



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

PAULO ALVES PARENTE JÚNIOR

ALUCINAR, BRINCAR E ESCREVER: POR UMA SIMBOLIZAÇÃO DO GESTO

FORTALEZA

2025

PAULO ALVES PARENTE JÚNIOR

ALUCINAR, BRINCAR E ESCREVER: POR UMA SIMBOLIZAÇÃO DO GESTO

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de pesquisa: Teorias e Práticas da Psicanálise

Orientadora: Profa. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P252a Parente Júnior, Paulo Alves.

Alucinar, brincar e escrever : por uma simbolização do gesto / Paulo Alves Parente Júnior. – 2025.
177 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação
em Psicologia, Fortaleza, 2025.

Orientação: Profª. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins .

1. psicanálise. 2. linguagem. 3. simbolização . 4. gesto . 5. ritmo. I. Título.

CDD 150

PAULO ALVES PARENTE JÚNIOR

ALUCINAR, BRINCAR E ESCREVER: POR UMA SIMBOLIZAÇÃO DO GESTO

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Aprovado em: 30/01/2025

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Thais Klein De Angelis (Membro externo)
Universidade Federal Fluminense (UFF)/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof. Dr. Erico Bruno Viana Campos (Membro externo)
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)

Profa. Dra. Nadja Nara Barbosa Pinheiro (Membro externo)
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Prof. Dr. Leonardo Cardoso Portela Câmara (Membro externo)
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Para o meu pai

Resumo

O humano possui a necessidade de se apoiar no símbolo. Porém, a simbolização que possibilita mediar o mundo da linguagem e o mundo das reações senso-perceptivas não é apenas da ordem da conquista do encadeamento diacrítico do signo e da lógica. Existem formulações da experiência de ordem imaginativas, onírico-poéticas, brincantes e, mesmo, sintomáticas, que também podem fazer a mediação da linguagem com o corpo sensível, mas que existem precisamente para alcançar afetos, emoções e sentimentos que as palavras não alcançam. Uma hipótese fundamental é que a própria fundação da linguagem em sua manifestação simbólica plena precisa reunir-se com as múltiplas formas do sentir e da expressividade. Essa tese versa sobre o modo como o problema da simbolização do gesto se apresenta na tradição psicanalítica que parte de Freud, Ferenczi e Winnicott e no diálogo com pensadores da filosofia pós-kantiana e das teorias da linguagem. Após apresentar uma concepção ampla de símbolo adequada à vida emocional e diferenciar o conceito de símbolo psicanalítico da significação linguística, busca-se recolher o gesto em três momentos-chave da obra freudiana: o *Projeto*, o *Fort-da* e *Moisés e o Monoteísmo*. Verifica-se a sua passagem do campo da ação específica do outro para se constituir em vestígio íntimo reencontrado no corpo infantil pela alucinação e brincadeira, aqui pensados em formas da introjeção e do ritmo, que depois estarão em jogo, também, na escrita. A linguagem promove a tradução do gesto para uma nova espiritualidade abstrata, mas esse trabalho encontra a sua verdade psico-histórica sobrevivendo nos escombros do sensível.

Palavras-chave: psicanálise, linguagem, simbolização, gesto, ritmo

Abstract

Humans need to rely on symbols. However, the symbolization that makes it possible to mediate the world of language and the world of sensory-perceptive reactions is not only about achieving the diacritical connection between signs and logic. There are imaginative, dream-poetic, playful and even symptomatic formulations of experience that can also mediate language with the sensitive body, but that exist precisely to reach affects, emotions and feelings that words cannot reach. A fundamental hypothesis is that the very foundation of language in its full symbolic manifestation needs to be brought together with the multiple forms of feeling and expressiveness. This thesis deals with the way in which the problem of symbolizing gestures is presented in the psychoanalytic tradition that begins with Freud, Ferenczi and Winnicott and in the dialogue with thinkers of post-Kantian philosophy and theories of language. After presenting a broad conception of symbol appropriate to emotional life and differentiating the concept of psychoanalytic symbol from linguistic sign, the gesture will be collected in three key moments of Freud's work: the *Project*, *Fort-da* and *Moses and Monotheism*. It is verified that it passes from the field of specific action of the other to constitute an intimate trace rediscovered in the child's body through hallucination and play, here thought of in forms of rhythm and introjection, which will later also be at play in writing. Language promotes the translation of the gesture into a new abstract spirituality, but this work finds its psycho-historical truth surviving in the debris of the sensitive.

Keywords: psychoanalysis, language, symbolization, gesture, rhythm

“Quem escreve tenta ver as coisas como se fosse pela primeira vez, ou seja, como uma criança, ou como uma pessoa convalescente que está retornando da doença e de certo modo da morte, e aprende de novo, por exemplo, a caminhar”

Alejandro Zambra (2024, p.16)

Agradecimentos

Expresso aqui minha gratidão ao conjunto de pessoas e instituições que contribuíram decisivamente para a feitura desse trabalho. A Capes pelo fomento. Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFC e seu conjunto de funcionários pela oportunidade e generosidade dispensadas. Minha orientadora, Karla Patrícia, a quem escrevo tal agradecimento no dia de seu aniversário, após ter contado com sua atenção, inspiração e delicadeza por tantos anos de trabalho. Esse trabalho tem algo do ballet dos nossos encontros. Ana Valeska, que ajudou a obra a encontrar seu autor na vida, a redescobrir meus gestos e a saber o que é contar comigo. Maria que me ensina sobre o amor de uma perspectiva verdadeira, alucinante, brincante e íntima. Vaninha, minha mãe, regente de vozes e gestos, pelo tempo que me segurou, pelo tempo que me soltou. Paulo Parente, meu pai, filho de pescador, primeiro leitor do pentateuco e escritor das madrugadas na família, a quem dedico esse trabalho. Alice e Hortência, que me ensinaram sobre força e sobrevivência. Ao Érico Campos pela oportunidade de aprender duplamente com sua obra e seus comentários na banca. Ao Leonardo Câmara, em cujo texto também encontrei muita sintonia e inspiração. Obrigado pelas indicações. Nadja Pinheiro por me apresentar um outro Moisés e um outro Winnicott, assim como pela valiosa contribuição na banca. Thais Klein, por ser uma referência e uma grande alegria contar com sua leitura e presença na banca. Caciana Linhares, pelas contribuições na qualificação acerca do léxico linguístico e pela sensibilidade na suspeita do recolhimento de questões da análise. Ao Cep do Cuidado, pelas experiências coletivas e oportunidades de aprender acerca da dimensão estética da clínica. Ao conjunto de amigos que me acompanharam nesse período, lendo, escrevendo e trabalhando juntos. Em especial ao Gabriel Leite e ao nosso grupo de leitura na pandemia junto aos bebês sábios, Thaís Forte, Joca e Adriano. Parla Maigath, pela ajuda na revisão e no grupo de estudos e intervenções no postinho: ateliê da zuada, junto à Kemilly, Ana Beatriz e Natália Barreto.

Eliane Diógenes, pela inspiração, pela música, cinema e psicanálise que eu respiro. Aos colegas da pós, da docência e da psicanálise que, em algum momento, estiveram envolvidos com esse percurso: Achilles Furtado, Camilla Lopes, Henrique Riedel, Ricardo Pinheiro, Wilson Franco, Samanta Basso, Aline Lima, Beatriz Sernache, Lina Cavalcante e Marcelo Medeiros. Aos meus irmãos e sobrinhos. Aos amigos do cyber e do skate. Ao curso de Psicologia da Uninta-Itapipoca e da UFC-Sobral. Aos amigos que se foram nesse período, Denise Silva, Paulo Freitas e Rilvas. Muito obrigado.

Sumário

1	Introdução	10
2	Uma concepção de símbolo adequada à vida emocional	15
2.1	O animal simbólico.....	25
2.2	O advento da palavra mágica.....	31
3	O signo linguístico, o símbolo e o gesto na psicanálise: aproximações e distanciamentos	40
3.1	O símbolo em Freud.....	50
3.2	Entre um sentido restrito e um amplo de simbolização	56
4	O gesto sensorial: chupar o dedo.....	70
4.1	A introjeção como processo psíquico gerador	81
4.2	Alucinar o símbolo: <i>with a little help</i> dos gestos mágicos	88
4.3	Alucinação e introjeção	104
4.4	A multiplicidade das formas de expressão simbólica em Ferenczi	107
5	O gesto motor: do ritmo do brincar à escuta	115
5.1	O <i>fort-da</i> como fenômeno transicional	117
5.2	O cálculo que se faz no parquinho.....	125
5.3	O ritmo como primeiro <i>habitat</i> e os três tempos da escuta	132
6	O gesto verbal: escrever a sobrevivência dos múltiplos do originário	138
6.1	A verdade histórica	142
6.2	O êxodo da palavra	146
6.3	Sobreviver e escrever: tudo é preciso	149
7.	Considerações Finais	156
	Referências	163

Introdução

O tema da simbolização surgiu na minha história acadêmica como um modo de articular dois dos meus mais longos interesses na vida: a música que estava comigo desde antes do parto e a psicanálise, lugar da minha *maiêutica*. Mas, como não entendo, nem da teoria, nem da fruição da música como gostaria, os conceitos da psicanálise tiveram que arcar com minha vontade de fazer música com eles. Durante os anos de formação, porém, descobri-me igualmente alguém que ama o texto e a escrita. Descrevo aqui, portanto, um êxodo em que novos lugares e linguagens são um meio para a sobrevivência do originário. Esse trabalho versa sobre o símbolo como reunião da coisa sensível com a coisa sîgnica. As palavras, às vezes, gostariam de ser notas, mas enquanto conversam entre si, buscam pelo ânimo do símbolo como uma forma de chegar perto do inconsciente e da vida interior.

O século XX nos levou a uma explosão de novas linguagens e novos meios de comunicação que, atualmente, tornaram-se onipresentes em nosso cotidiano. O século das massas tanto foi a era do rádio, da televisão, do cinema, dos fonogramas e dos livros que levamos conosco na padaria, como foi a era dos maiores massacres e genocídios. Mas, foi nesse mesmo tempo em que as disciplinas teórico-científicas se deslocaram para o problema dos limites da linguagem, como também para entender as cercanias da humanização. A própria linguagem se tornou objeto de uma ciência específica mais estabelecida, a saber, a linguística. Contudo, mais do que a ciência capturar o fundamento último da existência da linguagem, as epistemologias revelaram como cada saber depende da inauguração de novos universos de discursividade e de uma nova semiologia própria da realidade.

Do átomo ao significante, o século XX emergiu de um *big bang* promotor de micro impactos cotidianos. O homem se encontrou cada vez mais submerso em situações que exigiam ter para ele uma significação que, na maior parte, ele não teria, pois a maior parte da relação do homem com a língua é a de ser um emissor/receptor de mensagens que lhe

escapam às determinações. Nesse contexto, Julia Kristeva (1969) assinalou um assalto por milhares de signos que atravessam o cotidiano em um ritmo jamais conhecido. Um *frenesi* a ser socorrido por uma nova exploração das linguagens das imagens oníricas, transitivas ou loucas. Tudo isso virou prática de linguagem no mesmo instante em que a linguagem se confronta com novos limites da representabilidade.

O problema que estamos visualizando é que o excesso de linguagens, assim como um excesso de estímulos e estilhaços da realidade deve produzir a necessidade que o humano possui de se apoiar em uma forma simbólica. A simbolização que possibilita mediar o mundo da linguagem e o mundo das reações senso-perceptivas não é, entretanto, apenas da ordem da conquista do encadeamento diacrítico do verbal, da significação e da lógica aos quais cabe a submissão ao formalismo racional de uma gramática que a ciência pode acessar e objetivar. Existem formulações da experiência de ordem imaginativas, onírico-poéticas, brincantes e, mesmo, sintomáticas, que também podem fazer a mediação da linguagem com o corpo sensível, mas que existem precisamente para alcançar afetos, emoções e sentimentos que as palavras não alcançam. Uma hipótese fundamental é que a própria fundação da linguagem em sua manifestação simbólica plena precisa reunir-se com as múltiplas formas do sentir e da expressividade.

Ernst Cassirer (1926/2001) e Susanne Langer (1961/1971) partiram do reconhecimento dos limites da definição de símbolo nas teorias clássicas do século XVIII. Eles observaram que tais teorias consideravam a função original da linguagem e de toda simbolização como um instrumento a serviço da comunicação. Desde que o problema da linguagem foi habitar o terreno dos epistemologistas, muitos paralelos começaram a ser feitos em torno da linguagem humana e das proto-linguagens naturais encontradas na comunicação animal. Sempre que essa comparação era realizada, destacava-se o fato evolutivo que promoveu o destaque racional do ser humano. Mas, essas aventuras em direção às origens da

significação tiveram anos de fúria e entusiasmo que, inevitavelmente, foram seguidos por moderações e esgotamentos. Quando a psicanálise surgiu e com ela também diversas linhas de pensamento de uma *virada linguística*, viveu-se uma nova era do reconhecimento das funções que distinguem o homem das outras criaturas. A cada vez, chegava-se ao uso dos símbolos.

No ponto 2, veremos como na perspectiva filosófica de Cassirer e dentro da psicanálise, o símbolo começa a não estar mais restrito ao conceito de racionalidade promovido seja nos extremos do empirismo, seja no do idealismo. O mais forte indicador do renascimento da simbolização em outras fontes é a possibilidade de compreendê-la como um processo mais primitivo do que o da própria aquisição dos signos e da linguagem falada. De repente, um gesto, um ritmo, uma voz, um objeto ou uma marca, tudo isso pode ser simbólico e mágico para alguém (Langer, 1961/1971).

No ponto 3, começamos por estabelecer definições do signo e do símbolo com apoio de autores da linguística e do *Vocabulário da Psicanálise* (Laplanche & Pontalis, 1967/2016), para pensar suas aproximações e distanciamentos. Enquanto para semioticistas e linguistas, desde Peirce (2010) e Saussure (1916/2003), o sistema simbólico é o termo mais evoluído da potência interpretante e da aquisição da língua, constata-se que, em Freud, ele está nas origens e, portando, também, uma natureza subjetiva e não-convencional. Porém, ao estudarmos panoramicamente, os usos das concepções de símbolo, simbólica e simbolismo na obra de Freud vemos se instaurar uma tensão entre o uso de um sentido restrito e um sentido amplo de simbolização, que iremos esclarecer ao longo da obra.

Ao fundar ainda a primeira tópica, com base na associação livre e no trabalho das interpretações dos relatos oníricos, destacou-se, ainda mais, o inconsciente como máquina linguística intensamente produtora de significações. Existe uma outra cena, porém, não necessariamente da razão, mas da simbólica. Trata-se de algo que está no cenário primordial

da psicanálise quando ainda os sintomas histéricos e obsessivos não tinham voz: o gesto. Das sintomáticas paralisias e pontas-cabeças das histéricas em Salpêtrière, passando pelo simbolismo motor das compulsões-obsessivas para as belas Gradivas e bailarinas nas pontas dos pés, o gesto pede ao psicanalista um reconhecimento. Ou seja, o reconhecimento de um afeto que nem sempre tem palavras, mas pode ser objetificado em um movimento estético, cultural, mítico ou mesmo onírico. Gestos podem ser como sonhos que não dependem de uma convencionalidade já realizada pela língua para produzir sua demanda. Pois, como Freud veio a descobrir pouco a pouco, pela via da transferência, não existe um livro-código para interpretar os sonhos. Faz-se cada vez mais necessário um uso ampliado da noção de simbolização, pois os sonhos e gestos são como mitos individuais, buscas singulares pela recuperação do tempo originário perdido. O uso ampliado é aquele em que toda atividade substitutiva pode vir a ser simbólica e não apenas aquelas em que o sentido está convencionado pela cultura.

Freud é abordado como um autor germinal, cuja condição de clássico é obtida da capacidade de sobreviver na multiplicidade das leituras de seus continuadores. Diante do quadro em que a psicanálise foi ficando cada vez mais confundida com uma ciência da linguagem, Sandor Ferenczi (1873-1933) e Donald. W. Winnicott (1896-1971) aparecem aqui como analistas que nos ajudam a reencontrar no seio da própria obra freudiana toda potência simbólica da gestualidade. Se Ferenczi pode ser conhecido como alguém que abalou as fronteiras supostamente bem definidas entre o trauma e a sedução, entre a hipnose e a associação livre, entre a análise de criança e a de adultos, aqui ele é convocado para misturar um pouco o gesto mágico e a palavra. Por outro lado, todo o trabalho é escrito sob forte inclinação teórica para pensar Freud e Ferenczi no diálogo com Winnicott, que comparece, também, pontualmente, como autor de um tipo de formulação do gesto, a saber, a do brincar com o ritmo.

Pensadores aliados à Freud, Ferenczi e Winnicott são inseridos para que possamos demonstrar que, nessa tradição psicanalítica, o gesto adquire estatuto simbólico porque é capaz de assumir uma forma. Essa forma advém do fato de que mesmo antes do verbal, é possível abstrair algo da experiência com o outro. Ou seja, como, ao final de sua obra, Freud (1939/2018) propõe: o símbolo é mesmo um destacamento do sensível que alcança a abstração. Porém, o verbal pode estar assentado mais abaixo em múltiplas formas-gestuais do originário. Podemos antever que, para esse trabalho, gesto é quase sinônimo de forma, entendida aqui como um tipo de abstração na própria sensibilidade.

No ponto 4, o alucinar, por exemplo, é um gesto sensorial que aparece na obra de Freud (1895/1996) primeiro como gesto autoerótico de chupar o dedo. Desde aí, já é uma forma de abstrair, de apresentar uma marca, uma *identidade de pensamento* que resta da vivência da satisfação. Em Ferenczi, a alucinação será ainda mais tornada carnal com o conceito de introjeção e suas sucessivas-regressivas passagens aos modos sensoriais, motores e verbais de uma ontogênese simbólica a partir do corpo e da imitação.

Em seguida, no ponto 5, o brincar comparece enquanto um gesto estético que assume a forma da captura do ritmo *fort-da* (Freud, 1920/2010) a partir dos contatos iniciais com a respiração e com o toque do outro, assim como, pelo jogo de aproximações e distanciamentos dos objetos. O brincar do netinho de Freud passa a ser lido na chave dos fenômenos transicionais de Winnicott, que representam uma passagem do controle mágico-onipotente para o do desejo nos termos de um erotismo muscular. O brincar que se estende para o *playground* da transferência é condição para que os sujeitos *levem em conta* o desprazer da realidade, ainda segundo a máquina de calcular ferencziana.

Por último, no ponto 6, o escrever faz o caminho inverso, demolindo os ícones de uma linguagem imaginária e abandonando a ritualística da dança pela espiritualidade logocêntrica, *deforma* a verdade histórica para produzir um deslocamento do símbolo para a estranheiridade

da linguagem (Freud, 1939/2018). Entretanto, as verdades históricas, a saber, os múltiplos do originário, ainda sobrevivem nos escombros do sensível. Pois, do contrário seria o império tirânico da interpretação. Por sorte, ao final de sua obra, Freud (1937/1996) estava mais interessado nas *construções* em análise e nos dedos de uma bailarina. Um modelo de verdade que novamente rompe com a convencionalidade do signo em prol das ficções simbólicas e singulares que nos constituem.

Como se pode suspeitar: o alucinar, brincar e escrever que está contido no título deste trabalho faz um aceno à obra freudiana *Recordar, repetir e elaborar* (Freud, 1914/1996). Não discutiremos afincadamente esse texto, mas suas repercussões se fazem notar que os caminhos da psicanálise pela transferência a levaram a se tornar cada vez menos intelectualista, como quem apostava tudo no verbal e no interpretável, para apostar mais no ritmo singular de uma perlaboração, que é, ao mesmo tempo, verbal e ab-reativa. A inspiração reivindica, ainda, que toda rememoração pode refundar a memória, sendo criativa e alucinatória, suplantando ou escotomizando a realidade. A repetição, por sua vez, é alcançada no parquinho da transferência, como condição para que o analista encontre a redundância de cada um, seu ritmo próprio. Elaborar, por sua vez, na psicanálise, é uma delicada tarefa que envolve tempo e viver a experiência. Será necessário escrever e sobreviver a partir da alucinação e da experiência rítmica transferencial. Embora, pouco desenvolvido no escopo desse trabalho sobre a simbolização do gesto, é para o campo da relação analítica que talvez recaia suas principais contribuições. Ou seja, o quanto o trabalho na transferência e a função de uma análise se modificam a partir da perspectiva do que é simbolizar.

2. Uma concepção de símbolo adequada à vida emocional

“Quando a alma fala, já não fala a alma”

Friedrich Schiller (1991, p. 305)

Antes da ascensão de Hitler, Cassirer (1877-1945), filósofo de Hamburgo de ascendência judaica, tornou-se um célebre renovador do pensamento kantiano, ao expandir a crítica da racionalidade para o seu tempo e para as diversas formas da atividade expressiva e cultural do espírito humano. Inspirado na filosofia crítica-transcendental e interessado tanto pela morfologia do conhecimento científico quanto pela estética, Cassirer (1926/2001) produziu a concepção de forma simbólica como tudo aquilo que parte da consciência para tentar dar permanência ao sensível. Acima de tudo, sua concepção é recolhida aqui como suporte de uma abordagem mais ampla da simbolização. As apreensões desse sensível não se reduzirão a um único campo de verdade, pois se a linguagem é uma lógica-gramatical para ciência, pode ser também expressiva, mágica ou estética para capturar outros regimes da sensibilidade. Além disso, o autor observou que as versões científicistas produziram uma metafísica do conceito de substância que acabaram por produzir uma visão insuficiente da própria potência criativa da sensibilidade. Nas palavras de Cassirer:

aquilo que a ciência designa como sendo o seu “ser” e o seu “objeto” não aparece mais como um fato simples e não analisável; o que se verifica é que cada nova maneira de enfocá-lo (...) revela um aspecto novo.” Ao entender o ser como algo que flui, todas as teorias do conhecimento que pensam fazer uma reprodução das substâncias são tomadas como ingênuas. E foi o conhecimento físico-matemático o que primeiro demonstrou que, longe de realizarem reproduções de determinado ser, seus instrumentos fundamentais são de caráter simbólico (Cassirer, 1926/2001, p.14).

Advinda como resposta à revolução copernicana, Cassirer (1926/2001) atribui à analítica transcendental de Kant, uma revolução da forma de pensar que desloca o princípio fundamental do pensamento crítico não mais para o primado da substância e sim para o primado da função. Assim, podemos expandir a análise racional para encontrar não um avesso da razão, mas ao lado das funções cognoscentes do pensamento linguístico, também a função

do pensamento mítico-religioso, a função da arte: ou seja, a cultura em geral é permeada de racionalidade.

E é nessa direção que, adiante, vamos entender o movimento freudiano e como sua obra nos levou a considerar que um homem que subjuga suas emoções não está sendo necessariamente racional, mas apenas um neurótico. Cassirer compartilha, com a psicanálise, aberturas de frestas da razão que não excluem o desejo, as paixões, assim como o pensamento não exclui suas formas míticas e estéticas.

Ao final desse trabalho, veremos que na obra “Moisés e o monoteísmo”, Freud (1939/2018) defendeu a hipótese de uma elevação da dimensão espiritual a partir do deslocamento de uma língua materna erótica inicial. Nesse sentido, acaba por reafirmar os símbolos como produções do êxodo em relação ao sensível. Seria necessário o abandono da impressão sensível para vincular o entendimento de certas relações fundamentais entre os fenômenos à *lógica dos signos*. E foi ao problematizar as antigas coordenadas que separam o mundo inteligível e o mundo sensível que Cassirer (1926/2001) demonstrou como nunca a força do seu pensamento. É pungente como ele estabelece o código de reciprocidade e correlação entre dois enganos, na forma do dualismo metafísico das duas esferas. De um lado, o idealismo hegeliano fundado no princípio da pura atividade criadora da dimensão psíquica, aquela que rompe e se eleva da sensualidade. De outro, o que ele chama de sensualismo dogmático do positivismo fundado no princípio da receptividade. A reconciliação entre esses princípios passa justamente pela redução da noção de receptividade à passividade. Ou seja, o que se pode demonstrar é que “o sensualismo dogmático oferece uma imagem insuficiente e truncada da sensibilidade” (Cassirer, 1926/2001, p.33), falhando em reconhecer que existe uma atividade do próprio sensível. Para reconhecer também, no estilo goethiano, que a imaginação dos sentidos não mente. O universo dos sentidos não pode ser reduzido ao conjunto de dados imediatos da experiência, uma vez que se configura tal

como o mundo dos símbolos, na preservação e fundação de outras articulações com aromas, sons e cores que colheu em uma atividade receptiva desde sempre criadora¹.

Sabemos que a ideia de nomeação linguística costuma ser compreendida como momento de iluminação e apaziguamento do caos das impressões sensíveis ainda não nomeadas. Assim, na própria aquisição da linguagem, para cada ser, introduz-se o trabalho intelectual de união e separação da matéria difusa das sensações com a representação. Processo esse que se repete na formação dos conceitos científicos. Ao lado das construções lógico-gramaticais do símbolo científico, Cassirer (1926/2001) defende que a fantasia mítica, presente em outras produções estéticas e religiosas do espírito humano, embora tida como irreal por estar mais enraizada no mundo sensível, revela como, desde sempre, o sensível é ativo. A função mítica mostra o sensível não jogado no mundo como mero engano, mas possuindo as leis fundamentais que regem o espírito humano. O símbolo estético só se expressa quando unido ao material sensível e é precisamente nisso que ele deixa ver que nossa sensibilidade transcende fenômenos puramente concretos e individuais da consciência, ou seja, imediatos.

Cassirer buscou realizar uma crítica neokantiana do problema da representação linguística em diversos sistemas filosóficos antes de chegar à crítica da racionalidade científica e embora não intentasse se aliar de antemão a alguma delas, podemos destacar o tributo que ele empreende para as contribuições de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), fundador da Universidade de Berlim e da linguística europeia.

Para Humboldt (2021), a grande importância do signo linguístico é a articulação entre a ordem subjetiva e a objetiva. Levamos primeiro em consideração que o mundo sensível e subjetivo não está abandonado ao caos e a desordem. A ordenação sensorial subjetiva, por

¹ Como veremos adiante, isso nos instrui sobre o processo de formação da linguagem que Ferenczi (1926/2011) chamará de *utraquista*, ao levar em conta tanto tempos da introjeção com relativa incorporação criativa da realidade, como tempos projetivos de relativa submissão ao cálculo realístico do desprazer.

exemplo, é a duração ou a tonalidade de um som. No entanto, uma vez que o som que vem do interior brota na realidade externa, torna-se objetivado e a sua força imagética original é constantemente modificada pela ação da consciência. O conteúdo sensível é fluido e pela atividade consciente jamais seria possível detê-lo, pois toda tentativa de reprodução (rememoração) é também transformadora. Ou como leremos o aparelho de escrita freudiana: toda marca supõe suas diferenças tradutivas. Assim, o acesso às marcas só se opera nos múltiplos da sensibilidade sensorial, motora e verbal. Como estratégia para lidar com a transitoriedade do sensível e a fluidez da consciência, o signo linguístico, unido ao aspecto sensorial subjetivo, forneceria uma forma simbólica que objetiva a significação desse material.

O conceito de forma simbólica em Cassirer (1926/2001) nomeia o que se produz pela consciência em resposta à constante modificação dos seus próprios conteúdos, aproximando-se do que propõe Humboldt (2021). Tudo que se torna passado jamais se repete de maneira idêntica e isso ameaçaria o sentimento de unidade da consciência, mas uma vez que algum conteúdo sensível adquiriu o estatuto de signo, conquistou uma nova duração. Aqui, não mais se sustenta um idealismo puro, como aqueles que tentarão fazer com que a linguagem rompa radicalmente com o mundo dos objetos que nomeia, visto que o sentido da ideia de forma simbólica é a construção de uma estratégia de permanência da experiência sensível.

Entretanto, não é uma permanência da pura coisa também, mas sim de um conteúdo que, desde a origem, foi encontrado pela consciência e foi transformado por ela. O encontro entre o eu subjetivo e o mundo objetivo encontra na linguagem uma mediação. Ou seja, não existirão, em absoluto, da mesma forma, no que consistirá o resultado desse encontro. É verdade, como dizem os idealistas, que as palavras não reproduzem meras coisas. É verdade, como dizem os sensualistas, que algo das coisas se associa para dar forma às palavras. Mas nenhuma das duas coisas terá a mesma existência depois desse encontro medial.

Cassirer (1926/2001) chama de milagre o mistério em que os sons que, a princípio se diferenciam apenas por métricas físicas, como altura e intensidade, passam a ter uma significação. Com isso, os sons passam de imediatos para mediadores. Contudo, as particularidades físicas nunca foram totalmente isoladas; elas já possuem alguma coesão antes de sua gramaticalização.

O que se está sendo criticado com o epíteto de sensualismo é mais precisamente uma doutrina que tem seu legado na filosofia anglo-saxônica desde a influência das teorias radicalmente empiristas de David Hume (1711-1776). O problema das hipóteses empiristas para explicar o advento da linguagem passa justamente pela falta de elementos que deem conta da síntese necessária para passar dos conteúdos quantitativos para as qualidades psíquicas. Pois, em geral, as hipóteses empiristas tentam chegar a uma compreensão de um todo – seja a consciência ou a linguagem – por uma soma ou regra de associatividade das partes.

Mas como explicar as formas básicas da relação entre as partes? Por exemplo, a simbolização do espaço depende da justaposição de coisas, tanto como a ideia de tempo depende da sucessão de coisas. Mas o tempo da música não é a mera sucessão de sons tocados. Na execução de cada nota, existe uma forma que está comprometida já com o todo da obra. Assim também, um tempo que se divide por intervalos rítmicos de acordes é diferente de um tempo que se divide por princípios mecânicos imutáveis de uma outra métrica. Os elementos individuais são simbolicamente regidos por um princípio mediador do espírito estético ou científico que os antecede. Dessa forma, seria difícil conceber que qualquer grande atividade do espírito, como a consciência e a linguagem, seja um fenômeno explicado pelo mero acúmulo ou mesmo associação de partes de outra forma simbólica, mesmo as sensíveis.

Assim como a questão do tempo pode ser representada de forma distinta se estamos no campo da física ou da música, o problema da origem se modifica se estamos abordando desde uma perspectiva científica ou interrogando um mito. Como princípio científico, desde que tínhamos conhecimento apenas das ciências lineares, a origem é um ponto inicial de uma cadeia de acontecimentos que se desencadeiam. Como mítica, a origem é uma potência de articulação, um tipo de conexão entre o passado, o presente e o futuro.

Em Cassirer (1926/2001), vamos ainda entender que a simbolização é a conquista de uma síntese sucessiva. Essa síntese, hora também entendida como conexão, é a forma temporal da simultaneidade. A simultaneidade é uma impressão temporal mas que depende da conquista da justaposição espacial. O que justifica a nossa escolha por esse autor para fornecer um conceito de símbolo é a ideia de que a simbolização se opera justamente quando a conexão temporal pode ser unida à conquista do espaço. A conquista do espaço é crucial para a simbolização pois ela permitirá a eclosão de um ritmo de alternância entre concentração e afastamento analítico daquilo que aparece como figura e movimento. O que insiste em demonstrar é que a linguagem jamais poderia depender simplesmente da interação de aspectos sensíveis até chegar a uma forma espiritual, mas justamente da perene e originária interação entre sensibilidade e forma simbólica. Os empiristas radicais defenderiam que a linguagem e a consciência poderiam ser explicadas por um feixe de propriedades perceptivas e a esse feixe dariam o nome de Eu. Mas não poderia nos instruir sobre como o Eu seria capaz de realizar uma conexão entre essas percepções. De onde ele tiraria sua força coesiva.

O ritmo significa a conquista de uma forma espacial pelo tempo. Poderíamos ainda arriscar qual a necessidade disso para pensar a existência do eu linguístico: para a consciência possuir uma instância egóica, tem-se um equivalente na conquista da forma simbólica musical para a dimensão da temporalidade. Ou seja, eu pode ser pensado como uma função simbólica e estética que fornece uma forma e uma durabilidade aos processos da consciência, tal como

uma música fornece ao tempo. A forma simbólica eu-rítmica permanece subjacente à consciência e à própria conquista da linguagem humana. Que ela seja tão lógico-gramatical, como estética, significa que ela pode ser compreendida tanto pela ciência (símbolos discursivos), como pela potência mítica, expressiva-emocional e comunitária (gestos e símbolos não-discursivos). Adiante vamos considerar essas dimensões das formas simbólicas para a psicanálise nos regimes da alucinação, do brincar e da escrita.

A filósofa americana e tradutora das obras de Cassirer, Susanne Langer (1942/2004) destaca então dois campos que seriam responsáveis por inspirar o voo da fênix filosófica no século XX: a matemática e a psicanálise. Foram elas responsáveis por uma nova surpreendente verdade, que pôs em risco o triunfo do empirismo, a saber, a de que, mesmos os dados dos nossos sentidos são originalmente símbolos.

Pelo lado da matemática, sabe-se que os números não foram descobertos pela observação, nem que seria possível chegar a uma indução de relação geométrica por via de muitas repetições de dados. O que se sabe é que calculamos símbolos que somos capazes de traduzir. O que se observa é uma relação signíca, capaz de ser traduzida dentro de uma matriz lógica e simbólica.

A psicanálise, por sua vez, descobriu o poder da simbolização como a tônica de todos os problemas humanísticos e tentou compreendê-la tanto em níveis psico-históricos, como em níveis lógicos. Mediante a psicanálise modificamos nossos paradoxos para o problema de um sublime humanístico: ou seja, se há algo transcendente na existência humana, como os símbolos, eles possuem uma compreensibilidade dentro da história psicológica de cada pessoa. A tentativa de assimilar o saber lógico ou determinista para formulação de problemas de intencionalidade e sentido caracterizou a empreitada freudiana. Isso rendeu alguns frutos, mas outros tantos problemas tanto para acolher a psicanálise na epistemologia, como na crítica da arte.

Como pensar a ação humana que produz o sublime e o artístico sem se aliar à descoberta do poder da simbolização como uma necessidade intrínseca à própria humanização e, ao invés disso, entender a arte somente como um meio para fins? A tentativa de aplicar os conceitos de causalidade à lógica e a estética ao mesmo tempo, tornam infrutíferas tanto algumas imersões da psicanálise como as reduções behavioristas aos seus estímulos e reações. O problema reside na importância crucial que a simbolização impõe enquanto resposta humana construtiva da realidade e não passiva ou reativa a ela. Os limites são erros estratégicos porque o poder da simbolização vai de encontro aos problemas epistemológicos do conhecimento e a busca de certezas. Seu poder é encontrado junto aos estudos sobre as fantasias e emoções humanas, daí a importância de uma revalorização heurística da arte e da música para compreender seu alcance nessa obra.

De certa forma, a teoria psicanalítica tentou adaptar o estatuto de uma teoria sobre o conhecimento para fazer caber algo novo dentro da psicologia. As psicologias, em geral, partem da ideia de que toda crença tem seu fundamento verdadeiro somente em uma evidência sensorial. Assim como o próprio Freud (1895/1996), desde o seu *Projeto para uma psicologia científica*, intentava, seria preciso articular em uma teoria da mente, os traços da percepção e da memória, além da dinâmica associativa que regeria as relações entre esses polos. Mas também a psicanálise fez brotar um novo discernimento epistemológico: mais importante do que acúmulo ou a possibilidade adaptativa de se utilizar de dados concretos das sensações, o que organiza uma ligação é a capacidade de usar símbolos, esses que são de outra ordem de concretude também.

Os animais são capazes de empregar os signos, assim como são capazes de produzir reações e adaptações do organismo a suas necessidades. Eles fazem leituras sógnicas do espaço e do tempo, assim se protegem dos potenciais agressores, do frio, do calor e capturam seus alimentos. As psicologias tendem a privilegiar o uso dos signos devido à relação mais

direta com a adaptação às ditas necessidades primárias. Fato esse encontrado tanto em animais, como nos humanos. Os primórdios da vida do bebê podem ser estudados a partir da perspectiva do nascimento da mente através da conquista paulatina dos signos. O reflexo condicionado seria o elemento comum entre eles. O que nesse caso significa apenas o uso de signos.

Mas acontece que, o homem, diferente de todos os outros animais, utiliza palavras que, apesar de manter uma estrutura comum de signo, são essencialmente outra coisa. A maior parte dos signos utilizados pela linguagem humana serve não apenas para indicar coisas, ou seja, anunciar, sinalizar eventos presentes ou próximos, mas para falar sobre as coisas ausentes, quer dizer, representar. O grande diferencial da representação é que ela substitui a coisa a ser representada. Não precisamos mais voltar nossa atenção para um objeto, quando falamos dele. Ele possui aqui uma existência simbólica.

No entanto, a ênfase deve ser colocada na seguinte ideia de Langer (1942/2004): a função simbólica das palavras pode até ser uma função gradativa conquistada no êxodo de seus elementos originários da função sígnica, mas isso não quer dizer que a capacidade de simbolização seja um mero item mais tardio de uma inteligência prática evoluída. No fim, isso quer dizer que: não é obrigatório pensar em termos de ruptura entre o signo e símbolo: pois as palavras são mesmo signos verbais, mas o uso da palavra enquanto símbolo não determina a motivação primária para a utilização dos símbolos na vida humana. Os símbolos são outra ordem de necessidades primárias, não um abandono dessas necessidades. Eles começam a agir em regiões ainda não discursivas da experiência do bebê e permanecem assim em vastas áreas da experiência estética dos seres adultos, como na magia, na arte e nos sonhos.

Outra ideia de Langer (1942/2004) com ainda mais consequências para esse trabalho: se um processo de aprendizagem leva à linguagem discursiva, nenhum processo de

aprendizagem é necessário para levar as pessoas a amar à magia, a desenvolverem rituais, prezar pela vida da fantasia e a depositar seriedade na sua brincadeira, na sua arte e em seus sonhos. Isso significa que a simbolização é um tipo de necessidade primária na criança, desde sempre movido por anelos não-práticos e não-discursivos. A necessidade de simbolizar é tão básica e imperiosa como qualquer outra necessidade dita instintiva ou “mais baixa”.

Langer (1942/2004) se pergunta: “de que outra maneira podemos explicar o amor do homem pela fala?” (p.53). Precisamos passar pelo estágio tagarela, em que os pequenos nutrem interesse puro pelo estímulo de falar e pela sonorização das suas vogais sem qualquer óbvia função utilitária. O balbucio esconde a verdade mais essencial do símbolo: seu próprio desejo irresistível pela esfera interior de transformações simbólicas que o cérebro é capaz de produzir ao se apossar das experiências pelo jogo vocal, conforme Piaget (1945/2017) assinalou.

Segundo a filósofa americana, a filosofia da mente entendia a simbolização apenas como um instrumento, um método para outros fins práticos e adaptacionistas, mas depois de Freud e o advento da psicanálise, a simbolização passa a ser vista também como um fim mesmo e como uma linguagem própria que resiste. Como se nossos movimentos quisessem mais do que apontar algo, eles quisessem ser gestos, ser sempre a própria expressão de algo pedindo para ser reconhecido.

2.1 O animal simbólico

Como afirmado antes, Cassirer (1944/2021) tomou o símbolo como uma chave não para o entendimento de uma produção linguística do duplo sentido, como propôs Ricoeur (1977), mas para a produção humana de uma dupla natureza, ou ainda, poderíamos dizer, uma segunda realidade. Nesse caso, uma chave para a natureza e a realidade propriamente humanas. O homem, assim como qualquer animal, é capaz de utilizar signos de modo diferencial. Os animais podem ler signos e com isso perceber uma ameaça, um sinal de fuga.

Os signos, assim, são uma forma de incidência, um modo de presença. Já os símbolos existem para falar do ausente. São modos de presentificação do ausente. Essa diferenciação é simples, porém, os símbolos humanos também podem transformar o próprio modo de apresentação de um signo que, em primeiro momento, é sinal, como um sinal de trânsito e pode vir a ser um elemento que simboliza uma experiência significativa e pessoal, como um acidente, um beijo, e carregando consigo um acréscimo, uma informação afetiva (Levy, 2022).

O biólogo e filósofo empirista Johannes *von Uexkull* (1864-1944) defendeu que só um ingênuo dogmatismo poderia supor que existe uma única realidade absoluta para todos os seres vivos. Para ele, que estudou as formas de vida em organismos tidos como inferiores e superiores e encontrou realidades distintas, resta um princípio geral fundamental, com o qual esteve agarrado, a saber, o do vitalismo que mantém a sobrepujança da vida como princípio autônomo e não redutível às leis de um organismo. Analisando esses princípios biológicos, Uexkull encontra na natureza das espécies um aparato que torna possível a cooperação e o equilíbrio ajustado ao ambiente. Cada organismo tem, em sua estrutura, um sistema receptor *Merknetz* e um sistema efetuator *Wirknetz*; embora tais sistemas estejam, na maioria dos seres vivos inteiramente entrelaçados, produzindo uma mesma cadeia, descrita como *círculo funcional*. Porém, a natureza humana foi capaz de produzir uma nova cadeia. O círculo funcional humano é tanto maior em limiares quantitativos, como atravessa uma transformação de ordem qualitativa. O sistema simbólico surge como um terceiro elo com o ambiente, além dos sistemas receptivos e efetivos. Com esse sistema, o ser humano cria uma outra dimensão da realidade nova para si.

