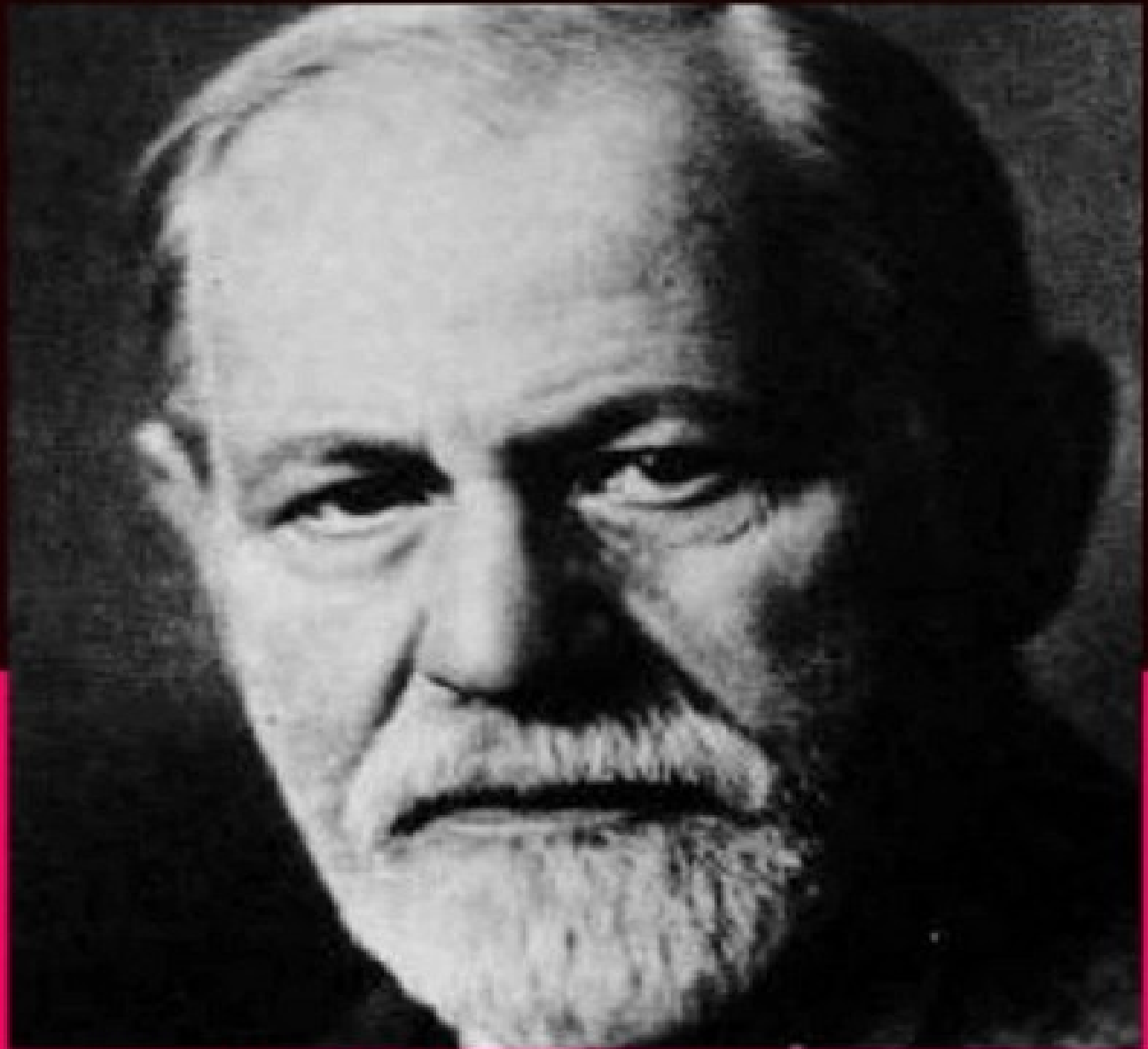


DANIEL GRANDINETTI



A Dinâmica Pulsional

Freud e a Teoria do Sujeito Dividido

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.org](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



A Dinâmica Pulsional

Freud e a Teoria do Sujeito Dividido

Daniel Grandinetti

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1: A DINÂMICA PULSIONAL

1.1 – O Que Deve Ser Entendido Por ‘Consistência’ Numa Teoria Psicológica?

1.2 – Construindo Uma Figuração Dinâmica Para a Teoria Psicanalítica

CAPÍTULO 2: A DINÂMICA DO EGO E SUAS RELAÇÕES

2.1 – A Dinâmica entre Libido Objetal e Libido Narcísica

2.2 – A Dinâmica entre Pulsões do Ego e Pulsões Sexuais

2.3 – A Dinâmica entre Amar e Ser Amado

2.4 – A Dinâmica do Complexo de Édipo

CAPÍTULO 3: A DINÂMICA ENTRE CONSCIÊNCIA E INCONSCIÊNCIA

3.1 – A Inconsciência e o Inconsciente

3.2- Os Modos de Ser da Inconsciência

3.2.1 – O Pré-Consciente e a Memória

3.2.2 – A Inconsciência e o Reprimido

3.2.2.1 – O Que É o Reprimido?

3.2.2.2 – A Dinâmica da Repressão e do Reprimido

3.2.2.3 – Trazendo o Reprimido de Volta à Consciência

CAPÍTULO 4: A DINÂMICA DO SUJEITO TRIPARTIDO

4.1 – A Dinâmica do Ego Inconsciente

4.2 – A Dinâmica entre Ego e Id

4.3 – A Gênese Objetiva e Universal do Superego

CONSIDERAÇÕES FINAIS

INTRODUÇÃO

Os dois pilares centrais da teoria psicanalítica, aquelas duas temáticas que concentraram o cerne de sua inovação e a razão de seu sucesso e importância, também representam, paradoxalmente, seus dois maiores pontos fracos e o alvo preferido de seus detratores. Em primeiro lugar, vem a sua controversa teoria da sexualidade; em segundo, a tese de um *indivíduo dividido* em instâncias psíquicas, tese esta cujas maiores críticas concentram-se na premissa de uma parte inconsciente da mente ou do sujeito.

É preciso esclarecer, antes de qualquer coisa, que a Psicanálise não possui uma teoria da sexualidade em sentido estrito. Sua inovação neste quesito consiste em ela ter descoberto a sexualidade ali onde ninguém antes havia visto nada de sexual. Entretanto, a pulsão sexual aparece, na teoria psicanalítica, como algo dado ou instituído por natureza, à semelhança de qualquer instinto. Ainda que se leve em consideração as distinções teóricas entre ‘pulsão’ e ‘instinto’, a primeira não deixa de ser tão instituída por natureza quanto o segundo. A Psicanálise escolhe, como início de uma teoria da personalidade, o panorama em que todas as pulsões são encontradas desorganizadas, dadas ali como algo que não requer maiores explicações, e cuja organização começa a se fazer através dos primeiros atos de satisfação. Porém, ela não esclarece *o que é* a sexualidade, *de onde* e *como* surgiram as pulsões, e, principalmente, *por que* somos seres sexualizados. Estas são questões cujas respostas a Psicanálise encontra, em conformidade com a orientação de nosso senso-comum, na obviedade sem conteúdo das explicações biológicas mais vazias: A sexualidade, ela nos informa, tem seu fundamento na hereditariedade biológica; trata-se de um “algo” encontrado em todas as formas de vida, cuja função é a perpetuação e a preservação da espécie.

Se nem ao menos uma *gênese biológica* da sexualidade a Psicanálise nos apresenta, menos ainda encontraremos em seu escopo teórico uma gênese psicológica. A sexualidade ainda preserva, na teoria psicanalítica, o significado instintivo, mecânico e impessoal geralmente dado a ela em todas as matérias que dela trataram até então. Nestas, o advento da sexualidade não é algo que diz respeito diretamente ao sujeito; não depende do sujeito ter ou não ter sexualidade, uma vez que a sexualidade é composta de instintos, forças instituídas por natureza, cujo fundamento é biológico, hereditário e possuidor de uma impulsividade mecânica, um automatismo para falar claramente, que nada tem a ver com sua subjetividade. O sujeito apenas recebe, passivamente e sem escolha, um pacote de instintos sexuais junto com seu organismo, e o raio de alcance de sua subjetividade restringe-se às tentativas de controlar esta força tão estranha e tão impessoal a habitar seu próprio ser.

Para a Psicanálise, a sexualidade não vem a ser algo muito diferente disto. É verdade que ela trata da gênese da constituição das diversas *formas* de sexualidade encontradas por ela na clínica, e fornece a esta gênese uma elaboração psicológica; por esta razão, talvez, pode-se afirmar que na Psicanálise se encontra uma teoria da sexualidade, haja vista os *Três Ensaios da Teoria da Sexualidade* de Freud. Mesmo assim, a teoria em questão trata apenas da gênese das formas, enquanto a gênese da *matéria*, as pulsões, permanece ligada ao biologismo vazio e impessoal descrito acima. Neste panorama, não espanta que a teoria da sexualidade psicanalítica tenha encontrado tantos opositores, pois ela descobriu um significado sexual em todas as formas de manifestação da vida humana, inclusive naquelas que nos são mais íntimas e pessoais, como a relação com nossos genitores. Assim, tendo em vista a noção de sexualidade alimentada por nosso senso-comum, a noção de algo tão mecânico, tão impulsivo, tão impessoal, animal e objetual – para não dizer *abjetal* – como é possível compreender que algo desta natureza possa *caracterizar* aquilo que, a nosso ver, constitui exatamente algo da natureza mais oposta, ou seja, algo tão sublime, tão subjetivo, tão pessoal e humano?

A Psicanálise descobriu as formas mais animais nas formas mais belamente humanas, e não forneceu uma *gênese psicológica* da sexualidade que transformasse a noção tão vazia que dela sempre tivemos e

que pudesse evitar o inevitável choque de valores que se seguiu então. Não é possível encontrar na teoria psicanalítica uma gênese deste tipo e nem é possível igualmente empreender uma releitura desta teoria que pudesse nos revelar as premissas necessárias para a construção de tal gênese. Uma teoria da sexualidade em sentido estrito demanda uma *nova* psicologia; uma nova psicologia teórica que nos apresente a uma gênese daquilo que, para a Psicanálise, é a própria matéria da sexualidade, as pulsões.

Já com relação aos problemas ligados à tese de um indivíduo dividido, a situação é outra. Com efeito, a idéia de um sujeito ou de uma mente dividida em instâncias está ligada à maneira de *figurar* a teoria mental psicanalítica. Por mais abstrata que seja uma teoria, sua representação será sempre figurada, uma vez que não existe teoria tão abstrata que deixe de ser figurada pelo pensamento. Freud nos deixou uma figuração topográfica-mecanicista para representar a mente na visão psicanalítica; uma figuração que, segundo ele, nos ajudaria a *visualizar* o sujeito e os processos descritos pela Psicanálise. E todas as principais críticas à tese de um indivíduo dividido são fundamentadas e justificadas na noção de um sujeito dividido em compartimentos. Donald Davidson sintetiza os principais problemas ligados à tese de um indivíduo dividido da seguinte maneira:

a idéia de que a mente possa mesmo ser dividida foi muitas vezes tida como ininteligível, desde que ela parece requerer que pensamentos e desejos e mesmo ações sejam atribuídos a alguma coisa menos que, e portanto distinta da pessoa inteira. Mas, será possível dar sentido a ações e atitudes que não sejam aquelas de um agente? Igualmente, como Sartre sugere, a noção de responsabilidade perderia seu ponto essencial se ações e intenções estivessem frouxamente ligadas a pessoas e vinculadas, ao invés, a partes semi-independentes da mente. As partes estariam, então, representando pessoas: Cada parte se tornaria uma pequena mulher, homem ou criança. O que era então uma mente única se tornaria um campo de batalha onde forças opostas se enfrentariam, se enganariam mutuamente, esconderiam informações uma das outras e planejariam estratégias. [...] O agente principal apareceria como uma espécie de diretor, árbitro ou ditador^[1].

No entanto, as premissas da teoria psicanalítica não são reticentes a uma releitura que permita figurá-la de maneira diferente. E se for possível apresentar uma figuração da teoria mental psicanalítica que nos apresentasse a um sujeito dividido, mas não a um que fosse dividido em instâncias ou compartimentos, de maneira que cada “parte” representasse, ao mesmo, o sujeito em sua inteireza, sem que, no entanto, elas (as “partes”) perdessem a autonomia e a distinção conferidas a elas pela teoria psicanalítica, todas as críticas sinteticamente apresentadas acima por Davidson perderiam a força. Em suma, se for possível apresentar uma figuração do sujeito psicanalítico no qual seja possível visualizar um indivíduo dividido cuja *divisibilidade* seja uma condição *sine qua non* para sua unidade e *indivisibilidade*, sem que, para tanto, sejamos forçados a alterar ou modificar qualquer premissa da teoria mental psicanalítica, a Psicanálise conseguiria preservar seu arcabouço de premissas e conceitos e, ao mesmo tempo, encontrar uma resposta satisfatória para críticas que a assolam desde seu nascimento.

Dentro das polêmicas relacionadas à tese de um indivíduo dividido, sempre se destacaram aquelas concernentes à teoria de uma mente inconsciente que, entre outras questões, implica na noção de que a constituição do sujeito abriga uma “parte” da qual ele não é consciente e que, mesmo assim, exerce função causal determinante em sua vida consciente (seus projetos, afetos, suas relações humanas, etc.). A desconfiança em torno do inconsciente se agravou ainda mais com o desenvolvimento das Neurociências e pelas dificuldades com que elas se defrontaram frente à tarefa de “encontrar” o inconsciente no cérebro.

Mais uma vez, esta polêmica e toda esta desconfiança (tanto as antigas quanto as atuais) têm seu fundamento na figuração topográfica-mecanicista do sujeito deixada por Freud, em que o inconsciente aparece como um compartimento da mente separado da consciência e do pré-consciente. A noção de que na mente se encontre um compartimento no qual se *escondam* de forma *inacessível* ao sujeito as principais *causas* daquilo que ele mesmo *é* entra em conflito com toda idéia comum de livre-arbítrio, dignidade humana, responsabilidade, encerrando complicações éticas profundas das quais nem Freud

nem a Psicanálise de forma geral tratou com a devida profundidade. Por sua vez, é devido a esta mesma noção de uma mente dividida em partições, e do conseqüente conceito de ‘inconsciente’ que nela se sustenta, que as Neurociências vêm tentando, com certa dose de fracasso, encontrar no cérebro partes ou processos fisiológicos que possam receber a denominação estrita de ‘inconsciente’.

Que a experiência subjetiva comporta o surgimento, o desenvolvimento e o cessar de afetos, emoções e desejos sobre os quais o sujeito não tem pleno controle e muito menos pleno entendimento, é patente desde que o homem começou a se dedicar à observação de si próprio. Entretanto, a Psicanálise foi mais além, e afirmou que nesta *inconsciência* de si mesmo não nos deparamos apenas com a falta de controle e de entendimento sobre afetos e desejos já conhecidos por nós, mas que nela se encontra, inclusive e principalmente, afetos e desejos que nos são completamente desconhecidos, ou completamente *inconscientes*, e sobre os quais, por isso mesmo, não temos controle algum. A esta descoberta, Freud imputou a terceira grande ferida narcísica do homem. A primeira, provocada pela revolução copernicana, teria obrigado o homem ao abandono de suas pretensões quanto à ocupação do centro do universo; a segunda, provocada por Darwin, teria obrigado o homem a reconhecer que não ocupa nenhuma posição privilegiada na criação, e que sua existência se deve muito mais ao acaso do que a um ato de vontade divino; a terceira, enfim, provocada pelas descobertas da Psicanálise, teria mostrado ao homem que ele não é senhor nem em sua própria casa, e que nele mesmo se encontram causalidades inconscientes, sobre as quais ele não possui controle, que determinam suas ações e seus afetos mesmo contra sua vontade e seu mais violento protesto.

Porém, as complicações éticas referidas acima só tomam forma concreta quando a *figuração* da inacessibilidade destas causalidades inconscientes toma a forma de um compartimento da mente no qual certos afetos e desejos permanecem *excluídos* do raio de ação do sujeito. Mas, o que aconteceria se a teoria do inconsciente fosse figurada de outra maneira; uma maneira na qual consciente e inconsciente, enquanto “partes” da mente, representassem, ao mesmo tempo, cada um em sua própria perspectiva, a *totalidade* desta mesma mente, sem que, no entanto, a premissa de um determinismo inconsciente e involuntário perdesse sua validade? Uma figuração deste tipo conciliaria (1) a tese de que o sujeito é determinado por causas inconscientes sobre as quais ele não tem controle com (2) nossa noção comum de responsabilidade e livre-arbítrio. Em suma, ela preservaria o peso da terceira ferida narcísica que Freud indicou nas descobertas psicanalíticas sem que isto acarretasse as complicações éticas das quais a Psicanálise vem sendo sempre acusada.

Com relação às dificuldades que as Neurociências vêm encontrando em suas labutas com o inconsciente, esta figuração não apresentaria, de fato, nenhuma solução, mas serviria para esclarecer que se há alguma possibilidade de a ciência encontrar no cérebro ‘algo’ que possa ser denominado ‘inconsciente’, sua busca não pode ser no sentido de encontrar alguma parte ou processo fisiológico que possa receber tal denominação, a menos que esta mesma parte ou este processo representem, simultaneamente, o cérebro inteiro. Se não conhecemos ainda a forma em que o inconsciente pode ser encontrado em termos biológicos, pelo menos seremos capazes de mostrar que a maneira que vem sendo usada para se tentar compreendê-lo de forma biológica não é válida, e que seus sucessivos fracassos não podem ser usados como argumentos contra a teoria psicanalítica.

CAPÍTULO 1: A DINÂMICA PULSIONAL

1.1 – O Que Deve Ser Entendido Por ‘Consistência’ Numa Teoria Psicológica?

Quando Freud começou a formalizar suas teorias para explicar as enfermidades com que se defrontava na clínica e a terapêutica que ele estava desenvolvendo no tratamento delas, sua pretensão era a de estar fundando uma nova ciência, a Psicanálise. Neste sentido, as noções utilizadas por ele, assim como as tópicas mentais que ele construía para situá-las e figurá-las, eram consideradas na conta de ‘conceitos auxiliares’ cuja função era fornecer a explicação mais simples e objetiva para a matéria em questão. Com efeito, as observações e os resultados de experimentos científicos são formalizados com base em conceitos auxiliares, como os de ‘força da gravidade’, ‘átomo’, ‘evolução’, ‘curvatura do espaço-tempo’, etc. Formalizações como estas recebem o nome de ‘teoria’, e possuem validade (1) enquanto não forem falseadas pela experiência, (2) substituídas por outra mais simples e precisa ou (3) preservarem alguma utilidade que nenhuma outra consiga suplantá-la (a teoria da Relatividade é mais precisa que a mecânica clássica, mas esta última continua sendo uma teoria científica válida em vista da aplicabilidade que a primeira não conseguiu suplantá-la). Quando Freud abandonou a pretensão de fundar uma ciência biológica da mente, o caráter especulativo da nova psicologia que ele estava elaborando não lhe escapou, mas ele permaneceu firme em sua empresa com a certeza de que, apesar disso, suas novas teorias davam o sentido necessário à nova terapêutica das neuroses desenvolvida por ele que, em seu julgamento, era mais eficiente que as disponíveis até então. Na construção de suas tópicas mentais, ou no uso de conceitos como ‘pulsão’, ele não tinha a pretensão de estar fornecendo algum diagrama ontologicamente verídico da mente ou do cérebro, nem de estar utilizando conceitos biologicamente válidos, mas de estar elaborando uma teoria que nos possibilitasse o entendimento suficiente para agir terapêuticamente com eficiência contra as neuroses.

A Psicanálise só se tornou a disciplina que conhecemos hoje, com sua aplicabilidade na clínica e em outras disciplinas, por causa da inventividade e originalidade corajosas que Freud demonstrou ao cunhar novos conceitos e ao fornecer novas definições para conceitos antigos. Se tivesse falhado na tarefa de conceber os constructos teóricos necessários para a formalização da experiência clínica, Freud não teria sido capaz de compreendê-la da maneira como o fez, e muito do que consideramos hoje fundamental na teoria psicanalítica teria escapado à sua atenção, acarretando prejuízos irreversíveis ao seu potencial. Para que a ciência se desenvolva e dê bons frutos, é preciso que a observação propicie o desenvolvimento conceitual, que abrirá o caminho para novas questões e a necessidade de novos experimentos, que permitirão novo desenvolvimento conceitual, e assim por diante. O mesmo vale para o progresso da teoria psicanalítica. Com efeito, a psicologia fundada por Freud não conseguiu se firmar como ciência. Mesmo assim, sua aplicabilidade única na clínica e em outros ramos do saber ao longo do último século foi extensa; aplicabilidade esta que, sempre contraposta à experiência científica, jamais deixou de suscitar suspeitas quanto à validade da teoria mental de Freud e de exigir dela um corpo cada vez mais consistente.

Entretanto, o que deve ser entendido por ‘consistência’ quando se trata de uma teoria psicológica? O estudo dos textos freudianos nos revela uma teoria movente, que nunca permaneceu no mesmo lugar, e que comporta premissas contraditórias pelo caminho. Em *Além do Princípio do Prazer*, por exemplo, Freud afirma que o Ego é o grande reservatório da libido, para depois afirmar diferentemente, em *O Ego e o Id*, que este reservatório se encontra no Id. Se tomarmos a expressão ‘consistência’ em sua acepção comum, seremos obrigados a considerar que uma destas afirmações é inconsistente com a outra, e talvez seremos levados a tomar as últimas formulações teóricas deixadas por Freud como aquelas atribuídas de

validade. Todas as premissas e conceitos anteriores, na medida em que nos parecerão inconsistentes com as que escolhemos, serão por nós destituídas da validade que atribuímos às primeiras, mas lhes atribuiremos, provavelmente, valor histórico na pesquisa sobre a gênese daquelas.

Este paradigma de consistência é binário, ou seja, se a premissa ‘o Ego é o reservatório da libido’ for verdadeira, então ‘o Id é o reservatório da libido’ será necessariamente falsa, e vice-versa. Considerar a ambas como verdadeiras seria uma contradição. Trata-se de um paradigma linear, em que ‘verdade’ e ‘falsidade’ possuem valor absoluto. São paradigmas como este que levam à elaboração de teorias mentais mecanicistas, nas quais instâncias e funções psicológicas são bem delimitadas umas em relação às outras, topográfica e funcionalmente. Porém, mesmo teorias contidas no *Projeto*, texto positivamente rejeitado por Freud como malgrado, são estudadas por pesquisadores em busca daquilo que elas possam conter de verdadeiro. E, em muitos casos, razões são encontradas para atribuir valor de verdade mesmo a premissas situadas no estágio mais incipiente do desenvolvimento da Psicanálise, sem que isto obrigue à rejeição de premissas a elas contraditórias, situadas em estágios posteriores. Tudo isto indica a necessidade de uma releitura da teoria mental de Freud que encontre a consistência na contradição de premissas psicológicas sem tentar lhe fornecer uma *solução*. Trata-se de buscar a consistência na contradição sem *resolvê-la*, tomando-a como elemento fundamental da própria consistência.

A contradição, sob um ponto de vista psicológico, significa *conflito*. Uma psicologia que encontra a consistência na contradição de premissas psicológicas é uma psicologia centrada no estudo do conflito. A Psicanálise é uma psicologia que tomou o conflito como gênese dos fenômenos que se propôs a estudar. O conflito em Psicanálise representa um paradoxo; por exemplo, um desejo que encontra barreira num desejo contrário, ou um desejo que não quer aquilo que deseja. Neste sentido, de acordo com o raciocínio que estou desenvolvendo, não seria possível à teoria psicanalítica fugir da contradição. O conflito, em Psicanálise, ocorre no campo de suas dualidades: Consciência e inconsciente; pulsão de vida e pulsão de morte; Id e Superego, etc. Trata-se de uma psicologia que apregoa a divisibilidade do sujeito que, mesmo assim, permanece um indivíduo (ou um *indiviso*). Portanto, como pretender que uma psicologia centrada num paradoxo de tal magnitude se faça sem contradições? Se a própria base de tal psicologia é a premissa de uma mente ou de um *indivíduo dividido* pelo conflito, toda a contradição inerente a esta circunstância precisa ser devidamente reconhecida como tal, e este reconhecimento implica, antes de qualquer coisa, o abandono de figurações topográficas e mecanicistas.

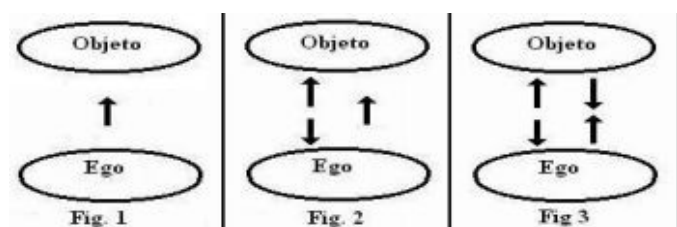
O conflito psicológico exige que ao funcionamento da mente seja dada uma descrição contraditória ou paradoxal (a idéia de um desejo que não quer aquilo que deseja, por exemplo, constitui um paradoxo). Assim, uma teoria psicológica centrada no conflito não pode ser representada por esquemas topográficos ou mecanicistas. Não há paradoxo ou contradição num indivíduo dividido topograficamente. Um indivíduo psicológico dividido num consciente e num inconsciente, por exemplo, simplesmente não é indiviso, e não é indivíduo algum. Aqui não há qualquer paradoxo; há apenas o uso de uma expressão (indivíduo) desprovida de significado. Mais ainda: Também não fica claro por que a mecânica do aparelho mental de tal indivíduo denote conflito. O funcionamento mecânico não é conflituoso. É necessário que as peças de um mecanismo exerçam pressão umas sobre as outras para que a engrenagem funcione. Não há qualquer paradoxo nisto.

É bem conhecido o fato de a Psicanálise ter sido e ainda ser alvo de críticas em vista deste tipo de complicação teórica. Assim, uma releitura da teoria mental freudiana que forneça um esquema no qual de fato o conflito seja figurado como conflito precisa apresentar um substituto à mecânica de suas tópicas mentais que nos permita vislumbrar o paradoxo de um indivíduo dividido. Mais que isso: Este substituto precisa mostrar que a indivisibilidade do indivíduo só existe *na* sua divisibilidade, e vice-versa. Uma solução deste tipo nos permitirá figurar consistentemente as dualidades psicanalíticas no contexto de um sujeito indiviso. A seguir, demonstro que o substituto adequado para as tópicas mecanicistas de Freud é

uma figuração *dinâmica* da teoria mental psicanalítica.

1.2 – Construindo Uma Figuração Dinâmica Para a Teoria Psicanalítica

O desenvolvimento a seguir pretende demonstrar o esquema dinâmico proposto acima e sua eficácia na figuração consistente de uma mente dividida pelas instâncias e dualidades psicanalíticas. Para tanto, utilizaremos as três figuras abaixo:



1.1 - O investimento libidinal do Ego no objeto pode ser representado por um vetor-força no sentido do primeiro para o segundo, como indicado na Figura 1.

1.2 - A pulsão de morte, na medida em que tende a desfazer as ligações entre Ego e objetos, não pode ser representada meramente nem por um vetor-força no sentido do objeto ao Ego (caso este que poderia muito bem representar a introjeção do objeto oriunda da identificação resultante da catexia representada na Figura 1) nem meramente por um segundo vetor-força no sentido do Ego ao objeto (caso este que representaria apenas um reforço do investimento do primeiro no segundo). Para que o desfazer das ligações entre Ego e objeto seja devidamente representado, a pulsão de morte deve ser figurada como dois vetores-força divergentes entre os dois pólos, como mostrado na Figura 2.

1.3 - As pulsões de morte só adquirem figuração adequada através de dois vetores-força divergentes entre Ego e objeto. Por sua vez, na medida em que a pulsão de vida não inclui somente a pulsão sexual que é investida no objeto, somos também obrigados a representá-la (à pulsão de vida ou Eros) por um par de vetores-força; neste caso, um par de vetores-força convergentes entre Ego e objeto, como indicado na Figura 3. Na esfera de Eros, o vetor-força que opera no sentido do objeto ao Ego representa justamente aquelas pulsões de natureza sexual que Freud identificou com uma parcela das pulsões do Ego, e que (1) possuem natureza narcísica ou por retornarem ao Ego a partir do objeto ou por serem originárias do próprio Ego na condição de reservatório das pulsões, mas que (2) entram em conflito com as pulsões sexuais investidas no objeto por vincularem a busca do prazer ao princípio de realidade, fato que justifica o nome de ‘pulsões de autoconservação’.

2.1 - Todo o esquema da Fig. 3 representa uma única tensão, uma única força ou pressão. Se os vetores-força divergentes fossem retirados, os vetores-força convergentes levariam a uma identidade completa entre Ego e objeto na qual não haveria nem consciência nem psiquismo – na medida em que a distinção entre sujeito e objeto é necessária para haver uma coisa e outra. Por sua vez, se ficássemos somente com os vetores-força divergentes, todas as ligações (ou identificações) entre Ego e objeto seriam perdidas, e não haveria, igualmente, nem consciência nem psiquismo – porquanto a distinção entre sujeito e objeto não deixa de ser uma relação, e sem ligações ou identificações não há relação entre sujeito e objeto.

2.2 - Se só há tensão, força ou pressão na presença dos dois pares de vetores-força (convergentes e divergentes), o esquema da Figura 3 é um esquema *pulsional* por excelência. Ele representa a própria dinâmica interna das pulsões analisada em vetores-força. Através desta dinâmica, percebemos que o *conflito* é inerente à própria natureza das pulsões [o investimento libidinal que identifica o Ego com o

objeto (representado pela ação dos vetores-força convergentes) é concomitante ao “afastamento” entre os dois pólos (representado pela ação dos vetores-força divergentes), sendo que um destes processos só opera na presença do outro e *no* outro], e que, portanto, o conflito é inerente a todo fenômeno pulsional. Neste sentido, um conflito entre duas pulsões diferentes pode ser entendido no quadro da dinâmica interna de uma única pulsão, ou através da dinâmica interna de um psiquismo que, apesar de cindido pelo conflito, permanece uno e indissociável devido a este mesmo conflito.

3.1 - O investimento libidinal do Ego no objeto, que inicialmente foi representado pela Figura 1, deve agora ser representado pelo esquema da Figura 3. Investimento libidinal implica identificação; o Ego se identifica com o objeto em que investe sua libido. A identificação é representada pelo movimento de convergência entre Ego e objeto, um movimento que *tende* à identidade. Esta identidade vem de fato a se realizar em determinada perspectiva. O Ego se torna efetivamente idêntico ao objeto, ou seja, o objeto se torna o próprio Ego, o próprio ‘eu’. Porém, é no contexto de uma identidade bem formada que se torna bem marcada aquela diferença entre Ego e objeto, ou aquela *falta* que a Psicanálise denomina ‘castração’. Isto, porque a convergência entre Ego e objeto na direção da identidade é concomitante à divergência entre estas duas polaridades. Assim, quanto mais bem estabelecida for a identidade do Ego com o objeto, mais bem marcada será a diferença entre este mesmo Ego e este mesmo objeto. Para que a castração se marque no psiquismo, para que o Ego tenha nítida para si sua diferença com o objeto, é preciso que ele se torne idêntico a este mesmo objeto, sendo a esta *identidade do Ego*, quando bem formada, que se deve atribuir o êxito do complexo de castração.

A convergência entre Ego e objeto representa a formação do próprio Ego. Ao trazer o objeto para próximo de si mesmo, tão próximo a ponto de este tomar o seu lugar e se tornar efetivamente o ele *é*, o Ego vem concomitantemente a se distanciar do objeto, e a se relacionar com ele na condição de um ‘algo’ ou de um indivíduo diferente de si; com este mesmo objeto que representa sua identidade, este mesmo objeto que ele próprio chama, numa outra perspectiva, de ‘eu’. Observando o fato ainda por outro ângulo, podemos afirmar que se o Ego efetivamente se torna Ego ao trazer o objeto para o seu lugar (formação da identidade do Ego através da identificação com o objeto), o objeto também só se torna objeto quando o próprio Ego se objetaliza e vem a ocupar o lugar de objeto. A este último processo a Psicanálise chama de ‘projeção’, ou de ‘narcisismo’. Podemos concluir que identificação e projeção são os dois lados de uma mesma moeda, e que uma coisa só se realiza através da outra assim como a identidade do Ego com o objeto só se realiza através da concomitante diferenciação propriamente dita entre ambos.

