu método terapêutico, como sua teoria, é cada vez mais impregnado pelo interesse da ordem, o caráter, a substituição de um superego mau por um melhor; ele se torna pedagógico.

A modificação do seu método terapêutico, tornando-se cada vez mais impessoal (flutuar como uma divindade por cima do pobre paciente, relegado ao nível da criança; não duvidando de que uma gran-

de parte do que se denomina transferência é artificialmente provocada por esse comportamento, pretende-se que a transferência é fabricada pelo paciente). Efetivamente, isso pode ser, em parte, verdadeiro, e considerado útil para fazer surgir o material antigo, mas se o médico não se policia, ele passa muito mais tempo que o necessário nessa situação confortável para ele, na qual os pacientes lhe poupam o desprazer da autocrítica, fornecem-lhe a ocasião de degustar o agradável de estar em posição de superioridade e de ser amado sem reciprocidade (quase uma situação de grandeza infantil), e, além do mais, ser pago para isso pelo paciente. Totalmente inconsciente, o médico pode assim se colocar, com toda inocência consciente, em situação infantil ante seu paciente. Uma parte do comportamento de tal analista pode, justificadamente, ser designada como louca pelo paciente. Certas teorias do médico (idéias delirantes) não devem ser abaladas: se, contudo, isso ocorre, o paciente é considerado mau aluno, recebe uma nota baixa, está em "resistência".

Minha "terapia ativa" era uma primeira investida inconsciente contra essa situação.

Nesse escrito de Ferenczi, que transcrevemos quase na sua íntegra em razão de sua clareza e da importância dos problemas que ele aborda, já se pode perceber a atitude que constituirá a pesquisa de Nicolas Abraham, a de afastar-se de toda atitude de um mero seguidor para se colocar num lugar do qual possa visualizar os conflitos intrínsecos à constituição do *corpus* conceitual psicanalítico, aplicando à psicanálise o método psicanalítico, que não pode de maneira alguma ser confundido com algum método que guarde o menor resquício de psicologismo. Nesse sentido, nada mais estranho e incômodo que as biografias apologéticas, e nada mais precioso que os textos (Nicolas Abraham formulará esses propósitos no "Le temps, le rythme et l'inconscient":

Permanece a idéia, sempre atual, que ao se deitar a obra de arte (e não o artista!) sobre o divã psicanalítico, acede-se à fonte propriamente dita de sua eficiência, à região inscrita nela onde criador e destinatário são um, porque eles se confundem aí, na intuição direta do ato de simbolizar. Falar a obra a partir do inconsciente que ela implica, dizê-la de maneira a erigi-la em paradigma concreto dela mesma, de maneira que só a partir desse discurso único ela possa ser, no limite, reconstituída sem resto - eis o que permanece a tarefa ideal de

uma ciência tendo a arte por objeto. É a essa tarefa, infinita mas nada vã, que o autor se propunha a contribuir com uma primeira pedra).

O texto de Ferenczi nos impõe uma resposta à questão "de quem, de que salvar a análise?": salvar a análise de seu maior e mais perigoso inimigo, o único que poderia, talvez, despedaçá-la. Freud, o próprio Freud. Pois, de Freud herdamos a psicanálise e sua destruição, as atitudes mais antianalíticas, por vezes reconhecidas, por uma ilusão de óptica, por uma miragem, através de bodes expiatórios tão frágeis como qualquer bode expiatório: Jung, Reich, Tausk, Rank, Stekel etc. É também pela mesma razão que nos meios psicanalíticos acusamos com tão grande facilidade os adversários de "loucura", uma acusação que o próprio Ferenczi teve de suportar, fundada sobre indícios tão frágeis que poderiam ser tomados por anedotas banais. É nesse ponto que a pesquisa de Nicolas Abraham, distinguindo-se de todos os modismos existentes, se refere aos conceitos fundamentais da psicanálise para interpretá-los e colocá-los ao abrigo da destruição antipsicanalítica dos analistas (é preciso não esquecer de que, se Freud e Ferenczi não conheceram Auschwitz, Nicolas Abraham, de sua parte, sim. É preciso se colocar a questão se o abismo constituído por Auschwitz, entre a geração dos fundadores da doutrina e os analistas atuais, não impõe a estes últimos a tarefa de repensar a conceitualidade psicanalítica a partir da mesma posição que os fundadores e não simplesmente como discípulos ou herdeiros; Nicolas Abraham e Maria Torok o fizeram em virtude dos acontecimentos que nem os fundadores nem ninguém teria ousado imaginar. Se não, o risco de repetir uma teoria que é inteiramente fundada sobre a memória-esquecimento pode se tornar simplesmente um discurso de um sintoma produzindo outros sintomas)<sup>168</sup> a partir de um movimento que liga a teoria à clínica, em uma relação de determinação recíproca, e a experiência analítica própria: a Realidade do ponto de vista da metapsicologia, o símbolo, a introjeção, a anasemia. O capítulo sobre o símbolo, primeiro estudo de Nicolas Abraham, se mostra como a tentativa de assegurar uma abordagem do *corpus* psicanalítico a partir dos textos a decifrar, textos simbólicos que devem ser colocados no seu funcionamento intersubjetivo ou fun-

cional, como queria o autor. Nesse sentido, o texto do artigo sobre o símbolo, de Nicolas Abraham, pesado e lacunar como ele próprio comentava, na sua própria obscuridade, no seu estilo por vezes hermético, permanece em conformidade com os conflitos que ele procura abordar.

No Capítulo 1, vimos os esforços de Nicolas Abraham e de Maria Torok para restabelecer o sentido original do conceito de introjeção, tal como havia sido formulado por Ferenczi, estabelecendo uma clara distinção entre a introjeção de pulsões e a incorporação de objeto. Um esforço parecido pode ser reconhecido desde o início do artigo sobre o símbolo. Tendo presentes na mente as implicações que tratamos de mostrar um pouco antes, os esforços de Nicolas Abraham não aparecem como uma simples retórica: trata-se, nada menos, de discernir o objeto da psicanálise.

O artigo de Nicolas Abraham sobre o símbolo começa pela distinção entre símbolo-coisa e símbolo-operante ("o símbolo-coisa considerado como hieróglifo, ou texto simbólico, o símbolo morto como símbolo e de outra parte, o símbolo incluído em um funcionamento, isto é, o símbolo-operante, animado de sentido e supondo sujeitos concretos, considerados um conjunto em funcionamento").<sup>169</sup> Essa distinção tem por alvo um mau uso do conceito de símbolo ("alguns vivem no cômodo preconceito de que é suficiente acrescentar o sentido à 'coisa', seu suporte, as significações semânticas aos hieróglifos, para se prevalecer do suceso da decifração"),<sup>170</sup> e o começo desse capítulo se refere também a um mau hábito, devido à preguiça ou à ingenuidade, que consiste em simplificar a tarefa do analista. O analista não é um arqueólogo e, no entanto, é essa imagem que se encontra na primeira frase de Nicolas Abraham: "temos o hábito de nos referir aos símbolos como o arqueólogo que se dedica a decifrar os documentos de uma língua desconhecida".<sup>171</sup>

O mau hábito de confundir a tarefa do analista com a do arqueólogo (ou com qualquer outra tarefa, a do lingüista, do historiador, do pedagogo etc.) só pode se dar no desprezo da clínica e das implicações da transferência e da introjeção. Inútil dizer que o desprezo do analista por essas implicações o faz praticar uma linguagem de tipo totalitário,<sup>172</sup> na qual ele é pego na armadilha de

desempenhar o papel do ditador que se aproveita dos dois tipos de hipnose descritos por Ferenczi (hipnose maternal e hipnose paternal). Se para o arqueólogo é aceitável - embora, de qualquer maneira, discutível - decifrar os símbolos como se fossem hieróglifos, para o psicanalista trata-se de "restabelecer um circuito funcional, implicando uma multiplicidade de sujeitos e no qual o símbolo-coisa só desempenha um papel de elemento intercambiável".<sup>173</sup> Enquanto para Ferenczi o símbolo é um monumento histórico, para Nicolas Abraham trata-se de reconhecer no símbolo "mais que um estatuto de linguagem, de comunicação ou de expressão mas de estudá-lo igualmente como eficiência intensiva, parte integrante da realidade humana total".<sup>174</sup>

Nos termos postulados por Nicolas Abraham, interpretar um símbolo seria, pois, "converter um símbolo-coisa em símbolo-operante. Assim, jamais uma coisa deve ser tomada como símbolo de outra coisa".<sup>175</sup> Em outros termos, se quisermos nos referir a Freud, a relação simbólica não é a relação entre uma coisa e a representação dessa coisa, mas a relação entre uma representação de palavra e uma representação de coisa, ou ainda, entre uma representação inconsciente e uma representação pré-consciente. No sentido de uma interpretação do símbolo como parte integrante da realidade total que deve estar presente ao espírito do psicanalista, para que ele não se esqueça de sua abordagem particular, René Major escreve: "a ligação simbólica para a qual contribui o trabalho analítico não poderia deixar de referir a passagem pela representação verbal pré-consciente sem o risco de destinar a interpretação a uma ruptura ou a uma ligadura do elo intersistêmico".<sup>176</sup>

Freud já havia dito que mesmo se pudéssemos dispensar as associações do sonhador, a interpretação dada sem levá-las em conta se reduziria quase a um jogo de salão para impressionar o sonhador.<sup>177</sup> Enfim, para Nicolas Abraham, em termos que se poderia dizer de uma escolha doutrinai, "o símbolo não é símbolo por si-mesmo, mas apenas enquanto operação de um sujeito, em relação com seus objetos".<sup>178</sup>

A operação do sujeito à qual se refere Nicolas Abraham não pode ser outra senão o processo de introjeção de pulsões. É somente por meio desse processo que se podem compreender as ba-

ses pulsionais da simbolização, ou seu valor econômico, e somente considerando-se a estreita ligação entre os processos de introjeção de pulsões e de simbolização como fazendo parte de um funcionamento é que se poderiam vislumbrar as abordagens onto e filogenética de uma maneira que não seja mística ou esotérica. A operação do sujeito implicado na simbolização deve ser assimilada, também, segundo Ferenczi ou Nicolas Abraham, a uma fisiologia.

Nicolas Abraham, retomando o conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais de Ferenczi, pode formular a operação simbólica como um processo que substitui um desejo e um contradesejo que "poderia dar lugar a um bloqueio completo na fascinação"<sup>179</sup> por um terceiro funcionamento "simbólico em relação aos dois primeiros e resolutório do conflito".<sup>180</sup> Vimos na seção II deste capítulo que Ferenczi concebeu o conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais a partir da ejaculação precoce e da impossibilidade de ejacular, correspondendo respectivamente a uma predominância da inervação uretral ou anal. Essas duas inervações antagonicas intervinham no processo do coito, concebido então como anfimítico. Nicolas Abraham pensa no símbolo "serpente", que poderia, segundo ele, articular-se assim: "eu tenho o desejo de manipular um objeto destacado do corpo (aliás, ele não é destacado de corpo algum pois ele é um ser autônomo) mas tua interdição me detém nesse movimento, é uma 'serpente' que se apresenta a mim parecendo em todos os detalhes com o objeto de meu desejo, exceto que ele me inspira medo e aversão".<sup>181</sup> Assim, para Nicolas Abraham, a "serpente" e o "falo" pertencem a dois níveis diferentes; se a "serpente" é uma representação dramática de um discurso, o "falo" se situa no nível motor. Se, para Ferenczi, o conceito de anfimixia dos erotismos ou das pulsões parciais não é outro senão o conceito de deslocamento freudiano, para Nicolas Abraham também, mas a topologia que nos indica Ferenczi não é a mesma: para Ferenczi, o deslocamento no qual ele pensa se efetua de cima para baixo, ao passo que Nicolas Abraham o pensa em termos de aquisição de graus de independência, isto é, de fatores de determinação ou de indeterminação que se encontram nos diversos planos de simbolização, tendo por fundamento pulsional o desejo de introjeção.

A questão do deslocamento das qualidades dos diversos auto-erotismos tratada em *Thalassa* será tratada por Nicolas Abraham de uma maneira completamente diferente, mesmo conservando ciosamente o princípio do deslocamento das qualidades dos diversos auto-erotismos, e não apenas das quantidades de energia, ou seja, que o início e o fim do processo são qualitativamente heterogêneos. Para Nicolas Abraham (de uma maneira semelhante à empregada por Ferenczi para a interpretação do processo de coito, em que o aparelho genital é uma novidade na série filogenética), o processo de simbolização, numa abordagem ontogenética, é considerado uma substituição de funcionamentos incompatíveis por um novo funcionamento "de um nível superior"<sup>182</sup> e que traz uma *novidade*. Para considerar em que consiste essa novidade, Nicolas Abraham escreve: "parece essencial ressituar a operação simbólica no nível em que nasce sua promoção".<sup>183</sup> Para Nicolas Abraham, a operação simbólica implica necessariamente o processo de introjeção de pulsões, sendo obrigatoriamente a operação de um sujeito, assim toda tentativa de isolar o processo de simbolização do processo de introjeção de pulsões cai na esterilidade de uma tentativa de traduzir termo a termo alguma coisa que é tomada por um símbolo (mas não o é) por alguma coisa que é chamada simbolizado (e afinal não o é também).

A *novidade* trazida pela simbolização, segundo Nicolas Abraham, pode ser considerada sob dois aspectos.

O primeiro aspecto consiste numa mudança de plano, do nível motor ao nível da representação ("convém entender por representação não uma alucinação direta afetiva, do desejo, mas a animação de um signo lingüístico por uma '*mise en scène* visual'. É a linguagem que constitui o ponto de partida da representação").<sup>184</sup> A diferença entre os níveis da motricidade atuada e da motricidade verbal é essencial no raciocínio de Nicolas Abraham, pois a passagem promovida pela simbolização permite a resolução de um conflito que, no nível da motricidade atuada, ficaria paralisado; se no nível da motricidade atuada o conflito não encontra solução, no nível da motricidade verbal esse conflito acaba pela desapareição do perigo da manipulação do objeto (no exemplo de Nicolas Abraham, o falo) e encontra um exutório na manipulação sem ne-

num perigo da palavra-imagem. Porém, a mudança de nível (do nível da mudança agida ao da motricidade verbal) implica um aspecto muito mais importante: o surgimento do terceiro.<sup>185</sup> A passagem para o nível da motricidade verbal é, ao mesmo tempo, a resolução de um conflito e a representação desse conflito diante de alguém:

o símbolo consiste não na equivalência da palavra "serpente"- "falo", mas no que, pela visualização da palavra "serpente" se encena, em intenção de alguém (imago), o horror que se experimentaria de tocar o falo enquanto o discurso assim dramatizado equivale ao gesto motor proibido. A diferença entre o nível motor e o nível verbal é da mesma ordem que a distinção que se impõe ao analista entre o "*acting out*" e a verbalização. O símbolo aqui substitui uma ação interdita por um discurso que satisfaz ao mesmo tempo o desejo e a imago.<sup>186</sup>

Nessa passagem, deve-se ressaltar que o símbolo obedece ao princípio de prazer, como queria Ferenczi, porque é também comemoração jubilatória da resolução de um conflito; o texto de Nicolas Abraham evidencia a estreita ligação entre a simbolização e o processo de introjeção: pode-se facilmente considerar, para a clínica, toda a gama de possibilidades oferecidas pelo fato de que o símbolo satisfaz o desejo e a imagem; dependendo desse equilíbrio entre satisfazer o desejo e satisfazer a imago, pode-se observar o processo de introjeção desenvolver-se ou bloquear-se, pela utilização de outro mecanismo, o da incorporação de objeto conforme os múltiplos avatares que podem ocorrer à imago.

O segundo aspecto da *novidade* introduzida pela simbolização é a conseqüência do que se acaba de observar (a passagem do nível da motricidade agida para o nível da motricidade verbal). Segundo Nicolas Abraham, "compreende-se um segundo aspecto da simbolização: sua in-determinação em relação ao funcionamento antagonista motivante".<sup>187</sup> Se, no nível motor, desejo e interdição (da imago) não encontram solução e culminam num bloqueio, no nível verbal a palavra se dirige ao desejo e à imago, assim, nessa passagem de nível existe uma in-determinação e, em seguida, uma vez o nível atingido, ocorrerá uma nova re-determinação (por exemplo, fobia de serpente).

Se, para Ferenczi, o símbolo é um monumento histórico a partir do qual se pode ter acesso à história (onto e filogenética) inscrita no corpo e em todas as atividades do ser vivo que guardam os dois momentos cruciais de sua formação, o trauma e a sobrevivência, para Nicolas Abraham os dois momentos ferenczianos são mantidos, traduzidos como in-determinação e re-determinação (a simbolização sendo, como para Ferenczi, a resolução de um conflito por sua promoção - deslocamento - para um outro nível), porém o que este traz como essencialmente novo é a presença obrigatória do terceiro no processo de simbolização e o ato que permite a dramatização de um conflito paralisado (no nível motor); ou seja, a invenção da palavra, que se dirige ao mesmo tempo à imagem e ao desejo. Se o processo de simbolização, num primeiro momento, corresponde ao deslocamento, nos termos do funcionamento que nos propõe Nicolas Abraham, no segundo momento, o da redeterminação, poderia corresponder à condensação.

A distinção entre símbolo-coisa e símbolo-operante, que Nicolas Abraham tentou estabelecer no começo de seu estudo, culmina numa concepção do símbolo como funcionamento permitindo uma visão ao mesmo tempo fisiológica e topológica do processo de simbolização e do

símbolo psicanalítico como modelo originário: todo símbolo é funcionamento atual ou potencial e substitutivo de outros funcionamentos, incompatíveis ou inibidos; esses funcionamentos, por sua vez, resultam necessariamente de modos de simbolização inferiores. Para se chegar a esse reconhecimento, é indispensável enunciar a originalidade epistemológica do estatuto próprio ao símbolo, objeto da psicanálise.<sup>188</sup>

O estatuto próprio do símbolo em psicanálise é devido, segundo Nicolas Abraham, ao fato de que a psicanálise "se recusou a aliená-lo em coisa ou a reduzi-lo ao 'vívido' subjetivo".<sup>189</sup> A abordagem particular do símbolo efetuada pela psicanálise é devida ao fato de que a psicanálise "soube se liberar das enfermidades tanto do subjetivismo quanto do objetivismo, para esposar deliberadamente uma perspectiva que, por falta de melhor, po-

deria se denominar imaginai".<sup>190</sup> As enfermidades às quais ele se refere são a introjeção e a projeção, tal como Ferenczi as apresentou ("é notável constatar que certos sistemas filosóficos têm estreitas analogias com esses mecanismos opostos, indiscutivelmente determinados por causas afetivas. O materialismo que nega o ego, dissolvendo-o completamente no 'mundo exterior', pode ser considerado a forma mais completa de projeção que se possa conceber; ao passo que o solipsismo, que nega totalmente o mundo exterior, ou seja, absorve o mundo exterior no ego, é a forma extrema de introjeção").<sup>191</sup>

Por perspectiva imaginai deve-se compreender "a particularidade que resulta da destituição do consciente, do ego cartesiano, ou mesmo fenomenológico: o consciente e o ego são apreendidos como um aspecto parcial de uma sinergia na qual interfere a ação de múltiplos personagens interiores".<sup>192</sup>

Nessa perspectiva imaginai, considerando que todo símbolo é funcionamento substitutivo de outros funcionamentos incompatíveis ou inibidos e que o símbolo implica necessariamente um terceiro, Nicolas Abraham concebe o símbolo psicanalítico como "uma fusão entre recalcante e recalcado".<sup>193</sup> Assim, se, por um lado, o símbolo é inacessível ao sujeito por causa do recalçamento, por outro, ele é inacessível a todo observador que pretenda uma objetividade (Nicolas Abraham cita toda iniciativa, por exemplo, de inspiração behaviorista). A concepção de Nicolas Abraham é a que ele denomina transfenomenológica, cujo fundamento seria a *ressonância*, peculiar ao método psicanalítico, na qual conta a participação da estrutura imaginai do observador:

essa noção de ressonância se distingue radicalmente tanto do "Einfühlung" marcado pelo subjetivismo quanto da observação puramente objetiva: ela opera por um colocar em movimento do inconsciente a partir dos conteúdos conscientes recebidos pela escuta, ou, melhor ainda, a ressonância ocorre quando os conteúdos de consciência encontrados induzem em nós, por sua particularidade, um inconsciente - isto é, uma estrutura imaginai - complementar. Se a significação do símbolo não se dá nem à objetividade, nem à subjetividade, ela é apreendida, ao contrário, pela ressonância própria à escuta psicanalítica, tal

como ela ocorre na relação dita transferencial. Ela se manifesta, então, como um momento do funcionamento imaginai do sujeito, momento cujo revelador é o "não-engajamento" (e não, bem entendido, não-ressonância) do analista.<sup>194</sup>

A noção de ressonância desempenha um papel central na perspectiva clínica de Nicolas Abraham e no plano de sua concepção teórica (metapsicológica). Pode-se encontrar uma referência a essa noção no relato freudiano do caso do Homem dos Lobos. Este paciente conta que ele persegue uma borboleta bela e grande, raiada de amarelo cujas asas terminam em apêndices pontiagudos. Freud emite a hipótese de que as listras amarelas teriam lembrado as listras análogas de um vestido usado por uma mulher. Sobre esse relato, René Major observa o seguinte: "de fato, o analista nos apresenta aqui uma parte da rede de suas próprias associações que nos é possível reconstituir, ao menos parcialmente ... O amarelo o [Freud] fez pensar longamente no vestido que Gisela Fluss, seu primeiro amor, usava quando eles se encontraram pela primeira vez. É também a cor das flores que ele arranca de sua sobrinha Pauline, em uma de suas próprias lembranças encobridoras".<sup>195</sup> Dificilmente se poderia encontrar um modelo mais evidente de tal ressonância. O que o processo psicanalítico tem de particular é que ele necessita, como condição de sua própria existência, das associações dos dois participantes numa sessão analítica; é exclusivamente por suas próprias associações que o analista chegará não à "compreensão" das associações que ele escutou de seu analisando, mas a um procedimento complexo de tradução: ele é obrigado por suas próprias associações a escutar o que seu analisando viu por meio de uma conversão de uma linguagem visual em uma linguagem auditiva, por causa da dissimetria essencial entre paciente e analista, que começa pela diferença de atitude entre os dois (um sentado, o outro deitado) e passa pelo desejo, de um (o analisando), de mostrar o que ele vê e, do outro (o analista), de escutar o que o primeiro vê.<sup>196</sup> Nesse sentido, não se pode deixar de se espantar com a convergência entre René Major e Nicolas Abraham; dificilmente a noção de ressonância e suas implicações poderia encontrar uma melhor explicitação do que naquilo que escreveu

René Major, comentando a passagem citada sobre Freud e o Homem dos Lobos:

o simbolismo só é compreensível por meio das associações pessoais do psicanalista, em sua semelhança e em sua dessemelhança, essa distância na qual advém um efeito de sentido. É por isso também que se pode pensar que o simbolismo dificilmente pode ser conhecido e interpretado no campo psicanalítico fora de um pólo objetai, transferencial.<sup>197</sup>

A noção de ressonância, própria à psicanálise, afasta, pois, toda ilusão de uma decifração objetiva e/ou subjetiva; ela coloca em evidência o que é particular à psicanálise e não pode se confundir com nenhum outro procedimento, quer seja psicológico, antropológico, arqueológico, lingüístico ou outro. É a dimensão chamada por Nicolas Abraham de transfenomenológica, ou seja, em razão do que vimos até aqui, ao mesmo tempo e indissolúvelmente, trans-objetiva ("o texto do símbolo, dado objetivamente, é 'decifrado' do interior como gênese de um funcionamento")<sup>198</sup> e trans-subjetiva ("a 'decifração' não se dando pelo sujeito ele mesmo, mas por um outro").<sup>199</sup> Essa maneira (transfenomenológica) de abordar o símbolo não deixa de pertencer a uma filiação ferencziana quando se pensa no método utraquístico de Ferenczi, consistindo em ir buscar analogias o mais longe possível, como vimos quando de nosso comentário sobre *Thalassa* um pouco antes neste capítulo. Mas se a estrutura do método convém a Nicolas Abraham, as analogias buscadas por Ferenczi, pelo fato mesmo de que elas sejam analogias, não convêm, como observa Dominique Geahchan:

ao encontro de Ferenczi, contudo - e na verdade ao encontro dos psicanalistas da primeira geração -, Nicolas Abraham estima que a "simples extrapolação analógica" é insuficiente para fundar essa "nova dimensão genética" ... É concebendo o símbolo "como uma fusão entre recalcante e recalçado" que a transfenomenologia chega a tal explicitação ... A dimensão original da psicanálise reside precisamente nesse modo de decifração genética, ao mesmo tempo trans-objetiva e trans-subjetiva. Em outros termos, a situação psicanalítica recoloca o símbolo na atualidade de sua operação intersubjetiva.<sup>200</sup>

Para Nicolas Abraham, é na situação psicanalítica que o símbolo, concebido como funcionamento substitutivo de outros funcionamentos incompatíveis ou inibidos, encontra sua condição de decifração privilegiada, porque é na situação psicanalítica, em razão da transferência, que são perceptíveis certas condições que levaram à formulação do símbolo como operação do sujeito; na situação "privilegiada da análise, a significação do símbolo se evidencia então como uma alusão à sua gênese".<sup>201</sup>

Se a situação analítica permite a aparição das condições de gênese<sup>202</sup> do símbolo, graças à ressonância, pode-se perguntar, com René Major, se "o analisado é necessário ao analista para que este último prossiga o que é comumente aceito chamar-se sua auto-análise?".<sup>203</sup> Segundo o que se pode verificar pelo raciocínio de Nicolas Abraham sobre a ressonância, a resposta se impõe: sim, o analisado é necessário ao analista para prosseguir sua auto-análise. Estamos bem distantes do papel consignado aos pacientes por Freud ("Os pacientes são a ralé"; "Os pacientes só servem para nos fazer viver, e eles são material para aprender. De todo modo, não podemos ajudá-los"),<sup>204</sup> segundo o relato de Ferenczi que reproduzimos antes. Porém, seguindo-se rigorosamente o raciocínio sobre a ressonância, é preciso perguntar se a condição mesma de existência da análise não pressupõe o prosseguimento da auto-análise do analista e se uma análise seria concebível sem que a auto-análise do analista prossiga pela presença do analisado e as implicações da noção de ressonância. Encontramo-nos próximos da intuição ferencziana sobre a análise mútua. O que Ferenczi postulava como um dever de franqueza (como vimos no Capítulo 1) aparece na óptica apresentada por Nicolas Abraham como a condição mesma que define a situação analítica, isto é, que a "situação analítica recoloca o símbolo na atualidade de sua operação (imaginaí)".<sup>205</sup>

Vimos que, seguindo o raciocínio teórico de Nicolas Abraham, chega-se a que analista e analisado, na condição analítica, guardando a dissimetria entre eles, constituem, graças à noção de ressonância, a condição necessária para encontrar a operação simbólica na sua gênese. Todavia, em vista da atitude antianalítica dos analistas que, como se pode observar, pode atingir o nível de uma

atitude antianalítica primária, em Freud mesmo e a partir dele como uma parte de sua herança, "o caráter transfenomenal do objeto próprio à psicanálise é responsável - na falta de uma precisão rigorosa de seu estatuto original - por uma certa teologização do objeto da psicanálise".<sup>206</sup> A teologização entrevista por Nicolas Abraham é facilmente percebida; abandonando as atitudes objetivistas ou subjetivistas como requer a transfenomenologia, alguns podem, recorrendo à experiência clínica, ser tentados, como diz Nicolas Abraham, a remeter a prática clínica "a algum conhecimento mágico, místico, iniciático no qual o analista seria o padre oficiante",<sup>207</sup> donde a advertência enunciada por Nicolas Abraham: "de nossa parte, não desejamos teologizar nossa experiência de ressonância, mas tematizá-la. As posições místicas em psicanálise, bem como as posições puramente tecnicianas constituem 'resistências' em relação ao aparecimento de um novo radical inscrito no empreendimento freudiano e que deve culminar numa mutação revolucionária da cultura".<sup>208</sup>

Essa última observação pode constituir um resumo da abordagem do símbolo por Nicolas Abraham; a experiência da ressonância leva em conta, de um lado, o quadro ferencziano do símbolo como funcionamento substitutivo de funcionamentos inferiores (e nessa dinâmica se pode formular a questão de um símbolo primeiro) e, de outro, as duas correntes (analítica e antianalítica) veiculadas pelo analista, instaurando a situação analítica numa perspectiva intersubjetiva<sup>209</sup> em que a gênese do funcionamento simbólico se realiza. A situação analítica, desse ponto de vista, se torna a situação em que o desenvolvimento do sentido de realidade e seus estádios e o desenvolvimento do sentido de realidade erótica e seus estádios, tal como pudemos seguir em Ferenczi, são os dois grandes eixos, obedecendo às duas vertentes (progrediente e regrediente) que estão também na origem do funcionamento simbólico. Nessa perspectiva, Nicolas Abraham, fiel ao método psicanalítico, pode formular a questão: "em que ponto de vista devo me colocar para que os fatos objetivos ou subjetivos se revelem a mim como operação simbólica integral considerada no momento de sua gênese? Ou ainda: como reconduzir um fenômeno ao simbolismo motivado subjacente?".<sup>210</sup> Para responder a essas questões é preciso pen-

sar a psicanálise como tendo sido a única ciência que pôde se libertar, ao mesmo tempo, do subjetivismo e do objetivismo, donde a perspectiva transfenomenológica rebelde a toda tentativa de teologização.

## NOTAS

- 1 Abraham, N., 1987b.
- 2 Ibidem, p. 30.
- 3 Abraham, N., 1987a.
- 4 Abraham, N., 1987i.
- 5 Abraham, N., 1987c.
- 6 Ibidem, p.18.
- 7 Ferenczi, 1970c.
- 8 Geahchan, 1978.
- 9 Ibidem, **p.14**.
- 10 Abraham, N., 1987c.
- 11 Abraham Sc Torok, 1987a, p.14.
- 12 Ferenczi, 1974ff, p.42.
- 13 Ibidem.
- 14 Se, de certa maneira, pudemos ler com certo proveito a obra de Nicolas Abraham e empreender o presente estudo, é graças, em parte, aos seminários de Pierre Fedida, nos quais éramos sempre surpreendidos por uma maneira de pensar que não se deixava aprisionar por nenhuma forma "repertoriável" de "bom senso" ou "senso comum". Nesses seminários, sempre experimentamos uma surpresa que abalava o que se acreditava já sabido ou adquirido; frequentemente levados a pensar o que não se havia pensado ainda, ou seguindo a formulação de Fédidá, sempre pensar o mais longe possível, ir buscar fora da clínica os modelos que pudessem ajudar a pensar a clínica, na astronomia, nas pedras ou nos animais.
- 15 Abraham, N., 1987c, p.15.
- 16 Ibidem.
- 17 Seria interessante ler o que escreve Roudinesco (1986, p.601) a esse respeito: "Por essa época (1950) ele [Nicolas Abraham] organiza em sua casa, rue de Vézelay, seminários de psicologia fenomenológica centrados numa reinterpretação da obra de Husserl. Sobre esse aspecto, a via percorrida por ele é singular na história francesa da psicanálise. Ela é 'estrangeira', em todos os sentidos do termo, à fenomenologia francesa. E porque Abraham, mesmo seguindo os seminários da SFP [Sociedade Francesa de Psicanálise], não se orienta nessa direção. Ele desconhece deliberadamente a obra de Lacan, e, quan-

do no [Hospital] Sainte-Anne, ele descobre a palavra desse mestre, ele é repellido pelo caráter hipnótico da relação deste com seus discípulos. Em uma palavra, ele não confere à vertente lacaniana um lugar preponderante para a psicanálise".

- 18 Pode-se encontrar a trajetória fora do comum do grupo Confrontation e sua importância para uma idéia de democracia no campo da psicanálise in Roudinesco, 1986, p.606ss.
- 19 Abraham, N., 1987c, p.16.
- 20 Ibidem.
- 21 Barande, 1989, p.637.
- 22 Ibidem.
- 23 Abraham, N., 1987c, p.18.
- 24 Ibidem.
- 25 Ibidem.
- 26 Abraham, N., 1987n, p.431.
- 27 Abraham, N., 1987c, p.19.
- 28 Ibidem.
- 29 Ibidem, p.20.
- 30 Ferenczi, 1974ff, p.95.
- 31 Derrida, 1976, p.39.
- 32 Abraham, N., 1987b, p.27.
- 33 Abraham, N., 1987c, p.22.
- 34 Rank & Sachs, 1980.
- 35 Jones, 1969a.
- 36 Rosolato, 1969.
- 37 Laplanche, 1980.
- 38 Valabrega, 1992.
- 39 Rey-Flaud, 1994.
- 40 Ferenczi, 1974ff.
- 41 Ferenczi, 1968c.
- 42 Ferenczi, 1968e.
- 43 Ibidem, p.253.
- 44 Ferenczi, 1970a.
- 45 Ibidem, p.59.
- 46 Ibidem.
- 47 Ibidem, p.58.
- 48 Ferenczi, 1970b.
- 49 Ibidem, p.91.
- 50 Ibidem.
- 51 Ibidem.
- 52 Ferenczi, 1970c.

- 53 Ibidem, p.108.
- 54 Ferenczi, 1970d.
- 55 Ibidem, p.142.
- 56 Ibidem.
- 57 Ibidem.
- 58 Ferenczi, 1968b.
- 59 Ferenczi, 1968f.
- 60 Ferenczi, 1970a.
- 61 Freud, 1987.
- 62 Os tradutores franceses das *Oeuvres complètes* de Ferenczi assinalam que a versão francesa foi estabelecida a partir da versão alemã e que esta tem diferenças importantes da versão húngara deste texto, que na versão francesa apareceu sob o título: "L'importance scientifique des Trois essais sur la sexualité" de Freud. Utilizamos a versão francesa das *Oeuvres complètes*.
- 63 Balint, 1970, p.12.
- 64 Brabant-Gerö, 1993, p.139.
- 65 Pierre Sabourin, numa entrevista radiofônica consagrada a *Thalassa* em 18.7.1984, citado in Brabant-Gerö, 1993, p.140.
- 66 Freud, 1987, p.29.
- 67 Ferenczi, 1974ff, p.43.
- 68 Ferenczi, 1970e, p.179.
- 69 Ferenczi, 1970a.
- 70 Ferenczi, 1970e, p.179.
- 71 Ibidem.
- 72 Ibidem.
- 73 Ibidem, p.180.
- 74 Ferenczi, 1974ff, p.44.
- 75 Ibidem, p.43.
- 76 Ibidem, p.44.
- 77 Ibidem.
- 78 Ibidem.
- 79 Ibidem, p.45.
- 80 "A visão biológica de Ferenczi, que o leitor não deve mais tardar a tomar conhecimento, desperta em nós ressonâncias profundas e indizíveis. Quem nega a *Thalassa* qualquer valor científico pode ver nesse livro uma poesia, um mito, um objeto de meditação. Essa extraordinária epopéia cosmogônica - por que não tomá-lo como tal? - vindo da psicanálise, caminhando ao sabor das iniciativas do pensamento criador, produz em nós os mesmos efeitos libertadores e terapêuticos que antigamente as mitologias folclóricas e religiosas. E se é assim, é porque verdade científica e verdade poética se revelam aqui de mesma essência. A alegria e o entusiasmo otimista proporcionados pela leitura de *Thalassa* só fazem manifestar o desmoronamento progressivo do com-

- partimento estanque que, no seio de nosso ego, interditava o contato entre a parte 'racional' e a parte 'irracional'" (Abraham, N., 1987c, p.23).
- 81 "É a psicanálise que incumbe a tarefa de exumar os problemas de sexualidade que mofavam há séculos no armário de venenos da ciência" (Ferenczi, 1974ff, p.47).
- 82 "Mesmo as pessoas que professam a maior liberdade de pensamento, quando elas fornecem explicações às crianças, tropeçam sobre a questão: como o feto chega ao interior da mãe?" (Ferenczi, 1974ff, p.47.)
- 83 Abraham, K., 1966a. Nesse trabalho, Karl Abraham sublinha os aspectos narcísicos. Ele escreve, à p.76: "a tarefa do tratamento psicanalítico é liberar o paciente de sua posição narcísica e lhe mostrar a direção de uma transferência sentimental normal". Ferenczi, privilegiando o conceito de auto-erotismo, fará um caminho totalmente diferente.
- 84 Ferenczi, 1974ff, p.48.
- 85 Ibidem, p.50.
- 86 Ibidem, p.52.
- 87 Ibidem, p.53.
- 88 Ibidem, p.54.
- 89 Ibidem, p.55.
- 90 Ibidem.
- 91 Ferenczi, 1974i.
- 92 Ferenczi, 1974ff, p.55.
- 93 Ferenczi, 1982a.
- 94 Deve-se assinalar a proximidade de pontos de vista entre Ferenczi e seu contemporâneo, o pedagogo polonês Janusz Korczak, autor de *Comment aimer un enfant*, para quem a criança não deve ser considerada em hipótese alguma um "adulto de amanhã", sob pena de feri-la irremediavelmente. Para ele, a criança deve ser considerada um indivíduo de plenos direitos aqui e agora. Célebre na Polônia nos anos 20 e 30, Korczak fundou seus orfanatos sobre a importância de se levarem em consideração as necessidades de justiça, de expressão artística etc. das crianças; nos seus orfanatos, as crianças tinham um Tribunal onde elas eram os juizes e os legisladores; elas tinham também sua própria imprensa, onde escreviam sobre os temas de seu interesse cotidiano. Não se encontra em nenhuma parte da obra de Korczak e de Ferenczi a menor referência recíproca, mesmo sendo sabido que Korczak conhecia a obra de Freud.
- 95 Ferenczi, 1974ff, p.60.
- 96 Ibidem, p.61.
- 97 Ibidem.
- 98 Ibidem.
- 99 Ibidem, p.63.
- 100 Ibidem, p.65.
- 101 Ibidem, p.70.

- 102 Hermann, 1972.
- 103 Em seu artigo de 1919, "Phénomènes de matérialisation hystérique", ele retorna as idéias expressas aqui, como o deslocamento das qualidades dos erotismos, para dizer que na conversão histérica "os auto-erotismos antigos são investidos de sexualidade genital, as zonas erógenas e as pulsões parciais são genitalizadas" (Ferenczi, 1974h).
- 104 Pode-se observar aqui o começo de um raciocínio que se tornará, em Hermann e Nicolas Abraham, o modelo anasêmico da arquimelancolia.
- 105 Ferenczi, 1974ff, p.71.
- 106 Ibidem.
- 107 Ibidem, p.72.
- 108 Abraham Sc Torok, "Présentation de *Thalassa*" in Ferenczi, 1974ff, p.11.
- 109 Ferenczi, 1974ff, p.75.
- 110 Ibidem.
- 111 Ibidem, p.76.
- 112 Ibidem, p.76, n.l.
- 113 Ibidem, p.76.
- 114 Ferenczi, 1968b.
- 115 Ferenczi, 1974ff, p.82.
- 116 Ibidem, p.84.
- 117 Ibidem, p.86.
- 118 Ibidem, p.87.
- 119 Ibidem.
- 120 Ibidem.
- 121 Ferenczi, 1970a.
- 122 Ferenczi, 1974ff, p.88.
- 123 Ibidem, p.89.
- 124 Ibidem.
- 125 Ibidem.
- 126 Ibidem, p.90.
- 127 Ibidem.
- 128 Ibidem, p.91.
- 129 Ibidem, p.92.
- 130 Ibidem, p.92, n.l.
- 131 Ibidem, p.95.
- 132 Um pouco antes, neste capítulo, Robert Barande dizia de Nicolas Abraham que ele era o psicanalista do fantástico. Essa observação é talvez uma indicação bastante precisa da natureza da estreita ligação entre as obras de Ferenczi e de Nicolas Abraham.
- 133 Ferenczi, 1994ff, p.96.
- 134 Ibidem, p.98.

- 135 Ibidem, p.99.
- 136 Ibidem, p.101.
- 137 Ibidem, p.102.
- 138 Ibidem.
- 139 Ibidem, p. 103.
- 140 Ibidem, p.103, n.l.
- 141 Ibidem, p.103.
- 142 Ibidem, p.105.
- 143 "Não há evolução sem motivação interior, não há mudança que não corresponda a uma adaptação a uma perturbação exterior" (ibidem).
- 144 Ibidem, p.106.
- 145 Ibidem, p.113.
- 146 Ibidem, p.115.
- 147 Ibidem.
- 148 Ibidem, p.142.
- 149 Ibidem, p.147.
- 150 Ibidem.
- 151 Abraham, N., 1987c.
- 152 Abraham, R., 1987b.
- 153 Ibidem, p.26.
- 154 Geahchan, 1978, p.14.
- 155 Abraham, N., 1987c, p.24.
- 156 Abraham, N., 1987b.
- 157 Abraham, R., 1987c.
- 158 Abraham, N., 1987i.
- 159 Abraham, N., 1987d.
- 160 Abraham, N., 1987j.
- 161 Geahchan, 1978, p.13.
- 162 Derrida, 1976, p.39.
- 163** Abraham & Torok, 1976, p.78.
- 164** Derrida, 1976, p.29.
- 165 Geahchan, 1978, p.11.
- 166 Ibidem, p.12.
- 167 Ferenczi, 1985, p.147.
- 168 Sobre esse tema, o trabalho de Adorno sobre a dialética negativa é a referência. Segundo a conferência "Discussion, ou phraser 'après Auschwitz'" de Jean-François Lyotard (in Lacoue-Labarthe & Nancy, p.283-310) no Colóquio de Cerisy de 1980 "A partir du travail de Jacques Derrida": "Auschwitz é um modelo, não um exemplo". No debate que seguiu à conferência, Derrida observou a tarefa "a partir de Auschwitz": "Se existe hoje em dia uma questão ética ou política, e em algum lugar: É preciso, deve-se encadear com um: É

preciso encadear sobre Auschwitz ... Auschwitz nos prescreve, talvez, e os outros nomes de tragédias análogas (em sua dispersão irredutível), nos prescrevem de encadear. Não nos é prescrito ultrapassar o não-encadeável, mas: porque é não-encadeável, isto nos impõe encadear. Eu não quero dizer que é preciso encadear apesar do não-encadeável; eu quero dizer que o não-encadeável de Auschwitz nos prescreve de encadear" (Lacoue-Labarthe & Nancy, s.d., p.311).

- 169 Abraham, N., 1987b, p.27.
- 170 Ibidem, p.26.
- 171 Ibidem.
- 172 Seria abrir um outro veio de trabalho tentar mostrar a relação entre a psicanálise e as diferentes ideologias políticas com as quais ela teve de se confrontar nesses seus cem anos de existência, passando pelas negociações entre a Sociedade de Psicanálise de Viena ou de Berlim e o regime nazista, até acontecimentos mais recentes na América Latina, onde os psicanalistas se encontraram engajados ou nas fileiras que contestavam os regimes ditatoriais dos anos 70 ou nos meios da "repressão", como foi o caso de um psicanalista no Brasil diretamente vinculado aos organismos governamentais de repressão, ou na França, por exemplo, pela aparição do livro escrito sob o pseudônimo de André Stéphane sob o título *L'univers contestationnaire*; um livro de dois psicanalistas, um deles, segundo Roudinesco (1986), teria sido o analista de Nicolas Abraham, onde a proximidade fonética de "concentrationnaire" é flagrante e onde se pode ler uma obra "psicanalítica" ideológica do começo ao fim. Empregamos a denominação "linguagem totalitária" em relação ao trabalho de Faye (1972). Sobre a questão da ideologia e a psicanálise, uma vasta literatura se constituiu; nos meios próximos de Nicolas Abraham, devem ser citados: Major, 1986a, 1981; Evard, 1984.
- 173 Abraham, N., 1987b, p.26.
- 174 Ibidem, p.27.
- 175 Ibidem.
- 176 Major, 1971, p.132.
- 177 Freud, 1961, p.135.
- 178 Abraham, N., 1987b, p.27.
- 179 Ibidem.
- 180 Ibidem.
- 181 Ibidem, p.28.
- 182 Ibidem.
- 183 Ibidem, p.29.
- 184 Ibidem.
- 185 "Uma problemática do Terceiro e do 'Nome do Terceiro' tinha sido iniciada num texto de 1961, *Le symbole*. Poderá ser reconhecida [em toda obra]" (Derrida, 1976, p.21).
- 186 Abraham, N., 1987b, p.29.
- 187 Ibidem.

- 188 Ibidem, p.30.
- 189 Ibidem, p.31.
- 190 Ibidem.
- 191 Ferenczi, 1968d, p.227.
- 192 Abraham,N., 1987b, p.31.
- 193 Ibidem.
- 194 Ibidem.
- 195 Major, 1971,p.135.
- 196 René Major (1971, p.140) escreve a propósito: "Sublinhemos, de passagem, que o olho como a orelha são zonas erógenas. O primeiro pode mesmo se tornar um substituto fálico como em *Histoire de l'oeil de Bataille*. Quanto à orelha, um mito cátrato figura o parto por essa via: o que foi ilustrado em um quadro de Dali. Conviria talvez acrescentar à pulsão escópica uma pulsão acústica, ambas tendo sua fonte na cena primitiva e podendo concorrer à pulsão epistemológica. A pulsão acústica desempenharia na situação analítica um papel privilegiado, pois o analista manifesta o desejo de ouvir o que o analisado vê.
- 197 Major, 1971, p.135.
- 198 Abraham, N., 1987b, p.32.
- 199 Ibidem.
- 200 Geahchan, 1978, p.16.
- 201 Abraham, N., 1987b, p.32.
- 202 No contexto teórico em que nos encontramos, seria útil precisar que o sentido do termo "gênese" não é o "de evolução ou de desenvolvimento, mas [o] sentido transfenomenal de engendramento simbólico, portanto psicanalítico", segundo Abraham, N., 1987d, p.93, n.1.
- 203 Major, 1971,p.135.
- 204 Ferenczi, 1985, p.147.
- 205 Abraham, N., 1987b, p.32.
- 206 Ibidem.
- 207 Ibidem.
- 208 Ibidem.
- 209 Geahchan, 1978, p.16.
- 210 Abraham, N., 1987b, p.34.

## CAPÍTULO 3

### ANASEMIA

Anasemia é um termo forjado por Nicolas Abraham. De início, seria bastante útil saber o que ele designa, pelas palavras do próprio autor:

Tomemos qualquer vocábulo introduzido por Freud, que ele tenha forjado ou que tenha tomado emprestado da língua, culta ou cotidiana. A menos que se ignore o seu sentido, choca o vigor com o qual, a partir da relação com o Núcleo inconsciente, ele se destaca literalmente do dicionário e da linguagem. É a alusão ao não-reflexivo e ao inominado que induz, efetivamente, esse fenômeno semântico inédito e estranho. A linguagem da psicanálise não segue os contornos e as tendências (*tropoi*) do falar e da escritura habituais. Prazer, Id, Ego, Econômico, Dinâmico não são metáforas, metonímias, sinédoques ou catacreses, são, em virtude do discurso, produtos de de-significação e constituem figuras novas, ausentes dos tratados de retórica. Essas figuras de anti-semântica, à medida que elas significam, apenas e tão-somente, o remontar à fonte de seu sentido habitual, requerem uma denominação própria para indicar seu estatuto e que - na falta de melhor - propomos denominar pelo substantivo forjado: anasemia".

Essa definição indica uma discussão sobre os fundamentos teóricos da psicanálise. Voltaremos a ela, freqüentemente, neste capítulo.

tulo, onde se trata de examinar o artigo "L'écorce et le noyau"<sup>2</sup> de Nicolas Abraham. Esse artigo foi escrito como um comentário do *Vocabulaire de la psychanalyse*<sup>3</sup> de Laplanche & Pontalis. Veremos que esse comentário é uma discussão sobre a possibilidade mesma de existência de tal obra e assinala a necessidade de retomar o método psicanalítico no que ela tem de particular, sobretudo em presença de uma obra que "se propõe a definir, recensear, prescrever e proscrever: os sentidos, usos, maus-usos e abusos de uma língua que, apesar de sua difusão crescente, permanece esotérica e inapreensível".<sup>4</sup>

Se nos capítulos anteriores vimos que era possível estabelecer uma continuidade entre a obra de Ferenczi e a de Nicolas Abraham, neste capítulo é possível ainda sentir a presença de Ferenczi, os traços do método utraquístico, mas de uma maneira completamente diferente. Se a distinção entre os conceitos de introjeção de pulsões e de incorporação de objeto foi estabelecida a partir de uma leitura minuciosa de Ferenczi, pudemos verificar que o símbolo, tal como ele foi desenvolvido por Ferenczi, foi o ponto de partida das idéias de Nicolas Abraham, não apenas sobre o símbolo, mas para todo um programa de pesquisa apresentado no "Le symbole ou l'au-delà du phénomène".<sup>5</sup> O conceito de anasemia no artigo "L'écorce et le noyau", que nos ocupará neste capítulo, marca uma reviravolta na obra de Nicolas Abraham (Derrida assinala, aliás, esse fato numa passagem de sua introdução à tradução do artigo de Nicolas Abraham em inglês:

Todos os ensaios anteriores a 1968, data do "L'écorce et le noyau", mantêm um traço ainda muito produtivo. Penso particularmente no "Réflexions phénoménologiques sur les implications structurelles et génétiques de la psychanalyse" (1959) e no "Le symbole ou l'au-delà du phénomène" (1961). Todos esses textos estão agora reunidos no volume que traz o título *L'écorce et le noyau* (1978). Eles envolvem ou envelopam o ensaio de 1968 (poder-se-á dizer homônimo) e permitiriam, ao colocar numa perspectiva teleológica, verem-se anunciar todas as transformações por vir desde esses primeiros ensaios. E isso não seria injustificado. Mas por volta de 1968, a necessidade de uma *fratura*, espaço de jogo e de articulação ao mesmo tempo, marca uma nova relação da psicanálise com a fenomenologia, uma nova "lógica" e uma nova "estrutura" dessa relação. Elas afetarão a idéia de

sistema estrutural e os cânones do "lógico" em geral. Tem-se um índice explícito ao final do ensaio de 1968, quando a demonstração que acaba de ser feita mostra que "os conceitos-chave da psicanálise" não obedecem às normas da lógica formal: eles não se relacionam com nenhum objeto ou coleção de objetos, eles não têm, num senso estrito, nem extensão nem compreensão. Em 1968, pois, nova partida, novo programa de pesquisas, mas o percurso anterior fora indispensável. Leitura alguma poderá se fazer, daí em diante, sem essas premissas).<sup>6</sup>

Esse conceito de anсемia pode, portanto, ser considerado, desde uma primeira abordagem, o ponto de partida da teoria de Nicolas Abraham.

