



Suzana Pons Antunes

**Um caminho a partir do trauma:
o pensamento de Nicolas
Abraham e Maria Torok**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do grau de Mestre pelo
programa de Pós-graduação em Psicologia
Clínica na PUC-Rio.

Orientador: Octavio Almeida de Souza

Rio de Janeiro
Janeiro de 2003



Suzana Pons Antunes

“Um caminho a partir do trauma: o pensamento de Nicolas Abraham e Maria Torok”

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Octavio Almeida de Souza
Orientador
Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Prof. Chaim Samuel Katz
Formação Freudiana

Prof^a. Terezinha Féres-Carneiro
Departamento de psicologia - PUC-Rio

Prof. Jürgen Heye
Coordenador Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2003

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Suzana Pons Antunes

Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio em dezembro de 1999.

Ficha catalográfica

ANTUNES, Suzana Pons

Um caminho a partir do trauma: o pensamento de Nicolas Abraham e Maria Torok. / Suzana Pons Antunes; orientador: Octavio Almeida de Souza. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2003.

82 f.; 29,7 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Teses. 2. Nicolas Abraham; 3. Maria Torok; 4. trauma; 5. introjeção; 6. símbolo; 7. cripta; 8. fantasma. I. Souza, Octavio Almeida de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

*Para meus avós, presença marcante
desde as minhas raízes.*

Agradecimentos

A meu orientador Octavio de Souza pela inestimável ajuda com os textos e principalmente pelo incentivo à liberdade para escrever este trabalho.

A todos os professores e funcionários do Departamento, especialmente a Marise.

A CAPES e PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos queridos “irmãos de mestrado”, Fernanda e Sérgio, pelos bons momentos que passamos juntos, transformando o acaso de nosso encontro em verdadeira amizade.

A João Batista, pelo carinho com que leu meu texto.

Aos amigos, que são sempre tão importantes. Em especial a Perla, que me incentivou a ingressar no mestrado.

A meus pais e irmãos, pelo amor e pelo apoio incondicional em todos os momentos.

Resumo

Pons, Suzana. Souza, Octavio Almeida. **Um caminho a partir do trauma: o pensamento de Nicolas Abraham e Maria Torok**. Rio de Janeiro, 2003, 82 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho teve como objetivo introduzir o pensamento de Nicolas Abraham e Maria Torok a partir de três eixos principais de sua conceitualização: o símbolo, a cripta e o fantasma. Através da abordagem desses conceitos, pretendeu-se investigar a compreensão dos autores sobre as ressonâncias do trauma na vida do sujeito e através das sucessivas gerações.

Palavras-chave:

Nicolas Abraham; Maria Torok; trauma; introjeção; símbolo; cripta; fantasma

Abstract

Pons, Suzana. Souza, Octavio Almeida. **An introduction to the work of Nicolas Abraham and Maria Torok**. Rio de Janeiro, 2003, 82 p. MSc Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present study aimed to introduce the work of Nicolas Abraham and Maria Torok through three main ideas of their conceptualization: the symbol, the crypt and the phantom. By presenting these concepts, this paper tried to investigate the way those authors understood the effects of traumatic experiences on the individual's life and through generations.

Key-words:

Nicolas Abraham; Maria Torok; trauma; introjection; symbol; crypt; phantom

Sumário

1.Introdução	10
2. Maria Torok e Nicolas Abraham: uma vida marcada pelo trauma	13
2.1. Nicolas Abraham (1919-1975)	13
2.2. Maria Torok (1925-1998)	16
2.3. Ressonâncias do trauma	18
3. O Símbolo no pensamento de Abraham	23
3.1. Da fenomenologia à transfenomenologia	23
3.2. A concepção abrahâmica do símbolo	26
4. A Cripta	41
4.1. A vergonha e o segredo	42
4.2. A distinção entre introjeção e incorporação	47
4.3. A cripta no seio do ego	54
5. O Fantasma	63
5.1. A unidade dual	64
5.2. O trabalho estruturante da unidade dual: a introjeção da unidade dual	66
5.3. A perturbação da introjeção da unidade dual: a gênese do fantasma	69
6. Conclusão	74
7. Referências Bibliográficas	78

*Desses fantasmas tanto se enche o ar
Que ninguém sabe como os evitar.*

(Goethe)

Introdução

O desejo de estudar o pensamento de Nicolas Abraham e Maria Torok surgiu a partir de um interesse inicial pelos mecanismos de transmissão transgeracional. O trabalho com pais de bebês pré-termo em uma unidade neonatal de tratamento intensivo de um hospital da rede pública do Rio de Janeiro suscitou diversos questionamentos, tais como: *Em que momento se inicia a constituição da subjetividade? Qual o papel das impressões deixadas pelas gerações precedentes no psiquismo de um sujeito? Como se transmitem conteúdos e representações psíquicas de uma geração a outra?*

O debate sobre a continuidade da vida psíquica é contemporâneo do nascimento da teoria psicanalítica. Apesar de ter insistido na hipótese filogenética da transmissão, Freud abriu diferentes caminhos de exploração para o estudo do tema, retomado e desenvolvido por seus seguidores. As investigações sobre a transmissão da vida psíquica através das sucessivas gerações conheceram uma renovação e um meio de aprofundamento a partir das formulações teóricas de Nicolas Abraham e de Maria Torok. Os autores, que se dedicaram a compreender as ressonâncias do trauma, bem como as possibilidades de reconstrução da vida psíquica diante de seus efeitos devastadores, insistem sobre o fato de que nada pode ser abolido que não apareça, em gerações seguintes, como enigma ou como impensado. As novas configurações psicopatológicas propostas por eles – a *cripta* e o *fantasma* – articulam-se com suas elaborações sobre a dimensão simbólica da experiência humana, privilegiando o aspecto patológico da transmissão que, em sua abordagem, origina-se da impossibilidade de simbolizar eventos vividos como traumáticos.

Diante disso, o interesse inicial pelo tema da transmissão transgeracional deu lugar ao estudo dos conceitos que, no pensamento de Abraham e Torok, constituem-se como uma etapa preliminar à compreensão dos mecanismos de transmissão da vida psíquica entre as gerações. Assim, o objetivo do presente trabalho consiste em introduzir as reflexões desses autores acerca das

ressonâncias do trauma na vida do sujeito e através das gerações. Para tanto, adotaremos como fio condutor deste estudo uma articulação de suas concepções sobre o símbolo, a cripta e o fantasma, partindo da idéia que, ao nosso ver, está na origem de toda elaboração teórica desses autores: o trauma.

Assim, primeiramente, apresentaremos os registros biográficos de Nicolas Abraham e de Maria Torok, a fim de estabelecer possíveis convergências com as opções teóricas feitas pelos autores. Em seguida, procuraremos demonstrar como, apesar de não se dedicarem à temática do trauma em si, ela permeia todo o seu pensamento, que tem como objetivo último investigar suas ressonâncias, bem como as possibilidades de reconstrução da vida psíquica a partir de seus efeitos devastadores. Assinalaremos brevemente a referência à concepção de Ferenczi sobre o trauma patológico, tal como ele o concebeu em “Confusão de língua entre os adultos e a criança” (1932), fonte inegável de reflexão para Abraham e Torok. Nessa referência, articularemos a questão do papel do desmentido na traumatogênese com a simbolização, que está na base das novas configurações psicopatológicas propostas pelos autores.