3.2 – A busca do Ego por sua identidade com o objeto (convergência entre Ego e objeto na Figura 3) é a busca do Ego pelo seu si-mesmo. Entretanto, ao buscar seu si-mesmo no objeto, o Ego busca seu si-mesmo no *outro de si mesmo*, e encontra a negação de si mesmo. Assim, ele se afasta do objeto (divergência entre Ego e objeto na Figura 3) e volta a busca de si mesmo a si mesmo. Mas seu si-mesmo é, mais uma vez, encontrado no objeto, etc.

Todo este processo, aqui descrito sequencialmente, ocorre imediatamente, de forma que a convergência e a divergência entre Ego e objeto mostradas na Figura 3 são concomitantes. Elas representam, na verdade, os dois lados de um único movimento ou de uma única e indissociável *dinâmica pulsional* que nos deixa claro, entre outras coisas, que as dualidades pulsionais constituem a dinâmica de uma única pulsão.

3.3 - O fenômeno de identificação descrito acima pode ser situado numa tópica mental e descrito mecanicamente, de forma simplificada, através do deslocamento da pulsão sexual do Ego na direção do objeto – ou de sua representação – e de seu retorno deste na direção daquele. Esta figuração, entretanto, não encerra qualquer conflito; não é possível vislumbrar, num esquema deste tipo, o papel fundamental que o conflito exerce no processo. Por sua vez, no esquema dinâmico que estamos propondo, o conflito é representado adequadamente. De fato, se o esquema da Figura 3 nos mostra que o Ego precisa se diferenciar do *mesmo* objeto com o qual ele constitui, noutra perspectiva, sua própria *identidade*, este

esquema representa claramente um conflito, porquanto, dessa forma, fica evidenciado que a formação da identidade do Ego consigo mesmo só acontece através da concomitante diferenciação do Ego de si mesmo. Este conflito, portanto, é fundamental, e sem ele todo o processo não se sustentaria. E se este é o processo ao qual denominamos *identificação*, então neste esquema somos capazes de figurar adequadamente a identificação como um processo cujo *motor* é o conflito psíquico.

3.4 – A identidade do Ego com o objeto representa o próprio Ego. O Ego é a consciência-de-si do sujeito, e esta consciência-de-si só se forma em contraste com a consciência-do-outro. A consciência-do-outro é a consciência do objeto enquanto objeto, ou a consciência do objeto enquanto outro *do* Ego e *para* o Ego. Portanto, só há objeto e Ego propriamente ditos se a identificação do Ego com o objeto ocorrer *simultaneamente* com a diferenciação mútua entre ambos, ou seja, só há Ego e objeto no quadro do conflito representado na Figura 3. Em suma, a consciência-de-si só existe *na* consciência-do-outro, e vice-versa. Conseqüentemente, (1) as demais polaridades constituintes das dualidades encontradas na teoria mental freudiana (consciência e inconsciente, pulsão de vida e pulsão de morte, etc.) também só existem uma nas outras, ou umas em contraste com as outras, e (2) a própria unidade da mente ou do sujeito só existe na divisibilidade representada pelo conflito, *apesar* deste conflito e *devido* a este mesmo conflito.

4.1 - Freud definiu o Superego como uma diferenciação do Ego que passa a representar para ele seu próprio ideal; ideal este que, por sua própria condição ('ideal' é aquilo que existe somente na idéia sem se tornar real), pode exercer sobre o Ego uma pressão autopunitiva, uma vez que o Ego nunca atende ao ideal que ele próprio estabeleceu para si. Na análise da dinâmica pulsional, podemos observar que a identificação do Ego com o objeto (representada pelos vetores convergentes da Figura 3) jamais se completa. Por mais que o Ego venha a se tornar idêntico ao objeto (e a estabelecer, efetivamente, sua própria identidade), a formação, conservação e a busca pela afirmação desta identidade está sempre atravessada pela consciência do objeto enquanto *outro* (consciência esta representada pelos vetores-força divergentes na mesma figura). O mesmo objeto é *simultaneamente* consciente em duas perspectivas: Na perspectiva da identidade com o Ego (que representa a consciência-de-si do sujeito) e na perspectiva da consciência-do-outro. Para que exista a identidade do Ego e a consciência-de-si, é necessário que o objeto seja consciente enquanto outro. Entretanto, paradoxalmente, a consciência do objeto enquanto outro significa que a *identidade* entre Ego e objeto jamais se completa; a representação do objeto permanece consciente enquanto outro, enquanto um objeto que nunca atinge de fato a identidade com o Ego, e esta identidade jamais *realizada* passa a representar para o Ego (ou para a própria identidade entre Ego e objeto) um *ideal* sempre inatingível. Este é o paradoxo no qual o Ego se vê envolvido com seu Superego: Na medida em que ele, o Ego, tem por ideal a busca da identidade com a representação do objeto, ideal este inalcançável, e que esta identidade com o objeto não é nada além daquilo que, em outra perspectiva, *já* constitui sua própria identidade, o Ego está sempre na *falta* de ser aquilo que ele já é.

4.2 - Isto nos trás também a questão do Id. Por que o reservatório das pulsões adquiriu, na segunda tópica mental de Freud, uma instância diferenciada do Ego? O esquema da Figura 3 nos informa que a identidade do Ego é atravessada pela falta (representada pelos vetores-força divergentes). Entretanto, na medida em que o objeto é a identidade do Ego, a convergência entre Ego e objeto na Figura 3 também deve ser entendida tanto como a convergência do Ego para consigo mesmo quanto como a convergência do objeto para consigo mesmo. A convergência do Ego para consigo mesmo representa a identidade do Ego, o Ego propriamente dito em sua busca por vir a ser aquilo que já é; por sua vez, a convergência do objeto para consigo mesmo representa o investimento no objeto experimentado pelo Ego como *objetal*, ou como algo que escapa ao seu controle e cujo surgir ou desaparecer independem de sua vontade. Esta manifestação pulsional é experimentada como *desejo*. O desejo é experimentado de forma ambígua: Por um lado, quem deseja é o 'eu', o Ego, e o desejo é algo da ordem pessoal; por outro, este desejo possui

vida própria, e pode dominar o Ego mesmo contra sua vontade. Neste sentido, o desejo possui uma natureza impessoal, algo como uma força estranha ao Ego que o domina a partir de fora – ou de dentro, um dentro que é ao mesmo tempo fora. Os vetores-força convergentes da Figura 3 entendidos como a convergência do objeto consigo mesmo traduzem esta natureza impessoal, objetal ou alheia do desejo em relação ao Ego, enquanto seu entendimento na maneira de uma convergência entre Ego e objeto não deixa dúvida de que na impessoalidade deste impulso que possui vida própria há um Ego que deseja. Assim, se ora Freud deu ao Ego a condição de reservatório das pulsões, ora deu esta mesma condição ao Id, não devemos nós decidir nem por uma destas premissas nem pela outra, mas tomá-las em conjunto. Apenas na contradição formada pela reunião destas duas premissas psicológicas podemos encontrar uma teoria consistente para o fato de toda manifestação pulsional deter o caráter de uma força com vida própria na qual se encontra um Ego em sua busca por expressão.

4.3 - Em síntese, as três instâncias que Freud identificou em sua segunda tópica mental perdem o caráter propriamente dito de ‘instâncias topográficas’ e seus limites passam a ser determinados através da perspectiva da análise (mais especificamente, pela perspectiva da análise que toma por base o conflito representado na Figura 3). O Ego é formado através da identidade com o objeto, e esta identidade existe concomitantemente à ausência de identidade entre ambos. Assim, o mesmo objeto (ou a mesma identidade com o objeto) é identificado, numa perspectiva, como ‘Ego’, e noutra, como ‘ideal do Ego’. Por sua vez, a mesma identidade do objeto com o Ego, por se tratar de uma *identidade*, pode ser entendida, numa perspectiva, como a identidade do Ego consigo mesmo, e noutra, numa identidade do objeto consigo mesmo (ou como a consciência-do-outro, a consciência do objeto como algo idêntico a si mesmo e distinto do Ego) que, na medida em que é atravessada pela ausência desta mesma identidade (ou na medida em que é atravessada pela consciência de que o objeto não é idêntico a si mesmo, mas ao Ego), é investida de uma força que, apesar de pessoal, sobrepuja o Ego como algo vindo de fora. O conjunto destas forças, denominadas ‘pulsões’, em seu aspecto impessoal, constitui o Id.

4.4 - A mesma identificação com o objeto se torna consciente em diferentes perspectivas, sendo que cada uma destas perspectivas faz parte da totalidade do que é consciente, contribuindo para a ilusão de que Ego, Superego, Id, objeto, desejo, etc. sejam entendidos como elementos, instâncias ou partes da consciência. Porém, numa análise dinâmica fica claro que, na composição de um quadro consciente, Ego, Superego, objetos e os afetos experimentados na relação entre eles não constituem partes ou elementos mecanicamente condicionados uns aos outros, mas diferentes perspectivas de uma única relação de identificação, ou diferentes formas desenvolvidas através de um conflito único no qual o Ego, no mesmo movimento de tornar-se idêntico a si mesmo, torna-se diferente de si, ou no qual o objeto, ao tornar-se idêntico a si, torna-se o outro de si, etc. Portanto, apesar de as formas que compõem um quadro consciente poderem ser entendidas como elementos da consciência, cada uma delas representa também a sua totalidade. Ego, Superego, objetos e afetos representam diferentes perspectivas do conflito no qual a consciência se sustenta, e a ausência da identidade do Ego com o objeto, ou a ausência deste último na posição de ideal do Ego, por exemplo, significariam a ausência do próprio conflito, e, conseqüentemente, da própria consciência como conhecida pela Psicanálise.

5.1 - Isto nos leva à questão da relação entre consciência e inconsciente. Porquanto numa análise dinâmica não lidamos com instâncias psíquicas, seria melhor estipularmos a relação em questão como entre consciência e *inconsciência*, ao invés de utilizarmos a expressão ‘inconsciente’.

Estritamente falando, o conflito representado na Figura 3 é um conflito entre consciência e inconsciência, e só pode permanecer enquanto esta dicotomia for preservada. Pois, a convergência entre Ego e objeto concomitante à divergência entre ambos significa que a identidade do Ego com o objeto não é consciente de forma plena, para o Ego, na condição de uma identidade efetiva, mas que sua consciência-de-si alimenta o *ideal* de uma identidade que não se *realizou*. Entretanto, na medida em que o Ego já é em si mesmo a identidade que ele procura realizar, isto significa que o Ego não é plenamente

consciente de sua identidade com o objeto, ou que ele não é plenamente consciente de si mesmo. Em termos freudianos, diríamos que há uma parte inconsciente no Ego. Mas, esta parte inconsciente do Ego, na medida em que representa a inconsciência da identidade do Ego com o objeto, torna-se consciente enquanto *outro*, na forma de um objeto *distinto* do próprio Ego, ou, em termos freudianos, torna-se consciente na forma de uma *projeção* no objeto.

Análise semelhante nos leva também à identificação do inconsciente no Superego e no Id. A consciência-do-outro é condição para a existência do ideal do Ego. De fato, a consciência-do-outro representa a ausência de identidade que atravessa a identidade entre Ego e objeto; ela é o próprio ideal do Ego, mas o ideal do Ego consciente não como tal, e sim como consciência-do-outro. Assim, a consciência-do-outro é a forma *consciente* em que se manifesta a *inconsciência* do ideal do Ego, ou seja, o ideal do Ego, quando inconsciente, se manifesta na forma de pressões sociais, valores e ideais que se impõem ao sujeito a partir do meio.

Por sua vez, o inconsciente no Id representa, antes de qualquer coisa, aquilo que fundamentalmente foi identificado com a noção de 'inconsciente' na clínica psicanalítica, ou seja, aquele inconsciente a que chegamos através da livre associação e no qual Freud apontou os processos de deslocamento e condensação. Se a parte inconsciente do Ego significa a inconsciência de sua própria identidade, que é a inconsciência de sua identidade com o objeto, podemos deduzir que o Ego sustenta uma relação de identidade inconsciente com cada objeto consciente. E se cada objeto consciente está numa relação de identidade inconsciente com o Ego, deduz-se, logicamente, que cada objeto destes esteja, para o Ego, numa relação de identidade inconsciente com todos os demais. Assim como o Ego não é plenamente consciente de sua identidade com o objeto, ele também não é consciente da identidade entre seus objetos. Mas é nesta identidade subjacente entre Ego e objetos, e entre os objetos entre si, que repousa a possibilidade de que, em acordo com as circunstâncias e imposições do conflito, num sintoma neurótico um objeto venha a ocupar, na consciência, o lugar de outro, que permanece inconsciente. Assim, a teoria freudiana nos diz que no desejo manifesto por um objeto, a análise pode apontar o desejo inconsciente por outro. Na análise dinâmica que estamos esboçando, formularíamos esta tese de maneira ligeiramente diferente. Ao invés de afirmarmos que no desejo consciente por um objeto há o desejo inconsciente por outro, diremos que o desejo pelo primeiro é uma forma *consciente*, entre tantas outras possíveis, em que se manifesta o desejo *inconsciente* pelo segundo, e vice-versa.

5.2 – No esquema dinâmico que estamos propondo, consciência e inconsciente não aparecem como instâncias mentais topograficamente distintas e mecanicamente relacionadas. Tudo que é inconsciente numa perspectiva é consciente noutra, e vice-versa. O Ego consciente se manifesta na forma de uma consciência-de-si, enquanto o Ego inconsciente manifesta-se conscientemente, entre outras, nas formas do ideal do Ego e da consciência-do-outro. O Superego, enquanto ideal do Ego, é consciente na forma dos valores e ideais que o sujeito voluntariamente impõe a si mesmo. Sua esfera inconsciente é experimentada conscientemente, por exemplo, tanto na forma da consciência-de-si (consciência da identidade efetiva, e não apenas ideal do Ego com o objeto) quanto nas pressões sociais e valores que o sujeito vivencia como impostas a ele a partir do meio. As pulsões do Id, experimentadas na forma de afetos, são conscientes. O caráter impessoal destes afetos diz respeito à inconsciência do Ego, cuja consciência-de-si é atravessada pela consciência-do-outro, e que experimenta, portanto, parte de si mesmo como algo *estranho* a si mesmo. O inconsciente no Id está representado pelos afetos que são deduzidos da análise dos afetos conscientes, e que não são imediatamente reconhecidos nestes. Na medida em que no inconsciente reside tanto a identidade efetiva, não atravessada pela falta, entre Ego e objeto, quanto a mesma identidade efetiva dos objetos entre si, os afetos ligados a diversos objetos podem ser formas conscientes de manifestação do afeto inconsciente ligado a um objeto apenas, ou o afeto ligado a um objeto pode ser a forma consciente de afetos inconscientes ligados a vários outros. Muitas são as combinações possíveis na esfera desta identidade inconsciente, combinações que Freud

descreveu a partir dos conceitos de condensação e deslocamento.

5.3 – A noção de inconsciente a que chegamos através do esquema dinâmico proposto acima nos permite compreender que não existe uma mente inconsciente que se encaixe no modelo de uma instância na qual estão localizadas causas, *inacessíveis* para o sujeito, de ações e sintomas, cabendo-lhe (ao sujeito) apenas o papel de sofrer seus efeitos conscientes passivamente e desincumbido de qualquer responsabilidade sobre eles. No inconsciente, está inacessível apenas a *consciência* de que, por exemplo, as pressões sociais que o sujeito experimenta como impostas a ele pela sociedade são pressões pessoais, impostas a ele por ele mesmo através de seu Superego, ou a *consciência* de que seus afetos estão também ligados a outros objetos dos quais ele não se dá conta. Em ambos os casos, as pressões sociais e os afetos em questão são experimentados *conscientemente*, com pleno acesso ao sujeito, e sua perspectiva inconsciente não retira deste nem a possibilidade nem a *responsabilidade* da atitude escolhida frente a eles. Em suma, a noção de uma mente inconsciente não fere os conceitos de liberdade ou livre-arbítrio.

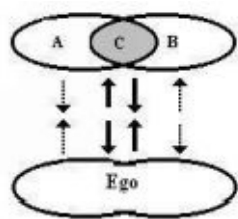


Fig. 4

5.4 – Em nosso esquema dinâmico, o objeto se torna consciente em duas perspectivas elementares: Enquanto Ego e enquanto outro. Na relação entre Ego e outro, este último se mostra tanto como aquele no qual o primeiro se *realiza* quanto como aquele que o nega, de maneira que o Ego encontra seu si-mesmo no outro de si mesmo, ou em sua própria negação. Ao longo do desenvolvimento da consciência, estes dois lados da relação entre Ego e outro se distinguem em si mesmos e em oposição mútua. Quanto maior a consciência de identidade entre Ego e objeto, maior a consciência de que a *realização* do primeiro se encontra na relação com o outro. Entretanto, quanto maior a consciência desta mesma identidade, também mais clara e distinta é a consciência-do-outro, ou a consciência de que aquele no qual o Ego busca sua identidade é o outro dele mesmo e sua própria negação. É o conflito desta relação de ambivalência com o *mesmo* outro que força o desenvolvimento da consciência em *representações* diferenciadas tanto para a afirmação quanto para a negação do Ego em sua relação com ele. Portanto, no conflito elementar clássico do complexo de Édipo, o outro ainda indefinido no qual o Ego busca sua realização e encontra sua negação cede lugar a duas representações distintas: O desejo investido na figura materna como representante da busca do Ego pela sua realização e o temor dirigido à figura paterna como representante da negação desta busca, ou de sua *falta*. Entretanto, na medida em que figura materna e figura paterna representam a diferenciação e distinção mútua das relações de convergência e divergência do Ego com uma única imagem do objeto, elas preservam na inconsciência a identidade original, de maneira que a figuração de sua relação com o Ego obedece o mesmo modelo do esquema da Figura 3. Na Figura 4, B representa a figura materna, A representa a figura paterna e C é a interseção entre as duas que representa sua identidade inconsciente. Na identidade inconsciente entre as duas figuras (interseção C), a convergência do Ego com a figura materna (representando o desejo investido nesta) só se faz *na* divergência com a figura paterna (representando a dissolução das identificações com a figura paterna e o conseqüente *medo* pela própria auto-preservação). Só existe o desejo investido numa das figuras porque existe o medo investido na outra. Mais ainda: Este medo e este desejo são os dois lados da mesma moeda, ou dois afetos conscientes representantes da *mesma* relação com objeto. Trata-se, de fato, da *mesma* relação com um objeto *único*, pois as duas figuras preservam uma identidade inconsciente. Assim, o medo de perder as identificações com o pai[2] significa o medo de perder as identificações com a própria mãe, de modo que este estudo do conflito nos revela que no desejo investido na mãe se encontra a causa da ameaça de se perder as identificações com

ela, ou que este desejo é, em si mesmo, a própria ameaça. A necessidade de preservar as identificações das quais depende sua própria existência obriga o Ego a fortalecer a identificação com a mãe, e o fortalecimento da identificação com a mãe é a negação do desejo investido nela. Entretanto, o fortalecimento desta identificação torna-se consciente na forma de um fortalecimento da identificação com o pai (representada pelos vetores-força convergentes pontilhados entre Ego e A), na medida em que o abalo das identificações foi experimentado na relação com este, de maneira que o fortalecimento da identificação com o pai é o recalque do desejo investido na mãe (representado pelos vetores-força divergentes pontilhados entre Ego e B) e também o fortalecimento da identificação com esta, que vem a se tornar um modelo de objeto em cuja busca o Ego voltará a investir seu desejo futuramente.

Todo este argumento 5.4 pretende demonstrar o seguinte: O processo de recalque não *escolhe*, entre duas representações distintas, aquela que pode vir à consciência e aquela que não pode, como quem, possuindo duas cartas na mão, escolhe aquela que vai mostrar e a que vai esconder. A identidade inconsciente entre as representações obriga que, entre aquelas envolvidas num conflito como o descrito acima, o *fortalecimento* da identificação com uma *seja* o *recalque* do desejo investido na outra. Assim, não é válido o argumento de Sartre que vê “má-fê” na instância censora que, devendo escolher entre as representações e afetos que pudessem alcançar a consciência, deveria por isso estar consciente daquilo que está recalcado a fim de impedir seu acesso à mesma. A própria noção de ‘escolha’ neste caso é mal-empregada, uma vez que é preciso haver no mínimo duas opções ou dois objetos distintos para haver uma escolha, e o caso em questão trata da *mesma* relação com um *único* objeto na qual a representação do fortalecimento consciente da identificação com o pai é o recalque do desejo investido na mãe. Não há, estritamente falando, duas representações ou dois afetos, um consciente e um inconsciente, e, portanto, não é possível nem que a instância censora venha a escolher entre dois afetos ou duas representações distintos, nem que ela venha a ter consciência de tudo isto antecipadamente para efetuar a escolha em questão. Porém, a crítica de Sartre apresenta grandes dificuldades a uma teoria mental mecanicista, em que consciência e inconsciente apareçam como instâncias mentais e na qual elementos conscientes e inconscientes sejam figurados como *representações distintas* com localização topográfica próprias.

6 – Concluindo: A consistência da teoria mental psicanalítica, uma psicologia baseada no conflito, está na contradição de premissas psicológicas. Pois o conflito em que se baseia a Psicanálise nos apresenta a um sujeito dividido que, *apesar* desta divisão e justamente *devido* a ela, permanece um indiviso, ou um *indivíduo*. Sem a divisão do sujeito não há o indivíduo humano como o conhecemos, ou seja, não há qualquer *psiquismo*, pelo menos na forma estudada pela Psicanálise. Por esta razão, ao conflito esquematizado pela Figura 3 dou o nome de *paradoxo-motor da dinâmica psíquica*. As razões para a escolha deste nome são, em primeiro lugar, porque, como foi mostrado, na ausência daquele conflito não há o psiquismo na forma estudada pela Psicanálise, e, em segundo, porque a necessidade teórica nos obriga a caracterizar a mente na teoria psicanalítica não como um ‘aparelho mental’, nome dado por Freud ao esquema topográfico e mecânico por ele construído, mas como um movimento, uma *dinâmica pulsional* posta em curso exatamente pelo conflito esquematizado na Figura 3.

A premissa que estabelece o conflito como *condição* para a vida psíquica pode parecer pessimista, já que, conclui-se, estaríamos presos a ele e fadados a viver nele. Entretanto, a causa deste possível pessimismo reside numa significação equivocada da expressão ‘conflito’. Se formos capazes de compreender que no conflito reside a possibilidade da identificação, e que no processo de identificação é que aprendemos a falar, a amar, a conhecer, a nos relacionar, a criar, etc. seremos capazes de ver que este conflito é a própria vida, e que, como ela, nele encontramos o germe de tudo que consideramos bom e ruim. Trata-se, portanto, não de superar o conflito, pois isso significaria a própria eliminação do psiquismo como o conhecemos, mas de aprender a manejá-lo corretamente a fim de extrair dele o máximo de suas possibilidades positivas.

CAPÍTULO 2: A DINÂMICA DO EGO E SUAS RELAÇÕES

2.1 – A Dinâmica entre Libido Objetal e Libido Narcísica

Assim, formamos a idéia de que há uma catexia libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz.[\[3\]](#)

Freud aponta para o fato de que o narcisismo não se refere apenas ao fenômeno caracterizado pelo retorno da libido dos objetos para o Ego, mas que há um narcisismo primário, original, fundamentalmente relacionado às catexias objetais. O fato descrito por Freud se torna perfeitamente inteligível dentro do panorama da dinâmica pulsional descrita acima. Uma vez que a *mesma* relação de identificação origina tanto o Ego (ou a *identidade* deste com o objeto) quanto a consciência do objeto enquanto tal, a *mesma* catexia objetal também é uma catexia libidinal do Ego. Não se trata de duas catexias distintas, mas da mesma catexia que se torna consciente em duas perspectivas diferentes. O que Freud descreveu como uma “transmissão posterior da catexia libidinal original do Ego a objetos” se refere ao desenvolvimento posterior da consciência-de-si e da consciência-do-outro. Na medida em que a identidade do Ego com o objeto se torna mais concreta, mais concreta igualmente se torna a consciência do objeto enquanto outro, e também a consciência da *distinção* entre consciência-de-si e consciência-do-outro; por conseguinte, também os afetos relacionados ao próprio eu, por um lado, e aos demais, por outro, tornam-se distinguidos na consciência *como se* de fato fossem afetos distintos.

A figuração dinâmica descrita acima nos força a concluir que a catexia libidinal do Ego é *idêntica* à catexia libidinal objetal, sejam quais forem os critérios utilizados para defini-la (intensidade, valor, conotação sexual, etc.). Apesar disso, observamos tanto fenômenos nos quais o amor ou a importância conferida ao próprio eu é muito maior do que é destinado a qualquer pessoa, quanto aqueles nos quais abnegação em favor dos outros deixa qualquer consideração pelo próprio eu de lado. Respondendo à observações do tipo, Freud esboça duas outras distinções no campo da clínica:

Também vemos, em linhas gerais, uma antítese entre a libido do ego e a libido objetal. Quanto mais uma é empregada, mais a outra se esvazia. A libido objetal atinge sua fase mais elevada de desenvolvimento no caso de uma pessoa apaixonada, quando o indivíduo parece desistir de sua própria personalidade em favor de uma catexia objetal, ao passo que temos a condição oposta na fantasia do paranóico (ou autopercepção) do ‘fim do mundo’.[\[4\]](#)

A figuração com que Freud nos apresenta o caso poderia ser visualizada da seguinte maneira: Ego e objeto são as duas extremidades de um balão cheio de ar seguro no meio com uma das mãos, de forma que a pressão exercida em uma das extremidades força a saída do ar que estava nela, esvaziando-a, para ocupar a outra, que assim se enche mais ainda. O ar representa, evidentemente, a libido, ora investida numa das extremidades, ora investida na outra.

Se a figuração de Freud for adequada, e se de fato uma pessoa apaixonada chega a “desistir de sua própria personalidade em favor de uma catexia objetal”, como poderemos explicar o fato de ser justamente numa paixão correspondida que o sujeito alcança aquela que é talvez a maior felicidade conhecida pelo homem, e na qual seu Ego atinge uma elevação de autoestima não observável em outras circunstâncias? Se a autoestima do Ego pode ser definida como uma espécie de amor do Ego por si próprio, então o “esvaziamento” ou “empobrecimento” da catexia egóica em favor da catexia objetal não é bem aquilo que parece ser[\[5\]](#).

A elevada autoestima do Ego observada na paixão nos força a concluir que, neste estado, a

importância que o Ego atinge para si mesmo é bastante semelhante à importância dada ao seu objeto. Seguindo os parâmetros da dinâmica pulsional figurada acima, concluiremos que, na verdade, as duas importâncias são diretamente proporcionais. Entretanto, o que o sujeito *experimenta conscientemente* não corresponde a isso. A experiência consciente de um indivíduo apaixonado corresponde à figuração descrita por Freud: Um esvaziamento da importância dada ao próprio eu e a superestima conferida à pessoa amada, de maneira que esta pode vir a representar *tudo* para aquele que a ama. Porém, no inconsciente a situação é outra. O objeto de amor *inconsciente* é o próprio Ego. Isso não significa que o amor experimentado como dirigido a outra pessoa seja uma ilusão. A *verdade* do inconsciente não é, neste caso, “mais verdadeira” que a verdade da consciência. Elas representam dois lados da mesma moeda, e nos fornecem um corolário do fato de que, *originalmente*, a catexia libidinal objetiva é a catexia libidinal egóica, e que apenas a subsequente diferenciação consciente entre elas as torna realmente diferentes.

É ainda interessante notar que a conseqüente diferenciação entre consciência-de-si e consciência-do-outro, partindo de um estado de indiferenciação simbiótica no qual o sujeito não se distinguia do objeto, e passando pelo estado de diferenciação no qual ambas se tornam concretamente distintas, parece caminhar na direção de uma identidade. Quanto mais concretamente distintas elas se tornam, mais idênticas elas parecem se tornar. É o que se observa nos fenômenos de abnegação. Aquele que se dedica com desprendimento em favor dos outros parece ter a nítida consciência de agir pelo seu próprio bem, e de ser ele mesmo o maior beneficiado com suas ações, chegando ao ponto de se sentir agradecido àqueles que ajudou por lhe terem dado a oportunidade de os ter ajudado.

Assim, vemos que o fenômeno da abnegação marca uma diferença fundamental em relação à paixão: A identidade entre Ego e objeto não se refere apenas àquela que constitui o próprio Ego, e que é consciente na forma de uma consciência-de-si, e nem muito menos à identidade inconsciente entre ambos que serve de *fundamento* para a *experiência consciente* de esvaziamento do amor do Ego por si mesmo em favor de seu investimento no objeto; há, na abnegação, a presença de uma terceira forma de identidade, uma identidade *consciente* entre consciência-de-si e consciência-do-outro, uma identidade que, pela simples circunstância de ser consciente, não permite mais ao sujeito flutuar nas ilusões da paixão. Seria esta terceira identidade aquilo que apropriadamente deveríamos chamar de *amor*, em distinção tanto da paixão quanto do impulso sexual?

2.2 – A Dinâmica entre Pulsões do Ego e Pulsões Sexuais

Aqui podemos até mesmo aventurar-nos a abordar a questão de saber o que torna absolutamente necessário para a nossa vida mental ultrapassar os limites do narcisismo e ligar a libido a objetos. A resposta decorrente de nossa linha de raciocínio mais uma vez seria a de que essa necessidade surge quando a catexia do ego com a libido excede certa quantidade. Um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas, num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em conseqüência da frustração, formos incapazes de amar. [\[6\]](#)

Em psicologia, explicações causais que apontam para fatores quantitativos são sempre controversas. Na verdade, creio que apelamos para descrições quantitativas sempre que nos falta um entendimento das diferenças qualitativas em jogo. Por exemplo, nossa figuração dinâmica nos informa que a identidade do Ego com o objeto cresce à medida que também cresce sua diferenciação com este, ou seja, que a consciência-de-si cresce na proporção direta do crescimento da consciência-do-outro. Se a consciência-de-si aumenta na mesma proporção do crescimento da consciência-do-outro, seremos obrigados a concluir que quanto mais a consciência da identidade entre Ego e objeto cresce, mais esta mesma consciência diminui, ou que quanto mais o Ego se torna consciente de si mesmo, mais ele se torna inconsciente de si mesmo. Mas, como pode ser possível à consciência de algo aumentar na proporção

direta do crescimento da inconsciência do mesmo algo?

São nestes casos que as descrições quantitativas de processos psicológicos revelam toda a sua ineficácia. É evidente que o aumento da consciência de si mesmo representado pelo crescimento da consciência-de-si é *qualitativamente* diferente da diminuição da consciência de si mesmo representado pelo crescimento da consciência-do-outro. A consciência de si que aumenta é, neste caso, *distinta* da consciência de si que diminui, mas a compreensão insuficiente que temos desta diferença qualitativa nos obriga a expressá-la em termos quantitativos e a nomear as espécies de consciência nela envolvidas através da mesma expressão (consciência-de-si). O caso se complica mais ainda se atentarmos para o fato de que o crescimento da consciência-de-si concomitante ao crescimento da consciência-do-outro caminha, como ficou evidenciado pela abnegação, na direção da identidade entre consciência-de-si e consciência-do-outro.

Assim, Freud nos questiona sobre o que torna necessário à nossa vida mental ultrapassar os limites do narcisismo e ligar a libido aos objetos. Nisto, parece estar formulado um falso problema, ou, no mínimo, uma forma tão inadequada de problematizar a questão que esta acaba por parecer falsa. Na medida em que o Ego é a sua identidade com o objeto, toda libido investida no Ego é libido investida no objeto. Logo, a catexia objetual não é um fenômeno que ocorre num momento posterior à catexia egóica. Narcisismo primário e catexia objetual não podem ser caracterizados, portanto, através de diferenças quantitativas concernentes à libido investida no Ego ou no objeto, como se o primeiro fenômeno significasse a presença de grande quantidade de libido investida no Ego e pouca no objeto, e o segundo a retirada de parte desta libido egóica e seu investimento no objeto. As diferenças entre os momentos do desenvolvimento da personalidade são diferenças qualitativas da *consciência* da relação entre Ego e objeto, não diferenças referentes à quantidade de libido investida num ou noutro.