Deteremo-nos sobre o termo *teoria* e o que ele quer dizer em psicanálise; para esses comentários, estudaremos o artigo "Topiques de la théorie"<sup>7</sup> de Pierre Fédida, onde se encontra uma discussão que nos interessa muito especialmente aqui, pelo fato de que o autor examina "segundo qual lei de transformação se concebem as relações da transferência à teoria e da teoria à sua escritura metapsicológica",<sup>8</sup> o que é capital para nosso estudo, pois se trata de um confronto com uma obra (*Le vocabulaire de la psychanalyse*) que tem a função de "constituir um 'corpus juris' tendo força de lei e que, doravante, a ninguém será possível ignorar".<sup>9</sup>

## I CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS AO ESTUDO DA ANASEMIA

Onde devemos situar uma discussão sobre uma figura (a anсемia) que está em ruptura com todas as figuras da retórica e tenta dar conta da linguagem psicanalítica? Quais são as conseqüências de uma figura que não pertence à retórica e que recorre à ressonância (que examinamos no Capítulo 2) como condição de apreensão do que seria a interpretação psicanalítica? Qual seria a relação entre a transferência e a contratransferência com a escritura da psicanálise como tal? A escritura psicanalítica, tentando dar conta da teorização em psicanálise, é uma escritura simbólica? O que é teoria em psicanálise?

É preciso estabelecer algumas balizas que possam servir de referências para responder a essas questões, todas tendo como ponto de partida as interrogações relativas à anсемia. Pierre Fédida, em seu artigo "Topiques de la théorie",<sup>10</sup> tenta configurar as condições da produção teórica em psicanálise. É preciso considerar esse texto para poder situar um artigo, "L'écorce et le noyau"<sup>11</sup> de Nicolas Abraham, no qual se discute a existência de uma obra (*Vocabulaire de la psychanalyse*, de Laplanche & Pontalis) que pretende constituir um "corpus juris tendo força de lei".<sup>12</sup>

Para introduzir o estudo da problemática da produção teórica pelo analista, talvez fosse útil, como queria Ferenczi, buscar ao longe as analogias que poderiam permitir certa ressonância com a clínica, por vezes brutal, psicanalítica ou médica. Tomemos o caso de uma mulher que foi consultar um otorrino por causa de uma discretíssima modificação da audição em seu ouvido esquerdo. Foi estabelecido um diagnóstico banal de otospongiose e a indicação de uma cirurgia simples (a implantação de um pistão no lugar do pequeno osso atingido pelo processo degenerativo). Segundo o cirurgião, a operação foi um sucesso perfeito. Alguns dias mais tarde, a mulher se queixa de vertigens e de uma súbita e significativa diminuição auditiva. Novo diagnóstico, dessa vez de uma virose. O tratamento habitual para esses casos é prescrito: hospitalização, para ser aplicada uma terapêutica antiinflamatória. Essa medida se revela completamente inútil. O cirurgião explica à paciente que a má qualidade da cicatrização está talvez na origem dos maus resultados da cirurgia. A mulher pede a opinião de outro médico; este recomenda a hospitalização urgente e submete a paciente a uma nova cirurgia. O pistão transplantado na primeira cirurgia, tendo sido colocado em uma posição comprometedora, havia criado uma fístula que poderia a qualquer momento romper o labirinto e provocar perturbações irreversíveis do equilíbrio, que causariam uma grave deficiência na paciente. Esta relata, em seguida, que a decisão de mudar de médico ocorreu-lhe porque ela "sabia que o primeiro médico ia acabar matando-a". Essa história, que poderia ter interesse exclusivamente como um fato policial corriqueiro, pode ser considerada um exemplo de projeção: projeção maciça do primeiro médico sobre

a paciente, reportando a responsabilidade da "virose" que teria vindo perturbar os bons resultados esperados da cirurgia, ou a "má cicatrização" que a paciente teria sofrido. O médico, de todo modo, em nenhum momento teve a menor dúvida da qualidade de seu próprio trabalho. Não se está distante de poder pensar numa identificação com o ego-ideal que o colocaria ao abrigo de toda responsabilidade, qualquer que seja o resultado, este não podendo ser senão "perfeito".

Um segundo caso clínico poderia ser ainda útil. Uma mulher dá à luz em condições de grande risco. Durante a gravidez, ela apresentou vários episódios de hipertensão. A noite, após o parto, ela sente intensas vertigens e chama os enfermeiros. O médico de plantão lhe diz para se acalmar, que tudo correu muito bem e que não há nenhuma razão para que ela sinta o menor mal-estar. Ao amanhecer, ela não recobrou a consciência e o diagnóstico é um acidente vascular cerebral, que ocorrera durante a noite. Nos meses seguintes, ela desmaiou várias vezes enquanto amamentava o bebê. Este teve as duas pernas engessadas desde o nascimento para evitar as conseqüências de uma luxação congênita dos quadris. Alguns anos mais tarde, a criança passou por uma consulta, portadora de um autismo severo. Esse caso também poderia ser considerado um fato corriqueiro sem grande interesse. Mas não se está longe da atitude expressa por Freud (e relatada por Ferenczi), que comentamos no Capítulo 2, segundo a qual o paciente seria a ralé.

Os dois casos clínicos, por seu exagero quase caricatural, permitem-nos discriminar os elementos fundamentais dos artigos de Fédida e de Nicolas Abraham: a distinção entre uma atitude doutrinária e a possibilidade de teorização. No campo psicanalítico, não se está longe de assistir a dramas parecidos. Pode-se citar, entre outros, a história do desenvolvimento da análise pessoal de Nicolas Abraham (tal como ela foi transmitida por Roudinesco no seu *Histoire de la psychanalyse en France*),<sup>13</sup> ou as posições características de Freud e de Ferenczi. Se Ferenczi foi levado a "inventar" novas técnicas, pode-se pensar que ele tentava desse modo responder à teoria de Freud - a contratransferência resumida em sua célebre frase, que após o "caso" Fliess ele não tinha

mais necessidade alguma de uma exposição pessoal, como era solicitada por Ferenczi. Retornamos, assim, à frase encontrada em Nicolas Abraham e que citamos aqui: "salvar a análise do Homem dos Lobos, nos salvar". Salvar a análise não pode ser outra coisa que dispor da possibilidade de aplicar à psicanálise seu próprio método de decifração. Porém, se a psicanálise rompeu com todo raciocínio reflexivo, a possibilidade de submeter a psicanálise ao seu próprio método situa a clínica no centro da teorização do analista (como demonstramos no Capítulo 2), no qual, como diz René Major, o paciente é indispensável para o prosseguimento da análise do analista. Podemos prosseguir nesse raciocínio examinando também as condições de escritura psicanalítica e suas implicações, tal como nos apresenta Fédida em seu artigo, que começa por estas questões:

O que é uma casuística analítica? Que significa para o analista tal ou tal momento de sua prática, falar de seus casos? De onde ele fala e qual forma literária assume ao falar? Essas questões - e outras ainda - são interdependentes. Seria preciso, mais genericamente, perguntar a quais funções teóricas responde o estatuto variável do caso no relato oral ou escrito. Mas esse problema nos implica já mais adiante na dificuldade do "projeto" teórico no analista.<sup>14</sup>

Se levarmos em conta a ressonância, tal como a comentamos no capítulo anterior, um caso não pode ser outra coisa senão um trecho do caminho autobiográfico auto-analítico do analista (sem que isso seja uma atividade de algum modo simplesmente reflexiva, mas o levar em conta a situação analítica como tal, como veremos em seguida). Falar de um caso é, antes de mais nada, o relato do reconhecimento de um *ponto cego*<sup>15</sup> no analista que, durante sua atividade analítica com um paciente ou durante um período de sua vida como analista, constitui o ponto nodal ao redor do qual se organiza sua atividade contratransferencial, portanto a partir do qual se desencadeia sua necessidade de um projeto teórico como a construção de uma interpretação, a um só tempo, de sua experiência como analisando, de suas leituras atuais ou passadas e de sua relação com outros analistas. O projeto teórico, óbvio, é, antes de mais nada, um processo projetivo e, como tal, sujeito à interpreta-

ção e sujeito também ao desaparecimento como efeito da interpretação. Em outros termos, poder-se-ia considerar o projeto teórico uma fantasia do analista que quer dizer, em última análise, o desejo de introjetar no analista, mas que deve desaparecer para que a introjeção se faça e que no analista possa se operar a necessária modificação econômica, dinâmica e tópica que implica todo processo de introjeção.

Seria preciso retornar ao artigo de Fédida para destacar um aspecto essencial da teoria, do projeto teórico e sua relação com o ego-ideal e com o ideal do ego. Fédida observa a importância do projeto teórico na análise pessoal:

Efetivamente, no estágio da análise pessoal, o que se denomina "projeto" é uma figura da resistência à análise na análise, não fosse apenas porque implica a projeção do ego ao olhar do ideal, segundo aqui, a ambigüidade operante do ego-ideal e do ideal do ego. Projeto designa, pois, nessas condições, uma projeção do ego no ideal e falar de "projeto teórico" se torna - dir-se-ia - claramente ambíguo! É, efetivamente, uma projeção teórica inerente ao ego-ideal e, nesse caso, a teoria se concebe a título de uma formação do inconsciente - formação substitutiva - congruente ao narcisismo primário e ao desejo de onipotência, baseada sobre identificações "heróicas" (Lagache) e de afirmações sadomasoquistas de si que têm por corolário a negação do

Nessa passagem, o autor parece circunscrever o projeto teórico em um momento preciso da vida analítica do analista, o da análise pessoal. Porém, poder-se-ia ver, aqui, também uma situação iterativa, isto é, que a presença do paciente reinstala sempre a análise pessoal do analista na análise. Nesse sentido, a observação feita por Fédida indica um momento da teoria que retornará sempre a cada nova teorização. O esquecimento desse fato e a observação dos efeitos de teorização tendo por conseqüência a negação do outro pela onipotência<sup>17</sup> indicam as atitudes antianalíticas nos analistas, levando às posições moralistas repressivas que impedem, por vezes, durante anos, a perlaboração pela constituição de verdadeiros agrupamentos doutrinários; Fédida observa em seu artigo, citando Freud, que não há "resistência mais resistente que a da

atração que exercem os protótipos inconscientes sobre o processo pulsional recalçado".<sup>18</sup>

O projeto teórico no estágio da análise pessoal é uma resistência tenaz por sua característica de "coerência" sob a aparência de uma "convicção" ou de uma "opinião" (como diz Fédida).<sup>19</sup> Assim, chamar de análise didática um tratamento coloca problemas importantes. Ferenczi atribuía à análise pessoal do analista o caráter de segunda regra fundamental da psicanálise, mas um problema de tal tratamento é exatamente a constituição desses nódulos "teóricos" dos quais Fédida observa a proximidade com o delírio ("a teoria é um ... potente espelho projetivo e - dir-se-ia, como no caso do delírio - um processo transferencial no interior da transferência").<sup>20</sup> Facilmente poder-se-ia conceber a constituição de verdadeiros "sistemas" de pensamento, de forma paranóica, sob a forma de projeto teórico que tem apenas a função de constituir uma "identidade ideal sob a forma de uma afirmação de pensamento em conceitos que o sujeito concebe como inteiramente subtraídos ao processo primário".<sup>21</sup>

Nesse artigo,<sup>22</sup> o fator que decide sobre o valor da teoria - como resistência ou como trabalho de elaboração - é a "negação do outro" ou "o questionamento que a escuta do paciente não pode deixar de provocar no analista".<sup>23</sup> Pode-se considerar, a partir dessa observação, que o esforço que se pode observar em Nicolas Abraham e Maria Torok, retomando o caso do Homem dos Lobos no *Le verbier de l'homme aux loups*,<sup>24</sup> é uma tentativa de permitir que um caso tenha a possibilidade de abalar as convicções adquiridas até obrigar a criação de uma nova figura, a cripta, e propor outra estratégia que aquela adotada por Freud nesse caso. De certa maneira, pode-se considerar que o trabalho de decifração pode ser levado de tal maneira que permita a emergência do poder de fusão, de transformação conceitual, de cada caso, no analista, o que seria conforme ao modelo freudiano do aparelho psíquico como *bloc-notes magique*. Seria ilusório pensar numa análise de analista que fosse terminada e que mantivesse a atividade analítica do analista distante de seus movimentos pulsionais; por tão aberrante que pudesse ser tal hipótese, é preciso observar os esforços das "escolas" analíticas que deixam uma fímbria de expectativa

nessa direção. Seria bastante interessante ter-se presente o que escreve Fédida:

Seria ilusório esperar de uma teoria analítica que ela seja - em sua forma mais elaborada - subtraída às projeções do ego-ideal. E, muito felizmente, eu diria, ela continua até em sua obra terminada e instituída a se deixar nutrir e animar pela vida pulsional do analista, ela revela as zonas de recalçamento, das violências delirantes, dos repentes alucinatórios e, sobretudo, o ponto cego ao redor do qual se organizam os momentos fortes. Dir-se-ia desses momentos que eles desempenham na teoria o papel de bastidores e de espelho interno. É o eixo narcísico da teoria. Freud retorna constantemente a conceitos que se acreditavam estabelecidos - ele os "remete ao trabalho" - e a escritura se torna para o analista essa oficina de trabalho onde se efetuam reconstruções e remodelamentos.<sup>25</sup>

Seguindo Fédida, se o ponto cego é aquele ao redor do qual se organizam os momentos fortes da teorização do analista, é nele que se deve encontrar a fonte pulsional, para o analista, de se manter em análise pela presença do paciente. Considerando, com Serge Videman,<sup>26</sup> que o espaço analítico não é absolutamente um espaço dado, o trabalho do analista não pode ser confundido com o trabalho de decifração hieroglífico de um texto (numa abordagem convergente com a de Nicolas Abraham, como mencionamos no Capítulo 2); ele é outra coisa, menos da ordem de reencontrar que de construir, e o espaço analítico não é outro, como dizia Freud em 1938, senão a projeção da extensão do aparelho psíquico. O ponto cego do analista é, pois, o que torna possível o desencadeamento do discurso inconsciente do analista, em ressonância com a palavra do paciente.

Para cumprir a tarefa que nos propusemos no início deste capítulo - a de fornecer um quadro no qual a figura da ansemia, tal como a propõe Nicolas Abraham, possa encontrar uma articulação num campo relativamente bem delimitado -, devemos seguir o raciocínio de Fédida em duas seções de seu artigo "Topiques de la théorie":<sup>27</sup> "Doctrine ou théorie?" e "Métapsychologie et fonction méta-transférentielle de la théorie. L'écrit psychanalytique".

A seção "Doctrine ou théorie?" começa por uma clara distinção entre doutrina e teoria, o que nos interessa aqui porque o

projeto teórico de Nicolas Abraham, nos termos de Fédida, está estreitamente ligado à distinção entre uma análise e uma *as if analysis*, como diz Nicolas Abraham, expressão que encontramos também em Fédida;<sup>28</sup> fato que, para os dois autores, pode ser relacionado à distinção entre teoria e doutrina. Fédida escreve especialmente:

Por menos que um analista tome suas fantasias como conceitos, tudo pode cair nessa forma disfarçada de devaneio delirante que é a doutrina (por exemplo, Stekel, Tausk, Ferenczi, e Reich sem dúvida...); e, ao contrário, ao querer purificar o conceito e torná-lo ascético a ponto de supô-lo acabado quando liberado da fantasia, o analista faz da teoria uma aula explicativa de vocação acadêmica. O que redundava, por um desvio diferente, em promover uma doutrina.<sup>29</sup>

Se para Nicolas Abraham e Maria Torok, "a incorporação corresponde a uma fantasia e a introjeção, a um processo",<sup>30</sup> seria possível então compreender a observação de Fédida de que o analista ("por menos que um analista tome suas fantasias como conceitos") pode muito facilmente escorregar para o lado da incorporação, impedindo todo o remanejamento econômico, dinâmico ou tópico e garantindo as condições de onipotência do ego-ideal, seguindo-se Nicolas Abraham e Maria Torok sobre a fantasia;

se estamos de acordo em chamar de "realidade" (no sentido metapsicológico do termo) tudo o que age sobre o psiquismo de maneira a impor-lhe uma modificação tópica - quer se trate de uma imposição "endógena" ou "exógena" - poderemos reservar o nome de "fantasia" a toda representação, toda crença, todo estado do corpo, que tende ao efeito oposto, isto é, à manutenção do *status quo* tópico. Tal definição não tem a ver nem com os conteúdos nem com os caracteres formais, mas exclusivamente com a função da fantasia, função preservadora, conservadora, tão inovador seja seu gênio, tão estendido o campo em que ele se desenrola e qualquer complacência que ele proporcione aos desejos. Nossa concepção vem, portanto, sustentar que a fantasia é de essência narcísica: antes de atingir o sujeito, ela tende a transformar o mundo.<sup>31</sup>

Portanto, por menos que o analista tome suas fantasias como conceitos, ele impede todo processo introjetivo, encerrando a análise e o espaço analítico em uma armação em que os discursos podem ser reduzidos às condições impostas pelas regras gramaticais; encontramos-nos numa situação plenamente psicológica ou pedagógica, estabelecendo as condições de preservação narcísica de um ou de outro, analista ou paciente.

O desenvolvimento de Fédida vai no sentido de distinguir o "por menos que o analista tome suas fantasias como conceitos", que é o que separa o desencadear de um processo de introjeção de uma cristalização de um mecanismo de incorporação. Para ele, "a função fantasística da teoria ... exige que ela se nutra na vida do analista. Porém, isso só é possível se o analista se preserva da pressão de se fazer oficializar por um reconhecimento ideal ou na vocação de se acreditar 'grande analista'. Essa vocação ... é tipicamente a do ego-ideal promotor de doutrina e 'negador' do outro".<sup>32</sup> O que separa então a teoria da doutrina é que a fantasia do analista, como função fantasística da teoria, deve ser encarada como a expressão do desejo de introjeção no analista, e como tal submetido à interpretação; fazer-se reconhecer por uma instância ideal é colocar em funcionamento o mecanismo de incorporação que imita o processo de introjeção, em um "como se" para fazer crer que o que ainda não começou já está feito, mecanismo mágico, pois, que é ao mesmo tempo negador da realidade e do outro. Estando do lado da doutrina, exigindo a figura do "mestre" como condição de manutenção da tópica, o doutrinai escorrega para o doutrinário:

o ego doutrinário é a afirmação dogmática de um pensamento crônico do ego-ideal. Este é então a concretização dura de um ego que não está mais em situação de poder se entender com uma análise, que a encerrou, se é que alguma vez a abriu, que a ela se opõe com toda sua resistência sadomasoquista. E, como se sabe, nada é mais vulnerável que o narcisismo das doutrinas assim instituídas!<sup>33</sup>

Poder-se-ia dizer que a doutrina é o sintoma da teoria. Para teorizar, a doutrina deve ser considerada a marca transferencial que, no movimento transferencial/contratransferencial, instala a análi-

se do analista como inacabável, enquanto o analista se pretende analista para se preservar de finalizar "sua teoria" e se tornar "mestre" de uma doutrina; esta, como vimos, só pode ser mágica, portanto religiosa, mesmo com termos emprestados à psicanálise. Não estamos longe de poder vislumbrar o que Nicolas Abraham introduziu pelo termo forjado de anasemia; as perlaborações de um analista não podem se referir a uma obra (sua obra), mas à sua ressonância inconsciente (é preciso lembrar aqui as palavras de Fé-dida, já citadas, que, querendo tornar ascéticos os conceitos, por uma outra via, acadêmica, fabrica-se doutrina). As marcas dessa relação deixam seus traços na escritura, mas ainda o escrito, como escrito psicanalítico, deve preservar sua relação com o inconsciente e não se deixar lograr pela figura da letra paralisada como escritura hieroglífica.

Na seção "Métapsychologie et fonction méta-transférentielle de la théorie. L'écrit psychanalytique", do artigo "Topiques de la théorie", encontra-se a insistência do autor sobre a condição de teorização em psicanálise essencialmente ligada à transferência e à contratransferência, a presença indispensável do paciente (a "teoria não seria outra coisa senão teoria da técnica";<sup>34</sup> "a teoria é metáfora da transferência");<sup>35</sup>

Decididamente, a teoria analítica se distingue de uma reflexividade auto-analítica, se não ela se subtrai dificilmente ao narcisismo da doutrina.<sup>36</sup>

E um pouco além:

No momento de escrever um texto teórico, a página branca é seguramente um lugar de recolhimento do escutado: os pacientes são ouvidos não novamente, nem de outro lugar, mas do centro da ausência, ou seja: da metáfora da escritura, transferência para além, metatransferência.<sup>37</sup>

Se essas observações afastam a reflexividade e a apreensão por qualquer sensorialidade dos procedimentos analíticos, trata-se de assimilar o escutado<sup>38</sup> no tratamento a um traço da memória que só pode ser compreendido como resultando do desencadear da

atividade inconsciente do analista pela palavra do analisado. Desse fato, os pacientes não são ouvidos de novo, uma segunda vez, nem de outra maneira, mas do centro da *ausência*. Devemos nos deter sobre essa palavra que é crucial para o desenvolvimento de Fédida. Ele nos diz:

O delírio é certamente uma teoria na qual o objeto da transferência seria inteiramente intra-subjetivizado. Um ausente configura o pólo alucinatório negativo de uma palavra que espera ter dele a verdade sobre o sexo, sobre o nascimento e sobre a morte: o ausente é o interlocutor - analista imaginário - dessa palavra que se responde a si mesma e faz de si o brinquedo de um destino. E aqui a teoria se torna destino ... Seria vão acreditar que o ausente seja como que evacuado da teoria ou que esta seja, uma vez por todas, subtraída pela análise à sua influência. Porém, dir-se-ia que a teoria tem o poder de se liberar dele, pensando-o, de reconhecê-lo, intencionalizando-o. De tal maneira que o referencial da teoria é menos o do ausente que o da ausência. E o ausente é a negatividade do tempo da teoria. É por essa condição que o funcionamento transferencial da teoria funda o poder da comunicação - ou seja: de sua intersubjetividade. Mas esta - diferentemente do que se passa de modo ideal nas ciências exatas - se vê por espaço e tempo a metáfora da transferência: a ela retorna sempre a palavra dos analistas entre si.<sup>39</sup>

A escritura psicanalítica como teoria (teoria da técnica), para não ser delirante,<sup>40</sup> fala do centro a partir do qual a linguagem propriamente dita se destaca, sem jamais poder dizê-lo. É um discurso interminável (metatransferência) de uma transferência (ao ausente) que jamais termina, de uma análise que só pode ser inacabável;<sup>41</sup> nesse contexto, o fim da análise seria a emergência do delírio. Ao passo que análise inacabável, a teoria analítica está enraizada nas formações mais arcaicas do inconsciente (se quisermos lembrar os termos ferenczianos, sempre a partir da onipotência do pensamento).

Chegados a esse ponto, estamos perto das observações de Nicolas Abraham:

Como incluir em um discurso, qualquer que seja ele, aquilo mesmo que, por ser sua condição, lhe escaparia por essência? Se a não

presença, núcleo e razão última de todo discurso, se faz palavra, ela pode - ou deve - se fazer escutar na e pela presença de si? Assim aparece a situação paradoxal inerente à problemática psicanalítica.<sup>42</sup>

Nos termos de Fédida ou de Nicolas Abraham, somos levados a reconhecer a heterogeneidade entre os discursos teóricos da psicanálise em relação às outras disciplinas, em particular a filosofia (sem que se possa destacar qualquer supremacia doutrinária,<sup>43</sup> como diz Fédida no começo de seu artigo):

O trabalho realizado na transformação metapsicológica da teoria se distingue radicalmente daquele que realiza uma teoria filosófica. Enquanto nesta se trata de levar os conceitos ao seu trabalho de significação e torná-los dialeticamente capazes de assegurar compreensão e extensão da diversidade de seu objeto (relação aqui entre um trabalho de diferenciação e de unificação), em uma metapsicologia, dir-se-ia que o trabalho aí operado é - em razão mesmo do poder da metáfora - o de uma de-significação. A anasemia do trabalho metapsicológico é, certamente, o da interpretação, mas se dá mais claramente a entender como sendo da mesma natureza e da mesma função que o

44

Assim sendo, a anasemia é a condição de autenticidade<sup>45</sup> de um conceito psicanalítico enquanto metapsicológico.

## II A PSICANÁLISE COMO TEORIA SE ENUNCIA EM UM DISCURSO ANASÊMICO<sup>46</sup>

A frase que serve de título a esta seção faz parte do artigo "L'écorce et le noyau" de Nicolas Abraham, que, de certo modo, é um comentário do *Vocabulaire de la psychanalyse*, de Laplanche & Pontalis. Esse artigo começa por uma constatação ("daqui em diante a psicanálise possui seu 'Lalande'"),<sup>47</sup> que pode ser lida como uma comemoração irônica do autor. Se a psicanálise não pode ter seu "Lalande", não é por causa de qualquer interdição, mas por causa do método propriamente dito de teorização psicanalítica que, como esboçamos na seção I deste capítulo, e seguindo

o artigo de Fédida, "Topiques de la théorie", torna o discurso teórico da psicanálise heterogêneo ao da filosofia. Pode-se considerar esse artigo o trabalho de "salvamento" da psicanálise empreendido por Nicolas Abraham: o discurso analítico permanece longe do alcance de toda possibilidade de ser apreendido por um discurso explicativo, demonstrativo etc, e não pode em nenhum caso se tornar um sistema. Para isso, foi preciso criar um método, o método transfenomenal, que, como pudemos constatar no Capítulo 2, é devedor do método utraquístico de Ferenczi. Porém, a transfenomenologia é um remanejamento radical do método ferencziano: se, para Ferenczi, tratava-se de ir buscar as analogias o mais longe possível, em outros domínios, o método transfenomenal faz o mesmo, porém no interior da tópica freudiana, entre as instâncias; nesse contexto, mesmo as analogias se tornam insuficientes. Esse deslocamento (ou essa torsão), se se pode considerar como tal, tem grandes conseqüências: em última análise, o discurso psicanalítico vai a contracorrente dos outros discursos, ele procede a uma de-significação onde os outros discursos tentam encontrar uma significação. Tentar então traduzir o discurso psicanalítico em qualquer outro discurso não é simplesmente mais psicanálise. O artigo de Nicolas Abraham que iremos estudar agora não é, então, uma demonstração, mas a explicitação dessa radicalidade: a psicanálise criou um discurso, heterogêneo a qualquer outro, que a sustenta pelo simples fato de existir.

De certo modo, "L'écorce et le noyau" é um comentário do *Vocabulaire de la psychanalyse*. Porém, o procedimento de Abraham não é outro senão o do psicanalista que ele é: o texto do *Vocabulaire* é submetido a uma interpretação como qualquer outro texto, uma leitura anasêmica caso se queira, o que leva a situar o *Vocabulaire* (tomado como paradigma de toda tentativa de estabelecer um dicionário ou uma enciclopédia da psicanálise) num lugar bastante diferente daquele que uma certa vulgarização da psicanálise lhe confere, a despeito da intenção dos seus autores. O *Vocabulaire* encontra um lugar na exegese do discurso psicanalítico, que não é aquele de uma obra entendida como um código de leitura canônico (mesmo que, ao fim de uma leitura pouco atenta,

ele possa parecer se prestar a tal objetivo), mas como um momento necessário da dita exegese, assim como fará aparecer Nicolas Abraham em seu estudo.

No prefácio de Daniel Lagache ao *Vocabulaire*, lê-se:

o empreendimento mais próximo deste foi o "Handwörterbuch der Psychoanalyse", pelo Dr. Richard F. Sterba, empreendimento cujas circunstâncias pararam a redação na letra L e a impressão no termo "Grössenwahn". "Eu não sei", me escreveu o Dr. Richard F. Sterba, "se isto se refere à minha megalomania ou à de Hitler"; o Dr. Sterba teve a amabilidade de me enviar os cinco fascículos...<sup>48</sup>

A suspeita de Sterba sobre sua própria megalomania pode ser considerada uma advertência contra toda tentativa de codificar a psicanálise de maneira enciclopédica, porque essa iniciativa é um fracasso pela desnaturaçãõ do discurso psicanalítico que ela implicaria. E ao ousar ultrapassar o limite da codificação, desvia-se por uma aventura doutrinai (como pudemos observar a partir do artigo de Fédida, na seção I deste capítulo).

Nicolas Abraham, repertoriando o imenso trabalho realizado pelos autores do *Vocabulaire*, não deixa de observar que "o resultado [o *Vocabulaire*] não deixa de parecer como a tentativa - enorme - de fixar os estatutos da 'coisa' psicanalítica, tanto nas suas relações com o mundo exterior quanto na sua relação consigo mesma".<sup>49</sup> Abandonando toda atitude crítica estranha à psicanálise, a observação de Nicolas Abraham tem um alcance psicanalítico, pelo fato de reconhecer um lugar e uma função ao *Vocabulaire*, o que se pode observar no encadeamento que ele faz: "eis pois uma realização que, para a psicanálise como um todo, é chamada a preencher as funções dessa instância à qual Freud conferiu a designação prestigiosa de ego".<sup>50</sup> Por essa manobra, Nicolas Abraham afasta a tendência de considerar uma obra como o *Vocabulaire* porta-voz de alguma ortodoxia que pretenda um lugar hegemônico pela amplitude e profundidade de seu conteúdo, e confere a esse texto uma função que sofrerá todos os avatares do ego na psicanálise. Pode-se, então, começar a considerar a forma mesma segundo a qual essa obra foi construída como apresentando toda a instabilidade do ego, seja no interior de sua própria tópica, seja pe-

las interferências das outras instâncias. Assim, os caracteres em negrito não podem mais convidar a esquecer as determinações das quais eles partiram, como se eles fossem a única possibilidade de utilização de tal ou tal conceito. Escreve Nicolas Abraham:

Ora, ao nos referirmos, por essa comparação, à teoria freudiana, queremos evocar essa imagem do ego que luta em duas frentes: em relação ao exterior, temperando as solicitações e os ataques, em relação ao interior, canalizando os ímpetos excessivos e incongruentes. Freud concebeu essa instância como uma camada protetora, ectoderme, córtex cerebral, *casca*. Esse papel Cortical de dupla proteção, em relação ao interior e em relação ao exterior, poderá ser reconhecido, sem problema, no *Vocabulaire*, papel que não passa - compreende-se - sem uma certa camuflagem daquilo mesmo que seja para salvaguardar. Ainda que a *casca* se distinga do que ela abriga, o que, oculto por ela, nela se revela. E se o núcleo propriamente dito da psicanálise não há de se manifestar nas páginas do *Vocabulaire*, contudo, oculta e indistinguível, sua ação é atestada, a cada passo, por sua resistência a se dobrar a uma sistematização enciclopédica.<sup>51</sup>

Reconhecendo o papel protetor do *Vocabulaire* nessa analogia com o ego (donde a atração que os empreendimentos enciclopédicos e as atualizações exercem sobre os analistas), essa observação reclama o reconhecimento do problema do método que, anunciando alusivamente o núcleo, não pode exprimi-lo, permanecendo condenado a perpetuar a alusão. É preciso lembrar que o método psicanalítico, tendo rompido com o subjetivismo e com o objetivismo, é, ao mesmo tempo, trans-subjetivo e trans-objetivo, portanto não devemos nos surpreender se o núcleo só pode se mostrar negativamente pela sua "resistência a se dobrar a uma sistematização enciclopédica". A consequência não tarda a aparecer no escrito de Nicolas Abraham: "se deve existir uma organização conceitual da psicanálise, ela não saberia revelar sua unidade segundo as formas de pensamento clássicas e sua apreensão requer uma dimensão nova, que resta ser encontrada".<sup>52</sup>

Se o discurso psicanalítico não se presta a um procedimento enciclopédico, presta-se ainda menos a uma tradução em qualquer outro discurso e, assim, a exegese deve obedecer à consideração seguinte: "que ela suporte e sustente a originalidade do texto que

ela tem por tarefa esclarecer".<sup>53</sup> O remanejamento efetuado sobre o método utraquístico de Ferenczi se deixa perceber em passagens que não se deve relegar a um plano secundário; por exemplo, quando, sob a aparência de uma constatação que mantém uma certa flexibilidade, lembrando talvez uma certa polidez que não deixa de estar ligada ao "tato" que Ferenczi recomendava. Nicolas Abraham escreve:

os conceitos psicanalíticos, tão mal-acabados, incoerentes, até mesmo por mais escandalosos que possam parecer, possuem não se sabe qual poder e não se saberia incluí-los em sistemas de referências estranhos sem tirar-lhes o essencial. A teoria psicanalítica se recusa, pois, energeticamente a toda tentativa de reformulação ou de reajuste.<sup>54</sup>

Essa observação é, de um lado, a utilização do método transfenomenal oriundo da psicanálise, que serve de ponto de apoio para sua exegese (efetuando essa torsão do método utraquístico de Ferenczi, isto é, situando os territórios onde as analogias vão ser buscadas o mais longe possível do campo em que se trabalha, no interior da tópica freudiana) e, de outro lado, ela é também uma interpretação endereçada aos psicanalistas - e não-psicanalistas - que, diante da teoria psicanalítica cheia de contradições, se deixam seduzir por um discurso estranho, científico ou outro. Essa comunicação entre os psicanalistas não deve ser menosprezada. Vimos, no artigo "Topiques de la théorie" de Fédida, que a teorização em psicanálise, como possibilidade de comunicação entre os analistas, é efetivamente primordial. Assim, o trabalho de exegese do discurso psicanalítico "exige ao menos dois tempos".<sup>55</sup> O primeiro é realizado pelo *Vocabulaire*, segundo Nicolas Abraham: "constituir a lista de tudo o que, de diversas maneiras, é problema na elaboração freudiana".<sup>56</sup> E o segundo tenta responder à "verdadeira questão, que é a seguinte: se as teorias de Freud formam a casca protetora de sua intuição, dissimulando-a e revelando-a, ao mesmo tempo, o que é o núcleo propriamente dito? Pois é ele que, invisível mas atuante, confere seu sentido a toda construção".<sup>57</sup>

Nessa passagem, é preciso observar que aparece pela primeira vez, no texto de Nicolas Abraham, a relação essencial entre a cas-

ca e o núcleo no discurso freudiano, e se podemos ler<sup>58</sup> seu texto segundo o que nos ensina o autor, anasemicamente, dir-se-ia, é a figura a-casca-e-o-núcleo "que na origem de toda tradução figurativa, de toda simbolização e de toda figuração, não seria um dispositivo trópico ou tópico entre outros".<sup>59</sup> Talvez fosse útil precisar que não se tem mais a ver com uma figura cujas componentes seriam a casca e o núcleo, mas com uma figura a-casca-e-o-núcleo.

É preciso assinalar uma particularidade dessa figura: uma vez criada, ela não deixa de resistir ao seu desmembramento e de lembrar uma série de encaixes infinitos. Derrida escreve em sua introdução ao artigo de Nicolas Abraham:

essa estranha figura sem figura, a-casca-e-o-núcleo, acaba de ocorrer, de encontrar seu lugar, de anunciar seu caráter: ela é dupla e duplamente analógica. 1. a "comparação" entre o *corpus juris*, o discurso, o aparelho teórico, a lei do conceito etc, em resumo, o *Vocabulaire* de uma parte e o ego da psicanálise de outra. 2. o ego - do qual fala a psicanálise - parece lutar em duas frentes, assegurar uma dupla proteção, interna e externa; ele se parece com uma *casca*. É preciso acrescentar ao menos um terceiro título escondido como um núcleo sob a casca dessa última imagem (e essa figura singular abre seu "próprio" abismo, pois ela se comporta em relação a ela-mesma como uma casca abrigo, protegendo, encriptando uma outra figura da casca e do núcleo que ela-mesma etc): o "córtex cerebral" ou o ectoderme evocado por Freud era já uma "imagem" emprestada ao registro "natural", colhida como um fruto.<sup>60</sup>

Porém a série aparentemente infinita de envolvimento se detém num dado momento por uma mudança inesperada de campo, o que fornece à figura a-casca-e-o-núcleo o caráter particular de ser capaz de introduzir a relação "escandalosa" (como a chama Nicolas Abraham) entre a palavra da língua corrente e a "mesma" palavra (que não é absolutamente mais a mesma) no discurso psicanalítico. O comentário de Derrida sobre esse ponto é incontornável:

Existe um ponto e um momento em que a imagem, a comparação, a analogia cessam. A-casca-e-o-núcleo se parece e não se parece mais com sua origem "natural". A semelhança, que se referia ao fruto

e às leis do espaço natural ou "objetivo", é interrompida. No fruto, o núcleo pode se tornar uma superfície acessível por sua vez. Na "figura", essa vez jamais chega.<sup>61</sup>

Ferenczi escreve: "O desenvolvimento do psiquismo não se parece com a eclosão de uma bolha cuja película significaria o presente, e o interior só conteria um espaço vazio no lugar do passado; é antes comparável ao crescimento de uma árvore na qual as camadas sucessivas de todo o passado continuam a viver sob a casca".<sup>62</sup> A imagem que Ferenczi fornece poderia ser tomada como a que se tornará, em Nicolas Abraham, a figura (guardando a linhagem ferencziana) a-casca-e-o-núcleo, após ter sofrido uma metamorfose por intermédio do método transfenomenal. Em outros termos, se o analista presta atenção ao símbolo do discurso, como quer Nicolas Abraham, o discurso ferencziano implica o leitor, como decifrador da simbólica ferencziana, no caso, e como tal no interior da originalidade psicanalítica, na qual a decifração é ao mesmo tempo trans-objetiva (lembramos: o texto simbólico é decifrado do interior como gênese de um funcionamento) e trans-subjetiva (a decifração não se dando pelo sujeito, mas por um outro); assim, a imagem da casca ferencziana se torna indissociável de um núcleo que ela anuncia, mas que só pode se dar a um outro. No comentário de Derrida, o método transfenomenal particular da psicanálise implica uma díssimetria

entre os dois espaços da estrutura a-casca-e-o-núcleo ... num certo ponto, num dado momento, uma díssimetria se impõe entre os dois espaços dessa estrutura [*a-casca-e-o-núcleo*], entre a superfície da casca e a profundidade do núcleo que, no fundo, não pertencem mais ao mesmo elemento, e se tornam incomensuráveis na relação mesma que elas não deixam de manter. O núcleo não pode jamais, por estrutura, ser superfície. "Este núcleo aqui", não o do fruto tal como ele pode me aparecer, a mim que o tenho na minha mão, o exibo após ter decorticado etc. Eu, a quem um núcleo pode aparecer, e para que um núcleo se mostre a mim, eu devo permanecer uma casca de um núcleo inacessível.<sup>63</sup> Essa díssimetria não prescreve apenas uma mudança de regime semântico, eu diria sobretudo textual ao levar em conta que, da mesma forma, e ao mesmo tempo, em contrapartida, ela prescreve uma outra lei de interpretação da "figura" (a casca e o núcleo) que a terá provocado.<sup>64</sup>

Aplicando rigorosamente ao texto de Nicolas Abraham a lei que se pode distinguir de seu próprio texto, isto é, a interpretação psicanalítica do texto psicanalítico (o método transfenomenal), Derrida assinala essa dissimetria entre os dois espaços (rigorosamente heterogêneos) da casca-e-o-núcleo, que constitui o ponto ao redor do qual se abre uma certa "compreensão" do texto de Nicolas Abraham. Pode ser que o texto de Derrida e o de Nicolas Abraham não tenham entre eles essa relação dada pela relação entre dois textos dos quais um é a introdução do outro. Seria preciso, talvez, entrever uma relação na qual a assinatura dos dois textos se joga entre os dois autores. Quem é o psicanalista de quem? Sabe-se que o texto de Derrida não é um comentário e não corresponde a uma introdução. Ele é outra coisa. Ele decifra; encontra-se nele o que há no texto de Nicolas Abraham, mas o que há no texto de Abraham é reconhecido apenas passando-se pelo texto de Derrida. De qualquer maneira, pode-se reconhecer o trabalho do método psicanalítico (transfenomenal, ao mesmo tempo trans-objetivo e trans-subjetivo).

Detivemo-nos um pouco sobre a figura a-casca-e-o-núcleo, mas seria preciso retornar ao texto de Nicolas Abraham, no ponto em que o deixamos, e seguir o raciocínio do autor sobre o segundo tempo da exegese do discurso psicanalítico que ele propõe. Detendo-se sobre o artigo "Princípio de prazer" do *Vocabulaire*, onde se lê: "falar por exemplo de um prazer inconsciente que se ligaria a um sintoma manifestamente penoso pode levantar objeções no nível da descrição psicológica",<sup>65</sup> onde prazer e descarga, no limite, poderiam se corresponder para obedecer a um princípio econômico. Porém, não é o caso, o que obriga a considerar que tal conceito não pode ser "reduzido a nenhum sistema de referência conhecido".<sup>66</sup> Pelo que ele chama de artifício das maiúsculas, apresentando os conceitos metapsicológicos com maiúsculas, entre prazer e Prazer, somos obrigados a um trabalho de tradução particular: "a mudança semântica radical que a psicanálise introduz na linguagem [e obriga] a reconhecer que a teoria psicanalítica requer de nós uma verdadeira conversão mental".<sup>67</sup>

Os riscos dessa conversão implicam, além da língua corrente e as maiúsculas dos conceitos metapsicológicos, as aspas da fenomenologia. Nicolas Abraham escreve:

qual é então o princípio de coerência de um discurso onde Prazer não significa mais o que se sente, onde Descarga remete a uma coisa diferente da que se vê? Nesse embaraço, alguns seriam tentados a se socorrer de uma descrição do tipo fenomenológico das significações em litígio. Para isso, dotar-se-ia de aspas redutoras o termo de Prazer que estaria então pronto a sofrer - segundo o método husserliano - o exame de sua estrutura noético-noemática. Porém, coisa estranha, a maiúscula metapsicológica repele as aspas do fenomenólogo, de uma maneira irresistível. O Prazer não saberia se pôr entre aspas.<sup>68</sup>

Trata-se de discernir o discurso da psicanálise como heterogêneo ao da fenomenologia: segundo Nicolas Abraham, não se pode conceber "Prazer", do simples fato de que as aspas fenomenológicas são reservadas aos objetos e aos vividos intencionais. E de um só golpe vê-se Nicolas Abraham efetuar a travessia do campo fenomenológico, e, para isso, ele "se apóia na experiência psicanalítica, e ... ela tem por efeito, se não por intenção, conduzir não para além da psicanálise - Nicolas Abraham não pretende sair desse campo - mas para além de certos impasses da metapsicologia freudiana".<sup>69</sup> Esse recurso às diferentes marcas distintivas de escritura (no caso: prazer, "prazer", Prazer), que, segundo Derrida, é devido, em Nicolas Abraham, à indissociabilidade entre o analista e o tradutor, leva Abraham a uma observação crucial para a separação do discurso psicanalítico de todo outro discurso, enquanto um discurso que não tem nada a ver com a reflexividade:

O efeito das maiúsculas remete a um mistério, o do impensado que onera a filosofia reflexiva de uma ingenuidade congênita. Ele revela a opaca granuidade da *distância* que separa o sujeito que reflete consigo-mesmo, distância que coloca em perigo até as evidências fundadas sobre uma ilusória proximidade de si. Condição *sitie qua non* da relação consigo, o hiato que separa o "eu" do "me" escapa então necessariamente à tematização reflexiva. É nesse hiato, nessa não-presença de si, condição mesma da reflexividade, que o fenomenólogo se apóia sem o saber para escutar, dessa terra incógnita, seu único

horizonte visível, o dos continentes habitados. Porém, o domínio da psicanálise se situa precisamente nesse *solo* do impensado da fenomenologia.<sup>70</sup>

Seria absolutamente necessário aproximar essa passagem de Nicolas Abraham do comentário de Derrida, para observar não apenas a heterogeneidade da fenomenologia e da psicanálise já assinaladas, mas também para poder introduzir a peça principal da argumentação de Nicolas Abraham, o efeito de-significante das maiúsculas que distinguem o conceito metapsicológico. Derrida escreve:

Apesar de toda fecundidade, apesar do rigor do questionamento fenomenológico, uma ruptura se impõe e ela é clara, uma reviravolta estranha, a conversão de uma "conversão" que subverte tudo. Uma nota do capítulo "Entre le 'je' et le 'me'"<sup>71</sup> situa o "contra-senso" de Husserl "a respeito do Inconsciente". O tipo do contra-senso é essencial e dá a ler o hiato que nos interessa: Husserl compreendeu o Inconsciente a partir da experiência, do sentido, da presença, como "o esquecido de experiências outrora conscientes". Será preciso pensar o Inconsciente subtraindo-o daquilo mesmo que o torna possível, a toda essa axiomática fenomenológica do sentido e da presença. A fronteira, bastante particular, efetivamente, pois que ela vai partilhar dois territórios heterogêneos, passa entre dois tipos de "conversão semântica". A que opera no interior do sentido, para fazê-lo aparecer e preservá-lo, se assinala na tradução discursiva pelas aspas fenomenológicas: a mesma palavra, a da língua corrente, uma vez rodeada de aspas, designa o sentido intencional colocado em evidência pela redução fenomenológica e todos os procedimentos que a acompanham. A outra conversão, a que opera a psicanálise, é absolutamente heterogênea à precedente. Ela a supõe em certo sentido, pois não se pode compreendê-la sem ter ido até o fim, e da maneira mais conseqüente possível, do projeto fenomenológico (desse ponto de vista também o empreendimento de Nicolas Abraham me parece de uma exemplar necessidade). Porém, inversamente, ela dá acesso ao que condiciona a fenomenalidade do sentido, desde uma instância a-semântica. A origem do sentido não é aqui um sentido originário, mas pré-originário, por assim dizer. Se se pode dizer, e para dizê-lo, o discurso psicanalítico, usando ainda das mesmas palavras - as da língua corrente e as da fenomenologia colocadas entre aspas -, cita-as uma vez mais para dizer outra coisa, completamente diferente, e outra coisa que o sentido.

É essa segunda conversão que assinalam as maiúsculas com as quais os tradutores franceses dotaram, precisamente, as noções metapsicológicas; e é ainda um fenômeno de tradução que serve aqui de índice revelador a Abraham.<sup>72</sup>

Citamos longamente essas duas passagens (o trecho do texto de Nicolas Abraham e o comentário de Derrida) porque, colocando lado a lado esses dois textos, pode-se observar a travessia da fenomenologia de Nicolas Abraham (segundo Derrida e Geahchan), observar o hiato "que separa o 'eu' do 'me' escapando necessariamente à tematização reflexiva" e apreender a "conversão mental", assinalada por Nicolas Abraham, da língua corrente à fenomenologia e desta à psicanálise (nesta última "conversão", seria útil repetir, "a origem do sentido não é aqui um sentido originário, mas pré-originário..." e "o discurso psicanalítico, usando ainda das mesmas palavras - as da língua corrente e as da fenomenologia colocadas entre aspas -, cita-as uma vez mais para dizer outra coisa ... que o sentido)". É "nesse *solo* do impensado da fenomenologia" (o hiato que separa o "eu" do "me") que as maiúsculas da psicanálise designam a condição da psicanálise como fora da possibilidade de ser traduzida em qualquer outro discurso, não podendo esta ser considerada uma ciência entre outras porque não o é (por sua condição de extraterritorialidade em relação aos territórios das ciências). Porém, a psicanálise não tenta dizer outra coisa senão o "sentido pré-originário". Assim, a passagem das aspas fenomenológicas à maiúscula psicanalítica não pode ser outra coisa senão a passagem (e aqui a palavra "conversão" mostra toda sua justeza) da ordem semântica a uma ordem a-semântica (Derrida). Se retornarmos à dissimetria entre os espaços das estruturas da figura a-casca-e-o-núcleo, o núcleo não pode mais ser considerado o que está escondido ou protegido pela casca e que poderia aparecer ao se desembaraçar da casca. A casca e o núcleo pertencem a duas ordens distintas e irredutíveis, portanto indissociáveis na nova figura de a-casca-e-o-núcleo.

Acabamos de esboçar, em torno da figura a-casca-e-o-núcleo, a definição do que parece ser a contribuição primordial de Nicolas

Abraham: a explicitação de duas ordens irremediavelmente indissociáveis, a da semântica e a da a-semântica (Derrida). Fora da ordem da reflexividade, as palavras com maiúsculas da psicanálise, para significar, significariam apenas o "silêncio fundador de todo ato de fundação" e da condição particular da psicanálise; para dizer as palavras da não-presença, "razão última de todo discurso", as palavras com maiúsculas "despojam as palavras de sua significação", as "de-significam", o que faz das palavras com maiúsculas toda outra coisa que um instrumento de comunicação. Sua única atestação é a "ressonância em nós, revelando, pela sua irrupção para esta não-presença, o lugar de onde jorra todo sentido em última análise".<sup>73</sup> O particular do discurso teórico da psicanálise é a alusão (ressonância) ao não-reflexivo.