O segundo capítulo é dedicado à teoria do símbolo de Nicolas Abraham, que deriva de uma articulação entre a fenomenologia husserliana e a psicanálise freudiana. Assim, o resultado desta síntese – a concepção transfenomenal de Abraham – exige uma breve introdução às idéias fundamentais de Husserl, com a finalidade de compreender como elas foram relacionadas ao pensamento de Freud, desembocando em uma concepção psicanalítica singular sobre o símbolo. Interessa-nos mostrar como Abraham situa o conflito na origem de toda operação simbólica, enfatizando seu caráter produtivo e criador. Para Abraham e Torok, os símbolos constituem dados aos quais falta uma parte complementar que, pelo efeito do recalçamento, encontra-se oculta. A especificidade transfenomenal da escuta analítica consiste justamente em resgatar o complemento desconhecido do símbolo-sintoma. Há casos entretanto, em que a escuta do analista se choca com a impossibilidade de tal resgate, como acontece nas configurações da cripta e do fantasma.

No terceiro capítulo abordaremos o conceito de cripta, que designa a instalação, no interior do psiquismo de um sujeito, de uma nova configuração psíquica representada pelo enterro ou pela conservação de uma experiência

indizível. Procuraremos introduzir o estudo do conceito a partir das formulações de Abraham e Torok sobre a doença do luto impossível e o papel desempenhado pela vergonha e o segredo na constituição da cripta. A compreensão desta nova configuração tópica pressupõe o conhecimento da noção de introjeção, cuja evolução desde sua introdução por Ferenczi em 1909 foi abordada com pertinência por Maria Torok, que também se preocupou com o esclarecimento de sua diferença com relação à incorporação. Tal distinção será trabalhada detidamente no âmbito deste do mesmo capítulo, consagrado ainda a apresentar as reflexões dos autores sobre a partir de uma perspectiva tópica, o que implica a elucidação do mecanismo de conservação do trauma denominado por eles “recalcamento conservador”.

O quarto capítulo destina-se ao estudo da teoria do fantasma elaborada por Nicolas Abraham no final de sua vida. Na visão do autor, os casos de fantasma têm origem em uma perturbação particularmente grave dentro da relação de influência benéfica ou maléfica entre os pais e o bebê, concebida como uma unidade dual. Dessa forma, apresentaremos a noção de unidade dual e sua relação com a gênese do fantasma, tanto no que se refere ao seu papel estruturante quanto no que diz respeito a sua faceta patológica. Finalmente, na medida em que deriva da realidade vergonhosa ou do segredo de um ascendente que um descendente carrega sem saber, o fantasma será apresentado como um prolongamento dos segredos e dos traumas encriptados sobre as sucessivas gerações.

2

Maria Torok e Nicolas Abraham: uma vida marcada pelo trauma

A produção teórica de um autor, como se sabe, nunca está totalmente desvinculada de sua história pessoal. Frequentemente encontramos articulações entre opções teóricas e fatos da vida. Tal é o caso de Nicolas Abraham e de Maria Torok. Decorre daí nossa intenção de iniciar este trabalho a partir da história de cada um deles. Não se trata de estabelecer uma relação de causalidade entre biografia e teoria, mas de identificar as possíveis convergências entre seus desenvolvimentos teóricos e alguns dados biográficos. Os registros sobre a vida de Nicolas Abraham e de Maria Torok são escassos e podemos levantar a hipótese de que isto se deve à própria postura adotada pelos autores, que optaram por um estilo reservado e intimista, tanto no que se refere a sua produção teórica quanto no que diz respeito a sua prática clínica¹.

2.1

Nicolas Abraham (1919-1975)

Nicolas Abraham nasceu em 23 de maio de 1919, em Kecskemét, na Hungria, onde viveu até 1938. Filho de uma família de judeus letrados, seu pai era rabino de formação e trabalhava como impressor e editor. Sua mãe escreveu livros de culinária *kasher*, impressos e distribuídos para venda por seu marido. Recebeu uma educação hebraica e religiosa em *yeshiva*² conforme o desejo de seu pai, que o queria no rabinato. Dedicou-se, simultaneamente, ao estudo da matemática e das ciências naturais, emigrando para a França a fim de escapar às leis anti-judaicas do regime Horthy, que, entre outras imposições limitou o acesso de estudantes judeus à formação acadêmica.

¹ Os registros biográficos de Nicolas Abraham e Maria Torok aqui apresentados foram extraídos da publicação francesa *Le Coq Héron*, no. 159, Janeiro de 2000.

² Escola especializada em ensinar as crianças a ler e interpretar o texto sagrado.

Em Paris, no ano de 1939, Abraham iniciou seus estudos de Filosofia e Estética na Sorbonne. Devido à ocupação nazista na França, foi forçado a passar para a zona livre em 1940, refugiando-se em Toulouse, onde deu continuidade a seus estudos e redigiu lições de filosofia para os estudantes emigrados da Palestina. Em 1942, devido à perseguição nazista, foi forçado a viver no anonimato. Apesar disso, neste mesmo ano, casou-se com Etlá Fryszman, nascida em Varsóvia em 1918, com quem teve dois filhos: André, nascido em 1942, e Jean-Pierre, nascido em 1944. Sua mulher permaneceu hospitalizada desde 1945 em um estabelecimento psiquiátrico. A única irmã de Abraham, Edith, nascida em 1925, viveu na Hungria até 1970, quando emigrou para os Estados Unidos, com seu filho Nicholas Rand.

Abraham já residia em Paris, quando, após o término da Segunda Guerra, tomou conhecimento da extermiação quase total de sua família (64 pessoas) pelos nazistas húngaros e alemães. Depois de 1944, tornou-se redator no Ministério da Guerra, recebendo seu Diploma de Estudos Superiores em 1948. Neste mesmo ano, foi admitido no Centro Nacional de Pesquisa Científica como pesquisador na seção de Estética, onde deu seguimento ao estudo de seus três grandes mestres: Husserl, Freud e Ferenczi. Como era poliglota, Abraham leu suas obras nas respectivas línguas de origem. Paralelamente, iniciou a tradução de *Jonas*, do famoso poeta húngaro Mihaly Babits. O ofício de tradutor, atividade que manteria por toda a vida, imprimiu sua marca nos escritos de Abraham, contribuindo para a coexistência de dois estilos habitualmente excludentes na literatura psicanalítica: o científico e o poético.

Sentindo a necessidade de estender o alcance de sua formação literária e filosófica, Abraham voltou-se para a psicanálise e tornou-se analista a partir de 1959, na Sociedade Psicanalítica de Paris. Junto com Maria Torok, que havia se tornado sua companheira desde 1950, assumiu a coordenação de um Seminário de Psicanálise Fenomenológica em Paris entre 1959 e 1961. Nessa época, o projeto do autor consistia no enriquecimento recíproco da fenomenologia husserliana e da psicanálise freudiana, já que ambas representavam para ele a vanguarda do pensamento da primeira metade do século vinte.