Na medida em que a consciência-de-si aumenta, a consciência-do-outro aumenta em proporção direta. Esta premissa quantitativa dá expressão a um processo qualitativo no qual o desenvolvimento da consciência-do-outro significa o desenvolvimento da consciência de uma relação afetiva com ele; relação esta cujas nuances de ambivalência, nuances sexuais e toda subsequente repressão ou sublimação representam caracteres qualitativos, diferenças qualitativas no desenvolvimento da consciência-de-si e da consciência-do-outro. Em suma, o problema está muito mais relacionado à *cognição* do que a uma quantidade de libido investida aqui ou ali. Assim, a proteção contra o adoecimento que Freud apontou corretamente no desenvolvimento da capacidade de amar, ele, por sua vez, descreveu erroneamente como o investimento, no objeto, da catexia egóica que exceda certa quantidade. A capacidade de amar se desenvolve, ao contrário, com o desenvolvimento da *consciência* de que o objeto anteriormente amado, o Ego, é, na verdade, o *outro*. Freud chega a mencionar este fato, embora lhe dê outra formulação:

... também em relação à escolha de objeto nas crianças de tenra idade (e nas crianças em crescimento) o que primeiro notamos foi que elas derivavam seus objetos sexuais de suas experiências de satisfação. As primeiras satisfações sexuais auto-eróticas são experimentadas em relação com funções vitais que servem à finalidade de autopreservação. As pulsões sexuais estão, de início, ligadas à satisfação das pulsões do ego; somente depois é que elas se tornam independentes destas, e mesmo então encontramos uma indicação dessa vinculação original no fato de que os primeiros objetos sexuais de uma criança são as pessoas que se preocupam com sua alimentação, cuidados e proteção: isto é, no primeiro caso, sua mãe ou quem quer que a substitua. [7]

Freud afirma que, nas crianças de tenra idade, o objeto sexual é *derivado* das experiências de satisfação, experiências estas ligadas à autopreservação e à satisfação das pulsões do Ego que, por sua conotação autoerótica, é também satisfação das pulsões sexuais, e que um indício desta vinculação original entre pulsões sexuais e do Ego está no fato de os primeiros objetos sexuais da criança serem aquelas pessoas que dela cuidam.

Só se pode falar na derivação de objetos sexuais da satisfação de pulsões do Ego metaforicamente.

Um exame auto-analítico ou simplesmente introspectivo revelaria àquele que fosse capaz de tão profunda investigação sobre si mesmo que a satisfação buscada na relação com objetos sexuais possui semelhança inconfundível com a satisfação experimentada na saciedade das necessidades mais primevas; saciedade esta na qual, *inicialmente*, não havia qualquer *consciência* da relação com um outro de si mesmo. No despertar da consciência em questão, e com a auto-análise revelando a semelhança entre uma forma de satisfação e outra, a teoria mais provável a ser elaborada na explicação do fato é a de uma derivação ou a de uma vinculação original entre as duas formas de necessidade. Porém, a relação com o outro é algo sempre presente e condição *sine qua non* para a satisfação de toda necessidade, inclusive para aquelas em cuja experiência de satisfação não somos capazes de diferenciar relação alguma com outro algum. Assim, com o despertar da consciência de que toda satisfação se dá *na* relação com o outro, somos impelidos por esta ilusória novidade a estabelecer uma vinculação ou entre duas espécies de pulsão, ou entre duas espécies de necessidade, ou mesmo entre dois objetos distintos que, na verdade, deveriam ser reconhecidos como uma única espécie de pulsão, uma única espécie de necessidade e um único e mesmo objeto.

Foi nos casos de perturbação libidinal que Freud reconheceu a semelhança entre o Ego e seus objetos sexuais:

Descobrimos, de modo especialmente claro, em pessoas cujo desenvolvimento libidinal sofreu alguma perturbação, tais como pervertidos e homossexuais, que em sua escolha ulterior dos objetos amorosos elas adotaram como modelo não sua mãe mas seus próprios eus. Procuram inequivocamente a si mesmas como um objeto amoroso, e exibem um tipo de escolha objetal que deve ser denominado ‘narcisista’. Nessa observação, temos o mais forte dos motivos que nos levaram a adotar a hipótese do narcisismo. [\[8\]](#)

O Ego busca seu si-mesmo no objeto, que é seu outro e sua negação. O si-mesmo do Ego é seu outro ou a negação de si mesmo. Assim, se por um lado o Ego busca seu si-mesmo no objeto, é também verdade que ele busca o outro de si mesmo em seu si-mesmo. Conseqüentemente, na relação de identificação com o objeto, o Ego não encontra apenas a semelhança de si mesmo em seu outro; ou melhor, esta semelhança buscada e encontrada não é apenas positiva, no sentido de o Ego encontrar no objeto um reflexo de sua própria imagem. Ela é também negativa, no sentido de que o Ego, enquanto outro de si mesmo, encontra no objeto a semelhança deste outro.

Quando Freud afirma que na sexualidade dos pervertidos e homossexuais a escolha objetal toma como modelo o próprio Ego, e que tais indivíduos na verdade almejam encontrar no outro, como objeto de amor, uma imagem de si mesmos, ele está descrevendo um fato universal, mas que inequivocamente é mais claro nas formas de sexualidade em questão. Pois, se atentarmos para o fato de que o Ego é na verdade o outro de si mesmo, também uma escolha objetal que tome como modelo este outro será tão narcísica como as anteriormente citadas.

Ou melhor, em princípio até poderíamos afirmar que a escolha objetal de uns seja tão narcísica quanto a escolha objetal de outros. Mas, se atentarmos para o fato seguinte, talvez nossa concepção se modifique tenuamente. Uma sólida consciência-do-outro exige uma sólida consciência-de-si; ou seja, é somente no panorama de uma sólida consciência-de-si que o sujeito tem nitidamente marcada para si mesmo a diferença com o outro que a Psicanálise denomina, de forma simplificada, ‘castração’. Somente após a castração, a escolha objetal toma como “modelo” aquela identidade do Ego que, na forma de consciência-do-outro, já não tem quase mais consciência de si mesma enquanto identidade consigo mesma, manifestando-se enquanto consciência da *alteridade*. É neste sentido que Freud aponta a mãe como modelo de escolha objetal futura naqueles que não sofrem das perturbações da libido que ele menciona, uma vez que, segundo o autor, é na relação com os genitores que esta consciência da alteridade, a sólida e bem estabelecida consciência-do-outro, se forma.

Porém, antes da castração, na ausência de uma consciência-do-outro bem formada, a diferença

consciente entre esta consciência e a consciência-de-si não é suficiente para que o sujeito tenha nítida para si sua diferença com o outro. A ausência de uma identidade bem estabelecida entre Ego e objeto, ou a ausência de uma sólida consciência-de-si, não impede que o sujeito busque no outro a identidade com ele que não encontra em si, e que encontre nele, ao invés de sua alteridade, a semelhança de si mesmo. A teoria de Freud afirma que a escolha objetal dos perversos e homossexuais toma como modelo este objeto semelhante ao Ego que se encontra numa fase do desenvolvimento da personalidade anterior à castração; fase esta que ele denomina de ‘narcisismo primário’ devido ao fato de o sujeito encontrar no objeto uma semelhança positiva consigo mesmo. *Neste sentido*, é possível afirmar que a escolha objetal dos perversos e homossexuais parte de uma *fixação* no narcisismo primário, enquanto a escolha dos demais parte de um modelo objetal posterior à castração, embora, *estritamente falando*, teríamos que reconhecer uma escolha objetal narcísica em ambos os casos.

Assim, quando o narcisismo inerente à escolha objetal se manifesta na busca do Ego pela identidade de si mesmo com objeto, o primeiro acaba encontrando a semelhança de si mesmo no segundo; e quando o narcisismo se manifesta na busca do Ego pela identidade do outro de si mesmo com objeto, o primeiro acaba encontrando a alteridade de si mesmo no segundo. Na verdade, em todo objeto o Ego encontra tanto a semelhança quanto a alteridade de si mesmo, pois o primeiro, na condição de ‘outro de si mesmo’ do segundo, será, por mais idêntico que seja a ele, sempre seu outro, e ainda será sempre seu si-mesmo, por maior que seja sua alteridade na relação com ele. Isso se deve ao fato de o Ego sempre buscar no objeto tanto a identidade de seu si-mesmo quanto a identidade do outro de si mesmo, e de encontrar sempre um na busca pelo outro. Mas, esta busca dúplice nem sempre é igualmente consciente de seus dois vieses antagônicos, de maneira que há tipos de escolha sexual pautados pela busca no objeto da identidade consigo mesmo, e outros pautados pela busca no objeto da identidade com o outro de si mesmo. Ao primeiro tipo de escolha sexual, Freud denominou *narcísico*, e ao segundo, *anacrítico*.

Não concluímos, contudo, que os seres humanos se acham divididos em dois grupos acentuadamente diferenciados, conforme sua escolha objetal se coadune com o tipo anacrítico ou o narcísico; pelo contrário, presumimos que ambos os tipos de escolha objetal estão abertos a cada indivíduo, embora ele possa mostrar preferência por um ou por outro. Dizemos que um ser humano tem originalmente dois objetos sexuais — ele próprio e a mulher que cuida dele — e ao fazê-lo estamos postulando a existência de um narcisismo primário em todos, o qual, em alguns casos, pode manifestar-se de forma dominante em sua escolha objetal.[\[9\]](#)

A busca de um objeto para amar possui dois vieses antagônicos porque o Ego é tanto seu si-mesmo quanto o outro de si mesmo, e porquanto seu si-mesmo é o outro de si mesmo. Por isso, a busca narcísica do Ego no objeto precisa contemplar os dois vieses antagônicos em questão, uma vez que é no seu antagonismo que reside a *identidade* do Ego e sua *realização*. Entretanto, assim como a forma do narcisismo nos obriga a reconhecer dois vieses antagônicos na busca do Ego de um objeto *para amar*, a esta busca, por sua vez, somos obrigados a reconhecer outra que lhe seja antagônica: A busca do Ego de um objeto *que o ame*. Na diferença entre a busca do Ego de um objeto para amar e a busca de um objeto que o ame, Freud encontra uma diferença fundamental entre a escolha objetal masculina e feminina.

2.3 – A Dinâmica entre Amar e Ser Amado

Uma comparação entre os sexos masculino e feminino indica então que existem diferenças fundamentais entre eles no tocante a seu tipo de escolha objetal, embora essas diferenças naturalmente não sejam universais. O amor objetal completo do tipo de ligação é, propriamente falando, característico do indivíduo do sexo masculino. (...) Essa supervalorização sexual (...) pode, portanto, ser encontrada num empobrecimento do ego em relação à libido em favor do objeto amoroso. Já com o tipo feminino mais freqüentemente encontrado, provavelmente o mais puro e o mais verdadeiro, o mesmo não ocorre. (...) As mulheres, especialmente se forem belas ao crescerem, desenvolvem certo autocontentamento que as compensa pelas restrições sociais que lhes são impostas em sua escolha objetal. Rigorosamente falando, tais mulheres amam apenas a si mesmas, com uma intensidade comparável à do amor do

Se o Ego é o outro de si mesmo, e se seu si-mesmo é *idêntico* ao outro de si mesmo, em toda relação com o objeto o Ego coloca a si e a ele em duas formações antagônicas: (1) O Ego no lugar do si-mesmo e o objeto no lugar do outro de si mesmo; (2) o Ego no lugar do outro de si mesmo e o objeto no lugar do si-mesmo. Na primeira destas formações, Freud reconhece a forma da escolha objetal preponderantemente masculina, ou seja, aquela na qual o objeto, na condição de outro, ocupa a posição típica de um ‘objeto’, ou daquele que é buscado, conquistado, amado, possuído, etc. Nesta formação, o Ego encontra sua *realização* no outro de si mesmo, uma vez que ao conquistar e amar o outro de si mesmo – o objeto – o Ego conquista e ama a si mesmo.

Na segunda destas formações, a que Freud define como ‘narcísica’, o autor reconhece a forma predominante da escolha objetal feminina, ou seja, aquela na qual o Ego ocupa o lugar do outro, ou o lugar do objeto que deve ser buscado, conquistado, amado, possuído, e que não se preocupa em buscar, conquistar, amar e possuir, uma vez que o amor do outro por ela corresponde ao amor dela por ela mesma, porquanto o outro ocupa, neste tipo de formação, o lugar do si-mesmo. Nesta formação, o Ego encontra sua *realização* em si mesmo, uma vez que ao ser conquistado e amado pelo outro de si mesmo – o objeto – o Ego é conquistado e amado por si mesmo. Por essa razão, Freud afirma que tais mulheres amam apenas a si mesmas, e que o amor que nutrem por si mesmas é diretamente proporcional ao amor que seus homens nutrem por elas. Sem um homem que as ame, elas não conseguem amar a si mesmas, enquanto os homens se tornam carentes de amor próprio na ausência de uma mulher que tenham conquistado para amar.

Assim como na primeira forma de antagonismo estudada acima, esta segunda também não existe em suas formas puras. Se o Ego é o outro de si mesmo, e se seu si-mesmo é idêntico ao outro de si mesmo, todo objeto, na condição de outro de si mesmo, é um objeto que o Ego busca para amar, assim como todo objeto, na condição de si-mesmo, é um objeto pelo qual o Ego almeja ser amado. É inevitável concluir que a sexualidade masculina apresenta algo da sexualidade feminina, e vice-versa. Nada mais natural, uma vez que a maioria das pessoas, independentemente do gênero, será capaz de reconhecer em si um desejo misto de amar e ser amada.

Freud fornece um exemplo em que o Ego encontra em si mesmo o outro de si mesmo:

Mesmo para as mulheres narcisistas, cuja atitude para com os homens permanece fria, há um caminho que eleva ao amor objetal completo. Na criança que geram, uma parte de seu próprio corpo as confronta como um objeto estranho, ao qual, partindo de seu próprio narcisismo, podem então dar um amor objetal completo.[\[11\]](#)

Trata-se de um exemplo interessante, porquanto revela uma forma concreta na qual o outro de si mesmo desponta do próprio si-mesmo: Um corpo estranho, ou um outro eu, que é gerado no eu corporal e que leva a mulher narcisista, que antes se posicionava predominantemente na posição do objeto amado pelo outro que é o si-mesmo, a amar este objeto que, gerado em si mesma, é o si-mesmo que é outro.

O autor ainda fornece um exemplo em que o Ego encontra seu si-mesmo no outro de si mesmo:

Se prestarmos atenção à atitude de pais afetuosos para com os filhos, temos de reconhecer que ela é uma revivescência e reprodução de seu próprio narcisismo, que de há muito abandonaram. (...) Assim eles se acham sob a compulsão de atribuir todas as perfeições ao filho — o que uma observação sóbria não permitiria — e de ocultar e esquecer todas as deficiências dele.[\[12\]](#)

Este exemplo também é bastante interessante pelo seguinte: Na busca narcísica do Ego no objeto, além de o primeiro procurar no segundo a identidade de seu si-mesmo e a identidade do outro de si mesmo, há ainda a busca pela identidade com aquilo que o Ego gostaria de ser ou de ter sido. Em

verdade, esta terceira busca apresenta apenas uma conotação diferente para as duas anteriores; e, na medida em que as duas anteriores representam na verdade uma busca única, a terceira busca em questão apresenta apenas uma nova conotação a ela.

Na busca pela identidade de seu si-mesmo com o objeto, o Ego encontra a identidade do outro de si mesmo. Isso significa que o si-mesmo procurado pelo Ego no objeto é um si-mesmo que o primeiro ainda não *realizou* em si mesmo, ou um si-mesmo que ele *ainda não é*. O si-mesmo do Ego é o outro de si mesmo porque este seu si-mesmo é algo que ele encontra apenas no outro, não em si mesmo; um outro que existe enquanto si-mesmo, como algo com o qual ele se *identifica*, e com o qual, portanto, almeja estabelecer a identidade – ou com o qual *gostaria* de se tornar idêntico – mas *no qual* encontra apenas sua alteridade, ou aquilo que ele não é. Entretanto, uma vez que o Ego encontra no objeto a identidade do outro de si mesmo, o Ego *já é* o outro de si mesmo que procura no outro. Por essa razão, ao procurar no objeto a identidade com o outro de si mesmo, o Ego encontra seu si-mesmo; um si-mesmo que existe enquanto outro. Assim, a busca narcísica do Ego no objeto por aquilo que ele *é*, é a busca por aquilo que ele *gostaria de ser*. Aquilo que o Ego gostaria de ser funciona para ele como um *ideal*, ou seja, como um *ego ideal* [13] que, diferente de seu ego real, existe apenas como uma idéia permanentemente seguida e nunca realizada.

Esse ego ideal é agora o alvo do amor de si mesmo (*self-love*) desfrutado na infância pelo ego real. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo ego ideal, o qual, como o ego infantil, se acha possuído de toda perfeição de valor. [14]

Anteriormente à castração, quando não há ainda uma sólida identidade entre Ego e objeto, o primeiro busca na relação com o segundo a identidade com ele que não encontra em si mesmo, tornando-o semelhante a si. Nesta semelhança, reside a perfeição do Ego referida por Freud, porquanto a consciência da alteridade ou da diferença entre Ego e outro ainda não se tornou suficientemente consciente. E se não há ainda grande consciência da diferença entre Ego e outro, não há ainda consciência entre aquilo que o Ego *é* e aquilo que ele *gostaria de ser*; por esta razão, este Ego real se torna, futuramente, modelo do Ego ideal, ou o modelo da perfeição que o Ego perde no curso de seu desenvolvimento e passa a procurar em seu outro. Assim, anteriormente à castração, o Ego encontra sua satisfação na relação com um outro que lhe é semelhante, e por isso a satisfação é experimentada como algo para o qual o Ego, na relação com si mesmo ou com a semelhança de si mesmo, é suficiente.

Posteriormente à castração, a mesma satisfação é experimentada na relação com o objeto que é o outro do Ego. Neste sentido, o Ego se vê na *falta* do si-mesmo necessário para lhe proporcionar a satisfação; satisfação para a qual ele não se basta mais, não é mais suficiente, não possui mais autonomia, mas para a qual se tornou *dependente* de um outro *no qual* e *apenas no qual* ela pode ser alcançada. A consciência da dependência para com o outro é geralmente significada como *imperfeição*, enquanto o outro do qual se é dependente, na medida em que nele é depositada toda a autonomia e a suficiência das quais o Ego se vê carente, é geralmente *idealizado* como algo *perfeito*.

A idealização é um processo que diz respeito ao *objeto*; por ela, esse objeto, sem qualquer alteração em sua natureza, é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo. [15]

Anteriormente à castração, a identidade do Ego com o objeto é apenas débil. É a este Ego mal-formado que Freud denomina, paradoxalmente, Ego real e perfeito. Após a castração, há a presença de um Ego sólido, ou de uma consciência-de-si concreta. Entretanto, nesta consciência-de-si o sujeito se vê faltoso de si mesmo e dependente do outro. Este outro aparece em cena na consciência-do-outro, que também se tornou sólida ao lado da consciência-de-si. A perfeição que antes era encontrada na relação com o objeto semelhante a si mesmo, e que portanto representava a relação de si mesmo com o si-mesmo

real, agora é encontrada na relação com o objeto que é outro de si mesmo, e representa a relação de si mesmo com o si-mesmo *ideal*, o si-mesmo que é o outro de si mesmo, e cuja perfeição o Ego não encontra mais em si, mas naquilo que ele gostaria de ser: seu próprio outro.

O objeto enquanto outro do Ego se torna consciente, neste caso, em duas perspectivas: Na consciência de sua identidade com o Ego, o objeto se torna consciente como o ideal do Ego, como aquilo que o Ego gostaria de ser. Na consciência da alteridade em sua relação com ele, o objeto se torna consciente na consciência-do-outro com o qual o Ego estabelece relações de dependência, e no qual ele *identifica* aquilo que gostaria de ser.

O pensamento mecanicista de Freud o obriga a estipular a necessidade de um agente psíquico especial que meça o ego real pelos ditames do ego ideal, agente este que, posteriormente, Freud denominaria ‘Superego’.

Não nos surpreenderíamos se encontrássemos um agente psíquico especial que realizasse a tarefa de assegurar a satisfação narcisista proveniente do ideal do ego, e que, com essa finalidade em vista, observasse constantemente o ego real, medindo-o por aquele ideal. [\[16\]](#)

A tese de que um agente psíquico aplique sobre o ego real o molde de um ego ideal e obrigue o primeiro a se enquadrar ao segundo se torna supérflua se conseguirmos compreender a dinâmica psíquica envolvida na questão.

À identidade do Ego com o objeto enquanto seu si-mesmo denominamos ‘Ego real’; à identidade do Ego com o objeto enquanto outro de si mesmo denominamos ‘Ego ideal’. Na medida em que o objeto enquanto si-mesmo do Ego é idêntico ao objeto que representa para ele o outro de si mesmo, e na medida em que a *inconsciência* desta identidade equivale à *consciência* de que a identidade com um (Ego real) é distinta e antagônica à identidade com o outro (Ego ideal), a identificação do Ego com seu si-mesmo (convergência entre Ego e objeto na Fig. 3) equivale à dissolução das identificações do Ego com seu ideal (divergência entre Ego e objeto na Fig. 3). E, na medida em que, mediada pela identidade entre o objeto enquanto si-mesmo e enquanto outro de si mesmo do Ego, a dissolução das identificações entre o Ego e seu ideal equivale à dissolução das identificações entre o Ego e seu si-mesmo, o afastamento de seu ideal é *experimentado* pelo Ego como uma *ameaça* a si mesmo, ameaça que o coloca frente ao *imperativo* de obedecer aos ditames do Ego ideal.

A ausência de compreensão sobre a dinâmica psíquica envolvida na questão também induziu Freud a indicar uma causa empírica e externa, por assim dizer, para a formação do ideal do Ego:

... o que induziu o indivíduo a formar um ideal do ego, em nome do qual sua consciência atua como vigia, surgiu da influência crítica de seus pais (transmitida a ele por intermédio da voz), aos quais vieram juntar-se, à medida que o tempo passou, aqueles que o educaram e lhe ensinaram, a inumerável e indefinível coorte de todas as outras pessoas de seu ambiente — seus semelhantes — e a opinião pública. [\[17\]](#)

A teoria da libido freudiana estabelece que os obstáculos à satisfação são externos e internos, e que os segundos advêm de uma interiorização dos primeiros. Entretanto, a compreensão da *forma* da dinâmica psíquica descarta a necessidade deste tipo de realismo. Estamos tratando aqui, obviamente, de *teoria*. O estudo de casos clínicos particulares evidentemente demanda a consideração de fatores externos e internos que devem ser devidamente *descritos* e relacionados. Mas, a teoria é o extrato inteligível formado através da compreensão dos casos particulares. Em se tratando de Psicologia, ela representa a *figura* que elaboramos sobre o funcionamento da mente através das relações que estabelecemos entre o indivíduo e seu meio externo em cada caso particular. Seria necessário que a Psicologia estabelecesse como critério de validade para teorias psicológicas que todo fato psíquico tivesse que ser explicado por *causas psicológicas*, e que uma teoria do tipo que fizesse uso de outras

causas quaisquer fosse considerada incompleta até conseguir explicar o psiquismo na própria psique. Este critério apontaria o limite entre uma teoria psicológica completa e uma teoria psicológica em formação. Uma teoria psicológica em formação mereceria, portanto, o epíteto de ‘em formação’ pela simples circunstância de que o advento de fatores exógenos na explicação de fatos psíquicos torna a teoria muito mais descritiva que propriamente explicativa. Uma teoria psicológica completa, e verdadeiramente explicativa, deve tornar o psiquismo inteligível *em si mesmo*.

Assim, a compreensão da dinâmica envolvida na formação do Ego nos informa que a “crítica” sobre o Ego real que gera o Ego ideal equivale ao surgimento da consciência-do-outro, que desdobra a relação com o si-mesmo real na relação com um si-mesmo ideal que passa a exercer exigências imperativas sobre o si-mesmo real. Este extrato teórico extremamente sumarizado não pretende invalidar o fato de que pais, preceptores e membros da comunidade em geral exerçam uma pressão crítica sobre a criança, e que tal pressão seja relacionada, de forma descritiva, ao surgimento nela da ação imperativa de uma autocrítica. A teoria em questão apenas atenta para o fato de que sem a dinâmica psíquica figurada nela, as ações de terceiros jamais seriam *experimentadas* pela criança como pressões críticas, e que, portanto, somente a teoria que explique totalmente o psiquismo na psique fornece uma teoria psicológica válida e completa.

Freud passa a um exame da autoestima:

Nessa altura, podemos tentar um exame da atitude de auto-estima nas pessoas normais e nos neuróticos. Em primeiro lugar, parece-nos que a auto-estima expressa o tamanho do ego; os vários elementos que irão determinar esse tamanho são aqui irrelevantes. Tudo o que uma pessoa possui ou realiza, todo remanescente do sentimento primitivo de onipotência que sua experiência tenha confirmado, ajuda-a a aumentar sua auto-estima. [\[18\]](#)

Freud relaciona a autoestima ao ‘tamanho do Ego’. Com efeito, parece que a idéia de autoestima está mais ligada à noção de plenitude ou completude do que à de grandeza. Um Ego gigantesco, mas em cuja auto-imagem o sujeito o vê como faltoso ou mutilado não terá por si mesmo muita autoestima – aliás, parece que se o tamanho do Ego está ligado ao seu orgulho, sua vaidade ou a um excesso de demandas dirigidas ao mundo, sua grandeza, neste sentido, contribuirá muito mais para uma baixa do que para uma elevação em sua autoestima.

Entretanto, a plenitude ou completude do Ego parecem fundamentais para sua autoestima, sendo que o Ego se sente pleno ou completo nas ocasiões em que a satisfação de suas necessidades se dá na relação com o outro enquanto seu si-mesmo. Quanto mais o Ego é capaz de reconhecer no outro seu próprio si-mesmo, mais ele se sente pleno ou completo em sua relação com ele. Neste sentido, seríamos levados a crer que a maior autoestima reside na infância anterior à castração. Porém, é justamente neste estágio que o Ego ainda não se formou apropriadamente, e não se pode falar adequadamente em autoestima do Ego sem um Ego em sentido estrito. Mas, não deixa de ser um paradoxo o fato de que a experiência de maior completude ou plenitude do Ego se relacione exatamente ao estágio em que o Ego ainda não se tornou sólido e concreto.

Se só estamos autorizados a falar em autoestima na presença de um Ego já formado, sua completude ou plenitude será buscada necessariamente na relação com o si-mesmo que existe enquanto outro, ou com o si-mesmo que *falta* a si mesmo. O si-mesmo que falta a si mesmo não pode *ser* ele próprio pleno e completo, porquanto o *si-mesmo* não pode ser o *outro* de si mesmo. E se não pode *ser*, deve procurar *ter* o outro no qual residem sua plenitude e sua completude.

Por essa razão, Freud fala com acerto que a autoestima é medida por tudo que o sujeito possui e realiza. As realizações *pertencem* ao sujeito tal como todos os seus bens, a sua posição social, o seu emprego, a sua beleza física, sua juventude, sua erudição, seus dotes artísticos ou atléticos, talentos de forma geral, e, principalmente, as *pessoas* com as quais se relaciona: *Meu pai, minha mãe, meus filhos, minha amante, meu amante*. São as relações de *posse* que definem aquilo que o sujeito *é*, e são delas que

ele retira a baixa ou a elevação de sua autoestima. Ser é ter.

Com a formação do Ego após a castração, mesmo que a consciência-de-si não tenha clara consciência da falta de si mesma que a coloca em relação de dependência com o outro, esta dependência é *experimentada* no anseio de *possuir* tudo no qual ela identifica, de uma forma ou outra, sua plenitude e completude, sendo que a compulsão ligada a este anseio pode ser diretamente proporcional à inconsciência do fato em questão. O anseio de posse é a contrapartida da condição de dependência; é na efetivação da posse sobre o outro que o Ego procura retificar a condição de inferioridade na qual se encontra perante ele. Possuir o objeto do qual se depende significa ter o *controle* sobre ele. Com efeito, o controle não elimina a condição de dependência original, mas *submete* ao Ego o objeto de sua dependência e o torna *prisioneiro* da dependência nutrida por ele.

‘Controle’ está ligado à noção de *poder*. Por essa razão, Freud relaciona o sentimento de onipotência à autoestima. O sentimento de onipotência é aquele que se experimenta quando se exerce o poder do controle sobre os objetos dos quais se é dependente. Mas, Freud fala de um sentimento *primitivo* de onipotência. Creio que em estágios anteriores à castração só se possa falar de onipotência em sentido figurado, uma vez que a condição inferior de dependência frente ao objeto ainda não está caracterizada. Entretanto, na relação com o outro que é o si-mesmo *real*, a sensação de *liberdade* é única; e há liberdade exatamente porque dependência ainda não é consciente. Se a dependência não é consciente, não há a dependência psicológica, embora, paradoxalmente, em sentido estrito não haja dependência maior em relação ao outro do que a de uma criança nesta fase. É esta liberdade que o Ego almeja recuperar posteriormente em suas tentativas de impor o controle e de conquistar a posse dos objetos de que depende. É na liberdade de ter o controle sobre tudo aquilo de que depende que o Ego se sente onipotente.

O autor prossegue:

... nas relações amorosas, o fato de não ser amado reduz os sentimentos de auto-estima, enquanto que o de ser amado os aumenta. Como já tivemos ocasião de assinalar, a finalidade e satisfação em uma escolha objetal narcisista consiste em ser amado. Além disso, é fácil observar que a catexia objetal libidinal não eleva a auto-estima. A dependência ao objeto amado tem como efeito a redução daquele sentimento: uma pessoa apaixonada é humilde. Um indivíduo que ama priva-se, por assim dizer, de uma parte de seu narcisismo, que só pode ser substituída pelo amor de outra pessoa por ele. Sob todos esses aspectos, a auto-estima parece ficar relacionada com o elemento narcisista do amor. [\[19\]](#)

Se uma teoria psicológica completa deve apontar apenas causas psicológicas na explicação de fatos psíquicos, é necessário que esta teoria, para ser *consistente*, encontre a consistência na contradição de premissas psicológicas. O significado de amar e ser amado para a autoestima serve como bom exemplo.

Ser amado só aumenta os sentimentos de autoestima na proporção em que o Ego nutre por aquele que o ama a *demand*a de ser amado por ele, e a demanda de ser amado por alguém confere a este alguém um valor que, de maneira bastante geral, poderíamos denominar ‘amor’. Pois, se o fato de ser amado por alguém não satisfaz necessidade alguma do Ego, não haveria razão para que sua autoestima se elevasse com isso; a demanda por amor é amor dirigido ao objeto da demanda. Essa é também a razão pela qual não ser amado numa relação amorosa diminui os sentimentos de autoestima, pois, nesta situação, o Ego ama o outro no qual reconhece seu si-mesmo, mas não obtém dele a reciprocidade desejada. Assim, o Ego se encontra na falta de amor do si-mesmo por si mesmo.

Semelhantemente, a catexia objetal libidinal só não eleva a autoestima no caso de não haver reciprocidade nenhuma, pois mesmo no caso daquele que acabou de se apaixonar por alguém com o qual não mantém relação amorosa alguma, e do qual, ainda, não recebeu qualquer demonstração de afeto recíproca, caso este que, portanto, encerra pura e simplesmente uma catexia objetal libidinal sem qualquer reciprocidade, a simples expectativa de vir a ser correspondido já pode elevar a autoestima de

maneira surpreendente.

A dependência que Freud aponta na pessoa apaixonada pelo seu objeto de amor também existe, evidentemente, no caso daquele que se sente amado por alguém, uma vez que, segundo o próprio autor, seu amor próprio equivale diretamente ao amor de outrem por ele. E a humildade que Freud vê na pessoa apaixonada pode não ser aquilo que parece ser. É bem verdade que uma pessoa apaixonada pode se submeter humildemente à vontade de seu objeto de amor por medo de perdê-lo; mas aquele que se vê amado por outra pessoa também pode sentir medo de perder o seu amor, e também pode se tornar humilde na relação com ela.