Seria possível lembrar, então, esquematicamente, o que diz Nicolas Abraham forjando o nome anasemia:

- As palavras da metapsicologia são alusão ao não-reflexivo.
- A linguagem da psicanálise não utiliza nenhuma figura da retórica, porque as palavras em maiúsculas de-significam as palavras da linguagem corrente.
- As palavras da metapsicologia de-significam também as aspas da fenomenologia. Estas se referem aos objetos e aos vividos intencionais.
- As palavras da metapsicologia impedem toda possibilidade de assimilação de qualquer palavra da linguagem corrente ao discurso teórico da psicanálise, porque as palavras em maiúsculas se referem a um sentido pré-originário.
- É a esse efeito anti-semântico das palavras próprias da teorização em psicanálise que se deve a particularidade do discurso psicanalítico, portanto, "a psicanálise como teoria se enuncia em um discurso anasêmico".<sup>74</sup>
- Por causa da anasemia, o discurso teórico da psicanálise não pode em nenhum caso ser traduzido por qualquer discurso que tenha a ver com a reflexividade.
- O discurso teórico da psicanálise (discurso freudiano) tem sua atestação do único fato de sua ressonância, em nós, com o núcleo inconsciente.

- O núcleo inconsciente "não-apresentável (escapando às leis da presença mesma), intocável e não-significável"<sup>75</sup> só pode ser apreendido considerando-o simbólica e anasemicamente.
- Nicolas Abraham conclui: "a estrutura anasêmica, própria à teorização da psicanálise, não existe em nenhum modo conhecido de linguagem. Ela procede integralmente da descoberta freudiana".<sup>76</sup>

Após esse percurso, o artigo de Nicolas Abraham se interessa por alguns exemplos em que a tradução anasêmica dos conceitos psicanalíticos se impõe como a possibilidade de aclarar "a maior parte dos contra-sensos sobre os conceitos psicanalíticos [que] vêm da confusão constante que se é tentado a fazer entre os planos subjetivo (introspectivo) ou objetivo (por exemplo, neurológico), de um lado, e o plano anasêmico, de outro".<sup>77</sup>

Eis um exemplo do *Vocabulaire* retido por Nicolas Abraham: "a relação do somático e do psíquico não é concebida nem sobre o modo de paralelismo nem sobre o de causalidade ... ela deve ser compreendida por comparação com a relação que existe entre um delegado e seu mandante".<sup>78</sup>

Ele escreve: "a anasemia, aqui, se situa no termo somático".<sup>79</sup> A partir dessa proposição, é preciso seguir seu raciocínio de perto:

É evidente que não se pode tratar aqui do sentido biológico; o mesmo se pode dizer para *orgânico* em contextos semelhantes. Para que possa tratar-se de uma relação de missão, seria preciso supor para o emissário caracteres comuns ao mandante, de um lado, e a instância crente, de outro. Sua função de mediador deve ser a da comunicação por meio de intérprete e implicaria uma simples diferença de língua, mas não de natureza, entre os dois pólos da relação. Compreende-se que, nessas condições, somático não pode mais significar "somático", mas outra coisa, e, por conseguinte, *psíquico* se encontra de-significado por sua vez, apenas o *representante*, mediador entre os dois pólos x, parece conservar uma significação, enquanto termo conhecido de comparação com uma relação de mediação conhecida.<sup>80</sup>

Nessa passagem, Nicolas Abraham confere ao representante o caráter de símbolo<sup>81</sup> e seria útil lembrar aqui a questão em torno da qual ele construiu a argumentação de seu artigo sobre o

símbolo, ponto de partida de seu método: "em qual ponto de vista devo me situar para que os fatos objetivos ou subjetivos se revelem a mim como operação simbólica integral considerada no momento de sua gênese? Ou ainda: como referir um fenômeno ao simbolismo motivado subjacente?".<sup>82</sup> Essa questão, levantada no artigo de 1961, parece encontrar aqui sua resposta com a criação da palavra *anasemia*, porque é a partir de uma perspectiva *anasêmica* que podemos nos colocar nessa perspectiva dialógica que implica a dissimetria discriminada por Derrida, onde, para que um núcleo "se mostre a mim, eu devo permanecer a casca de um núcleo inacessível".

Nicolas Abraham prossegue:

de um ponto de vista puramente semântico, os representantes psíquicos, como os símbolos da poesia, são mensagens misteriosas de não se sabe o que a não se sabe quem; eles só revelam sua alusividade em um contexto, ainda que o "ao que" da alusão deva permanecer *informulável*. O *beócio* pretende traduzir e parafrasear o símbolo literário e, com isso, o abole irremediavelmente.<sup>83</sup>

Nessa passagem pode-se perceber que a poesia seria também uma linguagem que faz apelo à *anasemia*, onde os pólos "não se sabe o que" e o "não se sabe a quem" são os pólos desconhecidos e apenas o símbolo literário (como o faz também o símbolo *psicanalítico*) faz alusão a esse "ao que" que permanece "informulável". Portanto, parece duvidoso, ao menos do ponto de vista semântico, que se possa afirmar, tão categoricamente como o faz Nicolas Abraham, que "a estrutura *anasêmica*, própria à teorização da *psicanálise*, não existe em nenhum modo conhecido de linguagem. Ela procede integralmente da descoberta *freudiana*".

Fédida estende a estrutura *anasêmica* também aos mitos:

de minha parte, não estou tão seguro quanto Nicolas Abraham de "que a estrutura *anasêmica* ... não existe em nenhum outro modo conhecido de linguagem". Essa estrutura é tanto mais *fiável* na teoria *metapsicológica* quanto responde precisamente a uma organização - talvez *a-estrutural* - da língua na *origem*. Entendo aqui não apenas a língua *arcaica* - *sânscrito*, *grego pré-alexandrino*, por exemplo -, mas as *formações originárias* de toda língua em estado de *pré- formação* e

de formação na palavra. (A palavra da criança trabalha sobre essas emergências das formações originárias graças às articulações fonético-semânticas corporalmente engajadas numa relação motora com as coisas: as rupturas de significação são aí constantes e é a esse título que a palavra é um constante despertar de sentido.) Ora, essas *formações originárias* se encontram na atividade do mito, sob a condição de que este seja recolhido antes de toda transcrição e toda aculturação erudita. O mito tem uma função de-significante que responde a uma estrutura anasêmica - no nível principalmente de suas *imagens originárias* das quais é engendrada a palavra. Isso é possível porque o mito é um gesto dado ao homem pela palavra para *habitar*. Quer se trate de nascimento ou de morte, de cozinha, de pesca ou de caça, a simbólica do mito é *corpo de sentido* sob a condição de que os símbolos não sejam secundariamente *objetos de pensamento ou de cultura*, mas que sua simbólica seja o *ato sempre de-significante da interpretação*. O trabalho de interpretação do mito na vida cotidiana se lança aos estereótipos de significação da vida no momento em que esta se deixa apontar e captar pelo conceito de um objeto. O *mito interpreta* mas isso muito antes que ele seja culturalmente reconstruído em uma simbólica: ele interpreta no sentido em que impede as fixações semânticas tanto da palavra quanto da atividade pelo *referido de uma significância* (falar faz morar entre os homens as divindades, faz mesmo que eles mudem). Na medida também em que ele lança as sedimentações sempre prontas a serem fabricadas entre os homens, em sua vida de todos os dias. Afirmei, em outras ocasiões, que o desenvolvimento cultural da psicologia era, nas sociedades modernas, a síndrome da destruição do mito ou, em todo caso, de seus empobrecimentos: observam-se aí claramente, em todo caso, as sedimentações verbais e comportamentais que correspondem à sua dominação. E não há mais, nelas, mito trabalhando para de-significar.<sup>84</sup>

Se seguirmos Nicolas Abraham na poesia e Fédida no mito, a estrutura anasêmica considerada do ponto de vista semântico não é, como ele afirma, uma exclusividade da linguagem psicanalítica. Ele mesmo assinala a proximidade do símbolo na poesia e na psicanálise. Mas se a estrutura anasêmica de-significa os conceitos (e Nicolas Abraham acrescenta: "para que tal discurso de maiúsculas seja outra coisa que ilusão mística ou religiosa, o segundo tempo da exegese deverá tomar por objetivo definir as exigências, as obrigações e o universo próprio a esta anti-semântica escandalosa,

a dos conceitos de-significados em virtude do contexto psicanalítico e revelados como tais pelo artifício da maiusculação"),<sup>85</sup> vimos, um pouco antes, que a conversão, à qual as maiúsculas obrigam, "dá acesso ao que condiciona a fenomenalidade do sentido, desde uma instância a-semântica" (Derrida). Desse ponto de vista, Nicolas Abraham pode afirmar que a estrutura anasêmica não existe em nenhum modo conhecido de linguagem, salvo no da teorização em psicanálise, porque as palavras em maiúsculas dizem outra coisa, "toda outra coisa que o sentido" (Derrida). Quer dizer que as palavras em maiúsculas de-significam, e as palavras de-significadas da metapsicologia constituem um discurso a partir dessa instância então a-semântica (Derrida); é o que permite a Nicolas Abraham escrever: "o procedimento anasêmico de Freud *cria*, graças ao Somato-Psíquico, o símbolo do mensageiro".<sup>86</sup>

O que permite a Nicolas Abraham qualificar o procedimento freudiano de anasêmico e de aí reconhecer a criação de um símbolo (o do mensageiro) é a conseqüência de um raciocínio que se encadeia a partir de seu artigo sobre o símbolo de 1961. Se, nesse artigo, ele considera o símbolo um funcionamento se substituindo a outros funcionamentos incompatíveis, permanecendo assim fiel às teses de Ferenczi, para quem o símbolo do ponto de vista bio-analítico é um monumento histórico,<sup>87</sup> contudo ele inova a partir de suas considerações sobre *Thalassa*, texto fundamental de seu pensamento: é o conceito de anfimixia das pulsões parciais que sustenta o raciocínio de Nicolas Abraham. Se, no texto de Ferenczi, tratava-se de um deslocamento qualitativo e quantitativo das pulsões para baixo, em Nicolas Abraham a direção das mensagens (veiculadas pelos mensageiros, para adotar a terminologia de Abraham) é o deslocamento de um funcionamento inferior para um funcionamento superior, até se colocar o problema de um símbolo primeiro, o Arqué. No artigo de 1961, o conceito de anesmia era já esboçado, quando Abraham afirmava que, para ele, "o Arqué não será nem a Angústia nem o Ato Criador, mas o Ser primeiro",<sup>88</sup> onde a Angústia e o Ato Criador eram os pólos que permaneceriam desconhecidos; apenas o Ser primeiro como símbolo se dá a conhecer, sendo o símbolo o próprio fenômeno. É a partir

de uma perspectiva ferenciana (pan-simbólica) da obra de Freud que Nicolas Abraham pode afirmar que o procedimento freudiano é anasêmico, implicando a criação do símbolo do mensageiro. Sem essa perspectiva ferenciana de Freud, a afirmação de Nicolas Abraham teria sido excessiva ou gratuita. Considerando então a anasemia e o símbolo como estruturas Complementares, às quais "todos os conceitos psicanalíticos autênticos se reduzem",<sup>89</sup> Nicolas Abraham aplica à psicanálise as condições de leitura dos textos psicanalíticos a partir dos protocolos saídos da própria psicanálise. Segundo Derrida, isto constitui um gesto inaugural. Ele escreve: "reaplicar a um *corpus*, qualquer, a lei da qual ele faz seu objeto, analisar as condições e conseqüências dessa operação singular, eis, para mim, o gesto inaugural de Nicolas Abraham nesse domínio".<sup>90</sup>

Se o mensageiro (o novo símbolo criado por Freud segundo o empreendimento exegético de Nicolas Abraham), na linguagem corrente da psicanálise, é o instinto ou a pulsão que só se dá a conhecer por suas fantasias, o mensageiro seria então o que atinge o Invólucro a partir do Núcleo; ou, em outros termos: a partir do Somático ("o Somático deve pois reinar em uma não-presença radical, por trás do Invólucro onde se desenrolam os fenômenos a nós acessíveis")<sup>91</sup> compreendido anasemicamente, um mensageiro (símbolo) atinge o Psíquico compreendido anasemicamente. O procedimento de Nicolas Abraham, dito inaugural segundo Derrida, consistiria então em: a figura da casca-e-o-núcleo, indissociável, tenta dizer o que não pode ser dito. A saber, que o núcleo, por sua natureza mesma (ele não pode jamais estar na superfície), não poderia ser percebido de outra maneira senão por intermédio das mensagens (simbólicas) atingindo a casca, a qual, por sua vez, só pode ser compreendida como o outro pólo desconhecido da figura. A emoção nessa configuração não seria outra coisa senão as modalidades de "acolhimento"<sup>92</sup> do Invólucro às mensagens do Núcleo.

Essas considerações sobre a anasemia e o símbolo implicam uma verdadeira consideração sobre a topologia. Sendo o Núcleo de uma ordem completamente diferente da de suas mensagens, é

preciso observar entre Núcleo e mensageiro uma diferença de natureza, pois o Núcleo seria não-apresentável (segundo Derrida),<sup>93</sup> intocável e não-significável, "não-significável de outra maneira que pelo símbolo e anasemia, tal é a premissa, ela-mesma não-apresentável dessa teoria insólita da tradução (segundo Nicolas Abraham)".<sup>94</sup> O insólito da teoria é que "traduzido" e "o que traduz" pertencem a duas ordens irremediavelmente heterogêneas (as ordens da semântica e da a-semântica). Portanto, nenhuma esperança para qualquer procedimento que pertença a uma lógica autonômica. Está-se absolutamente numa lógica de heteronomia. Autonomia-heteronomia é a oposição radical que se encontra entre as perspectivas autonômicas de Kant e as perspectivas heteronômicas de Lévinas. No campo da psicanálise, considerar o símbolo (como o faz Nicolas Abraham) o resultado de uma operação que supõe a presença de um terceiro, diante do qual se representa um conflito, vem nos situar numa lógica em que o "outro" está aí antes mesmo que se possa dizer "eu". Assim, em Lévinas, os conceitos de Visitação, de eleição, de acolhimento, de estrangeiro se opõem às considerações sobre um ego que, ao se liberar de suas paixões, pode criar leis que se aplicam a ele-mesmo, toda lei sendo uma consideração sobre a natureza do acolhimento que se faz ao estrangeiro, ao outro, ao mensageiro.<sup>95</sup>

Nesse ponto de nosso desenvolvimento, seria bastante proveitoso reencontrar um trecho do artigo "inaugural" (segundo Derrida) de Nicolas Abraham:

Compreender-se-á melhor o que é próprio do Núcleo, ao examiná-lo sob o aspecto revelado pela anasemia do Sexo. Os autores do *Vocabulaire* colocam a questão com propriedade: "O que é que autoriza o psicanalista a atribuir um caráter sexual aos processos de onde o genital está ausente?". Nada, seguramente, senão a designificação. No Invólucro, seguramente, o sexo ocupa um lugar circunscrito, tanto como órgão genital localizado no corpo próprio como função afetiva e fantasística de conteúdo abertamente sexual. Sua extensão é mesmo mínima em vista do vasto domínio que ele parece excluir. Porém, como figura anasêmica, o Sexual não tem, longe disso, esse caráter parcial: ele diz respeito à integralidade do Núcleo. Eis que, se se retorna ao nível dos delegados fantasísticos, adquire um grande alcance. Essa nova anasemia implicará, com efei-

to, que a mensagem do Núcleo, transmitida ao Invólucro pelo canal da Pulsão e acolhido sob forma de fantasia - quaisquer que sejam os modos e os disfarces - se refere sempre e necessariamente ao Sexo, ao passo que este rege à interioridade da vida nucléica. O pansexualismo de Freud é aquele - anasêmico - do Núcleo. Isso quer dizer claramente que não há nada no Invólucro, no "eu" e no "me" da reflexividade, no corpo próprio, nos órgãos genitais, no sentido e na fantasia, até no que se chama de mundo exterior, e nos outros, que não tenha uma relação constitutiva com o Sexo, como exigência universal e origem de todo fenômeno. Evidentemente, o Sexo nucléico não tem nenhuma relação com a diferença dos sexos. Freud dizia, por anasemia ainda, que ele é de essência viril. Sim, no sentido em que ele é todo ativo e se faz representar no Invólucro como um falo que o penetraria do interior.<sup>96</sup>

Nessa configuração, a psicanálise, e toda sua teorização, tendo como campo as relações entre o Núcleo e o Invólucro, sai do campo das ciências e da filosofia e encontra um território próprio que não é partilhado com nenhuma outra disciplina. A partir do hiato ("o que separando o 'eu' e o 'me', escapa à reflexividade fenomenológica, à autoridade da presença a si e tudo o que ela pede")<sup>97</sup> entre o "eu" e o "me" da reflexividade, o Núcleo envia as mensagens - por intermédio desse novo símbolo, o mensageiro (a Pulsão, o Instinto) - que são acolhidos pelo Invólucro como fantasias, único meio de percebê-las. Assim, o objeto da psicanálise é o símbolo. Porém, o procedimento, basicamente topológico, desenha duas instâncias de natureza irremediavelmente heterogêneas: uma semântica, outra a-semântica. A teorização em psicanálise só pode ter lugar a partir do símbolo e da anasemia. A tradução que obriga a teorização em psicanálise aparece nessa passagem de Nicolas Abraham como uma tradução no interior de uma mesma língua, na qual as palavras sexo e Sexo se organizam segundo a figura da casca-e-o-núcleo, o Sexo do sexo. É apenas nessa relação, considerando o Sexo que aparece pelo procedimento anasêmico, que se chega a tocar no procedimento freudiano. Desse ponto de vista, compreende-se o pansexualismo freudiano como a atividade do Núcleo e suas relações com o Invólucro, sendo a fantasia apenas uma figuração, num dado momento, dessas relações.

O procedimento topológico de Nicolas Abraham, na base da figura a-casca-e-o-núcleo e mais tarde na criação da figura da cripta, encontra seu mais alto grau de elaboração na seção "La trace mémorielle comme messenger de l'Enveloppe" ["O traço mnêmico como mensageiro do Invólucro"]<sup>98</sup> do artigo que examinamos aqui ("L'écorce et le noyau").

Nesse texto, trata-se de responder à questão se há também mensagens no sentido do Invólucro ao Núcleo, como os traços memoriais. Sabe-se que a resposta de Freud é negativa. Servindo-se do modelo freudiano da lousa mágica, Nicolas Abraham supõe que a inscrição ocorre uma só vez, "com a condição de que não seja nem no Inconsciente nem no Pré-consciente, mas numa região tipicamente intermediária: na superfície de contato - por assim dizer - do Núcleo e da Periferia".<sup>99</sup> Essa consideração lembra as de Abraham sobre o símbolo, onde jamais uma coisa pode ser o símbolo de outra e onde toda interpretação de um símbolo deve cuidar para restabelecer o funcionamento que engendrou o símbolo (segundo os termos de Abraham, transformar o símbolo-coisa em símbolo-operante). O funcionamento simbólico (como vimos no capítulo anterior) ocorre, pois, sempre entre duas instâncias psíquicas diferentes. O traço se encontraria então sobre a superfície de contato entre duas instâncias obedecendo a duas leis diferentes, uma obedecendo ao processo primário e a outra, ao processo secundário. E Nicolas Abraham escreve: "sem ser desdobrado, o traço de inscrição poderá se prestar assim a um duplo uso: nucléico pela sua face voltada para o Inconsciente, e periférico, pelo seu olhar para o Consciente".<sup>100</sup> O traço seria então de natureza simbólica, pois sua constituição refere-se a duas instâncias diferentes representando as leis do Núcleo e do Invólucro; "estes seriam então os pólos cis e trans dessa linha de demarcação onde palpita o perpétuo diferenciamento núcleo-periférico".<sup>101</sup> Sendo esse "diferenciamento" iterativo, e não podendo ser tomado ou considerado de uma só vez (permanecendo, contudo, em uma mudança perpétua),<sup>102</sup> está na origem do processo de introjeção. A duplicidade do traço (pertencendo a dois sistemas) faz que ele tenha a mesma estrutura que o símbolo e o sintoma; nas palavras de Nicolas Abraham: "fantasia e percepção formam, enquan-

to traço memorial, uma unidade indissolúvel. É nisso que sua estrutura é semelhante à do sintoma e do símbolo: eles tiram seu ser da unidade que realizam entre as exigências opostas: Invólucro e Núcleo".<sup>103</sup>

Considerando as relações entre Núcleo e Invólucro, Nicolas Abraham se detém sobre o complexo de Édipo, e diz que

não é por acaso que essa formação tomou o nome de um mito. O mito retorna efetivamente - do nosso ponto de vista ao menos - a uma objetivação imaginária coletiva das diversas relações núcleo-periféricas, enquanto estes são fundadores, em última análise, da organização concreta de tal ou tal grupo social. Alusivo ao domínio anasêmico, permanecendo comunicáveis, os mitos se prestam particularmente à figuração das diversas posições metapsicológicas ... Eles são formas de falas eficientes pelas quais tal ou tal situação advém ou se mantém. Sabe-se como: realizando, por meio de seu conteúdo manifesto, o recalçamento de seu conteúdo latente. O mito acusa pois uma lacuna na introjeção, na comunicação com o Inconsciente ... Instrumento de recalçamento, o mito serve também de veículo ao retorno simbólico do recalçado.<sup>104</sup>

Desse ângulo, o mito é considerado segundo as perspectivas estritas da doutrina freudiana do sonho; mas o que sobressai são as perspectivas de jubilação de repetição simbólica na compulsão de repetição. Se, pois, o mito é uma maneira de falar para esconder, seu valor jubilatório não é nada diferente do sucesso da simbolização. É na jubilação do sucesso simbólico que se deve observar a lacuna na introjeção, processo iterativo saído do "diferenciamento perpétuo núcleo-periférico". O mito não poderá, pois, em nenhum caso, ser tomado como representativo de uma relação qualquer núcleo-periférica, porém sempre de uma alusão, por intermédio de suas lacunas, ao esforço de introjeção. Ele não pode, pois, ser tomado (tal como o sonho) pelo seu conteúdo manifesto; ele exige, contudo, imperativamente uma interpretação tal como o sonho. Nicolas Abraham nos diz, a respeito das histórias edípicas contadas pela criança: "tomar literalmente seu discurso não seria ratificar a ordem social e moral em que se inscreve a expressão de seu falacioso desejo e condená-lo a sofrer inexoravelmente a sanção de seu próprio veredito? A psicanálise ultrapassaria então,

em carolice, as religiões mais retardadas e, em conservadorismo, os partidos mais reacionários".<sup>105</sup> Desse ângulo, o complexo de Édipo é uma história que se conta, uma vez realizadas as introjeções maternas, para dar lugar a outras introjeções, reassegurando, à mãe, nosso "apego". E Nicolas Abraham insiste:

De nossa parte, preferimos ver na descoberta freudiana o desencadear de um recomeço radical da cultura arejando os mitos de Édipo, da castração e da lei, recomeço que deve se articular no ponto de origem de todas essas objetivações, no lugar de encontro entre Invólucro e Núcleo, lugar onde, entre dois pólos de não-sentido, nasce a racionalidade superior do símbolo, onde se destituem, se engendram ou florescem as inúmeras formas de civilização.<sup>106</sup>

## NOTAS

- 1 Abraham, N., 1987i, p.210.
- 2 Ibidem.
- 3 Laplanche & Pontalis, 1994.
- 4 Abraham, N., 1987i, p.203.
- 5 Abraham, N., 1987b.
- 6 Derrida, 1987, p.148.
- 7 Fedida, 1978c.
- 8 Ibidem, p.329.
- 9 Abraham, N., 1987i, p.204.
- 10 Fédida, 1978c.
- 11 Abraham, N., 1987i.
- 12 Ibidem, p.204.
- 13 "Dois meses antes de sua eleição à direção do Instituto, René Major assiste a uma reunião da Sociedade durante a qual um associado intervém em nome do 'bureau' para fazer uma estranha declaração a propósito de um afiliado que acabava de propor sua candidatura ao estatuto de associado: se ele pudesse revelar o 'segredo', ele diz substancialmente, todo mundo estaria de acordo em não eleger o postulante; mas o 'segredo' não será revelado. Após escrutínio, o voto se revela negativo. Porém, o candidato não é qualquer um. Ele se chama Nicolas Abraham. Filósofo e terapeuta. Ele já é conhecido nos meios franceses da psicanálise por seus trabalhos e sua prática ... Após um primeiro tratamento, ele começa uma análise pessoal sobre o divã de outro emigrado húngaro: Bela Grunberger... Após a famosa reunião da Sociedade, Nicolas Abraham diz a René Major que

se lhe recusam a qualidade de associado é porque uma carta deve ter sido escrita por seu analista com esse propósito e enviada à comissão de ensino. Abraham tem assim a intuição de uma verdade que pode explicar a maneira pela qual o tratam. Ele pensa que Bela Grunberger interveio contra ele anteriormente em seu curso em flagrante violação do artigo introduzido por Nacht. Intrigado com essa observação de uma lógica rigorosa, Major deseja ter a consciência limpa. Quando se torna diretor do Instituto, ele consulta os arquivos e encontra as duas cartas que confirmam a intuição de Abraham. A primeira, batida à máquina, não está assinada, mesmo sendo perfeitamente identificável. Ela é datada de 15 de dezembro de 1958 e endereçada ao presidente da comissão de ensino. O autor explica que a estrutura de seu paciente é redibitória no que se refere ao exercício da psicanálise e que, em consequência, ele declina de toda responsabilidade quanto a uma validação didática desse tratamento. A segunda é datada de 9 de maio de 1959. Ela é manuscrita, assinada e redigida em papel com cabeçalho. Ela apresenta o mesmo teor. Nessa época, a comissão de ensino não levou em conta as duas advertências, pois Abraham foi eleito afiliado, isto é, sancionado como praticante da psicanálise. Contudo, a mitologia do segredo desempenhou seu papel quando do voto negativo de dezembro de 1972, onde foi invocado por um associado um 'segredo' que deveria ser mantido em 'segredo'. Em todo caso, Abraham enxergou corretamente. E como Major percebe que a existência dessa suposta mensagem tem efeitos nefastos sobre seu comportamento, ele decide lhe dizer a verdade, contando-lhe sua descoberta. Imediatamente, Abraham se sente libertado: sua intuição não era delirante" (Roudinesco, 1986, p.600ss.).

14 Férida, 1978c, p.262.

15 Ibidem, p.320.

16 Ibidem, p.263.

17 Alguns anos mais tarde (1984), Férida escreve: "nossa prática nos dá a conhecer - no transcorrer dos tratamentos - esses momentos em que a teoria se constitui em nós como o instrumento de um domínio pelo ego sobre a vida psíquica do paciente. A compulsão de compreender essa vida psíquica por modelos supostos lhe serem adequados e capazes de o explicar faz de nosso pensamento - mais ou menos momentaneamente - uma atividade teoricista de natureza antes psicológica que psicanalítica. E é então que a pulsão, deixando de dispor de sua qualidade mítica, se torna subjetivamente uma atualidade empírica. Tal atualização empírica da pulsão na forma de domínio teoricista que toma o ego do analista é o equivalente - freqüentemente correlativo - da reação terapêutica negativa; ela conduz a que o pensamento do analista no decurso do tratamento não consiga mais dispor da mobilidade que lhe é necessária para assegurar sua tarefa de construção. Enquanto a construção depende, no analista, de uma transformação mítica do que, transferencialmente, o paciente lhe comunica, ela se constitui progressivamente por desconstrução das formações teóricas e ela se impõe à linguagem como uma verdade histórica desafiando a memória" (Férida, 1985, p.65). Essa observação parece considerar o momento da teoria como resistência, exatamente como um momento que não é ultrapassado uma vez por todas, mas que se torna uma marca de todo processo de teorização cada vez revisitado.

- 18 Fédida, 1978c, p.264.
- 19 Ibidem.
- 20 Ibidem.
- 21 Ibidem.
- 22 Seria útil reproduzir aqui o raciocínio de Fédida: "a questão que se coloca aqui é ... a de saber sob quais condições se opera a passagem da teoria como projeção do ego-ideal à teoria participando (resultando) de um trabalho de elaboração, e assim situada sob a relação de ideal do ego e do superego. O que volta ... a se interrogar sobre as condições de objetividade científica e de comunicabilidade da teoria analítica: que a descoberta, ou redescoberta, dos conceitos leva o tempo necessário, na análise, à perlaboração e à elaboração e que eles permanecem submetidos, na prática do analista, à prova constante da profissão, seja então ao questionamento que a escuta do paciente não pode deixar de provocar no analista" (Ibidem, p.265).
- 23 Ibidem.
- 24 Abraham & Torok, 1976.
- 25 Fédida, 1978c, p.268.
- 26 Viderman, 1982.
- 27 Fedida, 1978c.
- 28 Fedida escreve: "O estilo é um corpo de identidade pelo qual passa o desejo das identificações imaginárias ... Apenas toda qualificação excessiva do tratamento pelo estilo do analista faria da análise, no limite, o que eu alhures chamei uma *as-if-analysis* (análise 'como se'): uma majoração narcísica do ideal de identidade do analista (a função imaginária de si no ego-ideal) faria se desenvolver a análise como a incorporação de uma teoria na falta de sua introjeção simbólica" (Ibidem, p.283). Nicolas Abraham escreve: "a iniciativa diagnóstica - o fato é notório - constata dificilmente os efeitos de uma incorporação: bom número de análises de criptóforos é conduzido como tratamento de histéricos ou histero-fóbicos e algumas vezes se instala um processo curioso - e não sem importância - que consiste, da parte do paciente, a se conduzir como se ele fosse realmente histero-fóbico (o surpreendente é que ele o possa) e a concluir seu tratamento sem jamais ter tocado em seu problema de base. Haveria muitas coisas a dizer destas *if analysis* e de seus efeitos sobre a incorporação. Não há por que, de resto, se surpreender desse gênero de equívocos analíticos, pois a incorporação, por sua gênese como por sua função, só pode ser um fenômeno críptico" (Abraham & Torok, 1987e, p.271).
- 29 Fedida, 1978c, p.269.
- 30 Abraham & Torok, 1987e, p.259.
- 31 Ibidem, p.260.
- 32 Fédida, 1978c, p.270.
- 33 Ibidem, p.271.
- 34 Ibidem, p.272.
- 35 Ibidem, p.300.

- 36 Ibidem, p.306.
- 37 Ibidem, p.307.
- 38 Seguimos aqui o artigo de Ilse Barande, "Le vu et l'entendu dans la cure" (1968, p.67-84) e o comentário desse artigo por Nicolas Abraham, no mesmo número da *Revue Française de Psychanalyse* e, depois, em *L'écorce et le noyau*.
- 39 Fédida, 1978c, p.273.
- 40 Nosso propósito aqui é construir um quadro no qual a ansemia possa ser discutida, portanto o fato de discutir o trabalho de Fedida em sua totalidade nos afastaria de nosso objetivo. Porém, é preciso sublinhar que o livro *L'absence* em grande parte estuda exaustivamente a relação do delírio à teoria.
- 41 Seria útil acrescentar o que diz Fedida a esse propósito: "Mas a considerar o funcionamento econômico interno da escritura da teoria, é ainda segundo outro perfil que esta pode se deixar interpretar e compreender. A economia interna dessa escritura não possui autonomia de produção ... e ela está em estreita comunicação (em coordenação intrínseca) com o trabalho do analista no analista. Assim, pois: a análise na sua vida e não simplesmente na sua atividade de analista, a auto-análise da análise interminável; seja ainda para dizer em resumo: a questão de sua transferência na sua contratransferência (ou inversamente), o inacabamento de sua análise e a função tópica de seu inanalísável. Questão de identidade, dir-se-ia ainda: sim, mas à condição que essa questão não se deixe, esta vez, reduzir a uma indexação de seu conceito cultural e à problemática de sua instituição genealógica na sociedade dos analistas; à condição também que os limites que definem aqui a análise dependem das batizas tópicos do inanalísável: entendido pois que sua psicologia subjetivizante (a teoria como sublimação ou como compensação libidinal) não tem grande coisa a dizer desde que as crises de identidade, rebatidas sobre sua descrição subjetiva, oferecem bem pouco interesse" (Fédida, 1978c, p.309).
- 42 Abraham, N., 1987i, p.209.
- 43 Fédida, 1978c, p.259.
- 44 Ibidem, p.314.
- 45 Abraham, N., 1987i, p.213.
- 46 Ibidem, p.211.
- 47 "Lalande" se refere a Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, edição original em fascículos in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1902-1923.
- 48 Lagache, D., "Préface" in Laplanche & Pontalis, 1994, p.V.
- 49 Abraham, N., 1987i, p.205.
- 50 Ibidem, p.205.
- 51 Ibidem.
- 52 Ibidem, p.206.
- 53 Ibidem.
- 54 Ibidem.
- 55 Ibidem.
- 56 Ibidem.

- 57 Ibidem.
- 58 "E se falando da língua psicanalítica, da necessidade de se traduzi-la diferentemente, Abraham dá a regra para ler *L'écorce et le noyau*: não se compreenderá grande coisa se não se ler este texto como ele ensina a ler, tendo em vista a 'anti-semântica escandalosa', aquela 'dos conceitos de-significados em virtude do contexto psicanalítico'. Este texto deve pois se decifrar com a ajuda de um código que ele propõe e que pertence à sua própria escritura" (Derrida, 1987, p.147).
- 59 Ibidem, p.152.
- 60 Ibidem, p.153.
- 61 Ibidem.
- 62 Ferenczi, 1970b, p.99.
- 63 Somos nós que sublinhamos.
- 64 Derrida, 1987, p.154.
- 65 Citado em Abraham, N., 1987i, p.207.
- 66 Ibidem, p.208.
- 67 Ibidem.
- 68 Ibidem.
- 69 Geahchan, 1978, p.15.
- 70 Abraham, N., 1987i, p.209.
- 71 Derrida se refere à nota 1, p.209 de *L'écorce et le noyau*: "a menos de cometer um contra-senso a respeito do Inconsciente, como o fez Husserl em *Idées II*, referindo-o ao esquecido de experiências outrora conscientes e que o método das associações é suscetível de levantar. Husserliana IV, p. 222-224".
- 72 Derrida, 1987, p.149.
- 73 Abraham, N., 1987i, p.210.
- 74 Ibidem, p.211.
- 75 Derrida, 1987, p.154.
- 76 Abraham, N., 1987i, p.211.
- 77 Ibidem.
- 78 Ibidem, p.212.
- 79 Ibidem.
- 80 Ibidem.
- 81 Segundo seu artigo "Le symbole ou l'au-delà du phénomène" (in *L'écorce et le noyau*, p.38) que estudamos no Capítulo 2: "a impossibilidade de ser, a Angústia originária, é impensável e não verbalizável. Ela é, contudo, o fundamento do ser e do pensamento. O ser é o mesmo, é o idêntico, é o iterável; ele 'resulta' de uma constituição, de um ato constituinte, surgido na Angústia. Ato instaurador originário, tão inacessível quanto a Angústia ela-mesma. Para nós, o começo, o Arquê não será nem a Angústia nem o Ato Criador, mas o Ser primeiro. Porém, o advento do ser ou do idêntico só é possível no modo simbólico".
- 82 Abraham, N., 1987b, p.34.

- 83 Abraham, N., 1987i, p.212.
- 84 Fédida, 1978c, p.324.
- 85 Abraham, N., 1987i, p.210.
- 86 Ibidem, p.212.
- 87 Ferenczi, 1974ff, p.92, n.1.
- 88 Abraham, N., 1987b, p.38.
- 89 Abraham, N., 1987i, p.213.
- 90 Derrida, 1987, p.152.
- 91 Abraham, N., 1987i, p.213.
- 92 Ibidem.
- 93 Derrida, 1987, p.154.
- 94 Ibidem.
- 95 As considerações sobre a convergência entre Nicolas Abraham, Derrida e Lévinas a partir de suas leituras de Husserl são bastante interessantes. Todavia, este estudo não as comporta se quisermos manter o espírito que nos anima aqui, que é o de permanecer apenas no campo psicanalítico; elas seriam tão importantes que obrigariam um estudo apenas para elas.
- 96 Abraham, N., 1987i, p.215.
- 97 Derrida, 1987, p.147.
- 98 Abraham, N., 1987i, p.217ss.
- 99 Ibidem, p.218.
- 100 Ibidem.
- 101 Ibidem, p.219.
- 102 É preciso assinalar os trabalhos sobre o ritmo e sua apreensão psicanalítica que foram feitos por Nicolas Abraham alguns anos antes de *L'écorce et le noyau* e que podem ser considerados marcos percorridos antes do estabelecimento deste texto: (1959) "Réflexions phénoménologiques sur les implications structurelles et génétiques de la psychanalyse"; (1962) "Le temps, le rythme et l'inconscient. Pour une esthétique psychanalytique", ambos incluídos em *L'écorce et le noyau*, e os trabalhos de Henri Meschonnic, 1982 e 1995.
- 103 Abraham, N., 1987i, p.220.
- 104 Ibidem, p.222.
- 105 Ibidem, p.223.
- 106 Ibidem, p.226.

## CAPÍTULO 4

### A CRIPTOFORIA

Este quarto e último capítulo de nosso estudo sobre as raízes psicanalíticas da obra de Nicolas Abraham trata do conceito de *criptoforia*, última etapa de um percurso assinalado por Maria Torok, que parte do estudo sobre o símbolo, passando pelo de introjeção e de ansemia, para chegar ao de criptoforia. Em nosso trabalho, alteramos em parte a ordem desse percurso por nos parecer que a distinção entre os conceitos de introjeção de pulsões e incorporação de objeto é o fio condutor clínico e teórico. No Capítulo 1, estudamos sobretudo o conceito de introjeção e seguimos sua trajetória desde sua aparição na obra de Ferenczi até os desenvolvimentos e precisões trazidos por Nicolas Abraham e Maria Torok. Aqui, vamos nos dedicar sobretudo aos remanejamentos e à utilização particular do conceito de incorporação de objeto por parte dos autores.

Em Nicolas Abraham e Maria Torok, o conceito de incorporação de objeto constitui a via pela qual se realiza uma nova figura metapsicológica, *a cripta no seio do ego*, ao redor da qual uma leitura da conceitualidade psicanalítica se cristaliza e, em particular, traz uma interpretação insuspeitada do conjunto constituído

pela via maníaco-depressiva. Pouco se poderá compreender sobre a *cripta* não se fazendo o percurso do símbolo e da anasemia, bem como desconhecendo as considerações de Ferenczi sobre o trauma. A *cripta* no seio do ego é um desenvolvimento das perspectivas de Ferenczi sobre o trauma e das de Freud sobre a clivagem do ego, obedecendo aos protocolos de leitura propostos por Nicolas Abraham tal como desenvolvemos nos capítulos sobre o símbolo e sobre a anasemia.

Seria útil introduzir o que os autores chamam de criptoforia por um exemplo clínico extraído de sua obra e que mostra bem as relações entre esse conceito e o segredo:

Um de nós analisou um jovem que "carregava em si" sua irmã dois anos mais velha que ele; irmã que, antes de morrer com a idade de oito anos, o havia "seduzido". Quando o jovem atingiu a puberdade, começou a cometer furtos em lojas femininas. Vários anos de relação analítica e um lapso providencial - em que ele enunciava por sua própria idade a idade que sua irmã deveria ter se estivesse viva - permitiram reconstituir a situação interior e o motivo de sua "cleptomania". "Sim", disse ele, para explicar esses roubos, "aos catorze anos ela teria tido necessidade de um soutien". A *cripta* desse jovem abrigava a menina "viva" da qual ele seguia inconscientemente a maturação. Esse exemplo mostra bem por que a introjeção da perda era impossível e como a incorporação de objeto perdido se tornou, para esse jovem, o único modo de uma reparação narcísica. Seus jogos sexuais interditos e vergonhosos não tinham podido ser objeto de nenhuma comunhão de linguagem. Apenas a incorporação e a identificação subsequente permitiram salvaguardar o estado de sua tópica, marcada pela sedução.

De portador de segredo partilhado que era, ele se tornou, após a morte de sua irmã, portador de uma *cripta*. Para bem marcar a continuidade dos dois estados, acreditamos ter feito a constatação pelo termo de *criptoforia*. Efetivamente, pensamos que fazer uma fantasia de incorporação é não poder fazer de outra maneira senão perpetuar, quando foi perdido, um prazer clandestino, fazendo dele um *segredo intrapsíquico*.

Nesse trecho clínico, podemos distinguir alguns aspectos aos quais voltaremos, como o da vergonha ligada ao objeto, tornan-

do o trabalho de nominação própria ao processo de introjeção impossível e colocando em ação o mecanismo mágico e instantâneo de incorporação deste objeto, por causa do caráter inconfessável do luto.

A palavra criptoforia foi sugerida a Jones por M. J. C. Flugel em um contexto um pouco diferente daquele no qual nos encontramos aqui. Mas, de todo modo, convém ser lembrado porque não é completamente estranho a um aspecto que se deve levar em conta no nosso estudo, o da relação da incorporação à metáfora. No estudo de Jones sobre o símbolo, o autor estabeleceu que a condição essencial para que *B* possa representar *A* é que *A* sofra uma inibição afetiva, de maneira que *B* possa emprestar uma grande parte da significação de *A*. Jones escreve:

Não é necessário insistir que a inibição afetiva pode apresentar graus muito variados e é dessas variações de grau que depende a multiplicidade dos processos agrupados sob o nome de "simbolismo". Quando a inibição atinge o máximo, temos o simbolismo sob sua forma mais típica. As distinções que existem entre o simbolismo típico e as outras formas de representação ... são qualitativas e também quantitativas e sua importância é tal que propomos aqui reservar o termo "simbolismo" a essa única forma típica por excelência.<sup>2</sup>

É para distinguir o simbolismo criptofórico do simbolismo metafórico que M. J. C. Flugel propõe o termo criptóforo. Jones escreve então:

M. J. C. Flugel me sugeriu o emprego do termo "criptóforo" por oposição ao de "metáfora", o que permitiria opor o simbolismo criptofórico ao simbolismo metafórico, em vez de opor, como faço, o simbolismo à representação metafórica. Vejo nessa substituição o seguinte inconveniente: se nos servirmos da palavra "simbolismo" para designar os fatos das duas categorias (porque o adjetivo qualificativo será freqüentemente omitido na prática), isso só contribuirá para perpetuar a confusão.<sup>3</sup>

No momento, seria útil adiantar que a incorporação será concebida como uma atividade basicamente antimetáforica.

Para terminar esta introdução, conviria insistir sobre o criptóforo segundo a descrição fornecida por Nicolas Abraham e Maria Torok:

No criptóforo, é um desejo já realizado e sem desvios que se encontra enterrado, tão incapaz que ele é de renascer como de cair no esquecimento. Nada poderia ser feito para que ele não se realizasse e que a lembrança se apague dessa realização. O passado é, pois, presente no sujeito, como um *bloco de realidade*, ele é visado como tal nas denegações e retratações. Se essa realidade não pode morrer, ela tampouco pode pretender voltar à vida. O cortejo de personagens internas está lá para impedi-lo.

Parece-nos que o criptóforo não poderia encontrar uma melhor contextualização que nessa passagem de Édipo em Colona,<sup>5</sup> observando-se a relação essencial do criptóforo com o segredo:

Filho de Egeu [Teseu], eu te descobrirei um tesouro neste país, um tesouro inesgotável. Logo, sem que ninguém me conduza, eu te conduzirei até o lugar de minha morte. Porém, não o revele jamais a alma que viva o acesso nem a localização, para que sua vizinhança te proteja melhor como não o faria uma floresta de lanças e os escudos de teus aliados. Existem decretos interditos aos lábios humanos que eu te revelarei a sós quando tivermos chegado lá. Não devo confiá-los a nenhum dos homens deste burgo nem às minhas próprias filhas, a despeito de minha ternura por elas. Guarde-os na tua memória fielmente. Quando tiveres chegado ao fim da tua vida, tu só os revelarás ao teu sucessor, e é por essa via que eles deverão sempre ser transmitidos. Assim fazendo, tu afastarás de tua pátria toda incursão dos tebanos, semente do Dragão. Em muitos povos, mesmo sob um bom rei, o espírito de violência facilmente se levanta. Mas os deuses têm o olhar agudo: cedo ou tarde, eles descobrem aquele que esquece a piedade para seguir seus instintos furiosos. Não te metas neste caso, filho de Egeu. Mas eis que eu prego a homem de longa experiência ... Caminhemos para o lugar que eu disse; o apelo do deus me apressa, não há mais tempo a perder. Minhas filhas, vós podeis me seguir até lá. É minha vez de vos guiar. Avançai, não me toqueis; deixai-me dirigir só para a tumba sagrada que meu destino me consigna neste país. Por aqui, vinde por aqui; é a rota que me indicam Hermes, condutor das almas, e a deusa subterrânea. A claridade do dia que só me é treva, meus olhares gozaram de ti, outrora. Hoje tu banhas meu corpo pela última vez. Eis para mim a etapa final antes de desaparecer no Hades.

Vamos, meu hospedeiro, meu caro hospedeiro, sê feliz, e teu povo ao teu redor; possa vosso país prosperar. Lembrai-vos de mim após minha morte e que a sorte vos seja fiel!<sup>6</sup>

## I O TRAUMA E A CLIVAGEM DO EGO

Trata-se agora de esboçar o estudo do campo teórico no qual a noção de criptoforia encontra seu lugar e vem se propor como uma resposta a alguns problemas que obrigam a levar em consideração a idéia de abordá-los a partir de uma leitura anasêmica do discurso psicanalítico.

O eixo em que um dos pólos é constituído pelo trauma do ponto de vista de Ferenczi e o outro, pelo artigo de Freud de 1938, "Le clivage du Moi dans le processus de défense",<sup>7</sup> sustenta os artigos de Nicolas Abraham e Maria Torok, que introduzem o conceito de criptoforia, como procuraremos mostrar em seguida.

Para abordar o trauma em Ferenczi,<sup>8</sup> nos afastaremos de toda polêmica que se estabeleceu ao redor desse tema há algumas décadas, para considerá-lo simplesmente na concepção de Ferenczi, que será retomada por Nicolas Abraham e Maria Torok com a mesma fidelidade e o mesmo rigor que eles observaram, nós vimos, para retomar o conceito de introjeção.

No que se refere ao tema deste Capítulo 4, a criptoforia, o primeiro texto ferencziano ao qual se deve dar atenção é o de 1926, "Le problème de l'affirmation du déplaisir".<sup>9</sup> Esse texto se encontra na rota iniciada pelo trabalho de 1913, "Le développement du sens de réalité et ses stades", que já comentamos no Capítulo 1. O texto de 1926, baseado no trabalho de Freud "La négation", constitui um marco importante na longa elaboração ferencziana sobre as relações entre o princípio de prazer e o princípio de realidade que atravessa toda a sua obra, retoma as considerações sobre a relação entre a introjeção e a projeção e se situa na origem dos artigos sobre o trauma dos anos de 1928 e 1932, principalmente: "Elasticité de la technique psychanalytique" ["Elasticidade da técnica psicanalítica"],<sup>10</sup> "L'enfant mal accueilli et sa pulsion de

mort" ["A criança mal acolhida e sua pulsão de morte"],<sup>11</sup> "Príncipe de relaxation et néocatharsis" ["Princípio de relaxação e neocatarsar-se"],<sup>12</sup> "Analyses d'enfants avec des adultes" ["Análises de crianças com os adultos"],<sup>13</sup> "Confusion de langue entre les adultes et Penfant",<sup>14</sup> e as cinco notas sobre o trauma reunidas sob o título "Réflexions sur le traumatisme"<sup>15</sup> na edição francesa das *Oeuvres complètes* de Ferenczi. Nesse artigo, ele retoma o raciocínio empreendido em 1913 sobre o desenvolvimento do sentido de realidade, para considerar a contribuição de Freud em "La négation" como uma etapa intermediária entre a negação e o reconhecimento do desprazer; em relação a 1913 (onde, como vimos no Capítulo 1, a introjeção e a projeção foram concebidas como as duas grandes fases do desenvolvimento do sentido de realidade e que se dependia de seu equilíbrio para não cair no solipsismo ou no materialismo), para Ferenczi todo empreendimento científico verdadeiro deve obedecer ao método utraquístico.

Em 1926, ele acrescenta, segundo a doutrina das pulsões de Freud, uma etapa na qual o ser humano deve aprender que no interior de si-mesmo pode se produzir algo desprazeroso, do qual é impossível se livrar por alucinação ou por qualquer outra maneira. Apoiando-se nas considerações filogenéticas desenvolvidas em *Thalassa*, como vimos no Capítulo 2, para Ferenczi, a *autotomia* ("a capacidade do organismo de rejeitar as partes de si-mesmo que lhe são fontes de desprazer")<sup>16</sup> é considerada o modelo da denegação.<sup>17</sup> Considerando o mesmo ponto de partida, Ferenczi introduz uma noção que estará na base de seu desenvolvimento sobre o trauma, a *máquina de calcular*, sobre a qual ele retornará em diversos momentos. Sua concepção da máquina de calcular é surpreendentemente simples e, da mesma maneira que se viu Ferenczi desenvolver o conceito de anímixia das pulsões para tratar do problema do deslocamento de qualidades, observa-se aqui o desenvolvimento de outra noção para dar conta das quantidades. Ele escreve ao introduzir esta noção:

é preciso esperar outra etapa do desenvolvimento para ver aparecer a faculdade de adaptação à realidade, espécie de reconhecimento orgânico do mundo exterior que é manifestado no modo de vida dos seres

que vivem em simbiose, mas igualmente em todo ato de adaptação. Minha concepção "bio-analítica" permite distinguir os processos primários e os processos secundários mesmo no nível orgânico, portanto processos que no domínio psíquico nós consideramos graus de desenvolvimento intelectual. Isso implicaria que o orgânico possui mais ou menos uma espécie de máquina de calcular que não se limita a registrar as qualidades de prazer e de desprazer, mas leva em conta igualmente as quantidades.<sup>18</sup>

A hipótese dessa máquina de calcular se torna a resposta à questão de como um desprazer pode receber um sim: "se o reconhecimento do ambiente hostil representa um desprazer, seu não-reconhecimento comporta geralmente ainda mais desprazer, o menos desprazeroso se torna então relativamente prazeroso e pode ser afirmado como tal".<sup>19</sup> O mesmo raciocínio será aplicado para considerar a autotomia levando em conta a pulsão de morte de Freud: "uma destruição parcial do ego é tolerada, mas apenas com o objetivo de construir, a partir do que fica, um ego capaz de uma resistência ainda maior, enquanto o Eros liberado quando da desintração pulsional transforma a destruição em uma etapa, em um desenvolvimento contínuo das partes que permaneceram indenadas ... Eu chegaria até a considerar os traços mnésicos como cicatrizes de impressões".<sup>20</sup> A máquina de calcular, no duplo sentido do termo "contar" assinalado por Ferenczi (contar com o mundo ambiente e calcular entre dois objetos capazes de provocar um desprazer mais ou menos importante) e a noção de autotomia constituirão os registros nos quais serão considerados os traumas, que são não apenas o tema da pesquisa técnica de Ferenczi, mas, sobretudo, os elementos que estabelecem uma relação essencial entre a técnica e a construção teórica; essa relação que obriga a importantes remanejamentos técnicos (diante dos quais Ferenczi não recuou) e vice-versa. Essas duas noções devem ser também assinaladas como as origens da conceitualização da cripta por Nicolas Abraham e Maria Torok, implicando as mesmas questões que em Ferenczi sobre a relação da teoria com a técnica (e vice-versa), pelo fato de que a cripta comporta importantes remanejamentos de noções, tais como a Realidade, o ego, a melancolia, o luto.