De 1962 a 1966, Nicolas Abraham trabalhou como psicoterapeuta na *Sauvegarde de l'Enfance de Caen*. Entre 1959 e 1975, seus trabalhos, realizados em colaboração com Maria Torok, procuraram empreender uma renovação da teoria e da prática freudiana. O interesse de Abraham, diferentemente da psicanálise clássica,

centrada sobre os conflitos típicos de ordem libidinal, voltou-se para os efeitos devastadores do trauma, cuja irrupção paralisa e bloqueia o trabalho espontâneo da criação de si. Diante das mais diversas catástrofes, tais como as perseguições raciais ou políticas, os crimes de ódio, os campos de concentração, a guerra, a vergonha social e o luto, Abraham preocupou-se com suas repercussões sobre a vida mental, investigando as possibilidades de resgate do movimento natural de abertura psíquica.

O autor seguiu um caminho singular na história do movimento psicanalítico, distanciando-se das correntes dominantes na época: o kleinismo e o lacanismo. A respeito deste último, Roudinesco (1988) relata o choque de Abraham ao deparar-se com a relação de caráter hipnótico entre Lacan e seus alunos. Embora discordasse da posição teórica estruturalista de sua obra, reconheceu seu inegável mérito ao renovar a leitura do texto freudiano na França.

Sua carreira foi marcada por amizades e cumplicidades intelectuais com Didier Anzieu, Ilse e Robert Barande, Jacques Derrida, Françoise Dolto, Judith Dupont, Wladimir Granoff, Jacqueline Lubtchansky, René Major, Alain de Mijolla, Nata Minor, Jacqueline Rousseau-Dujardin, Elisabeth Simon, Conrad Stein, Barbro Sylwan, Serge Viderman, e de forma menos próxima, com André Green, Joyce MacDougall, Paul Ricoeur e Jean Wahl.

Analisado por Bela Grunberger, Nicolas Abraham tornou-se *persona non grata* na Sociedade Psicanalítica de Paris. Sua candidatura ao título da IPA foi recusada em 1973 dentro de circunstâncias irregulares, envolvendo um membro da Sociedade que exortou o Comitê de Seleção a votar negativamente em razão de “graves segredos” sobre o candidato. O segredo em questão não era outro senão a tentativa de análise “intra-familiar” de seu filho André, empreendida por Abraham em 1970 no esforço último para salvá-lo de um suicídio ocorrido inevitavelmente, alguns meses mais tarde. Apesar do eventual esclarecimento do episódio referente à validação de sua análise didática, Abraham permaneceu apenas como membro afiliado daquela instituição, o que segundo Maria Torok o marcou profundamente.

Em 1974, René Major, seu amigo e então Diretor do Instituto de Psicanálise da Rue Saint Jacques, convidou Nicolas Abraham a coordenar um seminário sobre “a unidade dual e o fantasma”. Juntos, os dois psicanalistas fundaram um organismo de trocas e de pesquisas psicanalíticas, chamado *Confrontation*.

A maior parte dos trabalhos de Abraham foi publicada sob a forma de artigos em periódicos, tais como: *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, *Revue Française de*

Psychanalyse, Critique, Études Freudiennes. Além disso, Nicolas Abraham foi o responsável pela primeira publicação francesa dos livros de dois outros célebres psicanalistas húngaros: “Thalassa”, de Sándor Ferenczi, e “O instinto filial”, de Imre Hermann. Muito cedo, Abraham lançou luz sobre a importância capital da escola húngara de psicanálise, considerando-se um de seus herdeiros nocionais e afetivos.

Sua amizade com Jacques Derrida, iniciada a partir de um encontro de dez dias em Cerisy, em 1959, lhe rendeu um interlocutor com quem partilhou um especial interesse pela literatura, pela filosofia husserliana e por uma apreensão crítica do estruturalismo. Segundo Roudinesco (1998), Abraham e Torok foram os primeiros psicanalistas na França a considerar a história do Homem dos Lobos em suas múltiplas facetas, desde Freud até Muriel Gardiner, levando à redação do famoso “Vocabulário do Homem dos Lobos”, lançado em 1976 com um longo prefácio de seu grande amigo Jacques Derrida.

Abraham faleceu prematuramente em Paris, em 18 de dezembro de 1975. Apesar de algumas resistências, particularmente no seio da Sociedade Psicanalítica de Paris, sua obra póstuma conheceu uma repercussão mundial. Seu único sobrinho, Nicolas Rand, atualmente professor da Universidade de Wisconsin-Madison, tornou-se, em 1998, o executor testamentário de sua obra póstuma.

2.2

Maria Torok (1925-1998)

Nascida em 10 novembro de 1925 em Budapeste, na Hungria, Maria Torok é oriunda de uma família pertencente à alta burguesia judaica. Filha de um renomado cirurgião dentista, ela tinha como projeto tornar-se professora de Latim. Preparou-se para o Concurso de Letras Clássicas, mas seu nome foi recusado.

Maria Torok viveu a ocupação nazista em Budapeste durante a guerra. Mudou-se para Paris em 1º de janeiro de 1947, sem conhecer uma palavra de francês. Inclinou-se inicialmente para as ciências, trabalhando como assistente química em pinturas. A partir de 1952, voltou-se para a psicopedagogia, obtendo uma licença em psicologia e uma formação na aplicação dos testes Rorschach.

Desde então, Maria Torok deu início a uma carreira intelectual e clínica que fez dela uma das figuras femininas mais marcantes da psicanálise contemporânea. Combatendo, em seu primeiro artigo, o preconceito das autoridades em Rorschach,

quanto à capacidade da criança pequena para reconhecer nas placas de tinta a forma humana em movimento, Maria Torok encontrou e provou o contrário, propondo um meio para a livre abertura da criança à sua fantasística sexual não assumida. Em 1954, tornou-se a primeira psicóloga a trabalhar em escolas maternas na França. Maria Torok pesquisou sobre o método pedagógico de Germaine Tortel a fim de destacar sua afinidade com a psicanálise. Em 1959, concluiu sua formação na Sociedade Psicanalítica de Paris.

Em 1963, redigiu um célebre artigo, anterior ao surgimento das críticas feministas à psicanálise, no qual contestou a concepção freudiana de que a inveja do pênis na mulher deriva de um dado biológico insuperável. Considerou a inveja do pênis como a inveja do orgasmo inibido na menina, devido à interdição de tocar seu próprio sexo. Esses trabalhos iam ao encontro das pesquisas desenvolvidas por Nicolas Abraham, seu companheiro de vida e de pensamento entre 1950-1975, quando ele faleceu prematuramente. Este foi apenas um dos eventos que abalaram a vida pessoal de Maria Torok. Dentre os outros, destacam-se o suicídio de sua mãe ocorrido em 1956 e o suicídio de seu enteado André, filho de Abraham, em 1971.

A carreira analítica de Maria Torok foi marcada por grandes satisfações no plano clínico e por decepções no plano institucional. Atuou como psicóloga conselheira nas escolas maternas da *Direction de l'Enseignement de la Seine* desde 1954, como psicoterapeuta na *Oeuvre Social pour l'Enfance* entre 1957-1963 e na *Sauvegarde de l'Enfance* entre 1961-67. Em 1968, Maria Torok recebeu o Prêmio Bouvet da Sociedade Psicanalítica de Paris por um ensaio de grande alcance clínico sobre a “doença do luto”.