Entretanto, no caso de uma relação em que o Ego se vê bem próximo da plenitude e da completude perdida após a castração, o medo não desempenha função tão importante, e a humildade pode significar simplesmente o relaxamento do anseio de possuir e controlar.

Com efeito, este anseio, e também o sentimento de onipotência que advém de sua satisfação, são mediados pelo medo, ou pela constante sensação de insegurança frente ao objeto amado. Por essa razão, a onipotência se encontra freqüentemente ligada à *prepotência*. A prepotência significa, neste caso, a alternativa possível à humildade descrita acima: Ambas representam posturas possíveis frente à insegurança experimentada no controle sempre cambiante do objeto; insegurança esta que, mesmo na ausência da consciência de que ela significa a presença permanente de uma condição de inferioridade frente a ele, é experimentada na angustia característica de um Ego que se encontra *impotente* frente àquilo de que depende e que não consegue controlar em última instância. O sentimento de impotência está sempre subjacente aos sentimentos de onipotência e prepotência, de forma que à onipotência e à prepotência que se manifestam na consciência equivale a *inconsciência* da impotência diretamente proporcional a elas. Semelhantemente, uma vez que a humildade correlata à prepotência não passa de um expediente para controlar e possuir o objeto do qual se tem medo de perder, a ela equivale a inconsciência de uma prepotência e de uma onipotência diretamente proporcionais.

Por sua vez, a humildade representada pelo relaxamento, seja da prepotência, seja da humildade a ela equivalente, caracteriza-se exatamente pela plenitude que falta a elas, e pela autoestima que, segura de si por si mesma, abre mão de expedientes desnecessários na relação com o outro.

A compreensão da impotência, da própria incapacidade de amar, em consequência de perturbação física ou mental, exerce um efeito extremamente diminuidor sobre a auto-estima. Aqui, em minha opinião, devemos procurar uma das fontes dos sentimentos de inferioridade experimentados por pacientes que sofrem de neuroses de transferência, sentimentos que esses pacientes estão prontos a relatar. [20]

Quando o anseio de controlar e possuir, anseio este indistinguível das formas mais gerais do anseio por amor, esbarra em frustrações que o Ego não consegue elaborar, a impotência inconsciente nele manifesta-se conscientemente no sentimento de inferioridade; sentimento este tão forte e tão evidente que Adler o indicou (não totalmente desprovido de razão) como causa das neuroses de transferência (histeria e neurose obsessiva).

Uma parte da auto-estima é primária — o resíduo do narcisismo infantil; outra parte decorre da onipotência que é corroborada pela experiência (a realização do ideal do ego), enquanto uma terceira parte provém da satisfação da libido-objetual. [21]

O narcisismo infantil é aquele no qual o Ego ainda em formação busca no objeto a identidade com ele que não encontra em si mesmo e acaba encontrando no outro enquanto si-mesmo a semelhança de si mesmo. Posteriormente, o próprio Ego formado e bem estabelecido representa um resquício deste narcisismo, uma vez que ele é a identidade de si consigo mesmo antes buscada com o objeto, sendo que esta identidade consigo mesmo é concomitante à distinção de si para si mesmo, ou de si para o outro que,

na sua relação de alteridade com o Ego, ocupa o lugar do outro que é si-mesmo, e, portanto, *identificado* com ele (com o Ego). Esta relação de identificação também é um resíduo do narcisismo infantil; ou melhor, é uma forma de narcisismo que se desenvolveu a partir dele e uma fonte de autoestima.

A identidade do Ego com objeto após a castração apresenta duas perspectivas: A identidade com o objeto enquanto si-mesmo e a identidade com ele enquanto outro de si mesmo. Na identidade do Ego com objeto, este é ao mesmo tempo o seu outro do, e por isso na identidade do Ego com seu si-mesmo o Ego se encontra na falta de si mesmo, na condição de um si-mesmo que *não é* ou que carece de *realidade*, permanecendo apenas em estado ideal. O si-mesmo que carece de realidade está impossibilitado por princípio de se tornar real, uma vez que sua realidade reside no outro de si mesmo e ele não pode vir a se tornar o outro de si mesmo sem deixar de ser si-mesmo e de, conseqüentemente, cair novamente na falta de si-mesmo. Assim, o ideal do Ego, impossibilitado de se *realizar* no vir a ser o outro de si-mesmo, *realiza-se* no vir a *ter* o outro de si-mesmo, ou na satisfação do anseio de controlar e possuir que é experimentada como *onipotência*. Por isso, da experiência de onipotência, o Ego retira grande parte de sua autoestima, como bem frisou Freud.

Necessário é apontar para o fato que a primeira fonte de autoestima citada pelo autor, aquela derivada do narcisismo infantil, está contida nas relações de possuir e controlar, uma vez que todas as fontes de autoestima se encontram, em última instância, nas relações de identificação após a castração. O Ego permanece *identificado* com o objeto exatamente porque não pode se tornar *idêntico* a ele (caso contrário, a relação seria de identidade e não de identificação), e se não pode vir a ser idêntico a ele, uma vez que nele ele encontra seu si-mesmo, toda relação de identificação é mediada, explícita ou implicitamente, pelo anseio de possuir e controlar.

E em que sentido a satisfação da libido sexual objetal entra neste contexto? Se tomarmos ‘libido sexual’ em seu sentido estrito e restringirmos ‘sexualidade’ à genitalidade, então a satisfação da libido sexual aparece como uma forma peculiar do anseio de possuir e controlar, ou de seu correlativo, o de ser possuído e controlado. No caso de conferirmos a ‘sexualidade’ o sentido amplo dado por Freud, também neste caso a ampliação de sentido não extrapola o alcance das formas possíveis do anseio de possuir e controlar.

Se o ideal do Ego se *realiza* na satisfação do anseio de possuir e controlar, todo objeto, na medida em que só é ‘objeto’ por virtude das identificações entre o Ego e ele, é um objeto *idealizado*, um objeto *no qual* o ideal se torna *real*:

O estar apaixonado consiste num fluir da libido do ego em direção ao objeto. Tem o poder de remover as repressões e de reinstalar as perversões. Exalta o objeto sexual transformando-o num ideal sexual. Visto que, com o tipo objetal (ou tipo de ligação), o estar apaixonado ocorre em virtude da realização das condições infantis para amar, podemos dizer que qualquer coisa que satisfaça essa condição é idealizada. [\[22\]](#)

Se Freud, neste caso, restringiu a idealização do objeto à condição de estar apaixonado, talvez isto se deva ao fato de ser este o estado em que a idealização se torna mais patente. Entretanto, se ele justifica sua asserção ao indicar na paixão a realização das condições infantis para amar, então estamos mais do que autorizados em afirmar que todo objeto é um objeto idealizado, porquanto na identificação com todos eles o Ego busca o retorno àquela plenitude e completude tão característica destas “condições”.

O autor conclui:

O ideal sexual pode fazer parte de uma interessante relação auxiliar com o ideal do ego. Ele pode ser empregado para satisfação substitutiva onde a satisfação narcisista encontra reais entraves. Nesse caso, uma pessoa amará segundo o tipo narcisista de escolha objetal: amará o que foi outrora e não é mais, ou então o que possui as excelências que ela jamais teve. A fórmula paralela à que se acaba de mencionar diz o seguinte: o que possui a excelência que falta ao ego para torná-lo ideal é amado. [\[23\]](#)

Porquanto o Ego estabelece com o objeto a identidade com ele tanto na condição de seu si-mesmo quanto na condição de outro de si mesmo, a escolha objetual pode ser, em termos freudianos, tanto narcísica quanto objetual, sendo que o viés objetual está sempre implícito na escolha narcísica e este está sempre implícito naquele. Assim, o ideal sexual está sempre implícito no ideal do Ego, e vice-versa. Quanto à fórmula paralela com a qual Freud conclui, a expressaríamos da seguinte forma: O que possui a excelência que falta ao Ego para torná-lo *real* é amado na conta de um *ideal*.

2.4 – A Dinâmica do Complexo de Édipo

A descrição que Freud nos deixou dos processos envolvidos no complexo de Édipo, apesar da pouca profundidade analítica, revelam um *insight* precioso sobre o cerne da questão, sendo, por essa razão, dotada de grande valor para a compreensão da formação do Ego, uma vez que a dinâmica de identificações edipianas apresenta um papel fundamental nesta temática.

Um menino mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como seu ideal. (...) Ao mesmo tempo que essa identificação com o pai, ou pouco depois, o menino começa a desenvolver uma catexia de objeto verdadeira em relação à mãe, de acordo com o tipo [anaclítico] de ligação. [24]

Só há identificação a partir do instante em que há um outro com o qual se identificar. Inicialmente, este outro é o outro que existe como si-mesmo e com o qual o Ego busca a identidade consigo mesmo que ainda não encontra em si mesmo. Este outro enquanto si-mesmo representa, no panorama do complexo de Édipo, o pai e a mãe da criança ou quaisquer outras combinações possíveis de genitores ou responsáveis pelo seu cuidado.

Na busca pela identidade consigo mesmo no outro que existe enquanto si-mesmo, o Ego acaba encontrando em si mesmo a identidade com o outro de si-mesmo. Assim, o outro, que antes era o outro que existia enquanto si-mesmo, passa a ser o si-mesmo que existe enquanto outro, ou o si-mesmo que existe na falta de si mesmo.

Neste momento, o Ego já encontra em si mesmo a identidade consigo mesmo. Entretanto, nesta identidade consigo mesmo, seu si-mesmo existe enquanto outro. Assim, em sua identidade consigo mesmo, o Ego não pode vir a se tornar *efetivamente idêntico* a si mesmo, uma vez que a identidade efetiva consigo mesmo equivaleria a vir a ser efetivamente idêntico ao outro de si mesmo e a elevar ao máximo a falta de si mesmo que ele já experimenta em seu si-mesmo. Portanto, na identidade com o si-mesmo que é o outro de si mesmo, o sujeito não encontra neste outro o seu *eu*; este outro não pode ser o si-mesmo que ele chama de *eu*, uma vez que somente na *oposição* ao si-mesmo que é o outro, e *apenas* nesta oposição ele pode se denominar ‘eu’. Conseqüentemente, a identidade com o si-mesmo que existe enquanto outro, não podendo ser denominada ‘eu’, passa a ser denominada *meu*.

O *meu* é a identidade de si mesmo com o si-mesmo que existe enquanto outro; ‘*meu*’ é o nome da identidade do si-mesmo que existe na falta de si mesmo, e que, na impossibilidade de *ser* seu próprio si-mesmo, se encontra confinado ao *desejo* de *ter* o si-mesmo que é o outro de si mesmo.

Neste instante, a identificação se manifesta primordialmente no desejo de possuir o outro; outro este que pode representar tanto o pai quanto a mãe ou os dois em conjunto. De fato, o desejo se dirige de forma geral e indiferenciada aos genitores ou responsáveis pelos cuidados da criança, o que nos autoriza a reconhecer nele a bissexualidade originária que Freud apontou no início da vida de todo indivíduo. Mas, ao contrário de como o autor se expressou na citação acima, ainda não reconhecemos, neste momento, a identificação na forma de *ser como* o pai ou a mãe.

A forma mais natural de expressão do desejo de possuir o si-mesmo que é outro de si mesmo se encontra na oralidade. Ingerir o si-mesmo que é outro representa a forma mais óbvia se tentar a assimilar

a si mesmo o si-mesmo que lhe falta. Inicialmente, é através da amamentação que a criança se relaciona com o si-mesmo que existe enquanto outro, sendo o seio seu representante primordial. Na medida em que a ingestão deste outro-si-mesmo (o leite materno) implica a destruição do objeto ingerido, a agressividade está implícita. Mas é somente quando o si-mesmo encontra em si mesmo a identidade com o outro, e o outro se torna, portanto, o si-mesmo enquanto outro, que ela se faz manifestamente presente em atos tais quais o abocanhar o seio.

A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém. Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase *oral*, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal. O canibal, como sabemos, permaneceu nessa etapa; ele tem afeição devoradora por seus inimigos e só devora as pessoas de quem gosta.[\[25\]](#)

É justamente a circunstância de o objeto ser destruído na ingestão que torna falha essa tentativa de possuí-lo, uma vez que a destruição do objeto representa a própria destruição do si-mesmo a ser assimilado. E, uma vez passada a fruição do ato de ingestão, o sujeito se encontrará mais uma vez na falta de si mesmo. A recorrente falta de si mesmo após a passagem do estado de saciedade se manifesta na recorrência da *fome*, até que as sucessivas experiências de frustração despertam na criança a consciência de que a ingestão não é a forma apropriada de buscar a posse do si-mesmo que lhe falta.

A busca pela identidade consigo mesmo no si-mesmo que existe enquanto outro resulta na identidade em si mesmo com o outro de si mesmo. Este outro de si mesmo é o *objeto*; portanto, na identidade consigo mesmo alcançada neste estágio, o si-mesmo do Ego é um objeto, ou seja, o *corpo* da criança, e o si-mesmo a ser assimilado na ingestão também é um objeto: o seio materno. A identidade do Ego, tanto aquela que ele encontra em si, quanto aquela que ele busca com o outro de si mesmo, é *corpórea*. Nas experiências de ingestão, a criança aprende que o si-mesmo que lhe falta é destruído, e que por isso a falta de si mesma que ela pretendia sanar permanece. Abrir mão da ingestão como expediente para alcançar a identidade com o objeto não significa ainda abrir mão da busca por uma identidade corpórea com ele. O Ego se vê então frente à necessidade de *possuir* o objeto, de forma a assimilá-lo a si e estabelecer com ele a identidade, mas sem destruí-lo, ou seja, preservando-o como objeto. Mas, o objeto que se preserva como tal é preservado enquanto outro.

Como possuir o objeto, estabelecendo com ele a identidade almejada e preservando-o enquanto outro? Como se tornar idêntico a ele sem anular os traços de sua alteridade? Esta é uma missão paradoxal por natureza. A idéia de se estabelecer a identidade com o objeto (ação dos vetores-força convergentes na Fig. 3) sem que este perca sua condição de outro do Ego[\[26\]](#) (ação dos vetores-força divergentes na Fig. 3) nos remete imediatamente à noção de *tensão*. Para que a convergência entre Ego e objeto resultasse numa identidade, a divergência entre eles deveria arrefecer, e vice-versa. Mas, o caso é o de uma situação na qual convergência e divergência devem se realizar *ao mesmo tempo*, caracterizando um estado de tensão. Psicologicamente falando, esta tensão remete a um estado no qual tanto a consciência da identidade do Ego consigo mesmo quanto a consciência do objeto como o si-mesmo que existe enquanto outro se tornam *prazerosamente* entorpecidas. Nesta condição, experimentada como *excitação*, a criança encontra a maior proximidade possível com o estado paradoxal buscado por ela. Esta excitação é sensível à manipulação da genitália.

A sexualidade que se torna explicitamente manifesta na masturbação infantil geralmente não leva ao orgasmo. Sua finalidade é a produção constante da excitação que entorpece a consciência aproximando-a da *realização* do estado de coisas paradoxal almejado pela criança. Entretanto, o ponto mais importante nesta análise é a demonstração de que o despertar da sexualidade infantil e a tomada das figuras parentais como os primeiros objetos sexuais é algo que, além de perfeitamente inteligível, mostra-se necessário em vista do raciocínio que nos trouxe a este ponto[\[27\]](#). A análise de Freud, demasiada descritiva, restringiu-

se praticamente a colher os resultados da clínica, mas a teoria freudiana da sexualidade não torna completamente inteligível o fato, tão controverso em vista de nossas noções e nossa visão de mundo, de que a sexualidade se torna manifesta ainda na infância e toma como primeiro objeto aqueles que primeiro cuidaram de nós e com os quais, subsequentemente, no curso de desenvolvimento normal da personalidade, geralmente não nutrimos qualquer tendência sexual explicitamente manifesta.

A estimulação da excitação sexual produz um estado que apenas se aproxima daquele almejado pela criança, visto não ser possível produzir efetivamente um estado tão paradoxal. A aproximação significa que, paralelamente à satisfação, a criança experimenta, mais uma vez, a frustração do intento de *realizar* sua identidade com o objeto. É inevitável que o objeto persista em sua condição de outro do Ego. A própria identidade almejada pela criança exigia tal persistência. A permanência do objeto na condição de outro, apesar de condição *sine qua non* para a identidade paradoxal buscada por ela, inevitavelmente também representa, simultaneamente, uma fonte de frustração para a criança. A identidade paradoxal com o objeto que ela desejava efetivar continha sua própria negação; ela é sua própria negação.

Não foi possível à criança estabelecer com o objeto uma identidade corpórea nem na ingestão, nem na entorpecida posse corporal na qual ela tentou assimilá-lo a si sem destituí-lo de sua alteridade. Não restam outras opções de identidade corpórea a serem tentadas. A frustração é imanente à excitação sexual. A consciência explícita desta frustração, adquirida com o passar da experiência, equivale ao despertar da consciência do objeto enquanto outro, uma vez que a frustração da excitação sexual reside justamente na exigência de que o objeto permaneça em sua alteridade. Entretanto, desta vez, o si-mesmo que existe enquanto outro não significa mais *fundamentalmente* um si-mesmo corpóreo. A demanda por possuir o objeto surgiu porque o Ego não encontrou outra forma de tentar a plenitude de seu *ser* que não fosse através do *ter* aquilo que lhe faltava. Agora, a frustração da demanda do ‘ter’ o deixa frente a frente com a realidade de que ele não pode nem ser pleno em *si mesmo*, nem pode ser pleno na *posse* do outro de si mesmo. Ele simplesmente não pode ser pleno nem *em si* e nem *por si*.

Assim, a consciência-do-outro que começa a se formar neste momento representa uma nova forma de identificação com o objeto. Impossibilitado de ser pleno em si e por si, o Ego almejará *ser como* o objeto de sua plenitude, colocando-o, pela primeira vez, de forma explícita, na posição de *ideal*.

É neste estágio que encontramos a situação típica do complexo de Édipo: O outro existindo simultaneamente como ideal e como objeto sexual. Na teoria ortodoxa proposta por Freud, este único outro adquire a representação, por um lado, da figura paterna como ideal e, por outro, da figura materna como objeto sexual. Sim, pois a simples elevação do objeto a ideal não retira dele sua condição de objeto sexual. A elevação do objeto a um ideal de ‘ser como’ ele é experimentada como uma grande perda. Representa para o Ego uma derrota e o reconhecimento de uma enorme insuficiência ter que abdicar da busca de sua plenitude em si e por si mesmo. A busca pela identidade paradoxal na excitação sexual, mesmo malograda, ainda representa para o Ego seu verdadeiro ideal. É nesta condição paradoxal que ele encontraria a homeostase perfeita de sua relação com o outro, e a prova disto é que a simples proximidade desta condição lhe proporciona um prazer inigualável. Por isso, ele não abandona suas catexias libidinais objetais.

Apresenta então, portanto, dois laços psicologicamente distintos: uma catexia de objeto sexual e direta para com a mãe e uma identificação com o pai que o toma como modelo. Ambos subsistem lado a lado durante certo tempo, sem qualquer influência ou interferência mútua. [28]

Esta ausência de influência ou interferência mútua só subsiste, na verdade, enquanto o ideal não se formou completamente. Uma vez formado, o conflito é inevitável.

Com efeito, a catexia objetual na qual a criança encontra a estimulação da excitação sexual permanece na conta de maior prazer que ela pode proporcionar a si mesma e como aquele ideal, se podemos assim

dizer, que se perdeu mas do qual o Ego não abre mão. Porém, mesmo não abrindo mão de suas catexias objetais, e mesmo não encontrando em outro lugar satisfação comparável à sexual, o Ego já sabe que não pode encontrar a *realidade* de sua identidade na posse sexual do objeto. Conseqüentemente, é na identificação do ‘ser como’ o objeto que o Ego passa a se definir como *real*. A *realização* do Ego está na identificação do ‘ser como’ o outro, embora, de fato, ele nunca tenha se sentido e nunca se sinta tão *realizado* quanto no prazer da excitação sexual.

Mas, na perspectiva de um Ego que se define como real na identificação do ‘ser como’ o objeto, o prazer de *ter* o objeto e de buscar a identidade corpórea com ele é experimentado como um *perigo*, já que o entorpecimento de consciência que caracteriza o prazer em questão significa exatamente a *ausência* das identificações nas quais o Ego encontra o seu ser. Em outras palavras, a recorrência da masturbação infantil significa o entregar-se novamente e repetidamente a uma demanda que se desliga da *necessidade* de ‘ser como’ o objeto para cair mais uma vez no “equivoco” de tentar a identidade corpórea com ele sem destituí-lo de sua alteridade. Na satisfação sexual, o Ego abandona os ideais que ele está formando na identificação com o outro. E, na medida em que são nestes ideais que ele encontra a fonte de sua realidade, as quedas repetidas e recorrentes na masturbação são, conseqüentemente, experimentadas na conta de *ameaças à sua existência*.

O Ego se identifica com o objeto que existe para ele tanto na condição do outro que é seu si-mesmo quanto na condição do si-mesmo que existe enquanto outro. Mas a falta de si mesmo é experimentada na relação com o si-mesmo que existe enquanto outro. Em outras palavras, a falta é *prerrogativa da consciência-do-outro*. Conseqüentemente, toda a ameaça implicada na falta também existe no outro; ela é exercida no Ego *pelo outro*. Em suma, é o outro que assume o papel de figura ameaçadora, fato que, em termos freudianos, denominaríamos ‘projeção’. Assim, entra em cena o *complexo de castração*.

A explicação que Freud nos fornece do complexo de castração é, para não fugir à regra, demasiada descritiva e pouco explicativa. Mas, também para não fugir à regra, ela nos revela a grande capacidade do autor em perceber o novo que se fazia presente em sua clínica. A teoria que aponta o fato de a criança do sexo masculino temer a punição do pai *por causa* do investimento libidinal realizado por ela na mãe revela a essência, mesmo que apenas de forma superficial, da situação dramática que estivemos tratando acima. No nível de elaboração em que ela se situa, não seria possível ser mais exata. É fato conhecido da Psicanálise atual que nem sempre a ameaça é sentida na figura do pai; a ameaça e a catexia podem ser formas de identificação explícita com uma mesma pessoa (já que implícita ou *inconscientemente* esta ambivalência está presente na relação com quaisquer pessoas que façam parte deste ‘drama familiar’, para usar a expressão cunhada por Freud). Enfim, as formas que esse drama pode tomar explicitamente são muitas, e não cabe aqui descrevê-las. O importante é o *insight* revelado na explicação pouco elaborada de Freud, uma vez que sua importância histórica como autor de Psicologia reside exatamente em *insights* como este.

Insight de valor semelhante se encontra na descrição que o autor deu para a *forma* tomada pela ameaça ao Ego. Afinal de contas, por que deveríamos falar numa ameaça de castração? Se a ameaça à existência do Ego consiste em recaídas naquelas buscas pela identidade com outro não-destituído de sua alteridade, e se o *meio* através do qual esta identidade é primordialmente buscada não consiste em nenhuma ação de investida ou de conquista do objeto de amor (apesar de ações deste tipo poderem, é claro, estar presentes) mas na simples manipulação da genitália que estimula a *fantasia* na qual esta identidade é *realizada*, nada mais natural que o alvo da ameaça esteja centrado no órgão que faça o papel deste meio: o pênis. É evidente que a Psicanálise atual também trata a castração como simbólica, e que ela foi também forçada a encontrar explicação diferente para o que acontece na “castração” feminina. Mas, em vista do raciocínio exposto aqui, não sei realmente dizer *se e até que ponto*, no caso masculino, a ameaça de castração pode ser tomada em sentido simbólico.

A ameaça de castração coloca em conflito o ideal de ‘ser como’ o objeto e a catexia sexual que já

existia nele. A fim de preservar sua existência, o Ego abre mão, provisoriamente, de sua catexia objetual, até o despertar da sexualidade na puberdade, quando o conflito será resolvido e o ideal de ‘ser como’ o objeto se *realizará* na conquista e na posse sexual do mesmo [\[29\]](#).

CAPÍTULO 3: A DINÂMICA ENTRE CONSCIÊNCIA E INCONSCIÊNCIA

3.1 – A Inconsciência e o Inconsciente

A divisão do psíquico em o que é consciente e o que é inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise, e somente ela torna possível a esta compreender os processos patológicos da vida mental, que são tão comuns quanto importantes, e encontrar lugar para eles na estrutura da ciência.[\[30\]](#)

Esta passagem apresenta, como muito bem frisou o autor, a premissa fundamental da Psicanálise, aquela que afirma a existência de uma mente inconsciente. A teoria do inconsciente representa uma das duas teses lapidares da teoria psicanalítica. A segunda é aquela que expandiu a ocorrência da sexualidade a praticamente todos os domínios da existência humana – sejam estes domínios psicológicos, culturais ou sociais. Na passagem em questão, ainda encontramos a afirmação de que somente a premissa do inconsciente pode fornecer aos processos patológicos da vida mental um lugar na estrutura da ciência. Isto não deixa de causar em mim certa perplexidade, uma vez que encontro nesta premissa uma tese de filosofia das ciências que tenho dúvidas se seria aceita pelo autor caso pudéssemos interrogá-lo a este respeito. Se a teoria do inconsciente é o que torna possível fornecer aos processos patológicos da vida mental um lugar na estrutura das ciências, então a *interpretação* dos dados colhidos na observação através do método científico surge como o fator que possibilita dar a eles a forma de uma teoria científica, ou seja, uma teoria científica não é o produto espontâneo e *objetivo* da coleta igualmente objetiva de dados experimentais, mas sim um produto *subjetivo* destes mesmos dados. Como já disse e repito, tenho dúvidas se Freud aceitaria a tese de que a teoria científica mais objetiva é na verdade um produto da interpretação, mas ele parece estar afirmando que somente a interpretação dos processos patológicos mentais em termos da teoria do inconsciente é capaz de dar a eles um lugar na ciência.

É bem sabido que, em vista dos critérios de falseabilidade propostos por Karl Popper[\[31\]](#), a Psicanálise não é e nunca será uma ciência. Entretanto, mesmo sem querer, talvez Freud tenha esboçado nesta passagem a idéia de que o fundamental na elaboração do saber psicológico não esteja no rigor da metodologia científica, e sim na habilidade do pesquisador em *interpretar* corretamente dados colhidos através dela. E mais ainda: Uma vez que a matéria central de toda psicologia não requer instrumentos de observação elaborados, mas se constitui justamente dos sentimentos, pensamentos, estados de espírito e padrões de comportamentos que, sujeitando-se ou desviando-se da linha da normalidade, ainda assim se fazem presentes e visíveis a todos em nossa vida cotidiana, nem mesmo a formação estrita de um pesquisador seria necessária a um competente psicólogo teórico, mas apenas a capacidade de entender e elaborar teoricamente de maneira adequada a matéria mais comum de nossa vida comum. Isso significaria reduzir a psicologia à Filosofia – diriam alguns. Mais ainda: Isso significaria transformar a Psicologia em nada mais do que uma Filosofia! – esbravejariam outros. Talvez. Mas, restringir a Psicologia ao alcance da ciência também significaria reduzi-la ao alcance da Biologia, e transformá-la em “nada mais do que” uma disciplina biológica. – responderia eu. Mais ainda: A Medicina não passa de um conjunto de disciplinas biológicas. Por acaso isso afeta sua identidade e sua autonomia? Não, pois mesmo não sendo “nada mais do que” um conjunto de disciplinas biológicas, a Medicina tem conseguido cumprir o seu papel junto à sociedade. Caso a Psicologia também só venha a cumprir o seu papel (o de compreender o psiquismo humano e o de fornecer respostas satisfatórias aos problemas psicológicos enfrentados por nós) ao assumir seu *status* de disciplina filosófica, isso também não representaria a ela nenhuma mancha em sua identidade. Muito pelo contrário! Significaria o encontro da identidade que ela sempre procurou como disciplina científica e jamais conseguiu encontrar. Em síntese, para que a

Psicologia construa sua identidade enquanto tal, e pare de viver à sombra da Medicina e do saber científico de forma geral, talvez ela precise ter a coragem de se assumir como disciplina filosófica e abrir mão de qualquer pretensão a um *status* científico. Teria ela coragem para tanto?

Enfim, para nos atermos aos fatos, devemos dizer o seguinte: Mesmo que seu nascimento esteja situado nos primeiros anos de fundação da psicologia moderna, mesmo que seu *status* científico seja nulo, e mesmo que muitos não a considerem nem mesmo uma forma de saber psicológico, o fato é que a Psicanálise é a psicologia mais bem-sucedida que tivemos até hoje, e a principal responsável pelo respeito e pela entrada que a Psicologia conseguiu ter em outras áreas do saber. E é fato também (inclusive um fato assumido pelo nosso autor) que o valor fundamental da Psicanálise não está nem tanto na descoberta de novos fatos psíquicos, mas numa forma inovadora de *interpretar* fatos já conhecidos. Por mais que Freud tenha afirmado muitas e muitas vezes que a “descoberta” do inconsciente representou a descoberta de um novo fato psíquico, na passagem acima ele deixa transparecer – e de forma bastante correta, em minha opinião – que o principal feito da Psicanálise não foi a descoberta de uma mente inconsciente, mas da *forma* de interpretar adequadamente fatos psíquicos pelas lentes de uma *teoria* do inconsciente, uma vez que tal “mente inconsciente” permanece até hoje um postulado cientificamente não-demonstrado. E, mesmo que tal mente tivesse sido demonstrada cientificamente, que valor ela teria se a Psicanálise não tivesse tornado possível, através da teoria que a postula, fornecer uma compreensão inovadora de fatos psíquicos já conhecidos?

O valor da Psicanálise não está na descoberta do inconsciente. O inconsciente nunca foi descoberto. A existência do inconsciente é apenas teórica. O valor da Psicanálise está na forma absolutamente nova de compreender o homem que se tornou possível unicamente através do postulado de uma mente inconsciente. Foi esta nova forma de compreensão que produziu efeitos práticos revolucionários sociais, culturais e mesmo científicos. Entretanto, enquanto saber teórico, o postulado de uma mente inconsciente, que implica o postulado de uma mente dividida em instâncias, jamais conseguiu alcançar a coerência. Não importa os valores e as conquistas no campo da *práxis*; como teoria da mente a Psicanálise nunca conseguiu se sustentar e se firmar. E, agora que as ciências biológicas têm alcançado resultados terapêuticos à base de medicamentos que estão rivalizando diretamente com as conquistas psicoterapêuticas psicanalíticas, as incoerências teóricas da Psicanálise têm sido usadas como argumento para contestar sua eficácia prática. E, na medida em que a Psicanálise é a psicologia mais nobre que temos em virtude das conquistas únicas que ela angariou no campo psi, o descrédito e a contestação dirigidas a ela se transferem naturalmente à Psicologia, de forma geral.

Este contexto nos obriga a tentar fornecer à Psicanálise a coerência teórica da qual ela sempre careceu. É preciso fornecer à Psicanálise uma forma coerente de conceber a mente dividida em instâncias, e uma forma coerente de conceber a mente dividida em instâncias nas quais conste uma que seja inconsciente. E o instrumento para darmos à Psicanálise esta ferramenta essencial não pode ser, em minha opinião, outro senão o tratamento *filosófico* adequado das principais premissas teóricas psicanalíticas. Se através deste instrumento formos capazes de tornar a teoria psicanalítica uma teoria da mente consistente, e se através desta nova consistência teórica a Psicanálise conseguir certa renovação em sua vitalidade acadêmica e terapêutica, isso não significaria ao menos um indício de que o caminho para a construção de uma Psicologia que consiga cumprir com o que sempre foi esperado dela se situe fora do alcance da ciência? Veremos.

Para dizê-lo mais uma vez, de modo diferente: a psicanálise não pode situar a essência do psíquico na consciência, mas é obrigada a encarar esta como uma qualidade do psíquico, que pode achar-se presente em acréscimo a outras qualidades, ou estar ausente. [\[32\]](#)

Se a consciência é uma “qualidade” do psíquico que pode estar ausente, o mesmo deveria ser dito em

relação à inconsciência. Entretanto, Freud não equipara a consciência à inconsciência; para ele, esta última não é apenas uma qualidade do psíquico, mas sua qualidade fundamental, sua essência. Com isto, ele pretende dizer que a causalidade dos fenômenos psíquicos, ou pelo menos a causalidade daqueles fenômenos psíquicos que possuem algum interesse clínico, é inconsciente.