A vida simbólica não é, essencialmente, uma fuga da realidade sensível ou natural. Tentar abolir ou não reconhecer a existência desse universo simbólico é o que mais se parece com uma fuga do aspecto mais crucial da natureza humana. Nesse sistema, encontram-se entrelaçados as formações dos signos linguísticos, das crenças, dos rituais, da beleza e do

horror presentes nas ciências, nas artes e nas religiões. Cada campo desse sistema simbólico tenta ao seu modo ser a linguagem mais perfeita para descrever a experiência humana, falhando todas também aos seus modos. Pois a linguagem mais perfeita seria como olhar outra realidade que não a sua própria e logo não seria real. Nas palavras de Cassirer:

O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas lingüísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e decepções, em suas fantasias e sonhos. "O que perturba e assusta o homem", disse Epíteto, "não são as coisas, mas suas opiniões e fantasias sobre as coisas. (Cassirer, 1944/2021, pp. 48-49)

Desse ponto de vista, tal perspectiva filosófica neokantiana compartilha com a psicanálise freudiana, uma modalidade de crítica da razão ocidental, sobretudo a partir do cogito cartesiano. O método crítico-transcendental consiste em problematizar o acesso à realidade, visto que ele somente se opera por vias das categorias do pensamento, do conhecimento e da sensibilidade. E assim como as coisas teriam seu realismo, elas teriam suas formas, ou seja, o meio pelo qual podemos conhecê-las. Pois, quando busco conhecer algo através da fala, não é pela pura forma da coisa que chego ao conhecimento dela, mas pelo uso apropriado da forma de um mediador, ou seja, a lógico-gramatical, por exemplo. Assim, não seria possível chegar à realidade empírica direta, sem uma forma categorial que permite ao

pensamento e ao conhecimento dos objetos se apresentarem. Sendo a realidade sem categorias, vazia e inacessível. Uma vez que obtemos um conhecimento da realidade apenas por via das categorias transcendentais, isso significa que nunca estaremos abertos a uma contingência absoluta. Em Cassirer (1926/2001) as discursividades instauram regularidades no mundo. E os conceitos são uma ordem do necessário dentro de cada discursividade. Quando tratamos de quantidades, temos um tipo de regularidade. Mas, quando chegamos às qualidades, às relações e aos modos, temos outras regularidades e necessidades asseguradoras do conhecimento.

Kant (1980) produziu uma significativa influência sobre os rumos da história da razão. Ele enfatizou o problema epistemológico da possibilidade do erro conviver conjuntamente com a verdade (Penna, 2000). Tudo que é pré-kantiano vem a ser uma ingênua aposta na evidência da separação da verdade dos erros. O erro não deve se opor mais à verdade, desde então, como o pecado se opunha a Deus. Ao procurar essa separação radical e lógico-gramatical, os métodos de pensamento dogmáticos passam a ser ocupar inteiramente de seus objetos. O método transcendental, por sua vez, é assim chamado, pois como numa espécie de metafilosofia, busca entender o próprio modo como chegamos a conhecer os objetos. Nesse caso, toda teoria que entende o aspecto criativo das discursividades tem uma dívida com seu pensamento, como ele mesmo tinha uma dívida com o iluminista escocês David Hume (1711-1776).

Os grandes teóricos da simbolização, assim como Cassirer (1926/2001) e Langer (1942/2004), interrogaram-se pela constituição do homem na fala, e logo foram surpreendidos como essa, sendo fruto de um misterioso laço de amor, adveio também de incontáveis enganos. A palavra não nos capacitaria mais do que a qualquer animal a sobreviver e a crescer em uma cadeia evolutiva. Pelo contrário, mediante o falar o homem torna-se o ser com o maior potencial desadaptativo, pois desentranhado de uma natureza simplesmente prática,

seu gesto é expressivo e simbólico na mesma medida em que celebra o que é vão, ilusório e enganoso. Vamos interrogar as condições para o nascimento de um eu que ama as palavras e como esse amor se confunde com o contraponto psico-histórico do nascimento de sua interioridade.

Assim como Freud, Kant (1980) atribuía ao seu pensamento o caráter de uma revolução aos moldes copernicanos. Ao adentrarmos na sua obra vemos que ele rejeita assimilar as formas *a priori* do entendimento tanto às noções de inato como às psicológicas. Seu estudo vai ser uma chama contra algo que já começava a florescer na época como o nascedouro das visões associacionistas mais positivistas, que viam o conhecimento como algo sempre advindo da experiência e do hábito. Seu método crítico soa como um brado contra a ingenuidade dos dados em si. Em outro momento, demonstramos como Freud foi um associacionista poético (Parente, 2017).

A parte da *Crítica da Razão Pura* (Kant, 1980) que nos interessa é, também, aquela que versa sobre a *Estética Transcendental*. Nela, fica exposto que a *Teoria da sensibilidade* é a verdadeira chave para abrir a *Teoria do conhecimento*. Isso significa que, cada modo de conhecer o mundo evolui das formas *a priorísticas* da própria capacidade de sentir. Sem, contudo, fazer-nos recair na ideia de que são puramente os hábitos e suas associações que forneceriam o material de formação do aprendizado. O espaço e o tempo não podem ser pensados, no método transcendental, como algo a ser desvendado, mas como o fornecimento de condições de objetividade. São as categorias do sentir que demarcam o recipiente por onde formas de apreensão se constituem. O espaço e o tempo não são, portanto, matérias a ser investigadas, senão como formas de ligação, afetação e de pura receptividade. O espaço-tempo existe para determinar nossa relação com a exterioridade, fazer habitar uma relação com a realidade e com o outro. Já o tempo-espaço existe para ser a matéria de ligação da vida interior. Temos uma interioridade graças à capacidade de unir os dados da sensibilidade junto

a nós mesmos. Deste modo, espaço e tempo não são dados dos sentidos enquanto tais, muito menos são ideias ou conteúdos psicológicos; mas as condições para sentir. Nesse sentido, dados da sensibilidade passiva, cuja força encontrará ecos para além do indutivismo, do empirismo e do positivismo que Kant (1980) definirá com a alcunha de sensualismo. O outro lado da moeda é o idealismo que em seu paroxismo se torna um intelectualismo vazio de corporalidade. Para articular de forma profícua esses dois polos, Kant (1980) interpõe o importante papel da *imaginação*. O espírito criativo possibilita incluir dentro da sensibilidade um princípio de atividade cuja função criadora é simplesmente a de promover a ligação da multiplicidade heterogênea que lhe percorre. Nesse sentido, atravessados pela imaginação do espírito, pela ação dos conceitos, o espaço e o tempo passam a funcionar como elementos de uma unificação do eu. Instauram a assim a função da síntese. Falamos de eu aqui porque, no fundo, Kant (1980) visa mesmo demonstrar que toda apreensão dos objetos fundamenta o conhecimento que temos de nós mesmos. Ou seja, a representação que temos dos objetos funda, a partir da dimensão espaço-temporal conquistada previamente, a apreensão que temos do nosso próprio eu.

Por fim, se existe um imperialismo da ciência para tentar dizer a verdade da experiência humana isso decorre do fato de que, por muito tempo, incorremos no erro de classificar o homem como *animal racional*, quando melhor seria nomeá-lo como *animal simbólico* (Cassirer, 1944/2021). Apesar da racionalidade ser uma constante muito presente e importante, como podemos entender que os discursos que não se reduzem ou até se opõem à ciência possam ter uma racionalidade? A mitologia, por exemplo, não é um terreno do caos, da bobagem ou da falta de sistematização. Existe uma contínua estrutura racional do mito que se transmite na herança cultural dos povos. Existe também um laço inquebrantável da arte com a racionalidade, apesar dos preceitos mais românticos que a opõe à toda forma estabelecida. A arte não é a ausência de razão, porque não é ausente de formas, porém é,

acima de tudo, potente para recriar formas e razões. Portanto, se existe uma racionalidade que une a espécie humana não é a mesma *ratio* da linguagem científica. Na verdade, o grande limite da ciência é justamente o fato de ela ser, sobretudo, uma linguagem. Existiria, também, uma linguagem emocional que provém da *imaginação poética*.

Mas, mesmo a arte quando é dedicada unicamente a veicular padrões ou formas perde seu sentido emocional. É vivida como algo falso. A religião também perde seu vigor quando se torna uma longa exegese abstrata e incorpórea. O que permanece mais vivido no seio da experiência religiosa é o retorno do recalcado do corpo simbólico e comestível que ressuscita da mortificação da razão. Logo, embora a razão seja compartilhada em todas as esferas do sistema simbólico, seu poder é enraizado na vida sensível, de onde emanam as mais profundas emoções humanas.

2.2 O advento da palavra mágica

Ao encontrar o laço profundo em uma mesma raiz compartilhada pela linguagem e pelo mito, Cassirer (1925/2013) também veicula, mesmo que não intencionalmente, um ponto de partida comum ao Freud do texto *Tratamento anímico*. Ali Freud (1890/2020)² dizia que as palavras de nossa ciência não passam de magia empalidecida. Já em um capítulo chamado *A palavra mágica*, Cassirer (1925/2013) reconhece que existe um vínculo originário entre a consciência linguística em todos os seus domínios da realidade, como a arte, a moral, o direito, o conhecimento e a expressão mítica. Existe um instante em que as formações verbais aparecem como dotadas de um poder de entidades míticas³. Cassirer (1925/2013) seguirá dizendo que, “em todas as cosmogonias míticas, por mais longe que remontemos em sua história, sempre volvemos a deparar com esta posição suprema da palavra” (p.64). Mesmo

² Sabemos que provavelmente é uma *fake news* que Freud tenha escrito essa obra neste ano, mas é o ano que consta na obra consultada.

³ Acredito que o que a psicanálise realiza, pelo menos em sua concepção ampla de simbolismo, e com o apoio de uma teoria do desenvolvimento, é estender certas concepções sobre o advento histórico da linguagem para os aspectos psico-históricos e psicosssexuais do ser humano. Assim, em cada percurso individual, os períodos da onipotência e do animismo (Ferenczi, 1913/2011) revelam a recapitulação ontogenética da filogenia.

sendo um autor que conheci melhor no percurso do doutorado, essa passagem muito bem se articula ao que dissemos, quando da nossa pesquisa da dissertação:

A ideia de uma anterioridade ao verbo é sempre acompanhada pela suposição de um mundo caótico, disperso ou ruidoso. Em diversas cosmogonias, sejam ocidentais ou orientais, as origens do mundo são contadas através da passagem do caos para a ordem mediante uma ação sonora. Especialmente na tradição hebraica, o mundo era sem forma e vazio, até que uma voz interveio para criar a luz, dando início à criação. O som mesmo não foi criado, assim como não se pode contar a criação do próprio Deus. Também não será a última vez no antigo testamento em que Deus pode se confundir com a sua própria voz que, nesse momento, inaugura o visível pelo audível. Esse visível chamado dia tem a função de fazer, com a noite, um ritmo primordial, a presença e a ausência (Parente, 2017, p.75).

Desde a expressão balbuciante à conquista de uma dinâmica rítmica, os atos criadores são aqueles que se confundem com o advento do próprio verbal. Cria-se o mundo quando estamos, enfim, unidos ao poder da palavra. Para continuar demonstrando esse fato, recorre-se, também, à anterioridade egípcia. O deus criador *Ptá*, como aparece em antigos documentos de teologia egípcia, possui um poder primordial do coração e da língua. Tudo o que vem a ser existente no mundo, originalmente ganhou vida em forma espiritual no Ser divino que pensa e traduz sua criação em palavra.

Como, em geral, as cosmogonias da primariedade são fundamentadas no contraste ético entre o bem e o mal, é dada à palavra o poder de ser o primeiro ordenador que separa e guarda os sagrados bons objetos. O poder criador que é o poder dos discursos é, muitas vezes, como nas cosmogonias dos parses da Índia, algo que se antecede aos próprios deuses. A palavra cria o próprio Deus. Quando Sloterdijk (2016) faz a releitura do contrato adâmico entre Javé e o homem também percebeu que ali existia um movimento de co-criação. O

primado da origem, então, parece ser esse: o poder dos deuses emanam de seu nome. A eficácia simbólica é a magia da palavra e está ligada ao instante mítico em que um nome se colaria a um eu.

Segundo o estudo clássico de Frazer (1911/1982), a linguagem nas sociedades primitivas não era um elemento de idealização, mas uma força material pertencente ao mundo, ao corpo e à natureza. A palavra não existia ainda como uma forma de transubstanciar, mas de acrescentar uma nova parte ao cosmos. Ter um nome era como ter mais um órgão do corpo. Assim, tabus incidiam não apenas sobre o tocar em seres, mas principalmente em não os mencionar. Existe uma lenda egípcia em que Ísis, uma grande feiticeira, usou de astúcia para fazer o Deus Sol, Râ, revelar-lhe seu nome. Dali em diante, ela obteve o poder sobre ele. Foi assim que os egípcios, e diversos outros povos da África Ocidental, criaram o costume de possuir dois nomes. Um pequeno nome benevolente para ser “tocado” pelo público, enquanto outro nome mágico e perigoso deveria ser dissimulado. Ter dois nomes era uma forma de não ser amaldiçoado pelo uso insultuoso, restando sempre outro dele protegido. Os pais, então, escondiam o verdadeiro nome no corpo da criança. Assim, é como se Winnicott e sua teoria do falso e verdadeiro self, reconhecesse milhares de anos depois, o trabalho suficientemente bom das mães egípcias.

Ao observar a contribuição de outros pensadores, é curioso notar que o primeiro grande texto acerca da experiência mágico-religiosa na cultura indígena da América Latina tenha sido nomeado pelos antropólogos norte-americanos como um trabalho sobre uma “*medicine song*”, assim estudando o estilo das curas xamânicas praticadas pelos Cuna que viviam no território da república do Panamá. É para comentar o texto de Wassen e Holmer (1947) que Claude Lévi-Strauss (1958/2008) escreve o seu célebre artigo sobre “A eficácia simbólica”, localizada em sua *Antropologia Estrutural I*. A medicina do canto acontecia por

uma intervenção excepcional de um xamã para ajudar em parto difícil, quando solicitada pela parteira. Conta-nos Lévi-Strauss que

a explicação do parto difícil é que Muu extrapolou suas atribuições e se apossou do *purba* ou “alma” da futura mãe. Por isso, todo o canto consiste numa busca, a do *purba* perdido, que será restituído depois de muitas peripécias, como a demolição de obstáculos, a vitória sobre animais ferozes e, finalmente, um grande torneio entre o xamã com seus espíritos protetores e Muu com suas filhas, com a ajuda de chapéus mágicos cujo peso elas não conseguem suportar. Vencida, Muu permite que o *purba* da paciente seja descoberto e libertado, o parto se realiza, e o canto termina enunciando os cuidados tomados para que Muu não escape atrás de seus visitantes (Lévi-Strauss, 1958/2008, p. 202).

No entanto, o ritual não propunha uma batalha com Muu, visto que dela dependia a procriação, buscando apenas uma conciliação, um retorno a um estado de pacificação, limitando os seus poderes e abusos. No final do canto, Muu, inclusive, deixa um convite para que o amigo xamã retorne para vê-la. A explicação para o sofrimento do doente se completa com o sentido da perda do *purba* que, para o povo Cuna, representa a perda do duplo espiritual de alguém (a sua alma). Cada ser vivente, excetuando-se plantas, pedras e crianças, possuem também um *niga*, qualidade do que é da força vital que se adquire com um tempo e maturação, ou ainda, pela integração de uma série *purbas*, pois não existem poucos aliados espirituais. O canto é entoado para a pessoa que perdeu um de seus aliados particulares. Os *purbas* estão em um corpo fragmentado habitado por complementos espirituais de outros, enquanto que *niga* é a força coesiva da consequente integração dos *purbas*.

Lévi-Strauss (1958/2008), ao longo de seu texto, vai propor que os aspectos eficazes da cura xamânica podem ser compreendidos se a compararmos com a psicanálise. A despeito de sua própria reinvenção estruturalista do inconsciente psicanalítico, que foi endossada por

Lacan, com base na prevalência das formas sobre o conteúdo mítico, vamos destacar agora apenas o entendimento de uma eficácia simbólica. O que ela coloca em evidência são os poderes da palavra, quando nesta palavra se revela uma constituição mítica e musical. Interessa a aproximação entre os xamãs, feiticeiros e psicanalistas a partir da fórmula de que “todo mito é a busca do tempo perdido”.

Conforme Freud (1890/2020) indica no seu ensaio sobre o poder mágico das palavras, a psicanálise também compartilha dos poderes da medicina do canto à medida que ambas são envoltas de uma ritmicidade, de estratégias próprias para a ocupação e encenação do tempo da vida. O tratamento anímico que Anne Denis (1995) chamou de experiência com a temporalidade arcaica é a possibilidade de reaver pela poética *inutilitária* musical e pelas paisagens sonoras, a sensação de estar vivo. A psicanálise teria o potencial para explicar ou para rememorar que a potência mítica da palavra se deve à sua ligação com o ritmo. O ritmo é sentido como uma redundância de base que, na música, permite a operação de princípios de repetição e memória, enquanto permanece responsável pela sensação de súbitas transformações, viradas e surpresas. Dessa forma, a busca pelo tempo perdido ocorre entre idas e retornos programados, começos e fins que giram sobre si mesmos. O ritmo concretiza o que, na transferência analítica, atualiza-se como palco para reviver os clichês estereotípicos da vida amorosa de cada um. Ao se deixar ser usado em carne e osso, o analista pode ajudar a transformar aspectos da realidade intemporal do inconsciente no presente. Ou seja, através do analista, o paciente transforma em ritmo as situações ainda não-formuladas de uma história.

Segundo Lévi-Strauss (1958/2008), no canto xamânico, pinta-se um quadro do mundo uterino habitado por monstros fantásticos e animais ferozes para intensificar e reproduzir os males do parto. No fundo, o que se canta são as próprias dores da parturiente mas de uma forma em que possam ser formuladas e apropriadas pela pessoa que sofre.

Agora, por mais que a dualidade do primitivo-evoluído, selvagem-civilizado esteja presente na obra freudiana, já no texto *Tratamento Psíquico (Anímico)*, Freud (1890/2020), foi astuto na observação da eficácia das palavras e sua relação com a magia arcaica. Isso porque nos deixa antever que não é exatamente a psicanálise, com seu interesse pelo pensamento selvagem, que vai ser o único baluarte da magia na contemporaneidade. O que faz notar é que qualquer ciência tenta, na verdade, recuperar algo da potência mágica das palavras enquanto prossegue empalidecendo seus termos. Ou seja, o compromisso tácito dos ditos modernos com a magia excede em muito o lugar da psicanálise, pois é compartilhado por todos os cientistas dependentes dos poderes da palavra. A relação do mágico, ou do cantante, com a palavra é constitutiva dessa última. Seu esquecimento leva a um paulatino empaldecimento de seus recursos. E a própria psicanálise se empenha em traduzir científica e racionalmente as palavras mágicas.

Se a psicanálise se constituiu na suplência de um desacordo milenar entre o texto sagrado e o texto científico, é porque a palavra existe como suplência da memória cultural, ela é mnemo-histórica. Freud (1890/2020) situa a psicanálise na tradição do verbo e, ao final de sua vida, destacou o papel de uma verdade histórica, que só poderia ser criada nas malhas do mito, da ficção e da teoria (Freud, 1939/2018). O conceito de verdade histórica reclama a condição de que não temos mais acesso às verdades últimas dos acontecimentos marcantes, mas que o trauma implica em uma revivescência que desafia o longo caminho do esquecimento e deformações que as palavras e sentidos conscientes impuseram. No capítulo final desta tese, retornaremos a essas questões.

No núcleo dessa teoria sobre a palavra mágica podemos deduzir a ideia de que, embora toda percepção e toda realidade dependam da conquista do discurso, como se a palavra possibilitasse uma abertura, sendo ela a tal chave para a natureza propriamente humana, ela deixa um rastro de um “deus momentâneo” na própria experiência de sua

conquista. A palavra não corresponderá às coisas, possuirá as regras convencionais e arbitrárias dos signos, porém, no instante da sua aquisição primordial, ela se fez laço com a coisa (*das ding*) em termos freudianos. Já o mistério dessa *coisa* que Freud (1895/1996) aponta é que ela é tão originária que seria o núcleo não remontável pela memória. É a parte da aquisição do signo que não pode ser explicada pela soma associacionista de elementos menores, como as imagens acústicas, visuais e motoras da fala.

Parece que uma experiência de “deus momentâneo” (Cassirer, 1925/2013) ou com *Das ding* (Freud, 1985/1996) pode ser um lugar de fronteira ou de transformação, onde algo alcança o lugar onde, por um instante, ainda não havia história. Muito embora não encontremos facilmente a força de um romantismo para ir buscar um além da linguagem ou o um ponto onde o homem habita sem linguagem, questiona-se como a redução do homem ao linguístico poderia existir sem resíduos. Ou seja, não estando interessado em afirmar que a experiência é simplesmente uma autoridade qualquer da herança cultural, transmitida por gerações através da língua, esse trabalho almeja exatamente reafirmar que, em direção à linguagem, o homem parte sempre como infante, ou seja, não-falante. Eis aí o lugar da experiência com a linguagem, o lugar de um desafio que se atualiza a cada vez, a cada infância.

Agamben (2005) é um autor que não encontrou justificativas para falar de uma historicidade da linguagem, quando seria ela mesma *historicizante*. Desse modo, a linguagem estaria entrelaçada à história como a infância estaria para a fala, ou seja, como condição de sua origem. Esses pares constituintes, que impõem à toda teoria da linguagem a impressão que ela viria de outra coisa que não uma invenção do homem, teve seu ânimo atribuído ao espírito divino como dispensador de um dom. Pois se ela não é invenção do homem, logo é um dom divino. A língua humana seria, nesse sentido, uma tradução de uma emanção vocal criadora anistórica.

Mas sendo as ciências humanas aquelas que encontraram na mitologia a superação da ingenuidade do objetivismo, importa menos os ocupantes falsos-verdadeiros dos termos da oposição dom-invenção da linguagem do que o modo com que elas podem operar com o conceito de originário. A origem constituinte é a necessidade de uma interrupção da própria oposição contínua dos significantes em um instante de coincidência. Em Agamben (2005), as palavras sendo o lugar de uma diacronia encontram na infância um ponto que sincroniza a presença do ser e que articula com a língua o que jamais dela será significantizável. A infância não cria a linguagem, mas para a linguagem existir em um ser humano é algo como a infância que precisa ser criado.

Assim, a infância do homem revela a diferença entre o homem e o linguístico. Ali a infância impõe a dissimetria entre a *phoné* e o *logos* e entre os *patemas* (afetos) e os *matemas* (gramáticas). Já em Benveniste (2014), a infância também impõe a divisão da linguagem entre semiótica (da ordem dos signos) e a semântica (da ordem dos símbolos). Queremos demonstrar que, por tais cisões operarem durante toda a existência linguística humana, a infância se revela como esse instante de diferença justamente por ser um momento de articulação. No mesmo movimento em que a infância se mostra como momento de interrupção da diferença entre o homem e o símbolo linguístico, na forma de uma ressonância fundamental, ela sustenta a apreensão da diferença entre eles para o resto da história, como nostalgia desse encontro. Portanto, mais importante do que uma precedência da forma simbólica não-discursiva em relação à discursiva, mantém-se um horizonte dialético que valoriza seus espaços intervalares como também um espaço de ligação, produção de ritmos e transicionalidades. No sentido winnicottiano, em que o transicional mantém o paradoxo de uma diferença percebida e a ilusão da continuidade reconstituída.

A capacidade articulatória supostamente neutra que faz com que as crianças tenham uma liberdade fundamental de saída para falar qualquer fonema das línguas, representaria a

existência de uma dimensão anistórica e múltipla que estaria em intervalo com a semantização do universo. Por isso, Agamben (2005) introduz a ideia da infância como pátria transcendental na qual seria preciso, de tempos em tempos, reentrar para ter contato com o mistério e experimentar a linguagem como quem nela caiu, não sem alguma vertigem. Em suas palavras:

O mistério que infância instituiu para o homem pode de fato ser solucionado somente na história, assim como a experiência, enquanto infância e pátria do homem, é algo de onde ele desde sempre se encontra no ato de cair na linguagem e na palavra. Por isso, a história não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade, *epoché*. Aquilo que tem na infância a sua pátria originária, rumo à infância e através da infância deve manter-se em viagem (Agamben, 2005, p.65).

Vamos concordar que o ser humano não é mesmo, desde sempre, unido à sua natureza linguística. Se assim fosse, tal indivisão entre sujeito e sua língua impossibilitaria a tomada de um discurso, assim como de sua própria história. A historicidade encontraria seu fundamento na cisão que impõe um deslocamento entre língua e discurso. A infância, por sua vez, é a localização da experiência que permite a não coincidência da linguagem com suas regras gramaticais e lógicas. Ou seja, não existe símbolo apenas na forma discursiva, embora o discurso seja a principal aquisição e modo de funcionamento da linguagem. Segundo essa compreensão, a linguagem animal se diferencia da humana por não suportar ou conhecer essas fraturas (signo e símbolo, língua e discurso, enunciado e enunciação). Os animais não seriam aqueles que não possuem uma linguagem, mas aqueles que não precisam fazer uma entrada em sua própria linguagem, vindo de outro lugar. Por não precisarem de um êxodo para adentrar na linguagem, o que eles não conhecem é a pátria da infância.

3. O signo linguístico, o símbolo e o gesto na psicanálise: aproximações e distanciamentos

“Um grupo de pessoas, que acreditava terem sido os mistérios básicos do sonho decifrados pelos esforços do autor do presente trabalho, sentiu, certo dia, sua curiosidade voltar-se para a questão da classe de sonhos que nunca foram sonhados”

Sigmund Freud (1907/1996, p.19)

Entre o símbolo e signo importantes distinções podem ser feitas, pois além da ação substitutiva resta claro que a dimensão simbólica enquanto promove uma articulação, produz uma abertura de novas redes de significação. Por exemplo, o paciente conta memórias de sua infância em uma terra perdida que se chamava *Maia*, mas a analista lembra que esse nome também está presente no sobrenome dela, ou seja, que compartilham o mesmo signo. Nesse caso, tanto a terra como a analista serão enriquecidas com a simbologia da fecundidade. E a terra fértil e a analista são novas coisas agora que se reencontraram.

Outro exemplo, ainda, tirado de um testemunho de análise relatado no documentário *Um encontro com Lacan*, nos mostra a operação de um complexo ato-palavra que assume uma função simbólica. A paciente tentava dar voz aos estratos mais traumáticos da vivência familiar com o terror nazista e enquanto falava sobre a Gestapo, a polícia de Hitler, Lacan pula de sua cadeira e lhe surpreende com um *gest à peau* (gesto na pele). Essa ação é simbolígena na medida que abre um novo mundo a partir do encontro de duas coisas díspares, mas que daquele ponto em diante se encontram e se enriquecem continuamente. Pela ação na transferência, Lacan aproveita uma fenda prévia e simbolizante que é o próprio enquadre, para produzir novas redes de significância. O analista aceita ser algo da surpresa, enquanto o terror ganha algo do alívio analítico.

Signos, por sua vez, são exatamente isso: sinais. Nossa vida é um tatear através de signos. Falamos, escrevemos, lemos, interpretamos sinais gráficos, luminosos, alarmantes, bélicos, monetários. Vivemos uma era tagarela, rodeada de coisas para assistir desde espetáculos, filmes, debates, podcasts às querelas de rede sociais, memes e stories. O ser humano transformou a própria existência na qualidade de rituais e cerimônias que moldam nossos momentos em uma cultura e coletividade. No universo de símbolos e signos, o papel da existência de uma língua é que cada campo sótico compreende naturezas fechadas em seus significados, enquanto a língua é a dimensão que pode renovar uma significação por ela mesma ser sempre informada de sua significância. Para o espírito que se inaugura na *virada linguística* de tantos nomes diferentes como Charles Peirce (1839-1914), Ferdinand de Saussure (1857-1913), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e Émile Benveniste (1902-1976), muitas coisas podem ter uma ordenação de signo, sejam elas um sinal de trânsito, uma imagem, uma melodia, mas só a língua poderia simbolizar.

Isso comparece inicialmente em Peirce (2010) como realizador de uma divisão geral dos signos em uma tríade relacional entre coisas e julgamentos. Para Peirce (2010), o primeiro nível de sinalização estabelece-se em *relações icônicas* por grau de semelhança. Assim, a fotografia é signo de alguém. O segundo nível se estabelece por *relações indiciárias* por grau de contiguidade para o caso de um fenômeno compartilhar a esfera de manifestação de outro. Como a fumaça aponta para o fogo. A nuvem carregada aponta para a chuva. A febre para a doença do corpo ou da alma. Contudo, é no nível terciário do signo que a linguagem discursiva impera. Na produção da significação verbal, a sinalização é feita puramente por meio de *relações convencionais*, pois nada de água existe na palavra água. Logo, ela também pode ser *water* para outro idioma. Em resumo, a primeiridade fornece signos enquanto ícones: modos de representar o objeto em sua semelhança material. A *primeiridade* trata do modo de apresentação da coisa como um ser em sua possibilidade ou em sua qualidade que,

ao podermos perceber, torna possível conhecer o objeto enquanto fenômeno. Isso será a dotação de uma potência de *semelhança* da coisa a si mesma. A secundidade fornece signos enquanto índices: modos de representar o objeto mantendo com ele uma relação indicativa ou próxima. A secundidade será a apreensão de uma coisa com suporte em uma relação dual, na qual podemos conhecer um objeto ou parte dele mediante um outro que mantém com ele uma relação *contígua* ou indicativa. A terceiridade fornece a passagem para os símbolos que, aqui, possuem uma relação inteiramente arbitrária com a coisa representada. Para conhecer algo do mundo em estado de terceiridade, é preciso que o objeto esteja em uma relação triádica, onde podemos conhecer a coisa apenas com suporte na função interpretante de um terceiro elemento.

Ao introduzir seu pensamento na mesma tradição pragmática de William James (1842-1910), Peirce (2010) destaca alguns dos componentes que James já tinha extraído da lógica representacional utilitarista do escocês John Stuart Mill (1806-1873), de quem Freud foi um tradutor. A influência de Mill na teoria de Freud sobre a linguagem já foi apontada em outros trabalhos (Gabbi, 1994; Parente, 2017)

Em Peirce (2010), a relação entre a primeiridade, secundidade e terceiridade dos signos é feita com base na associação por semelhança, contiguidade e causalidade respectivamente. No utilitarismo de J. S. Mill, as leis associativas dependiam de não três, mas de quatro princípios: semelhança, contiguidade, frequência e inseparabilidade. Talvez seja importante notar uma diferença para alcançar pontos pouco explorados nesse diálogo. Em Mill não se tratava de modos distintos de fundar uma apreciação do mundo, mas de uma progressiva associação desses elementos para formar uma crença. Ele queria demonstrar como “a mente é capaz de realizar as associações possíveis com base na expectativa. A matéria não se apresenta de forma pura. O mundo, desde sempre, é atravessado por possibilidades de associações (Parente, 2017).

Mas, enquanto para Peirce (2010), o que sucede a semelhança e a contiguidade é a nova causalidade de um símbolo. Para Mill, o que sucedia a semelhança e a contiguidade era a formação de um sistema expectante que ultrapassando a apreensão material pura que ele veio a nomear por crença (Parente, 2017). Não sei até que ponto é reconhecido: a linguagem em sua superestrutura associativa e sígnica é formada, em ambos, por um aspecto de criatividade. Na noção de símbolo peirceano, esse aspecto criativo se destaca pelo corte causal que fornece uma autonomia à linguagem diante do universo a representar. Na noção de crença do utilitarismo, o aspecto criativo depende diretamente de uma frequência que fundaria a inseparabilidade crucial para o estabelecimento de uma antecipação, uma predição².

Em síntese, a teoria dos signos em Peirce é a tentativa de fornecer uma base material sólida e universal para a relação entre as coisas e a representação. O simbólico só pode existir como consequência mediada pela existência dos signos. Então que, visando o surgimento da *ideia* ou do *conceito* na prática humana, o semioticista irá propor o signo a partir de uma relação triádica que une: objeto, representante e interpretante. O ícone dá conta do objeto por ser seu semelhante. O índice é diferente do objeto, mas o representa por ser algo afetado por ele. O símbolo só existirá enquanto obra de uma lei que estabelece por convenção um código interpretante.

Consideramos que Saussure, por sua vez, vai querer denunciar como fantasiosa qualquer tentativa de unir um representante e uma coisa e fará uma radical e exaustiva transformação em realidade psíquica daquilo que chamamos signo. Essa realidade psíquica é dividida ao meio em duas partes, sendo uma delas, a imagem acústica e a outra, o conceito. Formar um signo será desde sempre formar um conceito na lógica saussuriana. Este conceito-signo portará um envelope para oferecer guarida aos gestos, imitações e identificações diversas que podemos fornecer ao mesmo som/imagem? A teoria do signo saussuriana fará exercer sobre os diversos elementos da linguagem uma hegemonia da ideia ou conceito e com

isso será bastante anunciadora de como a supremacia do signo pela ideia ignora ou recalca o processo de formação simbólica. Ou seja, que a relação do signo com os objetos seja uma estrutura que se adere ou reveste-os transformando-os em algo novo, algo linguístico, é uma descoberta fascinante não temos dúvidas, entretanto, como o estruturalismo linguístico foi levado ao extremo a ponto de ignorar tudo que é linguagem e que não faz parte de um conceito? Inspirados em Julia Kristeva (1969), a tudo isso da linguagem que ainda não é conceito podemos chamar inconsciente⁴, sonho, transe ou poesia, coisas que podemos situar também como da ordem do gesto.

Em um certo momento, a apropriação psicanalítica do tema da simbolização foi tão intensa que os sentidos desses termos passaram a parecer inerentes às teorias psicanalíticas. Entretanto, é impossível encerrar a linguagem no âmbito de uma única ciência. Para falar da linguagem, é preciso ter uma linguística, uma física, uma fisiologia, uma psicanálise, uma psicologia, uma sociologia, e assim por diante. No entanto, para angariar seu lugar dentre as ciências, por um lado, a linguística decidiu se ocupar somente dos signos, não necessariamente de todos os signos, mas daqueles que podem ser considerados linguísticos. Por outro lado, a psicanálise se voltou aos símbolos. Isso aprofunda e esclarece o que colocamos anteriormente:

Embora a materialidade da linguagem na psicanálise possa ser a mesma da linguística saussuriana, a primeira se voltou às formações simbólicas, e a segunda, com pouco interesse pelo símbolo, angariou o domínio das formações sógnicas. A razão para que a linguística saussuriana não tenha privilegiado o símbolo talvez tenha sido o fato de tomar a própria linguagem como o grande sistema simbólico de onde se podem filiar todos os signos. Se, para a linguística, tudo é o simbólico da linguagem, esta deveria

⁴ Reverberamos também todo o cuidado que Gerard Pommier (1992) teve de tomar o inconsciente como uma hipótese, jamais como um axioma da psicanálise. A razão de ser talvez seja menos de uma impossibilidade lógica de definição e mais como adequação ao próprio fenômeno resistente ao que entendemos por conceito.

se dedicar a uma de suas facetas remontáveis, observáveis, que é a relação dos signos (Parente, 2017, p.31).

Michel Arrivé (1994) parte de uma evidência: os linguistas não tinham o mesmo apreço pelo problema do símbolo como tiveram os psicanalistas. O conceito de símbolo é modestamente presente nos discursos, dicionários e principais obras da linguística. Ele também observou que, reiteradamente, na história da linguística, tem-se notícias de tentativas de realizar uma síntese conciliatória entre Saussure e Peirce, como assimilar a simbolização com o conceito de conotação. Por outro lado, o conceito de signo vai paulatinamente assumir um lugar privilegiado na linguística, enquanto as principais referências da questão do símbolo continuarão sendo os psicanalistas. E embora os linguistas não fixem a oposição signo/símbolo sempre nos mesmos termos e patamares, é observável a ambiguidade com que podemos nos apropriar de conceitos que vão se distanciando cada vez mais.

Para moderar essa acirrada problemática, Arrivé (1994) acrescenta que, ao passo que o símbolo vai desaparecendo, o verbo *simbolizar* e o adjetivo *simbólico* são sobreviventes e, paradoxalmente, isto se deve ao fato de que eles podem também ser aportes que se desenrolam da teoria do signo, como em Benveniste (1966/1991) e Julia Kristeva (1969). Então, em um movimento sinuoso, o símbolo retorna ao discurso linguístico pelos derivados supletivos do signo: o simbolizar e o simbólico. Além disso, o símbolo passa a ser um indicador eficiente da capacidade de representar, ou seja, o símbolo é assimilado ao ato de simbolizar estruturas. Como para Benveniste: “utilizar um símbolo é a capacidade de reter de um objeto a estrutura característica e de identificá-la em conjuntos diferentes” (Benveniste, 1966/1991, p.26).

Entretanto, um ponto crucial merece ser abordado, pois, para a linguística, o símbolo só poderia interessar quando derivado do sistema significante/significado que abre as portas para a utilização de uma estrutura sintagmática. Mas o que acontece com o estatuto linguístico

da tematização psicanalítica do símbolo que antecede esse interesse linguístico? Uma parte importante da teoria psicanalítica sobre o símbolo não terá lugar senão na semiótica, que não é o reino dos signos, mas das marcas. Segundo Arrivé, em psicanálise,

sob todos os pontos de vista, o espetáculo é fundamentalmente diferente. Freud tem pelo menos três principais concepções de símbolo⁵, mas seu uso do termo signo de forma não excepcional é raro. Na maior parte, Freud usa o termo signo sem nenhuma tentativa de elevar a uma categoria conceitual da psicanálise. A exceção a isso, é o seu uso do na célebre *Carta 52*⁶ a Fliess. Estes serão os *signos da percepção* que estarão na base do aparelho psíquico e serão a matéria de uma transformação simbolígena (Arrivé, 1994, p.7).

Lacan (1953/1998), por sua vez, ao entender que o signo freudiano é diferente do signo saussuriano, este último sendo a articulação significante/significado, decide pela estratégia de assimilar o signo freudiano ao significante unilateralmente. Com isso, ele realiza a conhecida subversão da teoria saussuriana, ao trazer o significante para o primeiro plano.

O estruturalismo saussuriano é atravessado por uma complexa rede de oposições e aporias, presente não apenas no *Curso de Linguística Geral*, mas em seus continuadores. Assim, chegamos aos planos da língua/fala, da arbitrariedade/motivação, semiótica/não-semiótica, entre outros até ao limite da linguagem/não-linguagem. O próprio sistema do símbolo vai ser abordado em diferenciação ao sistema dos signos. Saussure (1916/2003) vai rejeitar qualquer equivalência entre signo e símbolo e a impossibilidade dessa correspondência mobiliza as outras oposições com a principal tarefa de separar o mutável e o imutável da língua. Não deve ser por acaso que a noção lacaniana de inconsciente estruturado como linguagem concorre para assimilação da dimensão intemporal que Freud atribuiu ao

⁵ Essas três concepções são apresentadas no início do tópico sobre Fort/Da.

⁶ Diferente da tradução em português que utiliza o termo “indicações”, a tradução francesa utiliza o termo *signes*: “*la memoire est présent non pas une seule mais plusieurs fois et qu’elle se compose de diverses sortes de signes*” (Freud, 1896/2002, p. 154).

sistema inconsciente com outros sistemas que, na língua, Saussure (1916/2003) entende que sofreram uma convencionalidade estável. Outra interessante aproximação é que só podemos falar de inconsciente intemporal em Freud e da dimensão de imutabilidade da língua de modo paradoxal, pois ambos se articulam com plataformas transformáveis por relações históricas e diacrônicas, como a transferência em Freud e a fala em Saussure. De partida, a língua é inconscientemente recebida pelos seus falantes que desconhecem as suas leis e o caráter imutável da língua advém exatamente do fato de que não se poderia modificar aquilo que não se tem consciência. Como toda sociedade só conhece a língua por uma transmissão “boca a boca”, como produto herdado de gerações anteriores, seria esperado que uma objeção se pronunciasse em favor da ideia de que de um momento para outro, as leis existentes e herdadas pudessem ser modificadas. Entretanto, justamente do caráter transgeracional, Saussure (1916/2003) extrai a lei perene, ou ainda, do esforço inevitável que se faz para aprender uma língua materna, antes de querer modificá-la.