De 1970 a 1996, tornou-se conhecida como a psicanalista “dos últimos recursos”, aquela que sabia “tirar da crise” ou “colocar em pé” pessoas em busca de recursos afetivos, geralmente saídas de tratamentos psicanalíticos mal-sucedidos. Viveu com profunda surpresa o impacto clínico crescente de sua obra como pesquisadora, pois sempre recusou qualquer forma de publicidade. Abandonou toda e qualquer participação na Sociedade Psicanalítica de Paris desde a morte de seu marido, convencida de que esta se devia, em parte, ao ostracismo imposto a ele por aquela instituição.

Na tentativa de compreender a dificuldade da psicanálise institucional em acolher inovações conceituais e técnicas, Maria Torok realizou, a partir de 1976, estudos sobre o que chamou os “obstáculos internos” da psicanálise freudiana, sendo

levada à leitura da até então inédita correspondência entre Freud e Ferenczi, uma grande descoberta que influenciou alguns de seus trabalhos ulteriores.

Após 1983, iniciou sua colaboração com Nicholas Rand, filho da irmã de seu falecido marido, com quem se casou em 1990, em Paris. Os trabalhos que escreveram em conjunto são continuação natural de sua obra anterior. Além disso, produziu uma importante obra artística apresentada pela primeira vez na revista *Le Coq Héron*, no. 159, Janeiro de 2000.

Maria Torok faleceu em Nova York em 25 de março de 1998, vítima de uma leucemia.

2.3

Ressonâncias do trauma

Para Landa (1999), o estilo e a clínica são os dois eixos que imantam todos os escritos de Abraham e Torok encontrados no livro *A casca e o núcleo*. Apresentada sob a forma de ensaios, esta coletânea engloba vários domínios aparentemente divergentes, tais como a psicanálise, a filosofia, a literatura e a biologia. Sem nunca perder de vista a referência aos textos freudianos, os autores exploram uma nova via para a compreensão do sofrimento psíquico, procurando aquilo que há de único na vida de cada paciente, ressaltando a singularidade das situações históricas. Nesse sentido, não se pode deixar de fazer referência ao acontecimento que marcou o século XX e a psicanálise já privada de seu criador: o Holocausto³. Landa (1999) acredita que o estilo dos autores está relacionado a este evento, ainda que não explicitamente.

Parece-nos que ele [o estilo] está também relacionado a um acontecimento que os autores levam em conta sem jamais nomeá-lo. Trata-se, na nossa opinião, da Shoah⁴. Esse fato impele os autores, segundo nossa interpretação, a se colocarem em uma posição que lhes permite dotar a psicanálise de instrumentos teóricos úteis para discutir um episódio dessa envergadura (p. 11).

Diante de um acontecimento desse porte, para Landa (1999), impõe-se reconsiderar as relações entre fantasia e realidade no contexto da teoria psicanalítica. Desde então, termos como trauma, catástrofe e mentira adquirem novos sentidos.

³ Um interessante estudo sobre as ressonâncias do Holocausto nas gerações de sobreviventes está sendo produzido por Marylink Kupferberg neste departamento. Cf. Kupferberg, M. **Filhos da guerra: um estudo psicanalítico sobre a transmissão e seus destinos**. Projeto de Doutorado. PUC-RJ/2002.

O trauma constitui, sem dúvida, o eixo central em torno do qual se organizam todos os desenvolvimentos teóricos de Abraham e Torok. Entretanto, é interessante notar que isto não aparece de forma explícita em seus escritos. Não há nenhum texto dedicado diretamente à temática do trauma. Isto porque, na verdade, sua preocupação central não é com o trauma em si. Não se trata, para eles, de refazer o percurso de Ferenczi, o qual, como se sabe, foi o porta-voz de um resgate da importância dos fatores exógenos na causação do sofrimento psíquico. A teoria do trauma como fator etiológico das psico-neuroses, inicialmente adotada por Freud e logo parcialmente abandonada em favor da teoria das fantasias sexuais, foi retomada, por Sándor Ferenczi, em termos que geraram enorme polêmica entre seus contemporâneos. Ferenczi apresenta seu ponto de vista sobre o trauma patológico sobretudo no artigo “Confusão de língua entre os adultos e a criança”, de 1933. Nesse texto, pode-se perceber claramente a ênfase de Ferenczi sobre a existência de um fator exógeno e modificador do psiquismo na situação traumática.

Sándor Ferenczi reconhece, na origem de todo trauma, a presença de um evento real e de um desmentido por um adulto que serve como modelo ideal de identificação para a criança. Interrogando-se sobre o que se passa no encontro da criança com os adultos, o autor chegou à formulação segundo a qual a cena traumática corresponde a uma “confusão de línguas”. Para ele, a criança interage com o adulto através da *linguagem da ternura*. O adulto, por sua vez, desconhecendo a condição infantil da criança, responde a ela de acordo com a *linguagem da paixão*, no sentido genital. Na concepção ferencziana, isto representa para a criança uma invasão, por ser ela incapaz de integrar a genitalidade, que ainda não está ao seu alcance. A culpa que o adulto sente por sua postura é então transmitida e assumida pela criança através da identificação.

Para a criança, o adulto desempenha um importante papel de mediação entre ela e o ambiente. Assim, se ele não legitima a palavra da criança, ou seja, se o adulto a desmente, compromete-se o processo de introjeção. Trata-se do que Ferenczi denominou desmentido. É nesse sentido que para Ferenczi

o trauma era o produto de um desmentido do adulto à existência da paixão com que respondeu à demanda de ternura, por parte da criança. (...) Em outros termos, a fala do adulto pode paralisar a abertura identificatória do sujeito-criança, obrigando-o a clivar-se e a vetar outras possibilidades de redescrições do que aprende a chamar de ‘si mesmo’. A ternura que podia ser introjetada como ‘lúdica’, pelo desmentido, é

⁴ Trata-se do termo hebraico para designar o Holocausto, o genocídio dos judeus pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial (1938-1945).

convertida em ‘trauma passional’, com todas as conseqüências de culpa, pessimismo, docilidade depressiva, dúvidas quanto à confiança possível no outro etc., que Ferenczi tão bem descreveu (Costa, 1995, p. 14).

De acordo com Green (1990), na tentativa de compreender os efeitos nocivos da compulsão à repetição, Ferenczi foi levado a interpretar a transferência como uma reprodução de traumas da infância. Deslocando o enfoque da teoria freudiana da sedução, Ferenczi concebeu a etiologia traumática como a conseqüência “seja de uma *violação psíquica* da criança pelo adulto, seja de uma *confusão de línguas* entre eles, seja ainda de uma negação pelo adulto do *desespero* da criança” (Bokanowski, 1995, pp. 133-134). Os resultados desses tipos de violação psíquica, através dos quais o pensamento e o afeto são desqualificados e negados, operam criando um trauma que engendra uma clivagem no seio do psiquismo da criança (Ibid., pp. 133-134). Por ocasião desta clivagem, o sentido do acontecimento traumático é congelado, de modo que sua lembrança não mais seja acessível à criança, a não ser sob o modo da culpa e da auto-agressão recriminatória decorrentes da “identificação com o agressor”.