Freud estaria certo se não fosse por um detalhe. O psíquico é inconsciente através de um modo de ser consciente. Dito de outra forma, a consciência de um conteúdo psíquico implica a inconsciência de sua identidade com outro conteúdo psíquico consciente; identidade esta que só se manifesta conscientemente, no melhor dos casos, na consciência de uma *identificação* entre ambos. Em casos não tão fáceis, esta identificação pode ser extraída, pelo analista, de uma longa cadeia de associações livres, sendo após comunicada ao paciente, que pode reconhecê-la e aceitá-la como factual, ou não. Nisto consiste parte do método de análise freudiana; método este através do qual o autor se deu conta da existência, no psiquismo, de associações entre conteúdos psíquicos conscientes que eram óbvias para o analista, mas irreconhecíveis para o paciente. Este fato o levou à constatação de que na mente existem associações entre conteúdos conscientes que são inconscientes.

Freud deveria ter concluído que a inconsciência, ao invés de “estar presente ou subjacente” na relação consciente entre dois conteúdos psíquicos, é esta mesma relação, pura e simplesmente. Há uma diferença fundamental entre a premissa de que a inconsciência *está presente* numa relação consciente e a premissa de que a inconsciência *é* esta mesma relação consciente. Esta última premissa nos força a concluir que a inconsciência é, digamos por enquanto, na falta de expressão melhor, um “modo de ser” da consciência, enquanto a primeira premissa nos força a concluir, como Freud se viu forçado, que a inconsciência se refere a um *inconsciente* que se *relaciona* com a consciência.

Ao presumir que em relações conscientes estavam presentes identificações inconscientes, Freud transformou estas identificações em *conteúdos psíquicos inconscientes*, conteúdos estes que, distinguindo-se ontologicamente dos conscientes, passaram a constituir naturalmente, para o autor, uma instância psíquica diferente da consciência. Por exemplo, ao constatar que na relação de desejo entre um paciente e sua esposa havia inconsciente a relação de desejo entre este paciente e sua mãe, Freud transformou a associação inconsciente entre “esposa” e “mãe” no *desejo inconsciente* do paciente pela segunda, desejo este que, distinguindo-se ontologicamente do desejo consciente deste pela esposa, deveria situar-se numa instância psíquica diferente da dele, ou numa instância psíquica inconsciente. Se, ao invés, tivesse ele deduzido, de forma correta a meu ver, que a inconsciência do desejo pela própria mãe é um modo de ser do desejo consciente do paciente pela esposa, ou que o desejo pela esposa é uma forma em que se manifesta *conscientemente* o desejo inconsciente nutrido pela mãe, Freud teria concluído que os dois desejos são, na verdade, *idênticos*, e que eles não representam realmente conteúdos psíquicos distintos encontrados em duas instâncias psíquicas diferentes, mas que a inconsciência do desejo pela mãe representa uma *perspectiva inconsciente* do desejo consciente pela esposa, e vice-versa.

Se Freud tivesse chegado a esta conclusão, não teria ele jamais afirmado que a essência do psiquismo é inconsciente. Isso seria um contra-senso, na medida em que a inconsciência teria se mostrado a ele como um “modo de ser” da consciência. Mais ainda: Se ele tivesse compreendido este fato em toda sua profundidade filosófica, teria ele chegado a uma conclusão ainda mais paradoxal. Se na inconsciência encontramos a identidade de todo conteúdo psíquico, e não apenas a identidade entre todas as representações de objeto, mas também a identidade do próprio Ego com elas, como poderia haver qualquer consciência sem a presença desta *inconsciência*? Sim, pois se a consciência-de-si só se forma no contraste com a consciência-do-outro, e se a multiplicidade de objetos só se torna consciente na medida em que a *distinção* entre eles se torna manifestamente consciente, na ausência de todas estas diferenças não poderia haver consciência alguma. Assim, um panorama psíquico no qual a identidade entre todos os objetos e o próprio Ego fosse plenamente consciente seria um panorama no qual

evidentemente não haveria nenhuma inconsciência... mas no qual também não haveria consciência alguma. Só há consciência da *diferença*; a identidade só se torna consciente na *semelhança* entre dois objetos, ou, em termos psicanalíticos, na identificação entre eles. Mas, tanto a semelhança quanto a identificação só existem entre objetos distintos; trata-se de *relações* entre objetos diferentes. Assim, caso a identidade entre todo conteúdo psíquico viesse a se tornar plenamente consciente, a própria expressão ‘consciente’ estaria mal empregada; não seria mais possível falar adequadamente nem em consciência, nem em inconsciência.

Esta conclusão paradoxal nos força a abandonar a premissa de que a inconsciência representa um “modo de ser” da consciência, pois tal premissa nos deixa a brecha para concluir que há modos de ser da consciência que não implicam nenhuma inconsciência. Pelo exposto até aqui, somos forçados a concluir que a *consciência* de dois objetos é a *inconsciência* de sua identidade mútua, ou, mais simplesmente, que a consciência de um objeto é a inconsciência de sua identidade com o eu e com todos os demais objetos dos quais este é consciente. A inconsciência não é um modo de ser da consciência; ela é a própria consciência. A noção de ‘inconsciência’ é fundamental tanto para a compreensão do conceito de ‘consciência’ quanto do significado de se ‘estar consciente’. Mas, ao invés de chegar a esta conclusão, ao perceber a existência da inconsciência no psiquismo, Freud a *cindiu* da consciência. Ao assim proceder, ele de fato extraiu da consciência a sua *essência*, e a transformou num *ente* distinto dela. Sim, neste sentido, ele poderia de fato afirmar que a essência do psiquismo, considerado enquanto ‘consciência’, é a inconsciência, mas o contrário também estaria valendo igualmente. Ao extrair da consciência a sua essência, Freud habilitou-se a conhecê-la e a desvendar seus mistérios, o que possibilitou à Psicanálise angariar todos os grandes feitos práticos que de maneira muito justa conquistou até aqui. Mas, ao dar a esta essência extraída a forma de um ente distinto daquele ao qual ela por direito pertence, ele acabou criando uma teoria da mente que, mesmo genial, sempre careceu de grandes reparos.

3.2- Os Modos de Ser da Inconsciência

3.2.1 – O Pré-Consciente e a Memória

A experiência demonstra que um elemento psíquico (uma idéia, por exemplo) não é, via de regra, consciente por um período de tempo prolongado. Pelo contrário, um estado de consciência é, caracteristicamente, muito transitório; uma idéia que é consciente agora não o é mais um momento depois, embora assim possa tornar-se novamente, em certas condições que são facilmente ocasionadas. No intervalo, a idéia foi... Não sabemos o quê. Podemos dizer que esteve *latente*, e, por isso, queremos dizer que era *capaz de tornar-se consciente* a qualquer momento. Ora, se dissermos que era *inconsciente*, estaremos também dando uma descrição correta dela. Aqui ‘inconsciente’ coincide com ‘latente e capaz de tornar-se consciente’.[\[33\]](#)

A questão do pré-consciente toca na questão da memória. Seguindo a lógica do esquema dinâmico que estamos aplicando à teoria psicanalítica, e mantendo a posição crítica às teses de caráter topográfico-mecanicista que a caracterizam, temos que rejeitar a premissa de que existam conteúdos psíquicos latentes na mente. De fato, temos que rejeitar a simples premissa de que exista na mente uma *diversidade* de conteúdos psíquicos. Se na inconsciência reside a identidade entre todos os conteúdos psíquicos, na mente só há, *em si mesma*, um conteúdo; ou melhor, na medida em que há apenas um conteúdo, e que não há outro com o qual contrastá-lo e diferenciá-lo, temos que afirmar, na verdade, que a mente não tem conteúdo algum. O esquema da Fig. 3 mostra este fato com bastante evidência. A diferença entre Ego e objeto representa um paradoxo na medida em que estas duas instâncias são idênticas em si mesmas. Este paradoxo é mantido justamente pela *inconsciência* da identidade em questão, inconsciência manifesta na *consciência* tanto da diferenciação entre consciência-de-si e consciência-do-outro quanto na consciência da multiplicidade de objetos do mundo.

Assim, se na mente não há conteúdo algum, somos obrigados a rejeitar todas as representações alegóricas, infelizmente tão em voga na psicologia atual, que comparam os processos mnêmicos aos processos computacionais, e falam da “aquisição” de memória nos termos em que se fala do armazenamento de dados no *harddisk* de um computador, e da reprodução da memória nos termos do acesso e execução, pelo CPU central, dos dados antes armazenados. Mesmo nosso linguajar comum já representava a memória como um banco de dados, muito antes de o cognitivismo começar a fazer suas alegorias. Entretanto, na psicologia dinâmica que estamos desenvolvendo este tipo de representação não encontra lugar. Não armazenamos na mente lembranças do passado como quem guarda um álbum de fotos no armário; não existe armazenamento de dados, registros, arquivos, ou qualquer outro processo semelhante na atividade mnêmica. De todos os verbos utilizados até hoje para descrever esta atividade psíquica, o único que me parece ligeiramente adequado é *reprodução*, no sentido de que a cada vez que um fato do passado é lembrado, ele é produzido novamente na mente. Não estava ele armazenado, nem existia em forma latente antes de ser novamente reproduzido. E ao cessar a reprodução, ele deixa de existir mais uma vez.

Conteúdos mnêmicos que não estão na consciência agora são perspectivas inconscientes, associações ou identificações inconscientes daquilo que é consciente no momento presente. Esta descrição pode despertar em nós a tentação de utilizar o termo ‘latência’ para caracterizar estas associações ou identificações, uma vez que pareceria bastante plausível a afirmação de que estes “conteúdos” existem de forma latente naquilo que é consciente. Entretanto, isto nos jogaria novamente na mesma armadilha em que Freud caiu, e estaríamos a meio passo de concluir, mais uma vez, que estas associações inconscientes, uma vez que estejam latente no que é consciente, representam conteúdos psíquicos distintos daquilo que está agora na consciência.

A conclusão de que a inconsciência é a consciência não deixa brechas para nenhuma das alegorias que até agora estiveram tão presentes em nossa forma comum de pensar. Ela, inclusive, nos obriga a formular premissas que certamente desagradarão grande parte dos psicanalistas, e, inclusive, creio eu, desagradariam em cheio ao próprio Freud.

Se a inconsciência é a consciência, realmente não existe nada além da consciência. Tudo o que existe na mente é aquilo que está presente nela *agora*. Entretanto, o que está na mente agora é o produto de um paradoxo; um paradoxo representado pela Fig. 3. Este paradoxo é o motor de uma dinâmica que, até onde sabemos, tem fim apenas com a morte. Outro fim hipotético estaria relacionado à eliminação do paradoxo que a movimenta, ou seja, com a plena consciência da identidade entre as duas instâncias nele envolvidas, Ego e objeto. Esta consciência plena caracterizaria um estado psíquico no qual não seria mais adequado falar nem em consciência, nem em inconsciência; um estado no qual não existiria mais a psique na forma conhecida pela Psicanálise. Por essa razão, vamos deixar este assunto de lado.

O fato é que a mente é uma dinâmica; uma dinâmica que já foi descrita inúmeras vezes, por diversos autores de diferentes linhas, como um “fluxo constante de imagens ou representações”. Neste fluxo, nossas lembranças aparecem representadas como certos conteúdos que podem entrar em seu curso momentaneamente e depois voltar a uma existência latente, até que o fluxo de pensamentos volte a trazê-los à tona. Porém, na idéia de uma sucessão incessante de representações *distintas* se perde a noção de que a dinâmica psíquica é o produto da busca do Ego pelo seu si-mesmo no objeto em que ele encontra o outro de si mesmo e se vê obrigado, portanto, a retornar a si mesmo; si mesmo no qual ele encontra, mais uma vez, o outro de si mesmo, uma vez que seu si-mesmo é o objeto, etc. Esta dinâmica, apesar de descrita como uma sucessão de eventos, ocorre imediatamente, como já frisamos no primeiro capítulo. A forma imediata desta busca do Ego pelo seu si-mesmo tem como resultado a presença na consciência, de maneira constante e irrevogável, da consciência-de-si e da consciência-do-outro, ao invés de hora termos a presença de uma sem a outra, e hora o inverso. Mais precisamente, temos que afirmar que a consciência-de-si só existe na consciência-do-outro, e vice-versa.

Entretanto, a idéia da dinâmica psíquica como uma sucessão de eventos também é necessária para que sua descrição seja completa e verdadeira. Com efeito, a forma imediata em que o Ego busca seu si-mesmo em si mesmo e no objeto, e a forma imediata em que a consciência-de-si existe na consciência-do-outro, e vice-versa, nos forçaria a conceber a mente como uma composição estática na qual sujeito, mundo e sua relação mútua é constante e imutável. Quando o Ego encontra no objeto o outro de si mesmo e se vê obrigado a retornar a busca de si-mesmo a si mesmo, o si mesmo a que ele retorna não pode ser exatamente o mesmo si mesmo do qual ele inicialmente partiu, uma vez que naquele si mesmo ele já havia encontrado o outro de si mesmo. Ao retornar a si mesmo, ele está retornando a uma outra *perspectiva* de si mesmo. O mesmo vale para quando ele se vê obrigado a retornar mais uma vez ao objeto. Ele não retorna ao mesmo objeto no qual já havia encontrado o outro de si mesmo, mas a uma nova perspectiva deste. E uma vez que uma nova perspectiva de si mesmo é uma nova perspectiva do objeto, e vice-versa, ao retornar a si mesmo depois de se frustrar na busca de si-mesmo no objeto, o Ego tem uma *nova* perspectiva do objeto, assim como tem uma nova perspectiva de si mesmo ao retornar a ele depois de ter mais uma vez frustrada a busca de seu si-mesmo em si mesmo.

Ao trazer a si mesmo uma nova perspectiva do objeto, e ao levar a ele, *imediatamente*, uma nova perspectiva de si mesmo, o Ego se *identifica* com o objeto, ou seja, estabelece com ele uma nova associação. Associações semelhantes também ocorrem entre as diferenciações sofridas pela imagem do objeto, como a que ocorre na distinção consciente entre as figuras parentais. Entretanto, a associação entre Ego e objeto não ocorreria se já não houvesse uma identificação precedente entre ambos; o Ego não conseguiria trazer a si mesmo uma nova perspectiva do objeto se seu si-mesmo já não estivesse identificado a ele, e nem levar ao objeto uma nova perspectiva de si-mesmo se o primeiro já não estivesse previamente identificado com o segundo. A identificação precedente representa uma perspectiva precedente à nova que está sendo trazida à tona, e a associação que ocorre entre as duas, ao invés de manter a consciência na imutabilidade, a induz ao *movimento* ou à *transformação*, pois ao associar duas perspectivas *diferentes* da *mesma* consciência-de-si, esta não apenas permanece igual a si mesma, mas também se diferencia de si mesma, e a consciência daquilo que, apesar de ser diferente de si mesmo a cada instante, ainda assim permanece identificado como o *mesmo*, é a consciência do movimento ou daquilo que está em constante mutação.

A dinâmica das identificações, que exemplificamos com o caso do sujeito cujo desejo consciente pela esposa é o desejo inconsciente pela sua mãe, e que estivemos descrevendo até aqui como a busca do Ego pelo seu si-mesmo no outro de si mesmo, agora pode ser compreendida em sua realidade fenomenológica. O movimento ou a transformação que, pela dinâmica das identificações descrita acima, apontamos na consciência-de-si, representam aquilo que esta dinâmica é na realidade: A dinâmica *temporal* da *experiência*. A experiência é a realidade psíquica das identificações. É na experiência que as identificações se formam, se transformam e existem enquanto conscientes ou inconscientes. Desejos, medos e as demais emoções, que são os produtos de nossas identificações, existem, como os estados de espírito que são, na experiência.

Assim, a consciência-de-si, que só existe na consciência-do-outro, e que está permanentemente em movimento, se traduz na *percepção* de um mundo em constante mudança que é *imediatamente* à auto-consciência de um Ego que não pára de *pensar* nem por um instante sequer. Nisto consiste o tal “fluxo” da consciência. E este “fluxo” é de tal forma que duas identificações entre Ego e objeto, situadas em momentos temporais sucessivos da experiência, não podem ser distinguidas a não ser teoricamente, uma vez que sua diferença só existe na sua identidade.

Portanto, distinguir nesta *dinâmica consciente* duas identificações, uma consciente e outra inconsciente ou latente significaria distinguir aquilo que é uma coisa só, ou aquilo que, mesmo diferente de si mesmo a cada instante, só é diferente de si mesmo na *identidade consigo mesmo*. Se falamos em identificações conscientes e em identificações inconscientes, é preciso deixar claro que as primeiras só

existem nas segundas, e vice-versa. Já mostramos que Freud transformou a diferença entre identificações conscientes e inconscientes numa diferença entre conteúdos psíquicos conscientes e inconscientes. Esta transformação o autorizou a conceber a memória como uma instância psíquica pré-consciente na qual jazem conteúdos latentes que, apesar de inconscientes, podem ser acessados pela consciência a qualquer momento. Mas não apenas esta confusa transformação o autorizou a tanto: Nossa experiência diária também nos informa que somos capazes de relembrar repetidamente os mesmos fatos, de ter os mesmos sonhos e devaneios diurnos, e de nos lembrarmos das ocasiões passadas nas quais estas mesmas recordações foram acessadas. Mas, assim como a nova perspectiva de si-mesmo que o Ego traz a si mesmo nunca é idêntica à precedente, apesar de bastante semelhante, uma mesma lembrança trazida à tona em duas ocasiões diferentes não é realmente a mesma lembrança, mas dois fatos psíquicos distintos. É a simples dinâmica do Ego com o objeto, que, devido à identidade inconsciente entre ambos, pode ser descrita como a dinâmica do Ego consigo mesmo, ou como uma dinâmica do “ensimesmamento”, a causa da recorrência na consciência de conteúdos que identificamos como já terem passado por ela anteriormente.

De fato, não é a recorrência das mesmas recordações que constitui a memória, mas a consciência de que a recordação que está na consciência agora se refere a um fato ocorrido no passado, ou a consciência paralela de que esta mesma recordação já foi recordada outras tantas vezes anteriormente. Mas, o que é a consciência do movimento senão a percepção, no momento presente, daquilo que não está mais aí? Na consciência de um objeto em movimento, nós o percebemos simultaneamente em dois lugares: Naquele em que ele está agora e naquele em que ele esteve no instante anterior. A consciência só é um movimento porque toda consciência é consciência do movimento. A consciência da percepção é a consciência, no aqui e agora, de algo que está presente aqui e agora mas não na mesma posição (seja esta posição temporal ou espacial) que ocupava no instante anterior. A consciência da memória é a consciência de algo, no aqui e agora, de algo que não está mais aqui e agora, mas que já teve o aqui e o agora como posição real, em algum momento anterior.

Mesmo que venhamos a descrever a experiência da memória como uma relação entre dois conteúdos psíquicos, uma recordação e um fato real passado; mesmo que tenhamos a consciência de já havermos recordado este fato inúmeras vezes anteriormente; e mesmo ainda que saibamos sermos capazes de o recordarmos novamente no futuro, *tudo* isto, todas estas relações entre conteúdos e consciências constitui uma *única* consciência, a consciência da experiência atual; e tudo que existe no psiquismo é esta consciência.

Se tudo o que existe na psique é a consciência, e se, mais ainda, tudo o que existe é a consciência do aqui e agora, não existe nada latente na mente. Identificações conscientes não podem ser distinguidas de identificações inconscientes, pois ambas as espécies de identificações constituem uma única consciência da experiência atual; assim, “conteúdos mnêmicos latentes”, expressão que Freud utilizou para designar algumas identificações inconscientes, não existem enquanto conteúdos psíquicos latentes na consciência. Eles existem na forma das identificações inconscientes que *são* a consciência da experiência no aqui e agora. É sua existência *atual* na forma de identificações inconscientes que permite à dinâmica psíquica produzir num momento *futuro* imagens que significamos como registros de ocorrências passadas, momento este no qual, evidentemente, os “conteúdos mnêmicos latentes” deixam de existir na forma de identificações inconscientes e tomam a forma de recordações presentes.

3.2.2 – A Inconsciência e o Reprimido

3.2.2.1 – O Que É o Reprimido?

que podem produzir na vida mental todos os efeitos que as idéias comuns produzem (inclusive certos efeitos que podem, por sua vez, tornar-se conscientes como idéias), embora eles próprios não se tornem conscientes. (...) Basta dizer que, neste ponto, a teoria psicanalítica intervém e assevera que a razão pela qual tais idéias não podem tornar-se conscientes é que uma certa força se lhes opõe; que, de outra maneira, se tornariam conscientes, e que seria então aparente quão pouco elas diferem de outros elementos que são admitidamente psíquicos. O fato de se ter encontrado, na técnica da psicanálise, um meio pelo qual a força opositora pode ser removida e as idéias em questão tornadas conscientes, torna irrefutável essa teoria. O estado em que as idéias existiam antes de se tornarem conscientes é chamado por nós de repressão, e asseveramos que a força que instituiu a repressão e a mantém é percebida como *resistência* durante o trabalho de análise. [34]

Na dinâmica de identificações do Ego com o objeto, o primeiro se torna cada vez mais idêntico ao segundo na medida em que, simultaneamente, torna-se cada vez mais diferenciado dele (ver o esquema da Fig. 3). Em outras palavras, a relação do Ego com o objeto é de tal forma *ambígua*, que na consciência-do-outro ele identifica tanto o seu si-mesmo quanto a negação deste si-mesmo. Quando a identidade do Ego com o objeto começa a se formar, o outro é identificado com o si-mesmo que é idêntico ao Ego. Neste estágio, podemos dizer que a identificação negativa com o objeto, aquela na qual o Ego identifica nele a negação ou o outro de seu si-mesmo, ainda é inconsciente. Porém, à medida em que o Ego começa a ter consciência de sua identidade com o objeto não na relação com o outro que é seu si-mesmo, mas *em si mesmo*, a identificação com o objeto enquanto si-mesmo que é o outro de si mesmo também se torna consciente, e a relação com ele, que antes era apenas positiva, torna-se *ambivalente*, porquanto esta relação passa a adquirir para o Ego um significado *ameaçador*.

O sentido desta ameaça é bastante evidente. Ao identificar-se com o outro de si mesmo, a identidade do Ego consigo mesmo é colocada em perigo; e a identidade do Ego é o próprio Ego. Como o Ego pode ser idêntico a si mesmo se ele busca a identidade com o outro de si mesmo? Entretanto, este outro de si mesmo é justamente o si-mesmo com o qual ele já é idêntico. Eis o paradoxo do qual o Ego não consegue se livrar. Assim, para eliminar a ameaça à sua própria identidade, ameaça experimentada por ele como um perigo à sua existência, o Ego não tem outra saída a não ser continuar a se identificar com o outro de seu si-mesmo que tanto o ameaça, até que ele se torne tão consciente de sua identidade com ele (ou tão consciente-de-si) ao ponto de poder identificar na consciência deste outro enquanto outro (ou na consciência-do-outro) não sua identidade consigo mesmo (uma vez que sua consciência-de-si já está bem estabelecida), mas justamente a *falta* da identidade com o outro que lhe permite, por um lado, estar consciente de sua identidade consigo mesmo e, por outro, estar consciente de que sua identidade consigo mesmo é um *ideal* que ainda não se *realizou*.

O fato é que o Ego não poderia ter consciência de que sua identidade consigo mesmo ainda não se *realizou* se não tivesse, em princípio, consciência desta mesma identidade. E não é possível ao Ego ter consciência de sua identidade consigo mesmo sem que esta identidade já seja uma realidade. Mas, fato ainda mais evidente é que o outro, si-mesmo do Ego com o qual sua identidade é estabelecida, continua existindo enquanto o si-mesmo que é outro, e não apenas como o outro que é o si-mesmo, e para superar a ameaça à consciência da identidade do Ego que esta alteridade do outro representa para ela, a identificação com ele precisa prosseguir até que o conflito inerente a este paradoxo encontre a estabilidade na consciência da identidade consigo mesmo que, mesmo *efetivamente* idêntica a si mesma, ainda assim representa um ideal *irrealizado* para si mesma.

Ao nos determos num pouco mais nesta dinâmica, somos capazes de compreender o seguinte: No início, quando a identidade do Ego com o objeto ainda não estava bem-estabelecida, quando o primeiro encontrava no segundo o outro que é seu si-mesmo, e era inconsciente de sua alteridade ameaçadora, esta identificação positiva, a única consciente naquele instante, apresenta, necessariamente, um teor qualitativo diferente da identificação positiva que se estabelece com o mesmo outro após a superação da ameaça de sua alteridade. Na primeira destas identificações positivas, o Ego encontra no outro aquilo que ele *é*; na segunda, aquilo que ele *gostaria de ser*. No intervalo temporal entre uma e outra, o Ego

ainda identifica no outro aquilo que ele *gostaria de ter*.

Como ficou claro na seção precedente, a realidade psíquica das identificações é encontrada na experiência. 'Identificação', estejamos nós falando de identificações positivas, negativas, conscientes ou inconscientes, é o nome dado a certas estruturas teóricas que, na prática, existem na forma de desejos, medos, recordações e percepções. Assim, esta última identificação positiva que apontamos na relação do Ego com o objeto, aquela na qual o primeiro encontra no segundo aquilo que ele gostaria de ter, Freud significou como o desejo sexual da criança pelos seus genitores. Assim, o desejo sexual pode ser compreendido como a resultante de uma identificação positiva do Ego com o objeto na qual o primeiro almeja estabelecer a identidade com o segundo conquistando a sua posse.^[35] É a consciência de que, mesmo na posse do objeto, o outro continua a existir enquanto outro, enquanto o si-mesmo que é outro, que obriga a dinâmica de sua identificação com ele a prosseguir até a estabilidade na qual o Ego, mesmo consciente de sua identidade com o objeto, é consciente de que esta identidade é um ideal que ainda não se *realizou*. Este é o estágio no qual a identificação positiva do Ego, transformando-se qualitativamente, deixa de representar o objeto como aquilo que o Ego gostaria de ter e passa a representá-lo como um *modelo* daquilo que ele gostaria de ser.

O despontar da consciência de que o Ego não pode estabelecer a identidade com o objeto através da conquista de sua posse é o despontar da consciência de que o objeto permanece existindo invariavelmente na sua alteridade. Entretanto, no despontar da consciência da ameaça que esta alteridade representa para a identidade do Ego já temos imediatamente outra ordem de identificação positiva: Aquela que toma o outro não como o objeto de uma posse a ser conquistada, mas como o modelo daquilo que o Ego deve vir a ser.

Mas, esta nova ordem de identificação positiva não elimina a ordem de identificação positiva que existia anteriormente, qual seja, o investimento no objeto da libido sexual. Com efeito, apesar da consciência de que a busca da identidade com o objeto na satisfação da libido sexual é uma busca cujo objetivo não pode ser alcançado, a satisfação do desejo sexual, mesmo que momentâneo e esporádico, representa para o Ego a maior experiência de prazer vivenciada por ele. Paradoxalmente, a consciência de que a posse sexual do objeto não representa o estabelecimento de uma identidade efetiva com ele não impede que na conquista desta posse o Ego encontre a satisfação mais intensa do anseio de estabelecer com o objeto uma identidade verdadeira.

Assim, a identificação positiva com o objeto passa a ser potencialmente consciente em duas perspectivas: Uma em que o objeto é representado como aquilo que o Ego gostaria de ter, e outra em que o objeto é representado como aquilo que o Ego deve ser. A forma da primeira destas perspectivas na experiência é o desejo sexual investido nos genitores, enquanto a segunda delas recebe a forma de valores e princípios de conduta que compõem o ideal daquilo que o Ego almeja ser.

Porém, a busca pela posse sexual demanda que o Ego deixe de lado a representação do objeto como modelo daquilo que ele almeja ser. Com efeito, se no desejo sexual está implícita a pretensão de que a identidade com o objeto se *realize* completamente na conquista de sua posse, não há, nesta ordem, espaço para que a identidade do Ego possa se *realizar* na busca de seus ideais. Entretanto, o deixar de lado a busca pela *realização* de sua identidade ideal significa, para o Ego, uma ameaça ao seu próprio ser, uma vez que, tendo ele a consciência de que na satisfação sexual não há possibilidade de sua identidade se *realizar*, é apenas na busca pela *realização* de sua identidade ideal que ele reconhece o seu ser e a sua existência enquanto qual. A partir de então, cada despontar do desejo sexual pelos genitores é significado pelo Ego como uma ameaça à sua existência. E, uma vez que o Ego só reconhece sua existência *real* na busca pela *realização* de sua existência *ideal*, o deixar esta busca de lado em favor da satisfação sexual é significada por ele como uma ameaça à sua existência *corporal*. Chegamos, assim, ao ponto em que o investimento libidinal no objeto passa a representar uma ameaça à identificação do Ego com ele, e, portanto, à existência do próprio Ego.

As duas perspectivas da identificação positiva do Ego com o objeto são capazes de se tornar conscientes. Nas ocasiões em que o Ego é consciente do objeto na condição de modelo daquilo que ele almeja ser, ele não experimenta conflito algum. O mesmo ocorre quando ele experimenta o despertar do desejo sexual sem que a consciência do desejo evoque, por associação, a falta que ele representa na busca pela *realização* da identidade ideal. Mas, à medida que a identificação com o objeto prossegue, as ocorrências não conflituosas do desejo sexual passam a ser cada vez mais raras. O Ego passa a não conseguir mais se furtar à consciência de que aquele desejo representa uma ameaça à sua existência, e a experiência do desejo começa a adquirir uma tonalidade desprazerosa, algo que Freud denominou ‘sentimento de culpa’.

A ocorrência do sentimento de culpa serve de um estímulo a mais na dinâmica da identificação. Ele induz o Ego a fortalecer a identificação com o objeto que representa para ele tanto a realidade de seu ser quanto a ameaça real à sua existência. O fortalecimento da identificação com o objeto altera a dinâmica das identificações que prevalecia até então.

Num primeiro momento, havia duas identificações positivas entre Ego e objeto: O desejo sexual investido nos genitores e o desejo de vir a ser como eles. Num segundo momento, a consciência de cada uma das identificações positivas em jogo trazia consigo a tonalidade desprazerosa do sentimento de culpa, manifestando abertamente a consciência do conflito entre elas. Agora, num terceiro momento, o fortalecimento de uma destas identificações necessariamente se dá, devido ao conflito aberto existente entre elas, em detrimento da restante, que acabará perdendo sua qualidade de positiva para se tornar uma identificação negativa. Assim, o fortalecimento da identificação com o desejo de vir a ser como os genitores prossegue até que o desejo sexual investido neles se transforme de identificação positiva para identificação negativa, ou, dito de outra maneira, até que a consciência do desejo sexual se torne irreconhecível enquanto tal para o Ego e torne a expressão ‘consciência do desejo sexual’ absolutamente inadequada. O Ego não é mais consciente de seu desejo enquanto desejo. O que ele experimenta pode ser nomeado de asco, nojo, repulsa, ou mesmo indiferença. Na incapacidade do Ego em *experimentar* o desejo na forma de desejo, ou na incapacidade de ele se tornar consciente de seu desejo enquanto desejo, Freud reconheceu a presença de um *desejo reprimido*[36]; um desejo inconsciente, mas cuja inconsciência não é do tipo “latente”, como a estudada na seção anterior. A inconsciência do desejo reprimido o Ego não é capaz de reverter em consciência.

Das duas identificações positivas que estivemos tratando aqui, e das quais ambas eram passíveis de se tornar conscientes na experiência, agora temos apenas uma que permanece consciente enquanto tal, e outra que passou a se tornar consciente apenas numa forma distorcida: Não mais enquanto desejo e sim enquanto repulsa ou indiferença. Nesta forma distorcida de consciência, podemos afirmar que a forma original, a consciência do desejo, é inconsciente. Não se trata, evidentemente, da inconsciência de um desejo que jaz ao fundo ou por trás da consciência da repulsa ou da indiferença. Esta última consciência é a própria inconsciência do desejo. Isto significa que o desejo anterior não existe mais enquanto tal. Ele agora existe na forma da repulsa ou da indiferença que o substituíram. A teoria que reconhece nesta nova formação a presença de um desejo inconsciente é correta apenas de forma didática. Na experiência, o que existe agora é a repulsa ou a indiferença.