Se, no artigo que acabamos de examinar, Ferenczi apresenta duas ferramentas que permanecerão presentes em suas elaborações teóricas e clínicas posteriores, no artigo de 1928, "Elasticité de la technique psychanalytique", pode-se ver o autor mostrando seu modo de utilização. Esse artigo se dirige exclusivamente aos analistas e a sua crença na obediência à técnica, e sobretudo aos interditos freudianos. Sob a aparência de uma linguagem polida e por vezes mesmo demasiado diplomática, na qual sobressai a defesa em favor do aspecto científico da psicanálise, assiste-se a uma exigência à obediência da segunda regra fundamental e mesmo de sua estrita observação. Não se está longe de supor que Ferenczi faz referência a uma certa leitura relativamente medíocre dos textos psicanalíticos, e ele termina com uma advertência, a saber, que, mesmo tomando-se todas as precauções possíveis, não se pode estar seguro de que um artigo como aquele, onde se trata de preconizar o *tato* por parte do psicanalista em suas relações com o paciente, não será lido como um almanaque de recomendações pouco claras, deixando assim a porta aberta a todos os desvarios.

A palavra empregada por Ferenczi, o *tato*, tem o poder de escapar a um vocabulário técnico e coloca o leitor na obrigação de se deixar levar por um movimento de ressonância, como diria Nicolas Abraham. Ferenczi precisa: "Mas o que é o *tato*? A resposta a essa questão não nos parece difícil. O *tato* é a capacidade de 'sentir com' (*Einfühlung*)".<sup>21</sup>

Dessa maneira, uma etapa foi ultrapassada por Ferenczi, o período da técnica ativa (em que ele se dava a possibilidade de aumentar a tensão na sessão por meio de interdições ou de recomendações), mas é também o fim do período em que toda atitude transferencial podia ser referida à vertente paterna ou materna tal como ele as descreveu como as duas posições fundamentais a partir da hipnose (hipnose materna ou paterna) e o começo de uma *modéstia* diante do evento clínico: "a modéstia do analista não é, pois, uma atitude aprendida, mas é a expressão da aceitação dos limites de nosso saber".<sup>22</sup> É essa modéstia que, de certa maneira, permitirá a Ferenczi poder considerar a minúcia de certos comportamentos como um índice traumático e observar e abordar cer-

tos fenômenos na sessão que teriam podido, de outro modo, ser considerados resistências a combater. Enfim, essas considerações levam Ferenczi a abrir um enorme campo de pesquisa, cogitações e especulações, o da metapsicologia dos processos psíquicos do analista no decurso da análise, que será explorado por Nicolas Abraham, como vimos, para o desenvolvimento do método trans-fenomenal.

É num artigo de 1929, "L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort", que se verá, pela primeira vez, o trauma se tornar o tema central da especulação de Ferenczi. A partir de dois casos de espasmo da glote que ele interpretou como tentativas de suicídio por auto-estrangulamento, ele descreve os dois pacientes como "hóspedes não bem-vindos na família",<sup>23</sup> sendo um o décimo filho de uma mãe já sobrecarregada de trabalho, e o outro, o filho de um pai portador de uma grave doença. Nesse artigo, essa descrição ("hóspedes não bem-vindos") se torna um conceito em oposição, poder-se-ia dizer, à pulsão de vida e à pulsão de morte; ele escreve: "a 'força vital' que resiste às dificuldades da vida, ao nascimento, não é então muito forte; aparentemente, ela só se reforça após imunização progressiva contra as afecções físicas e psíquicas, por meio de um tratamento e de uma educação conduzidos com tato".<sup>24</sup> Desde seu aparecimento na obra de Ferenczi, o *tato* se torna peça fundamental para o analista, faz aparecer o trauma, basicamente, por contraste e instaura a primazia das condições de introjeção. Se, como vimos, a introjeção é a vitória do adquirido sobre o inato (segundo a observação de Neyraut no seu livro *Le transfert*), o artigo que examinamos não deixa nenhuma dúvida sobre as opiniões de Ferenczi. Este escreve a propósito dos dois pacientes referidos nesse artigo: "Aqueles que perdem tão precocemente o gosto pela vida aparecem como seres que têm uma capacidade de adaptação insuficiente, parecidos com os que, segundo a classificação de Freud, sofrem de uma fraqueza congênita de sua capacidade de viver, com a diferença todavia de que, nos nossos casos, o caráter congênito da tendência malsã é simulado, pelo fato da precocidade do trauma".<sup>25</sup> O *tato* se torna o que pode assegurar a introjeção; o trauma, o que pode prejudicar a capacidade mesma de introjeção.

É em 1930 que se encontrarão essas idéias de Ferenczi sobre a técnica (tato) e seu corolário, o trauma, plenamente desenvolvidas. No único artigo que ele escreveu nesse ano, "Príncipe de relaxation et néocatharsis", o tato se torna a noção em torno da qual a técnica ferencziana se organiza. Discutindo o princípio de frustração, ele escreve:

não se trata de negar que é impossível ao neurótico em análise evitar o sofrimento e, de um ponto de vista teórico, é evidente que o paciente deve aprender, na análise, a suportar o sofrimento que implica o recalçamento. Pode-se apenas perguntar se não se inflige ao paciente mais sofrimento que o absolutamente necessário. Escolherei a expressão "economia de sofrimento" para fazer compreender e ensinar, sem grandes equívocos, espero, como interpretar o princípio de frustração e o princípio do deixar-fazer.<sup>26</sup>

Do ponto de vista técnico, fazendo alternar frustração e deixar-fazer, Ferenczi retoma os sintomas histéricos corporais e os considera símbolos mnésicos corporais que entram no material analítico para, segundo suas próprias palavras, sustentar as reconstruções. Tecnicamente, ele insiste em distinguir o que chama de neocatarse ("a culminação catártica de uma longa análise") da paleocatarse ("as erupções emocionais e mnésicas fragmentárias, de efeito apenas passageiro").

Do ponto de vista teórico, observa-se que Ferenczi considera o trauma o fator determinante de toda neurose:

o material mnésico obtido ou confirmado pela neocatarse devolve a importância ao fator traumático original na equação etiológica das neuroses. As medidas de precaução da histeria e as evitações dos obsessivos podem encontrar explicação pelas formações fantasísticas puramente psíquicas: são sempre reais perturbações e conflitos com o mundo exterior que são traumáticos e têm um efeito de choque, que dão a primeira impulsão à criação de direções anormais de desenvolvimento; estas precedem sempre a formação de potências psíquicas neurógenas, por exemplo, as da consciência moral. Assim, uma análise não poderia ser considerada acabada, ao menos teoricamente, se não se conseguiu atingir o material mnésico traumático.<sup>27</sup>

Fazendo desempenhar a técnica (neocatar-se) um papel central, pelo fato de que ela é inteiramente fundada sobre alguma coisa tão impalpável como o tato, Ferenczi realiza um duplo ato de rebelião: sobretudo, diante de toda expectativa tecnicista ou de aconselhamento técnico, ele distribui, por um lado, indicações, mas não as que colocam o psicanalista ao abrigo de uma implicação pessoal em cada sessão de cada tratamento. Ao contrário, é a implicação do analista, quer ele admita ou não, que reproduzirá o traumatismo ou constituirá um fator não apenas terapêutico, mas que permita também o aprofundamento do processo analítico; por outro lado, reconsiderando o trauma como o fator central de toda neurose, ele remete a psicanálise a um lugar onde ela não pode permanecer afastada de uma polêmica sobre as maneiras sexuais. Poder-se-ia dizer que esse artigo constitui uma rebelião contra a de-sexualização da psicanálise. Ferenczi insiste que ele não negligencia nenhuma descoberta da técnica clássica, isto é, toda a atividade fantasística, mas "ocorre que o traumatismo é muito menos freqüentemente a conseqüência de uma hipersensibilidade constitucional das crianças, que podem reagir de uma maneira neurótica mesmo a doses de desprazer banais e inevitáveis, do que de um tratamento verdadeiramente inadequado, caprichoso, desprovido de tato, até mesmo cruel".<sup>28</sup> Dessa maneira, uma nova abordagem teórica é pretendida, "estou de novo tentado a conceder, ao lado do complexo de Édipo das crianças, uma importância maior à tendência incestuosa dos adultos, recalcada e sob a máscara da ternura".<sup>29</sup>

Nesse artigo encontra-se pela primeira vez a descrição do processo traumático: a primeira reação a um choque seria sempre uma psicose passageira, sob a forma de uma alucinação negativa (perda de consciência, vertigem) ou sob a forma de uma alucinação positiva que dá a ilusão de prazer. Em todos os casos "na amnésia neurótica, talvez também na amnésia infantil corrente, poderia se tratar de uma clivagem psicótica de uma parte da personalidade sob o efeito de um choque, mas esta parte clivada sobrevive em segredo e se esforça constantemente em se manifestar sem encontrar outra saída senão, por exemplo, os sintomas neuróticos".<sup>30</sup> Os elementos que se observam nessa indicação permanecerão sempre

como balizas importantes nas considerações ferenczianas sobre o trauma; na clivagem que se segue a um choque, as partes se desenvolvem independentemente umas das outras, uma entre elas fazendo-o sob a égide do segredo, o que nas considerações de Nicolas Abraham e de Maria Torok será a característica mesma da incorporação. Nesse artigo, Ferenczi concebe finalmente a psique do neurótico como um "teratoma: uma parte do corpo escondida, abriga as parcelas de um gêmeo cujo desenvolvimento se encontra inibido".<sup>31</sup>

Em 1931, "Analyses d'enfants avec des adultes" é o último artigo de Ferenczi que trata sobre a evolução da técnica a partir do tato e sobre as conseqüências, para a teoria, da retomada do papel do trauma. Nesse artigo, do lado técnico, é a descoberta do jogo que desempenha um papel central. Eis o exemplo de partida dessa análise pelo jogo:

um paciente já maduro decide, depois de haver superado fortes resistências, principalmente uma desconfiança intensa, reviver os eventos de sua primeira infância. Já sei, graças à elucidação analítica de seu passado, que nas cenas revividas ele me identifica com seu avô. De repente, em meio a um relato, ele me passa o braço ao redor do pescoço e me cochicha ao ouvido: "vovô, temo que vou ter um bebê" ... Tenho então a feliz idéia, me parece, de nada dizer por enquanto sobretudo a transferência ou qualquer outra coisa do gênero, mas de lhe devolver a questão, no mesmo tom de cochicho: "sim, por que é que você pensa isso?". Como vocês vêem, eu me deixei envolver num jogo que se poderia chamar de perguntas e respostas, análogo aos processos relatados por analistas de crianças, e já faz um bom tempo que esse jogo de braço anda muito bem.<sup>32</sup>

Esse procedimento técnico se apóia na consideração de que toda análise, em um ou em outro momento, deve permitir reviver os eventos traumáticos. Se, na técnica da análise pelo jogo, observa-se o esforço de Ferenczi de não resistir, como analista, ao paciente, permitindo-se "mimar"<sup>33</sup> seu paciente e se vangloriando da possibilidade de poder se comportar como uma mãe, que não vai se deitar antes de ter resolvido os problemas, pequenos ou grandes, de seu filho, observa-se também o desenvolvimento da capaci-

dade de observação e de descrição dos eventos ligados ao trauma ou, mais especificamente, como quer Ferenczi, à traumatogênese. "O abandono implica uma clivagem da personalidade", escreve Ferenczi, "uma parte de sua própria pessoa começa a interpretar o papel da mãe ou do pai, com a outra parte, e torna assim o abandono nulo e não-ocorrido, por assim dizer".<sup>34</sup> É preciso observar que a incorporação de objeto, desenvolvido por Nicolas Abraham e Maria Torok, corresponde quase palavra por palavra à retomada dessa descrição:

A incorporação é precisamente o mecanismo que supõe, para entrar em ação, a perda de um objeto, e isso, antes mesmo que os desejos que lhe concernem tenham sido liberados. A perda, qualquer que seja sua forma, agindo sempre como uma interdição, constituirá para a introjeção um obstáculo intransponível. Em compensação do prazer perdido e da introjeção não ocorrida realizar-se-á a instalação do objeto proibido no interior de si.<sup>55</sup>

No texto de Ferenczi, o abandono se apaga "magicamente". Constitui-se então a noção de um evento cujo único traço é a *autoclivagem narcísica*, que Ferenczi ilustra com uma história de crianças:

um animal feroz tenta destruir, a mordidas e unhas, uma medusa, mas não chega a ter nenhum domínio sobre ela, porque a medusa esquivava-se de todos os golpes e de todas as mordidas, graças à sua maleabilidade, para em seguida tomar a forma de uma bolha. Essa história pode ser interpretada de duas maneiras: por um lado, ela exprime a resistência passiva que o paciente opõe às agressões do mundo exterior; por outro, ela representa a clivagem da pessoa em uma parte sensível, brutalmente destruída, e uma outra que sabe tudo, mas, de algum modo, não sente nada. Esse processo primário de recalçamento é ainda mais claramente expresso nas fantasias e sonhos em que a cabeça, isto é, o órgão do pensamento, separada do resto do corpo, anda sobre seus próprios pés, ou é ligada ao resto do corpo apenas por um fio, coisas que exigem uma explicação não apenas histórica, mas também auto-simbólica.<sup>36</sup>

Ferenczi, nesse artigo, afirma que não se estenderá quanto à significação metapsicológica de todo esse processo de clivagem e

de recomposição; ele não o fará tampouco em outro lugar. Esta será a tarefa de Nicolas Abraham e Maria Torok.

Uma observação que Ferenczi faz a propósito de um tratamento inadequado da criança pelo adulto, e que, segundo ele, é o pior possível: o "desdizer (a afirmação de que não aconteceu nada, que não doeu, ou mesmo de ter batido ou ter ralhado quando se manifesta a paralisia traumática do pensamento ou dos movimentos), sobretudo, é o que torna o traumatismo patogênico"<sup>37</sup> está na origem de sua atitude inabalável de acreditar no testemunho do paciente, do cuidado extremo que ele toma em ir buscar e encontrar os indícios, por tão ínfimos ou disfarçados que sejam, para confirmar sua capacidade de testemunhar sobre si-mesmo. De certa maneira, o trabalho que Nicolas Abraham e Maria Torok farão sobre o caso do Homem dos Lobos pode ser definido como o restabelecimento de Serguei P. como testemunha, após ter sido negado por sua mãe como tal.

Em uma nota de 26 de março de 1931, "De la révision de l'interprétation des rêves" ["Sobre a revisão da interpretação dos sonhos"],<sup>38</sup> vê-se que o trabalho de Ferenczi, a partir de 1926, o levará pouco a pouco, mas de uma maneira cada vez mais decidida, a conceber de outra maneira o conjunto da doutrina psicanalítica. Nessa nota, ele se dedica a um dos pilares da doutrina, a interpretação dos sonhos, texto a respeito do qual ele escrevia há alguns anos que seria impossível que envelhecesse ou que se pudesse acrescentar a menor observação ou correção. Em 1931, ele propõe não apenas acrescentar alguma coisa ao texto de Freud, mas também reinterpretar a função do sonho. Isto não é um assunto de importância menor: o complexo de Édipo deve partilhar seu império com o trauma e, conseqüentemente, o "mundo adulto" é colocado em questão sob a pesada suspeita de ser detentor ao menos da metade da responsabilidade na produção da neurose. A atividade do sonho é em grande parte concebida como um trabalho de Sísifo, que tenta eternamente reparar as desfeitas dos maus procedimentos dos adultos em relação às crianças. A correção à doutrina dos sonhos que propõe Ferenczi é fundada no fato de que, para ele, os restos diurnos "são de fato os sintomas de repetição de traumatismos".<sup>39</sup> Ele escreve:

uma definição mais completa da função do sonho seria então (no lugar de "o sonho é uma realização de desejo"): todo sonho, mesmo o mais desagradável, é uma tentativa de conduzir os eventos traumáticos a uma resolução e a um domínio psíquicos melhores, no sentido, poder-se-ia dizer, de "o espírito de escada", o que, na maioria dos sonhos, é facilitado por uma diminuição da inteligência crítica e pela predominância do princípio de prazer. Eu não iria querer, pois, que se considerasse o retorno dos restos diurnos e da vida no sonho como produtos mecânicos da pulsão de repetição, mas entrevejo aí a ação de uma tendência, devendo igualmente ser qualificada de psicológica, uma resolução nova e melhor, sendo a realização de desejo o meio pelo qual o sonho consegue chegar a isso, mais ou menos bem.<sup>40</sup>

As descobertas, ou melhor, as redescobertas feitas em torno do tato como princípio da interpretação na sessão analítica a partir de 1928 constituem, no ano de 1933, o núcleo duro de toda a atividade de Ferenczi; pode-se supor mesmo que é a partir de suas elaborações em torno do trauma que ele tenta construir seu lugar na psicanálise, longe da proteção ou da aprovação de Freud, e não lhe falta nem ambição (viu-se que ele pretende completar a doutrina dos sonhos) nem experiência clínica (ninguém parece muito inclinado a contestá-lo, mas ninguém tampouco parece muito apressado a segui-lo); de certa maneira, o artigo que ele escreverá em 1933 parece surpreender o próprio autor. Finalmente, ele soube incomodar o mundo politicamente organizado "dos adultos" e obteve uma resposta que só pode ser considerada uma vitória espetacular, mas é muito mais difícil validá-la sob a forma pela qual esta resposta do mundo "dos adultos" se formulou para ele (por uma recusa e pela utilização de toda a artilharia pesada: acusações de desviacionismo, dúvidas sobre sua saúde mental etc). Porém, de qualquer maneira, Ferenczi não era mais o "*enfant terrible*" da psicanálise, ele trazia ao congresso de Wiesbaden alguma coisa também muito difícil para ser engolida pelos "adultos", quer se tratasse de admitir a existência da hipocrisia profissional ou da cumplicidade silenciosa do martírio das crianças. No artigo de 1933, "*La confusion de langue entre les adultes et l'enfant*", o autor e seus ouvintes sabiam de antemão a posição de cada um, onde seria difícil encontrar traços de flexibilidade. Cada qual interpretou seu papel, e lendo o artigo sessenta anos mais tarde, pode-se

vislumbrar a indignação dos velhos combatentes da sexualidade infantil vendo-se cercados por argumentos tão simples como o de não dar suficientemente atenção aos dados que eles mesmos contribuíram para serem encontrados; todavia, Ferenczi pleiteava simplesmente um pouco mais de seriedade na profissão, isto é, que os psicanalistas se mostrassem responsáveis por suas próprias descobertas e suas conseqüências: de fato, uma aritmética simples para uma ocasião assaz solene. Ferenczi também não facilita a si mesmo a tarefa, e começa sua conferência confessando o erro tático de "querer fazer entrar à força o tema demasiado vasto da origem exterior da formação do caráter e da neurose".<sup>41</sup>

O argumento principal é o da pouca disposição dos analistas em obedecer modestamente à clínica:

a importância dada recentemente ao fator traumático, tão injustamente negligenciado nesses últimos tempos na patogênese das neuroses. O fato de não aprofundar suficientemente a origem exterior traz um perigo, o de recorrer a explicações precipitadas invocando a predisposição e a constituição.<sup>42</sup>

O tom de extrema polidez empregado nesse artigo não esconde o fato de que um homem, que viu o rei nu, está fazendo uma conferência a respeito. A identificação com o analista é apresentada como uma das resistências mais tenazes e mais astutas dos pacientes: no lugar das ásperas críticas que eles poderiam formular a respeito de seu analista, "preferem" simplesmente "engolir" o analista. Assim, a responsabilidade recai sobre os analistas que não sabem dar suficiente liberdade a seus pacientes; por causa de uma insuficiência de sua análise pessoal, eles não poderiam suportar as críticas de seus pacientes. Desse modo, a hipocrisia profissional manteria apenas as regras de polidez na análise, e a responsabilidade recairia aí também sobre os analistas, que não seriam capazes de expor sua antipatia em relação a tal ou tal paciente. Em outros termos, os analistas seriam covardes que, por razões profissionais, teriam a autorização de sê-los. Ferenczi demole o argumento da conveniência profissional; para ele, a hipocrisia profissional reproduz, simplesmente, as condições traumáticas do paciente, e se o analista é capaz de instaurar uma atmosfera de confiança, esta é

"o que estabelece o contraste entre o presente e um passado insuportável e traumatogênico".<sup>43</sup> Após essa introdução carregada de insinuações em relação aos analistas em geral, Ferenczi começa a expor o que pôde observar a partir de sua técnica fundada no tato, que abandona a hipocrisia profissional e se mostra capaz de exprimir uma "autêntica simpatia":

que me seja permitido participar o que esta relação mais íntima com o paciente me fez melhor compreender. Pude, antes de mais nada, confirmar a hipótese já enunciada de que não se poderá jamais insistir o bastante sobre a importância do traumatismo e em particular do traumatismo sexual como fator patogênico.<sup>44</sup>

Para fundamentar essas premissas, Ferenczi conta agora com vários anos de clínica, na qual ele prestou muita atenção aos traumas. Nas famílias ricas, a governanta leva uma vida praticamente conjugai com os meninos de dez ou onze anos. A sedução incestuosa não é desde o começo um escândalo; ao contrário, escorre-se lentamente de um amor recíproco entre criança e adulto para uma má interpretação pelo adulto das atitudes da criança em razão das dificuldades deste adulto que confunde a criança com um adulto como ele, e é então que se chega a verdadeiras violações de meninas, a relações entre mulheres e meninos ou a atos homossexuais.

Esses anos de observação atenta permitem a Ferenczi ser meticoloso e, talvez, por isso, tornem mais difícil ainda escutar e entender. Ele escreve: "o primeiro movimento seria a recusa, o ódio, o desgosto, uma resistência violenta: 'não, não, eu não quero, é demasiado forte, isto me dói, deixe-me'".<sup>45</sup> Porém, essa resistência heróica só pode ser sustentada por um instante; a desproporção de forças é demasiado grande, essa reação é "inibida por um medo intenso".<sup>46</sup> Deste medo, observa-se Ferenczi distinguir duas importantes figuras da clínica, a identificação com o agressor ("as crianças se sentem física e moralmente sem defesa, sua personalidade ainda demasiado fraca para poder protestar, a força e a autoridade esmagadoras dos adultos as deixam mudas, e podem mesmo fazê-las perder a consciência. Porém, esse medo, quando atinge seu ponto culminante, obriga-as a se submeter automaticamente à

vontade do agressor, a adivinhar o menor de seus desejos, a obedecer esquecendo-se completamente, e a se identificar totalmente com o agressor")<sup>47</sup> e o transe traumático ("por identificação, digamos por introjeção do agressor, este desaparece como realidade exterior, e se torna intrapsíquico; mas o que é intrapsíquico será submetido, em um estado próximo do sonho - como o é o transe traumático - ao processo primário, isto é, que o que é intrapsíquico pode, seguindo o princípio de prazer, ser modelado e transformado de uma maneira alucinatória, positiva ou negativa. De qualquer maneira, a agressão deixa de existir como realidade exterior e paralisada, e no curso do transe traumático a criança consegue manter a situação de ternura anterior");<sup>48</sup> e, enfim, esse procedimento culmina em uma "mudança significativa, provocada no espírito da criança pela identificação ansiosa com o parceiro adulto, é a introjeção do sentimento de culpabilidade do adulto: o jogo até o momento anódino aparece agora como um ato que merece punição. Se a criança se restabelece de tal agressão, ela sente uma enorme confusão; para dizer a verdade, ela já está clivada, ao mesmo tempo inocente e culpada, e sua confiança no testemunho de seus próprios sentidos se rompe".<sup>49</sup> Por fim, deve-se sublinhar que, quando a criança tentar contar, receberá a desaprovação da mãe, a pessoa a quem, muito possivelmente, ela tenderá a confiar-se. Dessa descrição minuciosa, Ferenczi convida a reter: "a personalidade ainda fracamente desenvolvida reage ao desprazer brusco, não pela defesa, mas pela identificação ansiosa e a introjeção daquele que a ameaça ou agride".<sup>50</sup>

## II INTRODUÇÃO À CLÍNICA DA INCORPORAÇÃO

No Capítulo 1, tentamos estabelecer o mais claramente possível a distinção entre introjeção de pulsões e incorporação de objeto, segundo os critérios propostos pelos trabalhos de Nicolas Abraham e Maria Torok, principalmente, "Le 'crime' de l'introjection"<sup>51</sup> e "Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis",<sup>52</sup> bem como nos comentários de Jacques Derrida, sobretudo em *Fors (Fora)*.<sup>53</sup>

Neste capítulo, não se trata de retomar esses comentários para aprofundá-los ou modificá-los, mas para estudar o desenvolvimento do conceito de incorporação de objeto, a partir do que consideramos o ponto de partida das especulações de Nicolas Abraham e Maria Torok, isto é, a evolução do pensamento de Ferenczi sobre o trauma, esboçado na seção I deste capítulo. Deste ponto de vista, deve-se toda a clínica da incorporação de objeto aos trabalhos desses autores. Esses trabalhos, fiéis à melhor tradição psicanalítica, implicam uma nova teoria psicanalítica, no sentido específico do que quer dizer teoria psicanalítica, segundo o que pudemos observar no Capítulo 3, estudando o artigo "Topiques de la théorie"<sup>54</sup> de Pierre Fédida.

Alguns dos trabalhos mais conhecidos de Nicolas Abraham e de Maria Torok versam sobre o caso do Homem dos Lobos. Porém, para o nosso objetivo aqui, esses trabalhos reunidos no *Le verbier de l'homme aux loups* nos ajudam pouco. Entretanto, pensamos que no artigo de 1972, "Deuil ou mélancolie"<sup>55</sup> podem ser encontrados os principais elementos que nos permitem conhecer o raciocínio que conduz do pensamento ferencziano sobre o trauma a essa nova figura metapsicológica, a cripta no seio do ego, em que a retomada do caso do Homem dos Lobos não é mais que um episódio, evidentemente muito importante. Sem ter em mente o que se pode aprender de Ferenczi, principalmente a noção de identificação com o agressor, a noção de clivagem, a "máquina de calcular", e a negação pelos adultos da palavra da criança, muito pouco se compreenderá do que Nicolas Abraham e Maria Torok apresentam, porque a clínica e a teoria desses autores parecem pressupor a obra ferencziana, bem como os desenvolvimentos das noções de símbolo e de anasemia. Examinemos o começo do artigo de 1972:

A incorporação corresponde a uma fantasia e a introjeção, a um processo ... Efetivamente, se se aceita chamar de "realidade" (no sentido metapsicológico do termo) tudo o que age sobre o psiquismo de maneira a lhe impor uma modificação tópica - quer se trate de uma determinação "endógena" ou "exógena" - poder-se-á atribuir o nome de "fantasia" a toda representação, toda crença, todo estado do corpo, tendendo ao efeito oposto, isto é, à manutenção do *status quo* tópico.<sup>56</sup>

Tendo-se presentes as considerações de Nicolas Abraham sobre a noção de anasemia, em última análise, o objetivo de toda interpretação só deve ser desvelar os conflitos de introjeção nos limites da superfície de contato entre Núcleo e Invólucro; a fantasia (bem como o sonho, o mito ou o sintoma), por seu conteúdo manifesto, consiste apenas nos disfarces que obrigam a levar em conta o conteúdo latente. Como representação do símbolo do mensageiro e de suas mensagens, a fantasia é a única fonte que pode impressionar a percepção. Fantasia e percepção formam, assim, um par indissociável. Porém, é preciso lembrar, é pelo não-dito, pelas lacunas, que a fantasia, assim como o mito e o sonho, diz, por alusão, o indizível; indicando fora da ordem reflexiva a presença dessa instância a-semântica, este não-sentido pré-origi-nário revelado pelo procedimento anasêmico, o Núcleo. Considerado, unicamente, do lado de seu conteúdo manifesto, a fantasia seria o paradigma mesmo da incorporação, enquanto oposto ao processo de introjeção, interceptando o desenvolvimento da simbolização.

É preciso reconhecer que o artigo de Ferenczi de 1913, "Le développement du sens de réalité et ses stades" foi o ponto de partida de sua teoria e permaneceu, para ele, uma referência. No primeiro parágrafo do artigo de 1972 que acabamos de citar, os autores de "Deuil *ou* mélancolie" definem esse trabalho de Ferenczi como o ponto de partida de suas considerações. Mesmo que a realidade à qual se refere Ferenczi não seja a mesma da qual falam Nicolas Abraham e Maria Torok (porque, para estes, trata-se de Realidade no sentido metapsicológico), a referência ao artigo de 1913 é evidente. O fato mesmo que Nicolas Abraham e Maria Torok consideram a Realidade (no sentido metapsicológico) só é possível se se considerar que estes autores tinham presente o artigo de Ferenczi de 1926, "Le problème de l'affirmation du déplaisir". Neste sentido, então, em relação à Realidade (as maiúsculas, como vimos, são reservadas aos conceitos metapsicológicos, como Nicolas Abraham insiste frequentemente), Nicolas Abraham e Maria Torok definem a fantasia como "função preservadora" e, como tal, a fantasia

é de essência narcísica: antes de atingir o sujeito, ela tende a transformar o mundo. O fato de que ela freqüentemente seja inconsciente não significa que esteja fora do sujeito, mas que se refere a uma tópica secretamente mantida. Assim, compreender uma fantasia adquire um sentido preciso: é detectar, concretamente, a qual mudança tópica ela é chamada a resistir.<sup>57</sup>

Seria bastante útil esclarecer o que quer dizer Realidade para Nicolas Abraham e Maria Torok. Em comentário sobre um artigo de Denise Brauschweig,<sup>58</sup> os autores escrevem:

Nessa intervenção nos propomos deixar de lado as diversas significações do termo realidade, quer sejam elas de origem jurídica, filosófica ou mesmo científica. Todas essas significações tomadas por elas mesmas seriam efetivamente estranhas à nossa ciência, a psicanálise. Todavia, reencontramos a noção de realidade quotidianamente na nossa prática, ainda que sob uma forma disfarçada, até mesmo irreconhecível. Para nós, analistas, é precisamente esse disfarce, essa denegação que testemunhará, mais que tudo, a presença do que, para nosso paciente, vale como "realidade" - realidade a escamotear - entenda-se. Sendo assim, para nós, analistas, falar de "realidade" só se torna possível pela recusa mesma que, no paciente, a designa como tal. Porém, é neste sentido, e apenas neste sentido, que a "realidade" pode aspirar ao título de conceito metapsicológico. Ela se define, pois, como o que é recusado, mascarado, denegado como - precisamente - "realidade", como o que não deve ser conhecido, é, em uma palavra, definida como um segredo. O conceito metapsicológico de Realidade remete, no aparelho psíquico, ao lugar onde o segredo está enterrado.<sup>59</sup>

Os autores seguem rigorosamente seus desenvolvimentos sobre o traço memorial e sua dupla inscrição (de um lado, o Núcleo, de outro, o Invólucro), segundo o Capítulo 3, sofrendo uma dupla lei (de um lado, a lei do processo primário, de outro, a lei do processo secundário). Para poder ser considerada um conceito psicanalítico, a "realidade" deve, pois, ser de-significada, para poder fazer alusão ao Núcleo e se tornar Realidade, segundo a notação convencional para os conceitos metapsicológicos. Dito de outra maneira, para tornar-se metapsicologia, a "realidade" deve ser encarada a partir de suas lacunas, de seus disfarces. Pode-se então compreender que sua relação com o segredo seja essencial. O se-

greto, aqui, é o "crime" da introjeção, porque toda introjeção é um "crime", pelo fato de que ela implica a voluptuosidade como demonstrou Nicolas Abraham em seu artigo "Le 'crime' de l'introjection"<sup>60</sup> que comentamos no Capítulo 1. Assim sendo, pode-se compreender essa voluptuosidade: é a Sexualidade do Núcleo que tenta penetrar o Invólucro, como pudemos ver no capítulo anterior. O processo de introjeção é, pois, o objetivo de toda interpretação; porque, afinal, é o processo que é contado por aquilo cujos mitos, sonhos ou fantasias tentam levar em conta, nas lacunas, disfarces, silêncios, das diferentes configurações das relações Núcleo/Invólucro, a cada momento.

Essas considerações permitem pontuar algumas precisões no conceito de cripta. Uma primeira precisão se refere à sua tópica, segundo a perspectiva topológica que conduziu Nicolas Abraham à formulação do conceito de anasemia:

Na tópica, esta cripta corresponde a um lugar definido. Não é nem o Inconsciente dinâmico nem o ego da introjeção. Seria antes como que um enclave entre os dois, espécie de Inconsciente artificial, localizado no seio do ego. A existência de tal tumba tem por efeito obturar as paredes semipermeáveis do Inconsciente dinâmico. Nada deve filtrar para o mundo exterior.<sup>61</sup>

Essa definição dos autores nos obriga a considerar que as relações entre o Núcleo e o Invólucro são mimetizadas em uma das instâncias. A diferença entre o original e o imitado, do fato de sua localização, é que, se a relação original implica uma dupla lei (a do processo primário e a do processo secundário), o imitado se encontra unicamente sob a legislação do processo secundário.

Em sua introdução ao *Le verbier de l'homme aux loups*, Derrida diz que uma cripta, toda cripta, implica considerar os *lugares*, a *morte*, a *cifra*. Suas considerações sobre os lugares são bastante sugestivas:

O que é uma cripta? Uma cripta não se apresenta. Uma certa disposição dos lugares é estabelecida para dissimular: alguma coisa, sempre, de alguma maneira, um corpo. Porém, para dissimular também a dissimulação: a cripta que dela mesma se disfarça dissimulando-se. Talhados na natureza, explorando por vezes os acasos ou os dados,

esses lugares não são naturais. Uma cripta jamais é, de lado a lado, natural e se a *pbysis* adora, como se sabe, (se) criptar, é porque ela transborda para encerrar, naturalmente, seu outro, todos os seus outros. A cripta não é, pois, um lugar natural, mas a história marcante de um artifício, uma *arquitectura*, um artefato: de um lugar *compreendido* em um outro, mas rigorosamente separado dele, isolado do espaço geral por tabiques, muros, enclave. Para lhe subtrair a coisa. Construindo um sistema de paredes, com suas faces interna e externa, o enclave críptico produz uma clivagem do espaço geral, no sistema reunido de seus lugares, na arquitetônica de sua praça aberta em seu interior e ela-mesma limitada por uma parede geral, em seu *fórum*. No interior desse fórum, praça de livre circulação para as trocas de discurso e de objetos, a cripta constrói um outro *foro*: fechado, porém no interior de si-mesmo, interior secreto no interior da grande praça, mas ao mesmo tempo exterior a ela, exterior no interior. Qualquer coisa que se escreva sobre elas, as superfícies parietais da cripta não separam simplesmente um foro interior de um foro exterior. Elas fazem do foro interior um fora excluído no interior do de dentro. Tal é a condição, tal o estratagema, para que o enclave críptico possa isolar, proteger, disfarçar, manter ao abrigo de toda penetração, de tudo o que de fora possa se infiltrar com o ar, a luz ou o ruído, o olhar ou a escuta, o gesto ou a palavra.<sup>62</sup>

Observemos que, de acordo com a apresentação de Nicolas Abraham e Maria Torok, bem como segundo o comentário de Derrida, a cripta só pode implicar uma clivagem do ego resultando uma instância mimética, cuja função seria ligada essencialmente à manutenção de um segredo, que deve ser guardado intacto, desconhecido da instância em que a cripta se aloja e de todo olhar estrangeiro. Esse mimetismo (é um artefato situado igualmente na interface entre Núcleo e Invólucro, mas como os autores precisam, no ego) é submetido totalmente às leis do processo secundário e completamente extraído das leis do processo primário. Ele oblitera, assim, completamente, todo trabalho de introjeção. Ele é, pois, capaz de impedir toda mudança, tornando-se assim o guardião eficaz do *status quo*. Nicolas Abraham e Maria Torok escrevem:

Nada deve filtrar para o mundo exterior. É ao ego que cabe a função de guardião de cemitério.

... A tumba, com sua fechadura - para retomar uma linguagem menos metafórica -, nós chamaremos *recalcamento conservador*,

opondo-o assim ao *recalcamento constitutivo*, particularmente aparente na histeria e que se nomeia correntemente: recalcamento dinâmico. A diferença essencial entre os dois recalcamientos é que, na histeria, um desejo nascido do interdito procura, nos seus desvios, seu caminho e o encontra nas realizações simbólicas, enquanto no criptóforo é um desejo já realizado e sem desvios que se encontra enterrado, incapaz que é de renascer, bem como de cair no esquecimento. Nada seria capaz de fazer que ele não tenha sido realizado e que a lembrança se apague dessa realização. O passado é, pois, presente no sujeito, como um *bloco de realidade*, ele é visado como tal nas suas negações e recriminações. Se essa realidade não pode morrer, ela tampouco pode pretender retornar à vida. O cortejo de personagens internos está lá para impedir. Na análise, é com eles que se defronta, mais ainda que com o próprio sujeito. E é um trabalho de longa duração - nós todos o sabemos -, conduzir esses personagens internos à indulgência, de modo a permitir que a porta da tumba seja entreaberto.<sup>63</sup>

Observa-se aqui que, a partir de um raciocínio sobre a tópica, pode-se distinguir um mecanismo, o recalcamento conservador, o qual, por sua vez, leva a um novo olhar sobre a clínica. No que diz respeito ao alcance clínico dessa descoberta, é preciso dizer, como fez Nicolas Abraham em um de seus trabalhos,<sup>64</sup> que não efetuar a distinção entre a histeria e a criptoforia seria praticar uma *as if analysis* nos tratamentos em que o processo de introjeção se encontra completamente bloqueado pelos procedimentos incorporativos. É preciso observar que essa obcecação clínica não é outra coisa senão o resultado de um doutrinamento. Seria preciso criticar o panfantasismo para poder encontrar um lugar para a Realidade, a qual, afinal, é sobretudo negada pelo próprio analista; pois se ouvem ainda os argumentos que definem a tarefa do analista como o território da fantasia, não tendo o analista nada a ver com a realidade - "realidade" - Realidade. Não é por acaso que Nicolas Abraham e Maria Torok falam de "um longo período [durante o tratamento] que parece de estagnação, mas que, de fato, é utilizado [pelo criptóforo] para estudar sub-repticiamente as possibilidades de escuta do analista, isto é, seus preconceitos (e não seu desejo, como seria o caso nas neuroses objetais)".<sup>65</sup> Contudo, toda atividade de desmetaforização e de objetivação (que são as atividades essenciais da magia incorporativa, como veremos um pouco

adiante) não tem outra referência que o levar em conta o Real (no sentido metapsicológico); a cripta não tem outra função senão a de proteger o recalçamento dinâmico subjacente:

de qual maneira? De maneira que as palavras do interdito tenham perdido seu efeito de interdito. As palavras do sujeito foram atingidas por uma catástrofe que as colocou fora do circuito. E isso aconteceu de verdade. O que prova que o desejo foi realmente realizado antes de ser enterrado é - precisamente - que as palavras que o designam adquiriram seu sentido positivo - o que não exclui que essa mutação tenha ocorrido em um "*après-coup*" - e desse fato as palavras foram subtraídas à luz do dia. A existência da tumba é a prova suficiente de um evento *real*, implicando os representantes das instâncias proibidoras como cúmplices da realização de um desejo, indevidamente levado a cabo, o gozo. Sem o que, compreende-se, ele poderia ser denunciado (como as acusações histéricas).<sup>66</sup>

É preciso ressaltar o caminho percorrido desde "La confusion de langue entre les adultes et l'enfant" de Ferenczi. As observações ferenczianas sobre o trauma, quando uma criança vê que os adultos não acreditam no seu testemunho, indicam que aí reside a maior ferida. Nicolas Abraham e Maria Torok tentam salvar o testemunho e, ao mesmo tempo, a psicanálise. Apenas esse fato já revela todo o alcance da obra de Nicolas Abraham e de Maria Torok. A tumba é a "prova" que valida a palavra da testemunha. E não se deve esquecer do alcance jurídico-político desse fato: em Robert Antelme, Primo Levi, Simone Weill e tantos outros, a grande ferida era constituída pelo fato de que, depois do retorno dos campos de concentração, ninguém queria escutá-los ou acreditar neles. A atividade revisionista não é outra coisa senão um dizer mágico incorporativo. Esses aspectos seriam, na nossa opinião, um imenso território no qual as perspectivas que estudamos aqui poderiam representar um avanço. Poder-se-ia também abordar outro problema, a saber, o do autismo, ou mais exatamente o da ruína à qual foram reduzidos os elementos de comunicação do autista. Numerosos aspectos poderiam ser observados concernentes à linguagem assim atingida por uma catástrofe, se se dispusesse a decifrar os códigos existentes, se se acreditasse na testemunha. Para os autores:

a armadilha do analista, com sua teoria da sedução ou de seu contrário, consiste em se colocar *a priori* sobre o mesmo terreno jurídico que o sujeito criptóforo. Assim o processo se torna inevitável e - o que é paradoxal - ele será fatalmente perdido por todas as partes. O sujeito é condenado por antecipação, bem como o objeto de seu gozo. Porém, o analista, por sua vez, o será inevitavelmente, pois só poderá fracassar nos outros papéis que lhe são conferidos: o juiz, o procurador, o advogado, o acusado, o corpo de delito. Este será o erro judiciário, por absolvição, a consolidação da cripta.<sup>67</sup>

Vê-se que tanto a negação do processo quanto sua realização conduzem ao fracasso. Estando acordado que o bloqueio do processo de introjeção pelos procedimentos incorporativos que conduzem à construção da cripta é, em última análise, do que se trata no tratamento desses casos, é a regra fundamental da psicanálise que tornará inútil os procedimentos protetores do recalçamento conservador pela relação com o recalçamento dinâmico; no único caso em que a situação analítica poderia reconstituir a eficácia do testemunho, as palavras não seriam então mais encarregadas de guardar a chave do segredo, mas poderiam voltar a ser os instrumentos lingüísticos que contam a um terceiro um conflito enterrado num nível muscular. Neste sentido, certas técnicas oriundas da etnopsiquiatria ou etnopsicanálise, para citar apenas um exemplo, que preconizam a constituição de grupos de sobreviventes do Holocausto (Shoah) para reconstituir um grupo outrora existente, seriam apenas uma acomodação à lei críptica de não mexer; porque não se trata de salvar ou de se ter a ilusão da recomposição a partir de alguns farrapos de um mundo qualquer, mas de poder dizer o indizível do desaparecimento do mundo, única possibilidade de expor o desejo de ter um mundo. E talvez, como diriam Nicolas Abraham e Maria Torok, "então, e somente então, a Realidade terá se tornado desejo".<sup>68</sup>

Considerando-se a observação inicial do artigo "Deuil *ou* mélancolie" que reproduzimos antes, segundo a qual a introjeção é da ordem do processo e a incorporação da ordem da fantasia, a incorporação é o procedimento que tenta resistir à mudança imposta por uma perda sofrida pelo psiquismo; "se essa perda fosse homologada, impor-se-ia um remanejamento profundo".<sup>69</sup> Em vez de desen-

cadear o processo de introjeção de pulsões, o que implicaria o reconhecimento de uma ferida do sujeito, a fantasia de incorporação pretende que a perda não seja alguma coisa que toque o sujeito, mas simplesmente o objeto. Efetivamente, "a fantasia de incorporação pretende realizar isso de maneira mágica, realizando propriamente o que só tem sentido figurado. É para não 'engolir' a perda que se imagina engolir, ter engolido, o que foi perdido, sob a forma de um objeto",<sup>70</sup> donde a multiplicidade de possibilidades das fantasias de incorporação, como indicam os autores: introduzir no corpo, aí reter ou daí expulsar um objeto (todo ou parte), uma coisa, adquirir, guardar, perder um objeto etc.

O jogo de esconder operado pela magia incorporativa é fundamentalmente assegurado por um procedimento no qual o Núcleo (segundo a figura da casca-e-o-núcleo mencionada no Capítulo 3, sobre a anasemia) é colocado fora do circuito; então o sujeito cai no circuito exclusivamente reflexivo do tipo sujeito-objeto e no qual toda referência endereçada ao núcleo inconsciente é interceptada pela *desmetaforização* e pela *objetivação*:

Na magia incorporativa distinguem-se assim dois procedimentos conjugados: a desmetaforização (o tomar ao pé da letra o que se entende no figurado) e a objetivação (o que é sofrido não é um ferimento do sujeito, mas a perda de um objeto). A "cura" mágica por incorporação dispensa o trabalho doloroso de remanejamento. Absorver o que vem a faltar sob forma de alimento, imaginário ou real, quando o psiquismo está enlutado, é recusar o luto e suas conseqüências, é recusar introduzir em si a parte de si-mesmo depositada no que foi perdido, é recusar saber o verdadeiro sentido da perda, o que faria que, ao saber, seria [o sujeito] outro; em suma, é recusar sua introjeção. A fantasia de incorporação trai uma lacuna no psiquismo, uma falta no lugar preciso onde uma introjeção devia ter ocorrido.<sup>71</sup>

A conseqüência do trabalho mágico de incorporação é, então, fornecer a ilusão de que tudo é conhecido, de que o sofrimento é devido à perda do objeto, a reflexividade é de rigor e a simbolização interrompida enquanto operação do sujeito; "o verdadeiro sentido da perda" deve ser referido às perspectivas que pudemos distinguir no capítulo precedente: o Núcleo como não-apresentável e não-significável é o estrangeiro precursor de alguma manei-

ra do estrangeiro externo como objeto. O objeto externo faz o papel de catalisador. Ele é, de alguma maneira, um representante do Núcleo, que no fim do processo de introjeção deverá desaparecer para que outras introjeções possam acontecer. O desaparecimento ou qualquer outro acidente que venha a interromper esse processo implica a paralisação do processo de simbolização próprio ao processo de introjeção. Concebida do ponto de vista da simbolização, a interrupção do processo de introjeção implica imediatamente uma queda em um nível inferior. Do ponto de vista anasêmico, de outro modo, o pólo Núcleo, tendo perdido seu representante externo, desaparece, por assim dizer, momentaneamente, como pólo anasêmico, bem como o Invólucro, como outro pólo anasêmico. A atividade reflexiva, na urgência do momento, cria a ilusão de que tudo se passa entre o "eu" e o "me". As palavras outrora dirigidas ao sujeito pelo objeto e as palavras do sujeito endereçadas ao objeto se tornam cascas vazias pelo fato de que elas perderam o objeto que representava o Núcleo. Assim se realizam, em parte, a desmetaforização e a objetivação mencionadas antes. Compreende-se então como a fantasia de incorporação trai uma lacuna no psiquismo, uma falta no lugar preciso onde uma introjeção deveria ter acontecido: na superfície de contato entre o Núcleo e o Invólucro, a penetração das mensagens do Núcleo no Invólucro é interrompida e imediatamente substituída por essa imagem da introdução no corpo de um objeto. Reconhecer a fantasia de incorporação como uma maneira de dizer, como qualquer outra fantasia, aliás, significa que se pode situar na posição que permite ver a qual mudança tópica a fantasia de incorporação tenta se opor. Nos passos do trabalho de Ferenczi de 1913, "Le développement du sens de réalité et ses stades", a incorporação seria a tentativa desesperada de manter o *status quo* da onipotência, barrando assim a rota para a Realidade. Considerando os trabalhos de Ferenczi sobre o trauma, a partir de 1926, a "máquina de calcular" sofre uma pane. O choque da perda não permite mais contar o mundo nem contar com o mundo. A magia incorporativa restabelece a lei do tudo ou nada: tudo permanece sem mudança porque nada aconteceu.