Por identificação, digamos, por introjeção do agressor, este desaparece enquanto realidade exterior, e torna-se intrapsíquico; mas o que é intrapsíquico vai ser submetido, num estado próximo do sonho – como é o transe traumático –, ao processo primário, ou seja, o que é intrapsíquico pode, segundo o princípio de prazer, ser modelado e transformado de maneira alucinatória, positiva ou negativa. Seja como for, a agressão deixa de existir enquanto realidade exterior e estereotipada, e, no decorrer do transe traumático, a criança consegue manter a situação de anterior (Ferenczi, 1933, p. 102).

Na perspectiva ferencziana, a clivagem “curto-circuita” os mecanismos do recalçamento de tal forma que a parte excluída da lembrança só pode sobreviver em segredo: “clivada de suas possibilidades de representação sob um modo neurótico, ela não poderia mais se traduzir por palavras, mas se manifestaria corporalmente” (Ibid., p. 138).

Pode-se afirmar que o trauma patológico, tal como concebido por Ferenczi em “Confusão de língua entre os adultos e a criança” (1933), é o ponto de partida para as elaborações teóricas e clínicas de Abraham e Torok, cujo objetivo último consiste em investigar os destinos e as ressonâncias do trauma. Com base no texto ferencziano, os autores criaram um pensamento original e inovador. O que se deve ressaltar aqui é que os autores privilegiaram o aspecto do desmentido na traumatogênese, ou seja, a

idéia do trauma como resultado da resposta apaixonada do adulto à atitude terna da criança para com ele. Abraham e Torok salientam a idéia ferencziana segundo a qual

O que se passa no trauma é que o adulto interdita à criança não apenas as palavras, como também a possibilidade de ambigüidade, de múltiplos sentidos. Tais palavras são destinadas a ficarem enclausuradas, desprovidas de polissemia, tornando-se representações proibidas de fantasmática (...). (Pinheiro, 1995, pp. 76-77).

O que Ferenczi chamou “identificação com o agressor” é, na visão de Abraham e Torok, a ausência propriamente dita da introjeção. Para Abraham e Torok, não se trata de uma introjeção do agressor, mas de um outro mecanismo que substitui a introjeção impossível: a incorporação⁵. Dessa forma, enfatizam a concepção do trauma como um evento que paralisa o processo identificatório através do bloqueio do motor da vida psíquica que é o trabalho introjetivo. Para Abraham e Torok, o trauma guardado em silêncio, quando não pode integrar-se ao funcionamento harmonioso da vida psíquica, inviabiliza os processos de abertura e de alargamento das possibilidades criativas do sujeito. Os autores chamam atenção para a existência de um entrave à elaboração intersubjetiva do evento que produz o trauma. Ou seja: o que se torna traumático para um sujeito é a forma como um acontecimento pôde ser tratado e elaborado por ele. Em outras palavras, na concepção de Abraham e Torok, o trauma é definido como “introjeção impossível”. Desse modo, fica evidente que não se pode pensar o trauma dissociado do conceito de introjeção. O conceito de introjeção está na base da visão de Abraham e Torok sobre o funcionamento da vida psíquica que, para eles, inscreve em seu núcleo a problemática da abertura. Na perspectiva dos autores, o psiquismo é regido por dois princípios: o alargamento e o retraimento de si. O ser humano é constantemente submetido à prova daquilo que é novo, construindo-se a todo o momento pela integração permanente de novidades encontradas, de prazeres suscitados, de traumas, de conflitos superados, de heranças impostas ou de dons recebidos. São esses os processos livres da criação de si e seus entraves ou patologias.

Se as idéias de Ferenczi serviram de ponto de partida para Nicolas Abraham e Maria Torok, suas contribuições foram além, abrindo outras perspectivas. Ao situar o trauma no plano intergeracional, através de uma escuta atenta às emergências e às inscrições dos efeitos dos segredos de família sobre diversas gerações, suas

⁵A evolução do conceito de introjeção desde sua introdução por Ferenczi em 1909 foi abordada com pertinência por Maria Torok, que também esclareceu sua diferença com relação à incorporação. Este ponto será trabalhado mais detidamente no capítulo 3.

formulações estenderam o alcance da compreensão do trauma para além do plano sexual e do desmentido da “confusão de línguas” (Rouchy, 2001). Chamando atenção para as ressonâncias do trauma, Abraham e Torok insistiram sobre o fato de que nada pode ser abolido que não apareça, em gerações seguintes, como enigma ou como impensado. No início da década de 1970, suas investigações sobre o luto e a incorporação desempenharam um papel decisivo na renovação das perspectivas de estudo sobre a transmissão transgeracional (Kaës, 1993a). As contribuições privilegiam o aspecto patológico da transmissão, no sentido de uma impossibilidade, para o sujeito, de simbolizar conteúdos ou eventos traumáticos de gerações anteriores. Em sua concepção, a irrupção do trauma está na origem da psicopatologia, representada fundamentalmente pela incapacidade do sujeito de liquidar os efeitos de uma determinada situação vivida como traumática, propagando suas ressonâncias entre e através gerações.

Ao nosso ver, a teoria de Nicolas Abraham e Maria Torok está fundada sobre dois eixos essenciais e indissociáveis – o trauma e a introjeção –, cujas intersecções formam uma rede original e complexa, resultando em uma concepção psicanalítica singular do símbolo e em uma criação de novas figuras metapsicológicas, entre as quais destacaremos aqui a *cripta* e o *fantasma*, que serão apresentados, respectivamente, nos capítulos a seguir.

3

O Símbolo no pensamento de Abraham

A teoria do símbolo de Nicolas Abraham resulta de uma síntese operada entre a fenomenologia e a psicanálise, única no pensamento do século XX. As formações de Abraham, como filósofo e como psicanalista, servirão de fonte de inspiração para a construção de um pensamento original e singular. De acordo com Rand (2001), nenhum outro filósofo da sua geração operou uma ligação íntima entre a fenomenologia husserliana e a psicanálise freudiana¹. Procurando, de um lado, apresentar as noções freudianas de inconsciente, de conflito, de sintoma e de símbolo à filosofia; e de outro lado, abrir à psicanálise as portas da investigação filosófica sobre o ser no seu conjunto, Abraham realizou uma síntese de modo a transformar ambas as fontes, num enriquecimento recíproco entre as teorias de Husserl e de Freud. Inicialmente, tratava-se de oferecer elementos da fenomenologia como guia teórico para a psicanálise, a qual, por sua vez, abriria à fenomenologia um campo de experimentação concreto.

3.1

Da fenomenologia à transfenomenologia

Do ponto de vista da fenomenologia husserliana, o ser é considerado sob o ângulo de sua relação com a consciência, esta definida a partir de seu vínculo com o mundo dos fenômenos que lhe aparecem (Rand, 2000). Assim, para Abraham, uma apreensão objetiva do mundo não é possível sem a mediação da consciência que lhe dá sentido. Entretanto, na visão do autor, apesar de impulsionar o estudo dos processos de atribuição de sentido no campo da filosofia, a concepção fenomenológica do ser como produto da consciência e da

¹ De acordo com Rand (2001), “Nenhum outro filósofo de sua geração ou de gerações anteriores terá operado uma íntima ligação entre Husserl e Freud. Se Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur ou Jean-François Lyotard, entre outros, cotejaram a psicanálise de forma mais ou menos ampla, o contato geralmente se encerrou por meio de um retorno ao seio da filosofia. Para Abraham, o que parece ter se produzido foi o inverso” (p. 113).

consciência como produto do ser constitui um obstáculo para a busca de um significado e de uma gênese da consciência.