A expressão *resistência* é usada aqui em sentido alegórico, mas desprovida de qualquer significado teórico válido. Com efeito, na experiência clínica, por vezes o analista se depara com situações em que o paciente se recusa peremptoriamente a enxergar a “verdade” que ele, analista, percebe tão bem, reagindo com racionalizações e/ou descargas emocionais desproporcionais ao que está em pauta. Neste sentido, Freud significou este tipo de ocorrência como ocasiões em que o paciente apresenta *resistências* ao material produzido pela análise. Se fôssemos elaborar teoricamente o caso que estamos discutindo aqui em termos freudianos, poderíamos dizer que os valores e os princípios de conduta que o Ego formou na busca de sua identidade ideal passaram a exercer uma pressão no sentido de reprimir e excluir da

consciência o desejo que com eles conflitava e a representar, posteriormente à repressão, o foco da resistência contra sua reemergência consciente. Entretanto, as duas perspectivas da identificação positiva com o objeto que entraram em conflito, o desejo, por um lado, e os valores do Ego, por outro, são, como a expressão deixa bem claro, perspectivas de uma *mesma* identificação. Não se trata de duas forças opostas, mas de uma única força. Assim, a consciência dos valores do Ego é a consciência do desejo sexual culposos, e vice-versa. Não existem dois conteúdos psíquicos distintos e opostos, um exercendo pressão contra o outro, mas uma única consciência, que pode ser significada como a consciência de certos valores, como a consciência de um desejo culposos, ou ainda como a consciência do *conflito* entre as duas coisas. Entretanto, este conflito, ao invés de representar a dissociação das duas instâncias conflituosas, é a condição de sua identidade; elas são idênticas exatamente porque estão em conflito, e só são idênticas *no* conflito.

Assim, após a repressão, não existe uma resistência contra o desejo sexual exercida pelos valores do Ego. A consciência dos valores do Ego é a consciência do desejo sexual, consciência manifestada, na experiência, como repulsa ou indiferença. O desejo sexual existe na consciência dos valores do Ego – e só existe aí; razão pela qual dizemos que ele existe de forma inconsciente e reprimida, uma vez que o Ego não se vê capaz de ser consciente dele em sua forma original.

3.2.2.2 – A Dinâmica da Repressão e do Reprimido

Mas, Freud tem um bom argumento para justificar a premissa de que o reprimido existe na forma de um conteúdo psíquico subjacente à consciência. A experiência clínica mostra que a análise é capaz de trazer à consciência lembranças até então esquecidas e inacessíveis do conteúdo que ora esteve reprimido. Assim, se, por exemplo, o paciente investiu, nos primeiros anos de vida, seu desejo sexual nos genitores, e as lembranças deste desejo estiveram, após a repressão, inacessíveis à consciência, mas foram agora trazidas à tona pela análise, não é plausível, diria Freud, supor que estas lembranças, mesmo esquecidas e inacessíveis, tenham deixado de existir enquanto tais; elas devem ter permanecido existindo na forma de conteúdos inconscientes reprimidos, por baixo ou detrás dos que eram acessíveis à consciência. E Freud tem um argumento ainda mais decisivo: Mesmo reprimidos no inconsciente, estes conteúdos permaneceram ativos. De fato, muitos sintomas neuróticos chegam à consciência causados por eles, e a prova de que estes sintomas são causados pela repressão está no fato de que, com a remoção das resistências, os sintomas desaparecem.

Afirmamos que a consciência do conflito entre o desejo sexual investido nos genitores e os valores que a criança está formando na identificação com eles representa a consciência de uma única identificação. Entretanto, esta consciência não poderia ser denominada ‘conflituosa’ se nela não estivessem representados dois elementos distintos, o desejo e os valores em questão. A forma como a consciência *figura* o conflito mostra dois elementos em oposição, apesar de, *em si mesma*, haver a consciência de apenas uma identificação. O mesmo acontece no caso da relação entre consciência-de-si e consciência-do-outro. A consciência só existe porque nela há a distinção e a representação simultânea de dois elementos: um si-mesmo e um outro. Entretanto, a análise da dinâmica das identificações não deixa dúvidas de que o si-mesmo do Ego é o outro, e vice-versa, e que a identificação que produz a imagem de um si-mesmo, ou a consciência-de-si, é a mesma que produz a consciência-do-outro.

Quando, no contexto do complexo de Édipo estudado acima, o outro se torna consciente na forma do si-mesmo que é outro, e a consciência-do-outro passa a tomar forma ameaçadora à existência do Ego, a consciência da oposição entre os dois elementos chega à extremidade, e a solução do conflito reside no progresso da identificação que atinge certo nível da consciência da identidade entre eles. Com efeito, na consciência de que a identidade do Ego é a identidade *ideal* e ainda não *realizada* do Ego com o *modelo* do outro, certo nível de consciência da identidade entre si-mesmo e outro é alcançada. A consciência

desta identidade continua oposta e determinada pela consciência da distinção entre si-mesmo e outro, ou pela consciência-do-outro. Mas, é exatamente a circunstância de que agora a consciência-de-si apresenta de fato certo nível de consciência da identidade em questão, ou seja, é exatamente a circunstância de que agora a consciência-de-si é *para si mesma*, e não apenas *em si mesma*, consciência da identidade entre si-mesmo e outro, que possibilita à consciência da distinção entre si-mesmo e outro perder seu caráter ameaçador, uma vez que o Ego agora se faz capaz de encontrar no outro *enquanto outro*, em certo nível, a identidade de seu si-mesmo.

A solução do conflito psíquico está no progresso da identificação que chega a alcançar a consciência de certo nível de identidade entre os elementos nele envolvidos, identidade esta que é inconsciente no contexto de conflito semelhante. Entretanto, a questão se torna bastante complexa quando atentamos para o seguinte: A produção da identidade consciente entre o desejo sexual investido nos genitores e os valores que a criança está formando na identificação com eles acontece justamente no contexto da produção da identidade consciente entre si-mesmo e outro que elimina a ameaça experimentada pelo Ego frente à consciência-do-outro. Uma olhada rápida na dinâmica pulsional entre Ego e objeto esquematizada na Fig. 3 nos mostra que quanto mais idêntico o Ego se torna ao objeto (pela ação dos vetores-força convergentes) mais distinto ele se torna dele (pela ação dos vetores-força divergentes). Entretanto, a identidade subjacente entre as duas instâncias faz com que a identidade entre Ego e objeto seja, por um lado, a identidade do Ego consigo mesmo, e, por outro, a identidade do objeto consigo mesmo, assim como a distinção entre ambas seja, simultaneamente, tanto a distinção do Ego consigo mesmo quanto a distinção do objeto consigo mesmo. Para não nos perdemos em descrições densas e complexas, basta dizer que nesta dinâmica em que as instâncias envolvidas se tornam simultaneamente idênticas e distintas em diferentes ordens, a consciência-de-si resultante pode se constituir de vários elementos (desejos, medos, ideais, etc.) que, mesmo identificados na unidade do si-mesmo, carecem de coerência, ou seja, existem em *conflito*. A ausência de harmonia entre os conteúdos do si-mesmo é correlativa à ausência de harmonia dos conteúdos da consciência-do-outro (seja este outro representado apenas por um indivíduo ou por vários), na medida em que os desejos, medos e ideais do Ego são representações do outro na consciência-de-si.

Para que certo nível de consciência da identidade entre si-mesmo e outro seja produzido e o conflito entre consciência-de-si e consciência-do-outro seja solucionado, é preciso que ocorra a consciência da identidade entre todos os elementos conflitantes da consciência-de-si. Posto de maneira mais adequada a uma psicologia dinâmica, afirmaremos que a produção do nível necessário de consciência da identidade entre si-mesmo e outro que solucione o conflito entre consciência-de-si e consciência-do-outro *coincide* com a produção da consciência da identidade entre os elementos conflitantes da consciência-de-si.

Estamos estudando o caso do conflito entre o desejo sexual investido nos genitores e os valores que o Ego está formando na identificação com eles. A solução do conflito entre eles significa, na prática, a aquisição da consciência de que o desejo e os valores em questão não possuem objetivos conflitantes, mas que um deles (o desejo) é o meio para a *realização* dos demais (os valores), e vice-versa. Isso representa a aquisição da consciência de certo nível de identidade entre os dois conteúdos. Simultaneamente, esta consciência *coincidiria* com a consciência de que, *para o outro*, os objetivos destes dois conteúdos também não estão em conflito, mas que um deles é naturalmente o meio para se alcançar a *realização* do restante. Se este nível de consciência da identidade entre todos os conteúdos conflitantes da consciência-de-si pudesse ser alcançado, a consciência da identidade entre si-mesmo e outro produzida seria bastante eficiente, e o Ego teria uma consciência-de-si praticamente desprovida de conflitos e com a auto-estima bastante elevada. Mas, não é isso o que geralmente acontece.

Se ocorrer repressão, a consciência da identidade estabelecida entre o desejo sexual investido nos genitores e os valores que o Ego forma na identificação com eles será *falsa*. Com efeito, na dinâmica das identificações podemos apontar três ordens de consciência da identidade. A primeira é ainda hipotética,

e representa a consciência de uma identidade efetiva na qual o si-mesmo é plenamente reconhecido como outro, e vice-versa. Na consciência desta identidade, inclusive, não seria mais adequado falar em consciência alguma, e muito menos em inconsciência. A segunda representa aquela consciência da identidade na qual o Ego reconhece sua própria identidade como a identidade ideal e não *realizada* entre o si-mesmo e o modelo daquilo que o outro é. Nesta consciência da identidade, que não é a consciência plena e hipotética da identidade entre as duas instâncias citada anteriormente, mas apenas a consciência de certo nível de identidade, nós encontramos, no entanto, uma via de mão dupla. Assim, se o Ego reconhece sua identidade como a identidade entre si-mesmo e outro, ele também a reconhece como a identidade entre o outro e seu si-mesmo. De fato, só podemos falar em identidade se a identidade em questão for recíproca: $A = B$ e $B = A$. Mas, na identidade que ocorre na repressão, não há reciprocidade alguma.

No instante em que o desejo sexual investido nos genitores e os valores que o Ego forma na identificação com eles entram em conflito, a consciência do desejo passa a ser desprazerosa e associada à consciência da negação dos valores. Com o progresso da dinâmica das identificações, a consciência do desejo deixa de ser consciência do desejo *enquanto tal*, e passa a ser apenas a consciência de um desprazer associado à consciência dos valores, até que ela perde completamente o caráter de ‘consciência do desejo’ e passa a ser simplesmente ‘consciência dos valores’; uma consciência dos valores que desperta no Ego repulsa ou indiferença nas ocasiões em que a imaginação do Ego concebe algo como uma relação incestuosa, sendo que o desejo por estabelecer uma relação do tipo lhe parece completamente descabida e estranha. Mesmo que o Ego seja capaz de conceber algo como uma relação incestuosa, ele não é mais capaz de reconhecer em si mesmo o desejo por relação semelhante. A consciência do desejo se tornou consciência dos valores, mas a consciência dos valores não se tornou consciência do desejo. A identidade entre a consciência do desejo e a consciência dos valores resultou apenas na consciência dos valores e, portanto, numa falsa consciência da identidade entre ambos. Não há mais a consciência do desejo enquanto tal, razão pela qual dizemos que o desejo se tornou inconsciente. E como o Ego se vê incapaz de trazer a consciência do desejo como desejo à tona, ainda dizemos que, além de inconsciente, o desejo está reprimido.

Se a dinâmica das identificações prosseguir até que a falsa consciência da identidade entre o desejo sexual investido nos genitores e os valores que o Ego está formando na identificação com eles fosse substituída por uma consciência da identidade legítima entre ambos, o conflito estará resolvido. Entretanto, a observação dos fatos nos mostra que a consciência desta identidade pode se estabelecer sem resultar na solução para o conflito em questão. Com efeito, o ressurgimento da sexualidade na adolescência representa o despontar da consciência da identidade entre desejo sexual e moralidade. A partir da puberdade, a satisfação sexual adquire claro significado moral. A conquista e a posse do objeto sexual é experimentada, pelos homens, como meio para a realização dos ideais de força e masculidade, enquanto as mulheres fazem de sua satisfação sexual o meio para a realização dos ideais mais românticos. É evidente que, no contexto do complexo de Édipo, no instante em que a satisfação sexual passa a ser acompanhada do sentimento de culpa, a sexualidade também se torna moralizada. Mas, a moralização da sexualidade que significa uma idealização positiva da satisfação sexual só ocorre quando o conflito edipiano se resolve na consciência de que a satisfação sexual pode ser meio para a *realização* dos ideais que o Ego está formando na identificação com os genitores.

Entretanto, o desejo sexual que se torna idealizado a partir da puberdade não é, geralmente, o desejo sexual *incestuoso*. Na verdade, a identidade entre o desejo sexual incestuoso e a moralidade que está em formação permanece inconsciente na maioria dos casos, mesmo após o conflito edipiano ter encontrado sua estabilidade na consciência de que a identidade do Ego é a identidade ideal entre si-mesmo e outro que ainda não se *realizou*. A consciência da identidade entre desejo sexual e moralidade que se manifesta na sexualidade positivamente idealizada a partir da puberdade representa apenas uma perspectiva da

relação entre as duas instâncias. Noutra perspectiva, aquela em que se relacionam o desejo sexual incestuoso e a moralidade em formação, prevalece a consciência da *oposição*; uma oposição que *ainda* denota conflito.

Assim, a dinâmica entre a sexualidade redespertada a partir da puberdade e o desejo sexual reprimido na solução do complexo de Édipo é equivalente à dinâmica que instituiu o conflito edipiano. Apontamos que, na eclosão do conflito edipiano, a consciência de uma identidade ainda mal-formada entre Ego e outro, ou a consciência de um si-mesmo ainda débil, se sentia ameaçada frente à consciência de que si-mesmo e outro são opostos, ou frente à consciência de que o outro é o si-mesmo que é o outro de si mesmo. Apontamos ainda que, enquanto a consciência-de-si não fosse capaz de reconhecer na consciência-do-outro certo nível de identidade consigo mesma, ela continuaria a representar para si a consciência de uma identidade consigo mesma frágil e susceptível ao conflito com a consciência-do-outro que a ela se opõe. Analogamente, a *inconsciência* da identidade entre o desejo sexual incestuoso e a moralidade herdada do complexo de Édipo resulta, a partir da puberdade, na formação da identidade entre desejo sexual e valores morais cuja *consciência* se coloca em *conflito* e se sente *ameaçada* pela consciência da *oposição* entre este mesmo desejo e esta mesma moralidade.

Se a sexualidade despertada na puberdade nos mostra um desejo sexual tão consciente de sua identidade com a moralidade a ponto de a satisfação sexual ser *idealizada* como meio para a *realização* de ideais morais, isso não significa que não haja conflito entre o desejo sexual e os ideais morais aos quais ela se coloca como meio para *realização*. Muito pelo contrário! Na eclosão do conflito edipiano, a consciência da identidade entre Ego e outro é débil exatamente porque o Ego ainda não se vê suficientemente capaz de conceber sua identidade com o outro enquanto identidade dele *consigo mesmo*. Ao contrário, a debilidade de sua consciência-de-si significa justamente que ele está frequentemente concebendo sua identidade não enquanto uma identidade consigo mesmo, mas enquanto uma identidade com o *outro de si mesmo*, identidade esta que representa, na verdade, a *negação* e uma ameaça à sua identidade consigo mesmo. Em suma, quanto mais o Ego é inconsciente de sua identidade com o outro, mais a consciência de sua identidade consigo mesmo adquire o tom de uma identidade com o outro de si mesmo. Analogamente, quanto mais o Ego é inconsciente da identidade entre seu desejo sexual incestuoso e a moralidade herdada do complexo de Édipo, mais a consciência do desejo sexual redespertado a partir da puberdade adquirirá o tom de uma identidade com o outro de si mesmo. O outro do desejo sexual é a moralidade. Consequentemente, quanto mais inconsciente o Ego for da identidade entre desejo sexual incestuoso e moralidade, mais *moralizado* será o desejo sexual redespertado a partir da puberdade.

A idealização da satisfação sexual, mesmo que positiva, *distorce* os objetivos do desejo sexual. O objetivo original do desejo sexual é estabelecer com o outro, através da conquista de sua posse, a identidade com ele. Com a idealização da sexualidade, os objetivos da satisfação sexual passam a ser, para os homens, a *realização* dos ideais de força e masculinidade que os tornam admirados por outros homens e cobiçados pelas mulheres, enquanto, para estas, a satisfação sexual passa a ser o meio para a *realização* de ideais românticos nos quais elas são galanteadas pelos homens e invejadas por outras mulheres. Quanto mais idealizada a sexualidade for, maior será seu conflito com a moralidade do Ego e mais reprimida ela será.

A sexualidade mais moralizada será aquela que estará em maior conflito com a moralidade do Ego porque, uma vez que o conflito entre o desejo sexual incestuoso e a moralidade do Ego não foi solucionado, ele se espelhará no conflito atual da sexualidade e determinará que o mesmo resultado obtido anteriormente se repita agora. O resultado obtido na solução do conflito edipiano foi a falsa consciência da identidade entre o desejo sexual incestuoso e a moralidade em formação na identificação com os genitores; falsa consciência da identidade na qual a consciência do desejo se tornou consciência dos valores. A plena transformação da consciência do desejo em consciência dos valores pode ser

entendida como a plena *idealização* ou a plena *moralização* da sexualidade, uma vez que o desejo sexual deixa de ser consciente enquanto tal e passa a ser consciente enquanto valores e ideais morais. Assim, a idealização da sexualidade a partir da puberdade, idealização esta que facilmente pode ser interpretada como a “nobilização” ou “elevação” do desejo sexual, faz parte do processo de repetir sua repressão; processo esse cujo objetivo seria transformar, mais uma vez, a consciência do desejo sexual na consciência do desejo de *realizar* um ideal moral.

Mas, a idealização da sexualidade representa apenas um dos lados da moeda. A sexualidade não seria moralizada se a moralidade não fosse, simultânea e imediatamente, *sexualizada*. Retornando à analogia com a eclosão do conflito edipiano, se o Ego concebe sua identidade enquanto identidade com o outro de si mesmo, esta circunstância não apenas dá à consciência de sua identidade o tom de uma identidade com o outro de si mesmo, mas também significa que o outro de si mesmo foi “simesmado”. Entretanto, na medida em que o objetivo do processo é transformar a consciência do desejo sexual na consciência do desejo de *realizar* um ideal moral, enquanto a idealização da sexualidade ocorre abertamente na consciência, a sexualização da moralidade é a sua contrapartida inconsciente.

A inconsciência da sexualização da moralidade significa que, enquanto na consciência os objetivos do desejo sexual são distorcidos para adquirirem um ideal moral, os objetivos destes *mesmos* ideais morais também são distorcidos e passam a satisfazer, de forma totalmente inconsciente pelo Ego, objetivos sexuais. Nos casos em que a repressão da sexualidade é muito forte, a sexualização inconsciente da moralidade pode tomar a forma dos diversos sintomas neuróticos que constituíram a matéria principal da clínica de Freud.

Em suma, a sexualidade idealizada que eclode na puberdade se coloca em conflito com a mesma moralidade na qual o Ego a idealiza, e este conflito é uma outra perspectiva do conflito original, aquele que ocorreu entre o desejo sexual incestuoso e os valores que o Ego estava formando na identificação com os genitores. Trata-se do mesmo conflito, de maneira que a solução de um representa a solução do outro. Isso equivale a dizer que o conflito original entre o desejo sexual incestuoso e os valores que o Ego estava formando na identificação com os genitores deve ser resolvido *no* conflito atual entre a sexualidade idealizada e a moralidade do Ego, uma vez que o conflito original não pode mais ser experimentado enquanto tal. E se ele não pode mais ser experimentado enquanto tal, isso não se deve apenas ao fato de ele estar reprimido. O próprio desejo sexual que foi experimentado naqueles tempos edipianos não existe mais em sua forma original. O desejo sexual que eclode com a puberdade, e que tem a forma definitiva daquilo que pelo resto da vida será entendido como ‘desejo sexual’, é uma transformação do desejo sexual original na medida em que nele se efetivou uma idealização que estava ausente naquele.

3.2.2.3 – Trazendo o Reprimido de Volta à Consciência

O exposto acima nos obriga a concluir que a consciência da identidade entre desejo sexual e moralidade na qual o primeiro ocupa a posição de meio para a *realização* dos ideais da segunda representa um processo de idealização da sexualidade em que esta é reprimida. Mais ainda: Uma vez que a forma do desejo sexual que eclode a partir da puberdade e que possui a forma daquilo que será entendido por ‘desejo sexual’ ao longo de toda a vida jamais deixa de apresentar algum nível de idealização, somos obrigados a concluir que alguma dose de repressão sexual estará sempre presente no desenvolvimento da personalidade que consideramos normal. Os problemas surgem com o excesso de repressão no contexto edipiano. É este excesso a causa dos distúrbios neuróticos estudados pela Psicanálise.

O método psicanalítico se desenvolveu como uma psicoterapia que almeja resolver conflitos psíquicos atuais ao facilitar o retorno à consciência do conteúdo reprimido que lhes serve de causa. O

fundamento do tratamento psicanalítico não está nem na análise dos sonhos, nem na análise de fantasias conscientes ou sintomas, e nem em qualquer outra forma em que se aplica o método de associação livre de idéias. O fundamento do tratamento psicanalítico está na *transferência*.

A idéia é que o psicanalista, na medida em que o paciente reconheça nele tanto o saber que o permita ter uma compreensão quase infinita de seu sofrimento, quanto o poder para curá-lo de todo mal, seja colocado, pelo próprio paciente, num lugar semelhante ao que foi ocupado, pelos seus genitores, na idade em que ele vivenciou o complexo de Édipo. Com efeito, a criança geralmente idealiza seus pais como super-homens dotados de saberes e poderes infinitos, idealização esta que é a causa de se sentirem tão protegidos ao lado deles. Assim, ao colocar o psicanalista neste lugar, ele também será alvo do mesmo amor que foi nutrido pelos genitores nesta condição, e o conflito original entre desejo sexual e moralidade que antes havia sido experimentado na identificação com os genitores ocorrida no contexto do complexo de Édipo, agora será *revivido* no contexto do tratamento psicanalítico.

Como dissemos, o conflito original não será revivido enquanto tal, e nem na sua forma original, mas na forma do conflito entre o desejo sexual atual idealizado e a moralidade na qual o Ego o idealiza. Nesta forma do conflito, a oposição entre desejo sexual e moralidade não é mais experimentada pelo Ego como uma ameaça à sua própria existência. Esta ameaça não existe mais, uma vez que a consciência da identidade entre desejo sexual e moralidade representada pela sexualidade idealizada já é capaz de identificar na moralidade que se lhe opõe certo nível de identidade consigo mesma, apesar do conflito existente entre elas.

Tanto no conflito original quanto no conflito revivido no contexto da análise, a incapacidade do Ego em harmonizar seu desejo sexual e sua moralidade é experimentada por ele como uma *recusa*, por parte do outro, em conceder-lhe o amor demandado por seu desejo. No conflito original, a recusa é significada como uma rejeição na qual o outro representa uma ameaça à existência do Ego caso ele insista em nutrir seu desejo; no conflito revivido pela análise, a recusa é significada como uma rejeição na qual o outro representa uma ferida ao amor-próprio do Ego caso ele insista em nutrir pelo analista a demanda de amor que, no manejo da transferência, este terá que negar-lhe. Em ambos os casos, o conflito tem uma tonalidade moral: No conflito original, a insistência do Ego em investir seu desejo nos genitores é experimentada como culpa por estar deixando de lado os valores morais que ele está formando na identificação com eles. No conflito revivido, a insistência do Ego em demandar de seu analista um amor que este deve lhe recusar é experimentada como a angústia por estar esperando a concretização de uma relação que, por todos os preceitos profissionais envolvidos, está proibida por princípio.

Insistência em esperar a concretização de uma relação proibida por princípio: É assim que a relação edipiana com os genitores é significada após a solução do complexo de Édipo. Somente após esta solução é que tal relação é devidamente significada pelo Ego como incestuosa. Encontrando-se o Ego mais uma vez na posição de esperar a concretização de uma relação proibida por princípio, o conflito original é revivido.

Quando abordávamos o que seria necessário acontecer para que o desejo sexual edipiano não fosse reprimido pelo conflito com a moralidade, afirmamos que “A solução do conflito entre eles significa, na prática, a aquisição da consciência de que o desejo e os valores em questão não possuem objetivos conflitantes, mas que um deles (o desejo) é o meio para a *realização* dos demais (os valores), e vice-versa. Isso representa a aquisição da consciência de certo nível de identidade entre os dois conteúdos. Simultaneamente, esta consciência *coincidiria* com a consciência de que, *para o outro*, os objetivos destes dois conteúdos também não estão em conflito, mas que um deles é naturalmente o meio para se alcançar a *realização* do restante.” A eclosão da sexualidade na puberdade representa a consciência da identidade entre desejo sexual e moralidade na qual o primeiro aparece como meio para a *realização* da segunda. Mas, a relação inversa ainda é inconsciente. Com efeito, se a idealização da sexualidade é consciente, a moralização da sexualidade permanece inconsciente. Assim, a consciência da identidade

entre sexualidade e moralidade implícita na eclosão do desejo sexual na puberdade é tão falsa quanto aquela que significou a repressão no contexto edipiano. Portanto, no contexto da análise não basta que a satisfação sexual *enquanto tal* seja consciente na condição de meio para a *realização* de ideais morais. No manejo da transferência, o analista não satisfará a demanda de amor implícita no desejo do paciente. A solução do conflito passa pela conscientização da relação inversa: Aquela na qual a moralidade aparece como meio para a satisfação do desejo sexual, ou seja, aquela que denominamos ‘sexualização da moralidade’; justamente a perspectiva da relação entre as duas instâncias cuja *inconsciência* estava na base dos sintomas neuróticos do Ego.

A consciência da identidade entre desejo sexual e moralidade na qual a segunda serve de meio para a satisfação da primeira representa aquilo que Freud denominou ‘sublimação das pulsões’. É na sublimação das pulsões que o desejo sexual se torna capaz de encontrar satisfação através da *realização* de ideais morais. A sublimação significa, à primeira vista, uma consciência da identidade *unilateral* na qual o desejo sexual encontra a via livre para se satisfazer na *realização* de ideais morais, mas estes não conseguem se *realizar* na satisfação do desejo sexual. Assim, ela precisa ser completada pelo despertar da consciência inversa, aquela consciência da identidade na qual a satisfação do desejo sexual aparece como meio para a *realização* de ideais morais. Esta última consciência da identidade representa a eclosão da sexualidade na puberdade. Portanto, se a sublimação não resultar, na puberdade, o despertar de um desejo sexual vigoroso, somos autorizados a afirmar que ela foi mal-sucedida, e que é mais adequado chama-la também de ‘repressão’. Um desejo sexual débil e cheio de medo, que só encontra satisfação indireta em atividades intelectuais, sociais e políticas é um desejo sexual tão reprimido quanto aquele que só consegue se satisfazer na condição de meio para a *realização* dos ideais envolvidos nestas atividades. Estas duas perspectivas da repressão do desejo sexual representam, na verdade, a *mesma* repressão.

A sublimação ocorre entre a solução do complexo de Édipo e o início da puberdade. Se, com o início da puberdade, o desejo sexual não encontra a via livre para se satisfazer em atividades culturais e sociais, e/ou os ideais presentes nestas atividades não encontram a via livre para se *realizar* na satisfação do desejo sexual, fica evidente que a repressão ocorrida na solução do complexo de Édipo foi excessiva, e que a sublimação das pulsões foi falha. Neste contexto, pode ocorrer o aparecimento de sintomas neuróticos.

Assim, uma vez que no tratamento psicanalítico o conflito original é revivido, a meta terapêutica é remover a repressão para proporcionar, enfim, à sublimação atingir suas finalidades. Surge então a importância decisiva da transferência e de seu manejo. O analista receberá com naturalidade a demanda de amor por parte do paciente, e com a mesma naturalidade se negará a satisfazê-la. Em sua atitude, o analista deverá comunicar ao paciente que a impossibilidade moral de satisfazer um desejo sexual não implica a existência de um conflito entre os objetivos do desejo e o dos ideais em questão; que, na verdade, desejo e ideais podem servir um de meio para satisfação ou a *realização* do outro, e que a consciência desta *identidade* entre ambos permite dar ao desejo outros objetos, e mesmo outros *objetivos*, nas ocasiões em que sua satisfação encontrar algum impedimento.

Se a dinâmica entre desejo sexual e moralidade conseguir progredir da falsa consciência da identidade que antes imperava entre ambos para a consciência de uma identidade legítima na qual um deles encontra a via livre para se satisfazer ou se *realizar* no outro, o conflito entre as instâncias se dissolve, e o desejo cuja demanda de amor foi recusada na relação com os genitores não se vê mais obrigado a permanecer *fixado* na insatisfação *daquela* relação. Ele estará livre para buscar outros objetos, uma vez que ele não se vê mais proibido *por princípio* de buscar a satisfação; objetos nos quais ele poderá encontrar ou a satisfação ou novas frustrações, sendo que também estará livre para buscar novos objetivos, uma vez que o Ego agora é consciente da harmonia entre os objetivos do desejo e dos ideais alimentados por ele.

Com a solução do conflito original em sua revivescência na análise, identificações que antes eram inconscientes tornam-se conscientes e, como seria de se esperar, traços mnêmicos relativos à experiência passada que envolveu a dinâmica do desejo reprimido, desde o seu despertar até a repressão, aparecem na consciência. Estes traços mnêmicos podem apresentar uma peculiaridade: Eles podem apresentar o aspecto de fantasias sexuais semelhantes às que são encontradas a partir da puberdade. Entretanto, como foi dito mais acima, a sexualidade infantil no período edipiano difere qualitativamente da sexualidade redespertada na puberdade. Fantasias que envolvem o contato entre órgãos genitais não são próprias da sexualidade infantil. As fantasias sexuais infantis são do tipo que, apesar de serem acompanhadas de intensa excitação sexual, parecem incompreensíveis para um adulto, no sentido de que este geralmente não consegue nelas encontrar qualquer indício de uma motivação sexual que poderia levar à excitação. A análise dos pacientes de Freud produzia material rico em fantasias sexuais adultas, e estas fantasias foram, por vezes, tomadas como recordações legítimas de fantasias que realmente fizeram parte da infância daqueles. Embora Freud tenha reconhecido em grande parte o caráter fantasístico das “recordações” de pacientes nas quais estes eram, quando crianças, seduzidos por seus pais, etc., quando uma “fantasia infantil” era recordada, e esta fantasia apresentava material próprio a uma fantasia sexual adulta, ele geralmente não duvidava de que aquele paciente, quando criança, as tivesse realmente alimentado.

Esta circunstância favoreceu enormemente a aplicação, à vida infantil, de uma noção de sexualidade apropriada apenas a adultos, fato que dificultou a aceitação e a compreensão da Psicanálise até os dias de hoje.

Se a solução do conflito original ocorre na solução do conflito atual, é natural que o material produzido na solução seja adequado à dinâmica do conflito atual. Além do mais, uma vez que o desejo sexual infantil, esteja ele reprimido ou não, não existe mais no psiquismo de um adulto, a consciência não é mais capaz de concebê-lo. Qualquer questão relativa ao desejo original será figurada pela consciência com o material que ela possui, e o material que ela possui é composto pelo desejo sexual adulto, aquele desejo que surgiu da *transformação* do desejo sexual infantil original.