Seria bastante útil verificar como os autores de "Deuil *ou* mélancolie" observam a introjeção e a incorporação em relação à "máquina de calcular" ferencziana. Eles concebem a introjeção como uma comunhão de bocas vazias. Uma primeira analogia bastante sugestiva:

Introjetar (= jogar no interior) não é a mesma coisa que incorporar? Seguramente, a imagem é a mesma, mas por razões que vão aparecer, insistimos em distingui-las, como se distinguiria uma imagem metafórica de uma imagem fotográfica, ou a aprendizagem de uma língua com a compra de um dicionário, uma apropriação de si pela análise e a fantasia de "incorporação" de um pênis.<sup>72</sup>

Para Nicolas Abraham e Maria Torok, a "máquina de calcular" ferencziana, concebida para calcular quantidades, funciona também, imperativamente, para considerar qualidades, como observa Derrida: "a autonomização eventual da linguagem propriamente dita, da linguagem verbal, é compreendida, portanto limitada desde o início, desde as premissas gerais, como momento oral do processo de introjeção".<sup>73</sup>

Nicolas Abraham e Maria Torok escrevem:

O início da introjeção acontece graças às experiências de vazio da boca, acompanhadas de uma presença materna. O vazio é antes de mais nada experimentado como gritos e choros, preenchimento postergado, depois como ocasião de chamamento, meio de fazer aparecer, linguagem. Depois, ainda, como autopreenchimento fonatório, pela exploração línguo-pálato-glossal do vazio, em eco com as sonoridades percebidas desde o exterior e, enfim, como substituição progressiva parcial das satisfações da boca, cheia do objeto materno, pelas de boca vazia do mesmo objeto, mas preenchida de palavras endereçadas ao sujeito. A passagem da boca cheia de palavras se efetua por meio de experiências de boca vazia. Aprender a preencher de palavras o vazio da boca, eis um primeiro paradigma da introjeção.<sup>74</sup>

Dessa passagem conclui-se, esquematicamente, que a boca vazia de objeto se preenche de palavras do objeto, a ausência do objeto se torna palavra e a experiência das palavras se torna outras palavras,

assim o vazio oral original terá encontrado remédio para todas as suas faltas por sua conversão em relação de linguagem com a comunidade falante ... E assim que a absorção alimentar, propriamente, se torna a introjeção, figuradamente. Operar essa passagem é conseguir que a presença do objeto ceda lugar a uma auto-apreensão de sua ausência.<sup>75</sup>

Essas observações sobre a introjeção seguem a lógica ferenciana da "máquina de calcular", hipótese sobre a maneira de dizer "sim" a um desprazer: "se o reconhecimento do ambiente hostil representa um desprazer, seu não-reconhecimento comporta geralmente ainda mais desprazer; o menos desprazeroso se torna então relativamente prazeroso e pode ser afirmado como tal".<sup>76</sup> As considerações de Nicolas Abraham e Maria Torok sobre a incorporação vão neste sentido: "Se toda fantasia é recusa em introjetar e negação de uma lacuna, será preciso interrogar por que algumas dentre elas tomam a forma privilegiada de introduzir um objeto no corpo? Dito de outra maneira, por que seu conteúdo visa à metáfora mesma da introjeção?".<sup>77</sup>

Um aspecto que é preciso reter sobre a incorporação aparece, então, como resposta a essa questão:

Efetivamente, para que a incorporação proceda de maneira a realizar literalmente a metáfora da introjeção, é preciso que o processo, habitualmente espontâneo, se torne o objeto de uma tematização, de um tratamento reflexivo de alguma maneira. Ora, isso só deve acontecer em um único caso: quando o trabalho de introjeção apenas começado ou entrevisto se choca com um obstáculo proibitivo. Isso posto, é possível precisar o lugar desse obstáculo: ele se encontra, com toda a evidência, na boca mesma, onde estão sediados os fenômenos que presidem à introjeção. É porque a boca não pode articular certas palavras, enunciar certas frases - por razões a serem determinadas - que se tomará aí, como fantasia, o inominável, a coisa ela-mesma. O vazio da boca chamando em vão, para se preencher, das palavras introjetivas, volta a ser a boca ávida de comida de antes da palavra: na falta de poder se nutrir das palavras que se trocam com outro, ela vai introduzir, fantasisticamente, toda uma pessoa ou parte dela, única depositária do que não tem nome. Desde a introjeção, verificada impossível, a passagem decisiva à incorporação se efetua então no momento em que as palavras da boca, não vindo preencher o vazio do sujeito, este introduz aí uma coisa imaginária ... Eis como,

saído de uma parada diante da introjeção impraticável, a fantasia de incorporação aparece como esse substituto ao mesmo tempo regressivo e reflexivo.<sup>78</sup>

Do ponto de vista do artigo de Ferenczi de 1933, "La confusion de langue entre l'adulte et l'enfant", a incorporação seria o destino da abolição da linguagem de ternura da criança pela resposta apaixonada do adulto, que fornece propriamente o que a criança pede figuradamente, segundo a semântica própria da linguagem simbólica desenvolvida pela criança. O coito nessas condições seria a ruína incorporativa que toma o lugar do pedido introjetivo. Vista a partir do par símbolo-anasemia, a fantasia de incorporação efetua a regressão ao mesmo tempo regressiva e reflexiva por um procedimento mágico próximo da alucinação, onde o "eu" e o "me" da reflexividade por uma projeção interna são tomados pelos pólos anasêmicos Núcleo e Invólucro; o mensageiro, por uma projeção desta vez externa, se torna o objeto que se introduziu para preencher a boca tornada de novo ávida de comida. Nessa figuração, a boca seria a concretização da superfície de contato entre o Núcleo e o Invólucro.

A condição para que o mecanismo de incorporação se realize deve responder a duas questões: "como as palavras da introjeção chegam a faltar? Por que esta urgência que as chama?". Segundo os autores de "Deuil *ou* mélancolie", "só pode se tratar da perda súbita de um objeto narcisicamente indispensável, quando então esta perda é de natureza a interditar a comunicação. Em qualquer outro caso, a incorporação não teria razão de ser".<sup>79</sup> Contudo, todas as perdas narcísicas não têm a incorporação como destino, "tal é o caso apenas para as perdas que não podem - por qualquer razão - se confessar como perdas".<sup>80</sup> Apenas no caso de um luto inconfessável, indizível, haverá no interior do sujeito uma tumba secreta: "na cripta repousa, vivo, reconstituído a partir de lembranças de palavras, de imagens, de afetos, o correlato objetai da perda, como pessoa completa, com sua própria tópica, assim como os momentos traumáticos - efetivos ou supostos - que tornaram a introjeção impraticável".<sup>81</sup> As condições para que tal

evento possa se produzir são dadas pelo que Ferenczi escreveu nesta nota de 26 de março de 1931:

um choque inesperado, não preparado e esmagador, age, por assim dizer, como um anestésico. Mas como isso se produz? Aparentemente, pela paralisação de toda espécie de atividade psíquica, junto à instauração de um estado de passividade desprovido de toda resistência. A paralisia total da mobilidade inclui também a paralisação da percepção, ao mesmo tempo que a do pensamento. A conseqüência dessa desconexão da percepção é que a personalidade fica sem nenhuma proteção. Contra uma impressão que não é percebida, não é possível se defender. Essa paralisia total tem por conseqüências: 1) que o curso da paralisia sensorial será e permanecerá duravelmente interrompido; 2) que durante essa paralisia se aceitará sem resistência toda impressão mecânica e física; 3) que nenhum traço mnésico subsistirá dessas impressões, mesmo no inconsciente, de modo que as origens da comoção são inacessíveis pela memória.<sup>82</sup>

Às condições prévias à existência de uma cripta, dadas pelas considerações de Ferenczi, será preciso acrescentar as condições clínicas estabelecidas por Nicolas Abraham e Maria Torok.

Para que a incorporação se realize, é preciso um luto inconfessável sucedendo a um "estado do ego já compartimentado, na seqüência de uma experiência manchada de vergonha. É essa compartimentalização que, por sua estrutura mesma, a cripta perpetua. Não há cripta, pois, que não tenha sido precedida de um segredo partilhado, de um segredo tendo já, previamente, fragmentado a tópica".<sup>83</sup> Para que uma cripta exista é preciso, portanto, um desejo realmente realizado, como vimos antes, quando dos comentários sobre o recalçamento conservativo.

Mas para que uma cripta seja edificada,

é preciso que o segredo vergonhoso tenha sido o fato de um objeto que desempenhe o papel de ideal do ego. Trata-se então de guardar seu segredo, de cobrir sua vergonha... Para salvaguardar o objeto ideal, o criptóforo sacrifica os pretextos de qualquer um que queira envergonhá-lo: ele neutraliza, afinal, os instrumentos, por assim dizer, materiais dos estigmas, as metáforas provenientes da dejeção, do excremento, tornando-os comestíveis, até mesmo apetitosos. Se se está decidido a ver uma linguagem nos procedimentos que governam tal fantasiação, convém inventariar uma nova figura de estilo, figura da

destruição ativa da figuração, à qual propomos o nome de antimetáfora.<sup>84</sup>

Por intermédio dessa figura da antimetáfora, chega-se a uma polaridade irreduzível: se a introjeção é a vitória do adquirido sobre o inato, a incorporação é a vitória da agressão, instalando no interior do ego um altar fortificado em intenção do agressor, pela via da clivagem do ego. A incorporação implica "a destruição, fantasmática, do ato mesmo pelo qual a metáfora é possível: o ato de colocar em palavras o vazio oral original, o ato de introjetar".

## NOTAS

- 1 Abraham & Torok, 1987e, p.266.
- 2 Jones, 1969a, p.126.
- 3 Ibidem, p. 126, n.l.
- 4 Abraham & Torok, 1987d, p.255.
- 5 Segundo uma observação de Jacques Derrida em seu seminário.
- 6 Sófocles, 1964, p.301.
- 7 Freud, 1995c.
- 8 Mesmo se nos referirmos, neste estudo, apenas aos trabalhos de Ferenczi, é preciso contudo mencionar os trabalhos de I. Hermann, M. Balint, que se tornaram clássicos, como comentário e continuação da obra de Ferenczi, bem como os trabalhos, na França, de I. Barande, J. Dupont, W. Granoff e M. Schneider (principalmente seu livro aparecido em 1968, *Le trauma et la filiation paradoxale*).
- 9 Ferenczi, 1974i.
- 10 Ferenczi, 1982b.
- 11 Ferenczi, 1982c.
- 12 Ferenczi, 1982d.
- 13 Ferenczi, 1982e.
- 14 Ferenczi, 1982a, p.125-38.
- 15 Ferenczi, 1982f.
- 16 Ferenczi, 1974i, p.396.
- 17 Ibidem.
- 18 Ibidem.
- 19 Ibidem, p.392.
- 20 Ibidem, p.398.

- 21 Ferenczi, 1982b, p.55.
- 22 Ibidem, p.58.
- 23 Ferenczi, 1982c, p.77.
- 24 Ibidem, p.79.
- 25 Ibidem.
- 26 Ferenczi, 1982d, p.91.
- 27 Ibidem, p.93.
- 28 Ibidem.
- 29 Ibidem.
- 30 Ibidem, p.94.
- 31 Ibidem, p.96.
- 32 Ferenczi, 1982e, p.101.
- 33 Ibidem, p.107.
- 34 Ibidem, p.106.
- 35 Torok, 1987b, p.237.
- 36 Ferenczi, 1982e, p.107.
- 37 Ibidem, p.109.
- 38 Ferenczi, 1982f.
- 39 Ibidem, p.141.
- 40 Ibidem, p.142.
- 41 Ferenczi, 1982a, p.125.
- 42 Ibidem.
- 43 Ibidem, p.128.
- 44 Ibidem, p.129.
- 45 Ibidem, p.130.
- 46 Ibidem.
- 47 Ibidem.
- 48 Ibidem.
- 49 Ibidem.
- 50 Ibidem, p.131.
- 51 Abraham N., 1987e.
- 52 Torok, 1987b..
- 53 Derrida, 1976.
- 54 Fédida, 1978c.
- 55 Abraham Sc Torok, 1987e.
- 56 Ibidem, p.260.
- 57 Ibidem.
- 58 Braunschweig, 1971.
- 59 Abraham & Torok, 1987d, p.252.
- 60 Abraham, N., 1987e.

- 61 Abraham & Torok, 1987d, p.254.
- 62 Derrida, 1976, p.11.
- 63 Abraham & Torok, 1987d, p.255.
- 64 Abraham & Torok, 1987e, p.271.
- 65 Abraham & Torok, 1987c.
- 66 Abraham & Torok, 1987d, p.256.
- 67 Ibidem, p.257.
- 68 Ibidem, p.258.
- 69 Abraham & Torok, 1987e, p.261.
- 70 Ibidem.
- 71 Ibidem.
- 72 Ibidem, p.262.
- 73 Derrida, 1976, p.55.
- 74 Abraham & Torok, 1987e, p.262.
- 75 Ibidem, p.263.
- 76 Ferenczi,1974i, p.392.
- 77 Abraham & Torok, 1987e, p.263.
- 78 Ibidem.
- 79 Ibidem, p.264.
- 80 Ibidem, p.265.
- 81 Ibidem, p.266.
- 82 Ferenczi, 1982f,p.143.
- 83 Abraham & Torok, 1987e, p.267.
- 84 Ibidem.

## CONCLUSÃO

Em nosso estudo, o eixo constituído pelo estudo da introjeção-símbolo-anasemia-criptoforia é certamente um eixo importante, mas não é, possivelmente, o único pelo qual se pode percorrer a obra de Nicolas Abraham e Maria Torok. Seguindo este caminho, encontramos alguns eventos inesperados para a clínica e a metapsicologia.

É preciso, antes, assinalar as referências fundamentais dos autores: a clínica e a literatura.

Seu cuidado em permanecer o mais perto possível do sofrimento para interrogar e remanejar a teoria a partir dessa proximidade é uma das contribuições maiores que encontramos neste caminho. Nos autores estudados, a tensão entre a clínica e a metapsicologia chega por vezes a paroxismos que terminam por encontrar sua expressão na ruptura dos pressupostos teóricos. Vistos desse ângulo, as vias abertas por Ferenczi se tornam as rotas dos autores que estudamos. Se, para Ferenczi, reconhecendo certa ingenuidade nos seus remanejamentos da técnica, a preocupação em permanecer perto do sofrimento de seus pacientes o levou a uma quase ruptura com Freud, em Nicolas Abraham e Maria Torok

constata-se uma ruptura efetuada abertamente com alguns conceitos da doutrina freudiana. Pode-se citar a compulsão de repetição que, para os autores, se encontra sob a legislação do princípio de prazer, pelo fato de que ela só pode ser encarada como uma repetição simbólica; ou ainda o instinto de morte que, na obra que estudamos, corresponde às atuações do "fantasma".

Do ponto de vista da expressão da preocupação clínica, Ferenczi é a raiz mais importante da obra de Nicolas Abraham e Maria Torok. Efetivamente, à medida que nosso estudo se desenvolvia, a idéia da leitura de Freud por Nicolas Abraham e Maria Torok só podia ser a leitura feita por intermédio de Ferenczi. Por meio da obra de Ferenczi, sobretudo no seu *Journal clinique*, chega a nós um Freud muito pouco estudado ou levado em conta pelos analistas. Encontram-se aí observações importantes para a compreensão de um Freud fundamentalmente antipsicanalítico. Sob esse aspecto, observa-se uma convergência entre os testemunhos de Ferenczi e Reich. Os dois autores deixam entrever uma profunda transformação no desenvolvimento de Freud: um período em que a pesquisa de Freud se desenvolve construindo-se pela observação clínica; um outro período que corresponderia a um abandono progressivo da clínica em benefício de um remanejamento teórico, conseqüência de um isolamento gradual de Freud no seio de seu próprio movimento, segundo Reich, amplamente confirmado por Ferenczi.

Na obra de Ferenczi, assinalamos alguns pontos de referência aos quais nossos autores estiveram fielmente ligados: o conceito de introjeção, o artigo "Le développement du sens de réalité et ses stades", *Thalassa*, e o artigo "La confusion de langue entre les adultes et l'enfant". A medida que nosso estudo se desenvolvia, a amplitude da presença ferencziana se impunha e fomos obrigados a fazer incursões relativamente importantes nos escritos de Ferenczi. Sobressai dessas incursões que os autores são freudianos/antifreudianos. Tal afirmação pode parecer estranha ou disparatada, mas considerando-se o aspecto antipsicanalítico do próprio Freud, os autores se fazem inteiramente herdeiros deste. Eles recebem essa herança por intermédio de Ferenczi e o sofrimento deste

em relação a Freud. Se Ferenczi se queixa de sua análise inacabada ou mal conduzida por Freud, para os autores, é o analista que é colocado em questão no caminho dos ensinamentos de Ferenczi. A análise só pode avançar na medida em que há um progresso do analista pela presença do analisando; ou, em outros termos, se existe um sofrimento implícito que deve ser suportado pelo analisando, há também o sofrimento do analista que retoma sua própria análise em cada sessão de seu ofício. Assim, as biografias apologéticas de Freud, que supõem uma "doença mental" de Ferenczi, fabulam suas quimeras e não têm outro valor senão como peças curiosas de museu. Do ponto de vista analítico, elas têm a força de impedir a progressão da análise criando verdadeiros enquistamentos doutrinários beneficiando uma política institucional iconofílica e conservadora. A herança freudiana dos autores é ao mesmo tempo a psicanálise e a antipsicanálise freudianas. Pode-se então considerar que a frase que atraiu a atenção dos comentadores e que aparece no *Le verbier de l'homme aux loups*: "salvar a análise ... nos salvar", encontra um primeiro enraizamento na atitude do próprio Freud; em razão de a análise estar sempre em perigo, cada um encontra-se sempre tocado a salvá-la. Em seguida, sabe-se, os autores mergulharam em um dos casos mais ásperos de Freud, com o objetivo de aí encontrar as possibilidades de dar prosseguimento a uma análise empreendida por ele e que jamais deixou de interrogá-lo, a análise do Homem dos Lobos.

Se se está de acordo que o índice e o regulador da análise, para o analista, é a presença do outro na pessoa do analisando, a intimidade do processo de tratamento se joga na possibilidade de novas introjeções efetuadas pelo analisando. No Capítulo 1, estudamos a distinção entre transferência e introjeção. Se a transferência é a repetição metafórica inerente ao processo analítico, pela transferência o analisante pode assim encontrar a via para efetuar introjeções de pulsões não realizadas anteriormente, por uma razão qualquer. Pode-se observar que a introjeção de pulsões só pode se fazer na presença de um objeto que desaparecerá quando a introjeção tiver sido feita, para que possam então ocorrer novas introjeções. Isto só pode ocorrer por um trabalho de nominação. Simetricamente, a incorporação de objeto seria o correlato, sob a domina-

ção da magia, da introjeção de pulsões, que, esta, por sua vez, só pode se fazer às claras. A condição para que a transferência possa oferecer uma ocasião para que uma introjeção de pulsões ocorra é constituída pela implicação pessoal do analista. Recordemos a interpretação de Freud a respeito das "listras amarelas". Ele encontrou essa interpretação a partir de suas imagens inconscientes. A condição da sessão analítica, deste ângulo, lembra a anedota dos dois judeus piedosos e inimigos que se encontram na sinagoga no dia do Grande Perdão. O primeiro se aproxima, estende a mão ao seu inimigo e diz: "eu te desejo tudo o que você me deseja para o ano que entra"; o segundo responde: "até mesmo no dia do Perdão, você recomeça". Os dois judeus inimigos só podem se encontrar no reconhecimento da impossibilidade de perdoar e de seu testemunho dessa impossibilidade. Não há análise sem que o analista e o analisado reconheçam e testemunhem seus pontos cegos, para retomar uma expressão de Fedida.

Na trilha de Ferenczi, pode-se então assinalar a recuperação do testemunho pelos autores. O trabalho efetuado pelos autores pode encontrar uma referência em Ferenczi, quando este nos ensina que a criança maltratada não é reconhecida como testemunha de seu sofrimento. Observa-se então que os autores dão toda credibilidade ao testemunho de seus pacientes. O trabalho sobre o Homem dos Lobos é, em última análise, a aceitação complexa do testemunho não menos complexo do paciente e a tentativa de decifração desse testemunho.

Poder-se-ia assinalar, aqui, outra grande vertente da obra de Nicolas Abraham e Maria Torok: a literatura. Para eles, todos os pacientes são poetas, ou poemas, bem como a psicanálise, que é uma vasta poética da autocriação, para retomar seus termos. Por mais difícil que possa ser o discurso do paciente, é preciso encontrar sempre as condições de lê-lo. Isso poderia muito bem introduzir as considerações sobre o que pudemos desenvolver nos Capítulos 2 e 3, sobre o símbolo e a anasemia, respectivamente.

Pudemos observar que o trabalho de Nicolas Abraham sobre o símbolo é tributário das posições ferenczianas e da evolução do pensamento de Ferenczi sobre o símbolo. Encontra-se aí, sobretudo, a obra (polêmica) de Ferenczi, *Thalassa*. Sobre esse texto,

vê-se Nicolas Abraham utilizar as duas grandes vertentes de seu pensamento. Um texto psicanalítico é um texto que esconde e mostra. Convém submetê-lo a uma interpretação como qualquer outro discurso que se escuta sobre o divã. A partir desse texto, vê-se Nicolas Abraham conceber a psicanálise como completamente estranha a todo psicologismo e conceber o símbolo como um testemunho histórico. E para conhecer a história, é preciso decifrar o símbolo. Contudo, essa decifração não pode ser concebida como uma leitura de hieróglifos; os símbolos são funcionamentos que substituíram outros funcionamentos; pode-se então falar de uma verdadeira fisiologia dos símbolos, o que não seria estranho ao discurso ferencziano ou ao de Nicolas Abraham. Para poder ser decifrado, um símbolo deve ser referido aos funcionamentos que ele substituiu. Neste sentido, o símbolo só pode ser visto do interior, como a gênese de um funcionamento; mas o outro é indispensável para a decifração, pois um símbolo só pode ser decifrado por outro que não seja o próprio sujeito. É o fundamento do método transfenomenal.

Porém, o método de Nicolas Abraham sofrerá ainda outra torção para poder chegar a descobrir o outro em si-mesmo, o estranho interior do sujeito. No seu comentário sobre o *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche 5c Pontalis, Nicolas Abraham formula o que é próprio ao discurso analítico. A psicanálise é sustentada por um discurso que se apóia somente no fato de existir como discurso fazendo alusão a um "não-apresentável" e a um "não-significável" núcleo. Se o discurso de qualquer outra disciplina busca um sentido, a psicanálise como discurso metapsicológico é uma anti-semântica. A psicanálise procede à de-significação das palavras. A psicanálise se distingue de toda outra disciplina por um discurso que não tem nenhuma relação com a reflexividade. Aqui também é preciso ver a presença de Ferenczi e sobretudo sua obra *Thalassa*. As palavras que fundam o discurso ferencziano poderiam ser consideradas as precursoras do conceito de anasemia de Nicolas Abraham: tato, modéstia, franqueza, hipocrisia, mentira. *Thalassa* não teria tido toda sua importância sem o trabalho de de-significação e metaforização dos conceitos, efetuado pelos autores: anímixia das pulsões, método utraquístico, relação simbó-

lica entre filogênese e ontogênese. É, considerando o símbolo como o fenômeno, o objeto da psicanálise, um mensageiro entre dois pólos desconhecidos e indicados apenas por anasemia, que Nicolas Abraham pode afirmar que todos os conceitos da psicanálise podem ser referidos a estas duas estruturas: símbolo e anasemia. Onde Ferenczi via um fato, Nicolas Abraham descobre uma maneira de dizer, um modo de falar. As instâncias freudianas pertencem a duas ordens distintas: sendo uma a ordem da semântica, a outra, a ordem da a-semântica. Não sendo o discurso metapsicológico outra coisa senão um discurso que se serve das palavras da língua corrente para estabelecer uma irredutível diferença entre essa palavra na língua corrente e a "mesma" palavra na metapsicologia. O procedimento anasêmico é, sem dúvida, a contribuição maior de Nicolas Abraham. Na tradição judaica, as *qélipot*,<sup>1</sup> as cascas das almas após a queda aqui embaixo, deviam ser examinadas uma a uma; só seria concedido ao homem encontrar Deus em uma ou duas entre elas ao longo de toda sua vida. Pelo procedimento anasêmico de Nicolas Abraham não se está muito longe da tradição judaica. O discurso psicanalítico diz outra coisa que a reflexividade: um discurso que sustenta outro discurso, sendo, como queria Ferenczi, a ciência das ciências. Fora da ordem da reflexividade, a figura da casca-e-o-núcleo é a figura que estabelece a dissimetria inevitável de todo discurso: para que um núcleo me seja dado, devo permanecer uma casca de um núcleo que não pode ser dado a um outro senão a mim.

Se o procedimento anasêmico pode ser considerado ao mesmo tempo um procedimento exegético do discurso analítico e um procedimento topológico, ele encontra imediatamente consequências clínicas, revelando novas eventualidades, de outro modo, insuspeitadas. É a figura da cripta. Salvar a análise é também se opor ao que parece ser análise e não o é. Quantas análises terminam como a que figuramos na nossa introdução.

Analista e analisando se preparam para dizer adeus sob o domínio da fobia de contato, separados pelos preconceitos de um e de outro, e isso sem que a análise tenha sequer começado, nenhum dos dois podendo abandonar ou atenuar seus modelos "teóricos". A cripta, vimos, é uma figura que reinterroga as relações entre fan-

tasia e realidade. O procedimento anasêmico, de um lado, e a redefinição pelos autores dos conceitos de fantasia e de realidade, de outro, revelam que há uma distinção básica entre os modelos da histeria e da cripta. Se, na histeria, trata-se de descobrir a partir de um interdito, um desejo, nos criptóforos, trata-se de um desejo já plenamente realizado pelas instâncias mesmas supostas de interdi-tá-lo. Se a histeria interroga o desejo do analista, a criptoforia interroga seus preconceitos. Uma cripta, realização do trabalho de incorporação, é a prova mesma de que o processo de introjeção não se faz mais do fato da vergonha que atinge uma figura que em certo momento era o ideal do ego. Encontra-se, então, no limiar de uma psicanálise que abre as vias para compreender uma transmissão intergerações por meio de uma cadeia ininterrupta de segredos.

Se tivermos presente o desenvolvimento que pudemos realizar ao longo deste estudo, essas sucintas considerações nos permitem introduzir algumas vias pelas quais nosso trabalho poderia prosseguir. Seria preciso desenvolver outros aspectos da rede que se encontra na obra de Nicolas Abraham e Maria Torok. Procuramos distinguir sobretudo a raiz ferencziana dessa obra. Uma via que mencionamos muito rapidamente é a das relações com a obra de Hermann, na qual poderão ser encontrados novos desenvolvimentos sobre a anasemia e sobre a unidade dual. As vias que exploram as perspectivas de Nicolas Abraham e Maria Torok são, depois de longo tempo, exploradas por Rand. Da mesma maneira, seria inevitável determo-nos sobre as relações Nicolas Abraham-Husserl e sobre o que foi indicado por Geahchan e Derrida como a travessia do campo da fenomenologia realizada por Nicolas Abraham, mesmo que tenhamos podido distinguir alguns dos aspectos dessa travessia quando de nosso Capítulo 3. Parece-nos que as relações dos analistas no interior do campo da psicanálise e com outras disciplinas poderiam se desenvolver consideravelmente a partir do empreendimento de Nicolas Abraham e de Maria Torok. Pode-se perguntar se as instituições psicanalíticas que se encarregam da pesada tarefa de fornecer uma "formação de analista" não teriam a ganhar fazendo desfilar lado a lado um questionamento sobre os fundamentos e a vida cotidiana de seus associados. Po-

de-se perguntar também qual seria o resultado de uma reabertura dos "casos de loucura", classificados há muito, no campo da psicanálise. Pode-se perguntar, ainda, se não é chegado o momento para os analistas, todas correntes confundidas, de avaliar o que quer dizer "ser herdeiros de Freud".

Em nosso estudo, formulamos a interpretação segundo a qual os autores foram levados a encarar a conceitualidade psicanalítica seguindo a mesma perspectiva dos fundadores, por causa do Holocausto (*Shoah*). Como toda interpretação, ela interroga muito mais o autor da interpretação que o seu destinatário. Ela continua a demonstrar, confirmar, infirmar ou corrigir. O prosseguimento dessa linhagem de pensamento poderia ser a pesquisa sobre a atividade genocidária e a configuração concentracionária. A tentativa de apagamento desses eventos é, de alguma maneira, tão importante quanto os próprios fatos genocidários. Assim, na América do Norte ou na do Sul, o extermínio dos indígenas, ou o extermínio dos armênios, a *Shoah* (evento paradigmático entre todos), ou mais recentemente o genocídio em algumas regiões da Europa ou na África não cessam de ser ao mesmo tempo estudados e esquecidos. Desde a criação da figura jurídica de "crime contra a Humanidade", observa-se a dificuldade de aplicar essa legislação; os que cometeram atos genocidas estão, a maioria, em liberdade ou sofreram penas muito leves, como se pôde verificar quando do processo de Frankfurt (1963) para os antigos SS de Auschwitz.

Não seria banalizar a atividade genocidária reconhecer esses múltiplos episódios, cada um guardando suas particularidades e métodos.

Supomos que a atividade genocidária e seu correlato concentracionário tenham uma relação, à qual resta determinar a amplitude, com o modelo da cripta. Se se considera a relação da incorporação de objeto ao segredo e ao que Nicolas Abraham e Maria Torok nos ensinaram sobre o procedimento antimetafórico, consistindo numa desmetaforização e numa objetivação, os discursos genocidários apresentam semelhanças significativas entre si e em relação ao modelo críptico. Para que a atividade genocidária tenha lugar é preciso um trabalho lingüístico de transformação das palavras, tornando a língua de alguma maneira "louca", por assim di-

zer. A língua deve poder dizer não mais a inclusão ou a tentativa de inclusão de todos os indivíduos que pertencem a essa comunidade, mas deve, ao contrário, criar um dispositivo que exclui alguns de uma maneira definitiva; assim, nessa lógica, alguns indivíduos são privados do direito à sua língua materna.

O trabalho antimetafórico estando realizado, encontramos-nos em uma lógica críptica segundo os procedimentos incorporativos, em oposição a uma lógica de introjeção que é todo seu contrário. Auschwitz, desse ponto de vista, é a culminação da criação de um universo lingüístico particular, de onde está eliminado todo funcionamento que possa parecer, mesmo remotamente, uma lógica introjetiva. Nesse universo, não está pois excluído de se ver o trabalho de objetivação se fazer caucionar por um discurso "científico" (ou cientificista) médico, que permite toda transformação dos corpos segundo essa lógica objetivante. É preciso lembrar que os médicos, ao lado dos advogados e dos arquitetos, constituíram uma das atividades que atingiram os mais altos níveis de nazificação.

Esse campo, muito brevemente esboçado aqui, poderia constituir a próxima etapa de nosso estudo, apoiando-se nos trabalhos dos autores para abordá-los, desta vez, a partir de outras relações, como com a obra de Hermann. Essas novas relações vão dar em um outro nível de considerações sobre a anasemia, a figura do "fantasma" (e seu papel na transmissão intergerações) e a identificação endocríptica.

## NOTA

1 Scholem, 1985, p.32, 195, 238.

## BIBLIOGRAFIA DE NICOLAS ABRAHAM E DE MARIA TOROK

- ABRAHAM, N. "Réflexions phénoménologiques sur les implications structurelles et génétiques de la psychanalyse" [1959]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987a. p.77-87. (Publicado em *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*. Paris: Mouton, 1968.)
- \_\_\_\_\_. Le symbole ou l'au-delà du phénomène [1961]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987b. p.25-76.
- \_\_\_\_\_. La présentation de Thalassa [1962]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987c. p.15-24.
- \_\_\_\_\_. Le temps, le rythme et l'inconscient [1962]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987d. p.88-119. (Publicado em *Entretiens sur l'art et la psychanalyse*. Paris: Mouton, s.d. p.51-67; e *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, t.XXXVI, n.4, 1972.)
- \_\_\_\_\_. Le "crime" de l'introjection [1963]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987e. p.123-31.

- ABRAHAM, N. A propos de "Deuil et nostalgie" de D. Geahchan [1966]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987f. p.172-5. (Publicado em *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, p.64, 1968.)
- \_\_\_\_\_. L'enfant majuscule ou l'origine de la genèse [1967]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987g. p.325-32.
- \_\_\_\_\_. A propos de "Le vu et l'entendu dans la cure" d'Ilse Barande [1968]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987h. p.175-8. (Publicado em *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, t.1, 1968.)
- \_\_\_\_\_. L'écorce et le noyau [1968]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987i. p.203-26. (Publicado em *Critique (Paris)*, février 1968.)
- \_\_\_\_\_. Pour introduire l'Instinct Filial [1972]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987j. p.334-83. (Publicado em HERMANN, I. *L'instinct filial*. Trad. franc. G. Kassai. Paris: Denoël, 1972.)
- \_\_\_\_\_. Psychoanalysis lithographica [1973]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987k. p.277-94. (Publicado em *Critique (Paris)*, décembre 1973.)
- \_\_\_\_\_. La source de signifiante du langage: communion dans le mensonge sur le désir anasémique de cramponnement [1973]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987l. p.384-7.
- \_\_\_\_\_. A propos de "La naissance exorcisée" de R. Barande [1975]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987m. p.181-3.
- \_\_\_\_\_. Notules sur le fantôme [1975]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987n. p.426-33. (Publicado em *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.9-10, 1975.)
- \_\_\_\_\_. Le fantôme d'Hamlet ou le VI<sup>e</sup> acte. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987o. p.447-74.
- \_\_\_\_\_. *Jonas*. Paris: Flammarion, 1981 (Publicado após sua morte).
- \_\_\_\_\_. *Rythmes*. Paris: Flammarion, 1985 (Publicado após sua morte).

- ABRAHAM, N., TOROK, M. *Le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Aubier Flammarion, 1976.
- \_\_\_\_\_. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987a.
- \_\_\_\_\_. Qui est Mélanie Klein [1966]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987b. p.184-99. (Publicado em KLEIN, M. *Essais de psychanalyse*. Trad. franc. M. Derrida. Paris: Payot, 1967).
- \_\_\_\_\_. "L'objet perdu - moi" [1973]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987c. p.294-317. (Publicado em *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.3, 1975.)
- \_\_\_\_\_. La topique réalitaire [1971]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987d. p.252-8. (Publicado em *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.5-6, 1971.)
- \_\_\_\_\_. Deuil ou mélancolie [1972]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987e. p.259-75. (Publicado em *Nouvelle Revue de Psychanalyse (Paris)*, n.6, 1972.)
- \_\_\_\_\_. La maladie de soi-à-soi [1973]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987f. p.318-21.
- \_\_\_\_\_. A propos de "La construction de l'espace analytique" de Serge Viderman [1974]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987g. p.178-9. (Publicado em *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.2-3, 1974.)
- \_\_\_\_\_. Notes du séminaire sur l'unité duelle et le fantôme [1974]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987h. p.393-423.
- TOROK, M. La signification de l'"envie du pénis" chez la femme [1964]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987a. p.132-71. (Publicado em *La sexualité féminine*. Nouvelles recherches psychanalytiques. Paris: Payot, 1964.)
- \_\_\_\_\_. Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis [1968]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987b. p.229-51. (Publicado em *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.4, 1968.)
- \_\_\_\_\_. Histoire de peur. Le symptôme phobique: retour du refoulé ou retour du fantôme? [1975]. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion, 1987c. p.434-45. (Publicado em *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.9-10, 1975.)

OBRAS DE MARIA TOROK  
APÓS A MORTE DE NICOLAS ABRAHAM

- RAND, N., TOROK, M. La psychanalyse devant son secret: Totem et tabou d'un soupçon de Freud. *Cabiers Confrontation (Paris)*, n.18, 1987. p.127-44.
- \_\_\_\_\_. Les cryptes de la psychanalyse. Enseignements par correspondance autour des notions freudiennes de séduction et de fantasme. In: NADAL, J. (Org.) *Emprise et liberté*. Paris: L'Harmattan, 1990. p.37-66.
- \_\_\_\_\_. Question à la psychanalyse freudienne. Le rêve, la réalité, le fantasme. *Les Temps Modernes (Paris)*, n.549, s.d. p.2-31.
- \_\_\_\_\_. L'inquiétante étrangeté de Freud devant l'Homme au sable de E. T. A. Hoffmann. In: TISSERON, S. (Org.) *Le psychisme à l'épreuve des générations\**. Paris: Dunod, 1995a. p.23-48.
- \_\_\_\_\_. *Questions à Freud*. Paris: LesBelles Lettres/Archimbaud, 1995b.
- TOROK, M. L'os de la fin. *Cabiers Confrontation (Paris)*, n.1, 1979. p.163-86.
- \_\_\_\_\_. Introduction à Melanie Mell par elle-même. In: *Géopsychanalyse*. Paris: Confrontation, 1981a. p.211-4.
- \_\_\_\_\_. Melanie Mell. In: *Géopsychanalyse*. Paris: Confrontation, 1981b. p.215-20.
- \_\_\_\_\_. Transition. In: *Géopsychanalyse*. Paris: Confrontation, 1981c. p.227-30.
- \_\_\_\_\_. Katasztrófák. *Cabiers Confrontation (Paris)*, n.7, 1982a. p.149-52.
- \_\_\_\_\_. Théorêtra. *Cabiers Confrontation (Paris)*, n.8, 1982b. p. 129-32.
- \_\_\_\_\_. L'occulté et l'occultisme. Entre Sigmund Freud et Serguei Pankeïev-Wolfman. *Cabiers Confrontation (Paris)*, n.10, 1983. p. 153-71.
- \_\_\_\_\_. La correspondance Ferenczi-Freud. La vie de la lettre dans l'histoire de la psychanalyse. *Cabiers Confrontation (Paris)*, n.11, 1984a. p.79-101.
- \_\_\_\_\_. Des inédits de Freud à Fliess. La restitution d'une oscillation. *Cabiers Confrontation (Paris)*, n.12, 1984b. p. 123-30.
- \_\_\_\_\_. Restes d'effacement. *Cabiers Confrontation (Paris)*, n.15, 1986. p.121-36.

## BIBLIOGRAFIA SOBRE NICOLAS ABRAHAM E MARIA TOROK

- ABRAHAM, K. Préliminaires à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et de ses états voisins. In: \_\_\_\_\_ . *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1965. v.1, p.212-26.
- \_\_\_\_\_. L'éjaculation précoce. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1966a. v.2, p.62-76.
- \_\_\_\_\_. L'esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1966b. v.2, p.255-313.
- BARANDE, I. *Sandor Ferenczi*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1972.
- \_\_\_\_\_. Le vu et l'entendu dans la cure. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, t.1, 1968. p.67-84.
- BARANDE, R. *Parcours d'un psychanalyste*. Paris: Pro-Edi, 1989.
- BRABANT-GERÒ, E. *Ferenczi et l'école hongroise de psychanalyse*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, P. Le droit au secret: condition pour pouvoir penser. *Nouvelle Revue de Psychanalyse (Paris)*, n.14, 1976. p.141-57.
- DERRIDA, J. Freud et la scène de l'écriture. In:\_\_\_\_\_. *Uécriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967a. p.293-340.

- DERRIDA, J. Fors. In: ABRAHAM, N., TOROK, M. *Le verbiere de l'homme aux loups*. Paris: Aubier Flammarion, 1976. p.7-73.
- \_\_\_\_\_. Moi - la psychanalyse. In:\_\_\_\_\_. *Psyché*. Paris: Galilée, 1987. p. 145-58.
- DESCOMBES, V. *Le même et Vautre*. Paris: Minuit, 1979.
- EVARD, J. L. (Org.) *Les attnées brunes*. La psychanalyse sous le III Reich. Paris: Confrontation, 1984.
- FAYE, J. P. *Langages totalitaires*. Paris: Hermann, 1972.
- FEDIDA, P. D'une essentielle dissymétrie dans la psychanalyse. In:\_\_\_\_\_. *Vabsence*. Paris: Gallimard, 1978a. p.239-57.
- \_\_\_\_\_. L'"objet". Objet, jeu et enfance. L'espace psychothérapeutique. In:\_\_\_\_\_. *Vabsence*. Paris: Gallimard, 1978b. p.97-195.
- \_\_\_\_\_. Topiques de la théorie. In:\_\_\_\_\_. *Vabsence*. Paris: Gallimard, 1978c. p.259-329.
- \_\_\_\_\_. Le vide de la métaphore et le temps de l'intervalle. In:\_\_\_\_\_. *Vabsence*. Paris: Gallimard, 1978d. p.197-238.
- \_\_\_\_\_. La question de la théorie somatique dans la psychanalyse. In:\_\_\_\_\_. *Psychanalyse à l'Université*, t.3, n.12, 1978e. p.621-47.
- \_\_\_\_\_. Technique psychanalytique et métapsychologie. In: RENCONTRES PSYCHANALYTIQUES D'AIX-EN-PROVENCE, *Métapsychologie et Philosophie*. Paris: Belles Lettres, 1985. p.45-79.
- \_\_\_\_\_. Auto-érotisme et autisme. Conditions d'efficacité d'un paradigme en psychopathologie. *Revue Internationale de Psychopathologie (Paris)*, n.2, 1990. p.395-414.
- \_\_\_\_\_. Hypnose, transfert et suggestion. Contribution à une métapsychologie du transfert et du contre-transfert. In:\_\_\_\_\_. *Crise et contre-transfert*. Paris: PUF, 1992. p.67-109.
- FERENCZI, S. Psychanalyse et pédagogie. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1968a. v.1, p.51-6.
- \_\_\_\_\_. Transfert et introjection. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1968b. v.1, p.93-125.
- \_\_\_\_\_. La figuration symbolique des principes de plaisir et de réalité dans le mythe d'Gidipe. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1968c. v.1, p.215-24.
- \_\_\_\_\_. Philosophie et psychanalyse. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1968d. v.1, p.225-32.

- FERENCZI, S. Contribution à l'étude de Ponanisme. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1968e. v.1, p.249-53.
- \_\_\_\_\_. Le concept d'introjection. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1968f. p.196-8.
- \_\_\_\_\_. Le développement du sens de réalité et ses stades. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1970a. v.2, p.51-65.
- \_\_\_\_\_. Critique de "Métamorphoses et symboles de Ia libido" de Jung. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1970b. v.2, p.88-104.
- \_\_\_\_\_. L'ontogenèse des symboles. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1970c. v.2, p. 105-8.
- \_\_\_\_\_. Ontogenèse de Pintérêt pour l'argent. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1970d. v.2, p. 142-9.
- \_\_\_\_\_. LMportance scientifique des "Trois essais sur Ia sexualité". In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1970e. v.2, p. 177-80.
- \_\_\_\_\_. Difficultés techniques d'une analyse d'hystérie. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974a. v.3, p.17-23.
- \_\_\_\_\_. Phénomènes de matérialisation hystérique. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974b. v.3, p.53-65.
- \_\_\_\_\_. Prolongements de Ia "technique active" en psychanalyse. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974c. v.3, p.117-33.
- \_\_\_\_\_. Les trois essais sur Ia théorie sexuelle. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974d. v.3, p. 136-7.
- \_\_\_\_\_. Fantasmés provoqués. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974e. v.3, p.237-44.
- \_\_\_\_\_. Thalassa. Psychanalyse des origines de Ia vie sexuelle. (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1974ff). In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974f. v.3, p.250-323.
- \_\_\_\_\_. Psychanalyse des habitudes sexuelles. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974g. v.3, p.324-57.
- \_\_\_\_\_. Contre-indications de Ia technique active. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974h. v.3, p.362-72.
- \_\_\_\_\_. Le problème de Paffirmation du déplaisir. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974i. v.3, p.389-400.
- \_\_\_\_\_. A propôs de Ia crise épileptique. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974j. v.3.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres completes*. Paris: Payot, 1974k.

- FERENCZI, S. La confusion de langue entre les adultes et l'enfant. In: \_\_\_\_\_ . *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1982a. v.4, p. 125-39.
- \_\_\_\_\_. Elasticité de la technique psychanalytique. In: \_\_\_\_\_ . *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1982b. v.4, p.53-65.
- \_\_\_\_\_. L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort. In: \_\_\_\_\_ . *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1982c. v.4, p.76-81.
- \_\_\_\_\_. Principe de relaxation et néocatharsis. In: \_\_\_\_\_ . *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1982d. v.4, p.82-97.
- \_\_\_\_\_. Analyses d'enfants avec des adultes. In: \_\_\_\_\_ . *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1982e. v.4, p.98-112.
- \_\_\_\_\_. Réflexions sur le traumatisme. In: \_\_\_\_\_ . *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1982f. v.4, p. 139-47.
- \_\_\_\_\_. Qui est fou, nous ou les patients?. In: \_\_\_\_\_ . *Journal clinique*. Paris: Payot, 1985. p.147-50.
- FLORENCE, J. L. *l'identification dans la théorie freudienne*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1984.
- FORRESTER, J. *Le langage aux origines de la psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1984.
- FREUD, S. Le symbolisme dans le rêve. In: \_\_\_\_\_ . *Introduction à la psychanalyse*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1961. p.134-54.
- \_\_\_\_\_. *Cinq leçons de psychanalyse*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1966.
- \_\_\_\_\_. Pulsions et destins des pulsions. In: \_\_\_\_\_ . *Métapsychologie*. Paris: Folio-Gallimard, 1968a. p.11-43.
- \_\_\_\_\_. Deuil et mélancolie. In: \_\_\_\_\_ . *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1968b. p.145-71.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986. v.XII.
- \_\_\_\_\_. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris: Gallimard, 1987.
- \_\_\_\_\_. Fragment d'une analyse d'hystérie. In: \_\_\_\_\_ . *Cinq psychanalyses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992a. p. 1-91.
- \_\_\_\_\_. Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle. In: \_\_\_\_\_ . *Cinq psychanalyses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992b. p.199-261.
- \_\_\_\_\_. Extrait de l'histoire d'une névrose infantile. In: \_\_\_\_\_ . *Cinq psychanalyses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992c. p.325-420.

- FREUD, S. Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques. In:\_\_\_\_\_. *Résultats, idées, problèmes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995a. v.1, p.135-43.
- \_\_\_\_\_. Notes sur le "Bloc Notes magique". In:\_\_\_\_\_. *Résultats, idées, problèmes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995b. v.2, p.1 19-24.
- \_\_\_\_\_. La clivage du moi dans le processus de défense. In:\_\_\_\_\_. *Résultats, idées, problèmes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995c. v.2, p.283-6.
- FREUD, S., ABRAHAM, K. *Sigmund Freud - Karl Abraham. Correspondance*. Paris: Gallimard, 1969.
- GEAHCHAN, D. J. A relire Nicolas Abraham. *Études Freudiennes (Paris)*, n.13-14, 1978. p.9-30.
- JONES, E. La Théorie du symbolisme. In:\_\_\_\_\_. *Théorie et pratique de la psychanalyse*. Paris: Payot, 1969a. p.82-131.
- KORCZAK, J. *Comment aimer un enfant*. Paris: Robert Laffont, 1978.
- LACAN, J. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966.
- LAPLANCHE, J. *Vie et mort en psychanalyse*. Paris: Flammarion, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Problématiques II. Castration symbolisations*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.
- \_\_\_\_\_. De la théorie de la séduction restreinte à la théorie de la séduction généralisée. *Études Freudiennes (Paris)*, n.27, 1986.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J. B. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Vocabulário de Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen, 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LÉVY, A. Evaluation étymologique et sémantique du mot "secret". *Nouvelle Revue de Psychanalyse (Paris)*, n.14, 1976. p.117-29.
- LUQUET, P. Les identifications précoces dans la structuration et la restructuration du Moi. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.26, 1962. p.1 17-247.
- \_\_\_\_\_. A propôs de l'identification. In: *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.1, t.XLVIII, 1984. p.529-40.
- MAJOR, R. La symbolisation et son achoppement. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, v.1, t.XXXV, 1971. p.129-46.
- \_\_\_\_\_. (Org.) *Géopsychanalyse. Les souterrains de l'institution*. Paris: Confrontation, 1981.

- MAJOR, R. *De l'élection*. Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique. Paris: Aubier, 1986a.
- MANNONI, O. *Freud*. Paris: Seuil, 1968.
- MARINOV, V. Matricide et parricide dans "Crime et Châtiment" de Dostoievski. *Psychanalyse à VUniversité (Paris)*, t.9, n.33, 1983. p.91-123.
- NEYRAUT, M. *Le transferi*. Paris: PUF, 1974.
- \_\_\_\_\_. L'identification. Pour une introduction. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.1, t.XLVIII, 1984. p.509-14.
- RAND, N. Renouveaux de la psychanalyse. Autour de l'oeuvre de Nicolas Abraham et de Maria Torok, avec Maupassant et Camus. *Les Temps Modernes (Paris)*, n.564, juillet 1993. p.141-73.
- RANK, O., SACHS, H. *Psychanalyse et sciences humaines*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.
- ROUDINESCO, E. *Histoire de la psychanalyse en France*. Paris: Seuil, 1986.
- SCHOLEM, G. *La mystique juive*. Paris: Cerf, 1985.
- STÉPHANE, A. *Univers contestationnaire*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1969.
- TUSTIN, F. *Le trou noir de la psyché*. Paris: Seuil, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Autisme et protection*. Paris: Seuil, 1992.
- VERMOREL, M., VERMOREL, H. Le concept d'introjection de Ferenczi dans son dialogue avec Freud. In: BOKANOWSKI, T., KELLEY-LAINÉ, K., PRAGIER, G. *Sandor Ferenczi*. Monographies de la Revue Française de Psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p.75-85.
- VIDERMAN, S. *La construction de l'espace analytique*. Paris: Gallimard, 1982.
- WIENER, P. La notion d'introjection chez Ferenczi. *Bulletin de Psychologie (Paris)*, n.13-15, 1974. p.688-93.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

- ARENDE, H. *La Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983.
- \_\_\_\_\_. *La tradition cachée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann à Jérusalem*. Paris: Gallimard, 1991a.
- \_\_\_\_\_. *Auschwitz et Jérusalem*. Paris: Deuxième Temps Tierce, 1991b.
- BACH, R. L'interprétation des rêves et la question du symbolisme selon Artémio de Daldis (II<sup>e</sup>. après J. C.). In: SCHEIDHAUER, M. (Org.) *Le symbolisme chez Freud*. Paris: Anthropos, 1994. p.13-36.
- BALINT, M. Préface à Ferenczi. In: FERENCZI, S. *Oeuvres complètes*. Paris: Payot, 1970. p. 13.
- BARANDE, I. Originalité de l'écoute ferenczienne. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.4, t.XXXVIII, 1974. p.547-56.
- \_\_\_\_\_. Poursuite du dialogue avec Nicolas Abraham. *Études Freudiennes (Paris)*, n. 13-14, 1978. p.49-52.
- \_\_\_\_\_. Freud et Ferenczi, une affinité élective. In: BOKANOWSKI, T., KELLEY-LAINÉ, K., PRAGIER, G. *Sandor Ferenczi*. Monographies de la Revue Française de Psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p.55-64.
- BARANDE, I., BARANDE, R. *Histoire de la psychanalyse en France*. Paris: Privat, 1975.