A mutabilidade da língua é fiada não pela herança, mas pela massa falante que deve introduzir a língua no tempo. Saussure (1916/2003) vai dizer que: “o princípio de alteração se baseia no princípio de continuidade” (p. 89) e assim o signo só pode se alterar precisamente porque ele continua. No entanto, Saussure deixa claro em que sentido ele aceita falar de alteração da língua: o que se altera verdadeiramente não são transformações fonéticas no nível do significante ou transformações de sentido no nível do significado, mas apenas as relações entre eles, ou seja, deslocamentos entre significantes que se apresentam a significados. Impossível não lembrar aqui também da estratégia lacaniana de alocar o sujeito como elemento mutável que salta da estrutura a partir da ideia de que ele está na relação de apresentação de um significante a outro significante, diferenciando-se novamente de Saussure, pela subestimação do significado.

Então, na oposição colocada entre a língua e a fala, a língua é entendida como a totalidade da língua e dos hábitos linguísticos, excetuando-se a fala. A língua não seria um sistema aberto, livre e arbitrário somente porque assim é o signo linguístico. A ação do tempo combinada com a ação da força social completa a realidade linguística dando a ela o caráter de uma matéria modificada pela continuidade e manutenção de certas relações. Nem o tempo, nem a força social, isoladamente, poderiam transformar a língua, mas apenas o deslocamento provocado pela tensão de uma continuidade necessária que anula a liberdade, enquanto cria, ao mesmo tempo, a necessidade de mudança.

Em razão disso, Saussure (1916/2003) tomará por inconveniente usar o termo símbolo para conotar um signo linguístico. A primeira objeção a isso, decorre do princípio geral da arbitrariedade do signo. Isso quer dizer que, em suma, as articulações do signo não são motivadas, nem intencionais. Já no símbolo, Saussure diz encontrar um “rudimento de laço natural” entre o significante e o significado. Jamais podemos encontrar um símbolo vazio, ele traz em si algum tipo de correspondência analógica com a matéria representada. Assim, por exemplo, os significantes e significados que se apresentam em uma bandeira podem ser diferentes para cada caso particular, mas a própria forma-bandeira nascida originalmente de um cabo que sustentava placenta do faraó permanece. Além disso, a própria semiologia da bandeira não é acidental, podendo se alterar de um país para outro, mas jamais se alterando arbitrariamente quando da modificação de uma bandeira para outra do mesmo país.

Assim, poderíamos justificar o pouco espaço para o símbolo na linguística estrutural em decorrência desse rastro de uma origem no símbolo. Saussure estará pouco interessado pelas questões da origem e a história das línguas. Outro motivo, também decorrente, é o fato do símbolo ser intencional, significando que ele é sempre o resultado de um processo de simbolização demarcável no tempo.

Jean-Claude Milner (1987) em *O amor da língua* também acusa Saussure de pouco interesse pela poesia. Quais seriam as consequências disso? Como a poesia pode complicar a já infinda problemática que o estruturalismo nos relegou entre o arbitrário e o motivado? Arrivé retoma Louis Hjelmslev (1899-1965), que atraiu para si a tarefa de continuar o legado de Saussure, e para quem “a linguagem existe para falar das coisas que não fazem parte da linguagem” (Arrivé, 1994, p. 23). Logo, atualiza a querela sobre elementos que não possuem chancela de signo e, logo, de linguagem, incluindo entre esses quase-signos, alguns sistemas de símbolos como jogos de xadrez e a álgebra. A linguagem está em relação com as coisas, mas existe separada delas, portando leis específicas. Diante disso, a dificuldade para os psicanalistas é justamente de ter de pensar em termos de linguagem aquilo que para uma linguística só alcançou o estatuto de coisa. Uma das estratégias mais utilizadas do ponto de vista de algumas leituras lacanianas é assimilar a dimensão sonora ao significante⁷ e a ideia ao significado, mas até isso seria saussurianamente impossível. Em Saussure (1916/2003), curiosamente, o significante não se confunde com o sonoro, mas sim com uma abstração, portanto, inaudível. Em suas palavras: “é impossível que o som, elemento material pertença por si mesmo à língua. Em sua essência, [o significante] não é de modo algum fônico, ele é incorporal” (Saussure, 1916/2003, p.164). Nesse sentido mesmo, o estruturalismo linguístico se parece muito com uma atualização do estoicismo e sua prisão da alma no corpóreo.

⁷ Quando Lacan (1972-73/1982) precisou ir um pouco mais longe para dizer: o inconsciente é estruturado como alíngua, essa dita alíngua a qual ele não hesitará em acrescentar que é materna e serve para coisas distintas da comunicação, reconhece que a linguagem é feita de alíngua e, portanto, feita primeiro por tudo que ela comporta de afetos e de seus efeitos primordiais no sujeito. Em *Mais, ainda*, Lacan (1972-73/1982) diz que, no início, não há ainda linguagem e sim, alíngua. Logo, ele também se introduz na questão das origens. No entanto, não deixará ainda de intentar matematizar com ela. Em certo ponto, ao tratar alíngua junto às equivocidades, Lacan introduz novamente chaves de leitura incorporais para abordar esses fenômenos. O inconsciente real da alíngua diz do equívoco como se tudo se passasse não no som, mas nos efeitos inarticuláveis que dele emanam ao soar sobre a matéria viva. Alíngua é ex-sistente à vida do corpo, ex-sistente à semiótica, pois a semiótica seria o lugar do gozo fálico, delimitado no corpo do falante. Alíngua está à parte de tudo isso e é apenas o lugar de incomunicabilidade fundamental e da não-relação. Assim, Lacan introduz lalíngua como necessidade de mudança para melhor continuar em busca de uma linguagem do puro significante, que longe de ser o puro som, é, na verdade, abstrações matemáticas e metalinguagem.

Essa incursão pela linguística revela que a sua *virada* é fruto de um avanço da ciência ao passo que, imediatamente, compreendemos porque é impossível abordar a linguagem pelo escopo de uma única ciência. Enquanto o americano Charles Peirce (2010) intentou nada mais que uma *semiotização do universo*, o suíço Ferdinand Saussure (1916/2003) restringiu seu interesse ao funcionamento da língua. Ambos se encontram na genialidade e inquietude, assim como por não terem publicado nenhum trabalho escrito em vida. Em suas ideias geradoras, encontramos a submissão da linguística a um campo maior que seria o estudo dos signos pela semiologia.

Porém, diferente de Peirce, Mill e Saussure, Freud não busca uma semiotização do universo, nem um objeto de estudo restrito à língua. O que ele busca, para alguém como Paul Ricoeur (1965/1977), é da ordem de uma *semântica do desejo*. Podemos dizer semântica, talvez, porque a ele interessa mais como algo, o desejo, nesse caso, tem acesso a um sentido, desde o seu laço com o sensível, do que como isso adquire significação na rede convencional e arbitrária da língua. Retomamos a seguir, de maneira mais sistemática, o modo como a problemática do símbolo comparece na obra freudiana.

3.1 O símbolo em Freud

A obra de Freud nos revela facetas do problema da simbolização ligados à própria conquista da língua. A obra freudiana nos convida ao mistério de como um estrato inconsciente ganha palavra e como a língua se introduz no símbolo onírico, ou seja, como o desejo entra na palavra e como a palavra entra no desejo (Ricoeur, 1965/1977)

O símbolo freudiano está atado a dupla: elaboração onírica e interpretação. Ou seja, é no sonho que encontraremos a articulação fundamental para a produção do símbolo freudiano e sua tarefa de articular o desejo e a palavra. Para alguns autores, como Garcia-Roza (1985), o estatuto desse desejo é linguístico. Pois, no momento da fundação da primeira tópica, importa, para o psicanalista, o relato do sonho e não o sonho sonhado. É na seara do discurso que

frutifica o sentido das duas hipóteses que sustentam o empreendimento da interpretação: os sonhos não são coisas sem sentido. Os sonhos são modos de realizar desejos.

Freud (1900/1996) se pergunta pela origem desses desejos oníricos e é isso que tornará sua obra esse monumento da cultura, que se apresenta com uma forma autêntica de nos fazer penetrar o problema do ser falante e da linguagem. Naquele mesmo momento, os estruturalismos, as pragmáticas e as filosofias da virada linguística passaram a perceber a ciência mais como invenção do que como descoberta e foram buscar a raiz do significar humano também em suas facetas míticas, musicais, transitivas, oníricas e loucas. Por isso, reafirma-se sempre a impossibilidade de deter esse campo do símbolo por uma única *teoria do conhecimento*. Freud (1900) redescobre a região do sonho, assim como a do transe que se atualiza em certos aspectos das experiências ritualísticas, cobertas por uma ampla mitologia privada, manifestando-se conforme os mitos da vida diurna. Perguntar-se pela origem de um pensamento que sonha, é o modo como a psicanálise se moverá em direção à palavra primitiva do desejo e encontrará na sala escura das projeções privadas sua aparição privilegiada.

O tecido da linguagem seria, então, o único lugar que abriria as condições de possibilidade para o surgimento da *semântica do desejo*, ali onde havia uma dinâmica energética (investimentos, descargas e recalque). Os caminhos das moções pulsionais incluíam a linguagem por um acidente relacional fundamental. Mas a “gramática” da pulsão demanda uma satisfação que pode e deve ser silenciosa, no diálogo de Winnicott com Freud, pelo menos. Enquanto o desejo, conquista ulterior, enfrenta um desafio diferente ligado às vicissitudes do sentido na realidade. Em suma, o impulso quer satisfação. O desejo quer realização (Garcia-Roza, 1985).

Sobre os motivos do sonhar, Freud (1900) consegue elencar quatro principais. Ele chama de desejos embutidos nos sonhos, mas talvez haja uma certa imprecisão nessa

assimilação das origens a esse mesmo conceito de desejo. Alguns se parecem com necessidade, outros com vontades. Em primeiro lugar, restos diurnos que quer dizer: pequenos desmoronamentos de frustração vividos no dia imediatamente anterior. São desejos retidos no sistema pré-consciente. Em segundo lugar: restos diurnos recalçados. A parte do dia que se apresentou como isca para a produção de derivativos há muito tempo recalçados. Desejos que um dia já foram admitidos para seus limites não foram testados na realidade, apenas empurrados para o inconsciente. Em terceiro lugar: desejos que surgem nos sonhos sem que haja qualquer conexão com experiências diurnas recentes. Emergem diretamente do inconsciente. Por último, existe o papel de demandas endógenas que convocam a produção alucinatória como sono, sede, fome e sexo.

Segundo Freud (1915-1916/1996), existe uma explicação para o fenômeno puro do sonhar que seria facilmente corroborado por uma psicologia experimental: os sonhos consistem em um desejo de continuar dormindo (proteger o sono) que reage a todos esses elementos perturbadores internos (produz uma eliminação ou fuga de estímulos) criando uma história (por via alucinatória). Se nos atentarmos que estímulos externos muitas vezes, ao invés de nos fazer acordar, provocam sonhos, talvez fique claro essa perspectiva, acrescentando a ela, os fatores internos de perturbação do sono. Contudo, como explicar o sentido dessa história? Como essa obra onírica se torna a mitologia privada, o *locus* poético de cada um? Se crianças estão brincando na sala, o barulho pode ser que não nos acorde e sim nos faça sonhar com um trem. Porém, por que trem e não outra coisa? Ou seja, será que esses restos são mesmo origens ou são motivos para os sonhos?

A demanda interna se parece com uma máquina e as máquinas parecem convocar à leitura de seus mecanicismos. Pareceria, assim, que poderíamos chegar à origem recorrendo a uma teoria representacional fundamentada no modelo arco-reflexo. Para os positivistas tudo pode ser explicado recorrendo unicamente aos hábitos. Diferente disso, a *semântica do desejo*

trabalha na produção dos motivos. Por exemplo: amamos porque sentimos forças causadoras, impulsionadoras, mas também amamos por certos motivos junto e à despeito dessas causas, motivações que se revelam produções de sentido que apontam para o irreal, o inabitual, não-vivido. Ao enfrentar o que pode ser explicado recorrendo à causalidade e aos motivos fomos residir o problema epistemológico basilar da psicanálise freudiana, segundo Ricoeur (1965/1977).

O desejo é sinônimo de uma produção ideativa (*vorstellung*), sendo o caminho por onde o impulso pode aceder à significação, mas, antes disso, deve aceder ao símbolo por via da palavra-gesto que fornece alucinações primárias, fantasias e introjecções do mundo. O símbolo, nesse caso, não será o último termo de uma conquista verbalizante, mas o que está em seu chão, seu primeiro instrumento.

Nunca encontraremos o simbólico sem a linguagem e sem a palavra, mas esse simbólico estará enraizado mais abaixo: na estranha comunhão do conteúdo dos mitos originários e na forma dos gestos primitivos do homem rumo ao desejo e à palavra, ou seja, ao querer-dizer. Esse querer-dizer do desejo parte pela via sensível e encontra sua forma na imaginação poética. É o lugar da junção imagem-verbo. O simbólico mais do que simplesmente ser um separador radical da vida sensível e espiritual, será o único veículo para tornar o mundo novamente mágico. Então, a região da dinâmica das forças antagônicas que encontraremos na obra freudiana não são apenas um real do não-sentido, mas um outro-sentido, um sentido primeiro.

Assim, se nós reduzirmos o simbólico ao conjunto de significantes de uma língua, perderemos o acesso ao conjunto de outros textos, de natureza intencional, que fazem apelo ao sensível e, portanto, a outros sentidos. Porém, não fazem apelo à decifração. Pelo contrário, às vezes compreender o signo de nada serve. A interpretação também serve para outra coisa.

Podemos mesmo reconhecer que nos sonhos estamos lidando com vários textos e linguagens se interpondo. A linguagem dos afetos que se condensam e se deslocam, a linguagem figurativa dos próprios sonhos e a linguagem elaborativa que produz uma censura de segunda mão. A todos esses textos, Freud (1900/1996) buscou interpor a linguagem da interpretação: essa linguagem, para ele, é uma decomposição em busca do sentido primeiro do desejo (latente) que foi encoberto no manifesto.

Segundo Érico Campos (2014), a emergência da primeira tópica acontece na aposta da reconstrução de um pensamento latente, ou seja, da recuperação de uma significância onírica que reconhece os mecanismos de transformação que forjaram conteúdos manifestos. Para isso, é preciso contar com as leis da sobredeterminação inconsciente e supor uma via de facilitação de acesso às imagens que se orienta desde uma marca fundamental indelével. Ao propor o esquecimento como um processo ativo, que não decorre necessariamente de falhas do sistema, mas como próprio princípio fundador do aparelho, Freud buscaria contar com a memória como assentada sobre traços permanentes.

Qual seria, entretanto, a natureza de um pensamento latente, de que ele é feito? Seria ele realmente linguístico? A questão definitivamente não se encerrou em Freud, à vista da pluralidade de tradições de leitores de Freud que irão tentar retomar essa questão. Se pensarmos no campo de Lacan, o latente é pensamento como algo que reencontra uma palavra na origem de sua distorção. Se pensarmos no terreno de Bion, o pensamento latente evoca a necessidade de uma teoria do pensar que dissocia pensamentos de palavras e pensamentos de um pensador. É possível que o pensamento ainda não tenha encontrado nenhuma palavra, nem um pensador quando ele emergiu.

Assim como o texto do sonho é uma forma de falar distorcida, toda uma experiência semiacordada com a linguagem pode ser atravessada pela falsificação do eu. Quando um outro psicanalista, como Winnicott (1963/2022), faz pensar que toda comunicação não-

silenciosa é permeada pelo *falso self*, talvez ainda queira dizer que, o falso não é aquilo que destrói a comunicação, mas aquilo que a possibilita. Pois ali, o falso self seria, do mesmo modo, a condição para guardar e cuidar de um *gesto espontâneo*. Se a natureza ama ocultar-se, como pensava Heráclito (1973), todo discurso amoroso envolve ver e ser visto e, mais ainda, possibilitar um lugar para o que não está para ser descoberto.

Freud, Winnicott e Ferenczi nos apresentam distorções dialéticas, ou seja, onde a continuidade de um diálogo rítmico com uma parte desconhecida de nós mesmos é mais importante do que sua eventual transmutação em lugar da verdade do que somos. Talvez, possamos admitir que, em psicanálise, o conteúdo do *outro sentido* importe muito, mas sua revelação é mais valiosa, principalmente, para permitir continuarmos nos relacionando com o que somos de uma determinada forma: sonhando ou brincando. A linguagem do inconsciente, nesse sentido, não é o segredo da intimidade que está prontamente escondido, mas de uma que se esconde no mesmo instante que revela. Em uma formação simbólica, quando um sentido pode velar, outro pode se desvelar. O verdadeiro e o latente não são lugares de uma verdade única e isolada, mas de uma abissal. E como o campo dos abismos é propício para construirmos as pontes e transiências, talvez seja nesse lugar que o símbolo analítico se interponha.

Mas, Ricoeur (1965/1977) que pensa o símbolo como um produto da expressão linguística do duplo sentido, demonstra que a própria fenomenologia do sagrado sempre já apontou para a duplicidade do simbolismo que o abarca. Encontramos aí, mais uma vez, o que recai sobre a psicanálise, a saber, a suspeita de reintroduzir métodos interpretativos que estiveram presentes na herança cultural. Com a ressalva de que, não só a psicanálise, mas toda filosofia da linguagem esbarra sob as expressões de duplo sentido. Ricoeur (1965/1977) situa a sua concepção de símbolo entre outras duas formas de definição, a saber, a restrita que fracassa no positivismo e vai sendo reabilitada na linguística e a principal crítica a essa

concepção que propõe uma forma bem mais ampla de simbolização, representada na perspectiva filosófica de Ernst Cassirer. A especificidade de Cassirer (1926/2001) passa pela possibilidade de que todas as formas mediadoras recebam o batismo de símbolo, entendido como mediação universal do espírito. Qualquer instrumento cultural de apreensão da realidade pode vir a ser simbólico. Ricoeur (1965/1977) considerou isso amplo demais e restringiu a sua apreensão do simbólico para apenas o que quer dizer outra coisa no seio de algo que já está dito.

3.2 Entre um sentido restrito e um amplo de simbolização

A temática da simbolização, embora crucial para a teoria e clínica psicanalítica, desenvolveu-se, inúmeras vezes, em terrenos que estão além da psicanálise. Ademais, as próprias definições psicanalíticas não são unívocas quanto ao processo de chegar ao símbolo e há diferenças fundamentais⁸. É preciso, então, apresentarmos um panorama das definições conceituais que orientam essa pesquisa, começando pela de símbolo em sua especificidade imanente e em relação aos conceitos de signo, para então ir em direção ao estatuto simbólico do gesto na psicanálise.

O sentido original de *Symbolon*, conforme surge na cultura grega, diz respeito a um objeto que era cortado, dividido ao meio e entregue suas partes a pessoas de um mesmo grupo que se separavam e poderiam, ao se reencontrar, atar seus pedaços como um signo de reconhecimento (Levy, 2022). Logo, a primeira definição de símbolo nos leva à significação do evento de ligação, união e mescla. Outra definição antiga, apresentada por Ernest Jones (1916/2019), conta-nos que a etimologia do termo em sânscrito (*gal*) teria a ver com a reunião

⁸ Nosso estudo anterior sobre a simbolização (Parente, 2017) começou a percorrer o estatuto dos aspectos pré-linguísticos e linguísticos na teoria da representação freudiana. Acabamos por levantar alguns aportes da teoria do aparelho psíquico pré-tópica que, em certo momento possibilitaram as leituras de Laplanche (1988) e Alain Didier-Weill (1997) introduzir as noções de significante siderante e enigmático para pensar o originário constituinte da voz.

de afluentes que deságuam em um mesmo lugar. Ou seja, nesse sentido, a capacidade articulatória do símbolo é, novamente, destacada e acrescida do sentido de direção para onde concorrem diversos signos. Para os signos, encontrar um símbolo seria como os rios que encontram seu mar.

No dicionário Aurélio digital (2010), para tomar também uma referência fora da psicanálise e da filosofia, o símbolo é definido como aquilo que substitui algo ausente. Já No *Vocabulário de psicanálise* de Laplanche & Pontalis (1967/2016) são elencados os usos do símbolo, da simbólica e do simbolismo em diferentes teorias psicanalíticas, mas se assume que, em geral, o primeiro aspecto da expressão simbólica em psicanálise também diz respeito a qualquer formação que possa ser substitutiva.

Vamos tomar como ponto de partida as definições do *vocabulário* e ir além para entender: a simbólica, o simbolismo e o símbolo na psicanálise. Sobre a palavra simbólico, encontram-se dois usos principais: no sentido de substantivo masculino, remete ao simbólico introduzido por Lacan (1953/1998), como um dos três registros junto ao real e ao imaginário. O simbólico lacaniano será tanto o campo de onde a palavra, especialmente na análise, retira sua eficácia, como o conceito que deve abarcar as produções do inconsciente estruturado como uma linguagem. As leis do inconsciente passam a ser as leis da ordem simbólica. Essa ordem é preestabelecida conforme às concepções estruturalistas inspiradas por Lévi-Strauss (1958/2008).

A palavra simbólica, enquanto substantivo feminino, remeterá à simbólica freudiana. Freud (1900/1996) menciona sua atuação no contexto da *Interpretação dos Sonhos* atribuindo a ela um sentido semelhante de código constante da significação dos elementos oníricos que ficam, assim, estabelecidos com base em uma língua fundamental transgeracional. As diferenças entre a simbólica freudiana e o simbólico lacaniano não deixam de comparecer. Talvez possamos resumir aqui tomando com base os próprios termos lacanianos para dizer

que, em Freud, as ligações originárias são fundadas no imaginário e se transformam em simbólicas, enquanto há uma precedência do simbólico sobre o imaginário na teoria lacaniana.

A noção de simbolismo vai se tornando cada vez mais ampla na psicanálise, mas sem que desapareça totalmente um sentido restrito. O simbolismo envolve dois mecanismos fundamentais: trata-se de ações em que será reconhecido o uso da *substituição (ampliação)* e da *constância (restrição)* que produzem continuidades entre um símbolo/representação e um simbolizado/representado. No sentido amplo, a expressão simbólica é absolutamente singular. No sentido restrito, as relações entre o símbolo e o que ele simboliza se mantêm sob certa constância nas produções convencionais da cultura, da arte e da religião, entre outras. Suspeitamos que essa duplicidade de aspectos que surgiram em Freud e que foram mantidos em ambivalência ou paradoxo, possam representar posteriormente para Winnicott (1953/2019) um processo de amadurecimento emocional, onde o sujeito passa aos poucos do uso ampliado (uso de polegares, mãos, gestos e objetos de escolha e posse pessoal) para os âmbitos restritos da experiência da ilusão compartilhada na cultura.

O simbolismo aponta para o termo de uma simbolização que já houve no sentido restrito e para uma simbolização que está permanentemente acontecendo no sentido amplo. A simbolização em sentido mais amplo aparece como uma forma de manutenção de uma relação com objeto sensível nas concepções de Freud, Ferenczi e Winnicott. Por outro lado, quando a soltura da significância na arbitrariedade da língua encontra seus pontos de estofo (*point de capitoné*) somente no significante paterno, tal como aparece na teoria lacaniana da simbolização, temos uma via para a manutenção de um certo sentido restrito de símbolo.

A amplitude do sentido que o termo simbolismo vai alcançando na psicanálise contrasta com um sentido mais restrito que Freud utilizou por um bom tempo. A curiosa passagem e sobrevivência desses dois sentidos durante a obra de Freud é algo que exigiria

uma investigação ainda mais atenta. Ali, o simbolismo vai assumir feições de uma ideia subjacente à expressão do desejo. O que veremos como sendo considerada uma expressão simbólica do desejo é algo que encontraremos nos mecanismos que produzem tanto os sonhos, como os sintomas. Expansão considerável que poderia ser considerada à expansão dos primeiros associacionistas britânicos, como Thorndike (1874-1949), que apostaram na aplicação dos princípios de semelhança produzidos pelo estímulo-resposta a toda prática de aprendizagem baseada na tentativa e erro, recompensa e punição (Marx & Hilux, 1973) A expansão da lei que Freud produziu foi aquela do simbolismo desejante dos sonhos para os sintomas e atos falhos cotidianos.

O que rege essa compreensão ampliada do simbolismo em Freud é a descoberta de uma ligação inconsciente entre o ato aparentemente irracional que aparece como conteúdo manifesto e seu sentido latente. Outra característica muito importante desse sentido amplo será que o simbolismo não restringe a forma de deformação onírica que sofre a significação censurada. Mesmo que a substituição seja operada por condensação, deslocamento, sobredeterminação ou o “mero” acesso à figuração falaremos ainda de uma produção simbólica.

No entanto, é curioso também que as principais contribuições posteriores ao texto da *Interpretação dos sonhos* venham a ser sobre o simbolismo no trabalho do sonho. Parte desse texto atualmente considerada muito importante, tem sua inclusão datada apenas do ano 1914. Essa época coincide com as grandes querelas com Jung e com a criação de uma equipe de trabalho, da qual fazia parte Ferenczi, para ajudar Freud a se contrapor aos primeiros “desvios”. Os principais textos de Ferenczi que versam sobre o simbólico datam desses primeiros anos da década de 10. Teriam esses textos influenciado decisivamente os rumos ampliados que essa noção vai adquirir no texto freudiano e na psicanálise desde então?

Agora, um certo sentido mais restrito do simbolismo foi utilizado por Freud (Freud & Breuer, 1893-1895/1996) desde antes da fundação da primeira tópica. Laplanche & Pontalis (1967/2016) localizam o recurso explicativo de uma determinação simbólica dos sintomas de Elizabeth von R...,. Pois por um lado, o sentido dos sintomas é reconstituído na trilha de um caminho associativo por entre os eventos traumáticos, por outro, o sintoma simboliza a situação moral como um todo da paciente. Localiza-se, então, o uso tanto da explicação associacionista clássica, atomista (Mehls, 2001), como da explicação simbólica que é molar e engloba a situação total da paciente.

O sentido restrito de simbolismo para o qual chamamos atenção também é o que recorre a uma fundação anistórica para os eventos simbolizados. O sentido restrito de simbolismo como encontrado no folclore, na cultura, nas religiões, nos códigos existentes em geral. É como se, Freud, de início, não tivesse admitido por inteiro sua espantosa criação de um sentido absolutamente singular da língua fundamental de cada sonho e produzisse em algum nível, uma tentativa de conciliação e integração dos antigos métodos de interpretar sonhos presentes na cultura.

O sentido de simbolismo para Freud poderá ser tanto restrito, como amplo, mas, aos poucos, a história da psicanálise tratou de tomar o sentido amplo como aquele em que um sentido propriamente psicanalítico se estabelece. Na década das querelas com Jung, as inovações em torno da transferência, da introjeção e da ontogenia do símbolo em diálogo com Ferenczi (1913/2011b) possibilitam a fundamentação de uma teoria da simbolização que traduz os múltiplos do originário. Talvez a maior contribuição mesmo da psicanálise para a simbolização a partir daí seja a inclusão do papel central da dimensão sensível do corpo.

A especificidade dessa simbolização que vai surgindo no texto freudiano faz com que Laplanche (1980/1988) critique os momentos em que Freud retorna a uma concepção pré-psicanalítica da simbolização. As concepções pré-psicanalíticas costumam tomar o símbolo e

o simbolizado em uma relação biunívoca de significado constante e estabelecido, enquanto a principal inovação da psicanálise seria a proposição de uma simbolização onde os elementos se criam na própria rede associativa pela analogia, metáfora ou metonímia. Cada elemento simbolizado em um sonho ou sintoma seria capaz de criar uma nova ordem em um novo conjunto simbólico. Na psicanálise, é simbólico aquilo que abre para uma nova interpretação (Laplanche, 1980/1988).

Afirmamos anteriormente que a linguística estrutural abandona o problema do simbolizar para a psicanálise, enquanto se volta às questões do significar. Contudo, ao estudarmos as suas primeiras concepções sobre o símbolo, também podemos constatar que Freud, na maior parte das vezes, usou esse termo no sentido restrito e convencional da cultura, enquanto a simbolização propriamente psicanalítica e ampla assume o caráter do problema da representação e sua relação com a coisa sensível. Seria não exatamente onde Freud fala de simbolismo, mas nas teorias da representação, da angústia, da transferência e dos gestos que encontramos os caminhos para uma teoria propriamente psicanalítica do símbolo. De outro modo, podemos concluir que não é apenas a ciência da língua, mas a própria psicanálise que relegou ao símbolo um lugar secundário em um determinado momento de sua inauguração tópica como saber que visava um lugar dentro da lógica-gramatical científica.

A própria descrição do funcionamento psíquico entre processos primários que contém os pensamentos inconscientes e os processos associativos que os formam a partir de uma matéria-prima recalcada por substituição metafórica (condensação), metonímica (deslocamento) e analógica (figurações) poderia ser compreendida como uma teoria ampla da simbolização no estilo de Cassirer. Porém, Freud não queria ser tomado junto a arcanos e místicos de uma ciência judaica que lutava para se diferenciar.

Obviamente Freud não era obrigado a produzir uma concepção ampla de simbolização que não estava construída na sua época, sendo, na verdade, a sua obra a verdadeira

impulsionadora para uma nova concepção de símbolo que se desenvolve depois, como nos aponta Susanne Langer (1942/2004).

Na teoria da representação, podemos pensar um panorama da simbolização na psicanálise que parte de uma tendência vetorial presente na obra freudiana, segundo a qual a verbalização é uma conquista que parte da pulsão e alcança essa forma simbólica através de sucessivas relações de correspondência que Freud (1896/1996) chama de sucessão de transcrições e traduções. No nível mais elementar, as transcrições indicam uma transformação de modo de linguagem utilizado: imagem motora e imagem acústica que são transcritas de representantes de objeto para os representantes de palavra. No nível das traduções, temos palavras que pertencem a regimes idiomáticos distintos, mas de um mesmo modo de linguagem, representações inconscientes e pré-conscientes que são traduzidas em representações de palavra. Ou seja, de discurso inconsciente para discurso consciente.

A todas essas relações representacionais de substituição Freud poderia simplesmente chamar de *relações simbólicas*, porém não quis assim. Na *Interpretação dos sonhos*, obra que deixa mais evidente seu posicionamento sistemático, Freud (1900/1996) afirma que “o trabalho do sonho nada faz de original ao efetuar essas substituições” (p. 368). Aqui, ele defende a hipótese de que o sonho em si não simboliza nada. O sonho sempre utilizará uma relação de correspondência que já foi efetuada anteriormente e disponível em nível inconsciente. Mais à frente, ele complementa: “não há necessidade de se presumir a operação de qualquer atividade simbolizadora peculiar da mente no trabalho do sonho” (Freud, 1900/1996, p. 372). Os sonhos se servem de simbolizações inconscientes e dentre essas simbolizações, Freud diferencia dois tipos: aquelas que são produzidas pelo efeito psico-histórico de recalçamento e as outras que estão disponíveis pela cultura. Freud acabará por privilegiar o uso do termo símbolo para o uso das produções de significação cultural, ou seja,

para a interpretação de um sonho típico, por exemplo, aqueles como se encontrar em nudez em lugares públicos.

Acontece que, nesse sentido, o símbolo assume o caráter convencional tal como os signos, ou seja, torna-se regido por uma lógica-gramatical exterior ao sujeito que sonha. Ao tentar se diferenciar do saber mítico, podemos partir da ideia de que o mito não é racional. Mas, tanto mito como a linguagem compartilham uma racionalidade, não sendo isso, como vimos, seu princípio de separação. O reconhecimento de uma singularidade de uma produção simbólica onírica deveria ser verdadeiramente o elemento que distinguiria a atividade do psicanalista. Porém, para interpretar os símbolos tomados como elementos universais de significação unívoca e constante, Freud preconiza o uso de uma técnica direta sem o auxílio da psicanálise e sim através do estudo da história das religiões e das civilizações. Freud chamou essa segunda técnica de método auxiliar e salientou sua disposição complementar à analítica.

Nas conferências introdutórias, Freud (1915-1916/1996) volta a abordar o tema em uma parte chamada *O simbolismo nos sonhos*. Talvez por ter cada vez mais contato com pacientes não-neuróticos e traumatizados, que o levará, inclusive, a uma série de revisões nos anos posteriores, Freud (1915-1916/1996) se volta para o que chamou de *elementos oníricos mudos*. Isso dizia respeito ao fato de que muitos pacientes apresentavam sonhos para os quais nenhuma associação se desenvolvia. Freud (1915-1916/1996) agora considera a inclusão do material do inconsciente do analista junto aos elementos simbólicos da técnica auxiliar para ajudar a produzir um quarto tipo de relação com a coisa original. As versões constantes que chama claramente de *relações simbólicas*, Freud passa a situar junto com as três anteriores relações de elaboração onírica: de parte com o todo, alusão e representação plástica (figuração). Freud (1915-1916/1996) reconhece que o *elemento onírico mudo* não poderia ser

interpretado nos remetendo sempre a uma simbólica constante, mas que eles podem ter, muitas vezes, um sentido próprio adquirido pelo laço com o trabalho analítico.

Essa simbólica singular que surge na análise poderá surgir como um destino para as relações de substituição junto ao outro caminho pelo qual uma simbólica do singular se perfaz na psicanálise, a saber, na obra de Sándor Ferenczi (1913/2011a), tomando como relações simbólicas os vetores pulsionais, afetivos e relacionais no caminho para a conquista da palavra.

A premissa que fundamenta a ideia de que a vida onírica não produz, ela mesmo, nenhuma atividade simbolizadora pode ser compreendida no clássico trabalho de Ernest Jones (1916/2019) *A teoria do simbolismo*. Nessa obra, ele destaca que o processo de simbolização deve ocorrer fora da mente, ter uma significância invariável, ter independência de fatores individuais, ter sentidos primitivos ligados a fatores filogenéticos e linguísticos. A teoria psicanalítica que vai embasar essa restrição do uso do símbolo é aquela que pensa tal produção simbólica como efeito secundário ao recalque. Ou seja, a mesma ideia que se veiculava na primeira teoria da angústia, que a compreendia como resto de uma operação censora.

As ideias de Jones (1916/2019) dão ênfase ao aspecto de insuficiência mental como condição para uma atividade simbolizadora. Como se o símbolo fosse um modo de pensar por correspondência ou comparação disponível nos estágios mais primitivos da mente. A dinâmica do prazer como promotora das relações substitutivas é uma premissa básica da simbolização na psicanálise. Agora, de consequências variáveis nas teorias se encontra a ideia de que o símbolo, por sua vez, além de estar submetido ao princípio do prazer, também foi alvo do recalque, implicando na necessidade de derivação substitutiva. Existe espaço para pensar sobre uma dinâmica simbolizante que, assim como o recalque, pode não estar antes, mas depois da angústia inominável nos termos freudianos ou do *fear of breakdown* em termos

winnicottianos. Ela convocaria a ideia de que simbolizar é encontrar formas de construção e não só de desconstrução de ligações afetivas originais.

Além da insuficiência *mental*, Jones (1916/2019) destaca o papel de uma *inibição afetiva* na origem do símbolo. A repressão ocorre porque os significados neuróticos são intercambiáveis. A repressão de uma tendência afetiva normalmente significa que ela entrou na órbita de uma representação recalcada ligada a um outro objeto, não presente imediatamente na consciência. Num sentido assim, uma operação simbólica não deveria ser apenas a que é recalcada, mas a própria condição para que o recalque ocorra. Esse princípio associacionista poderia ser semelhante aos das psicologias positivistas do hábito, porém, excetua-se que a associação desses elementos pode sofrer um tipo de sobredeterminação inconsciente e fantasmática e não apenas como resultado de habituação. A própria relação de equivalência substitutiva deve ser simbólica.

Levy (2022) acredita que o modo como Freud trabalha a formação dos sintomas nos dará importantes indícios de uma compreensão implícita desse processo como semelhante a uma simbolização. O autor traz um exemplo em que, no início de sua teorização, Freud descreveria já a formação de um símbolo ao passo de um sintoma:

Antes da análise, A é uma ideia excessivamente intensa que irrompe na consciência com demasiada frequência, provocando a cada vez o pranto. A pessoa não sabe por que chora diante de A; acha absurdo, mas não consegue evitar. Depois da análise, descobriu-se que existe uma ideia B que, com toda a razão, é motivo de pranto, e que com toda a razão se repete frequentemente enquanto a pessoa não pratica contra ela uma determinada ação psíquica bastante complicada. O efeito de B não é absurdo; é inteligível para a pessoa e pode até ser combatido por ela. B mantém uma relação particular com A. Pois houve uma ocorrência que consistiu de B + A. A foi uma circunstância incidental; B foi apropriado para produzir um efeito duradouro. A

reprodução desse evento na memória tomou agora uma forma de tipo tal que é como se A tomasse o lugar de B. A tornou-se um substituto, um *símbolo* de B. Daí a incongruidade: A é acompanhado de consequências que não parecem adequadas, que não se enquadram nele (Freud, 1895/1996, p.403).

Nessa leitura, por efeito do recalque sobre um elemento ideativo, um afeto é transferido de um elemento para outro. Essa operação de transferência seria marcada, entretanto, por um certo grau de incongruência, de irrazoabilidade. Essa inadequação entre os objetos e a representação que lhes recai diz da metonímia, mas também diz que o sentido singular seria próprio da simbolização ampla do sintoma neurótico. Freud (1895/1996) usa o exemplo de uma transferência afetiva que não recai sobre o julgamento de ser absurda, embora se pareça com a estratégia neurótica. Um soldado é capaz de lutar até a morte em prol de uma bandeira que, nada mais é do que um pedaço de pano que assume simbolicamente o afeto que seria da sua pátria.

Para André Green (1976/1990), o desligamento e religamento afetivo pelo efeito repressor seria a marca dessa forma de compreender a simbolização no quadro da primeira teoria da angústia. Já que o recalque opera desligando afetos de suas representações, a simbolização significa a religação, a reunião dos afetos livres com novas representações. Para o autor, a especificidade psicanalítica sobrevive no fato de que o alvo de toda simbolização é o afeto e o protótipo de tudo que fica aquém do símbolo é a angústia.

A teoria da angústia, especialmente a partir de suas reformulações, permanecerá sendo um campo onde o termo símbolo ganha um contorno mais propriamente analítico do que seu uso habitual. Ao se debruçar sobre as inibições e suas diferenças com o sintoma, Freud (1926/1996) usa o termo “substituto simbólico” para o caso de um escritor inibido, para ele, o líquido que fluía de um pequeno tubo para o pedaço de papel assumia, singularmente, o significado de copulação ou no caso em que andar assumia o sentido de pisotear a mãe-terra,

provocando nesses casos um desligamento parcial das funções do ego. Enquanto isso, na nova teoria da angústia, Freud retoma uma concepção desenvolvida ainda no antigo texto sobre as neuropsicoses de defesa. Naquele texto, Freud (1894/1996) acreditava que a angústia veiculava símbolos mnêmicos de um evento traumático. Assim, a angústia não seria apenas um efeito de um represamento energético ou desligamento de um afeto, mas, sobretudo, ocasionada por ser portadora de um circuito simbólico ligado ao trauma. Ou seja, são elementos ideativos, transferências e identificações que funcionam como reativadores dos processos ansiogênicos. Dessa forma, o recalque quebraria certas operações substitutivas da representabilidade do trauma, como freio da capacidade simbólica para encontrar substitutos. Freud (1926) percorre ainda outros casos célebres de sua clínica para explicitar como cada paciente substitui simbolicamente algo com o seu sintoma. O pequeno Hans substitui o pai por um cavalo, por exemplo. Por fim, introduz uma importante contribuição para o entendimento psicanalítico da neurose obsessiva ao lhe chamar de “simbolismo motor” onde gestos motores são continuamente ativados para sustar um ato anterior. A neurose obsessiva tão preta de defesas e sintomas da racionalização, permite a Freud voltar aos gestos na origem da simbolização de sonhos que nunca foram sonhados. Na proposição do simbolismo motor, Freud (1926) avança no diálogo com que desde o texto *O desenvolvimento do sentido de realidade* discutia os paralelos entre os gestos da magia primitiva, infantil e psicopatológica.

Contudo, além da dimensão originária de um gesto sintomático, já quando se voltou a analisar a obra literária da *Gradiva* de Jensen,⁹ Freud (1907/1996) já inspirava também o

⁹ A obra narra as fantasias de Nobeit ao ver a figura de baixo-relevo de uma jovem caminhando, puxando as pregas numerosas de seu vestido, com um dos pés firmes no chão e outro tocando o chão apenas com a ponta dos dedos. Freud (1939/2018) irá depois comparar o gesto de escrever a obra Moisés e o Monoteísmo com o gesto de uma bailarina atada ao chão com a ponta dos pés. Além dessa possível rememoração, um dos fortes interesses que Freud manteve com a obra de Jensen, apresentada a ele por Jung, parece ter sido ligado ao fascínio com a história de Pompeia, seu soterramento e posterior sobrevivência intacta descoberta pela escavação. Freud fará uma analogia desse processo com a própria verdade psico-histórica que a análise permite revelar.

entendimento do gesto estético como uma figurabilidade similar à onírica e inconsciente. E mais do que um gesto estético, como Martins e Passos (2010) apontaram, ele inaugura o entendimento do próprio trabalho analítico e do conceito de transferência como um espaço de conquista criativa da figuração.