Se for verdade que a definição do ser como significação, nascido dos atos constitutivos da consciência, representa uma renovação metodológica – na medida em que essa definição propulsiona, na cena filosófica, o estudo dos processos de atribuição de sentido – a suposição de Husserl de uma perfeita transparência da consciência a ela mesma paralisa a pesquisa de sua própria significação e de sua gênese (Rand, 2000, p. 13).

Desse modo, a tentativa inicial de Abraham no sentido de uma harmonização entre a fenomenologia husserliana e a psicanálise freudiana acabou sendo radicalizada em favor desta última. Rand (2001) localiza esta mudança de perspectiva no texto 1961, “O símbolo ou o além do fenômeno” sobre o símbolo, no qual este Abraham apresenta um programa de investigação que consiste em traçar a origem do fenômeno. Na visão deste autor, a psicanálise representa uma solução para o problema da origem do fenômeno na medida em que introduz o inconsciente como a instância que dá sentido aos atos da consciência. Ou seja, a idéia de inconsciente introduzida por Freud permite, na concepção abrahâmica, ultrapassar a descrição dos fenômenos da consciência, indo além ou aquém do campo acessível à consciência. Esta transposição da descrição do fenômeno para remontar à sua gênese inscreve-se no quadro de uma nova perspectiva introduzida por Abraham: a perspectiva transfenomenal. Se, na fenomenologia, o mundo dos fenômenos não existe senão por sua correlação com a consciência que dá o sentido, para Abraham, na psicanálise, o sentido do mundo e da consciência reside em um domínio transfenomenológico, isto é, “em um para além do fenômeno, que tal como o inconsciente, escapará forçosamente à apreensão direta” (Rand, op. cit., p. 13).

A dimensão original da psicanálise reside justamente nesse modo de ‘decifração’ genética a um só tempo transobjetivo (o texto do símbolo dado objetivamente, e ‘decifrado’ do interior como gênese de um funcionamento) e transubjetivo (não ocorrendo a ‘decifração’ pelo próprio sujeito, mas por um outro) (Abraham, 1961, p. 35).

O termo transfenomenologia é utilizado por Abraham a fim de designar o programa que consiste em percorrer o caminho do fenômeno visível ou dado até a questão da sua razão de ser ou de sua origem. Ao interrogar-se sobre a fonte do sentido daquilo que é, a psicanálise freudiana permite ultrapassar o nível estático da descrição, colocando em jogo a relação dinâmica do fenômeno

com sua motivação subjacente (Rand, 2001). Dessa forma, Rand explica que uma descrição fenomenológica de uma paralisia histérica, por mais minuciosa que seja, não atinge a situação de bloqueio psíquico indizível – o trauma ocorrido – que teria levado à conversão. Na terminologia de Abraham, isto equivale a dizer que a descrição fenomenológica não saberia chegar ao “transfenômeno”, isto é, à razão de ser do aparecimento desse sintoma (Rand, 2001, p. 113).

O princípio da decifração, em Freud, é o de encontrar em um sintoma traço de um passado conflitivo escondido. O sintoma é uma formação de compromisso que visa resolver um conflito inconsciente. De acordo com Rand (2001), por ser de início incompreensível tanto para o paciente quanto para o analista, a compreensão do sintoma depende da transformação de uma série de deformações afetivas e verbais que permitirão ao paciente aproximar-se das regiões inacessíveis e conflitivas de seu psiquismo. Nas palavras de Rand, “Graças à leitura do sintoma, efetuada com a ajuda do analista, a dor de uma pessoa será aliviada. Este parece ser o essencial da descoberta freudiana” (2001, pp. 125-126).

Para o autor, aos poucos, em Freud, a leitura livre dos sintomas é chamada a complementar a compreensão da manifestação variada de um pequeno número de estruturas universais tais como os complexos de Édipo e de castração, e a inveja do pênis, complexos inerentes ao estágio fálico do menino e da menina. Rand (2001) assinala um conflito entre essas duas tendências do pensamento freudiano, já que a leitura dos sintomas não leva à identificação de complexos típicos, mas ao contrário, a uma infinidade de conflitos e de soluções de compromisso. Em sua visão, “é como se Freud não tivesse confiança no alcance extraordinário de seu método de decifração. Assim ele fez inflexões em seu trabalho de investigador para chegar a um desenho teórico que previsse os resultados e fornecesse um sistema pré-determinável de fontes do problema psíquico” (Ibid., p. 126).

A perspectiva de Abraham e Torok concentra-se sobre a realização do que eles consideram como a mais importante descoberta freudiana: a possibilidade de uma leitura singular dos sintomas. A partir disso, Rand (2001) considera que limitar a compreensão dos sintomas a um determinado número de conteúdos pré-formados significa, na visão do casal Abraham e Torok,

retirar seu infinito potencial de interpretação. A psicanálise buscará, para Rand (2001) restituir as condições de possibilidade singulares da emergência do sentido.

As reflexões de Abraham e Torok sobre as estruturas fundamentais do psiquismo inscrevem em seu núcleo a problemática da abertura. O ser humano é constantemente submetido à prova daquilo que é novo. Psiquicamente falando, ele se constrói a todo o momento pela integração permanente de novidades encontradas, de prazeres suscitados, de traumas, de conflitos superados, de heranças impostas ou de dons recebidos (Rand, 2001, p. 128)

Na perspectiva dos autores, há dois princípios da vida psíquica: o alargamento e o retraimento de si. São esses os processos livres da criação de si e seus entraves ou patologias. As pesquisas clínicas de Torok, realizadas ao mesmo tempo em que Abraham procurava desenvolver o princípio de uma dinâmica intersubjetiva criadora a partir de suas formulações sobre o símbolo, orientam-se na mesma direção: descobrir as possibilidades de dar lugar aos afetos ou às vivências que permaneceram até então recalçadas, inacessíveis, anônimas ou ilegítimas.

Deixando de lado a esfera propriamente freudiana das psicopatologias e da descrição dos processos inconscientes, Abraham generalizará o pensamento do sintoma. Ele suporá um para além de todo fenômeno, domínio eminentemente analisável no entanto e que justificará a existência do fenômeno em questão, dotando-o de seu sentido e de sua gênese individual subjacente. Esta tese metodológica de Abraham repousa sobre a valorização daquilo que ele vê como a originalidade conceitual mais frutífera do freudismo, notadamente a descoberta do sintoma psíquico como traço memorial eloqüente de desejos e de traumas inacessíveis ou latentes. Prolongando essa mesma idéia, Abraham suporá que o mundo dos fenômenos e o psiquismo emanam, no seu conjunto e em seus infinitos detalhes, de catástrofes de todo tipo cujos restos fragmentários sobrevivem nos fenômenos que eles engendram. Se a fenomenologia terá fornecido o princípio da correlação do fenômeno a uma fonte de sentido, a psicanálise receberá como campo de investigação a pesquisa da fonte do sentido aparentemente inacessível, para decifrar, em todos os domínios do vivo e do inanimado, a gênese sintomática, isto é, simbólica, do ser (Rand, 2000, p. 14).