- BARANDE, R. *La naissance exorcisée*. Paris: Denoël, 1975.
- BASS, A. Le double jeu: une introduction. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.19, 1988. p.79-98.
- BEIGBEDER, O. *La symbolique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- BELLEMIN-NOÉL, J. Le texte, machine ou machin? *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.3, 1980. p.127-42.
- BENNINGTON, G., DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991.
- BERGE, A., CLANCIER, A., RICOEUR, P., RUBINSTEIN, L.- H. (Org.) *Entretiens sur l'art et la psychanalyse*. Paris: Mouton, 1968.
- BERMAN, A. La traduction et ses discours. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.16, 1986. p.83-96.
- BOKANOWSKI, T. L'auto-analyse de Sándor Ferenczi dans la correspondance Freud-Ferenczi. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.34, 1993a. p.67-104.
- \_\_\_\_\_. La dépression de transfert de Ferenczi. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.34, 1993b. p.225-38.
- \_\_\_\_\_. Le couple "trauma-clivage" dans le "Journal clinique" de Ferenczi. In: BOKANOWSKI, T., KELLEY-LAINÉ, K., PRAGIER, G., *Sándor Ferenczi*. Monographies de la Revue Française de Psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p.137-43.
- BRABANT, E. Le fond de l'histoire. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.123, 1992a. p.3-10.
- \_\_\_\_\_. Brèves biographies de quelques psychanalystes hongrois connus et moins connus. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.123, 1992b. p.57-84.
- BRAUNSCHWEIG, D. Psychanalyse et réalité. A propos de la théorie de la technique psychanalytique. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.5-6, t.XXXV, 1971. p.655-800.
- BROSER, S. Kâtschen, Kasten, Kastration. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.8, 1982. p.87-114.
- BRUN, D. Les déterminations intérieures. Remarques sur la fin de la cure. *Études Freudiennes (Paris)*, n.30, 1987. p.141-60.
- BURLINGHAM, D. L'analyse d'enfant et la mère. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.10, 1983. p.23-6.
- CAHN, R. Du transfert au contre-transfert. In: BOKANOWSKI, T., KELLEY-LAINÉ, K., PRAGIER, G. *Sándor Ferenczi*. Monographies de la Revue Française de Psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p.87-98.

- CARROLL, D. L'autorité institutionnelle face au pouvoir critique, ou les relations malaisées de la psychanalyse et de la littérature. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.19, 1988. p.125-54.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, P. Le travail de l'interprétation. La fonction du plaisir dans le travail psychanalytique. In: JOURNÉES CONFRONTATION, *Comment l'interprétation vient au psychanalyste*. Paris: Aubier Montaigne, 1977. p. 13-38.
- CHAPOUTHIER, G. Éthique biologique et médicale. In: JACOB, A. (Org.) *L'Univers Philosophique. Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p. 132-6.
- CHEMOUNI, J. Croyance et filiation. *Études Freudiennes (Paris)*, n.34, 1993. p.11-34.
- CORTANZE, G. *Le livre de la morte*. Paris: Aubier Montaigne, 1981.
- COVELLO, A. Melanie Mell à Poevure. In: *Géopsychanalyse*. Paris: Confrontation, 1981. p.231-42.
- \_\_\_\_\_. Lettres de Freud: Du scénario de Jones au diagnostic sur Ferenczi. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.11, 1984. p.63-78.
- COVELLO, A., GENTIS, R., TOROK, M. Entretien autour de Sandor Ferenczi. *Le Bloc-notes de la psychanalyse, n.1*, 1982. p.43-56.
- COVELLO, A., DALLE, B. Une inanalyse didactique. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.3, 1980. p. 107-26.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967b.
- \_\_\_\_\_. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972a.
- \_\_\_\_\_. *Positions*. Paris: Minuit, 1972b.
- \_\_\_\_\_. Legs de Freud. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.13-14, 1978. p.87-126.
- \_\_\_\_\_. Du tout. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.1, 1979. p.63-77.
- \_\_\_\_\_. Géopsychanalyse "and the rest of the world". In: *Géopsychanalyse*. Paris: Confrontation, 1981. p.11-30.
- \_\_\_\_\_. Télépathie. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.10,1983. p.201-30.
- \_\_\_\_\_. Une idée de Flaubert: "La lettre de Platon". *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.12, 1984. p.155-70.
- \_\_\_\_\_. Préjugés, devant la loi. In: LYOTARD, J.- F. (Org.) *La faculté de juger*. Paris: Minuit, 1985. p.141-63.
- \_\_\_\_\_. Mes chances: au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.19, 1988. p.19-46.

- DERRIDA, J. "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.20, 1989. p.91-114.
- \_\_\_\_\_. Pour l'amour de Lacan. In: BIBLIOTHÈQUE du Collège International de Philosophie. *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991. p.397-420.
- \_\_\_\_\_. La pharmacie de Platon. In: PLATON. *Phèdre*. Paris: Flammarion, 1992a.
- \_\_\_\_\_. Donner la mort. In: RABATÉ, J.- M., WETZEL, M. *L'éthique du don*. Paris: Métailié-Transition, 1992b. p.11-108.
- \_\_\_\_\_. *La voix et le phénomène*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993a.
- \_\_\_\_\_. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993b.
- \_\_\_\_\_. *Saufle nom*. Paris: Galilée, 1993c.
- \_\_\_\_\_. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993d.
- \_\_\_\_\_. *Politiques de L'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Résistances de la psychanalyse*. Paris: Galilée. s.d.
- DESCOMBES, V. L'équivoque du symbolique. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.3, 1980. p.77-96.
- DRAÍ, R. Politique et psychanalyse. In: JACOB, A. (Org.) *L'Univers Philosophique. Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p.1690-3.
- DUCROT, O., TODOROV, T. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil, 1972.
- DUMAS, D. L'ange dans ses rapports à l'Enfant-mort et au fantôme. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.10, 1983. p.133-51.
- DUPONT, J. Entre Freud et Ferenczi: Groddeck. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.11, 1984. p.33-42.
- \_\_\_\_\_. Analyse de Ferenczi par Freud. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.127, 1993. p.51-6.
- EDELMAN, B. L'homme des foules. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.2, 1979. p.101-16.
- ERDERLYI, I. Influence de Ferenczi sur la technique psychanalytique en Hongrie. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.127, 1993. p.21-6.
- FEDIDA, P. *Corps de vide et espace de séance*. Paris: Jean Pierre Delarge Éditeur, 1977a.
- \_\_\_\_\_. L'intervalle. *Psychanalyse à l'Université (Paris)*, n.7, t.2, 1977b. p.493-505.

- FEDIDA, P. Absence, temps et symbolisation. *Psychanalyse à l'Université (Paris)*, n.9, t.3, 1977c. p.111-46.
- \_\_\_\_\_. La part maudite. In: JOURNÉES CONFRONTATION. *Comment l'interprétation vient au psychanalyste*. Paris: Aubier Montaigne, 1977d. p.77-82.
- \_\_\_\_\_. *L'absence*. Paris: Gallimard, 1978f.
- \_\_\_\_\_. La question de la théorie somatique dans la psychanalyse. *Psychanalyse à l'Université*, n.12, t.3, 1978g. p.621-47.
- \_\_\_\_\_. La psychanalyse libérale. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.11, 1984. p.113-24.
- \_\_\_\_\_. Théorie des lieux (1<sup>ère</sup> partie). *Psychanalyse à l'Université (Paris)*, n.53, t.14, 1989a. p.3-14.
- \_\_\_\_\_. Théorie des lieux (2<sup>ème</sup> partie). *Psychanalyse à l'Université (Paris)*, n.56, t.14, 1989a. p.3-18.
- \_\_\_\_\_. Corps et langage. In: JACOB, A. (Org.) *L'Univers Philosophique. Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989c. p.404-11.
- \_\_\_\_\_. *Crise et contre-transfert*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- \_\_\_\_\_. Le mouvement de l'informe. *La Part de l'Oeil (Bruxelles)*, n.10, 1994. p.21-9.
- \_\_\_\_\_. *Le site de l'étranger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- \_\_\_\_\_. L'oeuvre de sépulture. In: FORUM DIDEROT. *La fin de la vie qui en décide?* Paris: Presses Universitaires de France, 1996. p.11-7.
- FELMAN, S. La fatalité analytique, ou la machine en acte. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.3, 1980. p.5-10.
- FORRESTER, J. L'inceste psychanalytique et l'idéal de l'amour livre. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.34, 1993. p.35-56.
- FREUD, S. Les explications données aux enfants. In:\_\_\_\_\_. *La vie sexuelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969b. p.7-13.
- \_\_\_\_\_. Pour introduire le narcissisme. In:\_\_\_\_\_. *La vie sexuelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969c. p.81-105.
- \_\_\_\_\_. Sur les transpositions de pulsions plus particulièrement dans l'érotisme anal. In:\_\_\_\_\_. *La vie sexuelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969d. p.106-12.

- FREUD, S. Le fétichisme. In:\_\_\_\_\_. *La vie sexuelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969d. p.133-8.
- \_\_\_\_\_. *L'interprétation des rêves*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- \_\_\_\_\_. Les fantasmes hystériques et leur relation à la bisexualité. In:\_\_\_\_\_. *Névrose, psychose et perversion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978a. p. 149-56.
- \_\_\_\_\_. Le problème économique du masochisme. In:\_\_\_\_\_. *Névrose, psychose et perversion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1978b. p.287-98.
- \_\_\_\_\_. Actes obsédants et exercices religieux. In:\_\_\_\_\_. *Venir d'une illusion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980a. p.81-94.
- \_\_\_\_\_. L'avenir d'une illusion. Paris: Presses Universitaires de France. In:\_\_\_\_\_. *Venir d'une illusion*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980b. p.5-80.
- \_\_\_\_\_. Au-delà du principe de plaisir. In:\_\_\_\_\_. *Essais de psychanalyse*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1981. p.41-112.
- \_\_\_\_\_. L'inquiétante étrangeté. In:\_\_\_\_\_. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris: Gallimard, 1985. p.209-64.
- \_\_\_\_\_. *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*. Paris: Gallimard, 1988a.
- \_\_\_\_\_. Le refoulement. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988b. v.XIII, p.189-204.
- \_\_\_\_\_. L'inconscient. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988c. v.XIII, p.205-44.
- \_\_\_\_\_. Complément métapsychologique à la théorie du rêve. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988d. v.XIII, p.245-60.
- \_\_\_\_\_. *Inhibition symptôme angoisse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- \_\_\_\_\_. Psychologie des masses et analyse du moi. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991a. v.XVI, p.1-84.
- \_\_\_\_\_. Rêve et télépathie. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991b. v.XVI, p. 119-44.
- \_\_\_\_\_. Le moi et le ça. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991c. v.XVI, p.255-302.

- FREUD, S. Remarques sur la théorie et la pratique de l'interprétation du rêve. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991d. v.XVI, p.165-80.
- \_\_\_\_\_. Josef Popper-Lynkeus et la théorie du rêve. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991e. v.XVI, p.315-20.
- \_\_\_\_\_. Cour abrégé de psychanalyse. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991f. v.XVI, p.331-55.
- \_\_\_\_\_. La tête de Méduse. In:\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991g. v.XVI, p.161-4.
- \_\_\_\_\_. *Totem et tabou*. Paris: Gallimard, 1993.
- \_\_\_\_\_. Résistances à la psychanalyse. In:\_\_\_\_\_. *Résultats, idées, problèmes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995d. v.II, p. 125-34.
- \_\_\_\_\_. La Négation. In:\_\_\_\_\_. *Résultats, idées, problèmes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995e. v.II, p.135-9.
- \_\_\_\_\_. Quelques additifs à l'ensemble de l'interprétation des rêves. In:\_\_\_\_\_. *Résultats, idées, problèmes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995f. v.II, p.141-52.
- \_\_\_\_\_. L'analyse avec fin et l'analyse sans fin. In:\_\_\_\_\_. *Résultats, idées, problèmes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995g. v.II, p.231-68.
- \_\_\_\_\_. Constructions dans l'analyse. In:\_\_\_\_\_. *Résultats, idées, problèmes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995h. v.II, p.269-81.
- FREUD, S., FERENCZI, S. *Correspondance 1908-1914*. Paris: Calman-Lévy, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Correspondance 1914-1919*. Paris: Calman-Lévy, 1996.
- GASCHÉ, R. *Le Tain du miroir*. Paris: Galilée, 1995.
- GALTIER, B. La seconde langue, moyen de restaurer le conflit. Genèse de Confusion de langue entre les adultes et l'enfant, dans le Journal Clinique de Sandor Ferenczi. *Psychanalyse à l'Université (Paris)*, n.73, t.19, 1994. p.67-100.
- GEAHCHAN, D. J. Deuil et nostalgie. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*,n.1, 1968. p.39-65.
- \_\_\_\_\_. Temps et désir du psychanalyste. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.1-2, 1969. p.67-70.

- GEAHCHAN, D. J. Le corps du sujet. In: JOURNÉES CONFRONTATION. *Comment l'interprétation vient au psychanalyste*. Paris: Aubier Montaigne, 1977. p.247-50.
- \_\_\_\_\_. La mère comme figure du destin. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.15-16, 1978. p.53-68.
- \_\_\_\_\_. On bat un patient. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.19-20, 1982. p.131-6.
- \_\_\_\_\_. Psychanalyse, psychothérapie, psychiatrie. *Psychanalystes (Paris)*, v.8, 1983. p.11-27.
- GIBEAULT, A. Symbolisme inconscient et symbolisme de langage. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.1, t.XLV, 1981. p.139-60.
- GILLIBERT, J. Libido, rêve, symbole, interprétation: de Freud à Jung, de Jung à Freud. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.1, t.XLV, 1981.p.57-86.
- GLAZER, H. Sigmund Freud et l'âme du XX<sup>ème</sup> siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- GLICENSTEIN, M. Ferenczi et le savoir des enfants. *Le Coq-Héron (Paris)*,n.125, 1992. p.49-52.
- GORI, R. Pensées de transfert ou transfert de pensée. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.34, 1993. p.163-84.
- GRANOFF, W. Ferenczi: faux problème ou vrai malentendu. *La Psychanalyse (Paris)*, n.6, 1961. p.255-82.
- \_\_\_\_\_. Lettre à Nicolas Abraham. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n. 13-14, 1978.p.41-8.
- \_\_\_\_\_. Les enjeux et les conséquences. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.34, 1993. p.239-61.
- GRANOFF, W. PERRIER, F. *Le désir et le féminin*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.
- GRUNBERGER, B. De la "technique active" à la "confusion de langues". *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.4, t.XXXVIII, 1974. p.521-46.
- GUEN, C- L. Au jeu de chat-caché. *Etudes Freudiennes (Paris)*, n.13-14, 1978.p.71-80.
- HAAG, G. Autisme, psychoses infantiles précoces et psychanalyse. *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescent (Paris)*, v.XXXI, n.5-6, mai-juin 1983. p.261-3.

- HACHET, P. Toxicomanies, cryptes et fantômes. In: TISSERON, S. (Org.) *Le psychisme à l'épreuve des générations*. Paris: Dunod, 1995. p.97-123.
- HALASZ, A. La conception psychanalytique de l'enfant et l'analyse d'enfant en Hongrie avant la Seconde Guerre Mondiale. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.125, 1992. p.40-4.
- HAYNAL, A. Ferenczi-prépsychanalytique? In: BOKANOWSKI, T., KELLEY-LAINÉ, K., PRAGIER, G., *Sandor Ferenczi. Monographies de la Revue Française de Psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p.65-74.
- HERFRAY, C. Freud et la culture narrative. In: SCHEIDHAUER, M. (Org.) *Le symbolisme chez Freud*. Paris: Anthropos, 1994. p.55-80.
- HERMANN, I. *L'instinct filial*. Paris: Denoël, 1972.
- HOFFER, A. Asymétrie et mutualité dans la relation analytique: leçons actuelles à tirer de la relation Freud-Ferenczi. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.125, 1992. p.3-9.
- KAMUFF, P. Abraham's Wake. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.8, 1982. p.17-34.
- KARAFIATH, J. Ferenczi et les écrivains de la revue Nyugat. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.127, 1993. p.27-33.
- KELLEY-LAINE, K. Une mère, une terre, une langue. La place de la relation mère/enfant dans la psychanalyse hongroise. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.125, 1992. p.53-6.
- KILBORNE, B. Fantômes lilliputiens et sentiment de honte. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.125, 1992. p.45-8.
- KOFMAN, S. *Uénigme de la femme*. Paris: Galilée, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée, 1984.
- \_\_\_\_\_. // *n'y a que le premier pas qui coûte*. Paris: Galilée, 1991.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. De l'éthique: à propôs d'Antigone. In: BIBLIOTHEQUE du Collège International de Philosophie. *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991. p. 19-36.
- LACOUÉ-LABARTHE, P., NANCY, J.- L. La panique politique. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.2, 1979. p.33-58.
- \_\_\_\_\_. (Org.) *Les fins de l'homme*. Paris: Galilée, s.d.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1991.
- LARIVIERE, M. La transmission de pensée: un reste pour la psychanalyse. *Études Freudiennes (Paris)*, n.34, 1993. p.185-98.

- LAZNIK-PENOT, M.- C. *Vers la parole*. Paris: L'Espace Analytique, 1995.
- LEFORT, C. L'image du corps et le totalitarisme. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.1, 1979. p.9-20.
- LEMAIGRE, B. La parole de la mission. *Études Freudiennes (Paris)*, n.13-14, 1978. p.217-30.
- LESCOURRET, M.- A. *Emmanuel Lévinas*. Paris: Flammarion, 1994.
- LÉVINAS, E. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- \_\_\_\_\_. *De Dieu qui vient à Vidée*. Paris: Vrin, 1986.
- \_\_\_\_\_. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Totalité et infini*. Paris: Le Livre de Poche, s.d. (Biblio-Essais n.4120).
- LORANDT, S. Sandor Ferenczi (1873-1933) pionnier des pionniers. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.85, 1982. p.3-21.
- MAJOR, R. Hiéronyme, suivi de ses anamorphoses. *Études Freudiennes (Paris)*, n.1 1-2, 1975. p.73-84.
- \_\_\_\_\_. *Rever l'autre*. Paris: Aubier Montaigne, 1977a.
- \_\_\_\_\_. Le procès de l'interprétation et le lieu de l'interprétant. In: JOURNÉES CONFRONTATION. *Comment l'interprétation vient au psychanalyste*. Paris: Aubier Montaigne, 1977b. p.39-73.
- \_\_\_\_\_. La lettre sous le manteau. *Études Freudiennes (Paris)*, n. 13-14, 1978. p.31-40.
- \_\_\_\_\_. *Vagabond du jour*. Paris: Aubier Montaigne, 1979a.
- \_\_\_\_\_. Le non-lieu de la femme. In: GRANOFF, W., PERRIER, F. *Le désir et le féminin*. Paris: Aubier Montaigne, 1979b. p.1 1-20.
- \_\_\_\_\_. Franchissement du sujet. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.1, 1979c. p.51-62.
- \_\_\_\_\_. L'inconscient: une décision politique. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.3, 1980. p.175-8.
- \_\_\_\_\_. La mort, l'immortel et l'autre. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.7, 1982a. p.79-84.
- \_\_\_\_\_. L'amour de transfert et la passion du signifiant. *Études Freudiennes (Paris)*, n. 19-20, 1982b. p.87-104.
- \_\_\_\_\_. *Le discernement*. Paris: Aubier Montaigne, 1984a.

- MAJOR, R. Des conditions psychanalytiques d'une référence aux droits de rhomme. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.1 1, 1984b. p.9-22.
- \_\_\_\_\_. La logique du nom propre et le transfert. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.15, 1986b. p.147-64.
- \_\_\_\_\_. L'hendiadis du nom dans le Divertissement sur les dernières paroles de Socrate de Dumézil. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.18, 1987a. p.7-20.
- \_\_\_\_\_. La parabole de la lettre volée. De la direction de la cure et de son récit. *Études Freudiennes (Paris)*, n.30, 1987b. p.81-130.
- \_\_\_\_\_. La cruauté originaire et le principe de pouvoir. In: NADAL, J. (Org.) *Emprise et liberté*. Paris: L'Harmattan, 1990. p. 109-24.
- \_\_\_\_\_. *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*. Paris: Mentha, 1991a.
- \_\_\_\_\_. Depuis Lacan: \_\_\_\_\_. In: BIBLIOTHÈQUE du Collège International de Philosophie. *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991b. p.373-90.
- \_\_\_\_\_. Des idéaux en partage. In: RABATÉ, J.- M., WETZEL, M. *Uéthique du don*. Paris: Métailié-Transition, 1992. p.117-32.
- MAJOR, R., MILLER, P. Empathie, antipathie et télépathie dans le processus analytique. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.10, 1983. p.71-85.
- MESCHONNIC, H. *Critique du rythme*. Paris: Verdier, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Politique du rythme*. Paris: Verdier, 1995.
- MOSCOVICI, M. Mise en pièces du père dans la pensée freudienne. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.1, 1979. p.123-48.
- MOSCOVITZ, J.-J. Freud-Ferenczi, une question d'origine de la psychanalyse. *Études Freudiennes (Paris)*, n.34, 1993. p.125-38.
- NACHIN, C. *Le deuil d'amour*. Paris: Editions Universitaires, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Les fantômes de l'âme*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- \_\_\_\_\_. Du symbole psychanalytique dans la névrose, la crypte et le fantôme. In: TISSERON, S. (Org.) *Le psychisme à l'épreuve des générations*. Paris: Dunod, 1995. p.49-78.
- NADAL, J. La psychanalyse: une question d'éthique? In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Emprise et Liberté*. Paris: L'Harmattan, 1990. p.13-36.
- NEYRAUT, M. Logique et interprétation. In: JOURNÉES CONFRONTATION. *Comment l'interprétation vient au psychanalyste*. Paris: Aubier Montaigne, 1977. p.105-113.

- NEYRAUT, M. Le destin de la personnalité. In: *Géopsychanalyse*. Paris: Confrontation, 1981. p.93-100.
- NEYRAUT-SUTTERMAN, M.- T. La filiation et le statut de la Correspondance. *Études Freudiennes (Paris)*, n.34, 1993. p.57-66.
- ORTIGUES, E. *Le discours et le symbole*. Paris: Aubier-Montaigne, 1962.
- PENOT, B. *Figures du déni*. Paris: Dunod, 1989.
- PRIEUR, J.- M. Géographie. In: SCHEIDHAUER, M. (Org.) *Le symbolisme chez Freud*. Paris: Anthropos, 1994. p.81-108.
- RAND, N. Logos cryptophore. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.8, 1982. p.153-66.
- \_\_\_\_\_. La traduction-conseil. De l'occulte dans PUmheimliche chez Freud. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.10, 1983. p.173-7.
- \_\_\_\_\_. Ponge Platine. La clé des lettres et la correspondance de soi à soi. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.12, 1984. p.141-54.
- \_\_\_\_\_. A propôs des travaux de N. Abraham et M. Torok. Entretien de Marcianne Blévis avec Nicolas Rand. *Patio/Psychanalyse - nouvelle série (Paris)*, n.4, 1985. p.171-81.
- \_\_\_\_\_. Dialogues et chiffrement dans La Légende de Saint Julien l'Hospitalier de Flaubert. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.18, 1987. p.95-110.
- \_\_\_\_\_. *Le cryptage et la vie des Oeuvres*. Paris: Aubier, 1989.
- \_\_\_\_\_. Invention poétique et psychanalyse du secret de famille dans le Fantôme d'Hamlet de Nicolas Abraham. In: TISSERON, S. (Org.) *L'psychisme à l'épreuve des générations*. Paris: Dunod, 1995. p.79-96.
- RAND, N., TOROK, M. Les cryptes de la psychanalyse. Enseignements par correspondance autour des notions freudiennes de séduction et de fantasme. In: NADAL, J. (Org.) *Emprise et liberté*. Paris: L'Harmattan, 1990. p.37-66.
- \_\_\_\_\_. La psychanalyse devant son secret: Totem et tabou d'un soupçon de Freud. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.18, 1987. p. 127-44.
- \_\_\_\_\_. *Questions à Freud*. Paris: Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995a.
- \_\_\_\_\_. L'inquiétante étrangeté de Freud devant "l'Homme au sable" de E. T. A. Hoffmann. In: TISSERON, S. (Org.) *Le psychisme à l'épreuve des générations*. Paris: Dunod, 1995b. p.23-48.
- \_\_\_\_\_. Question à la psychanalyse freudienne. Le rêve, la réalité, le fantasme. *Les Temps Modernes (Paris)*, n.549, s.d. p.2-31.

- RASHKIN, E. Signes cryptés, rimes dorées: Facino Cane de Balzac. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.8, 1982. p.75-86.
- \_\_\_\_\_. Le signe enterre dans L'Intersigne de Villiers de PIsle-Adam. *Cahiers Confrontation (Paris)*, 1987. p.71-85.
- RICOEUR, P. *De Vinterprétation*. Paris: Seuil, 1965.
- \_\_\_\_\_. La symbolique du mal. In: *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier, 1988. v.2: Finitude et culpabilité, p.167-306.
- ROAZEN, P. *Mes rencontres avec la famille de Freud*. Paris: Seuil, 1996.
- REY-FLAUD, H. *Comment Freud inventa le fétichisme...* Paris: Payot, 1994.
- ROGER, A. Art et psychanalyse. In: JACOB, A. (Org.) *UUnivers Philosophique. Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p.610-7.
- RONELL, A. La bouche émissaire. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.8, 1982. p.115-28.
- \_\_\_\_\_. Suttura Goethei: l'articulation Freud-Goethe. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.12, 1984. p. 131-40.
- \_\_\_\_\_. Goethezeit. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.19, 1988. p.167-206.
- ROSOLATO, G. *Essais sur le symbolique*. Paris: Gallimard, 1969.
- ROUCHY, J.-C. Un passe sous silence. *Études Freudiennes (Paris)*, n. 13-14, 1978.p.175-91.
- \_\_\_\_\_. Réceptacle d'un secret: jeux interdits. *Connexions (Toulouse)*, n.60, 1992. p.59-78.
- \_\_\_\_\_. Secret intergénérationnel: transfusion, gardien, résurgence. In: TISSERON, S. (Org.) *Le psychisme à l'épreuve des générations*. Paris: Dunod, 1995.p.145-80.
- ROUSSILLON, R. L'aventure technique de Ferenczi. In: BOKANOWSKI, T., KELLEY-LAINÉ, K., PRAGIER, G. *Sandor Ferenczi*. Monographies de la Revue Française de Psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p.99-110.
- RUDNYTSKY, P. L. Le meurtre du patient par l'analyste. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.125, 1992. p. 19-23.
- SABOURIN, P. L'héritage suspendu. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.125, 1992. p.36-9.

- SCHEIDHAUER, M. Le symbole, lieu d'assomption du sujet freudien. In: \_\_\_\_\_ . (Org.) *Le symbolisme chez Freud*. Paris: Anthropos, 1994. p.37-54.
- SCHMIDBERG, M. Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique en Angleterre. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.3, 1980. p.11-22.
- SCHNEIDER, M. *Le trauma et la filiation paradoxale*. Paris: Ramsay, 1988.
- \_\_\_\_\_. Philosophe après Freud. In: JACOB, A. (Org.) *Univers Philosophique. Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p.720-31.
- SEDAT, J. L'interrogation majeure. *Psychanalyses (Paris)*, v.8, 1983. p.3-10.
- SIGG, B. W. Mise en pièces du secret. *Connexions (Toulouse)*, n.60, s.d. p.79-88.
- SIMON, E. Le tour d'écrou 1981. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.8, 1982. p.51-74.
- \_\_\_\_\_. Lecture de Ferenczi autour de Thalassa. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.11, 1984. p.43-62.
- SÓFOCLES. Œdipe à Colone. In:\_\_\_\_\_. *Théâtre complet*. Paris: GF-Flammarion, 1964.
- SPERBER, D.*Le symbolisme en general*. Paris: Hermann, 1974.
- STEIN, C. *Unfant imaginaire*. Paris: Denoël, 1987.
- STEVENS, A. La fin de la cure analytique pour Ferenczi. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.125, 1992. p.11-4.
- SYLWAN, B. C'est pour mieux t'écouter, mon enfant, ou l'analyse du petit Hans. *Études Freudiennes (Paris)*, n.7-8, 1973.
- \_\_\_\_\_. Le ferd-ikt. *Études Freudiennes (Paris)*, n.13-14, 1978. p.127-75.
- \_\_\_\_\_. Récit d'un voyage au pays de Melanie Mell. In: *Géopsychanalyse*. Paris: Confrontation, 1981. p.221-6.
- \_\_\_\_\_. La date de naissance de Sigmund Freud. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.8, 1982. p.178-80.
- \_\_\_\_\_. An Untword Event. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.12, 1984. p.101-22.
- \_\_\_\_\_. "Freud ôc Co", Marchands de Manchester. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.18, 1987. p.145-58.

- TABOURET-KELLER, A. Le socle archaïque de la symbolique selon Freud. In: SCHEIDHAUER, M. (Org.) *Le symbolisme chez Freud*. Paris: Anthropos, 1994. p.109-44.
- THIS, B. Schrei Nach dem Kinde. Le cri de Ferenczi. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.85, 1982. p.23-30.
- TISSERON, S. Le "fantôme" du chevalier. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.8, 1982. p.35-50.
- \_\_\_\_\_. La psychanalyse à l'épreuve des générations. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Le psychisme à l'épreuve des générations*. Paris: Dunod, 1995a. p.1-20.
- \_\_\_\_\_. Les images psychiques entre les générations. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Le psychisme à l'épreuve des générations*. Paris: Dunod, 1995b. p.123-44.
- TODOROV, T. *Theories du symbole*. Paris: Seuil, 1977.
- TORT, M. A propôs de l'institution psychanalytique. In: *Géopsychanalyse*. Paris: Confrontation, 1981. p.121-8.
- VALABREGA, J.- P. *Phantasme, mythe, corps et sens*. Paris: Payot, 1992.
- VASSE, D. Le corps et le politique. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.1, 1979. p.21-32.
- VERMOREL, H., CLANCIER, A., VERMOREL, M. (Org.) *Freud judéité, lumières et romantisme*. Lausanne, Paris: Delachaux et Niestlé, 1995.
- VERMOREL, M. Rêve et théorie de la libido à travers la correspondance Freud-Jung. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, n.1, t.XLV, 1981. p.101-20.
- VERNUS, P. L'écriture hiéroglyphique. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.16, 1986. p.59-66.
- VIANNA, H. B. *Politique de la psychanalyse face à la dictature et à la torture*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- VIDERMAN, S. Relire Ferenczi. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, t.34, n.2, 1970. p.317-33.
- \_\_\_\_\_. La bouteille à la mer. *Revue Française de Psychanalyse (Paris)*, v.XXXVIII, n.2-3, 1974. p.323-84.
- \_\_\_\_\_. Le sentiment tragique de l'interprétation. In: JOURNEES CONFRONTATION. *Comment l'interprétation vient au psychanalyste*. Paris: Aubier Montaigne, 1977. p.205.

- VIDERMAN, S. La machine dé-formatrice. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.1, 1980. p.23-40.
- \_\_\_\_\_. L'institution comme résistance à l'analyse. In: *Géopsychanalyse*. Paris: Confrontation, 1981. p.113-20.
- VIKAR, G. Remarques sur l'élaboration du trauma psychique. *Le Coq-Héron (Paris)*, n.125, 1992, p.32-5.
- WEBER, S. Les dettes de la déconstruction et autres assumptions connexes. *Cahiers Confrontation (Paris)*, n.19, 1988. p.47-78.
- \_\_\_\_\_. Sur l'éclat d'Antigone. In: BIBLIOTHÈQUE du Collège International de Philosophie. *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel, 1991.p.61-7.
- YERUSHALMI, Y. H. *Le moïse de Freud*. Paris: Gallimard, 1991.
- ZWEIG, S. *La guérison par l'esprit*. Paris: Pierre Belfond, 1991.

**FORA**

**AS PALAVRAS ANGULOSAS DE  
NICOLAS ABRAHAM E MARIA TOROK\***

JACQUES DERRIDA<sup>1</sup>

Daí em diante, este gozo, ciumentamente guardado em seu foro, só podia ser objeto de um desmentido total. Além disso, não tendo sido ele mesmo incluído na cena...

A intervenção da mãe, com suas palavras russas, depois aquela enfermeira com suas palavras inglesas, lhe fecharam duas portas de uma só vez...

*Le verbier de l'homme aux loups*

Porém graças a este subterfúgio, o texto do drama que se escreve *por trás* de seu *foro* interior poderá se lançar *pela frente*, em seu foro exterior, por ousar assim dizer.

Nicolas Abraham, *Le cas Jonas* (inédito)

O que é uma cripta?

E se eu escrevesse aqui sobre ela? Dito de outra forma, apenas sobre o título do livro, sobre a parede externa de sua primeira e aparente legibilidade?

\* Tradução de Fabio Landa.

Menos ainda: sobre o primeiro fragmento destacável de um título, sobre seu símbolo partido ou sua coluna fraturada, criptonímia ainda sem nome? Se eu voltasse atrás, imobilizando-me, e você leitor, diante de uma palavra ou uma coisa, o lugar antes de uma palavra-coisa, como Nicolas Abraham e Maria Torok nos dão aqui a decifrar: cripta de criptonímia?

Pois eu não me engajarei além.

No lugar de um outro aqui a primeira palavra - cripta.

Não terá sido, em princípio, o primeiro. Não terá ocorrido como tal. Seu lugar próprio é do outro. A cripta guarda um lugar inencontrável por isso.

O que é uma cripta?

Todo o mal de um prefácio eu já o disse. O lugar de qual ausência - de que de quem de qual texto perdido? - pretende ocupar o prefácio? Predispondo assim de uma primeira palavra que não lhe pertence - cripta por sua vez - terá a forma de quem me guarda e me olha aqui, o insubstituível.

Não me engajarei além desta primeira palavra em lugar de um outro. Não além de um pedaço de palavra, o que resta de um *símbolo* (um dos objetos do livro) a título de engajamento. De quem se engaja e liga desde a parede do título: o nome de cripta antes mesmo de uma criptonímia. Paro aqui, já prevenido, colocando em sua borda a pequena pedra branca de um escrúpulo, uma palavra áfona ao pensamento, sobre o caminho, para aí engajar outros, de uma cripta.

O que é uma cripta?

Não *a* cripta *em geral*, mas esta, particular, à borda da qual retornarei sempre? A forma desta questão precederá daqui em diante as que se diz, desde a origem da filosofia: o que está na origem, A Coisa? Ou o que é que se chama Pensar? *Le verbier de Wolfman* [*O verbário de Wolfman*]\* (eu me precipito aqui para o último capítulo-

\* Utilamos "verbário" em analogia a herbário apoiado no sentido que os autores quiseram dar como se poderá constatar neste texto mesmo, um pouco adiante. (N.T.)

lo) dá a pensar a Coisa *a partir* da Cripta, a Coisa como efeito de cripta. Não há mais respeito pela ordem, a ordem da filosofia assim deslocada, seguramente e sem retorno possível, por uma alavanca psicanalítica, mas não mais uma certa ordem comum de uma psicanálise. Esta cripta não parece mais as metáforas fáceis do Inconsciente (escondido, secreto, subterrâneo, latente, outro etc), do primeiro objeto em suma da psicanálise. É, apoiando-se neste primeiro objeto, uma espécie de "falso inconsciente", um inconsciente "artificial" *colocado* como uma prótese, transplante no coração de um órgão, no *ego clivado*. Lugar muito particular, bastante circunscrito, ao qual só se poderá, todavia, aceder pelas vias de uma outra tópica.

Inverter a ordem das questões, não mais tomar o nome de cripta por uma metáfora, no sentido corrente, será talvez proceder, a partir da psicanálise e nela desde uma nova criptologia, a uma retranscrição *anasêmica* de todos os conceitos, a esta "mudança semântica radical que a psicanálise introduziu na linguagem".<sup>2</sup> Desta "conversão" *anasêmica* procedendo por "de-significação", segundo os contornos de uma "anti-semântica", será preciso voltar a falar. Porém, convém designá-la imediatamente como a condição de todo o empreendimento, seu elemento e seu método. Em lugar de pretender aceder a esta cripta a partir do sentido corrente ou da figura comum da cripta, obedecer-se-á a um movimento que seria demasiado simples, linear ou unilateral, de acreditar que ele é o inverso, como descrevi prematuramente um pouco antes, e que, por *anasemia*, acede ao lugar próprio e ao sentido próprio a partir desta cripta. Paradigma sem o qual a questão "o que é uma cripta?" não poderá mais, me parece, ser colocada.

Nem metáfora, nem sentido próprio, o deslocamento que vou *seguir* aqui obedece a outra orientação. Afeta tudo o que uma cripta coloca em questão: *os lugares, a morte, a cifra*. Estes três são o *próprio* da cripta. Eles não se deixam nem dissociar nem ordenar segundo uma hierarquia. Eles não formam uma multiplicidade de predicados separáveis, os atributos essenciais ou acidentais da cripta. Seu estar-junto não é justaposto, sua *unidade* só é irredutível segundo a cripta que eles constituem: ela só é pensável a partir desta cripta.

## I OS LUGARES

O que é uma cripta? Uma cripta não se apresenta. Uma certa disposição dos lugares é estabelecida para dissimular: alguma coisa, sempre, de alguma maneira, um corpo. Porém, para dissimular também a dissimulação: a cripta que dela mesma se disfarça dissimulando-se. Talhados na natureza, explorando por vezes os acaosos ou os dados, esses lugares não são naturais. Uma cripta jamais é, de lado a lado, natural e se a *physis* adora, como se sabe, (se) criptar, é porque ela transborda para encerrar, naturalmente, seu outro, todos os seus outros. A cripta não é, pois, um lugar natural, mas a história marcante de um artifício, uma *arquitetura*, um artefato: de um lugar *compreendido* em um outro, mas rigorosamente separado dele, isolado do espaço geral por trabiques, muros, enclave. Para lhe subtrair a coisa. Construindo um sistema de paredes, com suas faces interna e externa, o enclave críptico produz uma clivagem do espaço geral, no sistema reunido de seus lugares, na arquetônica de sua praça aberta em seu interior e ela-mesma limitada por uma parede geral, em seu *fórum*. No interior desse *fórum*, praça de livre circulação para as trocas de discurso e de objetos, a cripta constrói um outro *foro*: fechado, porém no interior de si-mesmo, interior secreto no interior da grande praça, mas ao mesmo tempo exterior a ela, exterior no interior. Qualquer coisa que se escreva sobre elas, as superfícies parietais da cripta não separam simplesmente um foro interior de um foro exterior. Elas fazem do foro interior um fora excluído no interior do de dentro. Tal é a condição, tal o estratagema, para que o enclave críptico possa isolar, proteger, disfarçar, manter ao abrigo de toda penetração, de tudo o que de fora possa se infiltrar com o ar, a luz ou o ruído, o olhar ou a escuta, o gesto ou a palavra.

Calafetado ou acolchoado sobre a parede interior, cimento ou asfalto sobre a outra face, o foro críptico protege contra o fora mesmo o segredo de sua exclusão intestinal ou de sua inclusão clandestina. Esta estranha parede é *hermética*} Quer se responda *sim* ou *não*, sempre, a esta questão, a qual eu postergo, já se terá lido na estrutura tópica desta cripta, desde sua mais ampla genera-

lidade: ela só constitui seu segredo partilhando uma fratura. "Eu" só *salvo* um foro interior colocando-o em "mim", *apesar de mim*, fora.

Trata-se do que tem lugar secreto para se guardar em alguma parte *salvo* em um eu. Antes de saber se tal forte é hermético, reservemos este substantivo, o *hermético*, a uma ciência da interpretação criptológica. Isto não é uma hermenêutica, se verá por quê, e ela começa por um reconhecimento dos lugares.

Antes de pensar a irrupção que permite penetrar numa cripta (ela marca a fissura ou a fechadura, escolhe o ângulo de uma parede e procede sempre com alguma força bruta), é preciso saber que a cripta se constrói na violência. Em um ou vários golpes cujas marcas são sobretudo silenciosas. A hipótese primeira do *Verbier* é um traumatismo pré-verbal do qual a cena terá sido "encriptada" com todas as suas forças libidinais, com sua *contradição* que, pela oposição mesma dessas forças, como dos pilares, das vigas, das travessas, dos muros de sustentação, escora a resistência interna do jazigo, com seus poderes de sofrimento intolerável apoiados em um gozo indizível, *interdito*, em um lugar que não é simplesmente o Inconsciente, mas o ego.

Isso supõe uma redefinição do ego (o sistema das *introjeções*) e da fantasia de *incorporação*. Wolfman teria incorporado nele, no seu ego, sua irmã mais velha: enquanto seduzida pelo pai e procurando reproduzir a cena com seu irmão. E, ao mesmo tempo, ele teria incorporado o lugar do pai, o pênis paterno confundido com o seu. A violência das forças mudas que instalam assim a cripta não se termina no traumatismo de uma só cena de sedução insuportável e condenada, condenada ao mutismo, mas também condenada, como se diz, de um lugar que se é condenado ao termo de uma sentença jurídica. Um fórum se define sempre, desde o começo e se verificará concretamente neste caso, como uma instância político-jurídica, mais que o campo de um duelo, mas fazendo como ele recurso aos terceiros, às testemunhas, tribunal instruindo um processo, colocando em *causa*, pelo discurso da defesa, requisitório, decreto, uma multiplicidade de pessoas deslocadas para conhecer. Porém, aqui, o foro de dentro, que não se pode mais dizer interior, não é mais o tribunal da consciência, mesmo estando ele enclava-

do no ego. Apenas a cena de sedução não lhe é suficiente. A contradição nascida da incorporação propriamente dita lhe é necessária, sempre silenciosa. Ela não cessa de opor duas forças tensas e incompatíveis, uma banda contra a outra: "prazer mortífero" ... "dupla exigência contraditória: que o pênis do pai não morra nem goze". Sem essa contradição no desejo, não se compreenderia nada: nem a solidez relativa da cripta, ao que o arquiteto chama de "resistência dos materiais" que equilibra as pressões, repele as invasões, previne o desmoronamento, retarda em todos os casos o evento, trata de calcular, como os mineiros, o momento da faísca; nem o hermetismo e os esforços infatigáveis para mantê-lo, nem seu fracasso, ao que vem filtrar para fora ou de fora, atravessando as paredes da cripta, passando de uma parte do ego clivado à outra, inscrevendo-se sobre múltiplas superfícies segundo as linhas angulosas que reconheceremos um pouco além e que seguem sempre a partilha de uma "dupla fantasística", cada fantasia sendo "dupla e oposta".

A "marca indelével" (sim, marca, ela é sobretudo pré-lingüística) que deixa a incorporação da irmã sedutora forma uma contradição enclavada, posta numa cave, enquistada no interior do ego. Isso não é uma solução, ao contrário, porém isso permite apaziguar, fingindo interiorizar, o conflito entre a agressividade e a libido voltadas para o Objeto. A cripta é sempre uma interiorização, uma inclusão em vista de um compromisso, mas como é uma inclusão parasitária, um dentro heterogêneo no interior do ego, excluído do espaço de introjeção geral onde ele irrompe violentamente, o foro críptico entretém na repetição o conflito mortal que ele é impotente para resolver.

Introjeção/incorporação, tudo se joga no limite que as separa e as opõe. De um foro interior o outro, de um dentro o outro, um no outro, e o mesmo fora do outro. Antes mesmo de abordar de novo o caso do Homem dos Lobos, Nicolas Abraham e Maria Torok haviam submetido a uma rigorosa reelaboração o conceito de *introjeção* introduzido por Ferenczi em 1909, e do qual se pode seguir o trajeto problemático em Freud, Abraham, Klein. A introjeção definida por Ferenczi é o processo que permite estender os investimentos auto-eróticos. Ela amplia o ego incluindo nele o ob-

jeto, donde o nome de introjeção. Ela não se dobra, ela adquire, se propaga, assimila, progride. "Eu acentuei esta 'inclusão' querendo significar com isso que concebo todo amor objetai (ou toda transferência), tanto no sujeito normal quanto no neurótico... como uma ampliação do ego, isto é, como uma introjeção. Tomando as coisas pela base, o amor do homem só pode se dar sobre si-mesmo. Que ele ame um objeto, ele o adota como parte de seu ego" (Ferenczi). Referindo-se a essa definição, Maria Torok precisa que a introjeção não inclui apenas o objeto, mas as pulsões que se ligam a ele.<sup>3</sup> Contra a confusão corrente, ela inscreve uma demarcação rigorosa entre a introjeção e a incorporação. Esse limite é indispensável à localização da cripta porque ela circunda, no interior do ego (conjunto das introjeções), o enclave críptico como espaço alógeno da incorporação. Seguindo *Deuil et mélancolie* (que se situa entre a primeira análise do Homem dos Lobos e a publicação de *Extrait de l'histoire d'une névrose infantile*, as duas redações sendo quase contemporâneas), a incorporação no ego traz uma resposta econômica à perda do objeto. A esse objeto "incorporado" o ego tenta assim se identificar. Graças ao que Maria Torok chama de uma "temporização", ele se reapropria dos investimentos anteriores no objeto perdido esperando uma reorganização libidinal. Atestando a perda do objeto, mas também a recusa do luto, tal manobra é estranha e verdadeiramente oposta ao processo de introjeção. Finjo tomar o morto vivendo, intacto, *salvo (fora) em mim*, mas é para recusar, de maneira necessariamente equívoca, amá-lo como parte viva, morto salvo em mim, segundo o processo de introjeção, como faria o luto dito "normal". Desta forma, poder-se-á, seguramente, perguntar se ele guarda ou não o outro *como outro* (vivendo morto) em mim. Essa questão da guarda ou da apropriação geral do outro como outro será sempre decisiva, mas não confunde em um equívoco essencial o limite que ela passa entre a introjeção e a incorporação? Deixemos essa questão descansar. Para Maria Torok, a "incorporação propriamente dita", na sua "especificidade semântica própria" intervém no limite mesmo da introjeção, quando esta, por uma razão ou outra, fracassa. Diante da impotência do processo de introjeção (progressivo, lento, laborioso, mediatizado, efetivo), a incorporação se impõe: fan-

tasística, imediata, instantânea, mágica, por vezes alucinatória. A magia (Wolfman recorrerá a uma "palavra mágica" para comemorar em silêncio - esta palavra é também uma "palavra-coisa" e uma "palavra muda" - o evento da incorporação) já é reconhecida, no artigo de 1968, como o elemento mesmo da incorporação. Anemia da leitura: o novo conceito de incorporação nos diz assim mais sobre a magia que a noção corrente de magia, da qual poder-se-ia acreditar assegurado, vindo esclarecer uma característica da incorporação. O texto inaugural sobre o "cadáver delicioso" identifica igualmente o caráter *secreto* ou *críptico* da incorporação. Uma vez que a perda real do objeto foi recusada, o desejo mantido mas ao mesmo tempo excluído da introjeção (manutenção e supressão sem síntese possível), a incorporação é uma espécie de roubo para se reapropriar do objeto-prazer. Mas a reapropriação é, ao mesmo tempo, rejeitada: donde o paradoxo de um corpo estranho mantido como estranho mas ao mesmo tempo excluído de um ego que, desde então, não tem mais a ver com o outro, apenas consigo-mesmo. Quanto mais ele guarda o estranho como estranho nele, mais ele o exclui. Ele imita a introjeção. Mas por essa mímica cuja lógica é terrível, a clandestinidade é essencial. A incorporação negocia clandestinamente com um interdito que ela não aceita nem transgride. "O segredo é de rigor", donde a cripta, como lugar escondido, dissimulação apagando os traços da dissimulação, lugar de silêncio. A introjeção fala, a "nomação" é o seu meio "privilegiado". A incorporação se cala, fala tão-somente para calar ou para desviar de um lugar secreto. O que comemora a cripta, "monumento" ou "tumba" do objeto incorporado, não é o objeto mesmo, é sua exclusão, a exclusão do desejo fora do processo introjetivo, sua porta condenada no interior do ego, o foro excluído: "Monumento comemorativo, o objeto incorporado marca o lugar, a data, as circunstâncias onde tal desejo foi banido da introjeção: tantas tumbas na vida do ego" (ibidem). A cripta é a tumba de um desejo. Como o limite conceituai, o compartimento tópico que separa a introjeção da incorporação é idealmente rigoroso mas ele não exclui efetivamente toda sorte de compromissos originais. O equívoco do qual eu falava antes (reapropriação do outro *como* outro) torna mesmo esse compromisso

irredutível. Embora ele seja vinculado ao segredo, a fantasia de incorporação pode e deve mesmo "significar" à sua maneira a introjeção da qual ela é incapaz: sua impossibilidade, seu simulacro, seu deslocamento. Entenda-se bem, se se parte dessa possibilidade de compromisso ou de passagens, da semipermeabilidade estrutural da parede (que "a existência de tal tumba tem por efeito obter")<sup>4</sup> antes que da parede e dos lugares que ela separa, pode-se ser tentado a só reter uma polaridade, o sistema polarizado (introjeção/incorporação) antes que o rigor intratável de sua distinção. Porém, a clínica deve ser sensível à oposição, por vezes maciça e espetacular, das *tendências* em um funcionamento bipolar, em todos os compromissos, todas as negociações que ele autoriza. E essas tendências só podem ser analisadas a partir de uma dissociação rigorosa, mesmo se ela permanece, em sua pureza, ideal.