Para conquistar verdadeiramente uma simbolização do gesto pelo ato analítico, sabemos que precisamos passar pela transferência. Mas a transferência será, segundo Freud (1914/1996) do texto *Recordar, repetir e elaborar*, tanto o impulso motor primordial como a principal resistência à análise. No texto *A dinâmica da transferência*, Freud (1912/1996) pontua que ela atualiza um script amoroso, um clichê idissiocrático de cada um, ou seja, uma simbólica singular e repetitiva a partir das relações que o sujeito manteve com as imagens fundantes do seu eu. Já no texto *Observações sobre o amor transferencial*, Freud (1915/1996) declara que o amor transferencial não é criado pela cena analítica, já o encontramos pronto à mão.

Amparados em Martins e Passos (2010), podemos dizer que é o pensamento freudiano acerca da transferência que nos permite destacar a teoria da simbolização na psicanálise para além de seu sentido restrito. Ou seja, Freud encontra-se na transferência, com sua descoberta fundamental de um tipo de simbolização distinta daquela que está meramente contida nos baús da história. No decorrer da discussão dos gestos freudianos fundamentais que vai da alucinação do *objeto subjetivo*¹⁰ à escrita do objeto *sobrevivente*, veremos adiante que o brincar no parquinho transferencial é o modo ritmado como podemos passar a poder contar e escrever com a realidade da alteridade do outro e dos múltiplos que habitam nossa própria fundação, para além desse clichê construído no passado. A transferência, na sua dimensão estética, é o modo como a psicanálise aposta na atualização futura da realidade do inconsciente no que ela se abre para o ainda não vivido e nem sequer imaginado.

¹⁰ Com permissão para uma intertextualidade winnicottiana aqui

Tratou-se na leitura dos *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen* de um passo muito importante em direção ao gesto estético, pois na *Interpretação dos Sonhos*, Freud (1900/1996) tinha restringido a semântica dos sonhos literários e poéticos aos códigos constantes da simbólica e não analisado a partir das associações amplas do próprio sonhador como era a semântica do desejo, propriamente analítica. Contudo, esse movimento em direção ao sonho não sonhado é uma importante dimensão da obra freudiana que queremos destacar em momentos seguintes a partir do diálogo com Ferenczi e Winnicott.

Cabe, portanto, reconhecer que os nossos principais psicanalistas interlocutores, Freud, Ferenczi e Winnicott não construíram uma concepção original sobre a linguagem. Com arrimo no que ficou implícito em alguns dos seus textos, poderíamos, novamente, tentar levar o “verdadeiro freudismo” para dentro da nossa perspectiva. Mas, do mesmo modo, interessamos reconhecer as diferenças e ampliações de horizontes realizadas pelos interlocutores e tentar os manter ligados a um diálogo na localização desse ponto de partida: os gestos freudianos de alucinar, brincar e escrever.

Nos três capítulos seguintes, vamos percorrer o modo como a concepção ampla de símbolo desenvolvida nos dois primeiros capítulos favorece, também, a leitura da gestualidade na obra de Freud, provocando um diálogo com a de Ferenczi e Winnicott. Leonardo Câmara (2023) desenvolveu a tese de que Ferenczi complexifica a ideia de simbolização em psicanálise a partir de uma teoria que leva em conta distintos modos de expressão que não se anulam. Veremos que esses modos de expressão são divididos na obra de Ferenczi como uma passagem espiralada entre o sensorial, o motor e o verbal. O que gostaríamos de verificar é se tal leitura também é possível de ser feita tendo como base gestos simbolígenos encontrados na obra freudiana, em especial, três deles: alucinar com dedo, brincar com o fort/da e a escrita. E isso será abordado no diálogo entre Freud e Ferenczi e também, entre Freud e Winnicott. O primeiro gesto aparece como alucinação primária em

Freud e das introjeções onipotentes às projeções no pensamento de Ferenczi. O segundo gesto é o brincar com carretel como conquista simbólica em Freud, como objeto transicional em Winnicott e como afirmação do desprazer em Ferenczi. Essas três abordagens do brincar (Freud, Ferenczi e Winnicott) embasam a ideia de que a escuta psicanalítica também é acessada pela criação de um ritmo. O terceiro gesto é o da escrita, como ligado à questão da verdade histórica, ao sopro e ao êxodo da palavra, a destrutividade e a sobrevivência dos elementos múltiplos e sensíveis do originário.

4. O gesto sensorial: chupar o dedo

“Trata-se de um gesto criativo e eu não posso estabelecer relacionamento algum através desse gesto se ninguém vier ao seu encontro”

Winnicott (1952/2017, p.43) em carta à Melanie Klein

"High with a little help of my friends"

(Lennon & McCartney, 1967)

No *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1895/1996) desenha o acontecer linguístico como uma emergência a partir das necessidades da vida. Alucinar e gritar são passos em direção ao pensamento e à palavra que triunfa para responder às demandas postas pelo nosso desamparo, nossa carência do outro para sobreviver como organismo vivo. Além disso, podemos reconhecer com Kristeva (1995) que o *Projeto* freudiano também acrescenta uma dimensão excitatória e afetiva que, no caso é a neuronal, dentro do quadro das transformações simbólicas entre a coisa e a palavra. O representante de objeto ali é uma notação rítmica, auditiva, mímica e visual que sofre a influência de *períodos* – continuidades e discontinuidades – como primeiros índices qualitativos para a transformação de um grito em palavra. Sendo um traço do objeto que alcançou o estatuto de representação por ser um tipo de registro da satisfação ou da dor.

Sob influência da leitura que os autores brasileiros como Gabbi (1994), Monzani (1989), Garcia-Roza (1985) e outros célebres comentadores fizeram do seu arcabouço neurológico, a teoria neuronal ali disposta pode ser posta em comparação com a teoria representacional que se desenvolveu ao lado. Nessa obra, o problema da representação se coloca como aquele de uma via para transformar uma energia, entendida como o preenchimento dos neurônios, em um esforço de eliminação. Surpreende a suposição de que a transformação de uma energia, como também uma força volitiva, um impulso corporal, só ocorre sob circunstâncias iniciais de um escoamento no psiquismo. A representação para Freud não é um elemento puramente intelectual ou cognoscível no sentido de se operar segundo ditames da consciência, mas significa que o psiquismo por meio dela está em relação direta com o corpo. A representação é sempre então da ordem, no sentido de exigência também, do escoamento de uma energia interna.

Isto coloca o afeto como o principal agente do processo de tornar consciente algo do corpo. Assim, as perturbações do pensamento e das condições de representabilidade são alçadas mais à categoria de problemas afetivos do que propriamente cognitivos. O desafio primordial e essencial da linguagem não é o de dizer o real ou mesmo de comunicar, mas sim de transformar estados afetivos ao ser possível concebê-los em uma construção de significado. As descargas de afeto, no entanto, que deveriam seguir o caminho do escoamento pela representação, acabam por suscitar ainda mais forças e cargas tensionais quando representadas. Assim como encontrar palavras para as emoções significa, ao mesmo tempo, descarregá-las e intensificá-las. De modo exemplar, sabemos que o afeto não se esgota ao simplesmente ser possível sua expressão. A própria expressão costuma ser o principal suscitador de sua intensificação.

O papel do grito na cena da vivência da satisfação funciona como um desdobramento à alucinação primitiva que foi vivida no gesto de chupar o dedo e não apaziguar a dor e a

ansiedade por ele mesmo. O grito está, assim como outras modalidades de inervação vascular e expressão de emoções, a meio caminho da fala, ou também, da representação de palavra (Freud, 1895/1996). A linguagem, nesse sentido, é inserida na trilha de uma reintegração das emoções, quando elas desagregam uma organização defensiva do eu-prazer primitivo. Isso acontece porque, na vivência de satisfação, o esforço de eliminação de um estímulo endógeno persegue a direção motora. As primeiras conduções de uma mola impulsiva até a via motora tentam obter alívio mediante uma *alteração interna*. No entanto, ainda não há suposição de uma alucinação preexistente à vivência da satisfação, logo a percepção de uma imagem animada pelo desejo seria submetida ao experiencial. Ao situar desse modo, é curioso a determinação do aspecto representacional ou não das primeiras excitações sensoriais que Freud situa na pele e nos músculos, convocando a pensar em termos de imagem motora o primeiro escoamento¹¹.

As tentativas de remoção pelo interior do corpo fracassam, uma vez que até aprovisionam mais energia, sendo necessário a aproximação com os objetos da satisfação para que, por meio de uma *ação específica*, surja uma alteração no mundo externo capaz de cessar as tensões internas. A *ação específica* altera a realidade quando as alterações internas se mostram ineficientes, mas essa modificação do real não está na posteridade da atividade do fantasiar, mas em seu início. O traço obtido pela transformação das primeiras satisfações é que promoveria a imagem recordativa do objeto desiderativo. Ou seja, aparentemente o aparelho de representar não iria primeiro do fantasiar para a realidade, mas de um tipo de percepção do objeto para a alucinação desse.

O estatuto do que Freud (1895/1996) localizou como *imagem motora* corresponderia ao esboço pré-representacional da mente. Apreende-se, no entanto, que o que está na origem

¹¹ As pesquisas de René Spitz (1965/2013) em torno da vida pré-objetal e do nascimento do eu ajudaram a esclarecer alguns desses pontos.

da percepção do objeto é um gesto no corpo e afasta-se ainda de uma ideia ou representação. Portanto, a emergência do eu na metapsicologia freudiana estaria ligado à *experiência de satisfação* e a impressão da alteridade como ligado à experiência da dor. Quer dizer, apesar de Freud situar primeiro a experiência de satisfação, nem ela, nem a emergência do eu seriam possíveis sem a experiência da dor. Ou seja, a satisfação e mesmo o desejo, seu sucedâneo, não são vivências primárias e fundadas na pura endogenia intrapsíquica. Os afetos e estados desejantes são intimamente ligados ao estado de desamparo de partida da humanização. Se o sonho comparece como um modo de realização de desejo é porque ele terá um estatuto particular numa cadeia de comportamentos e gestos, cuja *ação específica* do outro é a original. Todo sonho é rememoração do gesto primordial da alteridade que cessa a dor. Se o sonho cumpriria a função de proteger o sono eliminando estímulos perturbadores pela via alucinatória, compreender o acontecimento-sonho exige passar pela vida alucinatória do ser humano.

A eliminação das tensões internas acumuladas gera as marcações das primeiras representações do objeto, como a imagem do objeto e a imagem motora. Enquanto a imagem do objeto é uma identidade perceptiva ligada diretamente ao reconhecimento de um outro auxiliador, a imagem motora é o registro psíquico, sensorial, reencontrado no próprio corpo da criança que reproduz o gesto que cessou a dor e produziu a descarga afetiva. Ou seja, a noção de representante de objeto pode ser enriquecida se pensarmos assim como um complexo serial de marcações do outro, do corpo próprio e, ainda, de uma coisa (*das ding*) que fica a percebida.

No início do texto sobre o rosto da mãe como primeiro espelho, Winnicott (1967/2019) dirá que ver é ser visto, ou seja, quando a criança se percebe olhada pelo outro encontra seu próprio olhar, sua existência fica demarcada, mas essa existência é igualmente dependente da capacidade de não ver o que não está lá para ser visto, o que ele irá relacionar a

um lado obscuro do rosto materno, algo da sexualidade e do ódio que ainda o bebê não teria como elaborar, mas já estaria lá. Esse não-visto poderia ser relacionado a esse não-remontável como identidade de percepção ou de pensamento que Freud (1895/1996) chamou de *Das Ding*.

O gesto sensorial é um tipo de inscrição da representação de objeto que é, desde sempre, capturada na exterioridade. No entanto, como complexo boca-mão-pele-labirinto-visão dos estudos de Spitz (1965/2013) demonstra, esse caminho para a exterioridade é conduzido pelo gesto, depois também pelos balbucios, que permanecem na transicionalidade do corpo próprio ao outro. A imagem do objeto completa o processo da formação de uma *identidade de percepção*. Porém, antes do grito em direção à palavra, há o gesto sensorial, alucinativo e introjetivo de chupar o dedo. É como imagem motora, que se constitui a *identidade de pensamento*, ligada ao traço mnêmico, na construção de uma rede psíquica da memória, que de um lado fecha-se sobre si mesma, mielinizando, guardando-se, de outro se abre ao outro e à percepção. Toda atividade do complexo associativo que vai da vida onírica-alucinatória, ao pensamento e por último à ação, teria, então, esse início psicomotor.

A alucinação primária que será tomada como o primeiro modelo de estabelecimento de uma formação substitutiva, logo, como uma simbólica no sentido amplo e, particularmente, psicanalítico, será descrita por Freud como da ordem da inscrição da imagem do objeto que proporcionou a satisfação ou eliminação da dor e da imagem motora que significa o registro do movimento de descarga. Quando a dor é revivida, no contexto do desamparo inicial, o bebê começa a sentir necessidades imperiosas e, ainda, não saber sequer reconhecê-la. O outro deve, primeiro, poder ajudar a sentir, permitir o encontro com um tipo de gesto que o bebê associará àquela experiência. Por exemplo, para passar da sensação de glicose baixando na corrente sanguínea para a *identidade de pensamento* da fome, o bebê deve contar com a ajuda da *ação específica* que se dá no nível do outro. Porém, quando o outro não estiver

imediatamente presente, nem o objeto que sacia a necessidade primária, a identidade de pensamento irá ter circulação livre e, nesse contexto, o bebê recorre ao traço mnêmico da imagem motora: ou seja, a alucinação primária do bebê é eliciar gestos de sucção não-nutritiva, com a boca, com os dedos, na atividade, agora, autoerótica de chupar o dedo.

Como chupar o dedo é uma primeira substituição, talvez queira dizer que o próprio autoerotismo tem origem relacional. Podemos dizer então que, a necessidade da introdução de um *eu* diferencia os sistemas dinâmicos da mente humana de sistemas mecânicos ou instintivos de causalidade. Se os afetos são intensificados ao encontrarem o caminho da representação, quer dizer que o amor é a grande fonte de desamparo e vulnerabilidade humana. Ou melhor, talvez possamos ler a ideia freudiana do desamparo como a raiz dos princípios morais, mais na chave em que o desamparo, ao invés de ser decorrente apenas de nossa condição inacabada como espécie, é a expressão de uma criação nova de vulnerabilidade só descoberta na própria captura do *infans* na rede do amor. No sentido mesmo em que o bebê em busca do objeto de amor descobre uma frustração que até então ele desconhecia.

Em Freud, então, o nosso *egoísmo* surge como a primeira organização defensiva diante da situação ameaçadora da vulnerabilidade que surge no esteio das relações com o outro e do livre escoamento das representações de objeto, mais especificamente, dos gestos que não encontram destinações na relação com um outro desatento. Por isso, não faz sentido falar de uma teoria freudiana voltada exclusivamente para os processos endógenos, quando o que está acontecendo é uma verdadeira crítica e negação da hipótese de um fechamento homeostático do aparelho psíquico.

Posteriormente, no texto sobre os dois princípios do acontecer psíquico, Freud (1911/1996) vai diferenciar o campo da imaginação e o do pensamento. Quando supõe que o pensamento é um ensaio da ação, ele leva em conta que para chegar ao pensamento, temos um

caminho a percorrer e, também, que o pensar é mais próximo de uma verdadeira alteração aloplástica da realidade. Em contraposição, as imaginações tendem a ser governadas pelo princípio do prazer, no sentido da busca pela resolução da tensão afetiva pelo menor esforço, pelo atalho mais acessível. Esse atalho visa substituir a necessária e custosa alteração da realidade por uma alteração autoplástica. Produzir em si mesmo, inicialmente, as condições para que um mundo seja inscrito. Imaginações como sucedâneas da alucinação primária e o pensamento são duas formas distintas de trabalhar com um terceiro elemento que não está contido nessas representações, ou seja, os afetos.

Assim, como o processo defensivo poderia se justificar se, ao mesmo tempo, ele busca evitar o acúmulo de excitação provocado pela exterioridade, pelas urgências da vida e, ser um provocador do acúmulo excitatório interno? Primordialmente, o risco exterior é a dor. O risco interior é o prazer alucinatório. Mas é justamente a necessidade de equalizar esse problema interno-externo da defesa intrapsíquica, no processo primário e secundário, que torna o recalque diferente da fuga e da condenação. Podemos concordar com Ferenczi (1928/2011a) e dizer que Freud introduz aí o mais complexo mecanismo de adaptação psicológica já pensado.

O primeiro movimento adaptativo diante da ameaça ou frustração externa é uma regressão alucinatória. Há, portanto, um nível regressivo e alucinatório que não é, necessariamente, uma atividade psíquica que precisa ser inibida. Sonhar, devanear e fantasiar é, também, um recurso resolutivo para a inteligência e as emoções, não simplesmente uma fuga ou desligamento. Trata-se de uma via onírica de trabalho e elaboração do vivido.

O recalque, então, não poderia ser pensado como uma internalização, uma introjeção ou um refúgio para dentro. O recalque é a interrupção precoce de um trabalho psíquico, uma recusa tradutiva dos próprios termos em que uma regressão alucinatória se anunciava. A regressão é o primeiro momento que flui a partir do trauma ou catástrofe em termos ferenczianos. Por sua vez, a alucinação, que significa a retomada dos caminhos mnêmicos

pelos quais o menor esforço em eliminar a tensão interna poderia ser obtida, não satisfaz a ação específica, ou seja, não altera a realidade.

Contudo, apesar desse aparente e desadaptativo fracasso em alterar o mundo concreto, a sua ampla utilização em todas as culturas humanas, demonstra que o pensamento mágico-alucinatório conquista o coração humano sem necessário ser sua provação ou aprendizado. Langer (1942/2004) chamaria isso de necessidade básica de simbolização. Ou seja, como se a alucinação primária¹² não fosse uma mera etapa disfuncional do comportamento humano, mas algo que clama pela conquista de um tipo precoce de “adaptação psicológica¹³”, a saber, a conquista do símbolo por ele mesmo, sem ser o desdobramento ou evolução intelectual de uma sensibilidade. Mas o modo sempre mais adequado pelo qual figura e expressa sua vida emocional. A alucinação primária, dessa forma, é uma conquista da espécie. Em outro momento, apontamos que ela é um tipo de representação não mental e mais próxima de uma representação motora ou rítmica.

O processo defensivo, nesse caso, seria uma parada abrupta e na raiz de um elemento que ganharia vida elaborativa, mas que pela ação censurante, tal construção se produzirá em maior esforço e acúmulo de energia. Nesse sentido, ele passa a ser uma defesa desadaptativa, pois é como se enfrentasse uma barata com um exército.

Na primeira tópica, para que seja necessário tal defesa, o processo regressivo alucinatório já deve ter acolhido um traço representativo do afeto perturbador e produzido uma ligação prévia. Com base nisso, a interrupção do processo alucinatório é semelhante ao freio ao processo primário e age como um delegado da realidade em prol do desenvolvimento de funções psíquicas superiores. Esse mecanismo regressivo passa a ser desadaptativo em um

¹² Também poderia ser tomada como elaboração imaginativa nos termos de Winnicott

¹³ A ideia de adaptação psicológica pela qual lemos Freud é inspirada na leitura de Ferenczi (1928/2011a) e significa, de modo paradoxal, a conquista do símbolo por uma via aparentemente desadaptativa, uma vez que a onipotência primordial não separa a identidade de memória da identidade de percepção. Mas essa característica permite um investimento na linguagem, na sua dimensão independente e criativa.

segundo momento. No primeiro momento, a alucinação é o efeito prático, embora imperito, da própria conquista da representação. Uma identidade de memória foi reconhecida. O desadaptativo fica restrito ao caráter repetitivo com que essa estratégia passa a ser utilizada. É preciso variar entre urgências e silêncios, criar ritmos e, por isso, Freud (1895/1996) introduz a noção dos períodos, a verdadeira qualidade psíquica. Poderíamos supor que a defesa perpetrada pela existência de um eu não é a mera rejeição de um representante pulsional, mas a criação de uma alternância rítmica, que inclui e simboliza os termos afirmativos e negativos (*behagung* e a *austossung*). E Freud sempre pensa que para que uma negação surja, deve ter havido um primeiro sim, nem que seja para sustentar um tempo necessário para melhor rejeitar.

Isso poderia explicar porque a hipótese metapsicológica do inconsciente não é de um reino anárquico do sim ou do não, mas de uma lógica ambivalente que anula a oposição dos dois termos. Essas ideias inclusive foram radicalizadas em um artigo sobre a origem antitéticas das palavras primitivas (Freud, 1910/1996). Na segunda tópica, essas funções não estarão mais colocadas sequer em termos de oposição entre inconsciente e consciente, mas entre o eu coerente e o recalcado. Ou seja, na verdade, o eu já assume algumas partes do trabalho que veio a ser tomado como um trabalho do inconsciente.

O problema é no que estaria baseada a supressão da representação sensível da alucinação primária. É para proteger o eu ou o próprio funcionamento psíquico? Pois no Freud pré-tópica, o *eu* tem o papel de garantir o próprio funcionamento do psiquismo. Numa leitura pós-tópica, o *eu* muitas vezes é tomado apenas como um agente de impedimento da livre expressão do desejo inconsciente, recalcando algo para proteger a sua coerência moral, não como sua condição. Ou seja, a partir da instauração da divisão do modelo topográfico se acirra uma tensão entre o desejo e o eu.

A defesa não deveria incidir simplesmente sobre a alucinação, visto que, ela mesmo já é uma conquista incipiente de ligação afetiva, que garante o desejo, embora não a ação desiderativa. A defesa, na verdade, isola um afeto excitatório muito antes dele poder ser ligado, promovendo então uma descarga livre, o que promove a angústia. Para dar conta dessa diferença, podemos separar o conceito de defesa do de recalque. O recalque sendo uma noção propriamente tópica e que opera na desarticulação, ou falha de tradução entre as representações de objeto e de palavra, enquanto a defesa opera entre a excitação e a primeira inscrição psíquica (representante de objeto).

Outra distinção terminológica importante, da qual nos instrui Campos (2014), é acerca do recalque e da repressão. O conceito de recalque deve ficar restrito a um tipo de desarticulação que ocorre no campo inconsciente do sujeito e entre representações de coisa e palavra. A repressão, por sua vez, incide diretamente sobre algo que não pode se operar no registro inconsciente, ou seja, o campo dos afetos. Lembrando a assertiva freudiana de que não haveria afetos inconscientes, o que seria possível é a desarticulação de uma representação ligada a eles, o que a isso chamaremos de repressão. Temos aí uma tríade que inclui o afeto, que não pode ser redutível às operações linguísticas entre representações elementares.

O recalque, assim, é o modo de negação que depende de uma conquista primária da ligação entre o afeto e o representante de objeto. Mas a defesa, assim como posteriormente a repressão, incide justamente sobre essa articulação afetiva, tendo portanto, possíveis efeitos mais devastadores sobre a própria constituição e possibilidade de acesso à simbolização do psiquismo. Isso porque, neste trabalho, existe a compreensão da simbolização como mais do que as operações com o duplo sentido, como defende Paul Ricoeur (1977) acerca da psicanálise como hermenêutica, mas, da simbolização como conquista primária do acesso ao sentido.

Foi no sentido dessa irredutibilidade dos afetos ao campo representacional do duplo sentido que André Green (1982) nos chamou atenção para o avanço da leitura intelectualista de Freud, ao tomá-lo como uma espécie de linguista, em cuja teoria se estabelecia relações entre partículas de significações objetais de ordem puramente sensorial e seu acabamento nas palavras. De outro modo, Freud pode ser lido na chave em que a língua gira em torno de um centro gravitacional afetivo, não redutível a ela. Em outras palavras, a teoria do aparelho psíquico não seria fundada em um mero atomismo que relaciona partes significantes ao todo do significado, mas, ainda, em como a significação é uma matéria de economia nervosa, onde palavras desaparecem da consciência ou se tornam mais potentes por sua ligação com afetos que dependem dela para ter um destino psíquico.

Como Monique Schneider (1993) também nos fez compreender em seus estudos sobre os primeiros escritos de Freud, o papel dos afetos na descoberta inicial de Freud, a saber, a catarse, nunca foi uma questão gramatical na qual se decide, pela passagem à representação, uma adequação aos fatos descritos, ou seja, o problema do representar em Freud não está ligado ao corresponder aos referentes. Diferente disso, os afetos são o nome para algo que busca reencontrar a experiência de um sentido como um sentido mesmo. Em outras palavras, os afetos emergem como *tentativa de expressão* de uma sensação, tornando possível uma descarga motora. Mas como essas descargas são imbuídas de qualidades psíquicas, como aquelas ligadas à voz, ao ritmo e ao gesto, cumpre ainda a linguagem ser o único meio favorável para a fala liberar e reintegrar os afetos. Apenas com esse fim, ela alcança verdadeiramente uma significação.

Os limites representativos na teoria freudiana não se devem à mera suposição de incomensurabilidade aos afetos, ao corporal ou ao sensível. O que se postula é que os afetos na forma assumida de um representante de objeto inconsciente, inauguraram uma outra função de significação muito diferente da verbal. A hipótese do inconsciente pode ser pensada

justamente como necessária enquanto formulação de um limite ao linguístico, à medida que a representação de objeto não simplesmente é agregada ao da palavra. Não se trata de uma aquisição, mas de um terreno de tensões, disputas e conflitos recorrentes entre modos de sentir e descrever os afetos.

O representante inconsciente de objeto seria um complexo de impressões sensoriais sobretudo imaginativas. Ou seja, quer um traço mnêmico advindo pela imagem do objeto, pela imagem motora ou pela imagem acústica, seu modo de inscrição é imaginativo. Por sua vez, a representação de palavra significa a possibilidade de operar com o pensamento. Mas, no sentido amplo de símbolo psicanalítico, esse pensamento cumpre um papel simbólico não simplesmente quando está operando com a convencionalidade ou arbitrariedade da linguagem, mas, especialmente, se ele consegue reencontrar o esteio do traço mnêmico, o representante pulsional-afetivo e suas formas substitutivas: imagens, gestos, vozes e ritmos que lhe forjaram e deram vida profunda e imaginativa. Vamos agora observar como a teoria freudiana da alucinação pode ser enriquecida com as contribuições de Ferenczi acerca da passagem dos estágios de introjeção e projeção na transformação dos impulsos motores em expressão da palavra. As transições da onipotência alucinatória primitiva ao símbolo são articuladas à transferência e ao papel do outro desde já.

4.1 A introjeção como processo psíquico gerador

A origem em psicanálise, desde sempre, uma noção necessária, só pode ser tomada ela mesma como da ordem de uma organização posterior ao que antes restava presente, mas informe. Da leitura de Ferenczi (1909/2011), podemos deduzir que a origem posterior do eu é alcançada a partir não de uma condição primitiva de ligação ininterrupta com o objeto, mas por uma parte do objeto rejeitado, que não se deixa expulsar, persistindo, cavando um lugar interior, de onde por uma introjeção primitiva, o eu passa a existir.

O eu, portanto, já nasce na transferência. O sujeito aceita um desafio de amar-odiar o seu próprio eu, em substituição ao *élan* da continuidade com o mundo. Ferenczi (1909/2011) então fala da experiência do primeiro amor e primeiro ódio na transferência, com um eu que aceita a dinâmica do prazer-desprazer, ou seja, uma tensão permanente entre o que é eu e, portanto, acolhido, e o que não é eu que terá que ser expulso ou rejeitado.

Uma outra importante discussão que o texto ferencziano nos ajuda a levantar diz respeito às consequências que a teoria da introjeção primitiva fornece para pensar um problema da representação linguística na psicanálise. A teoria que explicava as formações do inconsciente, com os atos falhos, os lapsos da língua, os esquecimentos e toda sorte de equívocos provocados por um deslocamento de afetos, por uma batata quente representacional, também pode explicar as tendências mais elevadas da cultura humana. Os mecanismos de deformação que operam nos sonhos alimentam também a possibilidade de que as pessoas utilizem das mais variadas visões de mundo. Nas palavras de Ferenczi (1909/2011): “Freud demonstrou como a visão política e religiosa que os homens alimentam em relação ao universo, as superstições tão generalizadas, até a metafísica dos filósofos, são metapsicologia pura” (p. 97). E isso fica mais claro e interessante, quando é lançado à mão da ideia de Kleinpaul (apud Ferenczi 1909/2011) acerca da origem e evolução da linguagem. Este autor demonstrou que “o homem representa o conjunto do mundo, sonoro e insonoro, pelos processos do ‘ego’, explorando toda a gama de projeções e introjeções” (Ferenczi, 1909/2011, p. 97).

Portanto, a linguagem e a cultura são interesses conquistados pela necessidade que o sujeito tem de projetar e introjetar, espalhar e recolher seus afetos. O neurótico é aquele que sempre produz reencontros com suas questões essenciais, ao mesmo tempo em que expande seu interesse para os campos mais vastos da língua e da cultura. A introjeção e a projeção,

conceitos que aqui abordamos estão refletidos na atração humana por desembocar em sua própria origem.

Teresa Pinheiro (1995) defende que, em Ferenczi, a introjeção não é apenas uma via oposta à projeção, mas uma produção psíquica de cunho bem distinto. Enquanto a introjeção é um processo que produz a matéria-prima de tudo que é psíquico, a projeção não teria uma função metabolizadora, mas sim, seria um mecanismo de defesa e, logo, um modo de impedir o trabalho psíquico.

Para a autora, no pensamento ferencziano, a introjeção ocupa um lugar primordial no caminho para a simbolização. Em Ferenczi, a introjeção é o ponto de partida equivalente ao que representará o narcisismo na obra de Freud. Em ambos os conceitos, trata-se de uma leitura sobre os inícios fechados que, pela ação do outro, mudariam de direção e se ampliariam. Muito embora concebidos como a origem do psiquismo, assim como o narcisismo é antecedido pelo auto-erotismo, a introjeção é precedida pela projeção. A defesa primitiva ante o desprazer que caracteriza a projeção se diferenciaria de uma *nova ação psíquica* produtiva para lidar com a assunção do desamparo na realidade, como são as fantasias e identificações introjetivas.

Mas, também, um dos tópicos do livro de Teresa Pinheiro, precursora nos estudos sobre Ferenczi no Brasil, fornece alguns indícios sobre o contexto comunitário da recepção dessas ideias. Ao versar sobre a introjeção e a apropriação do sentido, Pinheiro (1995) enfatiza que a introjeção é um conceito ferencziano a serviço da simbolização. Com a ideia de que a introjeção visa alcançar a subjetividade de algo, angariando a representação do desejo como fim. Ou seja, nos moldes em que a busca pelo seio bom seria entendida como uma busca por um sentido, mais do que uma busca pelo objeto.

Um forte elemento de uma possível influência “francesa”¹⁴ na leitura de Ferenczi por Pinheiro (1995) é a ideia segundo a qual o conceito de introjeção enquanto apropriação de uma subjetividade do outro tornaria supérflua a noção de *apoio* (*anlehnung*), em Freud (1905/1996b). A noção de *apoio* significava que a pulsão era um desvio a partir da satisfação instintual, ou seja, ela seria amplamente originada no solo da biologia, ampliando seu escopo posteriormente.

Nesse momento, de acordo com Pinheiro (1995), a primeira introjeção inaugura uma ordem intersubjetiva, propriamente humana e “distancia o pensamento ferencziano de toda noção naturalista do homem”. Embora, seja claro que o papel da intersubjetividade na obra de Ferenczi tenha mais destaque do que na obra de Freud, é curioso esse entendimento que separa o solo epistemológico desses dois fundadores contemporâneos da psicanálise. Para não deixar dúvidas, a autora afirma: “no aparato psíquico concebido por Ferenczi é a introjeção que determina a imersão do sujeito no universo simbólico da subjetividade. Esta ideia opõe-se à ideia de mundo da natureza” (Pinheiro, 1995, p. 47). Ideias essas que refletem bem um contexto histórico de necessidade teórica de separação radical entre as humanidades e os saberes sobre a natureza.

Para o nosso trabalho, a contribuição mais original de Ferenczi foi realmente ter apresentado a introjeção como um processo psíquico gerador e não defensivo. Na história do movimento psicanalítico, nem sempre a internalização primária será entendida como algo não dependente de mecanismos de defesa ante à realidade (Gurfinkel, 2017). Quando os processos patológicos são decorrentes das experiências efetivas de privação e frustração com os objetos externos reais, a internalização surge como uma estratégia de obter controle diante dos objetos arredios que provocam a insatisfação.

¹⁴ O naturalismo de Freud sempre foi visto como um problema para os teóricos da subjetivação que fazem alguma inflexão pelo ensino francês.

Essa vertente de compreensão do trabalho da internalização será tomada, inclusive, por Ferenczi, em outro momento de sua obra, quando da abordagem da identificação com o agressor. Contudo, a chave dos desenvolvimentos posteriores na teoria psicanalítica é o reposicionamento do *princípio do prazer*, como não mais um princípio no sentido de iniciador, mas apenas como regime. A tal busca imediata pelo prazer é em si mesma uma reação ao fracasso ambiental e relacional. Dessa forma, a primazia da realidade retiraria o autoerotismo de sua característica de mônada originária e o recoloca como defesa primitiva.

Para lidar com esses novos rumos, podemos dizer que a introjeção tal como anteriormente situada por Ferenczi (1909/2011) foi pensada não apenas como um separador crítico do interior e exterior e pela notação do prazer-desprazer, mas ainda mais como um *aparelho de interpretação* do desejo do outro. Se a introjeção já nasce como transferência, somos sempre uma apropriação de sentidos e sensações que podemos transformar em representação e codificar em cadeia associativa para nos apegar a uma conquista identificatória e fantasmática daquilo que veio do outro. Para pensar o início das representações, temos duas estratégias distintas, mas não necessariamente excludentes: o privilégio da realidade e o privilégio da linguagem.

Melanie Klein (1921/1996), analisando de Ferenczi, não endossou essa limitação da internalização às consequências dos aspectos malignos da experiência com os objetos, com a realidade e com a pouca perícia linguística. Para ela, era crucial continuar a levar em conta a distinção e a luta, desde os primórdios, entre as pulsões de vida e as pulsões de morte. Com isso, tanto a malfadada experiência não terá apenas lastro nos fracassos ambientais, mas decorrerá também da carga pulsional destrutiva disponível desde o princípio da vida, como também, a boa experiência com o seio será ela mesma propulsora do desenvolvimento do ego e da simbolização. Em suma, a internalização não é necessariamente uma defesa.

Ferenczi (1909/2011) e Klein (1921/1996) nos ensinam a conceber a introjeção como um avesso da pulsão de morte. Pois, embora resulte inevitavelmente da luta contra a pulsão destrutiva, a introjeção não significa necessariamente um recuo para o interior diante do mal. No texto “Transferência e introjeção”, Ferenczi (1909/2011) explora o momento em que a obediência de uma criança aos seus pais deixa de ser um mero constrangimento, ou seja, um desprazer e assume as feições de uma satisfação egóica. Os pais que se tornaram objetos de identificação assistem a internalização via introjeção de seus valores morais. Esse processo que indica uma virada tem uma inflexão ocasionada pela configuração de uma relação que substitui a ênfase no poder pelo amor. Não seriam então as frustrações, mas sim a vivência amorosa e transferencial que promoveria as condições para a introjeção.

Ainda no texto “Transferência e Introjeção”, Ferenczi (1909/2011) considera a introjeção como um processo de *diluição* do eu para atenuar a tonalidade penosa de desejos livremente flutuantes. A expressão “livremente flutuante” facilmente nos remete ao que Freud mais tarde considerará como trabalho da pulsão de morte (Freud, 1920/2010). Mas, ainda antes do texto freudiano sobre o narcisismo (Freud, 1914/2010), esse último que tentava responder mais diretamente à noção de introversão da libido em Jung, a introjeção em Ferenczi (1909/2011) funcionaria menos como um fechamento autoerótico do eu-prazer e mais por ampliação do eu por aglutinação com o mundo experimentado.

Entretanto, o conceito de narcisismo vai além da suposição de um início autoerótico. O narcisismo seria, também, uma *nova ação psíquica* que funda e transforma o *eu* ao incluir a alteridade na transferência de um *eu-ideal* (*como fui amado*), herdado do discurso parental, para um *ideal do eu* (*como eu amo*) que acolhe cada vez mais porções da exterioridade e da cultura. Introjeção e narcisismo são conceitos para abordar a introdução humana no universo simbólico através da conquista primeira de um *eu*. Nessa leitura, o aparato egóico que sustém

o psiquismo é o indicativo mais forte de que o simbólico se constitui como um desvio subjetivante e substitutivo diante do desamparo.

Para destacar o caráter metabolizante dos processos da introjeção, os autores Abraham e Maria Torok (1995) irão separar o uso conceitual que Ferenczi faz no início da sua obra daquele que, ao final, estabelecerá o que seria a introjeção do agressor. Aqui, a internalização ou, também, identificação com o agressor não seriam os termos mais corretos, pois não estamos falando de processos de elaboração. A progressão do trauma funciona como perpetuação de uma área de não-inscrição e não como marca permanente. Essa diferença coloca em jogo justamente a diferença entre o primeiro simbólico determinista de Freud e o segundo simbólico da verdade histórica deformada pela impossibilidade de tradução.

Abraham e Maria Torok (1995) preferiram a ideia de uma incorporação forçada de elementos que são impossíveis de introjetar para falar de eventos traumáticos. O que não é passível de ser metabolizado não é transformável pela elaboração. O sujeito do trauma histórico incorpora em bloco os elementos do agressor ou do ambiente hostil como estratégia de sobrevivência.

No entanto, justamente por um excesso de fidelidade ao objeto da “identificação”, o que acontece é uma produção de uma história falsa para o eu. Uma mentira, onde ali deveria advir uma tradução. Um trauma não é entendido aqui como resultado de uma lesão, mas o nome para tudo aquilo que se apresenta sem reunir condições para a mediação subjetiva.

Para pontuar, a incorporação seria um conceito adequado, segundo Abram & Torok (1995), para um movimento de internalização, tal como a introjeção, mas que se diferencia desta última, por representar mecanismos anti libidinais de identificação (Cintra, 2018). Relações verdadeiramente libidinais são interiorizadas de forma mastigada, o que permite a elaboração e a singularização no processo. Já relações anti libidinais são aquelas que não respeitam o movimento espontâneo do desejo, são marcados pela violência de sua

transmissão, impossibilitando a diferença. O caminho da incorporação leva até uma cripta congelada no eu guardada à sombra do objeto. O luto patológico ou interminável da identificação melancólica assume essa forma de discurso, mas ela pode reverberar sempre onde há um saber marcado pela impossibilidade de transformação pela convivência. O que não convive mais é território da indiferença criptológica aparentada de respeito fidedigno ou silente. Só formas de convivência podem devolver ao trabalho do luto a capacidade criativa para sair do seu impasse e permitir a introjeção de uma experiência passada justamente no que ela pode se atualizar na transferência. Daí reencontramos a indissolúvel sincronicidade entre a transferência amorosa e a introjeção já apontada por Ferenczi (1909/2011)

4.2 Alucinar o símbolo: *with a little help* dos gestos mágicos

Como resposta ao texto sobre os dois princípios do acontecer psíquico (Freud, 1911/1996), Ferenczi elabora uma reflexão sobre a passagem infantil do estado da violência do desejo, como idealização, para a realidade. Em certa medida, o texto recai sobre a oposição comum entre desejar e o fantasiar ante a realidade insatisfatória, mas não deixa de lado os aspectos mais ambivalentes que Freud revelou sobre esse problema, como aquele em que a realidade seria o verdadeiro sustentáculo do desejo.

Nesse artigo, a lacuna deixada por Freud (1911/1996) se revela como a de saber se é progressivamente e por fases que os processos secundários da atividade psíquica se desenvolvem, ao se destacar dos primários. Há um ponto de partida na observação ferencziana da teoria freudiana: a crença originária na onipotência dos pensamentos encontrada na clínica, sobretudo com pacientes obsessivos, e através da correlação com aspectos profundos da vida psíquica dos chamados povos primitivos. Os neuróticos revelam que, a despeito do esclarecimento intelectual, os sentimentos atuam como se os desejos pudessem se realizar de modo inexplicável. Daí a concomitância, na vida, entre áreas da razão e da superstição, do discernimento e do comportamento ritualístico. Quando versa sobre os obsessivos, nosso

húngaro afirma: “por mais esclarecidos que sejam, por mais forte que seja a oposição feita por sua instrução e sua razão, eles continuam alimentando o *sentimento* de que seus desejos, de um modo inexplicável, realizam-se” (Ferenczi, 1913/2011a, p. 46).