CAPÍTULO 4: A DINÂMICA DO SUJEITO TRIPARTIDO

4.1 – A Dinâmica do Ego Inconsciente

Formamos a idéia de que em cada indivíduo existe uma organização coerente de processos mentais e chamamos a isso o seu *ego*. (...) Desse ego procedem também as repressões, por meio das quais procura-se excluir certas tendências da mente, não simplesmente da consciência, mas também de outras formas de capacidade e atividade. Na análise, essas tendências que foram deixadas de fora colocam-se em oposição ao ego, e a análise defronta-se com a tarefa de remover as resistências que o ego apresenta contra o preocupar-se com o reprimido. Ora, descobrimos durante a análise que, quando apresentamos certas tarefas ao paciente, ele entra em dificuldades (...) Dizemos-lhe então que está dominado por uma resistência, mas ele se acha inteiramente inadvertido do fato e, mesmo que adivinhe, por seus sentimentos desprazerosos, que uma resistência encontra-se então em ação nele, não sabe o que é ou como descrevê-la. (...) Deparamo-nos com algo no próprio ego que é também inconsciente, que se comporta exatamente como o reprimido — isto é, que produz efeitos poderosos sem ele próprio ser consciente e que exige um trabalho especial antes de poder ser tornado consciente. [37]

Freud concebe o reprimido como o conteúdo psíquico que o Ego excluiu de si mesmo. Após a exclusão, este conteúdo passa a confrontar o Ego para reintegrar-se a ele. Assim, o Ego precisa se defender para evitar que aquilo que foi uma vez excluído volte a fazer parte dele. Toda esta teoria, apesar de não fazer justiça aos fatos psicológicos quando estes são bem analisados e entendidos, nos fornece uma descrição figurada daquilo que é realmente *experimentado* tanto no conflito psíquico que leva à repressão, quanto nos sintomas neuróticos que podem advir dela. O reprimido passa a ser identificado, pelo Ego, como algo estranho a si. Em outras palavras, nas ocasiões em que o sujeito reconhece noutra pessoa, por exemplo, a presença de um desejo que foi reprimido nele próprio, este reconhecimento não espelha aquilo que seu próprio Ego identifica em si mesmo. Mas, o Ego é capaz de identificar nuances de personalidade em outras pessoas e mesmo em outros seres vivos, e não reconhecê-las em si mesmo, sem que esta ausência de reconhecimento seja acompanhada do sentimento de *estranhamento*. Porém, nos casos em que a ausência do reconhecimento em si mesmo daquilo que foi identificado em outrem diz respeito a algo que está reprimido nele próprio, o sentimento de estranhamento, seja ele na forma de repulsa, indignação, inconformismo, etc., estará também presente.

A identificação com o outro sempre revela algo que faz parte do sujeito, uma vez que o outro é o si-mesmo do Ego. Entretanto, o outro é também o outro do si-mesmo do Ego. Além do mais, o Ego não é plenamente consciente da identidade com o outro que ele próprio é. Assim, a identificação entre Ego e outro é capaz de adquirir uma série de significados diferentes. Em primeiro lugar, o Ego identifica no outro aquilo que ele reconhece em si próprio. Em segundo, ele identifica no outro aquilo que, mesmo não sendo capaz de reconhecer em si próprio, ele identifica (1) como aquilo que ele ainda não é mas gostaria de ser, ou (2) como aquilo que ele não é mas teme ser.

Tudo aquilo que o Ego identifica no outro mas não reconhece em si mesmo faz parte daquilo que ele seria capaz de reconhecer em si caso a consciência de sua identidade com o outro fosse maior; ou seja, aquilo que ele identifica no outro e não reconhece em si é potencialmente reconhecível por ele nele mesmo. A ausência de consciência da identidade do Ego, quando acompanhada do desejo de vir a ser aquilo que ele identifica no outro, significa que o outro foi identificado como o si-mesmo que o Ego ainda não *realizou* em si. Quando acompanhada do temor de vir a ser aquilo que ele identifica no outro, significa que o outro foi identificado como a negação do si-mesmo do Ego, ou propriamente como o outro de seu si-mesmo; um outro de si mesmo que representa alguma ordem de ameaça à sua identidade.

Mas, há uma terceira hipótese. Há casos nos quais o Ego identifica no outro aquilo que, mesmo não sendo capaz de reconhecer em si mesmo, ele não deseja nem teme vir a ser. Esta identificação pode vir acompanhada de alguma indiferença, ou pode ser acompanhada de empatia e mesmo da crítica que dá o

tom à reprovação. Há duas formas de significar este tipo de identificação.

Podemos dizer que a consciência da identidade entre Ego e outro é tão pequena que não é suficiente nem para que o primeiro identifique no segundo alguma coisa que lhe falte e nem ainda para que o que foi identificado no outro possa entrar em conflito com o que é reconhecido pelo Ego em si mesmo.

Mas, também podemos dizer que a consciência da identidade entre Ego e outro é tão grande, que a identificação entre o primeiro e o segundo perde o tom da *personalidade*. A noção de personalidade inclui todas as distinções que o sujeito faz entre ‘eu’ e ‘não-eu’, e, conseqüentemente, todo o desejo e todo o medo de ser aquilo que ele não é. Assim, ‘personalidade’ é a própria egoidade, ou aquilo que simplesmente chamamos de ‘Ego’. Mas, só há Ego na medida em que a consciência da identidade entre Ego e outro seja forte o bastante para existir *na* consciência igualmente forte da *alteridade* do outro. Neste contexto, a personalidade é bem forte marcada.

Já afirmamos que, no caso hipotético de a consciência da identidade entre Ego e objeto progredir até a completude, não seria mais adequado falar nem em consciência e nem em inconsciência. Entretanto, na consciência absoluta da identidade entre Ego e objeto, também não haveria mais qualquer distinção entre Ego e outro; e não havendo a consciência-do-outro na qual o sujeito possa distinguir um ‘eu’ de um ‘não-eu’, não haveria mais personalidade alguma, ou Ego algum. Assim, também não haveria mais nem desejo ou medo de o Ego vir a ser aquilo que ele não é, o que significa dizer que não haveria mais desejo ou medo de espécie alguma. Este é o paradoxo no qual chegamos: Na consciência absoluta de si mesmo não há mais um ‘si-mesmo’ do qual se é consciente. Posto de outra forma: A *realização* absoluta de si mesmo coincide com a eliminação do si-mesmo.

Este estado de coisas pode ser significado tanto como a consciência absolutamente plena da identidade entre Ego e objeto quanto como a consciência absolutamente vazia da mesma identidade. É importante frisar, porém, que este estado de coisas representa uma dinâmica de ordem diferente daquela que a Psicanálise denomina ‘simbiose’ ou de qualquer outra que ela reconheça antes da formação do Ego propriamente dita. Porém, o mais importante a ser frisado é o seguinte: Mesmo que este estado de coisas seja apenas hipotético, o fato é que quanto mais a consciência da identidade entre Ego e objeto progride, mais isenta de medo ou desejo se torna a relação do sujeito com o mundo e com os outros, e mais isento se torna o seu julgamento sobre si mesmo e os demais. Neste sentido, pode-se dizer que a relação do Ego tanto consigo mesmo quanto com o outro se torna mais *impessoal*. Mas, essa impessoalidade não quer dizer frieza ou o desprezo da indiferença. Muito pelo contrário, ela pode ser, inclusive, o terreno fundamental para o nascimento da verdadeira empatia e de um montante de afetos positivos. É devido a esta impessoalidade que o Ego pode vir a não reconhecer propriamente em si mesmo aquilo que ele identifica no outro, uma vez que, com a progressão da consciência de sua identidade, a própria noção de si-mesmo perde o contorno.

Mas, nos casos em que o Ego não apenas deixa de reconhecer em si aquilo que ele identifica no outro, mas estranha aquilo que foi por ele assim identificado, a relação com o si-mesmo é muito bem delimitada. O Ego não estranha nada que não represente, para ele, a *alteridade ameaçadora* daquilo que ele reconhece como seu si-mesmo. O si-mesmo representa, para ele, o habitual, ou seja, aquilo no qual ele habita. No habitar-se em si mesmo, o Ego encontra segurança; por essa razão, o habitual do si-mesmo é valorado positivamente. Na alteridade do si-mesmo, o Ego não consegue habitar; mesmo que esta alteridade se faça presente nele o tempo todo. O habitual não tem relação com a temporalidade. O Ego pode identificar constantemente, dia após dia, ano após ano, a mesma alteridade de seu si-mesmo sem que ela se torne habitual para ele. E, naquilo que o Ego não consegue habitar, ele experimenta o estranhamento de identificar sua própria negação. Assim, a alteridade do si-mesmo adquire valoração negativa ou pejorativa.

O reprimido deixa de ser habitual para o Ego. E deixa de ser habitual por uma questão de sobrevivência. Como foi mostrado nas seções anteriores, o reprimido diz respeito àqueles desejos cuja

satisfação, apesar de representar para o Ego a forma mais objetiva já experimentada por ele de realização de sua identidade, paradoxalmente também representa a realização de um *modus* desta identidade que ele já sabe ilusória, e que entra em conflito com outro destes *modus* no qual ele *crê* encontrar realização, mesmo que, no entanto, a satisfação alcançável nele fique bem aquém da encontrada no desejo reprimido. Assim, o reprimido se torna aquilo no qual o Ego encontra o maior estranhamento de si *justamente* porque foi ali que ele encontrou a maior realização de si mesmo. O Ego não consegue habitar em seu reprimido. Nele, ele encontra o maior estranhamento de si mesmo exatamente porque seu si-mesmo é o *outro*, e não há lugar algum no qual ele encontre seu si-mesmo de forma tão positiva quanto naquilo que ele identifica como o *outro de si mesmo*. Na relação com o reprimido, o Ego experimenta mais intensamente o outro de si mesmo, uma vez que este reprimido representa para ele aquilo no qual seu si-mesmo encontrou mais objetivamente a identidade consigo mesmo.

Mas, na consciência-de-si, este paradoxo não é consciente. Nela, prevalece a consciência de que o reprimido foi excluído do Ego e a ele não pertence mais. A teoria freudiana nos fornece uma representação desta consciência; consciência esta que diz respeito a uma experiência pouco analisada em seu significado psicológico mais profundo. Ao invés de afirmarmos que o reprimido foi excluído do Ego, o mais correto seria dizer que o reprimido representa o que é inconsciente no Ego. Além do mais, para deixarmos bem caracterizado este Ego inconsciente, devemos afirmar que, na inconsciência de si mesmo, o Ego encontra a realidade mais objetiva de sua identidade. A identidade do Ego é seu outro, e não há lugar algum em que o Ego possa encontrar o outro de si mesmo em forma mais pura e absoluta do que na inconsciência de si mesmo. Freud não reconheceu que o reprimido faz parte do Ego inconsciente, mas apontou no Ego a inconsciência das *resistências* que impedem o retorno do reprimido ao Ego.

Como mostrado nas seções anteriores e esquematizado pela Fig. 4, a consciência dos valores que entram em conflito com o desejo incestuoso é a consciência desprazerosa deste mesmo desejo. ‘Valores’ e ‘desejo’ são duas perspectivas de uma mesma identificação conflituosa, de forma que a progressão da identificação com os valores é a progressão da repressão do desejo. Não há uma instância repressora e nem a pressão repressiva dos valores sobre o desejo. Aquilo que denominamos ‘repressão do desejo’ diz respeito à transformação de uma *única* identificação com o outro.

Mas, nas ocasiões em que o Ego identifica no outro, por exemplo, o desejo que foi nele reprimido, esta identificação é experimentada como um ataque ao Ego. Com efeito, apesar de o Ego ser agora inconsciente de que este desejo lhe pertence, o fato é que ele não apenas lhe pertence, mas lhe pertence de maneira fundamental. Entretanto, trata-se de algo fundamental que, paradoxalmente, caso fosse reconhecido pelo Ego como algo seu, representaria para ele o abandono dos ideais em cuja realização ele busca seu si-mesmo. Assim, uma vez que a consciência deste desejo representa uma ameaça ao Ego, e uma vez ainda que o desejo, mesmo consciente, não é reconhecido pelo Ego como seu (ou, uma vez que o Ego, mesmo consciente do desejo, é inconsciente de que ele lhe pertence), a experiência com o reprimido é naturalmente significada como um ataque ao Ego por parte de um conteúdo que não lhe pertence mais.

O reprimido, mesmo inconsciente, tem que ser consciente de alguma forma. De outra maneira, não seria possível ao reprimido fazer parte de qualquer experiência. Este é um dos fundamentos da psicologia dinâmica: O que é inconsciente é inconsciente apenas numa perspectiva, sendo consciente noutra. Freud afirma o seguinte:

Ora, todo o nosso conhecimento está invariavelmente ligado à consciência. Só podemos vir a conhecer, mesmo o *Ics.*, tornando-o consciente. [38]

Se todo conhecimento está invariavelmente ligado à consciência, não podemos conhecer o inconsciente apenas quando ele “se torna” consciente. O tornar consciente daquilo que antes era inconsciente elimina todos os efeitos que a inconsciência determinava na experiência. Assim, se Freud

tivesse restringido seu conhecimento do inconsciente ao que era possível observar quando o que era inconsciente se tornava consciente, sua psicologia teria se limitado apenas à descrição dos estados de saúde, auto-estima elevada, boa relação consigo mesmo e com os demais. No entanto, se Freud formou algum conhecimento sobre o reprimido, isso se deve ao fato de o reprimido *já ser* consciente de alguma maneira. E, apesar de ele ter concebido o reprimido como algo que subjaz ao conteúdo consciente, o fato é que se este “conteúdo subjacente” já não se mostrasse de alguma forma *na* consciência, ele não teria sido capaz de concebê-lo com algo situado *fora* da consciência.

Um desejo inconsciente e reprimido *é consciente* na forma da repulsa experimentada quando este desejo é identificado no outro, ou na indiferença frente à mesma identificação; ele ainda pode ser consciente na forma de desejo similar experimentado na relação com outro objeto, ou simplesmente na angústia que acompanha os ideais conflitantes com ele. Tudo isso são formas de ser consciente de um desejo reprimido. Quando o Ego experimenta o reprimido como algo que ele não reconhece em si mesmo e que o ataca a partir de fora, ele é consciente deste reprimido, mas não enquanto tal; ele é inconsciente de que este reprimido é algo seu. E ele é inconsciente de que este reprimido é algo seu porque, caso viesse a se tornar consciente deste fato, ele imediatamente seria exposto à consciência da nulidade que todos os ideais que ele alimenta e que conflitam com o reprimido representam para a *realização* de seu si-mesmo. Neste sentido, o preservar a *consciência* de si mesmo é o preservar a *inconsciência* do reprimido enquanto próprio de si mesmo, e o tomar consciência do reprimido como algo próprio de si mesmo é o perder a consciência de si mesmo que se quer preservar. É a consciência-de-si que “resiste” ao reprimido; a perda da consciência-de-si que se quer preservar *é* a tomada de consciência do reprimido enquanto algo seu. Assim, não existem dois elementos psíquicos diferentes, um denominado ‘resistência’ e um denominado ‘reprimido’. ‘Resistência’ e ‘reprimido’ são duas nuances de uma *mesma* consciência-de-si que luta por preservar-se. E, uma vez que o Ego tenha tomado consciência da nulidade de sua consciência-de-si, ele se torna consciente de que o reprimido é algo seu. Trata-se da *mesma* tomada de consciência, não de duas tomadas sucessivas da consciência de dois elementos psíquicos diferentes.

Portanto, se Freud identificou as resistências como parte do Ego inconsciente, ele também deveria ter identificado o reprimido na mesma condição. Mas, ele colocou o reprimido no Id, e colocou a repressão como a barreira que separa o reprimido que está no Id e o Ego.

O ego não se acha nitidamente separado do id; sua parte inferior funde-se com ele. Mas o reprimido também se funde com o id, e é simplesmente uma parte dele. Ele só se destaca nitidamente do ego pelas resistências da repressão, e pode comunicar-se com o ego através do id. [39]

Isso nos fornece um indício de que a análise subsequente também mostrará que Ego e Id não são duas instâncias psíquicas separadas, mas duas perspectivas diferentes da mesma egoidade.

4.2 – A Dinâmica entre Ego e Id

Ora, acredito que muito lucraríamos seguindo a sugestão de um escritor que, por motivos pessoais, assevera em vão que nada tem a ver com os rigores da ciência pura. Estou falando de Georg Groddeck, o qual nunca se cansa de insistir que aquilo que chamamos de nosso ego comporta-se essencialmente de modo passivo na vida e que, como ele o expressa, nós somos ‘vividos’ por forças desconhecidas e incontrolláveis. Todos nós tivemos impressões da mesma espécie, ainda que não nos tenham dominado até a exclusão de todas as outras, e precisamos não sentir hesitação em encontrar um lugar para a descoberta de Groddeck na estrutura da ciência. Proponho levá-la em consideração chamando a entidade que tem início no sistema *Pcpt.* e começa por ser *Pcs.* de ‘ego’, e seguindo Groddeck no chamar a outra parte da mente, pela qual essa entidade se estende e que se comporta como se fosse *Ics.*, de ‘id’.

[40]

Freud chega ao conceito de Id após constatar que nosso Ego é “vivido” por forças desconhecidas e incontroláveis, ou seja, após constatar que há forças em nosso Ego que não reconhecemos propriamente como “nossas forças”, e que, diferentemente da motilidade, não estão sob o controle da vontade. O Id possui, portanto, o caráter da ‘impessoalidade’. Não se trata, porém, da impessoalidade que discutimos mais acima, e que derivava de uma consciência da identidade do Ego grande o bastante para que a relação do ‘eu’ com o ‘não-eu’ perdesse o tom do estranhamento. Pelo contrário, a impessoalidade característica do Id diz respeito exatamente à presença de um ‘não-eu’ desconhecido e incontrolável bem no seio do próprio ‘eu’; ou seja, ela deriva, em última instância, da incapacidade de o Ego se identificar com aquilo que encontra em si mesmo, e, paradoxalmente, de uma consciência da identidade do Ego que ainda é marcada pela pessoalidade.

A impessoalidade destas forças desconhecidas e incontroláveis justifica a concepção, por parte de Freud, de uma instância particular, diferente do Ego, na qual elas se reúnem. Entretanto, a experiência nos diz que o fato de estas forças serem desconhecidas e incontroláveis, e de, portanto, serem ‘impessoais’, não significa necessariamente que o Ego não consiga identificá-las como *suas*. O desejo opera nele de forma desconhecida e incontrolável. Com efeito, o Ego não tem a capacidade de despertar voluntariamente um desejo e de cessá-lo de forma igualmente voluntária, ao passo que o movimento de seus membros, por exemplo, ele é capaz de iniciar e concluir de acordo com sua vontade. O Ego é capaz, com o amadurecimento, de adiar a satisfação de um desejo, ou mesmo de mantê-lo insatisfeito; é capaz de dar a ele novos objetos e objetivos, mas não é capaz de cessá-lo por conta própria. No entanto, se o desejo não foi reprimido, o Ego é perfeitamente capaz de reconhecer que, mesmo na condição de uma força impessoal que ele não controla e que muitas vezes desconhece sua razão de ser, um desejo é um desejo *seu*. Assim, são nas manifestações pulsionais – incluindo a dinâmica do desejo – que o paradoxo da identidade do Ego se manifesta mais claramente na contradição entre o que nele é pessoal e impessoal. Os desejos mais intensos, mais incontroláveis e mais incompreensíveis representam os estados nos quais o Ego encontra a maior pessoalidade e também a maior impessoalidade de sua identidade consigo mesmo; uma identidade que, na verdade, é a identidade com o outro de si mesmo.

A Fig. 3 nos fornece um esquema que figura adequadamente a relação entre Ego e pulsões. Se Ego e objeto são idênticos em si mesmos, a convergência entre as duas instâncias apresenta três perspectivas distintas e complementares:

Na primeira delas (aquela que está representada na figura em questão), a convergência ocorre entre Ego e objeto. Esta perspectiva pode ser desdobrada em diversas outras. Numa delas, podemos entender que a consciência é a consciência-de-si que existe na consciência-do-outro, e que o Ego busca seu si-mesmo no outro de si mesmo. Noutra, podemos figurar a impessoalidade da identidade do Ego consigo mesmo, identidade que se estabelece com o outro de seu si-mesmo, ou a impessoalidade de forças pulsionais que o Ego reconhece em si mesmo.

A segunda e a terceira perspectiva nós chegamos até elas partindo de deduções da primeira. Se Ego e objeto são idênticos em si mesmos, então a convergência entre Ego e objeto é, simultaneamente, tanto a convergência do Ego consigo mesmo quanto a convergência do objeto consigo mesmo.

A perspectiva na qual o objeto aparece em convergência consigo mesmo também pode ser desdobrada em outras. Ela pode ser entendida como a consciência da alteridade do objeto, que existe em si mesmo enquanto outro do Ego. E também podemos figurar, através dela, a impessoalidade das relações pulsionais entre Ego e objeto. Com efeito, a impessoalidade das pulsões coloca o Ego na posição de objeto delas, e a relação do Ego com elas é a da *objetalidade*; uma objetalidade na qual este objeto-Ego toma por objeto a si mesmo ou o mundo externo.

Finalmente, a convergência do Ego consigo mesmo. Nesta perspectiva, o objeto aparece claramente na posição de si-mesmo do Ego; um si-mesmo com o qual o Ego ainda busca a identidade. Através dela

também somos capazes de entender que todas as relações de identificações do Ego com o outro, e as relações pessoais e impessoais que mantém com as pulsões que encontra em si mesmo, tudo isso, repito, constitui sua identidade consigo mesmo.

O significado das relações de divergência entre Ego e objeto não diferem dos que foram mencionados acima. Com efeito, só há convergência na divergência. Assim, não haveria a convergência do Ego consigo mesmo se Ego e seu si-mesmo não fossem simultaneamente divergentes. Isso torna supérfluo mencionar aqui os significados das relações de divergência.

A dinâmica esquematicamente desmembrada acima nos deixa claro que qualquer tentativa de designar ou o Ego ou o Id como o reservatório da libido se mostrará supérflua e infrutífera. O editor inglês das Edições *Standard* das obras de Freud, no apêndice B a *O Ego e o Id* (p. 79) faz o seguinte apontamento:

Freud escreve: ‘Se é verdade que a pulsão destrutiva assim como o ego — mas o que temos aqui em mente é antes o id, a pessoa integral — inclui originalmente todas as forças pulsionais (...)’ A frase entre travessões aponta, naturalmente, para um estado primitivo de coisas, no qual o id e o ego ainda são indiferenciados. E há uma observação semelhante, mas mais definida, no *Esboço*, desta vez dois parágrafos antes da passagem já citada: ‘Podemos imaginar um estado inicial como sendo o estado em que a energia total disponível de Eros, a qual, doravante, mencionaremos como “libido”, acha-se presente no ego-id ainda indiferenciado (...)’ Se tomarmos isto como sendo a verdadeira essência da teoria de Freud, a contradição aparente de sua expressão é diminuída. Este ‘ego-id’ foi originalmente o ‘grande reservatório da libido’, no sentido de ser um tanque de armazenamento. Após a diferenciação ter ocorrido, o id continuaria como tanque de armazenamento, mas, quando começou a enviar catexias (quer para objetos quer para o ego agora diferenciado), ele seria, além disso, uma fonte de suprimento. Mas o mesmo também seria verdadeiro quanto ao ego, pois este seria um tanque de armazenamento da libido narcísica bem como, segundo um dos pontos de vista, uma fonte de suprimento para as catexias objetais.

Hermenêuticas como essa apenas complicam ainda mais e só tornam ainda mais frágil aquilo que não tem solução. Como afirmei mais acima, a consistência da teoria mental psicanalítica está justamente na contradição de premissas psicológicas. As tentativas de resolver contradições encontradas na teoria mental freudiana só a enfraquecem mais ainda, e dão a ela, aos olhos daqueles que não lhe nutrem tanta boa vontade, o tom concreto da implausibilidade.

As tentativas de conciliação das premissas contraditórias que ora apontam o Id como reservatório das pulsões, ora apontam o Ego na mesma condição, e que restringem as pulsões reservadas no Id ao tipo objetual, enquanto as de tipo narcisista ficariam reservadas no Ego, passam por cima do *insight* fundamental implícito na contradição em questão, qual seja, que a natureza das pulsões é pessoal e impessoal, sendo que seu caráter pessoal reside em sua impessoalidade, e vice-versa. Este *insight*, implícito na contradição de Freud, e que nos fornece uma ponte para a compreensão profunda das pulsões, é completamente perdido no tipo de solução proposto acima. O resultado é uma teoria linear, bem figurada em sua estrutura tópico-mecanicista, mas desprovida de valor psicológico.

Neste sentido, também devemos reconhecer que o desenvolvimento do pensamento de Freud que culminou na teoria do sujeito tripartido acabou mesmo por enfraquecê-la. A forma excessivamente concreta que Freud conferiu à sua figuração da mente acabou por prejudicar seu potencial de induzir a um *insight* profundo da natureza dos processos psicológicos. Ao descrever processos psicológicos na linguagem de uma teoria mental que distingue entre um Id e um Ego, Freud retirou destes processos parte de seu elemento *subjetivo*; as pulsões tornaram-se localizadas estruturalmente *fora* do Ego e *fora* da consciência, uma vez que o Id é inconsciente na teoria freudiana. Uma teoria que aponta para estruturas localizadas fora do Ego e fora da consciência aponta para estruturas que não mais se encontram no ‘si-mesmo’. Elas adquirem, na verdade, uma *objetividade* maior que a objetividade da observação empírica mais pura.

De fato, a percepção é sempre do eu; há sempre um eu que percebe, mesmo no caso de uma percepção objetificada pelo método e pelo treinamento científico. Porém, estruturas que se localizam fora do Ego e fora da consciência não constituem *objeto* de conhecimento psicológico. Não é possível

conhecê-las em ligação direta com o eu do observador. Este é também o caso do conhecimento neurocientífico atual. Quando a Psicanálise descreve suas teorias na forma da dinâmica entre desejos, medos, princípio de prazer ou realidade, relações parentais, etc., ela as descreve numa forma que pode ser autenticada pela introspecção subjetiva do interlocutor. Com efeito, a maioria dos adeptos ou dos adversários da Psicanálise se tornaram ou uma coisa ou outra a partir de exames introspectivos de suas próprias pessoas. Uns dizem, “sim, consigo reconhecer em mim os processos descritos pela Psicanálise”, enquanto outros dizem, “não; tudo isso é absurdo, e comigo jamais se passou algo semelhante.” Concordando ou discordando da teoria psicanalítica, o fato é que ao descrever processos psicológicos nos conceitos psicológicos supracitados ou semelhantes, ela fornece uma teoria capaz de ser verificada introspectivamente, e, nesta verificação, ela pode ser aceita ou rejeitada.

Agora, quando a explicação para um fenômeno psíquico é dada em termos neurocientíficos, o potencial deste *insight* é anulado. Ninguém consegue, através de um exame introspectivo, verificar em sua subjetividade processos sinápticos, etc. Não se trata de verificar este ou aquele processo sináptico. Processos sinápticos não são possíveis de serem verificados, por princípio, através da introspecção. Não é possível aceitar ou rejeitar uma teoria destas através de exame semelhante. Neste caso, a teoria aponta para elementos cujo conhecimento não pode mais ser obtido em ligação direta com o eu do observador. Apenas o observador que estude a mecânica neurológica de outro indivíduo pode formar e verificar um conhecimento deste tipo.

Ao distinguir entre um Ego e um Id, Freud se aproximou deste tipo de “objetividade” que anula o valor psicológico de uma teoria. Nesta objetividade, perde-se o potencial de se atingir um *insight* psicológico profundo, e somos obrigados a reconhecer que, se a Psicanálise ainda sobrevive no início do século XXI, isso se deve justamente ao seu potencial de proporcionar *insights* revolucionários sobre a natureza do homem, em praticamente todas as áreas do conhecimento. Entretanto, seu potencial para isso reside noutras maneiras de conceber o sujeito. Uma figura que apresente o homem dividido de forma tão concreta só diminui este potencial, ao invés de incrementá-lo. Um exemplo da perda de valor psicológico proporcionado por essa reviravolta no pensamento de Freud pode ser dado pela passagem abaixo:

É fácil ver que o ego é aquela parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo, por intermédio do *Pcpt.-Cs.*; em certo sentido, é uma extensão da diferenciação de superfície. Além disso, o ego procura aplicar a influência do mundo externo ao id e às tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no id, pelo princípio de realidade. Para o ego, a percepção desempenha o papel que no id cabe à pulsão. O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões. [\[41\]](#)

Freud costumava explicar a origem do Ego através da identificação, e esta forma de explicá-la era dotada de um potencial para o *insight* psicológico muito maior do que a teoria agora formulada por ele. Se a teoria psicológica que distinguia o Ego de um Id já carecia de significado psicológico, que significado do tipo pode ter a teoria que explica esta diferenciação apelando para a “influência direta do mundo externo”? Esta é uma teoria de conotação química ou biológica, não psicológica. Em termos psicológicos, a explicação pode ser dada de forma mais apropriada da seguinte maneira.

Por “influência direta do mundo externo”, devemos entender a relação do sujeito com o mundo, relação esta que é uma relação de identificação. Com o progresso da dinâmica da identificação, a diferenciação entre Ego e objeto se clarifica, e a consciência se torna capaz de identificar no mundo tanto a realização de seu si-mesmo quanto as ameaças e obstáculos a esta realização, uma vez que o objeto se torne consciente tanto na perspectiva do outro que é o si-mesmo quanto na do si-mesmo que é outro, de forma que o mesmo objeto represente, simultaneamente, as duas perspectivas desta consciência. Assim, através da identificação, a consciência da *negação* das demandas pulsionais se torna uma com a consciência da própria demanda. A *experiência* da demanda negada por princípio, da frustração

implícita nela, e a *compreensão* das *causas* desta frustração (que pode ser uma compreensão fantasiosa e especulativa, mas que ainda assim não deixa de ser uma forma de compreensão) conduzem a *hipóteses* de como ela pode evitada que, colocadas em prática, conduzem a mais conclusões, a mais especulações causais e a mais hipóteses cujo processo, enfim, podemos de forma simplificada denominar *aprendizado*. O aprendizado ocorre em nível motor e intelectual. Neste último, ele corresponde ao desenvolvimento do que Freud denomina ‘razão e bom senso’.

Na consciência da demanda pulsional negada por princípio, podemos identificar três perspectivas: Em primeiro lugar, a consciência da personalidade mais estrita, ou seja, aquela que se ocupa do aprendizado com vistas à satisfação das pulsões. Nesta consciência, Freud aponta o Ego. Em segundo, a consciência da impessoalidade mais estrita, ou a consciência de um mundo externo constituído dos objetos das pulsões e dos obstáculos à sua obtenção. Finalmente, em terceiro, a consciência propriamente dita das demandas que são paradoxalmente pessoais e impessoais e que, mesmo negadas por princípio, ainda clamam por satisfação. Nesta consciência, Freud identificou o Id.

A diferenciação entre Ego e Id repousa, portanto, na diferenciação entre ‘princípio de realidade’ e ‘princípio de prazer’. Estes princípios fazem parte da natureza de todas as pulsões, uma vez que a consciência das manifestações pulsionais, em qualquer estágio do desenvolvimento, é a consciência de *demandas negadas*. A Fig. 3 deixa este ponto bastante claro. A convergência entre Ego e objeto só existe na divergência entre eles. Assim, a consciência das demandas pulsionais só existe porque estas demandas são negadas por princípio. E, na medida em que a consciência tanto da demanda quanto de sua negação é a consciência do *objeto* à qual elas se dirigem, a negação da demanda é sempre *objetiva*, e por isso podemos dizer que ela sempre advém da “realidade”, assim como a demanda por prazer tem sempre esta mesma “realidade” por objeto. A demanda por prazer só se satisfaz na realidade – ou naquilo que o Ego entende por “realidade”, uma vez que a satisfação das pulsões coincide com a *realização* do Ego. Princípio de prazer e princípio de realidade são os dois lados da mesma moeda. Mas, na falta de um entendimento psicológico mais profundo, eles podem ser figurados como princípios opostos, e podem dar azo à distinção que Freud fez entre Ego e Id.

O que Freud entende por “o Ego procura aplicar a influência do mundo externo ao Id e às tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no Id, pelo princípio de realidade” é mais apropriadamente concebido como o desenvolvimento da consciência-do-outro, no qual as duas perspectivas deste enquanto o si-mesmo que é outro e o outro que é o si-mesmo se tornam distintas e marcadamente opostas, obrigando o Ego a encontrar para elas uma conciliação. É esta conciliação que Freud entende como a “tentativa de substituição” de um princípio pelo outro, substituição que, pela própria natureza das pulsões, não pode acontecer.