3.2 A concepção abrahamiana do símbolo

Uma teoria do ser como símbolo constitui a base dos estudos empreendidos por Abraham e Torok ao longo de todo seu pensamento. A concepção de símbolo de Abraham é, no entanto, mais explicitamente abordada em três textos redigidos entre 1961 e 1962: “Apresentação de Thalassa”, “O

símbolo ou o além do fenômeno” e “O tempo, o ritmo e o inconsciente”². Em cada um deles, o problema da operação simbólica é retomado de um ângulo diferente e, conseqüentemente, novas idéias e novas expressões são acrescentadas às formulações anteriores, formando uma superposição de conceitos e de terminologias que dá origem a uma teoria densa e complicada, de difícil leitura e compreensão. Nenhum dos comentadores de Abraham aborda o problema da operação simbólica em seu detalhe mais técnico e minucioso.

Nicolas Abraham redigiu simultaneamente “O símbolo ou o além do fenômeno” (1961) e “Apresentação de Thalassa” (1962), este último apontado por Maria Torok como “um prefácio indireto” ao artigo do autor sobre o símbolo³. De fato, a compreensão da teoria do símbolo elaborada por Abraham em seu texto de 1961 requer uma leitura atenta do prefácio escrito por Abraham para a tradução francesa de “Thalassa”⁴, pois a abordagem abrahamiana do símbolo está calcada nas considerações bioanalíticas de Ferenczi. Para este autor, é possível regredir indefinidamente de símbolo em simbolizado, na medida em que considera o símbolo como elemento irreduzível dos fenômenos vitais. Em “Apresentação de Thalassa”, de 1962, Abraham descreve, com suas próprias palavras, a concepção ferencziana de uma essência simbólica da realidade:

Somos tecidos de símbolos de um lado a outro, nossos átomos, nossas células, nossos fins ideais. Esses símbolos carregam consigo sua história, o sentido de sua gênese. Eles constituem uma unidade, mas com dupla face: o que eles permitem que apareça esconde o que não são mais. Mas é apenas o que eles não são mais que revela o que eles realmente são. Se assim é nossa condição humana, assim é também a estrutura mesma do ser, a coerência simbólica do universo (Abraham, 1962a, p. 27).

² Não se pode ignorar o importante texto de 1959, “Reflexões fenomenológicas sobre as implicações estruturais e genéticas da psicanálise”, redigido por Abraham após o término de um seminário de fenomenologia e psicanálise sobre a temporalidade. Inspirando-se nas indicações do último Husserl com o objetivo de abordar a problemática empírica da psicanálise no plano transcendental, Abraham procurou, nas palavras de Torok, “dar conta da psicanálise enquanto fundadora, ‘ciência das ciências’” (Abraham & Torok, 1995, p. 17). No entanto, este texto, caracterizado pelo predomínio de uma linguagem repleta de termos filosóficos, não constitui objeto do presente estudo. Vamos nos ocupar dos três artigos citados acima, nos quais figura, mais explicitamente, a intenção de Abraham de apreender o símbolo psicanalítico como modelo originário.

³ Informação extraída de um escrito de Maria Torok (s/d) que antecede o artigo “Apresentação de Thalassa” na coletânea de artigos “A casca e o núcleo”. Cf. ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995.

⁴ Cf. Ferenczi (1924).

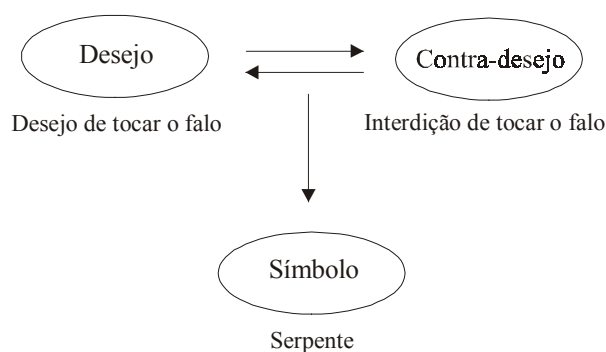
Tomando como ponto de partida as considerações de Ferenczi em Thalassa, Abraham afirma que nosso corpo funciona desde o início como linguagem. O autor procura mostrar como Ferenczi não faz distinção entre duas realidades, uma psíquica e outra orgânica, concebendo apenas uma realidade feita de significações e de símbolos. Assim, Abraham explica que na concepção ferencziana, os fenômenos expressivos da conversão histérica e também das manifestações emotivas em geral se voltam para a utilização das possibilidades filogenéticas inscritas em nosso corpo para a satisfação, ao mesmo tempo, mágica e simbólica de algum desejo recalcado. Por exemplo: o caso da vermelhidão do rosto durante uma situação afetivamente carregada. Abraham explica que essa vasodilatação superficial, localizada na face, pode simbolizar o desejo recalcado da adolescente de acolher o órgão masculino. O afluxo de sangue para a superfície do corpo já tem uma significação, de alguma forma a priori, pois tem por efeito apaziguar uma excitação local pela intensificação das trocas. A conclusão é que o desejo atual não faz outra coisa a não ser se apoderar de um meio já significativo em si mesmo, à sua disposição. O que é proibido ao pensamento consciente, o enrubescimento realiza simbolicamente pela linguagem do corpo: os vasos se dilatam como que para absorver um objeto e essa ficção orgânica se torna o próprio símbolo do desejo recalcado. É a partir daí que, na visão de Abraham, Ferenczi torna possível a extensão da teoria psicanalítica ao âmbito da biologia. Se nosso corpo é linguagem desde a origem, as significações de base só podem ocorrer por uma simbolização ainda mais original realizada na filogênese, a respeito de traumatismos e de privações que afetaram a espécie.

Se aceitarmos o pressuposto, confirmado por inúmeras observações, de que fragmentos inteiros de história perdida ou inacessível por outros meios são conservados, à maneira dos hieróglifos, nas formas de expressão simbólicas ou indiretas do psiquismo e do corpo, poder-se-á compreender e perdoar que ousemos aplicar aos grandes mistérios da gênese da espécie esse método de decifração da história individual (Ferenczi, 1924, pp. 287-288).

Dessa forma, para Abraham, “a linguagem dos órgãos e das funções seria portanto, por sua vez, um conjunto de símbolos que remetem a uma linguagem ainda mais arcaica e assim por diante” (Abraham, 1962a, p. 24). Tal linguagem implica, segundo Abraham, uma inscrição simbólica não-verbal. O autor

considera que o que é inscrito dessa maneira não pode ser decifrado pelo sujeito, mas deve ser decifrado por um outro.