Uma organização endopsíquica submetida unicamente ao princípio do prazer pode ser uma realidade para o psiquismo incipiente do bebê, mas não para a ciência, uma vez que precisamos levar em conta os cuidados que aprovisionam esse sistema. Sobre isso, Ferenczi (1913/2011a) salienta que, enquanto para o bebê o estágio-prazer seria uma construção da fantasia e da ilusão, para os que estão à volta dele seria uma constatação da realidade efetiva. Tudo se passa como se o bebê tivesse o *sentimento* da sua fantasia de onipotência, mas não soubesse dela. Mas o adulto sim, ele tem consciência de que bebê vive uma fase onipotente.

Ferenczi (1913/2011a) esclarece, então, o que significa onipotência: “é a impressão de ter tudo o que se quer e de não ter mais nada a desejar” (p. 48). Ou seja, em última instância, a busca da onipotência é voltar a um ponto concreto, embora pré-histórico, pois ela implica justamente na ausência do intervalo do desejo. Mas, aqui, sem desejo significa apenas sem representação de palavra, pois o aparelho de representar é concomitante ao de sonhar os desejos.

Na pena ferencziana, a verdade é que todas as fantasias que eclodem nos processos de pensamentos à revelia do real tiveram origem no momento em que elas não eram uma pura ilusão. Significam, de certo, um anelo pelo retorno ao *período da onipotência incondicional* alicerçados em dois fatos: o adulto prestativo não coloca em discussão as necessidades básicas do bebê e, assim, uma atividade de inibição, adiantamento e elaboração do pensamento não se interpuseram ainda como desejo ante a ação. O sentimento de onipotência também é comparado a uma escravidão diante de pulsões irreprimíveis pelo pensamento. É então que o gestual se impõe como um fenômeno autossimbólico como Silberer (apud Ferenczi, 1913/2011a) vai denominar as primeiras autopercepções.

Um outro fato mais primitivo consiste na memória da vida intrauterina, quando o ser humano possui uma existência comparada a de um parasita do corpo materno. Esse último, curiosamente, é uma situação em que Ferenczi faz avançar a discussão para além de Freud que, na pré-história sempre buscou reencontrar o traço paterno e não tematizou a pré-história da vida passada no corpo da mãe. Com certa perspicácia e ironia, Ferenczi (1913/2011a) defende que, com o mesmo direito que a psicanálise pode percorrer os limites da representação através do recurso aos traços mnésicos remanescentes da história da espécie, pode, com ainda mais sucesso e fundamentação, sustentar a influência dos processos psíquicos que se configuram ainda na vida intrauterina. Assim, abre uma via de investigação que a psicolinguística e a neurologia neo-natal irá percorrer largamente no século XX em diálogo com a psicanálise (Busnel, 1999).

O desconforto ao nascer diz da vontade infantil de reencontrar um estado sem a perturbação inicial provocada pelo nascimento. E a sensibilidade de um adulto possibilita reconhecer “instintivamente” – e com esse termo Ferenczi antecipa o saber não-técnico da mãe winnicottiana – o desprazer com a vida exterior e se esforça para reproduzir um ambiente mais próximo da cálida gruta do amor materno. A pele do bebê, assim, é logo recoberta pela maciez de cobertores e edredons quentes.

Desse modo, o período da onipotência incondicional corresponde ao curto período da megalomania infantil, mas que deixa registro. O esforço constante do adulto em voltar a este período de abolição do intervalo entre a ação e o desejo é o sinal mais forte de sua perenidade. Sua ocorrência e coincidência no tempo do regaço materno lhe torna o ponto mais próximo do universal. Entretanto, é consideravelmente importante que, para Freud (1900/1996), um estágio de absoluta submissão ao princípio do prazer, como o desse período da onipotência, fosse considerado como uma ficção teórica, enquanto, para Ferenczi, seria ela uma importante consideração de um aspecto da realidade.

Em Freud (1900/1996), o próprio estágio da primeira representação do objeto pela via alucinatória é instaurado pela perturbação. O psiquismo, desde sempre, existiria como resultado de um desequilíbrio e o desejo é já, nos primórdios, o desejo de um reencontro. O acontecimento a ser reinvestido pelo desejo nunca mais tem correspondência direta com o objeto e nem com a experiência atual, que tende a frustrar, mas isso não significa que ele não saiba do que se ocupa. Ferenczi (1913/ 2011a) deixa claro que o desejo fracassa, mas sabe o que quer. Ele busca o retorno de um calor e de uma placidez já conhecida no corpo materno.

O período, então, que um bebê conquista a capacidade de representar o desejo, sem, no entanto, precisar ter consciência de como ele desencadeia mudanças nas pessoas que cuidam dele será aquele da *onipotência alucinatória mágica*. Cada um desses períodos da assunção da realidade guardará equivalências posteriores com a psicopatologia e a vida criativa. O período da onipotência incondicional é o antídoto para as grandes aflições de angústia e agitação, enquanto se constitui na fundação de um involucro sensorial.

Podemos dizer que para Ferenczi (1913/2011a), a subjetivação começa nos cobertores, edredons, no apagar das luzes e redução dos ruídos no sentido da proteção imunológica do exterior, mas, também, na positividade da instauração de um balanço que convida a rememoração da vida íntima dos ritmos do coração materno, assim como, no embalo das canções de ninar de ritmo monótono. Ferenczi aqui antecipou muitos estudos que vieram a se desenvolver muito posteriormente sobre a psicologia e psicoacústica do bebê. O equivalente criativo do primeiro período é a própria periodização, podemos dizer, assim, estando em face da conquista do ritmo, como antecipa em segredo Freud (1895/1996) e retoma no texto sobre a negativa (Freud, 1925/2007a).

Quando uma criança conquista o ritmo, ela poderá viver, agora, uma *onipotência alucinatória mágica*, dormir e sonhar criativamente. O sono é uma possibilidade regulada pelos ritmos circadianos de realizar regressões periódicas e repetidas as situações onipotentes

atuais e precedentes como, por exemplo, uma reprodução da vida fetal. O sono e sonho são os primeiros comportamentos que implicam a utilização de mecanismos parciais do prazer para escapar do real, pois com eles é possível guardar resíduos da ilusão e, ao mesmo tempo, estar ritmicamente ligado à realidade.

Diferente da ideia veiculada na interpretação lacaniana na qual a pulsão não dormiria, em Ferenczi (1913/2011a) e no próprio Freud (1925/2007b), a pulsão se aquieta, dorme e regride. No texto “O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios (Ferenczi, 1913/2011a), ao qual Lacan (1983) tanto criticou, e no texto “Notas sobre o bloco mágico (Freud, 1925/2007b), esses fundadores da psicanálise discorrem sobre o que seria uma característica periódica da pulsão. Nas palavras de Ferenczi: “como o desejo de satisfações pulsionais surge periodicamente sem que o mundo externo tenha conhecimento do instante em que a pulsão se manifesta, a representação alucinatória não bastará em breve para acarretar efetivamente a realização do desejo” (Ferenczi, 1913/2011a, p. 51).

O conceito de pulsão não está fora da relação com os ritmos que, embora distintos entre as espécies, existem no humano em sua ligação com circuitos biológicos. No estágio alucinatório, há intensa produção de sinais motores. Isso quer dizer que, dessa forma, o bebê é sim responsável pelas mudanças, pelas interações ativas que a identidade de pensamento possibilita como expressão dos afetos e da vida interior dele. Entretanto, faltam duas coisas para que essa *identidade de pensamento* se torne uma *identidade de percepção*, ou seja, que haja uma satisfatória distinção entre memória do objeto e percepção: os sinais da representação não têm exata correspondência com a realidade e o bebê não é um perito no trabalho motor. Depende, então, inevitavelmente do auxílio externo. Essa primazia da função do outro instaura o que Winnicott (1964/2020) vai chamar de ego auxiliar para realizar as funções mentais que a criança ainda não é capaz de fazer. Isso significa, também, que boa parte das mudanças que a criança produz por desencadeamento no outro serão inconscientes

para ela. Para Ferenczi (1913/2011a), a ajuda externa é vivida como mágica justamente por isso. O bebê para ser mágico precisa de uma pequena ajuda. Para safar ou simplesmente alucinar *with a little help from my friends*, como diz a canção dos Beatles.

Contudo, além dos equivalentes criativos, cada período da onipotência tem equivalências psicopatológicas para as quais indica um ponto de regressão. Ao melhor estilo do gosto conceitual pelo paradoxo que Melanie Klein e Winnicott posteriormente utilizarão, Ferenczi nos ajuda a ver na realização alucinatória um modelo para a satisfação pulsional das psicoses, mas como situação constituinte ela também poderia funcionar como antídoto para a eclosão delas.

O fato é que, ao longo da vida do bebê, novas e complexas situações exigirão maior repertório representacional para acolher as numerosas condições para a satisfação dos desejos. Com isso, as manifestações que visam diretamente à descarga não são mais suficientes para garantir a satisfação. Não só as condições, mas o próprio desejo é a expressão de algo que se complexifica e assume novas formas a partir das anteriores conquistadas. Ou seja, o desejo não é núcleo duro, mas um movimento que também assume a proporção de um desenvolvimento.

No caminho da alucinação para o pensamento, e na passagem correspondente de seu ritual de descarga para a concepção da realidade, os desejos passam a ousar com base em sinais especializados. Essa especificação dá lugar a “uma verdadeira linguagem gestual” (Ferenczi, 1913/2011a, p. 52). Com a imitação do movimento de sucção com a boca, acompanhado de vocalizações e contrações abdominais quando deseja trocar de fralda, o bebê muito cedo desenvolve um diálogo com outro disponível para empatizar com sua *onipotência com a ajuda de gestos mágicos*.

Quem conheceu de perto ou viu os registros hospitalares da Grande Histeria do final do século XIX (Didi-Hubermann, 2015), sabe que, antes de serem ouvidas, as mulheres que

receberam esse diagnóstico deram a ver seu sofrimento. As fotos que Didi-Huberman apresenta em seu livro sobre a invenção da histeria, revelam a coreografia da histérica. Não nos deixemos enganar: mutismos, cegueiras, paralisias poderiam significar um déficit de movimento instrumental, mas cada histérica desenvolvia a seu modo uma nova e intensa linguagem emocional pelo uso do gesto expressivo. Assim, encontramos sempre a figura: uma mulher de cabeça para baixo nas camas, de olhos virados de mãos erguidas ou em forma de preces.

O que Ferenczi (1913/2011a) diz, nesse texto é que a *onipotência com a ajuda de gestos mágicos* tem sua regressão equivalente no campo da patologia exatamente pela *conversão histérica*. Para a psicanálise, as crises históricas não são uma tentativa de realizar, mas, assim como os sonhos, um tipo mesmo de realização dos desejos. A histérica nos revela que o problema do desejo é mais do que o de obter meios para fins, mas um problema de meios para exprimir o desejo mesmo.

Enquanto isso, o equivalente criativo é relegado justamente aos que fazem preces. Com ajuda de gestos, as pessoas amaldiçoam e abençoam. Do mesmo modo, eles são a base da atitude supersticiosa. A origem da dança, por sua vez, também, poderia ser remetida ao período da expressão dos desejos com a ajuda de gestos mágicos. Logo, esse período da onipotência acaba por deixar resíduos permanentes na cultura. Interessante notar que um gesto que alcançará uma localização substitutiva na cultura será, também, a base da formulação de Winnicott (1953/2019) da experiência ilusão-desilusão compartilhada nos fenômenos da transicionalidade.

Uma vez que os desejos se tornam mais ousados, a criança vê, com frequência, sua mão ser recolhida vazia e seu gesto não trazer o objeto almejado. Ferenczi (1913/2011a) diz que isso será vivido como *uma discordância dolorosa no seio da experiência* do sujeito que o obriga a retirar do ego um mundo externo. As experiências com coisas malignas exigem

separar sentimentos (do eu) das impressões sensoriais (dos objetos). Enquanto o mal não adveio, o sujeito podia sentir seu eu em continuidade com o mundo externo em suave enlace.

O advento do mundo externo significa o desenvolvimento da progressiva capacidade de distinguir o ego para separar os sentimentos (experiências subjetivas) das impressões sensoriais com os objetos. Embora o período da formação dos enlaces do eu com o mundo seja um momento necessário nos inícios da vida psíquica, os enlaces aos poucos conhecem os enclaves, para aqui situar a incorporação como acontecimento patológico da introjeção (Cintra, 2018). O que se deixa ser transformado e introjetado o é por suas próprias qualidades ao se deixar revelar como um processo psíquico por excelência. O que, no entanto, a princípio, não pode ser introjetado só poderá ser incorporado. Mas, é então que a projeção surge como um método de expulsão da potencial incorporação totalizante dos sentidos alienantes ou mortíferos do desejo do outro.

Projeção é defesa, então, quando algo já não pode ser introjetado e ainda há recursos contra a incorporação. Todos os estágios da onipotência anteriormente apresentados compõem as fases das introjeções. São momentos em que o mundo existe enquanto contido no ego. O bebê conhece o universo, mas o que ele está construindo é um lugar para o seu eu. Em seguida, observa-se que, mesmo tendo que admitir um exterior não submetido aos desígnios egóicos, o mundo não mais será capaz de destruir todos os laços forjados entre o eu e o não eu. O mundo e o eu estarão agora diferenciados, devidamente separados, mas isso apenas permite que agora essas relações se organizem de outra forma. Segundo Ferenczi (1913/2011a), “a criança investe o mundo de qualidades que descobre em si mesma” (p. 54). Ou seja, esse momento em que o laço não é mais de propriedade, mas de qualificação, será o início dos estágios da realidade, também considerados como as fases da projeção.

Se, segundo Pinheiro (1995), Ferenczi começou por considerar a introjeção como um único mecanismo psíquico, aos poucos, podemos ver que a introjeção também tem aspectos

patológicos, como, também, as projeções podem estar na origem de processos simbolígenos.

O texto *Transfêrência e Introjeção* (Ferenczi, 1909/2011) é apenas um início de uma teorização que deterá sempre a marca da valorização da participação da corporeidade e da dimensão sensível nos processos da simbolização.

Com uma boa dose de humor, Ferenczi (1913/2011a) diz que os ataques irônicos à psicanálise, segundo os quais ela promoveria uma ligação de qualquer objeto concavo e convexo aos genitais não seriam tão absurdos. Pelo contrário, definem bem as coisas. As representações dos objetos que estão na base da aquisição da linguagem começam por portar um tipo de sobre-determinação, por semelhança, com o corpo próprio. A suposição de uma ligação necessária entre corpo e símbolo torna-se um importante ponto de diferença entre o modo como Freud e Ferenczi compreendem a simbolização e o modo como Lacan compreende, ao dialogar com a linguística estrutural marcada, sobretudo, pela ideia da arbitrariedade do signo.

Aqui, relações simbólicas é o nome para relações profundas e persistentes entre o corpo humano e os objetos. (Ferenczi, 1913/2011b). É um duplo e constante movimento, onde, de um lado, a criança vê no mundo reproduções de sua corporeidade, de outro, ela traz os objetos do mundo ao seu corpo aprendendo a figurá-los por seus gestos. Para o autor, a simbolização se inicia com essa figuração e, por isso, toda linguagem descende da gestualidade.

A linguagem gestual conquistada pelo bebê permite não apenas abrir um canal para expressar seus primeiros desejos, como também, ser o primeiro meio efetivo de provocar modificações na realidade. E, para ela, poder alterar o rumo das coisas no real significa a possibilidade de continuar, mesmo em uma fase projetiva, a se acreditar onipotente. E, nesse momento, Ferenczi (1913/2011a) tal como depois Winnicott (1939/1994), nos ajuda a entender que a desilusão precoce seria mais desastrosa. Pois o gesto se torna símbolo, na

ligação profunda do corpo com o mundo, em decorrência do modo como ele é recebido pelo outro. É ao ser tratada com amor que a criança pode estender a validade de sua ilusão de onipotência por tempo suficiente para co-criar suas relações simbólicas.

O que ocorre nesse período é que a criança descobre uma potência não simplesmente sua, mas do símbolo que seu gesto emana. Ela sente que basta figurar para que a realidade se altere e acha isso fenomenal. Isso fundamenta os períodos animistas do pensamento infantil. Onde a criança dota até as coisas inanimadas de boas ou más intenções como se tivessem alma. A mãe ou ama-de-leite, no contexto histórico do texto, comparecem como as forças divinas que vinculam a satisfação ao gesto mágico.

O acontecimento mais importante, no entanto, na dita fase das projeções, é a produção da linguagem verbal como um modo de representação que irá se sobrepor aos outros. Linguagem verbal essa que irá nascer de uma origem na imitação dos gestos. A verbalização tem seus componentes cruciais exatamente no aprendizado de ações motoras finas que capturam o movimento sonoro do outro. A substituição do simbolismo gestual pelo simbolismo verbal será considerada como um ganho econômico, no sentido de permitir a figuração com menor esforço. Com o ganho do verbo, a representação por imagens e a encenação dramática cedem espaço na expressão dos desejos. É uma ideia preciosa sobre como o princípio da realidade, que tanto está associado ao pensamento consciente como a verbalização, pode consistir na obtenção de meios ainda mais econômicos para a vivência do prazer. Isso porque, a égide da realidade coexiste com uma regressão ao mímico. Nunca abandonamos de fato a dimensão mímica que acompanha os pensamentos e as palavras. Elas funcionam como chaves para dar acesso a lugares mais profundos das ideias que queremos transmitir. Assim, Ferenczi (1913/2011a) aponta também o período dos pensamentos e palavras mágicos, para onde parece regredir os neuróticos obsessivos com seus rituais e fórmulas verbais almejando substituir a ação pelos pensamentos mais econômicos. Assim,

como criativamente, a cultura produz a magia e o culto religioso para dar acesso às ambições onipotentes nunca completamente abandonadas.

A megalomania humana, de acordo com o psicanalista húngaro, é quase incurável e deve começar a ceder quando a criança consegue se desligar dos seus pais no plano psíquico. Existe a consideração pela passagem do autoerotismo ao edipismo, o que faz a criança atravessar todos os desafios impostos à onipotência pela necessidade da busca do objeto amoroso. Nos relacionamentos humanos, entretanto, todos se queixam do quão difícil é, o que só revela o valor, encontrar um amor que preencha todos os nossos desejos. Ou seja, nunca falta trabalho para os mágicos.

Já no texto “Ontogênese dos símbolos”, Ferenczi (1913/2011b) retoma novamente a questão da constituição psíquica, mas, dessa vez, não para pensar em divisões de estágios do desenvolvimento e sim para demarcar uma concepção que seria particular da psicanálise acerca do que forma o símbolo. Ele reconhece que há diversas possibilidades de se situar um efeito simbólico, mas que nem todos dizem respeito ao modo como a psicanálise entende o processo da simbolização.

Duas coisas distintas que são identificadas uma a outra e com isso passam a ser o destino de um afeto semelhante é uma situação que engloba dois processos que Freud (1900/1996) situou na metapsicologia do sonhar, a saber, a condensação e o deslocamento. Podemos dizer que a capacidade de encontrar semelhanças em objetos díspares é uma aptidão simbólica. Então seria a produção da semelhança o elemento crucial da simbolização?

Freud partiu da influência do pensamento associacionista de Stuart Mill (Gabbi, 1994). Nessa filosofia de base utilitarista e funcionalista que, como dissemos, anteriormente, possuem leis de associação regidas pelos quatro princípios: semelhança, contiguidade, frequência e inseparabilidade. Pela semelhança, diversas sensações podem ser compartilhadas com uma ideia do mesmo conjunto. Já a contiguidade possibilita que uma associação de

objeto seja afetada por uma ideia anteriormente associada de forma simultânea com outra.

Esse princípio revela como um mesmo objeto pode sofrer o efeito de diversas representações de palavra. Quanto mais experimentamos simultaneamente ideias e associações, elas tendem a se repetir (frequência), o que, por fim, gera uma associação inseparável (inseparabilidade). Com isso, é o estado permanente e inesgotável de possibilidade de associação que acaba conduzindo *simultaneidades* não contraditórias das experiências sensoriais até as *sucessividades* de redes agora sobredeterminadas. Esse processo explica o que podemos chamar de estabelecimento de crença (Parente, 2017). A crença não é simplesmente um erro, mas uma dimensão constituinte do fato da linguagem ser associativa.

Há lógica na aproximação entre o uso das semelhanças com os processos de condensação e deslocamento e demonstra que o interesse freudiano pela teoria associativa precede a conceituação propriamente psicanalítica. Ferenczi (1913/2011b), neste momento, não discute o processo associativo tal como apresentado por Mill, mas privilegia o papel da semelhança. Isso quer dizer que, mesmo se levássemos em conta, contiguidade – dimensão indicativa do signo também presente em Peirce (2010) –, a frequência e a inseparabilidade será que já teríamos descrito suficientemente a simbolização tal como entendida pela psicanálise?

Ferenczi (1913/2011b) continuaria dizendo que não, pois ainda faltaria um componente e uma alteração de curso que são a verdadeira condição de aparecimento do símbolo psicanalítico. Nesse texto, Ferenczi discute com alguns autores psicanalistas pioneiros nas descrições do desenvolvimento infantil e da simbolização, como o pioneiro na teoria do simbolismo Herber Silberer (1882-1923). O interessante é que o teor desse debate permanece atual no teor das novas configurações da disputa da etiologia do autismo entre partidários de explicações organicistas e psicodinâmicas. No caso de Ferenczi e sua ontogênese do símbolo, trata-se de considerar que o acontecimento de uma comparação,

alegoria, metáfora, alusão ou parábola não pode jamais ser reduzido à condição principal de uma insuficiência intelectual ou pensamento desadaptativo. Muitos cognitivistas irão privilegiar a zona de uma incapacidade, atraso ou deficiência discriminatória da criança para falar dos aspectos autistas em níveis patológicos, mas também dos aspectos normais do animismo e dos sincretismos do pensamento infantil. Para Ferenczi (1913/2011b), o símbolo não é a marca de um estágio primitivo do conhecimento e dos processos cognitivos. Em suma, não é um erro, não é um estágio passageiro. Essa concepção curiosa acerca da gênese corporal do símbolo surge no mesmo período da escrita do texto sobre o desenvolvimento dos estágios da realidade (Ferenczi, 1913/2011a). Em suas palavras:

Só podemos considerar símbolos, no sentido psicanalítico do termo, as coisas (representações) que chegam a consciência com um investimento afetivo que a lógica não explica nem justifica, e cuja análise permite estabelecer que elas devem essa sobrecarga afetiva a uma identificação inconsciente com uma (o símbolo) outra coisa (representação), à qual pertence efetivamente esse suplemento afetivo”. (Ferenczi, 1913/2011a, p. 116)

As palavras podem facilmente não fazer sentido, embora se associem, pois sabemos que elas não são procuradoras das coisas, mas que as podem criar em suas redes de significação. Para além, no entanto, dessa faculdade de desafio da lógica que o símbolo nos impõe, o psicanalista não esquece que outra coisa é capaz de unir um representado à representação: o símbolo psicanalítico pertence ao resultado de uma identificação inconsciente cuja mobilização é necessariamente afetiva. Alguma imaturidade intelectual participaria na simbolização, ou simplesmente deveríamos dizer alguma aptidão criativa para o ilusório, mas isso é corolário da relação simbólica com a origem do princípio do prazer.

Em resumo, Ferenczi (1913/2011a) propôs uma hipótese psico-histórica para situar a infância como mais do que um período de incapacidades, mas como jorro de ligação

emocional com as coisas que se tornam símbolos. Tal como em Freud, a sua hipótese psico-histórica é iniciada por uma situação fora da história individual, mas diferente do vienense, Ferenczi optou por localizar o inicial e mítico *período de onipotência incondicional* não em um poder paterno primevo na história da civilização, mas em um retorno ao útero materno.

A definição de onipotência de Ferenczi com isso alcança um maior nível de precisão: afinal ela não é fundada somente em ter tudo, mas, principalmente, em não ter nada a desejar. Ela não é uma onipotência tirânica necessariamente. Trata-se, antes, de uma situação pela qual o próprio desejo ainda precisa se constituir.

O primeiro nível onde há desejo a ser investido é no que ele chama de *período da onipotência alucinatória mágica*. Agora, como resultado de uma prévia adaptação ambiental que o apresentou à vivência de satisfação. Apesar do seio materno ser a porta de entrada para tantos outros objetos, sendo assim prospectivo, ele também teria uma dimensão retrospectiva a ser considerada. Por isso, seu modo de satisfação é alcançado mediante um reinvestimento alucinatório do estado de quietude intrauterino. A definição de alucinação de Ferenczi (1913/2011a) compartilha com Freud (1911/1996) o aspecto uma experiência de desejo onde a memória subjugue fortemente os elementos da percepção, mas se distingue em outros fatores que discutiremos adiante. Sendo assim, a alucinação é um comportamento basilar do ser humano sempre quando seus desejos se revestirem suficientemente de passado para provocar um déficit na realidade presente. Se não nos devaneios diurnos, pelo menos uma vez toda noite, as pessoas podem reinvestir esse período. A fixação nessa área da experiência, no entanto, pode significar uma posição psicótica de interpretação dos seus estados emocionais e do mundo.

Na primeira fase, a introjeção é um fato uterológico. Na segunda fase, a introjeção é um universo a ser sugado. A terceira fase de introjeções se inicia quando um gesto se interpõe entre o sujeito e os objetos das satisfações. Quando, de repente, nessa busca das coisas que

agora não lhe atendem sem o trabalho motor de produzir sinais especializados, o sujeito introjeta seu próprio movimento. A possibilidade de alguém introjetar seu próprio movimento é uma conquista propiciada pela identificação: eu imito o outro na condição de uma interpretação: eu inverte a posição do agente e busco produzir o reinvestimento da sensação que o outro deixou no meu corpo.

A terceira fase das introjeções é ainda um *período da onipotência com ajuda dos gestos mágicos*, mas é um prenúncio da linguagem. E mostra como a linguagem dos signos verbais descenderia dos fatores afetivos envolvidos nas introjeções exatamente por sua descendência da linguagem gestual. A relação com os gestos é um caminho tanto para a arbitrariedade dos signos como para a sobredeterminação afetiva inconsciente. Para a arbitrariedade, porque na busca pelo objeto referente, não mais só objeto importa, mas a própria busca passa a ser alvo das introjeções. Para a sobredeterminação, Ferenczi (1913/2011b) atribui o que a vem a ser a sexualização do universo e a ligação indissolúvel entre a origem do símbolo e a do princípio do prazer.

A grande novidade é a versão da simbolização que destaca não apenas os aspectos do negativo entre as representações e os representados, na qual insistem as tradições hegelianas. Ferenczi (1913/2011b) antecipa ideias desenvolvidas, muito mais adiante, por Peter Sloterdijk (2016), ao pensar o símbolo como uma produção imunológica advinda de um início plácido. A histeria, por exemplo, longe de estar associada largamente apenas à questão da insatisfação do desejo, nos textos de Ferenczi, torna-se o equivalente de um tipo de fixação no período da onipotência com ajuda dos gestos mágicos. O mecanismo neurótico que sexualiza o universo pode remeter qualquer experiência do mundo ao seu equivalente como experiência de satisfação no corpo próprio. Se o gesto se interpõe entre o sujeito e o seu objeto, ele produz uma modalidade de satisfação que busca regredir ao pré-genital.

Contudo, quando as relações simbólicas se instauram, a maior potência adversa não diz mais respeito a uma falta vivida no corpo próprio, mas na existência do outro e de seu corpo insubmisso aos caprichos do sujeito. Isso pode vir a ser o início de uma neurose obsessiva, na equivalência patológica. Quando a linguagem verbal substitui a linguagem gestual, o verdadeiro desafio à onipotência é a própria confusão das línguas. O pequeno falante é despossuído das determinações de sua fala. O que ele tentará é, como sempre, partir de uma regressão: o mundo exterior em sua forma linguística deve se reencontrar com sua corporalidade percebida e abandonada. A criança, então, vê em tudo algo que possa lhe devolver algum sentimento de familiaridade e poder diante do universo. Ferenczi conta o exemplo da criança que, diante do grande rio Danúbio, afirmara: olha pai, quanto cuspe! Ou recentemente, em um vídeo viral da internet, um menino recebe repreensões do seu pai por comer areia da praia, mas o pequeno responde que a farofa estava gostosa. Nesses casos, não precisamos nem mesmo excluir algum senso de humor das crianças quando transformam o desconhecido no familiar, pois isso apenas revelaria esse papel do brincar em remunerar algo da primitiva ontogênese simbólica que Freud (1905/1996a) também inaugurou em seu texto sobre o chiste e o humor. Ferenczi (1913/2011b) insiste na origem da simbolização através da mediação do corpo e das formas como os sujeitos conseguem estabelecer conexões, e não necessariamente fraturas, desse corpo com o mundo exterior.

A obra de Ferenczi pode explicitar os laços entre a vertente narcísica e simbólica da constituição psíquica, uma vez que, para ele, a imersão do sujeito no símbolo permanece, primordialmente, como decorrente da capacidade introjetiva (Pinheiro, 1995).

Contemporaneamente, René Roussillon (2019) afirma que é preciso pensar uma simbolização na presença como a simbolização primária, diferenciando da secundária que se operaria na ausência do objeto. O que seria uma simbolização na presença senão algo que só se opera pelo encontro com um objeto não-decepcionante que se permite introjetar?e Neste momento, a

simbolização na ausência não pode ser encarada apenas como um simples avesso da introjeção, ou seja, como projeção. É preciso lembrar que, no pensamento inicial de Ferenczi (1909/2011), a projeção não possui estatuto de trabalho psíquico, mas sim de freio a ele, opondo assim, essa defesa e a simbolização das experiências afetivas.

Simbolização primária e secundária poderiam ser conquistas que decorrem da introjeção pré-verbal e da introjeção linguística respectivamente. Na trilha da continuidade do elán vital, o mundo exterior não é capaz de separar definitivamente o sujeito de suas parcerias intersubjetivas. Ao se destacar dos objetos pré-verbais o que se ganha com as novas formas linguísticas é a própria relação entre sujeitos verbais constituídos. O mundo exterior, enquanto outro nome para a lógica representacional que rege à objetificação dos laços sociais pela linguagem, é furado pelo mundo interior dos sentimentos. Sentimentos esses que começam por ser narcísicos e onipotentes, enquanto cavam um lugar para o eu sem o qual também não há relação, mas que se transformam em discurso pela lógica do amor e sua vulnerabilidade constituinte ao ser assumida internamente.

4.3 Alucinação e Introjeção

Vimos que alucinações motoras, introjeções, incorporações e identificações são processos psíquicos que governam a vida simbólica desde uma mistura do eu com o mundo circundante. Desse modo, fundar novos mundos seria necessário para dar igual início aos novos processos de introjeção. Os modos de expressão são, nesse sentido, símbolos dessa relação do eu com o meio, sejam sensoriais, motores ou verbais que se manifestam sob as condições e adaptações possíveis, ou seja, eles dependem tanto de fatores criativos internos como da resposta do meio. Tal complexificação revela a imbricação do símbolo com o sensível que marca tanto a teoria de Ferenczi como o modo de simbolização ampla de Freud e a proposta de Cassirer.

Contudo, os processos imaginativos teriam um estatuto um pouco diferente em Freud e em Ferenczi. Se podemos situar a alucinação, na obra freudiana, como ligada ao primeiro gesto simbolígeno ou seja, advinda na transformação de uma imagem motora em gesto que se solta da mão em direção ao outro, em Ferenczi (1909/2011), processos primários semelhantes serão compreendidos como fenômenos da introjeção. Que o texto fundamental desse conceito na obra do psicanalista húngaro seja justamente *Transferência e Introjeção* já coloca esse conceito na trilha simbólica das substituições. O eu ali, sendo resultado de uma introjeção, já nasce na transferência, na substituição, portanto, no símbolo.

Tanto a alucinação primária como a introjeção são compostas de modos expressivos da relação com o objeto através de imagens, ou seja, cuja matéria-prima é a figurabilidade alcançada em uma *bildlichen vorstellung* (representação por imagens). A diferença é que, na hipótese da alucinação primária, dissemos que a vivência da dor é a condição principal para retomar uma identidade de pensamento ligada à vivência de satisfação. Por outro lado, na introjeção, que também se mobiliza na figurabilidade e imaginação, o gesto primordial estará remetido a uma busca pela vivência de quietude anteriormente já conhecida não simplesmente na remoção da dor, mas de uma ativa busca pela recriação de um espaço anterior habitado, em especial, pela sobrevivência da esfera intrauterina como traço mnésico de uma *onipotência absoluta*. Ou seja, mais do que almejar suprimir estados desejantes, o processo psíquico gerador, mesmo atravessando a dor e o desamparo, não poderia jamais fundar uma simbolização sem que seja pautado numa *afirmação*, quer dizer, assentado sob a marca de uma conquista anterior. A quietude, os ritmos e balanços da cálida gruta do amor materno seriam os substratos em busca dos quais surgem os primeiros movimentos inquietos da vida psíquica.

Freud (1930/1996) gostava da ideia de Friedrich Schiller (1759-1805) segundo a qual a fome e amor governam o mundo, entretanto, a teoria de Ferenczi talvez nos leve a crer que o

desejo de ter um mundo é anterior ao desejo que o governa. A alucinação primária era mobilizada pela fome e pelo amor, mas a introjeção visa reconstruir um modo relacional que estava disposto nas próprias condições de vida anteriormente conhecidas e habitadas. Isso faz com que ela, apesar de também reproduzir imagens e sons, seja ainda mais bem descrita como um modo de expressão sensorial que engloba outras diversas sensações corporais como a pele, o movimento, o equilíbrio, o cheiro. Ou seja, o corpo todo participa da introjeção ou do que Câmara (2023) diferencia como uma espécie de *alucinação carnal*.

A diferença que Winnicott (1960/2011) estabelece entre o *handling* e o *holding* também justificaria a capacidade de discernir os fenômenos da alucinação e da introjeção. O manuseio, pautado em todos os cuidados físicos e práticos, deve surgir para tratar da alucinação que é vivida de maneira negativa para dissolver a dor. A sustentação, por sua vez, pautada em uma comunicação silente-musical e não-prática do colo, visa introjeções que são vividas de maneira positiva para reconstruir o mundo. Em ambas as situações, os bebês parecem produzir variados gestos inespecíficos e descoordenados buscando as *alterações internas* que não podem, por si mesmas, refundar o mundo. Assim, caberia sempre ao outro reconhecer o estatuto do testemunho da criança mesmo quando ele se expressa sob a rubrica do gesto não-verbal como contrações, gritos, choros, manuseio negativos da cabeça, entre outros. Tanto o pensamento de Ferenczi como de Winnicott são construídos na direção em que primeiro o mundo vem ao encontro da criança e, então, ela pode ir ao encontro dele.

De acordo com Thais Klein (2023), é possível pensar a gênese linguística na obra freudiana como marcada por uma teleologia impulsionada pelas necessidades da vida. As expressões sensoriais e motoras que surgem antes da fala seriam imperiosamente engendradas pelas exigências da realidade, em um constante vértice transcendental do si mesmo ao fora. O trabalho expressivo do grito à palavra precisará traduzir impressões psíquicas que são da

ordem de uma excitação neuronal (sensorialização), uma representação de objeto (gestualização) e, por fim, de uma representação da palavra (verbalização).

Na obra de Ferenczi, o problema do surgimento da linguagem é acrescido¹⁵ pelas exigências de estabelecimento de novas condições de existência a partir das conhecidas. Dessa forma, a linguagem e, também, o simbólico não surgiriam nem uma relação de dependência indicativa das coisas, como poderia defender um positivismo linguístico, mas também não em uma separação radical das coisas como na pura arbitrariedade e diferença estruturalista. A simbólica ferencziana resulta da tendência introjetiva primária do eu para existir na transferência e reverberação dos encontros. Logo, o símbolo surge assentado sobre a capacidade e o interesse de encontrar semelhanças de si no mundo. Esse si mesmo é mais do que uma ideia, um eu-mental, mas, sobretudo eu-pele, um eu-gesto, um eu-corpo.

Ferenczi (1913/2011a) defendeu que “em sua origem, a linguagem é imitação” (p. 48). Mas, a sensorialidade, a gestualidade e a verbalização não são simplesmente passagens de um modo de expressão mais primitivo ou desadaptado para outro mais eficaz, uma vez que todas elas compartilham ainda o esforço de produzir uma mimética criativa da realidade. O símbolo, sendo assim, não estaria aí para melhor reproduzir o mundo externo, mas para permitir uma criação que permita o trânsito e a semelhança com o mundo dos afetos.

4.4 A multiplicidade das formas de expressão simbólica em Ferenczi

Ao estudar a obra do psicanalista Sandor Ferenczi, Leonardo Câmara (2018), constatou existir uma região ainda não suficientemente explorada em sua obra que consiste em suas concepções sobre a corporalidade. A tradição na qual se insere o pensamento teórico-clínico de Ferenczi seria aquela em que o corpo e a sensualidade não são posicionados como *déficit* simbólico ou como entrave à simbolização. Essas concepções em distinção, em geral,

¹⁵ Salientamos que, diferente da tendência de contrapor pós-freudianos para sobrepor a Freud, as visões de Ferenczi, ao serem olhadas de perto, fazem parte do próprio acontecimento freudiano, ampliando uma dimensão desse pensamento.

versam sobre o advento da linguagem e seu papel preponderante para acessar o campo da verdade analítica sobre os sintomas psicopatológicos. Câmara (2018), ao analisar o texto “O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios” defende que a riqueza desse texto é mais do que se poderia antever ao reduzi-lo ao aspecto desenvolvimentista, motivo pelo qual Lacan o criticou. Ferenczi retomaria contextos originários para abordar as transformações e, sobretudo, a complexificação das diversas formas de expressão que operam e se expandem em conjunto. Com isso, observa uma zona de misturas entre movimentos corporais que se realizam na vida pulsional e intelectual. Seu maior trunfo, então, é colocar em xeque a suposta hegemonia de uma concepção da linguagem cuja incidência ignora as múltiplas formas de expressividade para além da verbal.

Com base nisso, podemos considerar Ferenczi um pensador das formas simbólicas, desde as não-verbais até o nascimento do verbal. A clássica divisão entre conteúdo e forma linguística nos remete a importantes discussões sobre o símbolo realizadas pela tradição pós-kantiana, sobretudo, em Cassirer (1926/2001) e Susanne Langer (1942/2004). Ali a ideia de forma é selecionada para melhor capturar a expressividade envolvida nas artes e no uso sentimental da linguagem. O gesto ali, por exemplo, é uma forma de linguagem colada ao sensível, mas, já é uma abstração, pois vindo da imitação, indica um rastro, uma captura da experiência com o outro. Freud, por sua vez, seria considerado um pensador que privilegia os conteúdos. Por exemplo, na abertura do texto sobre *Psicanálise e Psiquiatria*, disposta nas *Conferências Introdutórias à Psicanálise*, Freud (1915-1916/1996) defende que a psicanálise criou um método capaz de encontrar interesse e sentido nos conteúdos dos sintomas, ou seja, os temas e as histórias que eles nos desvelam. Freud, no entanto, não se portou como quem retrocede diante de aspectos tidos como obscuros ou inexoráveis da vida dos afetos. Sua aposta na hipótese do inconsciente foi, ao mesmo tempo, na inteligibilidade dos atos tomados como irracionais. A teoria freudiana é um esforço de recobrar conteúdos dos impulsos, jamais

os reduzindo a eventos automáticos ou mecânicos. Impulsos, tal como sonhos, teriam dignidade psíquica. Essa tentativa de promover o reencontro entre a matéria-bruta dos gestos impulsivos e sua historicidade, posiciona, desde sempre, a psicanálise como uma modalidade de estética. A estética freudiana, no entanto, não abre mão de desvelar, interpretar e perlaborar o conteúdo de um sintoma. Como dissemos, o gesto é como um sonho que possui um sentido. O sentido freudiano, por excelência, é a representação que realiza, em uma outra cena, um desejo recalcado.

Em resumo, tomando como base, além da leitura de Câmara (2018) e o trabalho sobre o símbolo apresentativo em Langer (1942/2004), podemos dizer que, para o conteúdo, a via simbólica é representacional. Afinal, o conteúdo *representa* o desejo velado. Enquanto a forma *apresenta* o desejo. O trabalho representacional vai do múltiplo para encontrar a unidade que explica o teor dos sintomas. O estudo da dimensão apresentativa dos sintomas parte do fato de que uma modalidade primária e única de realizar o desejo encontra a multiplicidade e se complexifica.