Teorias como as que explicam a formação do Ego através de influências do mundo externo, e que distinguem o Ego de um Id completamente impessoal e inconsciente, são exemplos de teorias desprovidas de valor psicológico. Com efeito, o valor psicológico de uma teoria psicológica é diretamente proporcional ao seu fator subjetivo. O ‘subjetivo’, neste caso, não deve ser confundido, como muitas vezes se confunde, com o relativo, o arbitrário, o desprovido de critério e de objetividade. A Psicologia é a ciência do sujeito. Assim, uma Psicologia objetiva é aquela que trata o sujeito objetivamente. Entretanto, se este tratamento objetivo resultar numa teoria na qual seu próprio objeto, o sujeito, esteja por princípio impossibilitado de nela se reconhecer, a objetividade assim auferida terá excluído da teoria em questão toda a subjetividade, e, portanto, o próprio objeto do qual ela pretendia tratar, uma vez que ‘subjetividade’ é a qualidade distintiva do sujeito.

O grande desafio da Psicologia é elaborar teorias objetivas que não eliminem a subjetividade. É elaborar teorias psicológicas de valor psicológico profundo, cujo potencial para induzir ao *insight* sobre a natureza dos processos psíquicos seja grande. Uma teoria psicológica que tenha potencial de induzir a um *insight* profundo será naturalmente objetiva, uma vez que a objetividade que se espera de uma teoria

psicológica reside em seu potencial de revelar a verdade do sujeito. Mas não a verdade do sujeito em termos químicos ou biológicos – termos nos quais o sujeito está impossibilitado, por princípio, de reconhecer a si próprio através da introspecção – mas a verdade expressa em conceitos psicológicos ou mentalistas, a única na qual o sujeito é capaz de se reconhecer como sujeito.

Neste sentido, o que temos em mente quando falamos em dar objetividade à subjetividade? Ora, uma teoria psicológica objetiva que não exclua a subjetividade deve encontrar a objetividade na própria subjetividade. E, quanto mais ela for capaz de encontrar objetividade na subjetividade, mais objetiva esta teoria psicológica será. Assim, uma teoria psicológica objetiva será aquela que parta da premissa de que Ego e objeto são, em si mesmos, *idênticos*. E quanto mais esta psicologia conseguir se aprofundar na compreensão da identidade implícita – ou inconsciente – entre estas duas instâncias, maior será a sua objetividade. Neste sentido, para o pesar de muitos psicólogos, seremos obrigados a admitir que a objetividade que caracteriza uma teoria psicológica dotada de valor psicológico não é a mesma objetividade que se espera de uma teoria científica. Se a Psicologia continuar tentando satisfazer os quesitos da objetividade científica, ela acabará se transformando completamente numa teoria biológica, e será, de fato, totalmente eliminada do mapa pela Neurociência.

E o que nós temos contra a Neurociência? Absolutamente nada, tirando o fato de que ela não é psicologia. Não é uma ciência na qual o sujeito possa se reconhecer enquanto tal e atingir um *insight* sobre a realidade de sua própria natureza. Processos psíquicos descritos em termos neurocientíficos deixam de ser descritos enquanto processos psíquicos para serem descritos enquanto processos químicos ou biológicos. É importante ressaltar que não estamos discutindo aqui se a natureza da mente é totalmente material ou se há uma parte imaterial da mente. Não se trata da questão sobre se a realidade ontológica da mente se restringe ao cérebro ou se há “algo mais” a que poderíamos dar a mesma denominação. Independentemente de a natureza da mente ser monista ou dualista, o fato é que processos psíquicos podem ser *descritos* em termos biológicos, psicológicos ou mesmo físicos e sociológicos. Há diversas epistemologias que se prestam à descrição da nossa vida mental. Entretanto, esta vida mental só é descrita *enquanto* vida mental, e os processos psíquicos só são descritos *enquanto* processos psíquicos se a eles forem dadas descrições em termos psicológicos ou mentalistas. Somente *neste caso* estaremos fazendo psicologia.

E se a Psicologia demanda que processos psíquicos sejam descritos em termos psicológicos, e uma vez que a objetividade de teorias psicológicas não pode prescindir de subjetividade, é necessário admitir que a objetividade de uma teoria psicológica não é a mesma objetividade que se espera de uma teoria científica, e que a *verdadeira* psicologia não será ciência jamais.

A teoria psicanalítica, como foi mostrado até aqui, adapta-se muito bem, até certo ponto, às descrições psicológicas que partem da premissa da identidade inconsciente entre Ego e objeto. A tentativa que estamos fazendo agora de interpretar o texto freudiano à luz de uma psicologia dinâmica que tenha como esquema básico aquele que está desenhado na Figura 3 tem sido bastante bem-sucedida. A identidade entre Ego e objeto implica, como está sendo mostrado, na identidade entre consciência e inconsciência, princípio de prazer e princípio de realidade, pulsão de vida e pulsão de morte, Ego e Id, e de todas as demais polaridades concebidas por Freud. Mesmo que estas formas de identidade não estejam originalmente no texto do autor, suas idéias mostram um potencial muito grande de se adaptarem a elas. Por isso, a Psicanálise pode ser entendida como a psicologia mais objetiva e mais verdadeira que tivemos até hoje. Não é à toa que ela foi praticamente a única a extrapolar, de forma consistente e indiscutível, os muros dos departamentos de Psicologia para se espalhar a quase todos os ramos do saber. A explicação do seu sucesso é bastante simples: Apesar de ter sido sempre alvo de críticas quanto à ausência de objetividade e cientificidade, a Psicanálise é, até hoje, a psicologia que mais se aproximou da objetividade que uma teoria psicológica deve ter, mesmo que até o momento não tenhamos realmente entendido em que esta objetividade consiste.

4.3 – A Gênese Objetiva e Universal do Superego

O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preceito: ‘Você *deveria ser* assim (como o seu pai)’. Ela também compreende a proibição: ‘Você *não pode ser* assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele.’ Esse aspecto duplo do ideal do ego deriva do fato de que o ideal do ego tem a missão de reprimir o complexo de Édipo; em verdade, é a esse evento revolucionário que ele deve a sua existência. [\[42\]](#)

Muito já foi dito aqui sobre a relação entre o Ego e o ideal do Ego. Mas, o texto de Freud acima é interessante por deixar implícita a natureza paradoxal e dinâmica desta relação, apesar de seu significado psicológico mais profundo não ter sido apreendido.

Com efeito, é verdade que o significado do ideal do Ego pode ser expresso em dois imperativos contraditórios, como se dissesse ao Ego tanto que ele deveria ser *assim* e que ele não pode ser *assim*. Entretanto, a barreira que constitui o ‘não poder ser assim’ não está, em seu sentido mais profundo, no obstáculo que a existência do pai representa contra a satisfação dos desejos incestuosos do filho, e nem na recusa da mãe em satisfazer esses desejos. Se a barreira tivesse essa natureza, ela seria puramente acidental, e não poderia constituir uma lei, muito menos uma lei *psicológica*. Pois, mesmo que a existência do pai e a recusa da mãe pudessem ser apontados como fatores universalmente presentes nas relações edipianas da criança, isso não seria o suficiente para erigir uma lei psicológica, visto não haver, neste tipo de barreira, nada que indique a presença de um impedimento psíquico à *realização* do ideal do Ego.

Assim, mesmo na hipótese de o filho vir realmente a desbancar o pai e tomar sua mãe como mulher, somos obrigados a admitir que o ideal do Ego continua impondo sobre o Ego imperativos contraditórios e que, mesmo na posse sexual da mãe, o filho permanece *impedido* de tê-la e na falta por *não poder ser* como seu pai. O ‘não poder ser como seu pai’ independe da circunstância de o filho conseguir desbancá-lo para tomar a mãe como mulher ou não.

A identidade do Ego possui duas perspectivas: Ela é tanto a identidade do Ego consigo mesmo quanto a identidade do Ego com o objeto, o outro de si mesmo. Naquilo em que a identidade do Ego é inconsciente, ela opera na forma de um ideal para o próprio Ego. Assim, o ideal do Ego representa o ideal de *realizar* a identidade consigo mesmo que o Ego já é em si mesmo. Dizemos que o Ego já é em si mesmo esta identidade exatamente porque ele ainda não tem plena consciência dela. Entretanto, a consciência plena desta identidade significaria para o Ego a tomada plena da consciência de que seu si-mesmo é o outro, e de que ele, o Ego, é o outro de si mesmo. É verdade que nesta tomada de consciência o Ego também estaria plenamente consciente de que o outro de si mesmo é o seu próprio si-mesmo, e que não há qualquer negação de si mesmo em seu outro. Entretanto, em ambos os casos a plena *realização* da identidade do Ego significaria a eliminação da *diferença* entre Ego e objeto, o que representa a eliminação do próprio Ego, uma vez que o Ego só existe na diferença com o seu outro, o objeto. Em suma, a *realização* do Ego equivaleria à sua eliminação. Este é o paradoxo do qual o Ego não consegue se livrar. E, uma vez que a *realização* do Ego significa a *realização* do ideal do Ego, este último permanece sempre na condição de ideal.

O ideal do Ego permanece sempre na condição de ideal. Isso significa que os imperativos contraditórios que ele impõe ao Ego permanecem sempre na condição de *ideais válidos*, e que, enquanto ideais válidos, permanecem, simultaneamente, *irrealizados*. Um ideal que permanece válido enquanto *ideal* é um ideal que nunca se torna *real*. No caso do Superego, o imperativo de ser como o pai permanece como um ideal válido na medida em que a criança buscará *realizar* os ideais de força e masculinidade, herdados da identificação com a figura paterna, na conquista e na posse de um objeto

sexual *semelhante* ao objeto do pai; a mãe. E, na condição de ideal válido permanecerá irrealizado porquanto este objeto não é o objeto que foi tomado pelo pai, o que significa que o lugar do pai continuará ocupado por ele, não podendo a criança jamais desbancá-lo. Por sua vez, o imperativo de não ser como o pai permanecerá na conta de um ideal válido na medida em que a criança se disporá a abandonar as pretensões de conquistar a posse sexual da mãe. Mas, enquanto ideal válido, permanecerá irrealizado porquanto, no objeto que será buscado em substituição, ele identificará a imagem dela, e a conquista de sua posse sexual terá, para ele, o significado de uma posse indireta da mãe que ele nunca teve. Entretanto, o imperativo de não ser como o pai permanece impedindo que o filho tome o seu lugar e possua a mãe mesmo na circunstância de criança vir realmente a tomar sua mãe como mulher. Independentemente de circunstâncias acidentais ligadas à tomada ou não da posse sexual da mãe, os imperativos contraditórios que o ideal do Ego impõem ao Ego continuam válidos e operantes, e o paradoxo representado pela Fig. 3 assume a condição de uma *lei psicológica objetiva e universal*.

A natureza do conflito edipiano não pode ser apontada na barreira física que o pai representa no acesso à mãe ou na recusa que ela eventualmente poderia dirigir ao desejo incestuoso do filho. No conflito edipiano assim configurado, o único fator psicológico é o desejo incestuoso da criança. No entanto, em se tratando de um conflito psicológico, um conflito cuja natureza psicológica é tão grande que pode levar à repressão e a graves conseqüências patológicas, todos os elementos envolvidos precisam ser psicológicos, independentemente de circunstâncias externas acidentais. A natureza do conflito edipiano ficou bem explicada mais acima. Chega um ponto no desenvolvimento da personalidade em que a eclosão do desejo sexual infantil passa a representar o abandono dos valores e ideais que o Ego está formando na identificação. *Este* é o verdadeiro conflito edipiano, não importa se em sua *representação* podemos apontar as figuras de ambos os pais, apenas um deles, ou a figura de outras pessoas que se relacionem com a criança. O conflito edipiano também pode ser vivido na relação com professores, e mesmo na relação com outras crianças. O adulto comum se espantaria caso descobrisse quão flexível e amplo é o desejo sexual de uma criança. Ela faz pouca distinção entre os sexos e idade, e não chega a fazer nem distinção entre seres animados e inanimados. Suas fantasias sexuais raramente possuem o caráter da genitalidade, como já mencionei, mas são acompanhadas de intensa excitação sexual. Em *todos* os seus objetos sexuais, a criança vivencia o conflito edipiano, mesmo no caso de um destes objetos ser o brinquedo do parquinho no qual ela se dependura diariamente. Não foi sem razão que Freud denominou nossas criancinhas de *perversos polimorfos*.

Se a natureza do complexo de Édipo reside no conflito entre a eclosão do desejo sexual infantil e os valores e ideais que o Ego está formando na identificação, sua apresenta duas perspectivas. É preciso tanto que a criança tome consciência de que a *realização* de seus ideais é um meio para a satisfação do desejo sexual quanto de que a satisfação do desejo sexual é um meio para a *realização* dos ideais em questão. Geralmente, estas duas perspectivas correspondem a duas fases do desenvolvimento. A primeira ficou marcada na literatura psicanalítica como ‘período de latência’, ou seja, como aquela fase logo após a dissolução do complexo de Édipo na qual a criança se dedica aos estudos e à vida social, ‘sublimando’ nestas atividades o seus impulsos sexuais. A segunda nós identificamos como o redespertar do desejo sexual na adolescência, um redespertar que não significa simplesmente um retorno do desejo sexual infantil, mas o surgir de um *novo* desejo sexual; um desejo fortemente marcado pela genitalidade e no qual a excitação sexual não opera mais simplesmente como fim, mas como meio para se chegar ao orgasmo, diferentemente do que se apresenta no desejo infantil. Paralelamente, deixamos implícito que esta solução não se opera, geralmente, sem alguma repressão

Se no redespertar do desejo sexual na puberdade o agora adolescente vier a tomar um de seus pais como objeto sexual, *mesmo assim* não podemos nós afirmar que o complexo de Édipo não tenha sido resolvido, e nem que ele não tenha sido reprimido. Com efeito, a *figura parental* que agora serve de objeto sexual também não é exatamente a mesma que estava envolvida no conflito edipiano infantil. A

transformação do desejo implica a transformação de sua representação. Da infância até a adolescência, a representação do objeto é amplamente transformada. A figura parental que o adolescente tomará como objeto sexual não é exatamente a *mesma* que foi tomada por ele na eclosão do conflito edipiano infantil. E, mesmo que uma eventual relação sexual com os pais na adolescência venha a ocorrer, o desejo sexual incestuoso e infantil permanecerá insatisfeito no inconsciente, e o acesso à posse sexual da figura parental representada no conflito edipiano continuará barrada. Na verdade, somos obrigados a reconhecer que esta posse estará barrada mesmo que a criança satisfaça seus desejos incestuosos *durante* a fase edipiana.

É possível tomar um dos pais como objeto sexual na adolescência sem que este desejo seja experimentado com grandes doses de conflito, ainda que o conflito original entre o desejo infantil e os ideais infantis continue a existir, reprimido e inconsciente. Assim como a repressão do complexo não isenta o desejo sexual pós-puberdade de alguns conflitos, mesmo quando este desejo nunca mais apresenta qualquer nuance incestuosa, o redespertar de um desejo incestuoso na puberdade também não estará isento de conflitos. Mas, nem por causa disso estamos autorizados a erigir como lei psicológica o fato de que este desejo incestuoso será, por natureza, mais conflituoso que o desejo não incestuoso encontrado nos demais. Às vezes, pode ser exatamente o contrário!

O ideal do Ego tem sim a missão de reprimir o complexo de Édipo, e devemos realmente a sua existência a este “evento revolucionário”. Mas, não podemos confundir a repressão do complexo de Édipo e o surgimento do Superego com a circunstância *acidental* de a criança não conseguir, *na prática*, a satisfação de seus desejos incestuosos, ou com a eclosão, na adolescência, de um desejo sexual não-incestuoso. A repressão do complexo de Édipo e o surgimento do Superego representam leis psicológicas objetivas e universais. As barreiras encontradas pela criança à satisfação de seu desejo sexual, tais como a existência do pai ou a recusa implícita ou explícita da mãe, são circunstâncias externas casuais e acidentais que não podem entrar, de forma alguma, numa teoria dotada de valor psicológico profundo. E a eclosão do desejo sexual não-incestuoso na adolescência, apesar de representar um fato psicológico, não é um fato psicológico ligado de forma causal *universal* à repressão do complexo de Édipo. Trata-se um fato psicológico também circunstancial, ligado à dinâmica psíquica *particular* deste ou daquele caso de repressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este livro serve apenas de amostra da forma como a teoria de Freud pode ser interpretada de maneira não topográfica-mecanicista. É claro que um estudo completo deveria, na verdade, trabalhar com a obra completa do autor, comentando passagem por passagem, uma vez que o pensamento de Freud possui inúmeras nuances, não sendo possível, nem de longe, contemplá-las todas num trabalho desta extensão. Entretanto, ele é extenso o suficiente para cumprir com o objetivo proposto: Apresentar uma solução para as principais dificuldades envolvidas numa teoria mental que coloca a mente dividida em instâncias. A teoria mental dinâmica aos olhos da qual interpretamos a psicologia de Freud dá unidade ao sujeito sem retirar dele sua divisibilidade. Mais ainda: Demonstra que o sujeito somente pode ser uno se for dividido.

De todas as questões envolvidas na temática da partição mental, as mais importantes certamente são aquelas que se relacionam ao inconsciente. E a natureza do inconsciente é tal que não se pode atingir um conhecimento profundo da natureza da consciência sem o entendimento de que a *consciência é a inconsciência*. Em linhas bastante gerais, a consciência pode ser definida como a *inconsciência da identidade entre Ego e objeto*. Assim, estar consciente é estar inconsciente da identidade entre o si-mesmo e seu outro. Portanto, não há qualquer divisão topográfica e instancial entre uma consciência e um inconsciente, e nenhuma diferença real na natureza das duas coisas. As diferenças que Freud apontou, por exemplo, entre sistema primário e sistema secundário representam a mesma oposição que constitui a unidade entre todas as demais polaridades que ele concebeu, ou seja, constituem diferentes perspectiva de uma mesma “coisa”.

De todo o trabalho, ficam algumas lições.

O texto de Freud é cheio de intuições corretas e geniais sobre a natureza da psique; intuições corretas e geniais em cujas tentativas de explicá-las ele tomou ocorrências externas fortuitas e acidentais por causas, formulando em cima delas teorias topográficas e mecanicistas com pouco valor psicológico.

Entretanto, as intuições de Freud só são corretas e geniais por alcançarem a verdadeira objetividade que uma teoria psicológica deve ter. Mesmo que a teoria de Freud em si seja desprovida de tal objetividade, as intuições que a elas subjazem a possuem em alto grau. A prova disso é a extensa e duradoura aplicabilidade que a Psicanálise tem tido em praticamente todas as áreas do saber. Isso também mostra que uma teoria verdadeira não precisa ter sua verdade reconhecida para se estabelecer. Desde o início, a Psicanálise vem sendo atacada pela sua inconsistência e suas inúmeras dificuldades teóricas. Mais recentemente, as pesquisas no campo da Neurociência têm obtido resultados positivos significativos que deixam de lado cada vez mais os conceitos capitais da Psicanálise. Mas, nem por isso a teoria psicanalítica tem perdido espaço significativo. Mesmo sem entender em que consiste a objetividade da Psicanálise, e mesmo sem saber responder adequadamente às críticas formuladas contra ela por outras linhas de Psicologia e agora pela Neurociência cada vez mais fortalecida, questões concernentes a vários aspectos da existência humana ainda não conseguem deixar de necessitar da teoria psicanalítica para encontrar uma resposta satisfatória a muitas de suas demandas.

E não poderia deixar de ser assim. Com efeito, as respostas da Neurociência e das psicologias de linha social, evolutiva, cognitiva e comportamental, por exemplo, carecem de valor psicológico. Podem representar boas teorias de valor sociológico ou biológico, mas não possuem valor psicológico, e não atendem aos critérios que uma teoria psicológica deve ter, mesmo que o público em geral não tenha clara consciência de quais são esses critérios. Elas não fornecem, portanto, aquilo que, mesmo intuitivamente, as pessoas esperam que a Psicologia deva lhes dar.

O valor da Psicanálise e a razão de ela ter e de ter tido tanta entrada tanto em nossa vida comum quanto nos mais diferentes departamentos acadêmicos reside em seu potencial de nos proporcionar uma

compreensão singular e aprofundada de nós mesmos, algo que nenhuma das psicologias supracitadas e nem a Neurociência conseguiram. Não conseguiram e não conseguirão, pois estão impedidas disso por princípio. O princípio que as impede a tanto é a objetividade que elas procuram alcançar: A objetividade científica. Com efeito, a objetividade científica é do tipo que busca eliminar todo traço de subjetividade do conhecimento por ela produzido. Por resultado, obtemos teorias sobre uma natureza *inanimada*, desprovida de *alma*, governada por um mecanicismo cego. Quando aplicada à Psicologia, este tipo de objetividade também produz a imagem de uma máquina biológica inanimada na qual o homem não mais se reconhece enquanto homem, enquanto indivíduo, e não tem qualquer possibilidade de reconhecer sua subjetividade e alcançar um *insight* profundo sobre a natureza da mente. A Psicanálise, por sua vez, fornece uma teoria que nos possibilita tudo o que as outras não podem fornecer por princípio. Por exemplo, a teoria que explica a consciência como uma rede de sinapses não possui qualquer potencial de levar a um *insight* sobre a natureza da consciência. Porém, aquela que a define como a inconsciência da identidade entre Ego e objeto é dotada do potencial mais objetivo de induzir a um *insight* do tipo. A primeira teoria atende aos requisitos da objetividade científica; a segunda, atende aos requisitos da objetividade que uma teoria psicológica deve ter. A objetividade da Psicanálise (pelo menos, a objetividade das intuições que Freud formalizou nelas) responde adequadamente à objetividade psicológica, sendo por isso dotada do valor psicológico que as outras jamais alcançarão.

Ao contrário de uma teoria científica, uma teoria psicológica deve buscar a objetividade na subjetividade. A objetividade encontrada na subjetividade deve ser tal que não pode haver “alguma” objetividade que não corresponda a “alguma” subjetividade (caso este em que cairíamos na objetividade científica) e nem haver “alguma” subjetividade que não corresponda a “alguma” objetividade (caso este no qual teríamos uma teoria subjetiva desprovida de objetividade e, portanto, desprovida de valor). Assim sendo, numa teoria psicológica, *toda* objetividade deve corresponder a uma subjetividade, o que equivale a dizer que *toda* objetividade deve ser *subjetiva*, e vice-versa. Chegamos, assim, ao único critério de objetividade que uma teoria psicológica deve ter. O único critério de objetividade de uma teoria psicológica é a premissa de que *sujeito e objeto são idênticos em si mesmos*, ou, em termos mais adequados para a Psicologia, a premissa da *identidade inconsciente entre sujeito e objeto*.

Qualquer teoria que almeje denominar-se ‘psicologia’, ou qualquer teoria que almeje alcançar valor psicológico profundo deve ter como premissa fundamental a identidade inconsciente entre sujeito e objeto, mesmo que esta premissa não lhe seja fundamental de forma explícita, como a teoria freudiana. Assim, quanto mais uma psicologia conseguir avançar no entendimento desta premissa, e quanto mais a teoria concebida por ela conseguir dar forma adequada a este entendimento, mais objetiva ela será. A identidade inconsciente entre sujeito e objeto necessariamente representará um paradoxo entre o Ego e seu outro no qual o primeiro buscará no segundo seu si-mesmo e encontrará a negação de si mesmo, negação esta que é o próprio si-mesmo que ele nele buscou. Assim, temos a confiança de que o paradoxo esquematizado na Fig. 3 representa o cerne da objetividade psicológica. Uma teoria psicológica objetiva deverá fundar-se no desenvolvimento deste paradoxo. E, uma vez que o paradoxo ali representado figura a *dinâmica* entre Ego e objeto, toda psicologia objetiva ou será uma *psicologia dinâmica* ou será mais adequadamente desenvolvida quando colocada nos termos de tal psicologia.

Não há possibilidade, portanto, que uma teoria científica elimine e substitua uma teoria psicológica. Ciência e Psicologia buscam paradigmas de objetividade absolutamente distintos, e, conseqüentemente, o valor prático implícito na objetividade própria a cada uma delas também é diferente. A ciência deve continuar com seus esforços. As teorias concebidas através da pesquisa científica possuem inúmeras aplicações. Mas, nenhuma delas pode substituir uma psicologia verdadeira. Somente a objetividade psicológica pode revelar o homem *enquanto* homem, sua mente, sua subjetividade, a solução para os problemas de sua alma. A ciência nos apresenta o homem como a máquina biológica que constitui nosso organismo. Muito se pode aproveitar disso. Mas, ela não pode substituir aquilo que a Psicanálise foi a

primeira a nos fornecer.

Freud foi o primeiro a plantar a semente da objetividade psicológica. Tudo começou com ele. E sua história se torna ainda mais fantástica e digna de admiração se nos recordarmos de que ele mesmo tinha o ideal de que uma psicologia objetiva deveria estar fundada em fatos biológicos. Ele próprio não tinha noção do valor daquilo que estava plantando. De fato, tinha ele uma noção completamente equivocada deste valor. A intenção de Freud era fazer da Psicanálise uma ciência. Tinha ele a pretensão de que a Psicanálise pudesse satisfazer os critérios da objetividade científica. Talvez (e estamos aqui somente especulando mesmo), isso o tenha nortado na concepção de teorias que devessem ter o máximo de simplicidade e que estivessem fundadas em ocorrência objetivas, fenomênicas, encontráveis no “mundo externo”. Podemos apontar aí, provavelmente, uma das razões pelas quais Freud tenha escolhido ocorrências mundanas e acidentais como causas de fatos psíquicos. Não era senão com muita hesitação que Freud se via obrigado a admitir a necessidade de tornar seus conceitos e as relações entre eles mais complexos. Parecia haver nele o temor de que uma elaboração conceitual mais sutil pudesse aproximar mais a Psicanálise da Filosofia e distanciá-la cada vez mais da ciência.

Entretanto, apesar de todos os esforços de Freud para afastar a Psicanálise da objetividade psicológica e dar a ela uma objetividade que eliminaria todo o seu valor enquanto psicologia, as intuições que ele nos deixou formuladas em seu texto representam o primeiro despontar de uma psicologia verdadeira. Isso não deixa de ser uma ironia muito grande, porquanto linhas psicológicas tanto contemporâneas a Freud quanto atuais vêm, desde o surgimento da Psicanálise, proclamando profecias sobre seu fim iminente e tecendo críticas quanto à sua pertinência. Durante todo este tempo, diversas definições de ‘psicologia’ apareceram, como ‘ciência do comportamento’, ‘ciência da consciência’, ‘ciência da percepção’, e nenhuma delas contemplava o escopo da Psicanálise em seu seio. Ainda hoje, defensores da “psicologia biológica” usam as noções equivocadas de Freud sobre a objetividade que uma teoria psicologia deveria ter como argumento em suas teses de que a psicologia concebida em termos mentalistas deva ser substituída por uma “psicologia” fundada em fatos biológicos.

Mas, Freud não pode ser superado. A psicologia que ele nos deixou pode ser desenvolvida; a objetividade psicológica que ele foi o primeiro a plantar pode se aprofundar e dar frutos que a Psicanálise não deu. Mas, a exemplo de todo gênio, o significado das intuições de Freud é inesgotável. Não importa o quanto a objetividade psicológica possa se desenvolver em psicologias profundas e verdadeiras. Ainda assim, ela poderá se nutrir das intuições deixadas por Freud. Ele representa, na Psicologia, aquilo que Isaac Newton representa na Física. Freud foi o primeiro, o *verdadeiro* fundador da Psicologia; e todo desenvolvimento subsequente da disciplina criada por ele inevitavelmente se dará sobre seus fundamentos.

[1] “...the idea that the mind can be partitioned at all has often been held to be unintelligible, since it seems to require that thoughts and desires and even actions be attributed to something less than, and therefore distinct from, the whole person. But can we make sense of acts and attitudes that are not those of an agent? Also, as Sartre suggests, the notion of responsibility would lose its essential point if acts and intentions were pried loose from people and attached instead to semi-autonomous parts of the mind. The parts would then stand proxy for the person: each part would become a little woman, man, or child. What was once a single mind is turned into a battlefield where opposed forces contend, deceive one another, conceal information, devise strategies. [...] The prime agent may appear as a sort of chairman of the board, arbiter, or dictator.” (Paradoxes of Irrationality, p. 171)

[2] Vamos considerar, a fim de simplificar, e para estarmos mais de acordo com a teoria na forma original como Freud a formulou, que a figura paterna represente de fato o genitor do sexo masculino e que a figura materna represente o genitor do sexo feminino.

[3] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.83

[4] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.83

[5] Por vezes, Freud chegou a perceber as dificuldades envolvidas neste tipo de figuração alegórica, como nesta passagem de *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (p.123), em que afirma: “Economicamente, não se trata de empobrecimento ou enriquecimento; é mesmo possível

descrever um caso extremo de estar amando como um estado em que o ego introjetou o objeto em si próprio.”. Um pouco à frente neste mesmo texto (p. 124), ele se vê diante de falsos problemas e falsas questões criados apenas pelo concretismo excessivo destas alegorias topográfico-mecanicistas: “Aqui, porém, apresenta-se nova dificuldade. Será inteiramente certo que a identificação pressupõe que a catexia de objeto tenha sido abandonada? Não pode haver identificação enquanto o objeto é mantido? E antes de nos empenharmos numa discussão dessa delicada questão, já poderá estar alvorecendo em nós a percepção de que mais outra alternativa abrange a essência real da questão, ou seja, *se o objeto é colocado no lugar do ego ou do ideal do ego.*” É fácil perceber que numa figuração dinâmica premissas psicológicas opostas e contraditórias encontram seu lugar num todo consistente, e que fenômenos como ‘identificação’ e ‘catexia objetal’ coexistem lado a lado não nenhuma dificuldade, assim como a questão de se o objeto é colocado no lugar do Ego ou do ideal do Ego não faz qualquer sentido, uma vez que ‘objeto’, ‘Ego’ e ‘ideal do Ego’ são nomes dados a diferentes perspectivas de uma mesma totalidade psíquica.

[6] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.92

[7] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.94

[8] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.94

[9] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.94-5

[10] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.95

[11] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.96

[12] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.97

[13] É preciso lembrar que Freud não distinguiu os conceitos de ‘ideal do ego’ e ‘ego ideal’; distinção esta efetuada por autores subseqüentes.

[14] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.100

[15] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.101

[16] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.102

[17] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.102

[18] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.104

[19] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.104-5

[20] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.105

[21] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.106

[22] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.107

[23] *Sobre o Narcisismo: Uma Introdução*, p.107

[24] *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, p.115

[25] *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, p.115

[26] Vale à pena lembrar que a identidade buscada neste estágio não se refere à identidade entre Ego e objeto que já existe na forma do próprio Ego em formação. Trata-se de uma segunda identidade entre a identidade do Ego e o objeto que já existe na conta do si-mesmo enquanto outro.

[27] Uma exposição muito mais ampla e aprofundada sobre o despertar da sexualidade infantil, seu redespertar na puberdade e toda a explicação sobre a gênese e o significado da sexualidade se encontra em meu livro *Princípios de Psicologia Dinâmica*.

[28] *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, p.115

[29] Todo este desenvolvimento é tratado com um pouco mais de detalhes no capítulo 3, e com muito mais extensão e profundidade em meu livro *Princípios de Psicologia Dinâmica*.

[30] *O Ego e o Id*, p.27

[31] Ver, por exemplo, *A Lógica da Pesquisa Científica*, de Karl Popper.

[32] *O Ego e o Id*, p. 27

[33] *O Ego e o Id*, p. 27-8

[34] *O Ego e o Id*, p. 28

[35] Ver a seção sobre o complexo de Édipo no Capítulo 2 para maiores detalhes.

[36] Sabemos das polêmicas envolvidas na tradução para o português das obras de Freud, e das distinções conceituais que muitos afirmam não terem sido contempladas nela. Uma das mais importantes trata da distinção entre ‘repressão’ e ‘recalque’. Entretanto, como não tenho acesso às obras de Freud no original, e como não sou, de maneira alguma, um tradutor, vou me ater ao que está disponível na clássica tradução das obras de Freud para o português que faço uso neste trabalho.

[37] *O Ego e o Id*, p. 31

[38] *O Ego e o Id*, p. 33

[39] *O Ego e o Id*, p. 37-8

[\[40\]](#) *O Ego e o Id*, p. 35

[\[41\]](#) *O Ego e o Id*, p.38

[\[42\]](#) *O Ego e o Id*, p. 47