A possibilidade dessa dissociação, cuja linha de fratura tem a forma mesma do lugar críptico (não uma oposição simples, mas a inclusão excluindo de um foro no outro) propaga seus efeitos sobre toda a tópica e sobre toda a conceitualidade metapsicológica. Pondo fim a um "panfantasismo" vago, ela permite uma estrita delimitação da "fantasia". A incorporação é da ordem da fantasia. O critério? A fantasia *não obriga*, não impõe, como o faz a Realidade<sup>5</sup> (redefinida no sentido metapsicológico, sem outra referência que anasêmica à tradição filosófica, jurídica, científica etc), do interior ou do exterior, nenhuma transformação tópica. A diferença da Realidade, a fantasia tende a manter a ordem dos lugares. Toda a atividade astuciosa que ela pode desenvolver obedece a uma finalidade conservadora, preservadora, "narcísica". É essa resistência, recusa, desmentido ou denegação, que designa a Realidade como tal: o que obrigaria a modificar a tópica, a mudar os lugares. Essa definição é o fecho: para a arquitetura da cripta, sem dúvida, mas também para a construção teórica do *Verbier*. "Admite-se que esta [a fantasia], consciente, ou não, tem por função manter a tópica. As fantasias de Wolfman não podem não estar em relação com o conteúdo da cripta, na verdade, em uma relação de preservação, de conservação".

A Realidade, da qual não se deve saber nada, nem ouvir falar, teria assim uma relação essencial com o segredo. "O conceito me-

tapsicológico de Realidade remete, no aparelho psíquico, ao lugar onde o segredo está escondido."<sup>6</sup> É pois indispensável à *situação* da cripta. E ao mesmo tempo a uma espécie de *multiplicidade* estrutural da incorporação críptica: esta deve sempre incorporar *mais de um* e se comportar em relação a eles de *mais de uma* maneira. *Mais de um*: o segredo do criptóforo deve ser compartilhado, ao menos por um "terceiro", é a condição de todo segredo. *Mais de uma maneira*: o terceiro incorporado é guardado para ser suprimido, mantido em vida para ser tido por morto; os terceiros excluídos são suprimidos mas implicados, a este título, envolvidos na cena: "...um terceiro cúmplice como lugar de um gozar indevido e ... de outros terceiros, excluídos, portanto - pelo mesmo gozar - suprimidos".<sup>7</sup> A partir da cripta de Wolfman todo um conjunto de testemunhas será convocado (o *fórum*) mas também toda uma estratégia de testemunho desenvolvida. Aí, *corta-se* o tempo todo: interrompe-se ou toma-se a palavra do outro, confessa-se por inadvertência, confirma-se por novos cortes, fere-se sobre as paredes angulosas e cortantes que fragmentam o *fórum*. O segredo fragmenta a tópica. O enclave da cripta, entre "o inconsciente dinâmico" e o "ego da introjeção" (ibidem) forma, no interior do ego, do espaço geral do ego, uma espécie de bolsão de resistência, o quisto endurecido de um "inconsciente artificial". Um compartimento separa o interior do interior. O foro mais interior (a cripta como inconsciente artificial, como artefato do ego) se torna *exceto* (salvo, fora), o fora (*foris*) para o foro interior (ego) que o inclui sem compreendê-lo, para não compreender nada.<sup>8</sup> O foro interior (ego) se pôs no exterior da cripta, ou, se se prefere, constituiu "em si" a cripta em foro exterior. Por mais que se substitua, indefinidamente, e até à vertigem, o nome dos lugares (interior como exterior do exterior, ou do interior, o exterior como interior do interior, ou do exterior etc), a confusão não é mais possível. Os limites parietais são muito duros. Mantidos pelo "recalcamento conservador" (ibidem), o compartimento é *real*.<sup>9</sup> E a inclusão. Sem dúvida o ego se identifica, para resistir à introjeção, porém de maneira "oculta e imaginária", ao objeto perdido, à sua "vida de além-túmulo". Sem dúvida essa "identificação endocríptica" destinada a manter a tópica intacta e o lugar salvo permanece fantasística,

criptofantasmática. Mas a *inclusão* é real, ela não pertence à ordem da fantasia. Pode-se dizer o mesmo das paredes construídas para esse fim, portanto de todas as divisões da estrutura tópica.

Os elementos dessa análise tópica tinham sido distinguidos *antes*, mas também, de 1968 a 1975, *através* de uma nova leitura do Homem dos Lobos. O questionamento das premissas confirma, enriquece, aguça. Ao final do *Verbier*, toda uma teoria do símbolo (em elaboração há 15 anos)<sup>10</sup> se confronta com a hipótese da clivagem críptica no interior do ego e deste "inconsciente de um gênero particular". O "símbolo estilhaçado" marcado de "indeterminação" pela ausência de sua outra parte, de seu "co-símbolo" inconsciente, pode sofrer uma fratura "suplementar": não mais a que afeta a unidade originária do pré-simbólico e dá lugar ao inconsciente, mas aquela que vem "fragmentar a base simbólica" até constituir um sujeito particularmente rebelde à análise, portador que ele é de um "quebra-cabeça de cacos dos quais se ignoraria tudo: o modo de montagem e a maior parte dos fragmentos". A praça-forte críptica protege esse rebelde provocando a fratura simbólica. Ela fratura o símbolo em fragmentos angulosos, organiza os compartimentos internos (intra-simbólicos), das cavidades, dos fossos, dos corredores, das chicanas, das seteiras, das fortificações escarpadas. Sempre as "anfractuosidades", pois elas são o efeito das fraturas: tais são as "paredes da cripta". Assim sendo, a muralha a atravessar não será apenas a do Inconsciente (como para a palavra-coisa ou o co-símbolo recalçado), mas a parede angulosa no interior do ego. Tal é a hipótese "suplementar". Ela exige (como na noite escura e o ar rarefeito de toda cripta a imagem de uma lamparina, sua chama incerta que treme ao menor sopro) que uma *lucidez* ilumine a parede interna do símbolo fendido. No interior da cripta, no ego, uma "instância lúcida e refletora" ilumina a travessia da parede e vigia os disfarces, "cada fragmento sendo consciente para si e inconsciente para o 'fora-cripta'": "...eis o que explica as particularidades que regem as relações intra-simbólicas e não co-simbólicas [no Inconsciente] da *palavra*".

Quando uma parte do ego clivado pela cripta fala à outra para lhe dizer, *como* um inconsciente, à semelhança do inconsciente,

*Wo ich war soll Es werden*, é um estratagema para guardar a *salvo* um lugar ou antes um não-lugar no lugar, uma "manobra para preservar esse não-lugar no lugar onde o gozo não deve mais acontecer, mas graças ao qual ele pode acontecer em outro lugar". Esse lugar, o da palavra-coisa excluída, o do não-simbolizável, é o objeto de um "verdadeiro recalçamento" que o repele no Inconsciente a partir do qual o veremos agir, viver, retornar. Porém, para explicar os disfarces (verbais ou visuais ou sintomáticos) sob os quais ele então retorna, é preciso que esse co-símbolo simétrico inconsciente seja também, na sua estrutura tópica (nós nos interessamos apenas por ela no momento) fragmentado, partilhado por uma linha de clivagem que prolonga a do símbolo, a do lugar intra-simbólico. É uma das passagens mais difíceis e mais densas, parece-me, do *Verbiert*; o mais importante, por assim dizer, de uma elaboração em curso e por vir. É nesse lugar que a *Coisa* é nomeada, nomeada no texto, por seu nome de Coisa mas como a inominável Palavra-Coisa, a "palavra muda". Coisa seria essa formação "complementar no Inconsciente" de um co-símbolo fraturado segundo a *mesma* linha que o símbolo. Essa "Coisa do Inconsciente críptico" implica, se não uma cripta no id, ao menos um "id compartimentado" correspondendo à cripta no ego. A tópica é "por duas duas vezes clivada". "É preciso admiti-lo, sem o que a palavra *tieret*, a Coisa, não teria de voltar como símbolo indecifrável".

Não se pode, pois, aceder ao pensamento da Coisa sem um pensamento do Topos e nele, como uma possibilidade essencial, da Cripta. Porém, nada de topo-críptica sem determinação desse singular fora-de-lugar ou não-lugar. A tópica dos foras faz pensar, acabamos de verificar, um não-lugar nos lugares, um lugar como não-lugar. É preciso guardar a *salvo* (exceção feita, fora) em um não-lugar o outro lugar. Segundo a instância jurídica presente em todo pensamento da Coisa (sua determinação anasêmica não é mais contida por uma região do discurso chamada "direito"), o *não-lugar* [improcedência]<sup>11</sup> é destinado a marcar, o decreto ao final de uma sentença, que um *processo* não ocorreu, *deve não ter ocorrido*, não deveria ter ocorrido. Não é a absolvição. É *mais ou menos* a absolvição de uma dívida, de um crime ou de um gozo interdito. Ele marca que o espaço da absolvição ou do engajamento

não deveria nem mesmo se constituir. O traumatismo e a incorporação "contraditória" (não) deveriam ter ocorrido. A tópica da cripta segue uma linha de fratura que vai desse não-lugar ou desse fora-de-lugar a esse outro lugar: o lugar onde a "morte do prazer" marca ainda, em silêncio, o prazer singular: a salvo.

## 1 A MORTE (A ATÓPICA)

O lugar críptico é, pois, também uma sepultura. A tópica nos ensinou a contar com um certo não-lugar. A função sepulcral pode, por sua vez, não mais significar, simplesmente, a morte. Uma cripta, acredita-se, encobre sempre a morte. Porém, para guardá-la de quê? De que se guarda um morto intacto, a salvo - ao mesmo tempo - da vida e da morte que poderiam vir de fora? E para fazer que a morte não ocorra na vida?

Quando a palavra-coisa *tieret* é enterrada (no inconsciente, é verdade, como Coisa do Inconsciente críptico), ela é "enterrada com a falaciosa ficção que ele não está mais vivo". O habitante de uma cripta é sempre um morto-vivo, um morto que se quer guardar até em sua morte com a condição de guardá-lo, isto é, em si, intacto, a salvo pois vivo.

Que a incorporação críptica marque sempre um efeito de luto impossível ou recusado (melancolia ou luto), o *Verbier* o confirma incessantemente. Pois a incorporação jamais é acabada. Seria preciso dizer mesmo: ela não acaba jamais. Primeiramente, (1º) por esta razão geral: ela é trabalhada pela introjeção. Introjeção inacessível mas da qual ela carrega sempre em si, inscrita na sua própria possibilidade, a "vocação nostálgica".<sup>12</sup> Em seguida, (2º) porque ela permanece sempre contraditória em sua estrutura: resistindo à introjeção, ela impede a assimilação amorosa e apropriante do outro, ela guarda pois em aparência o outro como outro (estranho), mas faz também o contrário. Não é o outro que ela guarda, mas uma tópica que ela mantém salva, intacta dessa relação com o outro, à qual, paradoxalmente, a introjeção é mais aberta. Resta que a alteridade do outro instala em todo

processo de apropriação (antes mesmo de toda oposição entre introjetar e incorporar) uma "contradição" ou melhor, ou pior, se a contradição carrega sempre o *telos* de uma rendição, uma irresolução que as impede para sempre de se fechar sobre sua coerência *própria e ideal*, ou seja, e em todo caso, sobre *sua morte*. Enfim, (3º) quaisquer que sejam aqui as dificuldades temíveis do idioma, a incorporação que dá lugar à cripta de Wolfman é contraditória na singularidade mesma de seu conteúdo libidinal: "contradição no próprio desejo" daquele que aspirava à morte do pai e da irmã. Uma vez que ele incorporou a irmã, "única maneira de amá-la para não matá-la e de matá-la para não amá-la", ele deve incorporar aquele que a seduziu, o pai. A identificação desses dois pênis torna a contradição interna e insolúvel. É preciso, ao mesmo tempo, matar o objeto incorporado (Pai-Irmã) e guardá-lo a salvo para impedi-lo de levar o "pênis comum para a tumba". Poder-se-ia dizer que o fórum críptico é o teatro geral de todas as manobras, de todas as transações feitas para evitar que a contradição se torne catástrofe, uma das duas catástrofes entre as quais só se tem o embaraço da escolha. De fato, apesar de todas as catástrofes (poder-se-ia dizer, por eufemismo, secundárias) que escandiram a vida de Wolfman, é preciso, antes, reconhecer que a cripta é ela mesma a catástrofe, ou melhor, seu monumento. Tentando destruí-la, eis o catastrófico mesmo, ele não pode mais que consolidá-la.

É assim, por exemplo, que opera a *linguagem do nariz*. "A cripta sobre seu nariz como um rébus" é o sintoma do compromisso buscado mas impossível. Saberemos mais adiante de qual palavra ele faz espetáculo. Consideremos apenas, para o momento, a contradição das forças libidinais que ele faz entrar em composição. Quando Freud, em 1923, lhe parece ameaçado de morte, Wolfman tenta *salvar o analista* em perigo de morte, salvar Pai, do qual Freud ocupa então o lugar, salvando Irmã do suicídio (ela ocupa o mesmo lugar; será mais tarde o lugar de Ruth Mack Brunswick), curando-a. O Terapeuta, que ele também instalou em si, será salvo se ele salvar sua irmã na véspera de seu suicídio, quando ela o acusava das erupções de seu rosto. Porém, tentando curá-la (de se curar e de curar todo mundo), ele tenta assim "fazer

morrer o Pai dando-lhe de novo a vida". A lógica aterradora dessa contradição insolúvel é que ele não pode querer suprimir a cripta (a incorporação do par Pai-Irmã), e mesmo dirigir o pedido ao analista, que matando nele os mortos, que são, pois, ainda vivos e, conseqüentemente, intoleráveis, ou seja, consolidando silenciosamente a cripta. Esta é, portanto, construída (donde, ao mesmo tempo, seu hermetismo de fortaleza ou de cofre-forte e sua labilidade incessantemente ameaçante) graças à dupla pressão de forças contraditórias, erigida sobre sua ruína, sustentada pelo que não interrompe jamais seu trabalho de sabotagem. Donde a infatigável vigilância para realizar o assassinato impossível e, simultaneamente, salvar de um assassinato inevitável, já perpetrado, o par do morto e da viva, do vivo e da morta, a morta-viva fora dele nele, dentro de seu foro interior mais excluído. Ele se faz tão forte de sua morte quanto de sua vida. Essa compulsão incansável, o *Verbier* a mostra operando, sempre a mesma, através de todo o material clínico, as marcas verbais ou pré-verbais, os sintomas, os sonhos, as representações de palavras ou de coisas. Construindo, deixando se construir, depois consolidar a cripta, Wolfman quer salvar a morta-viva que ele emparedou. Isto é, ele mesmo, o habitáculo, o hóspede de seus hóspedes e a contradição *dramática* de seu desejo, de um desejo que não é contudo mais o seu.

Pelo momento, viu-se, ele terá querido salvar dois de seus analistas (o Pai e a Irmã, em um ou nos dois) e até a perpetuação da análise. Salvar o analista, e mesmo a análise, o que quer dizer? Não há ao menos dois salvamentos neste caso, ou duas salvações, onde um imita o outro para evitá-lo, como a incorporação simula a introjeção da qual ela guarda uma "vocalização nostálgica"? Mas aonde nos leva a lógica de tal simulacro?

Vejam como se escreve o *Verbier*: como uma espécie de relato singular, seguramente, o relato do *drama* do Homem dos Lobos, mas também como o relato escandido, ritmado, etapa por etapa, de uma deciptagem, ela própria, dramática, o relato do relato, de seu progresso, dos obstáculos, das lentidões, das interrupções, dos achados ao longo de um labirinto, de seu vestíbulo, de seus corredores, de seus ângulos. O desejo dos analistas (eles são dois e o desejo é menos simples que nunca) está aí implicado, e jamais fica na

sombra. Ele investe os lugares, faz parte da operação, ele dá mesmo seu movimento primeiro.

E há também o desejo de salvar. De salvar quem, de salvar o quê? Não o Homem dos Lobos: é muito tarde. Um capítulo curto, próximo do fim, indaga: "Wolfman é analisável e como?". Ele nota a dificuldade de reconhecer uma "verdadeira transferência" desde que Wolfman "era sua irmã". Seria preciso desconstituir a "instância jurídica" que criou Serguei juiz acima do pai criminoso. Sem esperar por uma transferência, "teria sido necessário" colocar em questão o "código jurídico" sobre o qual se apoiou a chantagem da governanta em suas palavras inglesas, "opor a compreensão analítica do pai a um juridismo repressivo" e chegar até a análise de seus avós, e mesmo de seus bisavós paternos. Única ocorrência da palavra *foro*, nesse capítulo onde se vê anunciar, com a condição de uma outra escuta analítica e de uma vigilância anasêmica, todo o alcance político-jurídico desse "caso".

Salvar, pois, não o Homem dos Lobos (ele nasceu no natal de 1886 e acaba de assinar suas Memórias), mas sua análise. E dois analistas: não Freud e Ruth Mack Brunswick, mas os signatários do *Verbier*. "Uma gravidade irresistível nos atrai: salvar a análise do Homem dos Lobos, nos salvar".

Em intervalos regulares, um narrador ou um relator se adianta sobre a cena dizendo "nós" (o casal signatário do *Verbier*), como em uma novela de Poe ou uma peça de Brecht: para fazer o balanço, marcar a etapa, apresentar o herói da ação, isto é, de um *drama*. Por exemplo, nesse parágrafo em itálico, quando a cortina sobe para deixar ver "*Atrás do mundo interno*", na abertura do segundo capítulo. O desejo dos dois "autores", de sua unidade dupla, é, aí, assumido na primeira pessoa do plural, mesmo se, fora dos itálicos, a unidade dupla se indique na terceira pessoa. O desejo assumido é justamente o de *salvar*, não Wolfman, mas sua análise e "nós mesmos", os dois ou os três se encontrando aqui ligados, sob o selo de um contrato a decifrar. Eu sublinho: "O drama do Homem dos Lobos *permanece inacabado para* o herói. *Porém, uma vez a ação desencadeada, ela não pode parar a meio-caminho, ela deve continuar em nós, inelutavelmente, até o desfecho final. E eis que nossa insatisfação, ajudada por um deus ex machina provi-*

*dencial, elabora, imagina, sonha. Uma gravidade irresistível nos atrai: salvar a análise do Homem dos Lobos, nos salvar. Ao longo dos dias se estabelece, se estende e se realiza em nós um quarto ato salvador".*

### Passeio improvisado em um verbário Os criptônimos e o que eles escondem

"Os autores tinham chegado a esse momento preciso de sua redação e se preparavam para retomar o texto de Freud segundo o ponto de vista que era o seu - o da incorporação - quando eles se deram conta de consultar um dicionário russo."

Desenvolvendo o "drama" de Wolfman, decifrando a escritura monumental de sua história, reconstituindo o código hieroglífico que ele teve de inventar para dizer sem dizer o interdito (eles fazem alusão em certo momento a Champollion e à pedra de Rosette), os dois analistas *construíram*: a análise de uma cripta, seguramente, de uma criptografia, com sua língua e seu método, mas também, indissociavelmente, a cripta de uma análise, sua cripta decriptada, sua cripta em decriptação, o monumento comemorativo deste que é preciso guardar em vida, e em poder seminal. O mais precioso, não duvidemos. Para eles como para nós, mesmo se isto pode não ser exatamente a mesma coisa de uma parte e de outra. O que isto foi para eles, eles o reservam designando mas sem tentar, como se faz comumente, subtraí-lo em princípio à leitura, para descontá-lo da cena. Eles o oferecem mesmo, em algum momento, a uma "terceira orelha". Para se salvar, a força de seu duplo desejo não é uma parte menor da cena. Do que se mostra e do que, como sempre a força, se recusa à representação.

O *Verbier* se lê como o relato de um romance, de um poema, de um mito, de um drama, o todo em tradução plural, produtora e simultânea. Não defino assim as formas ou os gêneros que se *prestariam*, se deixariam levar por uma exposição psicanalítica. Designo, no cruzamento invisível dessas necessidades de aparência formal, a singularidade de uma iniciativa que deve inventar sua linguagem.

E certos leitores (do tipo impulsivo) serão talvez surpreendidos por não encontrar no "estilo" do *Verbier* nenhuma das maneiras que se impõem hoje em dia a tal discurso francês: na agora psicanalítica, fora dela ou na zona intermediária que se estende tão rápido. Nem na sua simplicidade mais exposta, mais serena (vejam: sabemos que procuramos alguma coisa da qual não nos desviaremos), mais sorridente (conheço o sorriso paciente dos autores, sua lucidez indulgente e impiedosa ao mesmo tempo efetivamente analítica, diante do dogmatismo ou da estereotípiã, da fanfarronice ou da submissão teórica, da busca do efeito a qualquer custo: "mas vejamos, do quê, de quem temos medo? O que procuramos? O que querem de nós ainda?"), nem no refinamento elíptico da sutileza mais arriscada, o "estilo" não se parece com nada do que um leitor francês espera reconhecer de um programa para se garantir. Um certo corpo estranho trabalha aqui nosso espaço doméstico. E ele terá o programa não guardando mais segredo, previsto todos os modos de rejeição (expulsão interna ou incorporação) que poderiam se precipitar para emparedá-lo. O sentimento de estranheza não está contido na língua maternal ou no políglotismo dos autores, nem tampouco nas "referências" mais ativas e insistentes (Freud, Ferenczi, Abraham, Hermann, Klein, os poetas franceses, ingleses, húngaros etc). Deve-se à Coisa que os ocupa.

E nos lembra, por sua vez, de um relato: relato de um romance, de um poema, de um mito, de um drama, o todo traduzindo em francês o que terá sido antes a tradução analítica (a perfuração ativa e produtora de uma cripta atacada simultaneamente nas três línguas que a constroem), tradução analítica, pois de um texto (o "drama" real de Wolfman) que constituía, já, uma tradução criptada.

Primeira consequência: a gênese. O *Verbier* não propõe um catálogo, uma taxinomia, uma tabela léxica onde seriam fixadas as espécies verbais. Tudo começa, pelo contrário, no instante em que o "material" é explicado nas leis de seu funcionamento vivo, no momento em que se recusa "se contentar com um catálogo de hieróglifos decifrados", em que a constituição genética dessa cripto-

grafia é analisada em sua história a partir de eventos pré-verbais, depois verbais, de um tipo singular, em que as leis de formação ou de deslocamento (tópico ou econômico), de contradição ou de temporização, vêm dar conta do que pôde funcionar como um verbário, um dicionário em várias línguas manipulado com uma agilidade tanto mais estupefaciente, nos limites do credível, que cada língua faz ângulo com ela mesma e com as duas outras, toda correspondência linear fraturada.

Porém, a gênese não basta para caracterizar a "forma" desse livro. O relato conta, seguramente, além da gênese do "caso", sua própria *história do relato*, colocando em cena os relatores e marcando todos os gêneros praticados dessa dupla articulação, tanto o *romance* (romance familiar, aventura de um ou vários sujeitos em uma sociedade européia moderna atravessada por algumas guerras ou revoluções), quanto o *drama* (um "herói" que é vários, uma "ação" em quatro atos, e mesmo uma *dramaturgia do Inconsciente sobre o divã de RMB*), várias cenas teatrais, um "reconhecimento" e mesmo um "desfecho" apenas do lado, é verdade, dos relatores) ou o *poema* (produção de uma obra como língua, "um só poema em várias vozes", como é dito, "obra de vida" à qual terão participado, além de Wolfman, todos os analistas conhecidos ou desconhecidos dele), ou o *mito* (reconstrução de uma origem imemorial, *in illo tempore*), ou a *tradução* (circulação entre as escrituras, as marcas corporais, verbais ou não, que formam um *corpus* aproximadamente (como sempre) idiomático e reclamam a produção de uma *outra* escritura de tradução). Porém, se essa descrição é ainda insuficiente, é que ela não explica a necessidade do recurso a todas essas "formas". Ela me parece se referir, em última instância, à estrutura *críptica* do "referente" último. Este é construído de tal forma que ele jamais se apresenta "em pessoa" nem mesmo como objeto de um discurso teórico em suas normas tradicionais. A Coisa é criptada. Não *na* cripta (foro do ego), mas *pela* cripta e no Inconsciente. O evento "narrado", reconstituído por uma gênese romanesca e mito-dramático-poética, jamais aparece. Ele requer, além da temporalidade do *après-coup* sobre a qual in-

siste tanto a *Histoire d'une névrose infantile*, tal aproximação "transfenomenal" que reconhecemos há pouco como o movimento mais contínuo desta pesquisa. No momento em que se reconhece que a análise sobre "documentos" (como foi o caso de Schreber) é uma tradução, de um texto "estabelecido" em um texto "inventado" (desvelamento e "criação"), no momento mesmo em que a distinção do original e de sua versão é mantida, é necessário precisar que esse original é apenas um lugar *assimptótico* de "convergências" para todas as "traduções e traições possíveis", aproximação interminável do idioma, interminável para o texto "original" propriamente dito. É necessário sobretudo precisar que o original já é marcado pela "ficção". Se a ficção já abre a possibilidade do "original", o relato que "traduz" o original deve, por sua vez, se adiantar "sobre o modo da ficção", mesmo que ele não se reduza a ela, e de uma "viagem imaginária". É sobre esse modo que ele se refere ao evento instaurador da cripta, ao que ocorreu (elegeu) lugar fora do lugar (a reprodução, já, com o caçula, de uma cena de sedução que teria ligado a irmã ao pai e que inaugura, na intolerável contradição libidinal, a "primeira incorporação" críptica). O sem-lugar próprio desse arquitevento denomina-se aqui "conjuntura, tão mítica quanto se queira", "momento zero" da contradição, "momento zero hipotético". O *Post-scriptum* da Primeira Parte lembra o caráter "inteiramente fictivo" da reconstituição<sup>13</sup> precedente. Ela concerne um "personagem mítico". Não escutemos por aí apenas a retórica de uma ironia prudente e modesta. Porém, tampouco nos precipitemos em opor a "ciência", a "verdade" ou o "real" a essa ficção. "Fictivo" não quer dizer "gratuito", acrescenta o *Post-scriptum*. A relação obrigatória a uma lógica interna do original permanece a regra das traduções, mesmo se esse original fosse ele-mesmo construído, pela estrutura do evento "originário", em sistema "criptomítico". Um certo tipo de verificação está presente, assim os procedimentos só podem depender das novas exigências anasêmicas e metapsicológicas, principalmente das novas definições tópicas da Coisa, da Realidade, da Fantasia etc. Essas exigências são, ao mesmo tempo, produzi-

das e colocadas à prova por tal trabalho. Elas excluem a gratuidade, elas não deixam nenhuma liberdade, em seu princípio, à ordem do relato, ou à necessidade interna das traduções.

O relato impõe, aliás, sua forma, com uma regularidade que é preciso explicar. *Psychoanalysis lithographica* tem também a cadência de uma narração autobiográfica, auto-analítica, enquanto ela força uma *outra* cripta, sem pretender à "confirmação ou infirmação de (minha) construção sobre o plano da realidade dos fatos".<sup>14</sup> É sobretudo um "como eu escrevi *Psychoanalysis lithographica*", decifrado o extraordinário criptograma "archéoptérix" (ao centro do sonho *princeps*) em seu anagrama "cryptorchia", procedido (sem referência fora do texto, aproximadamente) à montagem da organização libidinal que desde há muito realizou as correspondências "genotípicas" entre os dois "gramatosomas" (*archéopterycs* e *cryptorchia*). Aí também, como no *Verbier* (as duas elaborações se cruzaram no tempo e os mesmos conceitos são aí experimentados), as palavras inglesas facilitam a passagem: "A descoberta do inglês como língua críptica foi uma etapa crucial" (*Verbier*). De um lado, a governanta inglesa, de outro, um médico de língua inglesa. Aí também, com a chance suplementar de que a palavra *cripta* faça *parte* igualmente da palavra disfarçada, tida como secreta, encriptada (*cripta* em cripta, nome no nome, corpo no corpo), *cripta* parte de *cryptorchidie*, o relato da análise, "sobre documentos" conta também de um outro lado, do lado do objeto, esse evento fundador e mítico, esse "advento" que exige o relato criptado desde a origem na medida em que ele requer, na sua possibilidade mesma, o segredo. Eu sublinho: "ele não teria podido *ter ocorrido* sem a obrigação de tê-lo em segredo". *Psychoanalysis lithographica* retorna freqüentemente à necessidade do "poético", de uma "verdade poética" que não perde nada por romper com o "veridismo", esta forma cientificista, ingenuamente objetivista ou realista, do consenso epistemológico. A questão não é, aqui, da adequação a qualquer "realidade escondida" (ainda-que..., diz ele sorrindo, a "coincidência alguma vez"...), mas de saber por qual discurso do analisado "se torna uma obra". "Eis que está feito, me parece." Mas só uma obra, por sua vez, podia responder a essa questão, e *fazê-lo*. Eis que está feito.

Nicolas Abraham não cessou de experimentar a necessidade, pelo novo tipo de cientificidade e de verificação requeridos pela psicanálise, do texto mito-poético. Em 1962, a "Présentation de *Thalassa*"<sup>15</sup> faz comunicar, como uma rede de traduções, o sonho ferenciano de uma psicanálise tornada "ciência universal", a bio-análise, e uma nova filosofia capaz das questões que o apresentador, sempre muito presente mesmo se ele diz ao final que se "apaga", não abandonará jamais: "a estrutura do símbolo primeiro", a "topologia e a fisiologia dos conjuntos simbólicos", o "sentido transfenomenal dos fenômenos" etc. Tal Apresentação se apresenta, se realiza, seguramente, para frente (*to the fore*), sem reter o afeto "jubilatário", a "alegria", a "liberação" provocados pelo desmoronamento, afinal, de um "compartimento estanque no seio de mim". Não é aqui o compartimento de uma cripta, apenas o que separa uma forma de racionalidade de uma forma de irracionalidade. Mas o afeto é reconhecível: alegria de salvar ou de liberar fazendo saltar um compartimento intestino, de pôr fim a uma espécie de hermetismo artificial no "seio de mim", mas precisamente a um artefato, essa produção *quase-natural*, embora acidental, de um artifício ou de um funcionamento artificial. É a essa condição que "verdade científica e verdade poética" revelarão sua dependência a uma "mesma essência". Porém, inversamente a descoberta prática (praticada) dessa essência comum abaterá os compartimentos. Assim compreendida, *essa* verdade poética não se perde mais na gratuidade de um esteticismo literário que ela reconduz ao desvelamento simples de uma presença, à intuição da "coisa mesma" dos filósofos ou dos fenomenólogos. Ela é "poética" no sentido que ela escreve um texto sobre e num texto, hieróglifo no hieróglifo, símbolo (numa acepção muito determinada pelo conjunto da pesquisa e que não se deve assimilar muito rapidamente) sobre símbolo. O corpo que já assina antes mesmo do nome "próprio": "a linguagem dos órgãos e das funções seria então, por sua vez, um conjunto de símbolos remetendo a uma linguagem ainda mais arcaica e *assim por diante*. Isso posto, surge como uma lógica sem falha considerar o organismo *como um texto hieroglífico*, sedimen-

tado no decorrer da história da espécie e que uma investigação apropriada seria capaz de decifrar ... Poderíamos acrescentar que o método psicanalítico, ele também, procede por um vai-e-vem incessante entre o exterior e o interior e que não existe nenhuma diferença de princípio entre a conduta verbal do analisado, as tentativas de um paramécio diante de um obstáculo, a reação inflamatória de um tecido a uma agressão química, e o funcionamento, mesmo normal, do músculo cardíaco" (ibidem. Eu sublinho). E dez anos antes: "...não há nada que não seja símbolo" ou bem: "O simbolizado é sempre o símbolo de um simbolizado inferior".<sup>16</sup> O modelo hieroglífico operando *por toda parte* (é freqüentemente evocado no *Verbier*) é mais e outra coisa que um modelo analógico. Ele implica, de um lado, seguramente, que o último objeto ainda permaneça, como nome ou corpo "próprios", um texto a decifrar, mas também, de outro, que sua escritura não seja essencialmente verbal ou fonética: quaisquer que sejam a importância e a complexidade *econômicas* da fonetização. Evitar-se-á, todavia, a interpretação simplista e escrituralista; evitar-se-á omitir a "operação de um sujeito" ou o funcionamento operatório do símbolo; evitar-se-á substancializar o objeto-texto, o "símbolo-coisa considerado como hieróglifo, ou texto simbólico", como "símbolo morto" (ibidem). Neste último caso, só teríamos diante de nós esse "catálogo de hieróglifos" ao qual o *Verbier* não se reduz em nenhum caso: no momento mesmo em que ele isola uma única "palavra-coisa" tida por morta ou letárgica, ele explica a gênese operatória, a eficácia viva e vigilante. Do ponto de vista da psicanálise e não da filologia, da lexicologia ou da arqueologia como tais.

Extraordinária continuidade, coerência surpreendente entre o programa de 1961 e toda a pesquisa *anasêmica* dos trabalhos ulteriores. Desde a primeira página do Manuscrito de 1961, no primeiro parágrafo (O *texto do símbolo*) do primeiro capítulo ("Psicanálise e transfenomenologia do símbolo") teremos reconhecido o centro do *Verbier*: "Temos o hábito de nos dirigir aos símbolos como o arqueólogo tratando de decifrar os documentos de uma língua desconhecida. O que é dado é uma coisa portadora de sentido. Vivemos no cômodo preconceito que basta acrescentar o sen-

tido à coisa, seu suporte, as significações semânticas aos hieróglifos, para se prevalecer do sucesso da decifração. Não teremos feito nada diferente que converter um sistema de símbolos em um outro sistema, permanecendo, por sua vez, devedor de seu segredo. Realmente, a leitura do texto simbólico não pára na observação de uma correspondência termo a termo. Para terminar a obra de decifração, será preciso restabelecer todo o circuito funcional, implicando uma multiplicidade de sujeitos teleológicos e no qual o símbolo-coisa joga apenas um papel de algo substituível. Dito de outra maneira, *compreender um símbolo, é recolocá-lo no dinamismo de um funcionamento subjetivo*".

Eu não queria, voltando-me para as premissas longínquas do *Verbier*, cair na facilidade *do já*, da teleologia contínua ou do futuro anterior. O Manuscrito de 1961 foi uma etapa indispensável, seguramente, na longa elaboração. Nicolas Abraham, filósofo, como se diz, de formação, muito atento aos problemas da estética, da linguagem, da tradução, da poética e da tradução poética, lia Husserl como ninguém, parece-me, o fazia então. Como de costume, ele recusava docemente, obstinadamente, com uma ironia tranqüila (na minha memória, tida aqui no estenograma entre parênteses, este período se escreve "rue de Vézelay", dois anos após o encontro, em um Colóquio<sup>17</sup> cujo aparte prosseguiu por cerca de vinte anos entre nós, segundo os trajetos múltiplos, das paralelas, das tangentes, dos cruzamentos, das traduções transversais, em alguma parte, como a respiração viva da amizade, esta reserva móvel que eu indicaria as palavras caras a Nicolas Abraham e a Maria Torok, reconhecer-se-á em seus escritos: o "autêntico" (com todos seus sinônimos) preferido à "alienação", às "palavras vazias", às "palavras ocas que agitam os ideólogos, os utopistas, os idólatras",<sup>18</sup> sem se deixar desviar pelo que se instalava como um dogma, uma segurança, um simplismo: a incompatibilidade da fenomenologia husserliana com a descoberta psicanalítica. O que o idealismo transcendental, a redução fenomenológica, o retorno aos dados originários da percepção consciente, perguntava-se, podiam ter em comum ou de conciliável com a psicanálise? A questão não era ilegítima, mas ela se enrijecia no *slogan* e no desconhecimento. Nicolas Abraham procurava, ao contrário, pacien-

temente, uma travessia efetiva da fenomenologia, uma determinação rigorosa de seu para-além, uma reinterpretação de seu *conteúdo* (principalmente o da fenomenologia genética, através dos temas da intersubjetividade, da *hylé* originária, do tempo, da iteração, da teleologia etc.) e de seu *método* (a análise intencional, a redução transcendental, a colocação fora de circuito dos temas e dos objetos constituídos, o retorno às operações constituintes etc): condição de uma ruptura crítica com toda espécie de pressuposições ou de ingenuidades das quais a psicanálise, ainda hoje, entretém, de modo desigual, os resíduos. E sobretudo com todo psicologismo.

Essa "transfenomenologia" referida em 1961 está ainda no centro do projeto de arqui-psicanálise definido pela *Introduction à Hermann*.<sup>19</sup> Bem entendido, o conceito transfenomenológico do "hieróglifo" se enriqueceu e se complicou desde então, a noção de "segredo" recebeu um estatuto tópico ou metapsicológico novo, o "símbolo-coisa" um papel que não é simplesmente de "algo substituível" ou cuja mediação em todo caso toma no *Verbier* uma forma que o Manuscrito de 1961 não antecipa expressamente, a teleologia do desejo se tornou mais contraditória e astuta. Sobretudo, as duas estruturas de de-centramento assinaladas nos escritos mais recentes - a *cripta* como corpo estranho incluído por incorporação no ego, e o efeito "fantasia", mas radicalmente heterogêneo enquanto implica a tópica de um outro, de "um morto enterrado no outro"<sup>20</sup> - terão feito mais e outra coisa que realizar ou complicar as antecipações de um programa. Elas introduziram um desregramento essencial. Uma reestruturação geral era necessária e foi imediatamente empreendida, mais fecunda que nunca, sem esta incorporação artificial que recusaria a novidade ou os riscos do processo.

Enquanto em 1961 o projeto de uma transfenomenologia negociava ainda, pode-se dizer, com a fenomenologia ou em seus limites, *L'écorce et le noyau* (1968) marca, com um gesto mais cortante, a heterogeneidade dos procedimentos. Eu diria que essa heterogeneidade se deve à *heterogeneidade* ela-mesma, à alteridade: não tanto aquela, comumente admitida, do Inconsciente, como, mais radicalmente, aquela que tornará logo possível a definição da *cripta* como estranho no ego e sobretudo do "fantasma" hetero-

críptico *retornado* a partir do Inconsciente *do* outro, segundo o que se poderia chamar a lei de uma *outra geração*. A fenomenologia do ego ou do alter ego transcendental, dominada pelo princípio dos princípios (intuição da presença na presença a si) só podia barrar a passagem. Em 1968, o "contra-senso de Husserl a respeito do inconsciente" é explicitamente analisado. Seguramente, como fez por vezes Husserl para designar os atos de redução, de colocar fora do circuito ou entre parênteses, Nicolas Abraham se serve da palavra *conversão* quando assinala a transformação que a psicanálise opera ou deveria operar: principalmente em sua linguagem, em sua relação com a língua e a tradição dos conceitos. A anasemia derruba o sentido e o sentido do sentido é, pois, bem uma espécie de conversão mas sob esta palavra na redução fenomenológica é outra coisa. Trata-se aqui de saber o que se passa quando, sob a paleonimia dos conceitos herdados, sob as mesmas velhas palavras, advém essa "mudança semântica radical que a psicanálise introduziu na linguagem" (ibidem). Essa mudança jamais é clara, unívoca, homogênea. Ela compõe com toda espécie de resíduos, por causa precisamente da identidade dos antigos nomes. Ela produz e entretém os "inumeráveis contra-sensos que alimentam a literatura psicanalítica". Que se pode entender, por exemplo, sob a palavra "prazer, a um 'prazer'" que não seria sentido como tal, mas (cf. *Au-delà du principe du plaisir*) como sofrimento? (noto de passagem que Maria Torok traz uma resposta a esta questão exemplar em seu ensaio sobre o "cadavre exquis"). A teoria da anasemia é destinada a definir de maneira *sistemática* (apenas o sistema pode limitar aqui o equívoco incessantemente renascente) a lei dessa conversão semântica. É uma espécie de teoria do contra-senso. Em francês, as maiúsculas metapsicológicas (o Inconsciente, a Percepção-Consciência, o Ego, o Prazer etc.) remetem por seu artifício a uma transformação semântica estranha à redução fenomenológica e às aspas que a assinalam. O domínio da psicanálise se estende ao "solo do impensado" (ibidem) da fenomenologia. E, no entanto, essa estranheza habita as mesmas palavras, se disfarça na mesma língua e no mesmo sistema discursivo. Daí a questão colocada no *L'écorce et le noyau*: "É neste hiato, nesta não-presença a si, condição mesma da reflexividade, que o

fenomenólogo toma pé sem sabê-lo para escutar, a partir desta *terra incógnita*, seu único horizonte visível, o dos continentes habitados. Porém, o domínio da psicanálise se situa precisamente sobre o solo do *impensado* da fenomenologia. O constatar já é designar, se não resolver, o problema: Como incluir em um discurso qualquer aquilo mesmo que, em sendo a condição, lhe escaparia por essência? Se a não-presença, núcleo e razão última de todo discurso, se faz palavra, pode ela - ou deve ela - se fazer escutar na e pela presença a si? Tal parece a situação paradoxal inerente à problemática psicanalítica". As maiúsculas devem, então, ao mesmo tempo, "designar" e remeter "ao fundamento da significância", segundo as figuras "ausentes nos tratados de retórica". Poder-se-ia tomar como primeiro exemplo a "figura" do núcleo-e-da-casca. Desde sua aparição na teoria da nuclearidade (Manuscrito de 1961) até o ensaio que traz esse título, ela é submetida a uma longa operação de anasemia.

Essa problemática é indispensável a toda revolução (teórica ou outra) que queira definir rigorosamente a estratégia de seu discurso, a forma de sua irrupção ou de sua efração no espaço discursivo tradicional. A irrupção não se reduz a essa estratégia, seguramente, mas ela não saberia sem ela, sem esse novo tipo de "crítica", se guardar contra as mistificações, os obscurantismos e as lengalengas pseudo-revolucionárias.

A *Introduction à Hermann* sistematiza o programa *anasêmico* sob o nome de arqui-psicanálise. Além da riqueza própria dessa *Introduction* (Présentation, Parenthèmes e Glossaire), a leitura de *Remarques sur la lecture d'Hermann, l'anasémie et l'archi-psychanalyse* pode aclarar a cada momento o texto do *Verbier*: sobre a *tópica* ou o *lugar* que não são a tomar nem ao próprio nem ao figurado, mas como "alusão ao que sem o que nenhuma significação - nem ao próprio nem ao figurado - poderia advir". "Chamar-se-á *lugar* (intrapésíquico) a condição em nós do que pudermos falar de qualquer lugar, *força* (intrapésíquica) aquilo sem o que não compreenderíamos nenhum fenômeno intensivo ... Estes termos tentam o impossível: distinguir pela linguagem a fonte mesma da qual emana a linguagem ... Uma teoria psicanalítica se reconhece como tal à medida precisamente que ela opera com as anasemias". A

condição para que esse "impossível", esse "indescritível", esse "x ignotum" e "transfenomenal" dê lugar aos conceitos anasêmicos, é de reconhecer o fenômeno como símbolo, e por isso, a exigência de um *complemento* transfenomenal. O *Verbier* obedece estritamente, em um caso particular, a essa regra geral.

A "forma" de *Introduction à Hermann* não é menos notável. Ela se cliva: duas introduções em uma, um "monólogo fictivo" para começar, o relato de um "poema", de um poema relatando ele-mesmo o "era uma primeira vez", o "evento inaugural" que, para ser "u-tópico", "u-crônico" tem, todavia, que "ter tido lugar". Poema "decifrado" do que teve lugar sem ter lugar, sem ter estado presente, "do que nunca foi". Há a lembrança do que nunca foi e a essa estranha anamnese só pode convir um relato mítico, um relato poético, mas um relato tendo a idade da psicanálise, da arquipsicanálise e da anasemia, "tão fantasista quanto os contos de fadas", mas "tão rigoroso quanto as matemáticas".

A assinatura, se se pudesse ainda dizer, desse arquipoema contando o arquivento do "desagarramento" traumático, hesita entre os nomes de Imre Hermann e de Nicolas Abraham; ela autêntica, em todo caso, "o autotestemunho do super-hominizado psicanalista que eu me tornei". Decifrando o poema de Hermann, o "tradutor" escreveu um outro. Através da fidelidade rigorosa da transcrição, um outro texto se produziu, o mesmo, mas um outro. Não se pode mais separar o conceito de anasemia de um certo conceito da tradução, como não se pode dissociar em Nicolas Abraham o analista, o teórico da arquipsicanálise e o poeta-tradutor. Compreender-se-á talvez melhor o autor quando forem lidas as "poesias mimetizadas" (1954) o *Cas Jonas* ou *Le fantôme d'Hamlet*.<sup>21</sup> Cada vez a tradução poética e a interpretação psicanalítica facilitam, uma pela outra, uma nova via, orientando-se reciprocamente sem nenhum privilégio unilateral. O trabalho de escritura poética (que traduz) supõe a leitura psicanalítica, na sua precisão singular e na generalidade de suas leis (por exemplo, a teoria do "fantasma"). Porém a tradução poética não *aplica*, não *verifica*, não segue, ela pertence à decifração analítica na sua fase mais ativa e mais inaugural. Essa transcrição analítico-poética não coloca o autor presumido de um texto sobre o divã, antes a obra.

Nicolas Abraham insiste sobre isso frequentemente, "o paciente privilegiado não é outro senão o poema" (*Le cas Jonas*), "a obra de arte (e não o artista!)"<sup>22</sup> Assim, cada vez que o *Verbier* propõe uma operação tradutora, pode-se compreendê-la nesse vasto espaço anasêmico.

Ele é trabalhado de toda parte, investido pelo valor científico dos relatos míticos, pelas transcrições analítico-poéticas, pelo projeto de uma nova estética psicanalítica e de uma nova teoria do ritmo ou da rima poéticos, por uma reconsideração metapsicológica etc. Três palavras ainda sobre a anasemia: o *relato*, o *ângulo* e a *se-pultura*.

1 Antes mesmo de todas as razões que impõem a forma "narrativa", até mesmo autobiográfica, a essa obra, sobreimpondo mesmo a forma "relato" ao poema, ao drama, ao romance, à tradução (acabo de indicar algumas e reconduzi-las para essa nova tópica do evento que teve lugar sem ter tido), o relato terá sido referido *no* conceito, no trabalho do conceito, *pela estrutura anasêmica*. Esta descreve uma história ou uma fábula *no* conceito, ela a descreve como um trajeto que ela percorre em sentido inverso para "ascender" mais alto que a origem que não é, todavia, um sentido próprio. O conceito é re-citado nessa travessia.

2 A anasemia faz ângulo. No termo mesmo. Guardando o velho termo para submetê-lo à sua conversão singular, ela não implica uma explicitação contínua, no desenvolvimento ininterrupto de uma virtualidade de sentido, numa regressão para o sentido originário, segundo o estilo fenomenológico. Se a anasemia "ascende à fonte" da significância como o dizem *L'écorce et le noyau* e *Introduction à Hermann*, é a uma fonte *pré-originária*. Uma mudança de direção interrompe bruscamente o contínuo da explicação, impõe-lhe essa angulação anasêmica: efeito e *condição* do discurso psicanalítico.

3 Se o processo anasêmico inaugura uma ciência mito-poética e arquipsicanalítica orientando seu relato para um *outro* evento que teve lugar onde ele não esteve, é que a perda do objeto (por exemplo, o arquitraumatismo do "desagarramento" antes mesmo

da distinção entre o luto e a recusa ou luto patológico) não desempenha um papel entre outros. É "desde" a possibilidade dessa "perda" ou da "morte" do objeto (escutem todas estas palavras segundo a anasemia), desde a possibilidade da sepultura, sob uma forma ou outra, que todo o espaço teórico é redistribuído. O relato anasêmico tem, pois, uma relação essencial com a sepultura. A *fortiori* no caso (o do Homem dos Lobos) em que um traumatismo não aconteceu uma só vez: pode-se menos ainda fazer economia de um relato.

Retornamos pois à cripta como sepultura. A essa cripta singular da qual não nos afastamos.

Encontrar o caminho da tumba, depois violar uma sepultura, eis o que pareceria a análise de uma incorporação críptica. A violação pode implicar alguma transgressão do direito, alguma prescrição ou perfuração, porém a sepultura violada não era "legal".<sup>23</sup> Ela é o monumento funerário do ilícito e marca o lugar de um gozo, de um gozo *real* ainda que emparedado, enterrado vivo no seu interdito. Quando o processo de introjeção é entravado, a contradição se instala, como vimos, e com ela essa oposição das forças que constroem a cripta, escoram as paredes, organizam os mercados de transações, avaliam as *taxas* de gozo ou de sofrimento (é por definição o *fórum*, o *foro*, a praça do *mercado* onde se decidem a jurisdição, a lei, as *taxas*, a *proporção: à medida que* é um pleonasma). É preciso guardar vivo aquilo mesmo que provoca o pior sofrimento. O desencadeamento da libido no momento da perda (pode chegar, às vezes, até o orgasmo) é recalçado, não em si-mesmo, como tal, mas na sua ligação com a morte. O luto patológico se instala sobre o "recalcamento suplementar", censura sua relação ao momento de alucinação orgástico e a esta "voluptuosidade ilegítima".<sup>24</sup> O recalçamento "conservador" instala no inconsciente o que tem para o ego o aspecto de um cadáver delicioso: aparentemente ilegível e desprovido de sentido, confundindo os traços pela acumulação segmentada de pedaços de frases habituais (efeito "surrealista"), mas também designando, seguramente, quando o papel esticado apaga suas dobras para mostrar o desafio à semântica, o cadáver de um pra-

zer delicioso, disfarçado pelo recalçamento em dor deliciosa, o lugar singular, preciso, escolhido (delicioso) do recalçado a desenterrar. É aí, para o terapeuta, que "convém operar para desenterrar o recalçado". "...a dor do autotormento que nos coloca na pista do túmulo onde jaz o desejo enterrado (um 'aqui jaz' onde o nome do falecido permanece longamente ilegível) é também um convite feito ao analista para proceder à exumação, dando-lhe Concomitantemente o modo de utilização apropriado a esse estádio da análise: 'acuse-me'" (ibidem).

Em 1968, Maria Torok já havia estabelecido as bases teóricas a partir das quais, alguns anos mais tarde, a análise do Homem dos Lobos se tornaria possível: oposição (interna e externa) do processo de inclusão introjetiva e da fastasia de incorporação, estrutura crítica da inclusão incorporativa (tumba, jazigo, cadáver delicioso, inversão localizada do gozo em sofrimento, contradição insólvel no desejo como "cimento da fixação imaginai", a especificidade de uma análise como "exumação" etc.)