Pela análise do conteúdo, importa saber o que representa o sintoma por um trabalho de redução. Mas, em uma análise da forma, importa saber como o sintoma se apresenta de diferentes modos, implicando na investigação do trabalho de ampliação das esferas em que ele pode se exprimir. Por exemplo, um modo de expressão verbal pode guardar um laço longínquo com diálogos de outras sensorialidades. Mesmo que as representações das coisas sejam paulatinamente substituídas pelas representações de palavra, tanto nos processos adaptativos à realidade, como pelo valor das palavras para produzir o menor esforço dos processos primários (fantasias), sobrevive imemorialmente não apenas um sentido oculto, mas a própria forma de expressividade ligada ao tempo mais arcaico da constituição psíquica.

Na trilha freudiana, mas ao seu modo, devolver a dignidade psíquica dos impulsos, permite a Ferenczi antecipar Wallon (1942/2008), esse que foi o mais voltado ao corpo dos

desenvolvimentistas, sobretudo, quando defende que o pensamento mobiliza e é mobilizado pela motricidade. Consta como uma chave para compreender a sua intrincada teoria dos modos de expressão, a notação de que a linguagem verbal não deixa de ser tocada pela onipotência infantil. Com isso, a arquitetura da trajetória da expressividade em direção à realidade não é linear, nem sequer progressiva, mas cíclica (Câmara, 2018). Afinal, seja em períodos mais introjetivos ou projetivos, podemos localizar novamente a aurora e o ocaso da onipotência nas catástrofes psico-históricas.

Como sabemos, assim como Freud, Ferenczi não atendia crianças, não obstante, a influência de sua clínica e de sua obra é decisiva no pioneirismo de interlocutoras como Anna Freud e Melanie Klein. Além dos textos técnicos mais tardios, a marca singular do seu interesse pelo infantil pode ser remontada desde os primeiros textos de sua metapsicologia. Freud gostava de dizer que o complexo de Édipo e suas destinações eram consequências diretas dos específicos longos anos que a espécie humana permanece em condição de desamparo, dependência e minoridade perante os adultos cuidadores. Apesar de Ferenczi igualmente considerar o fator da vulnerabilidade infantil, sua obra será mais inovadora no que ela se fundamenta em um sólido interesse por aprofundar a vertente da obra freudiana sobre as origens do sentimento de onipotência que se funda e persiste na vida simbólica humana. Com isso, aquilo que poderia, de outro modo, ser considerado como estágios de uma imperícia linguística e motora da criança, assume em sua teoria, um importante papel como suporte de uma invenção onipotente de outras formas de expressão.

Assim, o tempo que a criança demora para aprender a falar deve dispor de poderosos fatores internos para se adaptar aos códigos linguísticos que serão também um tipo de catástrofe. Por exemplo, uma das principais modalidades de catástrofe instauradas pela língua é comentada tanto por Ferenczi, como Susanne Langer (1942/2004) presente no fato de que: logo que as crianças começam a falar elas descobrem a mentira. Mas isso se conquista,

sobretudo, em uma experiência de transformação que se dá, igualmente, no nível do corpo pelo estabelecimento de novas *condições adaptativas complexas* aos códigos adultos do desmame, do asseio e do complexo de Édipo. A linguagem, nessa perspectiva, não será compreendida como aquilo que aniquila a coisa corporal. Sendo a vida simbólica a principal via da manutenção de um constante esforço de recombinação entre as formas expressivas linguísticas, sensoriais e motoras fundadas na criatividade onipotente.

As principais formas de expressão foram formadas na interseção desses três campos: o sensorial, o motor e o verbal. Nosso trabalho localiza, então, três gestos simbolígenos na obra freudiana que podem ser articulados à formação dos modos de expressão em Ferenczi. O nível sensorial se compõe na constituição dos aspectos da experiência com o outro que deixa seus traços mnésicos na forma da imagem e desencadeiam os reinvestimentos alucinatórios. No mesmo nível de ação primitiva, já podemos localizar o gesto que reatualiza esse objeto sobre a forma de uma imagem motora reinvestida sobre o corpo próprio do infante. Assim, o campo do motor também está presente ao possibilitar movimentos corporais, agitações dos braços, vocalizações, contrações dos olhos que expressam tanto o mundo da carência como da onipotência infantil. Para Ferenczi, quando a palavra incide sobre a configuração dessas formas, o pensamento nunca deixará de ser ainda corporal. A linguagem, sobretudo, a escrita, instaura um terceiro aspecto da formação dos modos de expressão que permanece mobilizando as trajetórias do gesto, tanto em seu universo sensorial, motor, como verbal.

Para Câmara (2018), a reconstrução histórica ferencziana percorre dinamicamente uma *linha contínua* que coreógrafa o movimento da *onipotência, catástrofe e regressão* dentro de cada campo, mas que se diversifica em seus modos de expressão pela operação de uma *linha transversal* promovidas pela *condição, adaptação e complexificação* dessas mesmas linhas. Essa compreensão espiralada se sustenta no fato de que, em Ferenczi (1929/2011), e diferente de Winnicott (1958/2011), não há o entendimento de uma tendência inata que governa os

processos vitais em direção ao desenvolvimento. Podemos dizer que o ambientalismo ferencziano é talhado à moda freudiana, onde os laços eróticos da pulsão de vida são um desvio no caminho original para a morte. Se vamos falar de desenvolvimento, o principal propulsor dele aqui é o trauma, pois a possível progressão do vivente surge apenas em decorrência de sua resposta às catástrofes históricas e subjetivas.

A possibilidade de responder à catástrofe corresponde a ter um ponto para regredir. No texto *A criança mal acolhida e sua pulsão de morte*, Ferenczi (1929/2011) discute como os hóspedes que não encontram sua saudação hospitaleira em direção à vida, facilmente deixariam o programa da pulsão destrutiva alcançar seus meios para extinguir a vida. Se há uma barreira contra o único poder inexorável e originário que é a morte, ela depende da possibilidade de regresso ao poder imunológico da acolhida inicial. Com isso, a regressão é uma resposta que depende tanto de um fator interno (a memória) mas, ainda mais, da experiência com o ambiente acolhedor.

No entanto, quanto à forma do movimento, importa assinalar que a catástrofe convoca a uma retração. Em busca de recomeço, o sujeito conquista um novo já conhecido estado de onipotência. Ao diferenciar regressão ferencziana de reversibilidade, Câmara (2018) aponta para a novidade que ela produz ao surgir como uma estratégia de sobrevivência à catástrofe. O movimento regressivo é, ao mesmo tempo, uma invenção que possibilita seguir em frente. Não é, portanto, o mero retorno ao impossível estado anterior para reverter os efeitos da intempérie. É a necessidade urgente de realizar um trabalho nostálgico (regressivo à casa) pelo movimento da recriação. Em Freud, esse trabalho é realizado, principalmente, pela via onírica, pela arte e pela associação livre. Em Ferenczi, destaca-se como formas de expressão não-verbais participam ativamente da construção desse fluxo descontínuo de catástrofes-regressões-progressões.

As regressões, assim como o luto, incluem a perda e a própria catástrofe. Além disso, é lícito conceber que a própria catástrofe, tal como a negação freudiana, não aniquila totalmente o que lhe antecedeu. Dessa forma, elas não representam o fim ou algo externo à historicidade. Ferenczi, então, trabalha o problema do trauma sem isolá-lo em um axioma do furo estrutural na história. Não está escondido em um baú; trauma e historicidade estão conectados. A própria história se constitui como um relato que se reconstrói a partir das catástrofes. O papel da história e do desenvolvimento, no sentido ferencziano, seria o de reencontrar as condições que permitem que os antigos modos de expressão da onipotência sobrevivam condensados e deslocados sob novas formas. A noção de um *desejo cada vez mais ousado* aponta para essa complexificação que veremos, a seguir, também em Freud (1939/2018) quando da veiculação do conceito de verdade histórica.

A onipotência comumente descrita como um sentimento residual da vida primitiva, assume ainda três aspectos semânticos ligados respectivamente ao desejo, ao pensamento e à ação. Sentir-se onipotente é inicialmente um estado que se funda uma relação com o desejo: a experiência de satisfação concreta do bebê (o estado de nada ter a desejar) e as primeiras suposições que o rompimento desse estado, assim como a ordem do universo é afetado pelo outro que detém o poder onipotente. Agora se sentir onipotente é abrir o caminho do pensamento para fundar a crença. Por fim, ainda com Câmara (2018), o conceito de onipotência assume a forma de uma mistura entre o desejo, o pensamento e as paulatinas ações conquistadas pelo bebê através dos gestos. Ele constrói a sensação de que desejar e pensar são magicamente a mesma coisa que uma ação. A própria mistura desses três elementos semânticos é o processo que em si podemos chamar de onipotência.

Depois de precisar os conceitos de regressão e onipotência, Câmara (2018) nos ajuda a explicitar o conceito de catástrofe em Ferenczi. Embora no texto sobre o desenvolvimento do sentido da realidade, Ferenczi (1913/2011a) tenha partido da concepção do nascimento como

acontecimento modelo para pensar o movimento da catástrofe-regressão à onipotência, é no texto *Thalassa* (Ferenczi, 1924/2011) que essas ideias chegam ao ápice da repercussão em seu pensamento. A passagem da vida intrauterina para o meio aberto representa uma verdadeira catástrofe, a primeira em um nível ontogenético que se juntará à outras no nível filogenético, como a separação das crostas terrestres do oceano, e das formas de vida oceânicas e depois anfíbias, até a vida terrestre. O ser humano separa-se do corpo aquático materno, assim como todas as formas de vida terrestres uma vez foram separadas do mar. O mar resguarda nossa origem mais indivisível.

O que faz com que esses eventos sejam fundamentalmente catastróficos depende da concepção em jogo: uma catástrofe significa um “evento que anula, de maneira súbita e inapelável, todas as condições de vida que existiam até então gerando, no lugar delas, novas condições que se impõem ao vivente” (Câmara & Herzog, 2022, p. 5). A ênfase recai então sobre o desaparecimento não do sujeito ou de sua historicidade, mas no desaparecimento de condições que sustentam formas de existência.

Quando nascemos, perdemos, sob muitos aspectos, as condições de vida às quais estávamos adaptados. Ferenczi (1913/2011a; 1924/2011) cita o abrigo em ambiente úmido, em temperatura aconchegante e constante, onde o peso do próprio corpo flutuava no meio maleável e o peso das excitações do nosso corpo também era amortecido pelo corpo materno, que como uma gruta primária, fornecia todas as condições para o início da nossa vida parasitária. A primeira catástrofe da vida pré-individualizada é a estiagem do mundo, sob a perda da umidade e ganho da gravidade. Choro, angústia e estranhamento revelam que o bebê, no fundo, almeja reconquistar, tão logo possível, as antigas condições de vida. O choro é rastro de memória, sentimento de uma continuidade atuando em sua existência.

Assim como a regressão é compreendida por um movimento que depende intrinsecamente do ambiente acolhedor, não sendo seu acontecimento possível como um

programa interno inexorável, tal como as pulsações, também a catástrofe revela novamente a dependência aos fatores externos. A catástrofe diz da vulnerabilidade e da potencialidade de um ser vivente diante do esgotamento radical das suas formas habituais de manutenção da vida e do prazer. Percebe-se que, nesse movimento de desaparecimento e recriação, catástrofe e regressão, um imprescindível papel da adaptação às novas maneiras de existir.

5. O gesto motor: do ritmo do brincar à escuta

“O movimento do corpo da criança ganha, pelo desenvolvimento, modulações. Sua gestualidade é banhada em qualidades do encontro: o gesto de ternura, o gesto de raiva, o gesto de acolhimento... É uma espécie de dança com qualidades estéticas, que coloca o corpo da criança no mundo humano, transformando-o não só num instrumento de fazer, mas também num meio de expressão de vivências subjetivas”

Gilberto Safra (2005, p.107)

Uma das principais conquistas do humano é aquela que permite que ele passe da *ação específica* do outro para fundar seu próprio gesto rítmico. Para um autor como Gilberto Safra (2005), mesmo as nossas experiências com o tempo e com a arquitetura do eu precisam ser, originalmente, uma criação. Para o paleoantropólogo Leroi-Gourhan (1965/2002), o tempo-espaço é visto como uma experiência que, para o sujeito, opera-se pela invenção do ritmo. Os ritmos são os criadores das formas. Ao repetir gestos a intervalos regulares, eles permitem involucrar temporalidades e materializar o corpo como espaço do si mesmo.

Os primeiros gestos rítmicos são compartilhados por muitos mamíferos. A ritmicidade muscular que os australantropídeos deixaram como resto na humanidade é o ato de martelar, uma característica operatória dos seres que procuram seus alimentos entre grãos e cascas. Martelar, raspar e serrar estão na origem de futuras técnicas obtidas a partir da percussão fundamental do gesto alimentar. Mas, para Leroi-Gourhan (1965/2002), o fato absolutamente

distintivo do gesto humano, na verdade, terá a ver com a abertura propiciada pela livre destinação das mãos. Esse evento começa de modo preciso com a condição vertebrada. Assim, os pés ficarão responsáveis pelo quadro rítmico da marcha. Ao se voltarem à marcha, os pés fundam o ritmo que integra um novo espaço-tempo, enquanto liberam as mãos para uma nova animação temporal. Os movimentos dos braços ao não estarem mais a serviço da marcha, abrem novas vias integrativas para que o gesto seja agora um dispositivo de criação. Não mais da pura relação espaço-temporal, mas de formas, incluindo uma evolução intelectualizante para o gesto estético da música, da dança e do teatro e tantas outras situações sociais compartilhadas que serão advindas de um laço do gesto com a imaginação.

A psicanálise acrescenta que, embora submetidos ao campo da imaginação, o gesto que aprende a se subjetivar junto ao outro precisa atravessar um tempo alucinatório. Tal como a vivência de um luto, precisa dedicar um tempo a ele, antes de poder abandoná-lo. No tempo das introjeções onipotentes e das ligações contínuas, o tempo pode adquirir o aspecto psíquico do eterno que dispersa constantemente e ameaça a coesão do eu. A megalomania do eterno como categoria psíquica torna-se o elemento que impede a inteligibilidade e a fundação de uma história compartilhada. Na pura onipotência, o sujeito paira eternamente em cima, em uma existência espiritual sem tocar o chão nem sequer com a ponta dos dedos.

O gesto brincante, então, é aquele que tem o potencial para promover uma metamorfose histórica. O brincar permite à criança se ancorar em um objeto, muitas vezes, sua primeira posse no mundo. Esse brinquedo talvez possa ser alvo do seu martelar, do seu serrar, da sua raspagem de um modo que nem o seio, nem seus dedos poderiam. Mesmo que um objeto tenha uma funcionalidade nutritiva não garante que ele permita a livre-expressão da eroticidade rítmica primária que funda a relação criativa do ser humano com as formas estéticas. No entanto, a criação dessa forma não se adquire em uma pura relação com um objeto que não corre o risco de ser destruído. Em uma intrincada medida, o brincar como

conquista prazerosa de uma ausência transformada em símbolo precisará contar com a possibilidade de afirmar algo do desprazer na presença do outro.

Os tópicos seguintes tratam das relações do brincar com a criação do ritmo em Freud (1920/2010) e Winnicott (1975), com a possibilidade de afirmar o desprazer em Ferenczi (1926/2011) e, por fim, sobre o modo com a escuta analítica está assentada sobre o ritmo, com o objetivo de demonstrar como os gestos criativos e simbolizantes estão entrelaçados com as conquistas relacionais.

5.1 O Fort-Da como fenômeno transicional

Além do representante do impulso desejante (*Vorstellungsrepräsentanz*) que encontramos nos textos freudianos a partir da primeira tópica e os signos que estabelecem uma relação entre a identidade de pensamento e da percepção (*Wahrnehmungszeichen*) que encontramos desde o *Projeto* (Freud, 1895/1996) e a *Carta 52* (Freud, 1896/1996), em outro momento da obra de Freud encontramos um novo fundamento para as teorias psicanalíticas da simbolização.

E se nos momentos de elaboração anteriores, o símbolo propriamente psicanalítico se confunde com a construção de um aparelho de representar ou de escrever, sua emergência se opera no nível sensorial e alucinatório tomando como base o gesto de chupar ou morder o dedo. Sabemos que a alucinação introjetiva do seio não tem qualquer comprovação empírica para Freud senão no fato de que os bebês tomam os dedos como os primeiros substitutos simbólicos da relação primordial. Porém, a partir de 1920, um novo fundamento da simbolização acompanhará um gesto.

Como anteriormente retomado, Freud (1920/2010) publicou um relato de uma observação de um bebê de um ano e meio, no caso, seu netinho Ernst, filho de sua mais bela e jovem filha, Sophie, que se interessava mais pela dança do que pela vida intelectual, mas que acabou morrendo vítima da epidemia da gripe espanhola naquele mesmo ano. Freud já vinha

recosturando diversos aspectos da sua teoria em função de patologias mais graves, psicóticas, traumáticas e a partir da metapsicologia do narcisismo aplicada ao luto. *Além do princípio do prazer* foi o texto foi o divisor de águas que apresentou o conceito de pulsão de morte e se debruçou sobre o motivo de certos sonhos representarem mais do que simples tentativas de realizar desejos, mas, sobretudo, a movência pela compulsão a repetir os mesmos traumas e eventos perturbadores ainda não elaborados oniricamente. Como hoje está mais claro, essa revisão teórica de Freud também tem a ver com sua leitura de uma série de contribuições de outros psicanalistas de sua geração, como de Sabina Spielrein (1912/2014) e as do próprio Ferenczi (2011/1919).

O fato crucial é que, ficou ali o registro da brincadeira como uma homenagem à filha amante do ritmo e ao menino que inventou por si mesmo a linguagem na dança de suas mãos com um carretel. Ao analisar os mais persistentes e perturbadores sintomas ligados ao trauma, nas mesmas situações que o levaram a propor o conceito mais original e controverso da psicanálise, Freud (1920/2010) também inaugura uma nova perspectiva sobre o simbólico a partir do brincar. Se Freud (1900/1996) postulou muito tempo antes que o sonho era uma atividade ligada ao desejo, foi em busca agora da razão da brincadeira infantil ter um gosto muito peculiar de versar sobre as experiências mais desagradáveis que vive uma criança. No fundo da brincadeira, Freud encontrou os traumas cotidianos de ir ao médico, de ser minoritário, de ficar sozinho. Ou seja, os temas e conteúdos da forma-brincar, em geral, são atravessados pelas experiências dolorosas que dificilmente passariam sem o recurso ao humor e ao lúdico. Mais do que um ajuste alucinatório da realidade, o brincar transforma as próprias experiências vividas em algo suportável.

A brincadeira de Ernst observada por Freud (1920/2010) acontecia nos curtos períodos de ausência da mãe do seu netinho. A leitura mais conhecida diz que ele articulava um ritmo entre o fazer aparecer e desaparecer seu objeto. Enquanto ele jogava o brinquedo para longe,

fazia o acompanhar da musicalização do som o-o-o-o. Quando o objeto voltava para perto, ele dizia algo como o som da palavra Da. A sensibilidade para interpretar essas proto-palavras não veio de Freud. Foi a própria mãe do menino que disse a Freud que isso talvez significasse o lá (fort) e o aqui (da) em alemão. Com isso, um novo ponto elegível da obra freudiana para aportar uma teoria do simbólico seria a força da interpretação do jogo da criança. Ali temos uma mostra de como o brincar se prestaria sempre a transformar o desprazer, assim como a dinâmica da alucinação primária, em gesto simbólico

A carta roubada do conto de Edgar Allan Poe, tão visível, ao mesmo tempo que revestida de invisibilidade é outro modelo para a simbolização que se faz no jogo de alternância de presença-ausência, pois não é uma questão estar em um lugar ou em outro, mas do fato de, simultaneamente, ela está em um lugar e não estar (Lacan, 1966/1998). Assim, o jogo infantil de exercitar o lançar para fora do campo de visão e trazer de volta junto a uma alternância cantante de sílabas manifesta como a ausência e a presença se convocam mutuamente. Mas, muitas vezes, o enfoque recaiu sobre o grau zero do desejo representado pela ausência do objeto a ser representado (mãe) que surge como condição para que a criança caia nas malhas do símbolo e possa, então, buscar a satisfação pela tentativa de reencontrar um objeto fundamentalmente perdido.

Por outro lado, Jean-Claude Coquet no prefácio para *Linguística e Psicanálise* de Michel Arrivé (1994), considera que o foco na disjunção silábica, mesmo sendo uma bela indicação do nascimento para a linguagem e para a ordem simbólica, promove uma importante subestimação do evento. Pois, tudo indica que o jogo é duplo e que dele a criança extrai satisfação em dois planos distintos e complementares. Diríamos que uma certa interpretação ocorre segundo os ditames da teoria da representação, em que um objeto aparta-se do sujeito ao ser lançado para fora de si. A criança explorando o mundo como cientista não mais se reconhece ali no objeto, separação radical que simboliza a ausência.

O prazer não parece estar apenas em lançar para longe, nem apenas em trazer para perto, pois os dois movimentos são acompanhados pelo canto silábico. Se abandonamos um pouco a dimensão da diferença significativa entre o aqui e o lá, pois veremos que ambos são dotadas de um afeto jocoso. O prazer musical não se dá sobre uma verdadeira alternância, mas sob um efeito controlado (sincrônico) dela. Eis a parte da brincadeira subestimada: o carretel é só uma das partes do brinquedo. A outra parte é o barbante que está atado ao braço da criança. O carretel só realiza uma alternância porque algo está ligado continuamente ao braço do netinho de Freud.

Portanto, segundo Coquet (Arrivé, 1994), a condição para este ensaio de simbolização nada tem a ver com a morte ou a perda do objeto, convocando a pensarmos em termos de uma semiótica do contínuo as relações de aproximação-distanciamento, ao invés de uma semiótica do descontínuo da ausência-presença.

Poderíamos dizer que essa foi a primeira vez que a literatura psicanalítica apresentou um objeto transicional, conforme Winnicott (1953/2019) posteriormente iria formular. E do mesmo modo como aparece em Winnicott (1953/2019), na cena do *fort-da*, esse objeto é o barbante. A ilusão da onipotência para a criança, que pode se sentir senhora da situação, estaria em continuidade com a simbolização que também pode ser realizada na presença. Além disso, a alternância que institui a subjetividade não se opera por um corte abrupto, mas por processos de ligação de ordem vital ao redor de um descobrimento do mundo em pequenas doses. Sendo assim, a simbolização não se operaria em corte radical com a coisa ou com a corporeidade, mas sustentada na própria complexidade de uma natureza que não exclui o humano.

Segue-se a ideia de que o primeiro eu é uma dádiva do outro. Que o primeiro eu seja um bem recebido de graça pela criança, imperita em seus gestos fundantes, significa que cada gratificação dos seus primeiros impulsos possibilitou a alucinação de um estado de satisfação

perdido. Nesse estado de satisfação, Freud (1905/1996b) vislumbrou o futuro, como protótipo do gozo sexual, Ferenczi (1924/2011), por sua vez, voltou-se à catástrofe das separações esféricas com o oceano materno. Em seu texto sobre *Thalassa*, até mesmo essa diferença entre o passado uterino e o futuro sexual é abolida, mostrando como a genitalidade sempre reconquistou com o gozo a reunião com formas de vida aquáticas. Acontece que, no momento de unidade mãe-bebê, o mundo circundante é parte do próprio eu da pessoa. O conceito de eu não poderia ainda ser formulado como um campo que produz tensões da diferença entre representações, mas como uma garantia da própria ligação originária em que o psiquismo cria uma marca. Essa representação, Freud (1895/1996) reitera que seria da ordem de um *período* e não uma função mental. Essa distinção se reflete, acreditamos, no modo como Winnicott (2024), por exemplo, vai pensar o problema colocado pela representação das origens na distinção de psicossoma e mente. A psique do bebê não é ainda pura diferença da matéria do corpo, sua única escrita são sulcos em potência afirmativa, não reativa e não linguística. É uma pura continuidade do ser em vias de ainda *ser sendo* como força vital constituinte. Ou seja, enquanto psicossoma, o que se destaca é uma força vital que ainda não foi negada ou sufocada em sua expressão de si mesmo no mundo, embora não seja esse si mesmo e esse mundo ainda reconhecidos enquanto tais e separados. As funções de uma mente são exercidas a partir de um outro cuidador que se insere, nessa primeira relação, doando uma área de convicção e sentido interno que suporta e transforma essa individuação em self. A mente do próprio sujeito surge apenas como refúgio da hostilidade. O corpo já era psique, mas a criança passa a viver em uma mente à medida que o bebê internaliza essas funções do cuidado e em razão das ameaças e mágoas provocadas pelo ambiente. Viver na mente é se introduzir na metacognição, no campo da representação verbal que, em alguma medida, é sempre dissociada de si e alucinada no campo da linguagem de outro

A primeira etapa da construção da realidade é demarcada pela criação de uma entidade psicológica nova que é mais do que a mente incipiente do bebê somada à mente desenvolvida de um adulto. A unidade mãe-bebê deve ser entendida como um composto novo tanto para um, como para outro. Eis uma verdade sobre as relações: há sempre algo novo, pois se um bebê nunca foi bebê, um adulto dedicado também está aprendendo com ele. Nesse aprendizado mútuo, a unidade é o estado confusional provisório que Winnicott (1956/2021) nomeou com *preocupação materna primária*. Para o desenvolvimento psicológico começar a ocorrer o primeiro passo é o de existir alguém para se deixar perder no bebê. Algo deve se perder nele, mas algo precisa, ao mesmo tempo, ser mantido fora da área do relacionamento com o bebê.

Enquanto Freud observou seu netinho de um ano e meio brincando com os ritmos, Winnicott (2024) começou a perceber que o brincar ritmado começa bem antes. Na *experiência do nascimento*, é o próprio corpo materno que aloja a primeira respiração significativa para o bebê. Com o desafio de construir pontes sobre os abismos da continuidade do ser no meio aéreo, os bebês podem ser tomados apenas por um acelerado batimento cardíaco que ao ser colocado no contato pele a pele e com o sobe e desce da barriga da mãe passa a ser compreendido como uma respiração. Winnicott afirma que:

muitos bebês, sem saberem o que estão fazendo, brincam com ritmos e contrarritmos e, uma observação cuidadosa pode mostrar que às vezes o bebê está tentando acertar seu ritmo respiratório com a frequência cardíaca (por exemplo respirando uma vez a quatro batimentos cardíacos). Algum tempo depois, podemos vê-los lidar com a diferença entre seu ritmo respiratório e o da mãe, e talvez com relacionamentos que, em um primeiro momento, envolvem respirar em uma frequência duas ou três vezes maior (Winnicott, 2024, pp. 207-208).

Além de ser uma conquista do tempo, o objeto subjetivo também corresponde a conquista da primeira ficção ou como ficou conhecida: a mamada teórica. Isso representou uma leitura particular do autor ao primeiro gesto freudiano: a alucinação primária. Os bebês não alucinam simplesmente na falta desse objeto, mas no próprio encontro primordial com ele. O que é encontrado, foi também criado. Mas a modalidade dessa criação do seio não é semelhante à criação futura com um objeto transicional. Quando o adulto diz ao encontrar uma nova paixão que era isso que sempre esperou, ele traduz o efeito de um encontro em que uma expectativa já fundada é simplesmente atendida, mesmo que fantasiosamente. Mas, para Winnicott (1954/2021a), o bebê tem impulsos em direção ao seio e quando esse chega, o efeito não é de júbilo criador, mas de simplesmente calma, uma longa redução da frequência rítmica ansiosa pelas coisas estarem no lugar onde deveriam estar. A satisfação do objeto subjetivo é ser ludibriado. O outro ao simplesmente fazer desaparecer uma tensão, não promoveria meios suficientes para que uma gama de impulsos motores e agressivos ganhem expressão. O bebê está bem alimentado, mas permanece com agressividade não descarregada. Nesse espelho intersubjetivo da unidade mãe-bebê, algo ficou de fora da percepção. O que ficou de fora é da ordem da quantidade de agressividade e de ódio necessária para mobilizar a criação do próprio vínculo e do desenvolvimento emocional na relação com o outro.

O período dos fenômenos transicionais, por sua vez, é o da primeira posse tomada realmente como jubilativa, pois é capaz de mobilizar toda a gestualidade contida no bebê. Talvez possamos dizer que até mesmo o período do *estádio do espelho* tal como descrito por Lacan (1949/1998) não corresponde aqui ao tempo do primeiro gesto que emana do outro, mas do gesto que parte da primeira antecipação do bebê em direção a uma imagem que a ela se identifica alegremente. A alegria é algo que denota a criação, não simplesmente a satisfação. Winnicott diz que antes que o bebê possa se identificar com o outro, ele apenas depende dele. No primeiro momento, se alguém se identifica é a mãe com seu bebê. Já o

estádio do espelho surge como o lugar de uma transformação no sujeito desde que ele pode se identificar com uma imagem. E Lacan destaca:

a assunção *jubilatória* de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans*¹⁶, parecer-nos-á, pois, manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial (Lacan, 1949/1998, p.97).

Acerca do objeto transicional, Winnicott (1953/2019) afirma que “o que importa não é tanto o seu valor simbólico, mas sua concretude” (pp. 20-21). Entendemos isso na chave em que o objeto transicional é simbólico, mas não em um nível semântico. Quer dizer, o que é mais importante não é a operação substitutiva do sentido de ponta de cobertor para o seio, ou qualquer alteração linguística. O crucial é que um outro objeto concreto realize a substituição do controle onipotente (mágico) para um tipo de manipulação que veicule o erotismo muscular e o prazer da coordenação. Ou seja, um tipo de simbolização no próprio regime gestual. Nota-se que alguns objetos transicionais se tornam fetiches, tornando-se seus equivalentes psicopatológicos, tal como Ferenczi (1913/2011a) entendia que os gestos mágicos poderiam se duplicar. Será que no destino do objeto, a função de proteção e tranquilização pode comprometer excessivamente seu uso como defesa contra a ansiedade e menos com a aquisição da capacidade de reconhecê-lo como não-eu? Tudo nos leva a crer que, para sua localização cada vez mais difusa na experiência cultural, esse objeto deve permitir começar a incluir uma boa dose de mediação da excitação tanto no compartilhamento do prazer como da agressividade não denegada desse bebê. Ou seja, o objeto transicional não deveria contribuir com a cisão do amor e do ódio. Entretanto, a passagem ao transicional deve se operar com base na experiência introjetiva que é diferente da incorporação destrutiva. O objeto deve estar a salvo. Em uma carta para Melanie Klein, Winnicott (1957/2017) disse que

¹⁶ Lacan (1949/1998) usa o termo *infans* que, como sabemos, significa aquele que ainda não fala.

“se você devora a mãe, você não tem uma mãe dentro de si” (p. 141). Do mesmo modo, o objeto transicional precisa ser mantido no limite do fora-dentro.

Para Winnicott (1953/2019), a música é uma matéria-prima para o fenômeno transicional, pois os balbucios e o modo como as crianças se apropriam de canções e melodias para dormir, ocorrem entre algo nem totalmente dentro do corpo do bebê, nem totalmente fora. Quando a relação com um objeto entra na área dos fenômenos transicionais, ele é experimentado sob o paradoxo de ser ilusão (criado no prazer) e desilusão (fora do controle onipotente). Esse fenômeno da criatividade simbólica com o objeto, que não só representa a mãe ausente como se torna mais valioso para fins da descarga gestual, é ainda possibilitado por uma série de condições de tempo e espaço relacional. O tempo em que Sophie se ausentou não foi grande demais, destacou Freud (1920/2010). Essa brincadeira tinha o próprio Freud como testemunhante, participante desse espaço. Tratou-se de uma capacidade adquirida de Ernst para estar só, mas na presença de alguém. Apenas dessa conjunção de fatores pode surgir o relaxamento responsável pela emissão de um gesto sonhador e brincante, o *fort-da*. O bebê do carretel brincou porque teve a oportunidade de brincar sozinho na presença da mãe ausente e, ao mesmo tempo, na ausência da mãe presente.

5.2 O cálculo que se faz no parquinho

Poucos anos depois da escrita do *Além do princípio do prazer*, momento em que fez seu próprio *fort-da*, Freud deixou mais duas curtas indicações para pensar o papel do ritmo na transformação do desprazer em um símbolo singular. Além disso, esses dois textos freudianos inspiraram ainda um novo texto de Ferenczi (1926/ 2011).

O primeiro deles ocorre na publicação do *Problema econômico do masoquismo* (Freud, 1924/2011). Trata-se de um problema que contradiz algumas simplificações mecânicas da formulação do princípio do prazer. Nele, Freud aprofunda o terreno mais original da psicanálise, a saber, aquele em que a auto destrutividade permaneceria inerente às

moções pulsionais. Se o princípio do prazer governasse a vida psíquica a partir do objetivo inicial de evitar o desprazer e, em seguida, buscar o prazer, ficaria muito difícil de compreender a existência do masoquismo no cerne das subjetivações.

Na verdade, os limites do mecanicismo para explicar a vida do prazer sempre foi a tônica da metapsicologia freudiana (Freud, 1895/1996). Freud defende que não haveria consideração pela realidade possível no sistema onde, vimos, conseguisse fazer coincidir todo desprazer a uma elevação de uma tensão e, todo prazer, ao rebaixamento das tensões psicomotoras. A própria morte, como princípio da transformação biológica para além do organismo particular, dominaria tudo. A morte é o destino primeiro e inexorável da pura biologia. Já a vida, em Freud e Ferenczi, é o desvio desse destino pelas relações humanas.

Freud (1924/2011), então, admite a existência de tensões prazerosas e distensões desprazerosas. O próprio estado de excitação sexual é o exemplo mais proeminente de que a tensão como fator quantitativo não é a verdadeira explicação para o desprazer. A existência do tédio parece ser outro exemplo, pois muitas pessoas distraídas procuram continuamente a excitabilidade da atenção justamente para evitá-lo. Freud deixa claro que prazer e desprazer na vida psíquica é uma questão qualitativa e, então, afirma o seguinte: “estariamos bem mais adiantados na psicologia, se soubéssemos indicar qual é esse fator qualitativo. Talvez seja o ritmo, o transcurso temporal das mudanças, elevações e quedas da quantidade de estímulos; não o sabemos” (Freud, 1924/2011, pp.186-187).

Acreditamos que a pequena indicação do ritmo como chave para o fator qualitativo do princípio de prazer-desprazer que governa os processos psíquicos pode se articular em seguida com a concepção ferencziana do utraquismo. Por agora, existe ainda uma segunda indicação freudiana da importância do ritmo em seu sucinto e denso texto de 1925 chamado *A negativa*. Nele, desenvolve a ideia de que os impulsos inconscientes podem ser considerados no pensamento consciente desde que através de uma negação. Consequentemente, são

necessárias duas negações: uma primeira que recalcou o conteúdo no inconsciente e outra para negar isso, ao mesmo tempo, admitir e conservar no consciente. São descritas novamente, após suas primeiras aparições no *Projeto*, duas qualidades de juízo. O primeiro juízo, onde ocorre a primeira assunção sensorial da experiência, consiste em encontrar uma determinada característica no objeto que coincide ou se afasta do próprio eu-prazer. O segundo juízo, então, consiste na busca por verificar se tais características introjetadas ou projetadas tem qualidade de existente. Ou seja, a primeira qualidade de notação do psiquismo é acerca do bom ou mau objeto e só, em seguida, conferir se essa qualidade existe ou não. Querer que o bom objeto exista é querer que o criado seja o encontrado. O eu-real é realista num sentido particular, pois sua realidade é a busca por comprovar a realidade de seu próprio desejo. Freud (1925/2007a) diz que, no eu-real não se decide se algo deve ser introduzido ou expulso do seu eu, mas de saber se isso que, efetivamente, já criei e existe para mim enquanto uma *identidade de pensamento*, comparece, também, como uma *identidade de percepção*.

Freud, inspirando desenvolvimentos posteriores, como de Ferenczi, Klein e Winnicott, vai propor que, a própria realidade seja uma criação a partir do remembramento em termos de subjetivo ou objetivo o que já era dentro ou fora. Assim, o que é subjetivo não existe desde o início. Os desejos, na origem, não são narrativas, mas sim sensações e afetos que precisam ser vividos em sua intensidade suportável. Para Winnicott (1954/2021b), por exemplo, a regressão de um paciente quer dizer exatamente a possibilidade de, como um bebê, voltar a sentir intensamente dores e alegrias. Segundo Melanie Klein (1930/2023), no mundo infantil, assim como não existe distinção entre experiências físicas e mentais, também não existe diferenciação entre os sentimentos que sabemos estarem carregados de conteúdos psicológicos e as sensações. Existiria, então, uma forma da sensação da inveja que ocorre antes mesmo do que associamos com conteúdo psicológico da inveja acontecer. Klein reduz os sentimentos aos seus aspectos formativos enquanto sensações.

Ferenczi (1913/2011a) faz algo semelhante quando define a megalomania do bebê não como ter tudo o que deseja, mas pela sensação de que nada se tem a desejar. Assim, a inveja, assim como outros afetos veiculados pela fantasia primitiva não seria algo que portaria uma subjetividade desejante em curso, são movimentos sensoriais, formas mais ou menos rítmicas cujas formas as atividades do desejo assumirão. A inveja, a fantasia de aniquilar o seio, é o modo de trazer para o verbal a compreensão de um fluxo corporal do bebê em direção ao seio.

Winnicott (1954/2021a) parte da ideia kleiniana da fantasia um afeto que emerge, que é sentido, cujas necessidades são geradas pela própria dinâmica pulsional, considerando, desse modo, que a fantasia primitiva é uma vivência com pouco ou nenhum grau de subjetividade. Porém, a falta de subjetividade no bebê não faz com que se recaia no logicismo. Pelo contrário, a fantasia é uma experiência que não contrapõe subjetividade ao lógico, mas sim, que contrapõe subjetividade à loucura, desde o ponto de onde se assiste a vivência. O bebê, assim como qualquer sujeito, dessubjetiva-se ao se assistir como um paranóico da sua própria vivência. Como diriam Benjamin (1996) e Agamben (2005), somente quando o sujeito inaugura um eu na linguagem se pode dizer que uma vivência se transforma em experiência. Mas recai sobre ele, nesse mesmo instante, a pátria originária fantasmática de onde ele partiu ainda como um ouvinte, um expectador, alguém que espera. Fica a lembrança do trabalho que ele mesmo teve para transformar o vivido enquanto objeto, em narração histórica de um sujeito. Toda fantasia diz desse trabalho imaginativo em direção às fontes da expressão afetiva.

Já o trabalho subjetivo de reconhecer a fantasia depende da inauguração de uma subjetivação linguística, para Freud (1925/2007a): “isso se torna possível graças ao fato da criação do símbolo da negativa (*verneinungssymbol*)” (p. 150). Freud (1925/2007a) aponta que emitir um juízo é tanto uma ação intelectual, como motora. Realizar um juízo é possibilitado por um dilatamento da expressão corporal. A extensão de um pensamento se

conquista quando o corpo pode se estender desde os gestos até a captura de um ritmo. Depois da leitura desse texto fica muito difícil concordar que Freud foi sempre um associacionista atomista, que explicaria o advento da linguagem por soma de partes simples com estímulos e respostas mecânicas. Isso permite sustentar que o eu não é efeito passivo de impressões sensoriais, mas que mesmo antes de pensar, no modo como recolhe as percepções, ele já faz uma seleção criativa a partir do reconhecimento do que Freud (1985) chama de ritmo. Pensar é antever a realidade reproduzindo em menores quantidades, como através do menor esforço da alucinação primária, do fantasiar e do sonhar, o que será encontrado na realidade. Para antever, ele lança mão de um modo globalista de percepção que se assemelha mais a reconhecer como uma música tem uma estrutura rítmica repetitiva do que ficar constantemente surpreso às incidências da percepção atomista. Nas palavras de Freud:

esse adiamento deve ser concebido como se fosse uma ação experimental, simulada, um tatear motor com reduzida saída de energia (*Abfuhr*). Tentemos nos recordar, onde anteriormente o Eu exercitou um tatear desses, em que lugar aprendeu a técnica, da qual se utiliza agora nos processos do pensar? Isso ocorreu na extremidade sensorial do aparelho psíquico, junto às percepções sensoriais, pois, de acordo com a nossa suposição, a percepção não é um processo passivo; pelo contrário, o Eu envia periodicamente pequenas quantidades de cargas de investimento (*Besetzungsmengen*) ao sistema perceptivo por meio das quais ele prova e testa os estímulos externos para logo recolher-se novamente (Freud, 1925/2007a, p.150).

É curioso notar como a leitura filosófica desse texto por Hypollite (2018) prospera. Ele visa ali mostrar como a função do juízo (intelectual) se separa do plano afetivo. O processo de afirmação ligado ao plano dos afetos seria supostamente um ato simples, já a negação freudiana é sempre dialética, pois inclui em si mesma algo mais do que a simples destruição do que se nega. A negação conserva a afirmação em si, ou seja, para negar é preciso antes

afirmar algo. Sendo assim, a negação linguística não é simplesmente uma forma de negar o afetivo, mas um modo diferente de conservá-lo.

Ferenczi (1926/2011) também produz sua própria leitura do texto freudiano no belo artigo “O problema da afirmação do desprazer”. Neste título sugestivo articula os dois textos, o *Problema econômico do masoquismo* (Freud, 1924/2011) e *A negativa* (Freud, 1925/2007a). Ferenczi (1926/2011) vai assinalar que, no início, o reconhecimento de um desprazer é evitado pela produção de estados psíquicos monistas, seja em onipotência na polaridade introjetiva, seja na projetiva. Podemos evitar reconhecer uma realidade tanto externa, como interna. E em estados psíquicos homogêneos, a ignorância da realidade tem alguma eficácia. Na introjeção, tudo que é estranho ao ego é hostil. Mas o reconhecimento do hostil já indica que as forças repressoras não conseguiram êxito em evitar sua total ignorância. Mas Ferenczi (1926/2011) está interessado no que poderia acontecer para que o último obstáculo seja rompido e o que era hostil passe a ser reconhecido sem que seja necessariamente por um símbolo negativo. O que permitiria que o desprazer aparecesse através de um símbolo afirmativo?

Como Freud (1925/2007a) tinha demonstrado, o reconhecimento do desprazer parece exigir sempre uma dupla negação. Primeiro porque tentamos negá-lo, depois porque o que chamamos seu reconhecimento é, na verdade, a negação de sua negação. É somente na clínica que Ferenczi parece encontrar algo comparável a uma afirmação do desprazer. O trabalho da transferência é um exemplo de que um mau que, em outras situações é totalmente rejeitado, pode ser acolhido, pode ser levado em conta. Esta é a sua matemática. Inclusive, a análise sob transferência revela como certos traços dos nossos pais, das pessoas que amamos e odiamos, de nós mesmos, podem ser reencontrados de uma forma palatável. Coisas essas que se pode, muitas vezes, dizer à analista: “aqui você parece com minha mãe, exceto pelo fato de que ela diria isso gritando”. Ao poder ouvir a palavra da analista como doce, a

realidade para qual seus pais lhe chamavam atenção, de repente, pode ser considerada.

Ferenczi (1926/2011) defende que a transferência produz uma *compensação* necessária para que seja possível afirmar o desprazer. Ou seja, o símbolo afirmativo do desprazer é como uma espécie de capacidade para estar só, ou seja, uma habilidade que também se conquista na presença de alguém. Não foi por isso que Freud (1914/1996) comparou a transferência a um *parquinho*?

Se o consciente calcula de um jeito e o inconsciente de outro, a matemática psíquica precisa do fator transferência para que *leve em conta* o desprazer de uma realidade excessivamente exterior ou interior. Talvez a realidade, em psicanálise, seja o nome para tudo que desconhecemos e reconhecemos. Ferenczi (1926/2011) propõe o utraquismo de uma oscilação rítmica, por intervalos regulares entre projeções e introjeções, por muitos fort/das sustentados na presença-ausente e na ausência-presente, para que a vida não seja monista, homogênea, monótona.

Poderíamos dizer que o brincar, tal como uma música, também é condição necessária para que o conhecido seja reencontrado com alegria. Ao retomar o problema econômico do desprazer, é importante considerar que existem não só partes odiosas do outro que não reconhecemos, como partes amáveis. Inclusive, não só deixamos de reconhecer aspectos odiosos, mas também podemos negar e esquecer de um rico manancial de satisfação do nosso próprio interior. Pois, as coisas que nos satisfazem constantemente também podem deixar de ser consideradas. Elas podem alcançar um nível de evidência cuja transparência lhes invisibilize. O ritmo, a oscilação ultraquista permite o júbilo do reencontro com o que esquecemos em uma nova intrincação pulsional. A criança que brinca não apenas transforma o desprazer de um vazio em preenchimento estético, mas, também, ao perder sua onipotência alucinatória, reencontra sua própria alegria de descobrir que uma ausência permeia a presença.

Ferenczi ainda cita o texto pioneiro de Spielrein (1912/2014) *A destruição como origem do devir* para destacar o entendimento de que a destruição não é apenas um efeito colateral e indesejado, mas um fator essencial para a criação de tudo que é novo e vivo, inclusive a alegria. Ferenczi antecipa, dessa forma, a consideração da destrutividade no nível da esperança que marcará o pensamento de Winnicott. No tópico seguinte, veremos como a escuta analítica, o modo de jogo e brincar na análise, depende da criação dos ritmos e do destacamento de si para construir habitações no outro. Já no capítulo seguinte, a partir dessas considerações, introduziremos o campo do gesto verbal como ligado à escrita capaz de deformar os impulsos motores destrutivos. A escrita como um gesto que permite se exilar do eu para sobreviver na língua e na pátria da alteridade.

5.3 O ritmo como primeiro *habitat* e os três tempos da escuta

Em pelo menos três momentos da sua obra, Freud concede ao ritmo um lugar de destaque: na noção de Período apresentada no Projeto (Freud, 1895/1996), na observação e tematização da brincadeira Fort-da do seu netinho (Freud, 1920/2010) e nos pequenos comentários nos artigos sobre o masoquismo primário (Freud, 1924/1996) e a negação (1925/2007a) que foram assimilados por Ferenczi (1926/2011) em o *Problema da afirmação do desprazer*.

Antes de percorrer o êxodo da escrita e tentar conhecer o universo, convém ainda conhecer o berço (Bachelard, 1957/1993), nosso primeiro *habitat*, uma casa que será construída na relação criativa entre o gesto e o tempo. Pois, foi a reprodução intencional de um ritmo aquilo que distinguiu fundamentalmente o homem dos outros animais (Barthes, 1982/2018). E se os ensaios de Rousseau (1781/2005) e de Susanne Langer (1961/1971) sobre a origem das línguas ainda guardarem sua força, veremos que o ajuntamento humano, a possibilidade de convivência em estado de relativa tranquilidade e conforto tiveram um papel fundamental para a criação de uma dança, uma festa, um culto. Música, linguagem e ritual

como os primeiros resultados de um mundo que se torna estável, habitável e íntimo ante às intempéries e à face ameaçadora da natureza.

Segundo Rousseau (1781/2005), as primeiras palavras guardam seu laço indissociável com o canto de amor de onde brotaram. Segundo Susanne Langer (1961/1971), a linguagem veio da dança, pois a dança festiva impôs o princípio rememorativo: onde há dança, há memória simbólica. E o fato das primeiras religiões terem sido as religiões do ritual e da festa, antes de se tornarem as religiões da distinção mosaica entre falso e verdadeiro, implica que o conceito de êxodo do sensível para a linguagem precisa ser pensado como o de uma refundição sincrética. Onde podemos entender a palavra como lugar de uma cripta do canto, primeira língua materna.

As primeiras representações rítmicas, encontradas em certos tabiques do período musteriano, coincidem com as notícias das primeiras habitações humanas. Por mais que a investigação das origens, seja do ritmo, seja da própria linguagem, nos leve a recorrer sempre ao saber mítico, existe um saber histórico na descoberta da contemporaneidade da invenção do ritmo e da invenção das casas. A criação de modelos rítmicos e das casas, por sua vez, surgem das batidas, cortes e incisões marteladas dos homens que fundaram uma nova humanidade no período dos australopithecus. O elemento mais importante a ser considerado é a observação de que o ritmo representa uma transformação crucial da escuta, a partir do momento que ela deixa de ser útil apenas à vigilância e aos aspectos práticos da sobrevivência para se revelar como criativa. A escuta se transformar em um *ir e vir fort-daniano* implica na deformação do papel da atenção. Por isso, pensamos, também, que a teoria psicanalítica, ao se desenvolver como uma psicopatologia dos fracassos cotidianos da atenção, muito se serviria do interesse pelo ritmo enquanto criação simbólica.

De acordo com Barthes (1982/2018), os seres vivos ouvem, no sentido de orientar sua audição para indícios, mas só os humanos escutam. A qualidade do que é escuta está

diretamente ligada ao trabalho de criação do que é ouvido. A semiótica de Peirce (2010) também identificou os índices com um nível semiótico pré-simbólico. A comunicação dos indícios é aquela por onde bebê pode prever a mãe trazendo o leite com o cheiro da cozinha, ou com o som dos passos e não se diferencia dos condicionamentos do cão de Pavlov. No nível do som de alerta, crianças e animais não se diferenciam. Mais além disso, o segundo nível da escuta será uma decodificação que ressalta o valor alfabético de encontrar sons como signos que se articulam. Por fim, adentra-se um nível simbólico da escuta que se desenvolverá em um espaço intersubjetivo: aqui a escuta é um se lançar infinitamente ao campo transferencial, onde o “eu escuto” significa, ao mesmo tempo, “escuta-me”. A música promove essa inversão transferencial, pois escutamos música enquanto ela também nos escuta de modo mais profundo.

O primeiro ser da escuta se levanta sobre os ruídos familiares da tenra infância. Hoje, cada vez mais, sabe-se que ainda na vida intrauterina, o feto seleciona sons e guarda memórias auditivas, demonstrando a capacidade de se fechar para barulhos insignificantes e manifestando enorme interesse para as vozes e entonações parentais. Por mais que não possamos mais dissociar tanto as plurissensorialidades fetais, enquanto outros sentidos participarão mais efetivamente da nutrição e da afetividade, o campo auditivo possibilita situar o Ser no tempo-espço. Não são apenas, então, os outros mamíferos que se guiam por odores e sons, mas o homem também desde a sua mais antiga forma aprende a reconhecer a sinfonia doméstica e separar os ruídos familiares do meramente ruidoso, desinteressante ou poluído. O conceito de poluição sonora revela que o ruído pode mesmo tornar o ambiente inabitável e inumano.

O primeiro ser da escuta é uma conquista territorial, onde os seres vivos constroem um sistema de atenção, inteligência e seleção para fundar um espaço seguro e protegido das surpresas do ambiente. Mas, permanecendo ao nível dos indícios, a escuta não se limita ao

aspecto defensivo e invade o terreno preditivo. A escuta, desde a vida precoce também pode servir às fantasias de incorporação do espaço, promovendo um conforto na imaginação do prazer futuro, irreal ou em perspectiva. Curioso como de uma orelha que surge para manter a atenção e a capacidade defensiva pela espreita e pela triagem, algo como uma metamorfose do desejo já se apresenta orientando essa escuta para o insólito prazer imaginado, elaborado subjetivamente. Dessa orelha é que David Lynch tanto se aproxima com sua câmera em *O veludo azul*, enquanto uma música toca “*sometimes a wind blows and the mysteries of love come clear*”

O segundo ser da escuta é uma conquista da devoção. O traço do objeto do desejo faz sua aparição ser mimada pelo sujeito, pois será tomada como uma criação sua. A segunda escuta é religiosa e codificadora pois ela fará nascer do âmago do audível algo do secreto e do sagrado. Visitação do enigma fundamental de cada um que chegou aos homens por uma língua ainda a ser descortinada. Eis então o prazer que reside em experimentar originalmente a surpresa não enquanto perigo, mas como fascinação e revelação de um sentido.

Mas a linguagem é inventada primeiro pela capacidade humana para o ritmo. Seu corte e costura, seu ir e vir, seu som e silêncio, sua presença-ausência instauram o jogo de onde se levanta a voz como traço do desejo. Ao amarmos as palavras puramente por seu aspecto musical e não prático, temos a primeira invenção simbolizante. Nas palavras de Barthes:

Também pelo ritmo, a escuta deixa de ser pura vigilância para se tornar criação. Sem o ritmo, nenhuma linguagem é possível (...) A melhor fábula que dá conta do nascimento da linguagem é a história da criança freudiana, que mima a ausência e a presença da mãe sob a forma de um jogo no decurso do qual lança e retoma uma bobine ligada a uma guita: cria assim o primeiro jogo simbólico, mas cria também o ritmo (Barthes, 1982/2018, p.238)

O que precisa ocorrer para transtornar o sentido meramente indicativo da primeira escuta na segunda escuta é que, em algum momento, o netinho de Freud esqueça que ele está esperando o objeto ausente. A orelha, então, ao invés de ficar presa à expectativa ansiosa da volta, deixando de tentar prever o retorno real do objeto, distrai-se com seu próprio movimento. Pela bênção, entretanto, da qualidade dos primeiros encontros, a distração se descobre na empreitada de uma semiótica do contínuo, um prazer de estar amarrado ao seu brinquedo.

Um bebê distraído, tal como um analista em atenção flutuante, passa a ser uma conquista civilizatória da humanidade. Um bebê distraído pode se deslocar da escuta que apenas buscava se defender de uma ameaça ou capturar uma presa para agora desconfiar de algum segredo nos sons. Em resumo: a primeira escuta é ambiental e cria a casa, com o avanço do ruído ao índice. A segunda escuta, por sua vez, é interpessoal e cria o duplo, transformando o silêncio em signo.

Barthes (1982/2018), então, apresenta a terceira escuta como algo que vai se dar em uma relação entre dois sujeitos plenamente constituídos – tomando como modelo a clínica freudiana com neuróticos, obviamente. Freud descobriu que a associatividade, a capacidade de falar e pensar livremente, é o melhor indicativo do bom funcionamento psíquico. Ou seja, todo sofrimento advém, em algum nível, da impossibilidade de produzir associações. Desse modo, o aspecto terapêutico da análise pode permitir tocar as lacunas da memória para reconstruí-la e para liberar as inibições por via da recuperação da capacidade reflexiva e da apropriação subjetiva. No entanto, para que o paciente possa tirar todo o proveito da associação livre, o analista não pode se comportar como alguém que busca curar, educar ou provar uma verdade científica de antemão. O analista deve não apenas deixar de fora suas inclinações e tendências moralizantes, como suportar não registrar algo durante as sessões, dando destaque a algo particular. Essas regras – cujo perfeito cumprimento podemos assumir

como impossíveis – visaria criar na mente do analista uma contrapartida, um equivalente da regra de ouro para o paciente.

Embora impossíveis em sua literalidade e constantemente infringidas na história da psicanálise não só por dissidentes, mas pelo próprio Freud, podemos encontrar sua fundamentação no seguinte: a atenção flutuante é uma proposição necessária para manter o fio da experiência psicanalítica ligado apenas por um ritmo, um vai-vém do desejo. A terceira escuta simbólica por excelência visa no fundo novamente recriar uma situação originária em torno da ritmicidade fundamental que orienta o desejo. A função de espera e neutralidade do analista é para melhor capturar o que insiste do lado do paciente, sua redundância de base.

A análise volta ao ritmo do primeiro habitat, ao silêncio da intimidade, aos elementos que Barthes (1982/2018) vai considerar como do grão da voz. Ou seja, o estudo do ritmo e do silêncio necessário para pensar como surge a voz. Como a voz brota do silêncio e atinge seu interlocutor para muito além dos sentidos conscientes. A voz que canta e vibra recupera o poder da dissociação que sempre impera na linguagem, entre os nossos afetos, o movimento do nosso corpo e aquilo que dele poderemos nos apropriar pelas palavras. Essa é a situação originária que comparece no lugar de um retorno e recriação: a experiência analítica. Afinal, sabe-se que nunca se ouve um sujeito atento apenas ao registro do discurso, mas algo resvala sempre para o corpo. Por isso mesmo que a escuta do analista tem uma orientação regressiva: ela está voltada às origens e à verdade psico-histórica. Ou seja, tanto verdadeiras, como inventadas, criadas subjetivamente.

O elemento crucial da terceira escuta, a do analista, é que ela é resultado de um mergulho em uma região que falta a voz. O analista é alguém que balança no ritmo do paciente para, por meio de alguma oscilação utraquística de inconscientes, uma nova música possa ser composta. Como nos pavilhões dos lobos do paciente freudiano ou nos barulhos dos

pés do cavalo para o pequeno Hans, no sintoma, existem sons ruidosos que ainda não alcançaram o *querer-dizer*. Dessa forma, a escuta analítica existe para fazer emergir a voz.

6. O gesto verbal: escrever a sobrevivência dos múltiplos do originário

“Soprada: entendamos ao mesmo tempo inspirada por uma outra voz, lendo ela própria um texto mais velho que o poema do meu corpo, que o teatro do meu gesto”

Jacques Derrida in *Escritura e Diferença* (1967/2014, p. 258)

No vetor da fundação da infância como pátria da experiência com a linguagem, o caminho parte dos gestos, dos ritmos, do grito e de tudo que ainda não é palavra. A palavra será um conglomerado de imagens sensoriais-visuais, motoras e acústicas que traz sempre consigo muito mais do que um signo verbal. Porém, no vetor da fundação da escrita tudo se passa como se o caminho fosse diferente. Para escrever não se parte do que é pura voz para o que significa e sim, parte-se do que já é prenhe de significado em direção a uma palavra muda.

Para Derrida (1967/2012), a única condição de chegarmos a uma forma de consciência de si, um *eu*, não inteiramente tributária de um *logos* é inicialmente por aproximação à *phoné*, ou seja, ir em direção à voz e sua verdade oral. Para escrever, entretanto, não se parte em direção a qualquer voz, mas daquela que guarda um silêncio do pré-expressivo. A voz que não está longe da matéria, do vivido, podendo ela mesmo ser capturada em parte pelo empírico, mesmo assim, é movida, desde dentro, por outra coisa que lhe induz uma mediação psíquica pelo sentido: a ligação da voz com sua animação intencional, com o sopro.

O crucial da voz para articular essas novas dimensões díspares da fala e da escrita é que tal diferença nunca estará antecipada à sua própria produção. O vocal assujeita, cria o fora, sem nunca se deslocar de um dentro. Quando se produz a voz, primeiro *ouve-se* de fora, mas seu afastamento sonoro não cria um visível, não faz esquecer do fato de que ela

permanece junto ao sujeito como sopro. Tudo que é significativo discursivo parece se render ao esvanecimento do som, pois as palavras são esquecidas. Elas não moram dentro. O que mora realmente dentro e não se apaga quando se silencia é o expressivo, aquilo que guia o fôlego sempre junto ao emissor. Derrida (1967/2012) supõe que a voz também escreve uma auto-fecção originária, um afeto de ligação, que é correspondente ao ato fundante e animador da própria intimidade a si do sujeito. Ele se percebe ligado a ela, como também pertencente a si.

Assim como a escrita, a voz é um corpo que só existe enquanto animado por uma força intencional. Freud (1898) apostou suas fichas nisso quando revelou o princípio de Itzig para o modo como se relacionava com a escrita sobre os sonhos. Todas as produções linguísticas humanas, então, são marcadas por uma natureza predicativa puramente temporal. Assim, não é só a voz que pode ser pensada como um princípio fundante dessa auto-fecção, desse afeto que se apresenta intimamente para o sujeito diante de um objeto: o ritmo também é apresentativo. O ritmo, os gestos e a voz fundam a trilha de um vestígio íntimo no múltiplo alteritário. O íntimo aqui é um espaçamento produzido pelo próprio movimento de recuperar algo do outro no interior do tempo. Interior do tempo também significa experiência do tempo como uma criação de onde flui toda expressividade, todo querer-dizer, não como uma sucessão sem nexos de eventos forçados e vazios de sentido. Se o espaço é originalmente exterior, e o movimento do tempo é a primeira saída de si, ouvir a sua própria voz, passa a ser a forma paradigmática de uma abertura no dentro. Alguma possibilidade de criação da vivência do tempo significa tanto experiência, como resto de onipotência, recuperação de controle sob o aberto. Porém, é somente no ouvir-se que se irrompe o interior como um trabalho ainda a conquistar. O caminho de se entender passa por suportar o período de despossessão do saber, enquanto a voz *flui* no contínuo-descontínuo da *extimidade*. Não por

acaso, Santo Agostinho (2004) tinha recomendado ao cristão sempre correr até alcançar sua própria voz.

Também, a escrita foi tematizada pela psicanálise desde o período pré-tópica, quando na *Carta 52*, Freud (1986/1996) introduziu um modelo de estratificação da memória que Derrida (1967/2014) percebeu como um aparelho de escrita. As ideias germinadas nessa carta retornarão em um artigo da década de vinte chamado *Notas sobre o bloco mágico* (Freud, 1925b, 2007). O autor deixa claro nesses textos que não existe história a ser escrita em sua singularidade, em seus eventos e acontecimentos, sem contar com a tarefa de traduzir marcas e predisposições já inscritas no aparelho. Por outro lado, também não haverá um conceito de marca incólume. A marca freudiana pressupõe que os caminhos da vida e da história traduzem e retraduzem os recursos imaginativos da memória, que são múltiplos.

Quando do texto *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/1996) comentava sobre os avanços da comunicação a partir da invenção do telefone: com ele podemos ouvir a voz de um filho distante, mas, salienta que a mesma civilização que propicia essa tecnologia para encurtar as distâncias, foi aquela que construiu as ferrovias para levar o filho para longe. A tarefa da cultura é inventar soluções para as *infelices* e os *deslocamentos* que ela mesmo produziu. Freud (1930/1996) considera que a escrita, em sua origem, foi a voz de uma pessoa ausente. Porém, ao pensar essa ausência como da ordem do assassinato, igualmente, Freud (1930/1996) nos leva a questionar a escrita como uma arte deicida, como vestígios de uma queda, pois, para que o mundo do texto seja aberto, outros morrem.

Ao longo da sua obra, Freud desenvolve isso que podemos chamar de teleologia da voz à palavra, sendo a escrita também pensada como precedida por signos abreviados, imagens motoras e acústicas. A escrita, ao seu modo, deve lidar diretamente com o problema da presentificação da linguagem que desapareceu no seu próprio movimento de se tornar signo. Se a linguagem falada rompeu com as coisas, a dimensão simbólica da escrita pode ser

uma restauração da própria relação com a coisa, que se torna agora uma nova matéria sulcada no papel.

Enquanto, na análise, busca se fazer nascer a voz, que seria como escrever o que ainda não se inscreveu, simbolizando a ausência disso que se esconde no *fundo* do sujeito, na escrita, partimos do ritmo inconsciente, da linguagem mais interior para simbolizar a excessiva presença dessa marca, desse gesto que nos acossa, que nos inquieta e nos move à compulsão da escrita. Como Freud (1926) destacou, o *simbolismo motor* que constrói a forma e o conteúdo das neuroses obsessivas muito se assemelha ao da escrita. A escrita parece estabelecer proximidade com a questão da morte, do assassinato, da dívida e da repetição do gesto que não pode ser sustado.

Na escrita: parte-se de algum tão sintomático, compulsivo e singular desejo de palavra que pouco ela se inicia sob a égide do previsto e do acordo. A escrita nasce, no *sentido amplo*, do simbólico, nas raízes expressivas da emoção. Inicia-se no registro mais interior e espontâneo do desejo, mas deve passar logo adiante pela palavra, pelo *falso self* (Winnicott, 1963/2022) que tenta esconder o que verdadeiramente estamos tentando assassinar e conjurar no texto. O texto escrito vai se escrevendo em grande parte para não ser lido. Por fim, a escrita vai se dirigindo cada vez mais para o próprio inconsciente do autor, para sua zona de silêncio. A fala encontra a verdade em algum lugar onde a escrita perdeu: no meio do caminho. A escrita corre sempre o risco de ser uma tradução paródica das marcas do inconsciente, soçobrando à medida que não consegue alcançar o ponto crucial do gesto na psicanálise: ser o caminho pelo qual a agressividade constituinte do bebê é descarregada e, ao mesmo tempo, ser o veículo do símbolo, desde que: o objeto, o brinquedo, o analista João-bobo (Ferenczi, 1928/2011b), sobreviva.

A escrita é um caminho para o mar adentro e ao profundo dos mundos sem fim, mas que, tal como a afirmação do desprazer, precisa sempre de um navio, algum móbile

relacional, para utraquísticamente voltar à praia. O analista existe para que a história escrita não seja “A história” infinita e grandiosamente onipotente. Ele fornece a condição para um lugar de fala na escrita originária, posto de onde podemos partir e voltar, avançar para dentro e nos proibir o absoluto.

Do ponto de vista do desenvolvimento, a escrita é uma conquista mais tardia do que a fala, mas do ponto de vista de uma história da linguagem (Kristeva, 1969), a escrita pode muito bem ser primordial nas culturas anteriores à Grécia, a grande vociferante. Além disso, para que a fala advenha, muita coisa da ordem do gesto já se inscreveu. Sacks (2007) já afirmara que toda linguagem que impera existe sobre os escombros de outra. Quando estamos em uma cultura alfabética e representacional, assassinamos verdades orais tanto quanto as culturas orais canibalizam suas marcas. O próprio texto verbal, assim como o relato do sonho freudiano, é uma história que, para existir diante dos nossos olhos, deve antes efetuar uma operação censora. O texto tenta eliminar os rastros da enorme alteridade dos múltiplos que encontramos no exílio em direção ao interior.

Contudo, em psicanálise, não se trata do problema acerca da primariedade de um texto ou da fala, uma vez que, os verdadeiros hieróglifos das cavernas são esses sonhos esquecidos que o outro deixou nas camadas da intimidade. O plano mais profundo com o qual o sujeito produz sua realidade é ancorado na forma como percebe os hieróglifos dos seus estados afetivos no rosto e na voz da mãe. O que estamos dizendo não é simplesmente que dependemos do modo como somos olhados, falados ou cantados pelo outro, mas que usamos esse objeto como tela para escrever e pintar nossos sonhos mais íntimos, cheios de potabilidade e doçura, mas também conspirações e venenos.

6.1 A verdade histórica

Em suas últimas obras, Freud teria proposto uma forma revisional de entender a primeira tópica onde poderíamos reler a fantasia pela verdade histórica que significará

também tradução não idólatra dos textos originários. Nesse momento, o trabalho do sonho, como trabalho analítico, por excelência, pode resistir mais ao apelo de uma produção de um *sentido-fetice*, para ser compreendido como um trabalho de construção, tal como exposto no texto *Construções em análise* (Freud, 1936/2018). Sabe-se que o sonho sempre foi compreendido por Freud como um material deformado, mas no início, sobretudo, como para ocultar ou suplantar algo insatisfatório da realidade, criando um objeto na imaginação ou na fantasia. Esse objeto de sentido onírico ao ser descortinado pelo analista pode assumir o papel de sentido-fetice, pois vigorará por sobre todas as outras possibilidades de pensar aquela experiência. Porém, pelo modelo das *construções*, trata-se de lidar, sobretudo, com o risco de uma ausência de representabilidade do trauma. O trabalho promove, então, um recurso à conquista da figurabilidade. Ou seja, na clínica da destrutividade que impera em muitos pacientes, sobretudo não-neuróticos, o trabalho não é apenas de interpretar um sonho, mas devolver a eles a própria capacidade de sonhar.

Os psicanalistas, desde sempre, seriam acostumados a lidar com os acontecimentos da noite, com o sofrimento que ainda se esforça por se transformar em palavra, entre gestos, gritos, sussurros e silêncios. Contudo, na história da psicanálise, houve uma importante mudança de posição no modo como psicanalistas respondem à convocação para interpretar os eventos do sonhar, do luto e das repetições. Com o terrorismo interpretativo cotidiano, assume-se uma urgência: o desejo de Pontalis (1977/2005) que os analistas se aliem aos confins do interpretável para defender um direito ao pensamento que não se mantém abrigado nas teorias e respostas já prontas.

Os sonhos na psicanálise são isso: comoções, desmoronamentos, como Ferenczi, (1934/2011) chamava os restos (entulhos) diurnos e desejos não realizados. São também a nossa tentativa de apoderamento do psiquismo de tais eventos. Nesse sentido, a interpretação (revelação) não apenas vai no sentido inverso da elaboração onírica (deformação) como dizia

Freud, como também completa seu intento inicial: apoderar-se de uma situação traumática, tal como o netinho que brincava para enfrentar a ausência da mãe como atividade e não passividade.

Mas se os sonhos parecem dados ao esquecimento, seu poder logo é recoberto. Dele, as crianças estão mais próximas que nós. À medida que deformam muito pouco, seus sonhos são via régias para dar a ver como o inconsciente trabalha. Pontalis (1977/2005) fala do sonho não apenas como coisa vista pelo vidente, mas como convite para pintar, para ler. Com isso, fala de um desejo cujo objeto é o próprio sonhar. Pois, na arte da interpretação, o sonho se ofereceria como espelho para o inconsciente e a mera produção de espelhos não é muito útil para a ciência, mas para nosso encantamento jubilatório de reintegrar o sonho ao que já sabíamos sobre nós. Certas interpretações podem ser como textos que nos dizem o que já sabíamos e nos devolvem a alegria do controle. Enquanto isso, Freud (1900/1996) disse: ainda resta um pedaço chamado umbigo do sonho. A elaboração e suas sucessivas camadas de sentido tendem a funcionar como tentativa de dar envoltório corporal. Para Pontalis (1977/2005), Freud, que tanto se expôs ao contar e interpretar seus próprios sonhos, deixa esse umbigo como limite para a nitidez de seu próprio inconsciente, que ali ganha corpo. Os confins do analisável é algo do corpo materno¹⁷ deslocado.

Já o conceito freudiano de verdade histórica, através do qual fazemos a proposição acerca do papel da deformação, poderá também ser ilustrado com um testemunho do próprio Freud quando de um “Um distúrbio de memória na Acrópole (1936/1996). Nesse evento, ele relata ter vivido algo como uma despersonalização e uma desrealização quando foi com seu

¹⁷ Na primeira tópica freudiana, esse corpo é espaço latente entre sistemas de representações e lugares da memória. Na segunda tópica, um espaço geológico, onde se opera estratificações sobre o fossilizado, o mineral, que é a herança energética e pulsional como matéria para a antiga memória amnésica. Em Melanie Klein, será a bipartição constitutiva entre o fora e o dentro. Para Winnicott, o uso do espaço potencial para o transicional. Para Lacan, um êxtimo, uma passagem contínua e não esferológica do íntimo ao exterior (Pontalis, 2005)

irmão visitar a Acrópole de Atenas. Então, tudo aquilo que ele viu na escola e ouviu falar desde pequeno realmente existia? Nesse momento, Freud redescobriu-se partido em um duplo de si mesmo.

O duplo denuncia que algo conhecido não pensado retorna das sombras do recalque. A intensidade dessa experiência fez com que Freud localizasse atuando em si uma tendência deformadora, onde a partir dessa situação altamente significativa seu passado era recontado em uma memória possivelmente falsificada. Ele se questionava se em algum momento duvidou da existência real daquele lugar.

A verdade histórica diz da insuficiência do fato concreto para dar conta das expectativas desejantes que produziram nossos sonhos e nossa história subjetiva, mas, por outro lado, é só na realidade que ela pode tocar o grão do desejo e o umbigo do sonho. Não é, portanto, a verdade histórica algo como a realidade última, mas o ponto em que se desvela por trás das deformações dos arquivos, por trás dos rastros dos assassinatos, a sobrevivência do arcaico. E retomando Lévi-Strauss (1958/2008), pode-se afirmar: a forma prima sobre o conteúdo. É assim que talvez os primeiros contatos com os ritmos, vozes e imagens da memória afetiva sejam fortes o suficiente para funcionar como estômagos (formas) à espera dos alimentos (conteúdos).

Além disso, na carta de 1936, ao seu amigo literário e músico Romain Rolland, Freud diz começar por buscar ver em si mesmo o *pathos* que acometia seus pacientes e logo estender a uma teoria geral das neuroses aquilo que remeteria aos aspectos universais da interioridade humana (Vermorel, 1993). Com isso, a noção de verdade histórica ainda deverá ter outra sustentação coletiva. Nesse campo, Freud (1939/2018) vai defender que as religiões, exemplo vivo de histórias que sobrevivem ao tempo, extraem sua eficácia da verdade histórica.

Situa, então, as consequências do estabelecimento de um trauma fundamental: aquele perpetrado pelo monoteísmo. As consequências psico-históricas da invenção do monoteísmo envolvem a possibilidade de diferenciar a experiência religiosa em falsa e verdadeira, assim como, inventar no próprio homem um espaço mais verdadeiro e próximo dele do que o próprio homem à medida que Deus vem para dentro, e o pecado para fora. Ou seja, o monoteísmo teria sua principal contribuição na fundação do homem interior.

Ao expor a tensão permanente entre o arcaico e o civilizado e a possibilidade de compreender a infelicidade humana decorrente do mal-estar inexorável na própria civilidade, a psicanálise pode se tornar um saber hábil para a crítica da colonialidade do discurso, da lógica-gramatical para se impor como verdade dos afetos, como Cassirer chamou atenção. Desse modo, podemos interrogar o contraponto psico-histórico inicial apontado por Freud (1939/2018), a saber: como o progresso espiritual da saída do espaço infantil permeado de imagens e sensorialidades para a ordem simbólica da linguagem se deu como êxodo originário. Tal interioridade seria conquistado a custas de um deslocamento deformador da experiência original pelos efeitos tradutivos da palavra. A humanidade viveu o primeiro exílio das imagens, gestos, melodias e ritmos para alcançar a verdade teológica ou racional da escrita.

6.2 O êxodo da palavra

O desenho dos modelos que subjazem os processos de constituição do sujeito histórico e psicológico apresentados por Freud são, também, decorrentes de um modo de filiação à tradição intelectual ocidental que tentou elaborar a herança do conflito entre a escrita hebraica e a fonética grega. A Bíblia, Homero e Shakespeare não são apenas obras largamente citadas por Freud, como podem ser consideradas as produções literárias que esquadriharam as linhas mestras da civilização, da moral, do capital intelectual e da geografia da mente que se produziu em um escopo cultural milenar (Steiner, 2018).

O que também não é só óbvio para nosso tempo, mas já sentido nos próprios textos de Freud, é que esse modelo está profundamente enraizado em um regime patriarcal de produção de subjetividade e em sua derrocada. E esses psicanalistas apontam os adoecimentos e sofrimentos decorrentes do fracasso neurótico em ser amado por esse Pai que asseguraria a proteção contra o desamparo e a desordem de uma natureza anárquica. Ou seja, os processos de subjetivação descritos na psicanálise são fortemente marcados pela ambivalência amor-ódio e pela impossibilidade de receber de volta o investimento psíquico doado na idealização e no sonho do lugar paterno.

Segundo Harold Bloom (2012), o trágico em Freud é que nós amamos o pai, mas ele não nos ama de volta. O pai representa o *topos* da cultura que simboliza a ausência radical, o vazio, pois embora a cultura nos coloque contínua e excessivamente na busca de contornar a vulnerabilidade da condição humana, pela sua produção tecnológica e competitiva, por exemplo, não é com o pai que estamos quando nascemos nem quando morremos.

Mas seria justo dizermos que, ao não termos as garantias paternas, estamos realmente abandonados ao vazio? Quanto esforço para negar uma outra ordem e uma outra lei seria necessário para pensar assim? Com a psicanálise podemos rastrear como a inibição, a repressão e a angústia são resultantes internos de processos defensivos que a princípio pareceriam vantajosos. O que a psicanálise localiza na geografia da mente, outros autores da cultura apontam seus efeitos no laço social: a lei patriarcal não apenas protege; ela possui um terror imanente. Não é difícil encontrar a sustentação de crimes contra a humanidade, como as guerras, o holocausto e as colonizações na mesma ordem religiosa e intelectual que produziu os maiores patrimônios do ocidente. Nossas grandezas têm um solo comum com nossas mesquinharias. O sublime e as ruínas de um universo patriarcal também compõem as paisagens das obras freudianas.

Mas na obra tardia e testamentária de Freud (1939/2019), chamada *Moisés e o Monoteísmo*, teremos ainda uma bela demonstração do caráter ambivalente das suas contribuições para pensar a simbolização, agora como um êxodo. Em um primeiro olhar, essa obra seria apenas uma repetição dos moldes totêmicos (Freud, 1913/2012) de supremacia da lei paterna sobre o caos de sua ausência, da não-inscrição do feminino, quando especialmente Freud afirma a evolução da espiritualidade propiciada pela superação monoteísta da pluralidade sensível dos corpos e imagens na unificação abstrata das leis do Deus invisível.

A identificação de Freud, porém, não é com o impronunciável YHWH, e sim como titubeante e gago homem Moisés, ao qual faltam as palavras, mas sobram os cajados, os gestos, os murmúrios e os balbucios. Esse Moisés, pensado por Freud, enquanto os judeus estavam diante da grande ameaça nazista, não era ele mesmo um judeu. Freud atribuiu a ele, como a todo homem, uma origem na estrangeiridade. O devir-judeu, assim com o devir-feminino, poderiam ser pensados como formas de romper com um conjunto de identidades territoriais para sempre se realizar no outro. O devir-judeu é a impossibilidade de ser judeu. É ser egípcio em outra parte, alhures (Fucks, 2000).

Nossa cultura está fundada não apenas no vazio da impossibilidade de representar o lugar paterno em Deus bíblico invisível, mas também no esforço constante de produzir uma tradução, um deslocamento que deforma uma verdade histórica da origem, cuja força reside exatamente na sua capacidade de sobreviver aos escombros das censuras. E aqui, algo que qualificaria essa hipótese dentro de uma nova teoria freudiana sobre os limites da representação: as deformações não são necessariamente mais auto impostas como no recálque, mas decorrente da própria lei da tradutibilidade. De acordo com Affortunati Martins:

Embora evoque um Deus inominável, irrepresentável, onipotente, Moisés, seu representante, é figura que tropeça nas palavras para designá-lo, esbarra em imagens

para referendá-lo, apoia-se no corpo e na voz sedutora de Arão para fazer valer seus pensamentos em torno de YHWH. Moisés é, então, figura errante, que balbucia palavras, gagueja, escuta o rumor dos murmúrios do povo, tentando decifrá-los, tateia o deserto para encontrar uma terra prometida, empresta seu corpo para abrir caminhos. Suas leis são cumpridas por meio de rituais sensórios, repletos de aromas e texturas. Nada é capaz de preservar, por conseguinte, a pureza abstrata e imaculada de seu Deus. A cada passo dado, rastros de carne, corpo, engano, desvio, falhas – pecados? (Martins, 2020, p. 90)

Nada é mais humano do que tentar traduzir de um jeito precário, mas que pode ser belo, o lugar de uma verdade *inassimilável* do Outro onipotente que deteria todas as respostas, como agora uma inteligência artificial, mas que quanto à essência de seu próprio Ser permanece silente e vazio. A produção de um ato criativo seria assim resultado de um processo de uma tradução, de uma falha, de uma traição à origem. A beleza do processo de humanização é assim indissociável de sua precariedade.

6.3 Sobreviver e escrever: tudo é preciso

A analogia da navegação com a escrita não é incomum, desde que Plutarco, o antigo romano foi reinterpretado por Pessoa (2014) e Caetano cantando que navegar é preciso, viver não é preciso. Os poetas escritores correm ávidos para a simbólica substituição do navegar pelo escrever. O escritor pode sentir que faz algo emocionante, no mesmo instante que desdenha da vida. Mas, outra coisa que facilita essa substituição é a própria reedição do tema da morte no âmago da escrita. Nesse tópico, porém, vamos desenvolver a ideia de que a escrita também é um jogo que articula um gesto de sobrevivência diante da destrutividade pulsional. Assim, viver também é preciso.

Freud era um judeu sem Deus, com profunda desconfiança dos sentimentos oceânicos, como tinha escrito a Romain Rolland (Freud, 1930/1996), mas que, enquanto isso, para

Ferenczi, confessou “uma estranha e secreta saudade” do mediterrâneo (Gay, 1992). Para quem lutava pela sua sobrevivência e de sua família e, no mesmo instante, lutava para que a psicanálise sobrevivesse para além da alcunha de ciência judaica, Freud foi um profeta dos deslocamentos. Sua vida e obra foi dedicada à construção de uma noção de humanidade descentrada das identidades territoriais e sanguíneas em prol de uma identidade que traduz o múltiplo das vozes, ritmos e gestos que fundam nossa história inconsciente.

Freud, grande amante das tríades, escreveu ainda esses três ensaios. Antes de tudo, essa obra instaura uma tensão no seio da erudição: teses e mais teses foram escritas para tratar de um texto que, segundo o próprio autor, está unido ao solo da escrita científica apenas por uma ponta instável dos dedos de uma *bailarina* que, no fundo, quer fantasiar (alucinar) e dançar (brincar). Essa pontinha dos dedos é a munição do conceito de verdade psico-histórica que se instaura ao lado das construções ficcionais.

No primeiro deles, Freud (1939/2018) defende a hipótese de que o Moisés que importa é egípcio. Moisés tendo nascido em berço nobre, na aristocracia egípcia, coaduna com os critérios de uma analítica do simbólico em um sentido restrito. Ou seja, aquele em que vemos se repetir por gerações e gerações, por mecanismos semelhantes de substituição de um material do mito. No caso de Moisés, trata-se do mito do nascimento do herói, em que normalmente, ele nasce em família rica, como reis e príncipes, mas tem sua vida ameaçada pela tirania paterna. A despeito do pai, o herói vai viver junto aos plebeus. Isso reproduz simbolicamente a descrição psicanalítica dos processos do romance familiar de cada criança: começa por superestimar o pai e a família, mas depois é tomada pela rivalidade e decepção. A versão conhecida pela tradição bíblica apresenta uma versão oposta a essa: pois Moisés ali veio de uma família escrava e teria sido criado na aristocracia. Freud defende que existe aí um tratamento, uma operação deformadora que acrescenta a essa história um sentido que a verdade histórica não detinha. Há um assassinato tanto do herói, como uma judaização do texto invisibilizando o rastro egípcio.