Quais precisões essenciais serão necessárias para adaptar essas premissas gerais ao caso de Wolfman? Quais esquemas intermediários? Eles concernem sobretudo à função do ego e da linguagem na organização psíquica do criptóforo.

Ego: guardião de cemitério. A cripta é encerrada nele, porém como um lugar estranho, interdito, excluído. Ele não é o proprietário daquilo que ele tem a guarda. Ele faz o papel de proprietário, mas apenas o papel. Ele anda ao redor e sobretudo emprega todo o seu conhecimento dos lugares para desviar os visitantes. "Ele se mantém plantado lá para vigiar as idas e vindas da família próxima que pretende - por diferentes razões - ter acesso à tumba. Se ele consente em introduzir os curiosos, os intrusos, os detetives, será para melhor lhes arrumar falsas pistas e tumbas factícias."<sup>25</sup>

Quanto à linguagem, ela habita a cripta sob a forma de "palavras enterradas vivas" (ibidem), defuntas, isto é, "desafectadas de sua função de comunicação". Elas não designam mais o desejo pela via do interdito, como no recalçamento histérico que vêm ameaçar na medida em que não têm mais este efeito de interdito. Elas marcam, no lugar mesmo onde estão enterradas vivas, "em

conserva", que o desejo foi de certa maneira satisfeito, que o gozo *teve lugar*.

Para além desses esquemas intermediários, um traço essencial distingue o caso de Wolfman: a reedição ou o prolongamento suplementar de uma *procuração*. Esta palavra não aparece no *Verbier*, parece-me, mas por duas vezes, a propósito de *L'homme aux loups*, no *Introjecter-Incorporer* e no "L'objet perdu - Moi". A cripta de Wolfman não abriga seu próprio objeto perdido e incorporado, como faria aquela de um melancólico, mas o objeto ilegítimo de um outro, de sua irmã, de sua irmã seduzida pelo pai. Se um guardião de cemitério, em lugar de possuir as tumbas, é ao menos o titular a se responsabilizar por elas, Wolfman, ele, é apenas o substituto delegado (por procuração) ao posto de guardião.<sup>26</sup> Ao menos na medida dessa substituição de sedução. Histérico, na medida em que ele está decepcionado por não ter sido ele seduzido pelo pai, ele guarda o segredo, ele não denuncia, ele não trai em suas extraordinárias cenas de "testemunho" para poder "suplantar" sua irmã. As palavras do relato lhe servirão, segundo tal ou tal ângulo, para denunciar *e* a calar para gozar.

### 3 ACIFRA("MORTGAGE")

A cripta, então, segundo o ângulo das palavras.

Criptar: o verbo, creio não tê-lo ainda utilizado. Criptar é cifrar, operação simbólica ou semiótica que consiste em manipular um código secreto, o que jamais se pode fazer só.

Até aqui reconhecemos a cripta como 1. uma organização dos *lugares* feita para *afastar*; e, 2. um arranjo tópico para guardar (conservar-escondido) o *morto vivo*. Porém, a instância do código cifrado não havia ainda parecido indispensável à definição da cripta: como se os corpos, a custo, silhuetas, atravessando o silêncio fúnebre dos lugares, se cruzassem sem jamais trocar um sinal.

Porém o que se lê aqui é um texto criptado sobre as paredes de uma cripta, cripta sobre cripta. Mas a parede não precede, ela é

construída do mesmo material do texto. A cifra não se de-cifra *sobre* uma superfície parietal.

Retardando o acesso à instância cifrante do código secreto, é sobretudo a natureza "verbal" da operação críptica que não pudemos ainda situar em sua necessidade. E, todavia, em uma primeira leitura, a descoberta mais teatral dos efeitos de cripta, no *Verbier*, parece concernir uma maquinaria ou uma maquinação verbal, frequentemente lexical, até mesmo nominal. Máquina, sim, e o cálculo da astúcia, a *mêkhanê* foi bem um teatro de palavras se o que os autores invocaram como o "*deus ex machina*" de sua descoberta, um instante antes do desfecho, tomou antes a forma de um dicionário. Porém, quem tem os dicionários? Quem os detém? E isso tudo, enfim, tem a ver com um dicionário?

A parte mais longa do *Verbier* relaciona as *frases* dos sonhos à estrutura *dialogada*. Tudo parece se decidir, na interpretação, etapa por etapa, segundo os critérios que se diria de linguagem: a dissimulação dos arqueônimos sob os criptônimos, o retorno da anglofonia infantil, uma máquina de traduzir (consciente-inconsciente) quase perfeita em sua finalidade, a operação de certas palavras no pesadelo dos lobos etc. Enfim, o que é preciso ter *absolutamente* secreto, o *tieret*, não é ainda uma palavra? Uma palavra de uma espécie particular, seguramente, uma coisa muda também, mas, enfim, "alguma coisa" que não teria "lugar", parece, sem uma língua? Donde, dir-se-ia uma vez mais, a necessidade que o relato se torne, indefinidamente envolvido em si-mesmo, relato de relato de relato etc. Já desdobrado, pois que ele contava a história da decifração ao mesmo tempo que o objeto decifrado, ele encontra neste último a estrutura de um relato. Não apenas meio suplementar, porque o material documentário tem a forma de relatos (relatos de sonho, principalmente), mas porque o "evento", o drama que ele relata é reconhecido pelos analistas como uma história de palavras, de palavras trocadas: entre vários sujeitos no sonho mesmo, e entre eles para dar o troco, uma palavra por outra de um foro a outro.

Desde logo se perguntará, a cifra da cripta não é formada de um material verbal, até mesmo nominal? A resposta a essa questão

não pode ser simples, sim ou não, e sua formulação deve ser deslocada pelo objeto mesmo e pelos protocolos deste trabalho.

Os limites essenciais de uma leitura que eu chamaria "lingüístico" do *Verbier* me parecem inscritos na base teórica do empreendimento.

1 A autonomização eventual da linguagem propriamente dita, da linguagem *verbal*, é compreendida, então limitada desde o início, desde as premissas gerais, como *momento oral* do processo de introjeção. O vazio da boca começa por dar lugar aos gritos, aos choros, ao "preenchimento adiado",<sup>27</sup> depois o apelo da presença materna, para tender, segundo o progresso da introjeção ou da auto-afeição, ao "autopreenchimento fonatório, pela exploração línguo-pálato-glossal do vazio". Assiste-se assim a uma "substituição progressiva *parcial*" (eu sublinho): as "satisfações da boca, cheia do objeto maternal" seriam substituídas, *parcialmente*, por aquelas da boca vazia do mesmo objeto, mas preenchida de palavras endereçadas ao sujeito ... Aprender a preencher de palavras o vazio da boca, eis um primeiro paradigma da introjeção ... É assim que a absorção alimentar, no sentido próprio, se torna a introjeção no figurado. Operar essa passagem é conseguir que a presença do objeto ceda lugar a uma auto-apreensão de sua ausência. A linguagem que supre essa ausência, *figurando* a presença, só pode ser *compreendida* no seio de uma "comunidade de bocas vazias" (ibidem).

No limite do fora e do dentro, e como sistema de borduras, o orifício bucal só desempenha esse papel *paradigmático* na introjeção na medida em que ele é *sobretudo* um lugar silencioso do corpo, não deixa jamais de sê-lo e só se torna "falante" por complementaridade. Essa lei geral instrui também a limitação suplementar e o desabamento *catastrófico* que aparecem com a fantasia de incorporação. Esse *realiza* a metáfora oral que preside à introjeção, ele recusa (ou se vê interditar), com a introjeção, sua metáfora supletiva, e introduz um *objeto* no corpo. Porém ela o come (pela boca ou de qualquer outra maneira) para não introjetá-lo, para *vomitá-lo*, poder-se-ia dizer, *para dentro*, no bolsão de um quisto. A metáfora é tomada "literalmente" para recusar a eficácia introjeti-

va e sempre, seria eu tentado a acrescentar, idealizante. Se a incorporação pode parecer, paradoxalmente, a um vômito interno, a necrofagia bem-sucedida, aquela que assimila o morto, a "comunhão alimentar entre os sobreviventes" seria uma "medida preventiva de antiincorporação" (ibidem). Jamais se perguntará ao morto de qual modo preferia ser comido: tudo é organizado para que *reste* uma maneira de *desaparecido* nos dois casos, desaparecido, como outro, da operação, quer ela seja luto *ou* melancolia. Desaparecido, inencontrável, atópico.

Para que a metáfora introjetiva seja tomada "literalmente", é preciso que o limite interditando a introjeção tenha seu lugar na boca. Como o paradigma mesmo da introjeção. A boca, não podendo mais articular certas palavras interditas, toma nela - como fantasia -, a coisa inominável. Desde então, somente a incorporação passa por uma cripta lingüística (donde o efeito *lingüístico*), mas é que o momento verbal da obra de boca (interdito) tinha *antes* "suprido" ou "figurado" uma presença sem palavra. Se uma metaforização não tivesse precedido (no corpo), a desmetaforização<sup>28</sup> (que é também uma sobremetaforização) não teria podido fingir ingerir a coisa inominável, outra maneira de se desembaraçar dela. Que o morto permaneça morto, em seu lugar de morto, e que se possa sempre reassegurar-se disso. Que ele não retorne mais, e que não faça retornar consigo o traumatismo da perda. Que ele se engaje a ocupar seu lugar de morto e aí ficar. Que ele se engaje, pois, completamente vivo. Isso supõe um quase-contrato: unilateral, mas como sempre ou jamais. A cripta talvez seja esse contrato com o morto. O criptóforo se engaja com o morto, ele lhe deixa, por uma abertura de crédito, uma hipoteca em si, uma aposta no corpo, um bolsão quístico ao mesmo tempo visível (descarado) e secreto, lugar de um prazer tanatopoético que pode sempre se reacender. Daí o *duplo* desejo, a contradição mortal consignada por toda cripta. Para guardar a vida e colocar o morto no seu bolso (em uma "caixa de fósforos" precisam as *Pompes funèbres* de Genet), é preciso reservar-lhe esse lugar cosido perto das *pu-denda*, esta peça referida ao que se tem de mais precioso, o dinheiro, o título ou a ação a taxas mais elevadas. Tomada também pela

chantagem do outro, aquele que deixa sempre sem recurso quando na noite, no ângulo de cada rua, ele vem ameaçar um desejo: a bolsa ou a vida.

Isso supõe que o criptóforo, a comer o pedaço (o freio) sem poder digeri-lo, obrigado a mantê-lo em uma reserva acessível e impossível, traia permanentemente a cifra de seu esconderijo. Guardar a vida e colocar o morto em seu bolso, suspender a morte na sentença mesma que aí faz direito: *L'arrêt de mort* [O decreto de morte], título de um relato críptico, talvez de Blanchot.

2 Apesar de seu vasto alcance, toda a maquinaria dos estratagemas lingüísticos, toda a *criptonímia* reconstituída pelo *Verbier* não teria nenhuma eficácia, nem no drama de Wolfman nem no drama da análise, sem a inicialidade do traumatismo reconstruído ou conjeturado, sem a organização das forças libidinais, sem o lugar dos personagens, sem um desejo duplamente ligado na "invejável contradição do momento zero", sem a função econômica, sem as "razões econômicas contraditórias" que mantêm a cena traumática "com suas palavras escondidas" e sua palavra excluída, tantas forças determinantes ("força é..." diz freqüentemente o *Verbi-er*) que não requerem como tais nenhuma verbalidade. E justamente porque a instância verbal só é um efeito derivado que a palavra-coisa pôde se constituir como tal, voltar a ser uma espécie de coisa após o recalçamento que a excluiu. A possibilidade tópica da cripta, a linha de demarcação que ela institui entre o processo de introjeção e a fantasia de incorporação, eis o que daria conta, sem se limitar, do funcionamento verbal.

Porém precisemos: se nada não é puramente verbal nessa criptonímia, nada não aparece aí, todavia, como coisa dada em pessoa a uma percepção. A percepção, como todo quadro mudo, se tem sob a lei da cifra. Tudo é críptico, "hieroglífico". As palavras e as coisas só são as peças sobre esse tabuleiro. Nada aí é perceptível ou verbalizável por princípio e do começo ao fim. Sem essa hieroglifia geral, jamais se explicaria a possibilidade de que uma cripta tenha lugar, que seu fantasma seja outra coisa senão uma ilusão fenomenal ou epifenomenal, que sua inclusão seja real e sua eficácia tão resistente.

No interior desses limites estritos, o "*verbier*" propriamente dito guarda toda sua amplitude, sua riqueza, sua proliferação criptonímicas.

A primeira Parte deste livro, "Le mot magique" ["A palavra mágica"] fornece a matriz geral da análise. Ela se dobra e se articula em dois capítulos correspondendo a duas fases da pesquisa, a realização de um dispositivo de investigação depois a descoberta. O primeiro capítulo reconstrói uma cenografia traumática e a incorporação que a acompanha. Ela parece não recorrer a nenhum fato de língua, a nenhum material verbal. Aprende-se aí apenas porque o desejo de Wolfman devia permanecer "mudo". Analisa-se uma *linguagem do nariz*, mas se trata ainda (provisoriamente) de um sintoma que não dá para ler nenhuma palavra, feito para ser ilegível em um léxico: escritura sem linguagem, "rótulo" ou "livro aberto", mas coberto de sinais impronunciáveis. A tradução proposta não é, pois, ainda de um *rébus*. Alusão, uma vez mais, a uma hieroglifia muda: as "pedras de uma tinta malva" de um certo sonho que, "tal a pedra de Rosette, esperam seu Champollion". O capítulo seguinte não contradiz o esquema. Porém, sem mascarar um certo rearranjo do dispositivo e uma inflexão clara do procedimento, faz intervir, desta vez, o material verbal. Em uma massa transbordante, mas sempre contida, orientada, *compreendida*, nos momentos mais determinantes da interpretação, pela estrutura geral do dispositivo precedentemente reconhecido. Por que e como?

Para explicar que certas palavras tenham podido e devido, para uma autoterapia, se fazer tratar como coisas, até mesmo Objetos. Era indispensável à fantasia de incorporação e às exigências tópicas já definidas. Se Wolfman procedeu a uma incorporação críptica (hipótese do primeiro capítulo), ele teve de se comportar de *tal maneira* com as palavras.

Como? Os analistas partem, em ambas extremidades da primeira cadeia verbal, de duas cenas silenciosas, de dois "quadros" visíveis (visualizados) que devem ter tido por fim transformar as palavras em coisa e devem, pois, inversamente, se dar a ler como *rébus*. Duas "imagens", das quais uma é fobógena, a outra erotógena. Não se sabe ainda se elas são Complementares. De um lado,

o sonho *princeps*. Esquematizações: o *seis* dos seis lobos (cifra mantida enquanto ele tinha corrigido em 7 e desenhado 5), uma vez traduzido em russo (*Cbiest*, vara, mastro e talvez sexo, *próximo* de *Chiestero* e de *Chiesterka*, "os seis", o "lote de seis pessoas", *próximas* de *Siestra*, a irmã, e de seu diminutivo *Siesterka*, irmãzinha, para as quais a contaminação alemã, *Schwester*, tinha orientado a decifração) associa então, na língua maternal, por uma substituição essencialmente verbal desta vez, a irmã à imagem fóbica do lobo. A substituição não é todavia semântica: ela o é graças a uma contigüidade léxica ou a uma consonância formal. Se passasse pela virtualidade *Siesterka-Bouka* (irmãzinha-lobo), deformada, no pesadelo da estrela e da meia-lua, em *Zvezda-Louna*, ter-se-ia talvez um começo de confirmação.

Porém a associação irmã-lobo parece romper-se no pesadelo do arranha-céu. Não se encontra mais, aparentemente, a irmã. O lobo está lá, ao menos na palavra alemã para arranha-céu, *Wolkenkratzer*, ou no outro nome russo para lobo (não *Bouka* desta vez, mas *Volk*). Todavia, se ela é assim atestada, a presença do lobo não é mais associada à da irmã, mas apenas, nesse equivalente que proponho aqui do nome francês *Grateloup* para todo arranha-céu, a essa família semântica que algumas línguas reúnem sob as iniciais *gr*, *kr*, *skr* (o funcionamento que nos interessa aqui, neste "caso" é o dessas "motivações", o que quer que se pense por outra parte): o russo *Skreb*, raiz de *Skrebok*, raspadeira, *Skroít*, talhar, *Skrip*, rangido, o alemão *Krebs*, câncer, que inverte aproximativamente *Skreb* etc. A família *Grateloup*, aparentemente estranha à irmã, o era menos, *em seu nome mesmo*, aos temores hipocondríacos concernentes ao nariz (arranhaduras, cicatrizes, câncer) sem dúvida associados, segundo as vias *ao mesmo tempo* fônicas e semânticas, das quase-homonimias e das quase-sinonimias (o *jogo* entre os dois, sem privilégio absoluto do significado, ou do significante, é um motivo indispensável), ao *lupus* seborréico. A hipótese segundo a qual a irmã (sedutora seduzida) era suprida em sua ausência por essa abundância léxica em torno do foco *Grateloup* (raspado, arranhado, cicatriz) excluía, por causa mesma da abundância e da mobilidade do vocabulário substitutivo, que uma só palavra dotada de um só sentido tenha sido substi-

tuída por um outro, segundo um simples deslocamento metonímico. A polissemia rica e ordenada de uma palavra impronunciável (escondida, criptada) devia dissimular-se por trás de uma série regulada, ainda que dotada de um certo jogo, de *criptônimos*. Mas qual era a palavra impronunciável?

Pega-se então a cadeia pela outra extremidade. Segue-se em direção a uma segunda cena muda, um segundo quadro (visualizado): Groucha, a lavadora de chão, com seu balde e sua vassoura, vista de costas, e o retorno compulsivo a essa imagem erotógena. É um *rébus* de um tipo particular. Por conseqüência, diferentemente de Freud, centra-se o dispositivo óptico sobre a operação que consiste em *esfregar*, e reportando-se então às palavras russas que a designam (*Tieret*, *Natieret*), percebe-se que o catálogo das acepções (alosemas) fornece o leque (dobrado ou aberto) das associações e das dissociações entre os esquemas de esfregação e/ou de ferimento-arranhadura (*Tieret*: 1. esfregar, 2. esmagar, 3. ferir, 4. polir. *Natieret*: 1. friccionar, esfregar, 2. esfregar, encerer, encausticar, 3. ferir-se, arranhar-se). O arranha-céu como "grateloup" podia então associar o lobo à voluptuosidade obtida de uma esfregação. A palavra *Tieret*, interdita porque, traíndo a cena do desejo encriptado, se faria substituir não por uma única palavra nem por uma coisa, mas pelas traduções, em palavras ou em sintomas-rébus, de um dos seus alosemas. A criptonimia não consistiria então em representar-esconder uma palavra por uma outra, ou uma coisa por uma outra, uma coisa por uma palavra ou uma palavra por uma coisa, mas em tomar uma amostra na série de alosemas, uma acepção que se encontra em seguida (segundo grau do desnível) traduzida em um sinônimo. A cicatriz (real no sintoma) é a representação, corporal e visível, teatral, de um sinônimo de alosema (arranhar-se, ferir-se).

Tudo se passa como se a transcrição criptonímica, jogando com os alosemas e seus sinônimos (sempre mais numerosos, em sua série aberta, do que diz um dicionário), fizesse o ângulo de um gancho para desviar o leitor e tornar o itinerário ilegível. Arte da *tergiversação*: da argúcia jurídica ou da aspereza raciocinante de um sofista, mas também do estratagema topográfico multiplicando os simulacros de barragens, as portas dissimuladas, os desvios

obrigatórios, as mudanças bruscas de sentido, todas as provas de um jogo de paciência para seduzir e desencorajar e, ao mesmo tempo, fascinar e fatigar.

É em razão do procedimento anguloso e ziguezagueante dessa criptonímia, e sobretudo porque os trajetos alosêmicos, nessa estranha corrida de substituições, passam o testemunho às associações não-semânticas, às contaminações puramente fonéticas; é porque estas constituem por si-mesmas as palavras ou os fragmentos de palavra em corpo ou em coisa sonora e/ou visual que os autores do *Verbier* hesitam em falar aqui de deslocamento metonímico ou mesmo em se fiar no repertório dos retóricos.

Isso supõe ao menos que cada elemento léxico, quer seja ou não recalcado (no sentido estrito) como (uma) coisa, tenha uma estrutura angulosa, se não cristalina, a de uma pedra facetada, e guarda, com seus alosemas, ou as outras palavras, um contato, uma contigüidade aqui semântica, lá formal, seguindo a linha, ou a face mais *econômica*. Uma das primeiras conseqüências dessa realização é o reconhecimento do caráter criptonímico de certas significações, que tinha sido interpretado sem desvio nem desnível: por exemplo, a ameaça de castração. Os termos que a evocavam seriam apenas "criptônimos de palavras-prazer recalcados". O recalçamento que afasta a palavra-prazer ao Inconsciente, onde ele funciona à maneira de uma coisa (antes que de uma representação de coisa), se distingue do recalçamento neurótico: nenhuma verbalização é possível como tal, o que deve significar que o traumatismo não deve ter tido lugar: não-lugar [improcedente] em algum foro. A constipação crônica simboliza, quando muito, essa "retenção do dizer", essa impossibilidade de exprimir, de pôr as palavras no mercado. No lugar da simbolização verbal, a cena da esfregadora de chão visualiza o *Tieret*, o fantasma erotógeno traduz o *rébus*, a palavra-tabu, e funciona desde então como um fetiche indecifrável ou querido como tal.

A "palavra" *Tieret*, atingida por um "verdadeiro recalçamento" que a expulsa para o Inconsciente, só pode, pois, ter o estatuto de uma palavra-coisa. Desde o Inconsciente, a *Tieret*, como Coisa do Inconsciente críptico, co-símbolo marcado, nós vimos, pela *mesma* linha de clivagem que o símbolo fraturado pela cripta,

pode retornar segundo duas vias que atestam seu *duplo destino*: a do alosema que passa diretamente, por assim dizer, a fronteira do Inconsciente para se fixar em quadro ou sintoma (por exemplo, em quadro erotógeno: a lavadora de chão), depois a do sinônimo do alosema no caso em que, como *palavra* (consciente e inconsciente, iluminado pela instância clara e refletora da cripta), atravessa a fissura intra-simbólica, a parede da cripta, sem passar pelo Inconsciente. Ela se disfarça então em criptônimo no sentido estrito e como tal, quero dizer na forma de palavra. Essa maquinária atestaria a existência da cripta no ego clivado mas também um "outro destino da mesma palavra": a fetichização no Inconsciente. Nos dois casos, a travessia de um compartimento interruptor segue um desvio anguloso. E que o compartimento foi construído pela reunião de peças poligonais, até mesmo poliédricas. Não apenas por causa do políglotismo, do diálogo da mãe e da babá nos sonhos de Wolfman, mas porque, em uma só língua já, cada palavra multiplica suas faces ou seus lados alosêmicos, e multiplica a multiplicação alosêmica cruzando os transplantes formais, conjugando as afinidades fônicas. Apenas um exemplo. Tomo uma amostra, em meio a tantas outras, dessa prodigiosa ciência dos sonhos que o *Verbiert* *desenvolve* em imenso poema polifônico. Essa ciência dos sonhos, não esqueçamos, tira as conseqüências criptonímicas (no sentido estrito, intra-simbólico e léxico) da hipótese matricial: a cripta no Ego e o recalçamento no Inconsciente da única palavra-coisa *Tieret*. O exemplo: para que na *Ich stehe vor dem Kastem, je suis debout* [estou em pé] signifique *je ntens* [minto], é preciso ao menos três operações conjugadas: 1. um sistema de inversão próprio a esse sonho. O motivo não pode ser lingüístico (nem semântico nem formal) e num outro sonho, *je suis debout* significará *je ne suis pas couché* [não estou deitado] enquanto aqui ele "significa" *je suis couché, Ich liege, I am lying, je mens* [minto]. 2. uma tradução no sentido corrente de uma língua em uma outra. Ela conserva o mesmo *sentido* em um outro discurso: sinonímia. 3. uma equivalência formal (contaminação homonímica, se se quiser) no interior da língua inglesa: *I am lying, je suis couché, I am lying, je mens* [minto]. Essas três operações pertencem a três sistemas essencialmente diferentes. A passagem de uma técnica a outra faz

parte do estratagema, mas sua possibilidade pertence à poliedria do hieróglifo.

Em certos aspectos, o *Verbier* parece implicar e desenvolver tais proposições freudianas: menos as que concernem ao Homem dos Lobos que aquelas que tocam à clivagem do ego (*Fetischismus*, 1927, *Die Ichspaltung...*, 1938), ou antes à distribuição tópica das representações de palavra (sistema pré-consciente-consciente) e as representações de coisa (sistema inconsciente). De fato, a possibilidade da estrutura críptica no ego clivado, como a análise das paredes na superfície intra-simbólica, propõe uma reconsideração do conceito de *Ichspaltung*. Sobretudo, se a *Tieret* não é simplesmente uma representação de palavra no Inconsciente, se não é nem mesmo uma representação investindo um traço mnésico mas, nesse novo sentido do co-símbolo inconsciente, a Coisa, não reconhecemos nela uma palavra nem uma coisa. No Inconsciente, essa "palavra" é uma "palavra muda", absolutamente heterogênea ao funcionamento das outras palavras nos outros sistemas. O traço que ela constitui de um evento que jamais terá estado presente, como se poderia tê-la na oposição das palavras e das coisas? A Coisa se cala e isso não é uma coisa. Sua estrutura testamentária organiza a pompa de todo o funcionamento críptico. Ela requer uma gráfica totalmente outra, uma tópica totalmente outra, uma teoria do símbolo totalmente outra.

Essa é abordada no último capítulo ("Le symbole éclaté"). Encontra-se aí, por vezes, quase literalmente (o processo de "indeterminação", o "núcleo simétrico completo" etc), o programa de 1961. Aí se confirma que, se os arqueônimos, os "termos originários" que não se enunciam a descoberto, produzem as "palavras" do "termo", não as figuras de retórica, mas o que se chamarão aqui as "rimas" (semânticas ou formais, pelo sentido ou pela orelha ou pelos olhos, ou mesmo pela ausência de rima), toda uma poética em suma que requer um tradutor-poeta-psicanalista, *Tieret* não produz nenhuma palavra por si só. Ela só faz gozar de um quadro vivo. Mas ela não se opõe a esse quadro-fetice como, na tradição, a coisa mesma a seu fetiche. Essa Coisa não é a coisa mesma dos filósofos. É uma marca ou uma cifra, um pedaço de cifra que só pode se traduzir numa longa frase interminável ou na cena

de um quadro de vários sujeitos, vários objetos, várias entradas ou saídas. Traço sem a véspera de um presente, Coisa sem causa, Causa a de-significar segundo a anasemia.

A edificação da cripta acabada, é preciso selá-la. Será preciso condenar a abertura e assinar.

Mas com qual nome?

Não há cripta sem uma edificação: de uma arquitetura edificada, de um discurso edificante. Vejam aquele que assina, sob o título de Memórias, com o nome de O Homem dos Lobos. Ele consolda a cripta: para desviar o leitor no momento do último selo. Mas se a edificação de tal foro implica mais de um, sempre, quem assina e de qual selo cifrado?

Ele tinha edificado uma cripta nele: artefato, inconsciente artificial do ego, enclave interno, de paredes, de passagens disfarçadas, de tergiversações, uma circulação oculta e difícil, duas portas fechadas, um labirinto interior ressoando, por todos os lugares, um discurso no qual se cruzam tantas línguas e depois alguma parte *no* ruído, um silêncio de morte, a obturação. Ele morreu a cripta nele.

Tal como ele a *vive*, o primeiro, porque ele vive ainda e sobrevive no momento em que escrevo, sem saber.

Mas quem, ele? Quem *retorna* aqui? Onde? A quem? A quê?

Foi um bom negócio para ele, a maquinação críptica? Se sim, não, se não, sim. Até hoje seus criptônimos tinham escondido tão bem sua identidade, confundido a pista de seu verdadeiro nome (e sobretudo aos próprios olhos de quem diz *eu*), que o objetivo parecia atingido. Tudo tinha caminhado bem. Porém, muito mal também: o que restava a salvo eram o monumento de uma catás-

trofe e a possibilidade permanente de seu retorno. E é na medida em que a cripta *fechava mal* que uma chance restava ainda: a prova. Mas jamais se meditará o bastante sobre o fato de que a prova veio, para ele, demasiado tarde.

Para ele, mas quem, ele? Ele teria podido ler o que se escreve aqui sobre sua cripta? Isto lhe teria sido retornado? Retornado de onde?

É alguma coisa como seu nome próprio que seus criptônimos tiveram em segredo. Criptonimia se diz sobretudo de seu nome próprio.

A Coisa (*Tieret*) seria talvez o nome do Homem dos Lobos se ele tivesse aqui nome e nome próprio. Ele não se *deu* nenhum nome. *Sob* o nome próprio patronímico, o que ele recebeu da sociedade civil, sem ter estado presente ao ato de nascimento, *sob* o segundo nome, o que ele finge receber da sociedade psicanalítica internacional e com o qual ele assina memórias testamento, outro criptônimo, ele parece se chamar com o nome da Coisa. Quando em segredo, ele ousa, sabendo a custo, *se chamar*, quando ele deseja se chamar, chamar seu desejo pelo seu nome, ele se chama pelo nome impronunciável da Coisa. Ele, mas quem? A Coisa é um pedaço de símbolo. Ela não se chama mais. O corpo inteiro de um nome próprio é sempre fragmentado pela tópica. Quanto à "palavra" dizendo a Coisa da palavra-coisa, não é nem mesmo um nome mas um verbo, toda uma frase envolvida, a operação de uma frase e a frase de uma operação engajando vários sujeitos, várias instâncias, vários portadores de nomes, vários lugares, um desejo excluído por aquilo mesmo que o habita como uma contradição volúvel, interditando-o de se chamar a si-mesmo, simplesmente, identicamente, de um só vocábulo glorioso. E de assinar uma só vez de uma só mão, de um só *traço* contínuo, selo intacto.

Se ela não se engajassem na possibilidade de tais estruturas e de tais maquinações tópicas, a problemática dos efeitos de nome próprio e de assinatura tornaria ao redor dos lugares (ter lugar e não-lugar) onde tudo se decide. Ela continuaria a deixar acreditar

que (o) *eu* assina quando ele autentica o selo de um "eu assino". A deixar acreditar que um fenômeno de nome próprio se termine pelo que se refere ao pai, ao nome patronímico recebido do pai civil, Serguei P., ou do pai fundador da psicanálise, Wolfman. E mesmo sob a cobertura desses dois nomes de guerra, "ele" se reservava mais de um. Apesar de seu privilégio exclusivo, *Tieret* não foi o único. Seu nome se edifica ao menos em três colunas: "...Wolfman se teria criado uma palavra mágica que, sem trair ninguém, lhe permitia obter a satisfação sexual efetiva ou sublimada: seria a palavra *Tieret*. Porém, existem também muitos outros segredos... *goulfik*, 'braguilha', atributo oculto de seu pai, o verdadeiro nome de seu ideal, transformado em *Wolf*: 'lobo', seu nome de família críptica. Ele carrega em si uma terceira palavra disfarçada, o nome de sua vocação de testemunha: *vidietz* ... Essas três palavras ... parecem constituir as três colunas invisíveis, mas sólidas, que Wolfman edificou sobre seu impossível desejo de ocupar um ou outro lugar na cena vista, sua verdadeira 'cena primitiva'. Essas três colunas sustentam, depois de oito decênios, essa vida pega em uma armadilha e até hoje sob o choque da hipnose infantil inaugural".

Falou-se muito pouco do nome da mãe. Os autores do *Verbier* assinalam em algum momento que diante da cena de sedução entre pai e filha, Wolfman e sua mãe estavam "colocados sob a mesma insígnia". De certa maneira Wolfman ocupa também o lugar de sua mãe. Freud falou de uma "identificação" de Wolfman "à sua mãe". A esta "insígnia" ao menos, ele assina também por seu nome, ele se chama sua mãe. E no sonho dos ícones, é a ela que ele confia a realização de "seu próprio desejo".

Pelas mesmas razões, se ela não passasse por essa nova lógica dos efeitos de nome próprio ou de assinatura, uma problemática da "motivação" ou do "arbitrário" do signo, dos poderes ou das ilusões "miméticas" da linguagem, giraria ao redor do que se produz efetivamente e o efeito do arbitrário e o efeito de motivação. Ela seria ainda hoje limitada a muito pouca coisa: as representações conscientes das "palavras" e das "coisas" para um ego falando no sistema "interno" da língua. Nos estritos limites desse funcionamento "interno" regido pelo princípio do arbitrário do signo,

nenhum efeito, mesmo ilusório, de motivação é explicável. O sonho das *Palavras inglesas*, esse estranho empreendimento de Mallarmé para ordenar o sistema de motivações miméticas de uma língua, permaneceria menos que um jogo, menos que uma "necessidade própria ... da qual não se fala", uma aberração sem princípio e sem futuro. Seria diferente para o que produz, na língua e na escritura, o *desejo do idioma* ou o *idioma do desejo*. Eles forçam o sistema no sistema, desviam os códigos gerais (nacionais) e os exploram, através de algumas transações, em uma economia que não é mais desde então nem puramente idiomática (o indecifrável absoluto) nem simplesmente comum (convencional e transparente).

O *Verbier* mostra como um signo, tornado arbitrário, pode se re-motivar. E em qual labirinto, qual multiplicidade também de lugares heterogêneos ele precisa se implicar para identificar a motivação críptica, por exemplo no caso de 77?, quando um efeito de nome próprio (aqui *Tieret*) é marcado e que, desde então, ela não pertence mais simplesmente ao sistema interno da língua. Ela funciona, todavia, e a consciência lingüística não pode negá-lo. Por exemplo, quando *Turok* (turco, a bandeira turca no sonho da lua com uma estrela) diz (?), significa (?), traduz (?), observa (?), representa (?), imita também em todo caso a palavra-coisa *Tieret*. Por exemplo. Que se leia a propósito a nota intitulada "Pleurer sur la tombe d'un poète" (título de um poema de Lermontov); ou ainda o parágrafo de *Introjecter-Incorporer* sobre o suicídio da irmã engolindo mercúrio (coisa e palavra, *rtout*), o que Wolfman procura dissimular, hermeticamente, sem dúvida, a Freud: ela se matou com um pistola; ou ainda esta nota - sobre o caso do *TR* escondido - dizendo a "importância central para Wolfman da raiz *tr*, *tor* {*for*: a forma do passado do verbo *Tieret*); ou ainda a carta de Wolfman dizendo seu interesse pela lingüística comparativa e insistindo: "...eu pude me dar conta da raiz germânica de alguns termos russos. Por exemplo, o prenome *Trude*, encontra sua fonte no germânico *Trud*, o que significa 'força'. Esta palavra do antigo alemão é, muito provavelmente, a raiz da russa *Trud*, porque em russo *trud* significa o 'esforço' do qual se tem necessidade para um trabalho". (Pausa elíptica aqui para aqueles, entre os quais me en-

contro, que se interessarem pela grande cadeia: *Ich stehe: Ich liege: I am lying: je mens*, eu não digo a *verdade, truth* e todas suas "rimas", reunidas ao fim do *Verbier*, pois *Trud*, a força, e portanto toda uma história do ser.)

Quanto ao selo secreto de tais nomes próprios, uma deciptagem seria impossível, a tentação mesma seria interdita se o desejo do analista hesitasse a se implicar, isto foi dito há pouco, e se ele não trabalhasse também duplamente, em seu nome, a seu nome.

Porém como se chama aqui, neste caso, o analista?

E se - verificação feita - um nome próprio jamais é um, único e simples vocábulo, se ele descreve sempre, sob a articulação de uma frase e de uma cena, uma economia múltipla de lugares, de instâncias e de exceções, que se torna ele, e qual complicação suplementar, quando o analista é vários? Duplo, o que não limita, ao contrário, a pluralidade? Quando ele não diz *eu*, mas, como se entende aqui, um *nós* que não é nada menos que magistral?

A quem? Ao que retorna um nome? Porém *retornar* presente, retornar ao presente, à assombração, não é já a lei do nome?

Precipitando, ao risco de cortar, a questão: quem assina aqui? não questiono, naturalmente, este ou aquele do dois mas como se *chamam pelo prenome*, em seus nomes próprios e nomes comuns, Nicolas Abraham e Maria Torok?

Demonstração de *Criptonimia*: de um símbolo, coluna erigida de um nome, por exemplo, ou voz branca de um escrúpulo, a linha de fratura se prolonga sempre do outro lado, para além do ego.

Eu imagino (ilustração destacada) o paleontólogo imóvel, subitamente, em pleno sol, por sua vez meduzado diante do espinho de uma palavra-coisa, um instrumento de pedra desafetado, como uma tumba queimando no meio da herva, o duplo corte de um biface.<sup>29</sup>

E sinto, em minha língua, o ângulo cortante de uma palavra cortada.

Para que querer dizer - o que Nicolas Abraham vive, em seu nome, em Maria Torok. Em outros, entre os quais seus amigos.

Em você, o anônimo lendo neste caso selado.

JACQUES DERRIDA

## NOTAS

- 1 Queremos agradecer a extraordinária gentileza do Prof. Jacques Derrida de ter-nos sugerido e permitido que incluíssemos este texto em nosso trabalho, o qual faz parte do livro *Le verbière de l'homme aux loups*.
- 2 Nicolas Abraham. L'écorce et le noyau, *Critique*, n.249, février 1968.
- 3 Maria Torok. Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis. *Revue Française de Psychanalyse*, n.4, 1968.
- 4 Nicolas Abraham, Maria Torok. De la topique réalitaire. Notations sur une métapsychologie du secret. *Revue Française de Psychanalyse*, n.5-6, 1971.
- 5 Ibidem. Cf. também Nicolas Abraham, Maria Torok. Introjecter-incorporer e Deuil ou mélancolie. *Destins du cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, outono 1972. Encontraremos novamente o motivo *transfenomenológico* que, com a regra *anasêmica*, orienta há muito tempo esses trabalhos. O motivo é evidentemente presente à reinterpretação da fantasia. "Dizer que a fantasia [aqui, de incorporação] subtende o processo [aqui, de introjeção] implicaria um desabamento, com grandes conseqüências, de todo o procedimento psicanalítico. Procurar, ao contrário, saber através da fantasia, a qual modificação processual ela se opõe, é passar da descrição do fenômeno ao que lhe dá impulso, transfenomenal, é se manter neste ponto geométrico a partir de onde poderia ser lida a origem metapsicológica da fantasia até a 'origem' do originário mesmo".
- 6 Abraham & Torok, De la topique réalitaire, op. cit.
- 7 Ibidem. Uma problemática do Terceiro e do "Nome do Terceiro" tinha sido empreendida por Nicolas Abraham em um texto de 1961, "Le symbole, De la psychanalyse à la transphénoménologie" (Manuscrito inédito, Paris, 1961). Ela poderá ser reconhecida em toda parte.
- 8 Nada de jogo, aqui, sobre as palavras ou sobre a sintaxe, nada de contaminação gratuita, apenas as obrigações dessa tópica singular. Esta produz a neces-

sidade dessa linguagem antes de ser descrita em suas reviravoltas bizarras, seus equívocos sintáxicos, seus exteriores parecidos.

- 9 Nicolas Abraham, Maria Torok. "L'objet perdu-moi". Notations sur l'identification endocryptique. *Revue Française de Psychanalyse*, março 1975.
- 10 Principalmente em "Le symbole", op. cit.
- 11 "*Non-lieu*" em francês é um final possível de julgamento ao lado de culpado ou inocente, o *non-lieu* é que o processo seria improcedente, não deveria sequer ter ocorrido. Neste texto, *non-lieu* aparece no sentido jurídico e no sentido de espaço. Quando aparece no sentido jurídico assinalamos com colchetes. (N. T.)
- 12 "...toda incorporação tem a introjeção como vocação nostálgica" ("Introjecter-Incorporer", "Deuil ou mélancolie", op. cit.).
- 13 É justamente no seu "Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'Homme aux Loups)" que Freud articula conjuntamente os problemas do *après-coup*, da reconstrução, do caráter real ou fantasmático de certas cenas traumáticas do relato (da relação) analítica. Ocasião de lembrar de uma vez por todas: o *Verbier* só pode supor conhecido o texto de Freud (e mesmo todo o *corpus* da literatura pós-freudiana sobre o Homem dos Lobos), porém, por razões evidentes, era preciso evitar redefinir a cada instante a relação com a análise freudiana ou pós-freudiana. Referindo-se a toda bibliografia analítica sobre Wolfman (que acaba de trazer, em muitas línguas ainda, uma última contribuição), o discernimento do leitor fará a parte do que é considerado como adquirido, do que é abandonado ou discutido, completado ou recolocado em perspectiva, consolidado ou perturbado.  
 Dar conta do *incrível* como tal, eis o que empreenderam os autores do *Verbier*. Freud havia prevenido: o Homem dos Lobos é "incrível" ("Porém, para mim-mesmo, alguns detalhes pareceram tão extraordinários e tão incríveis que experimento certa hesitação de pedir a outros que acreditem"). Mas se Wolfman impôs uma tradição do incrível, esta amplia ainda seus limites, bem além dos que supunha Freud. Diante da demonstração, o incrédulo terá sempre a possibilidade, se ele ainda tem prazer nisso, de coçar os olhos.
- 14 Nicolas Abraham. Psychoanalysis lithographica (à propos de *L'enfant imaginaire de Conrad Stein*). *Critique*, n.319, décembre 1973.
- 15 Ferenczi, S. *Thalassa, Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*. Seguido de *Masculin et Féminin*. Edição estabelecida, apresentada e anotada por Nicolas Abraham. Paris: Payot, 1962.
- 16 "Le symbole. De la psychanalyse à la transphénoménologie", op. cit
- 17 Cerisy-la-Salle, setembro 1959. Nicolas Abraham apresentou uma comunicação, "Réflexions phénoménologiques sur les implications structurelles et génétiques de la psychanalyse" (*Genèse et structure*, Mouton, 1965).
- 18 Nicolas Abraham. *Le cas Jonsas*, tradução e comentário psicanalítico do *Livro de Jonas*, "obra de um grande poeta húngaro, Mihaly Babits (1882-1941)" ... "poema escrito em algumas semanas logo que o poeta soube que sofria de uma doença incurável e fatal. E uma espécie de autobiografia interior, seguindo de perto a história bíblica do profeta Jonas...". Nicolas Abraham termina este trabalho em maio de 1973.

- 19 Imre Hermann. *L'instinct filial*. Precedido de uma *Introduction à Hermann*, por Nicolas Abraham. Paris: Denoël, 1972.
- 20 Embora as palavras "fantasia" ou "assombração" se impõem por vezes para designar os habitantes da cripta no interior do ego (mortos vivendo como "corpos estranhos no sujeito"), é preciso distinguir rigorosamente o estranho incorporado na cripta do ego e a "fantasia" que vem assombrar a partir do Inconsciente de um outro. A "fantasia" tem seu lugar no Inconsciente, e não é o efeito de um recalçamento "próprio" ao sujeito que ela vem assombrar com toda espécie de ventriloquices, mas "próprio" a um inconsciente parental. O *retorno da "fantasia"* não é um retorno do recalçado. Donde a singularidade de sua análise, a inutilidade ou a impotência, por vezes, da transferência. Nenhum efeito de "fantasia" é verificado no *Verbièr*. Resta que, apesar de sua diferença estrita, os efeitos de "fantasia" e os efeitos de *cripta* por incorporação foram descobertos quase simultaneamente, no mesmo espaço problemático e as mesmas articulações conceituais: trata-se de um segredo, de uma tumba e de um enterro, mas a cripta de onde *retorna* a "fantasia" é a de um outro. Poder-se-ia dizer que se trata aí de uma exocríptica, de uma *heterocríptica*. Essa heterocríptica requer um escuta completamente diferente da incorporação críptica no ego, mesmo se ela se opõe *também* à introjeção e se as palavras "fantasmógenas", sob sua forma verbal ou não-verbal, fazem *também* o desvio dos alosemas. O "ventríloco" heterocríptico fala a partir de uma tópica estranha ao sujeito. A metapsicologia do efeito "fantasia" foi abordada nos seguintes textos: Nicolas Abraham. *Notules sur le fantôme. Études Freudiennes*, v.9-10, abril 1975; Maria Torok: *Histoire de peur, Le symptôme phobique: retour du refoulé ou retour du fantôme?*, *ibidem*; *L'objet perdu -Moi*, op. cit., principalmente p.410, n.1, e desenvolvido no decorrer de um Seminário sobre a Unidade Dual a partir de 1974 (Institut de Psychanalyse).
- 21 *O Fantôme d'Hamlet ou Le VActe, precedido por L'entr'acte de Ia "vérité"* (inédito). "O 'segredo' revelado pelo "fantasma" de Hamlet e comportando uma ordem de vingança só saberia ser um logro. Ele mascara um outro segredo, este, real e verdadeiro, uma ignomínia não dizível que, na ignorância do filho, pesa na consciência do pai." "O enigma da fascinação secular de Hamlet deve-se referir à perenidade em nós do "efeito de 'fantasma'" e de nosso desejo sacrílego de reduzi-lo..."
- 22 Nicolas Abraham. *Le temps, le rythme et l'inconscient, Réflexions pour une esthétique psychanalytique. Revue Française de Psychanalyse*, julho 1972. É a versão completa de uma conferência pronunciada em Cerisy-la-Salle em setembro 1962, por ocasião do Colóquio que se deu sobre o tema *Arte e psicanálise*. Esse ensaio dialoga com todos os motivos que nos ocupam aqui. Uma elaboração psicanalítica examina toda sua coerência através de um rico material (Narciso, Ulisses, Kafka, a "assombração de Hamlet", a rítmica *de Aprendiz de feiticeiro* de Goethe, ou o *Corvo* de Poe etc), para formular a questão da gênese "fictiva", do autor "fictivo", do autor "induzido pelo poema" e do inconsciente da obra. A "obra" "autêntica", se lê nesse ensaio, está à altura de seu inconsciente. Tal é seu preço (a pagar sobretudo pelo autor). Eu acrescentarei a taxa, à medida de seu inconsciente.

- 23 "Esta mesma imagem [a do 'fantasma' que vem se impor para nomear esta vez, no sentido mais amplo que eu evocava antes, o habitante de uma cripta própria ao ego J.D.] designa, assim, para o paciente, a ocasião do tormento, uma recordação que ele havia enterrado, *sem sepultura legal*, recordação de um idílio vivido com um objeto prestigioso, de um idílio que, por alguma razão, se tornou inconfessável, recordação enterrada desde então em lugar seguro, esperando sua ressurreição. Entre o idílio e seu esquecimento, que chamaríamos de 'recalcamento conservador', houve o traumatismo metapsicológico da perda, ou melhor: a 'perda' pelo efeito mesmo deste traumatismo." ... "Em um recente trabalho acreditamos dever, de mãos ímpias, violar a 'sepultura' - completamente hipotética, aliás - que o Homem dos lobos traria em si, para descobrir a í-por trás da recordação indizível da sedução pela irmã - a recordação de uma outra sedução, que a irmã teria sofrido da parte do pai." (L'objet perdu - Moi", op. cit.)
- 24 Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis, op. cit.
- 25 De la topique réalitaire, Notations sur une métapsychologie du secret, op. cit.
- 26 Tarefa de empréstimo, pois. Não é apenas de uma propriedade (ou de duas, se vocês quiserem jogar com o corte entre as duas propriedades, no começo da *Histoire d'une névrose infantile*) que ele é desposuído ou da qual ele só dispõe *sob hipoteca*. A guarda é hipotecada. A partir do lugar onde ela se fixou em minha memória escolar, uma palavra inglesa não cessou de me obcecar no curso desta leitura, a palavra inglesa para hipoteca: MORTGAGE, "fantasma" salvo, intacto, em toda sua decomposição.
- 27 Introjecter-Incorporer, op. cit.
- 28 Ibidem. Sobre estes pontos (introjeção, des-metaforização mágica etc), cf. ainda "Présentation de *Thalassa*".
- 29 Instrumento do paleolítico. (N.T.)

## SOBRE O LIVRO

*Coleção:* Prismas

*Formato:* 14,0 x 21,0 cm

*Mancha:* 23 x 43 paicas

*Tipologia:* Classic Garamond 10/13

*Papel:* Offset 75 g/m<sup>2</sup> (miolo)

Cartão Supremo 250 g/m<sup>2</sup> (capa)

1<sup>a</sup> edição: 1999

## EQUIPE DE REALIZAÇÃO

### *Produção Gráfica*

Edson Francisco dos Santos (Assistente)

### *Edição de Texto*

Fábio Gonçalves (Assistente Editorial)

Nelson Luís Barbosa (Preparação de Original)

Tereza Rodrigues Guilares e

Ana Paula Castellani (Revisão)

### *Editoração Eletrônica*

Lourdes Guacira da Silva Simonelli (Supervisão)

Duclera Gerolla (Diagramação)



viveram a perseguição exterminadora nazista. A herança de Freud e Ferenczi (autor de referência de Abraham e Torok) fornece outros caminhos, pouco habituais: o testemunho, a acolhida, a mentira, a relação fantasia-realidade e o trauma se tornam conceitos de um colorido insuspeitado, não fosse a sombra dos campos de concentração, até o surgimento de novos conceitos como a-casca-e-o-núcleo e a cripta.

O presente volume, prefaciado por Pierre Fédida, traz, em anexo, a tradução do texto de Jacques Derrida que serviu de introdução a um dos livros de Nicolas Abraham e Maria Torok e é uma introdução geral à obra destes autores.

"O livro de Fabio Landa não busca as polêmicas. Ele diz apenas — com Hannah Arendt e depois dela — que a psicanálise tem também a ver com esta *mentira absoluta* produzida pelos sistemas totalitários mesmo na vida cotidiana das sociedades liberais."

Do prefácio de *Pierre Fedida*