Porém, para Freud (1939/2018), o Moisés que importa é aquele que desce da sua condição egípcia para visitar e ser um dos hebreus. Sendo assim, um egípcio noutra parte.

Se Moisés era um egípcio, então Freud defende no ensaio seguinte como ele é responsável por deslocar a verdade monoteísta nascida originalmente no antigo culto a Akhenaton, nome segundo do deus Amon, recalçado por sete séculos, para uma nova cultura. As religiões abraâmicas entraram no cenário devocional da humanidade como aquelas que, no período entre a idade do Bronze e a idade do Ferro, teriam fundado a tradição monoteísta, sendo conhecidas, assim, pelo zelo dos povos a adorar um único deus. Do ponto de vista dessas religiões, Deus é uma entidade particular ligada intimamente à história de seu povo mas, simultaneamente, é o senhor de todo o universo.

A ideia de que o monoteísmo promove uma universalização do dogma diferencia as religiões do livro (escrita) das religiões de culto (dança), pois as últimas se encerraram em uma cultura específica. Essa leitura apresentada depreende a classificação de uma passagem evolutiva do que chamam religiões primárias para as secundárias. Mas, felizmente, autores como Jan Assmann (2021) rejeitam o pensamento de um movimento evolutivo para afirmar que o monoteísmo opera a partir de uma ruptura. Basicamente, a própria substituição de um politeísmo para um monoteísmo se realiza mantendo a tensão dentro das religiões do livro entre o deus particular e universal. A possibilidade de um deus único se depreende, assim, de uma pretensão ao universal que vigora para além da religião, na própria ciência.

Sabe-se que é possível estabelecer uma hierarquia cronológica e tomar o judaísmo como a tradição mais antiga e duradoura do monoteísmo, seio de onde partiram o cristianismo e o islamismo. Contudo, temos também duas principais linhas de crítica histórica ao primado do monoteísmo judaico. A primeira consiste na endossada por Freud (1939/2018) que atribui uma estrangeiridade constituinte no culto judaico ao fato do próprio Moisés ser um egípcio e transicionar com as reminiscências do culto a Akhenaton, deus sol. Portanto, a alteridade

egípcia estaria na origem da adoração mosaica ao único deus. A segunda consiste na crítica histórica e exegetica que reencontra uma manutenção de ideias politeístas gravitando ou coexistindo no âmago da experiência e textos judaicos. Como a que Thomas Römer (2021) encontrou no livro de *Juízes*, onde pergunta-se: “não possuis o que Quemós, teu deus te fez possuir? E tudo o que o Senhor, nosso Deus nos entregou em posse, não o possuiríamos nós?” Além desses, outros argumentos e achados teológicos na bíblia hebraica revelam a existência de exortações para que o povo não adore outros deuses; mas, a despeito do ciúme do deus de Israel, não encontraremos nos textos sagrados fortes argumentações para contestar a existência dos deuses estrangeiros. É o próprio caráter ciumento desse deus hebraico que corrobora para o fato de que não existe relação monoteísta sem supor um politeísmo de base.

A história israelita está situada geograficamente no Levante, região na costa leste do Mediterrâneo assim batizada devido a sua posição em direção ao sol nascente. O Levante corresponde atualmente aos países de Israel/Palestina, Jordânia, Líbano e da Síria. Essa região também conhecida como o conjunto do “Crescente fértil” em razão da abundância de chuvas e de terrenos férteis atraiu, durante as eras, muita cobiça e esforço de dominação. Temos notícia que o primeiro império que assumiu o controle dessa região foi o egípcio, mas depois também pelos assírios, babilônios, persas, gregos e romanos (Römer, 2021) A princípio, então, poderia parecer que a história do judaísmo é construída na luta para a sustentação de um deus único, o deus de Israel, perante os povos vizinhos, mas a verdade é que as coisas podem ser mais sincréticas do que parecem. Os textos sagrados testemunham a existência dos outros deuses, abrem disputas entre eles e guardam vestígios de uma veneração por uma pluralidade de deuses no escopo do próprio Israel.

Outro elemento interessante para contextualizar a invenção do deus único é sua emergência como um deus desconhecido. Na linearidade de uma narrativa bíblica, antes que houvesse o dia e a noite e onde só havia trevas no abismo e na terra informe, o criador também

já havia. Em outro modo de contar, esse que já havia junto às trevas e ao informe se confunde não com um deus único, mas com uma divindade desconhecida que antes de ter sua história contada se apresentou a Moisés no Egito, entre o Sul e o Negueb. Quer dizer, quando os autores ainda não tinham começado a escrever os livros da tradição bíblica, as notícias que temos é que, dentre os deuses que se manifestavam no Levante, havia um deus que fazia seu caminho no deserto e era associado à guerra e à tempestade. Antes de ter um nome próprio conhecido, antes de ter um povo a adotar, antes mesmo de ser o criador da terra e céu, ele existia como um dentre tantos outros, adorado por nômades, mas que logo se destacaria para representar as catástrofes no que elas podem nos deparar com o desconhecido, o invisível e o transcendente.

Ainda à guisa de contexto, concordamos com Römer (2021) quando este salienta o caráter de escrita tradutiva na invenção coletiva do deus de Israel. Ou seja, embora haja alguns autores específicos, a Bíblia Hebraica nunca foi obra de um solipsismo intelectual. Cada autor ouviu as histórias e leu sua própria tradição, para então recontar e reescrever, a partir de seu tempo, histórias de um tempo antigo. Os livros bíblicos são redigidos em tempos relevantemente posteriores aos acontecimentos narrados. Como no modelo do aparelho memória freudiano apresentado na *carta 52* (Freud, 1896/1996) os traços de memória que germinaram são como uma escrita que, de tempos em tempos, precisaram de uma nova tradução. Embora não possamos e não pretendamos discutir precisamente as datações, sabe-se com Römer (2021) que os livros são resultado de um processo que durou mais de 500 anos e como eles eram escritos em rolos de papiro ou de pele de cabra ou vaca perecíveis, realmente, de tempos em tempos, eles precisavam ser copiados em novos rolos. Aqueles que copiaram também viviam em contextos históricos distintos e mesmo guardando as memórias das tradições, sempre tiveram tempo para acrescentar ou modificar coisas a partir de sua atualidade.

Voltando ao terceiro ensaio freudiano, nele se configura a já apontada defesa freudiana de um progresso na espiritualidade a partir do trauma paterno ter incidido um corte sobre o

corpo materno. O que Freud chama de trauma instauraria o que Ricoeur (1977) chamou de hermenêutica da suspeita, enquanto Jan Assman (2021) recorreu à mnemo-história. Na mnemo-história não se trata de desconfiar de uma verdade soterrada, mas de uma verdade simbólica que não está interessada sobre a veracidade das construções da memória, mas como e porque algo é lembrado.

O que se dá na passagem do matriarcado politeísta ritualístico-dançante para o patriarcado monoteísta da escrita é, precisamente, a proibição de imagens. Imagens da multiplicidade expressiva sensorial, motora e acústica-verbal que, agora, devem ser postas na lei escrita. Passara-se, assim, da cultura icônica para a cultura simbólica abstrata e arbitrária da língua. A partir desse ponto, toda religião da imagem passa a ser considerada idólatra, que consiste não apenas em um delito, mas em uma regressão alucinatória ao irracional. No entanto, existem duas consequências complexas do pensamento freudiano nessa questão. A primeira é aquela que reconhece o alto preço pago por esse suposto progresso em termos de *mal-estar na civilização* (Freud, 1930). A lei paterna instaura os dois elementos da perda da ignorância com os quais, segundo Sade (apud Certeau, 2022), é possível construir a arte do bom romance: a infelicidade e as viagens.

A cultura do texto não simplesmente traduz os gestos que alucinam e brincam, eles podem assassinar. Assim, podemos reconhecer que, no campo de uma pura sobrepujança da lei paterna sobre a materna o que aconteceria é, também, a violência da pura cultura da pulsão de morte. O trabalho tradutivo da escrita é um trabalho que deve ser dialético, ou seja, fazer acordos cooperativos, em alguma medida, com as dinâmicas da gestualidade constituinte da linguagem infantil onipotente.

A segunda consequência é que o texto de Freud no mesmo instante em que ataca a herança paterna dá-lhe um outro destino, uma sobrevivência que faz jus ao próprio código iconoclasta. Se a idolatria deve ser abolida, é possível observar que o próprio devoto exerce um

tipo de idolatria com o texto escrito. O escrito vira imagem. Assim, algo deve possibilitar que um ato criativo e destrutivo se estabeleça como origem do próprio devir daquele texto. Ou seja, o que Freud convoca é uma tradução não-idólatra que devolveria vida ao objeto que foi destruído pela sua própria sacralização.

A despeito de não gostar do tom da mensagem e da premissa de que o próprio autor deve destruir seu movimento, é possível reconhecer que a oposição à idolatria aparece com muita força na carta de Winnicott (1952/2017) à Melanie Klein, publicada no livro *O gesto espontâneo*:

suas ideias sobreviverão na medida em que forem redescobertas e reformuladas por pessoas originais, dentro e fora do movimento psicanalítico (...) Você é a única que pode destruir essa linguagem chamada doutrina kleiniana e kleinismo, e tudo isso com um objetivo construtivo. Se você não destruí-la, então esse fenômeno artificialmente integrado tem de ser atacado destrutivamente (Winnicott, 1952/2017, p.44).

Winnicott (1969/1994) também forneceu uma breve contribuição ao tema de *Moisés e o monoteísmo*. Ao final de sua vida, tal como Freud (1939/2018), o psicanalista inglês se voltou à problemática da destrutividade e da sobrevivência. Nadja Pinheiro (2024) defende que o valor que essas questões vão assumindo no pensamento winnicottiano indica não apenas sua contribuição específica para a clínica do funcionamento *borderline* e não-neurótico, mas, sobretudo, o estilo com que Winnicott acolheu as ideias freudianas sobre a primazia da morte nos processos de subjetivação.

A escrita de um texto envolve movimentos de elaboração pela via da alucinação, ilusão e imaginação para que tenha um valor subjetivo e, também, torne-se uma forma de brincar. Porém, tal como um objeto libidinal, seu valor de uso se depreende da capacidade desse texto ser reconhecido em direção à independência, diferenciação e realização, podendo assim, também ser redescoberto por outras pessoas. No âmago da inspiração, inicialmente, podemos

manter uma relação extrativista com as fontes insufladoras da vida do nosso espírito. Desconhecemos algo do *vento que sopra* devido sua própria transferência e introjeção, para tributar os termos que Ferenczi (1909/2011) utilizou. O texto como objeto subjetivo é um ídolo que nos ludibria e, no fundo, permanece um deus desconhecido. Assim como, em geral, não sabemos muito nem mesmo acerca das nossas mães, pois desconhecemos o lado escuro de seus rostos, boa parte dos seus sofrimentos, das suas culpas, tristezas, dos seus ódios e da sua sexualidade, apenas esperando que elas continuem a ser simplesmente mães.

No *Uso de um objeto no contexto de Moisés e o Monoteísmo*, a breve e valiosa contribuição de Winnicott (1969/1994) é tratar o pai não simplesmente como um rival, fonte da destrutividade e infelicidade na cultura. A fonte da destrutividade do impulso motor é primitiva. Já a relação com o objeto subjetivo não seria apenas da ordem da harmonia, mas, sobretudo, da ignorância idólatra ao ícone criado. Winnicott apresenta ali o pai não como alguém que vai abolir os múltiplos do originário, mas sim unificar. A capacidade de integrar os múltiplos sensoriais, motores e verbais em uma unidade pessoal “Eu Sou” seria o verdadeiro valor desse monoteísmo paterno, por ser o primeiro modelo de sobrevivência que uma criança pode ter. O pai foi alguém capaz de conhecer verdadeiramente a mãe, obter as fontes primitivas do amor-ódio e sobreviver a elas como pessoa. A partir desse ponto, a realidade pode ser ela mesma recriada subjetivamente. Escrever como quem faz o uso do objeto é *levar em conta* a realidade, à medida que o pai surge como exemplo transferencial de alguém que pode contar consigo.

7. Considerações finais

Esse trabalho se esmerou em afirmar a ligação indissolúvel da palavra com formas que não abolem o corpo e, assim, questionar a impossibilidade de ver a palavra, em seu sentido amplo, sem tocar a multiplicidade do sentir. E entendemos o símbolo psicanalítico como, ao mesmo tempo, uma transformação do gesto primitivo e uma religação da sua descarga afetiva.

Esse trabalho reafirma a sobrevivência do originário, no entanto, ao modo freudiano e ferenciano. Ou seja, o originário (*Urbild*) é da ordem de imagens (*Bild*) que são marcas – entendidas aqui como imagens motoras, visuais, acústicas – que não existem mais (*Ur*), ilesas, mas traduzidas e retraduzidas nas recriações, nas regressões diante das catástrofes. As catástrofes que representam perdas das antigas condições de vida, dizem respeito, na linguagem verbal, às antigas condições espaço-temporais fornecidas pela introjeção e pelo ritmo arcaico. Desse modo é que os deslocamentos históricos podem ser lidos, igualmente, na chave de recomeços.

Em termos freudianos tardios, a linguagem será a tradução do sensível em uma nova espiritualidade, mas esse trabalho questionou: e se a verdade psico-histórica do monoteísmo, assim como, do espírito crítico, racional e científico ocidental estivessem engajadas, desde sempre, na deformação e recriação de outra espiritualidade, imaginativa e rítmica, cuja cripta uma vez foi encontrada na escuta do canto de uma novidade hospitaleira que orienta o início da história subjetiva de cada um? Ferenczi (1929/2011), para quem não existe uma tendência natural ao simbolismo, pensa que apenas um sonoro bem-vindo da hospitalidade adia a morte. Mas, como vimos, o que Freud (1939/2018) queria dizer é que, adiar a morte é, em último grau, adiar também a escrita.

Neste trabalho, podemos ver como a simbolização psicanalítica é tanto um processo para elaborar a desilusão da onipotência como, também, entender que as formas originais megalômanas são, na verdade, experiências sem desejo, porém, de uma entrega radical à alucinação e ao ritmo do outro, à medida que ganham suporte na receptividade e na abertura do bebê aos cuidados primários. O inconsciente, assim, mantém o paradoxo de ser tanto potência, como abandono dessa potência; ou seja, deitar-se na experiência de desamparo que, uma vez sonhada como um lugar de dependência, será o motor para que o homem se entregue às experiências de falhas, jogos e livres divagações na linguagem. Entregar-se à associação livre

é como a errância brincante que aposta na sustentação. É como um se esconder que nutre uma esperança para o que já foi concretamente encontrado.

Autores de uma tradição psicanalítica que parte de Freud, Ferenczi e Winnicott nos ensinaram que chegar ao mundo não é ser jogado imediatamente diante de uma linguagem que significa, mas que o encontro com o gesto que simboliza é precoce. A linguagem é resultado de uma atividade criadora do espírito humano, tanto quanto, cada indivíduo falante não inventará inteiramente uma nova língua, ou seja, terá que ser ele mesmo criado pela linguagem. Uma criança não cria a linguagem, mas a disposição criativa imanente à própria língua só será transmitida quando é dada a possibilidade para a criança de ter inventado alguma coisa.

Antes do verbo, um colo, um berço ou um teto de uma casa concreta são incontornáveis. Por isso, para que uma criança se apodere da linguagem, ela precisa criar os objetos que esperam por ser inventados por ela. Esses objetos só podem ser, inicialmente, um meio humano. Com a psicanálise de Ferenczi (1909/2011), vemos que as bases de nossa relação com o mundo é que o nosso eu está sempre introjetando ou se projetando em cada interação com o espaço ao nosso redor. Cada criação de um objeto no espaço é, ao mesmo tempo, resultado do processo de constituição da nossa identidade. Decorar um exterior é, também, produzir design do interior. Habitar vem antes de existir, por isso, a primeira descoberta, com júbilo ou consternação, é necessariamente a do espaço, o mundo que foi introjetado. Só a partir disso, o próprio tempo passa ser vivido. Os seres que vivem habitados são os que sabem que sempre pode existir um outro lugar para eles e para o outro. Habitar um espaço interior, em suma, é dar uma forma ao tempo. Como o ritmo constrói uma forma na música que estabelece seus princípios de repetição e diferença e nos permite antever e confiar em seus vazios.

Desde Ferenczi (1909/2011), o ato de vir ao mundo não pode mais ser compreendido como uma saída definitiva e solitária do humano para uma indeterminação extática do espaço. Winnicott (1960/2022), por sua vez, produziu o aforismo que o bebê não existe – só. Pois existir

vem do não-existir que consiste em encontrar um meio de pairar em dupla. Assim, os mundos e suas linguagens existem quando elas encontram um modo de ressoar primeiramente dentro desse espaço.

Desde o espectro em ser um animal dependente ao humano nem sempre falante, a questão de como a simbolização se introduz vai se deslocando do problema dos conteúdos representados para o problema das formas-gestuais incorporadas. Pois se é a forma como se canta com a colher ou se brinca de fazer aviãozinho que permite que o alimento penetre a cavidade oral infantil, esse trabalho segue a trilha de considerar que o grande mistério da simbolização da vida psíquica se passa desde o espaço de uma indiferenciação sujeito-objeto, onde se decide o enigma do primeiro acesso. Quando um aviãozinho carregado de brócolis pousa sobre a boca da criança, toda uma potência erótica, musical e simbólica já foi adquirida.

Existiria uma introjeção do espaço mundano e uma criação do tempo pelo ritmo que nos conduzem ao início da simbolização, porque são vividos a partir de gestos com o outro que são sentidos como dirigidos intimamente a nós, provocando uma excitação egóica. As primeiras imaginações poéticas, logo, as primeiras verdades humanas, passam pelos gestos. Como Ferenczi (1913/2011a) demonstrou: o período de uma onipotência absoluta nos leva a considerar que o bebê humano dramatiza e regride ao lugar onde seus gestos primeiramente foram efetuados para recriar as próprias condições de um mundo para existir nele.

A noção de um simbólico na psicanálise está comprometida com um conteúdo restrito quando ela apenas representa a incidência, sobre a vida do bebê dos ideais e discursos dos seus pais e da cultura. A questão do gesto ganha destaque quando as condições de simbolização não são simplesmente representacionais e, sim, quando podem ou não ser formas alucinadas, introjetadas e ritmadas. O simbólico não ganha forma aqui para pensar uma infância que esteja já antecipada em um discurso que lhe antecede. Coube situar símbolo sempre na articulação

dialética com o sensível, rejeitando em pensar em termos de uma aniquilação da coisa corporal pelos processos simbólicos.

A verdade representacional pode ser comprovada sempre na distinção linguística entre a coisa e a palavra. Se a verdade representacional estará na adequação da minha frase ao referente, ou seja, no quanto o meu conteúdo descreve bem o que está acontecendo comigo ou com o mundo, em outro regime de verdade fundamental, aquele do símbolo, diz se o mundo me concede uma forma na qual eu mesmo posso me transformar. Na simbolização, desde Cassirer (1926/2001), o símbolo visa dar forma à vida imaginativa das nossas emoções.

O gesto aqui foi introduzido a partir de um núcleo de questões produzidas no jogo entre forma simbólica e palavra mágica, alucinação e introjeção, o ritmo e afirmação do desprazer, destrutividade e sobrevivência. Mas caberia aqui, apontar alguns dos diversos limites que esse trabalho encontrou, caminhos que não desenvolveu, para que, igualmente, possam inspirar novos rumos.

Como esse trabalho inicia pela apreciação das aproximações entre o modo como Cassirer e Langer pensam a simbolização e a psicanálise, seria interessante que alcançássemos maior articulação entre sua teoria da linguagem e os gestos em Freud, Ferenczi e Winnicott.

Cassirer (1944/2021) produz, também, uma historicização das principais teorias sobre o advento do símbolo e da linguagem, destacando três doutrinas: a onomatopeica, a interjeicionista e a funcional. Talvez o alucinar, o brincar e a escrita possam representar aportes para destacar as ênfases em cada uma dessas doutrinas, respectivamente.

Gostaríamos de acompanhar mais Langer (1953/2011) para seus desenvolvimentos em torno da expressão simbólica dos sentimentos, especialmente na música, para situar melhor situar o gesto em uma teoria sobre a arte e a atitude estética (Langer, 1942/2004) Poderíamos aprofundar mais o conceito de forma simbólica não-discursiva, mas visto que o discurso não é

uma categoria dos psicanalistas com os quais articulamos nossa leitura, interrompemos tal intento, por hora.

Freud, sendo o principal autor discutido nesse trabalho, assim é, entretanto, de modo seminal e, muitas vezes, não sistemático. São pequenos gestos e acenos freudianos que buscamos capturar para desenvolver alhures. A alucinação, a brincadeira e a escrita, no entanto, também não encerram a fecundidade da obra freudiana sobre o tema. À medida que recolhemos esses gestos, vimos que outros tantos podem ser encontrados.

Por exemplo, poderíamos ter apresentado os desenvolvimentos na concepção de símbolo na obra freudiana considerando as importantes contribuições da teoria dos chistes (Freud, 1905/1996a) que foi, por exemplo, o principal aporte freudiano para a obra *Teorias do símbolo* de Tzvetan Todorov (1977/2014). Da possibilidade de comparar os chistes aos sonhos que Freud aprofundou sua teoria em direção ao humor, ao gesto estético e à dimensão criativa do trabalho analítico.

A relação entre gesto, forma e transferência poderia ser desenvolvida, pois talvez, esse caminho é para onde melhor aponta esse trabalho. Ou seja, para a diferença na condução da transferência a partir do analista ser informado da simbolização. O entendimento de que o gesto é, ao mesmo tempo, expressão simbólica e descarga afetiva é onde Freud (1914/1996) chega no conceito de perlaboração.

O ponto que versa sobre o alucinar e os conceitos de Ferenczi talvez seja o mais sistemático do trabalho, entretanto, também, é aquele que não só versa sobre o autoerotismo, como é o mais autoerótico, à medida que a maior sistematização dificultou o diálogo com outras obras e pensadores, como se produz nos outros capítulos.

Em nossa apreciação de Winnicott, além do objeto transicional e outros conceitos apresentados, um importante desdobramento que articula o brincar e a escrita seria a proposição

original do *rabisco* (Winnicott, 1971/2023) como formas da associação livre, do jogo (play) e do gesto espontâneo.

No entanto, dentre as riquezas de fazer esse trabalho está o aprender a reduzir-se. As grandes preocupações iniciais são da ordem da inspiração, ou seja, o que vai abrir e expandir o peito a partir das introjeções. Contudo, ao fim, a escrita e reescrita após a passagem pelo outro, da realidade e do meu próprio interior, ensinaram o valor do saber fechar para melhor expirar. De alguma forma, esse trabalho foi escrito para falar da dificuldade de escrevê-lo.

Referências

- Abraham, N. & Torok, M. (1995). *A casca e o núcleo*. Escuta.
- Agamben, G. (2005). *Infância e história: Destrução da experiência e origem da história*. Editora UFMG.
- Arrivé, M. (1994). *Linguística e psicanálise: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e outros*. EDUSP.
- Assmann, J. (2021). *O preço do monoteísmo*. Contraponto.
- Bachelard, G. (1993). *A poética do espaço*. Martins Fontes. (Obra original publicada em 1957)
- Barthes, R. (2018). *O óbvio e o obtuso*. Edições 70. (Obra original publicada em 1982)
- Benjamin, W. (1996). *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura* (10º ed., vol. 1). Brasiliense.
- Benveniste, É. (1991). *Problemas de linguística geral I* (3ª ed.). Editora da Unicamp. (Obra original publicada em 1966).
- Benveniste, É. (2014). *Últimas aulas no Collège de France: 1968 e 1969*. Editora Unesp.
- Bloom, H. (2012). *Abaixo as verdades sagradas: Poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias*. Companhia das Letras.
- Busnel, M-C. (1999). A sensorialidade do feto e do recém-nascido. In M.-C. Busnel, *Relação mãe-feto visão atual das neurociências*. Casa do Psicólogo.
- Câmara, L. & Herzog, R. (2022). Ferenczi e a constituição das formas de expressão. *Psicologia USP*, v. 33, pp. 1-9. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e190149>
- Câmara, L. (2018). *Modulações do corpo: Expressão e impressão na teoria ferenciana* [Tese doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
<https://teopsic.psicologia.ufrj.br/wp-content/uploads/2021/06/tese-de-doutorado-Leonardo-Camara..pdf>

- Câmara, L. (2023). *Ferenczi e a psicanálise: Corpo, expressão e impressão*. EdUFSCar
- Campos, E. B. V. (2014). *Limites da representação na metapsicologia freudiana*. Editora da Universidade de São Paulo.
- Cassirer, E. (2001). *A filosofia das formas simbólicas*. (vol. 1). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1926)
- Cassirer, E. (2013). *Linguagem e Mito*. (4ª ed.). Perspectiva. (Obra original publicada em 1925)
- Cassirer, E. (2021). *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. (3ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1944).
- Cintra, E. M. U. (2018). Introjeção, incorporação e identificação com o agressor: considerações a partir de Sándor Ferenczi. *Ide*, 40 (66), 81-98.
https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062018000200009
- Denis, A. (1995). Temporality and modes of language. *International Journal of Psychoanalysis*, (76), 1109-1119.
- Derrida, J. (2012). *A voz e o fenómeno: Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Edições 70. (Obra original publicada em 1967)
- Derrida, J. (2014). *A escritura e a diferença*. (4ª ed.). Perspectiva. (Obra original publicada em 1967)
- Didier-Weill, A. (1997). *Os três tempos da lei: O mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical*. Zahar.
- Didi-Huberman, G. (2015). Invenção da histeria: *Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière*. Contraponto.
- Ferenczi, S. (2011). A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In S. Ferenczi, *Psicanálise IV*. (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1929)

- Ferenczi, S. (2011). O problema da afirmação do desprazer. In S. Ferenczi, *Psicanálise III* (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1926)
- Ferenczi, S. (2011). Psicanálise das neuroses de guerra. In S. Ferenczi, *Psicanálise III* (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1919)
- Ferenczi, S. (2011). Reflexões sobre o trauma. In S. Ferenczi, *Psicanálise IV*. (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1934).
- Ferenczi, S. (2011). Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade. In S. Ferenczi, *Psicanálise III* (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1924)
- Ferenczi, S. (2011). Transferência e introjeção. In S. Ferenczi, *Psicanálise I*. (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1909).
- Ferenczi, S. (2011a). Adaptação da família à criança. In S. Ferenczi, *Psicanálise IV*. (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1928).
- Ferenczi, S. (2011a). O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios. In S. Ferenczi, *Psicanálise II*. (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1913)
- Ferenczi, S. (2011b). Elasticidade da técnica psicanalítica. In S. Ferenczi, *Psicanálise IV*. (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1928)
- Ferenczi, S. (2011b). Ontogênese dos símbolos. In S. Ferenczi, *Psicanálise II*. (2ª ed.). WMF Martins Fontes. (Obra original publicada em 1913)
- Frazer, J. G. (1982). *O ramo de ouro*. Zahar. (Obra original publicada em 1911)
- Freud, S. & Breuer, J. (1996). Estudos sobre a histeria (1893-1895). In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 2). Imago. (Obra original publicada em 1893-1895)

- Freud, S. (1996). A dinâmica da transferência. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 12). Imago. (Obra original publicada em 1912)
- Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 4). Imago. (Obra original publicada em 1900)
- Freud, S. (1996). A significação antitética das palavras primitivas. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 11). Imago. (Obra original publicada em 1910)
- Freud, S. (1996). Análise terminável e interminável. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 23). Imago. (Obra original publicada em 1937)
- Freud, S. (1996). As neuropsicoses de defesa. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 3). Imago. (Obra original publicada em 1894)
- Freud, S. (1996). Carta 52. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. I). Imago. (Obra original publicada em 1896).
- Freud, S. (1996). Conferências introdutórias sobre psicanálise (1915-1916). In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 15). Imago. (Obra original publicada em 1915-1916)
- Freud, S. (1996). Delírios e sonhos na Gradiva de Jansen. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 9). Imago. (Obra original publicada em 1907)

- Freud, S. (1996). Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico. In *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente* (vol. 1). Imago (Obra original publicada em 1911).
- Freud, S. (1996). Histeria. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 1). Imago. (Obra original publicada em 1888)
- Freud, S. (1996). Inibições, sintomas e angústia. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 20). Imago. (Obra original publicada em 1926)
- Freud, S. (1996). Lembranças encobridoras. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 1). Imago. (Obra original publicada em 1899).
- Freud, S. (1996). O estranho. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 17). Imago. (Obra original publicada em 1919).
- Freud, S. (1996). O mal-estar na civilização. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 21). Imago. (Obra original publicada em 1930)
- Freud, S. (1996). O problema econômico do masoquismo. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 19). Imago. (Obra original publicada em 1924)
- Freud, S. (1996). Observações sobre o amor transferencial. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 7). Imago. (Obra original publicada em 1915)
- Freud, S. (1996). Projeto para uma psicologia científica. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 1). Imago. (Obra original publicada em 1895)

- Freud, S. (1996). Recordar, repetir e elaborar. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 12). Imago. (Obra original publicada em 1914)
- Freud, S. (1996). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 6). Imago. (Obra original publicada em 1901)
- Freud, S. (1996a). Os chistes e sua relação com o inconsciente. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 8). Imago. (Obra original publicada em 1905)
- Freud, S. (1996b). Três ensaios sobre a sexualidade. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 7). Imago. (Obra original publicada em 1905)
- Freud, S. (2002). Lettre du 06 Décembre 1896. In S. Freud, *La naissance de la psychanalyse: Lettres à Wilhelm Fliess, Notes et plans (1887-1902)* (pp. 153-160). Presses universitaires de France. (Obra original publicada em 1956)
- Freud, S. (2007b). Uma nota sobre o bloco mágico. In *Obras psicológicas de Sigmund Freud: Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (vol. 3, pp. 135-144). Imago. (Obra original publicada em 1925)
- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. In *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil: ("O homem dos lobos"), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1920)
- Freud, S. (2010). Introdução ao Narcisismo. In *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1914).

- Freud, S. (2012). Totem e Tabu. In *Obras completas, volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1913)
- Freud, S. (2018). Moisés e o Monoteísmo. In *Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)*. Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1939)
- Freud, S. (2020). Tratamento psíquico (anímico). In *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Autêntica. (Obra original publicada em 1890)
- Freud, S. A negativa (2007a). In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 3, pp. 145-157). Imago. (Obra original publicada em 1925)
- Fucks, B. B. (2000). *Freud e a Judeidade: A vocação do exílio*. Zahar.
- Gabbi, O. F. Jr. (1994). *Sentido, racionalidade e referência*. Unicamp.
- Garcia-Roza, L. A. (1985). *Freud e o inconsciente*. Zahar
- Green, A. (1982). *O discurso vivo: A conceituação psicanalítica do afeto*. Francisco Alves.
- Green, A. (1990). *A loucura privada*. Escuta. (Obra original publicada em 1976).
- Gurfinkel, D. (2017). *Relações de objeto*. Blucher.
- Holmer, N. M. & Wassen, H. (1947). *Mu-Igala or the Way of Muu, a Medecine Song from the Cuna of Panama*. Ethnografista Museet.
- Humboldt, W. V. (2021). *Ensaio sobre língua e linguagem*. EDUFU.
- Jones, E. (2019) A teoria do simbolismo. In *Revista Lacuna*, (7) p. 3. [Trad. E. A da Silva Filho]. <https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-3/> (Obra original apresentada em 1916)
- Kant, E. (1980). *Crítica da razão pura*. Abril Cultural.

- Klein, M. (1996). O desenvolvimento de uma criança. In M. Klein, *Amor, Culpa e Reparação*. Imago (Obra original publicada em 1921).
- Klein, M. (2023). A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego. In M. Klein, *Amor, Culpa e Reparação e outros ensaios*. Ubu Editora (Obra original publicada em 1930)
- Klein, T. (2023). *A experiência nos limites: Corporeidade, tempo e sentido na psicanálise contemporânea*. Zagodoni.
- Kristeva, J. (1969). *História da Linguagem*. Edições 70.
- Kristeva, J. (2002). *As novas doenças da alma*. Rocco.
- Lacan, J. (1982). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Zahar. (Obra original publicada em 1972-1973).
- Lacan, J. (1983). *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Zahar.
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem. In J. Lacan, *Escritos (1901-1981)* (pp. 238-324). Zahar. (Trabalho original publicado em 1953).
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In J. Lacan, *Escritos*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1949)
- Lacan, J. (1998). O seminário sobre “A carta roubada”. In J. Lacan, *Escritos*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1966)
- Langer, S. (1971). *Ensaio filosóficos*. Editora Cultrix. (Obra original publicada em 1961)
- Langer, S. (2004). *Filosofia em nova chave*. Perspectiva. (Obra original publicada em 1942)
- Langer, S. (2011). *Sentimento e forma: uma teoria da arte desenvolvida a partir de filosofia em nova chave*. Perspectiva. (Obra original publicada em 1953)
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (2016). *Vocabulário da psicanálise*. WMF Martins Fontes (Obra original publicada em 1967)

- Laplanche, J. (1988). *Problemáticas II: Castração, simbolizações*. WMF Martins Fontes
(Obra original publicada em 1980)
- Laplanche, J. (1988). *Teoria da sedução generalizada*. Artes médicas
- Lennon, J. & McCartney, P. (1967). With a Little Help from My Friends [Gravado por The Beatles]. In *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*. EMI Studios.
- Leroi-Gourhan, A (2002). *O gesto e a palavra: Memórias e ritmos*. Edições 70 (Obra original publicada em 1965)
- Lévi-Strauss, C. (2008). A eficácia simbólica. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*. Cosac & Naify. (Obra original publicada em 1958)
- Levy, R (2022). *A simbolização na psicanálise: Os processos de subjetivação e a dimensão estética da psicanálise*. Blucher
- Martins, A. A. (2020). *O sensível e a abstração: Três ensaios sobre o Moisés de Freud*. E-galaxia.
- Martins, K & Passos, D. (2010). Fantasia e transferência: articulações a partir do texto Gradiva de Jensen. In *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 62 (3), 1-114.
- Marx, M. H. Hillix, W. A. (1973). *Sistemas e teorias em Psicologia*. Cultrix
- Mehlsom, I. (2001). *Psicanálise em nova chave*. Perspectiva.
- Milner J.-C. *O amor da língua*. Artes Médicas, 1987.
- Monzani, L. R. (1989). *Freud: O movimento de um pensamento*. Editora da Unicamp.
- Parente, P. A. Jr. (2017). *A metapsicologia da voz e do ritmo: Um estudo sobre a simbolização* [Dissertação mestrado, Universidade Federal do Ceará].
- Peirce, C. S. (2010). *Semiótica*. Perspectiva.
- Piaget, J. W. F. (2017). *A formação do símbolo na criança: Imitação, jogo e sonho, imagem e representação*. (4ª Ed.) LTC. (Obra original publicada em 1945)

- Pinheiro, N. (2024) Winnicott na América: do uso de um objeto à abertura de diálogos com Freud. *Cadernos Psicanalíticos (CPRJ)*, 51 (46), p. 185-203. https://www.cprj.com.br/ojs_cprj/index.php/cprj/article/view/528
- Pinheiro, T. (1995). *Ferenczi: Do grito à palavra*. Zahar.
- Pommier, G. (1992). *A neurose infantil da psicanálise*. Zahar.
- Pontalis, J.-B. (2005). *Entre o sonho e a dor*. Ideias & Letras. (Obra original publicado em 1977)
- Ricoeur, P. (1977). *Da interpretação: Ensaio sobre Freud*. Imago (Obra original publicada em 1965).
- Römer, T. (2021). *A origem de Javé: O Deus de Israel e o seu nome*. Paulus.
- Rousseau, J.-J. (2005). Ensaio sobre a origem das línguas. In *Os pensadores*. Nova Cultural (Obra original publicada em 1781).
- Roussillon, R. (2019). *Manual da prática clínica em psicologia e psicopatologia*. Blucher.
- Sacks, O. (2007). *Alucinações musicais: Relatos sobre a música e o cérebro*. Companhia das Letras.
- Safra, G. (2005). *A face estética do Self: teoria e clínica* (3ª ed.). Ideias e Letras.
- Santo Agostinho. (2004). *Confissões*. Nova Cultural.
- Saussure, F. (2003). *Curso de linguística geral*. Editora Cultrix. (Trabalho original publicado em 1916).
- Schiller, F. (1991). *Sämtliche Werke in 5 Bänden: Gedichte, Erzählungen, Übersetzungen* (vol. 3). Artemis & Winkler Verlag.
- Schneider, M. (1993). *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. Escuta.
- Sloterdijk, P. (2016). *Esferas I, bolhas*. Estação Liberdade.

- Spielrein, S. (2014). A destruição como origem do devir. In R. U. Cromberg (Org.), Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise (vol. 1, pp. 227- 277). Livros da Matriz. (Trabalho original publicado em 1912)
- Spitz, R. A. (2013). *O primeiro ano de vida*. WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1965)
- Steiner, F. G. (2018). *Nenhuma paixão desperdiçada*. Record.
- Todorov, T. (2014). *Teorias do símbolo*. Editora Unesp. (Obra original publicada em 1977)
- Vermorel, H. M., & Vermorel, M. (1993). *Sigmund Freud et Romain Rolland correspondence 1923-1936*. Presses Universitaires de France.
- Wallon, H. P. H. (2008). *Do ato ao pensamento: Ensaio de psicologia comparada*. Vozes. (Trabalho original publicado em 1942)
- Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade*. Imago.
- Winnicott, D. W. (1994). Desilusão precoce. In: C. Winnicott, R. Shepherd, M. Davis (org.) *Explorações psicanalíticas*. Artmed. (Trabalho original publicado em 1939)
- Winnicott, D. W. (1994). O uso de um objeto no contexto de Moisés e o monoteísmo. In: C. Winnicott, R. Shepherd, M. Davis (org.) *Explorações psicanalíticas*. Artmed. (Trabalho original publicado em 1969)
- Winnicott, D. W. (2011). O primeiro ano de vida: concepções modernas do desenvolvimento emocional. In D. W. Winnicott, *A família e o desenvolvimento individual*. WMF Martins Fontes. (Trabalho original apresentado em 1958)
- Winnicott, D. W. (2011). O relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê. In D. W. Winnicott, *A família e o desenvolvimento individual*. WMF Martins Fontes. (Trabalho original apresentado em 1960)
- Winnicott, D. W. (2017). Para Melanie Klein. In D. W. Winnicott, *O gesto espontâneo* (3ª ed.). WMF Martins Fontes. (manuscrito original escrito em 1952).

- Winnicott, D. W. (2017). Para Melanie Klein. In D. W. Winnicott, *O gesto espontâneo* (3ª ed.). WMF Martins Fontes. (manuscrito original escrito em 1957).
- Winnicott, D. W. (2019). O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. In D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*. Ubu Editora. (Trabalho original publicado em 1967)
- Winnicott, D. W. (2019). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*. Ubu Editora. (Trabalho original publicado em 1953)
- Winnicott, D. W. (2020). O recém-nascido e sua mãe. In D. W. Winnicott, *Bebês e suas mães*. Ubu Editora. (Trabalho original publicado em 1964)
- Winnicott, D. W. (2021). *Da pediatria à psicanálise*. Ubu Editora.
- Winnicott, D. W. (2021). Preocupação materna primária. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Ubu Editora. (Trabalho original publicado em 1956)
- Winnicott, D. W. (2021a). A posição depressiva no desenvolvimento emocional normal. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Ubu Editora. (Trabalho original apresentado em 1954)
- Winnicott, D. W. (2021b). Retraimento e regressão. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Ubu Editora. (Trabalho original apresentado em 1954)
- Winnicott, D. W. (2022). A teoria do relacionamento pais-bebê. In D. W. Winnicott, *Processos de amadurecimento e ambiente facilitador: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Ubu Editora. (Trabalho original publicado em 1960)
- Winnicott, D. W. (2022). Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos. In D. W. Winnicott, *Processos de amadurecimento e ambiente facilitador: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Ubu Editora. (Trabalho original publicado em 1963)

Winnicott, D. W. (2023). *Consultas terapêuticas em psiquiatria infantil*. Ubu Editora. (Obra original publicada em 1971)

Winnicott, D. W. (2024). *Natureza humana*. Ubu Editora.

Zambra, A. (2024). *Literatura infantil: cartas ao filho*. Companhia das Letras.