É justamente com o tema da leitura do texto simbólico em psicanálise que Abraham abre seu texto de 1961 “O símbolo ou o além do fenômeno”. Para o autor, a leitura do texto do símbolo não pode ser restringida a uma correspondência termo a termo, tal como faz o arqueólogo que ao se aplicar em decifrar os documentos de uma língua desconhecida, limita-se a acrescentar o sentido à coisa (Abraham, 1961, p. 30). Do ponto de vista do autor, o símbolo não se constitui como símbolo por si mesmo, “mas apenas enquanto operação de um sujeito relacionado com seus objetos” (Ibid., p. 31). Abraham introduz uma importante distinção entre o que denominou símbolo-coisa e símbolo operante. O símbolo-coisa, considerado como hieróglifo ou texto simbólico, consiste em um símbolo morto enquanto símbolo. O símbolo operante corresponde ao símbolo animado de sentido e supõe sujeitos concretos, considerados como um conjunto em funcionamento. Decorre daí que para Abraham, “interpretar um símbolo consiste em converter o símbolo coisa em símbolo operante” (Ibid., p. 30). Esta conversão, que consiste em inserir o símbolo em um funcionamento operatório de um sujeito relacionado com seus objetos corresponde ao método transfenomenal de decifração. Nessa perspectiva, compreende-se que “nunca uma coisa deve ser tomada como símbolo de outra coisa”, mas como uma operação resolutória de um conflito entre um desejo e um contra-desejo. No texto de 1961, o autor ilustra esta idéia a partir do símbolo “serpente”, supostamente incluído em um contexto associativo que ponha em evidência um desejo infantil recalcado buscando seu equivalente na fantasia de apropriação de um “falo”, fantasia bloqueada, por sua vez, por um contradesejo (por exemplo, um temor, relacionado ou não com uma figura imaginária). Para Abraham, “dizer simplesmente que a ‘serpente’ é um símbolo do ‘falo’ é reificar o símbolo”; é tomar uma coisa por uma outra coisa, ignorando o conflito do qual o símbolo se origina: um duplo funcionamento em sentido contrário, de um desejo e de um contradesejo (Abraham, 1961, pp. 30-31). Partindo do símbolo “serpente” como exemplo, Abraham considera que a operação simbólica consiste em resolver o conflito através da substituição de dois funcionamentos incompatíveis por um terceiro, simbólico com relação aos dois primeiros.



No caso do exemplo, ilustrado acima graficamente, o símbolo “serpente” substitui uma ação interdita por um discurso que satisfaz ao mesmo tempo o desejo e o contradesejo. Assim, a manipulação conflitiva do objeto dá lugar à manipulação sem perigo da palavra-imagem, isto é, o horror que se sentiria ao tocar o falo é substituído pela visualização da palavra “serpente”. Abraham vê todo processo de substituição efetuado pela simbolização como uma promoção a um nível de funcionamento superior, considerando que tal promoção “revela a ascensão ao nível da representação de um funcionamento que opera primeiramente no plano motor” (Abraham, 1961, p. 32). Para ele, é possível distinguir dois níveis de funcionamento na resolução do conflito que dá origem ao símbolo “serpente”: o nível da motricidade de ação e o nível da motricidade verbal. Entende-se que o desejo (bem como o contradesejo) de tocar o “falo” situa-se no nível motor, enquanto que a manipulação da palavra “serpente” constitui uma representação dramática de um discurso. A operação simbólica consiste em uma mudança de um nível para outro que, neste caso, corresponde a uma passagem do nível da motricidade agida para o nível da motricidade verbal. Esta passagem permite a resolução de um conflito que, no nível da motricidade verbal elimina o perigo da manipulação do objeto (no exemplo acima, o falo) e encontra uma solução na manipulação sem nenhum perigo da palavra-imagem.

Compreende-se desde então, que a palavra, depois a imagem que ela inspira, possam abrir o caminho para um funcionamento isento de conflito, tanto mais que a manipulação conflitiva do objeto dá lugar à manipulação sem perigo da palavra-imagem. Vê-se então como, desse ponto de vista (transfenomenal) o símbolo consiste, não na equivalência ‘serpente-falo’, mas no que, pela visualização da palavra ‘serpente’, se encena, para alguém (a imago), o horror que se sentiria ao tocar o falo, enquanto o discurso, assim dramatizado, equivale ao gesto motor proibido (Abraham, 1961, p. 32).

Se, no nível motor, desejo e contra-desejo não encontram solução e culminam em um bloqueio, a passagem ao nível verbal possibilita que o sujeito se dirija simultaneamente ao desejo e à imago interdita. Essa passagem de nível, que numa linguagem freudiana pode ser compreendida em termos de recalçamento e de retorno do recalçado, é traduzida, na abordagem de Abraham, como in-determinação e re-determinação dos elementos do conflito.

In-determinação e re-determinação aparecem como momentos essenciais da simbolização, a primeira implicando sempre uma promoção a um funcionamento superior e a segunda, a possibilidade da escolha de modo particular dentre todos que a in-determinação tornou possíveis (Ibid., p. 33).

Assim, os funcionamentos incompatíveis presentes na origem do conflito se in-determinam e em seguida se re-determinam em um novo funcionamento, simbólico com relação aos dois primeiros. Isto equivale a dizer que através da operação simbólica houve in-determinação dos elementos do conflito: “o gesto preciso tornou-se palavra; seu sentido, igualmente preciso, tornou-se significação verbal, sendo palavra e significações instrumentos multivalentes para evocar a ordem perceptiva a que o desejo visou” (Ibid., p. 33). Compreende-se então de que forma a simbolização não consiste em substituir uma “coisa” pela outra, mas em resolver um conflito determinado, transpondo-o num plano em que seus termos incompatíveis sofram uma indeterminação capaz de harmonizá-los num funcionamento novo gozando de uma nova determinação. Sendo assim, convém observar que a perspectiva abrahamiana difere daquela adotada por Freud na medida em que Abraham enfatiza o aspecto produtivo do recalçamento, introduzido em sua teoria como fundamental para o processo humano de simbolização. Na visão de Abraham, percebe-se que o retorno do recalçado não está prioritariamente associado ao aparecimento de um “corpo estranho”, pois prevalece uma concepção do recalçamento como uma operação *simbolígena*: o que retorna desta operação é sempre um novo símbolo.

A apreensão do símbolo como um funcionamento que consiste em solucionar um conflito situado em um plano inferior só pode ser efetuada a partir do método transfenomenal, que para Abraham caracteriza a especificidade de toda investigação psicanalítica. Nas palavras do autor:

A dimensão original da psicanálise reside justamente nesse modo de ‘decifração’ genética a um só tempo transobjetivo (o texto do símbolo dado objetivamente, e ‘decifrado’ do interior como gênese de um funcionamento) e transubjetivo (não ocorrendo ‘a decifração pelo próprio sujeito, mas por um outro’) (Abraham, 1961, p. 35).

Agora já se pode compreender mais claramente por que, na visão de Abraham, a leitura do símbolo exige sua inserção no dinamismo de um funcionamento em relação com objetos. Em primeiro lugar, porque o símbolo não remete a um elemento isolado, mas a um conflito subjacente entre dois funcionamentos incompatíveis. Em segundo lugar, porque de acordo com a idéia psicanalítica de símbolo, este tem a particularidade de não ser acessível ao sujeito solipsista, nem à apreensão puramente objetiva: sua decifração se dá no encontro com outra subjetividade.

É precisamente a idéia psicanalítica do símbolo, concebido como uma fusão entre recalante e recalcado (‘o retorno do recalcado’), que resume as diferentes aquisições dessa nova perspectiva. A significação do símbolo não é acessível ao sujeito em razão do próprio recalamento. Também não é dada objetivamente, por exemplo, para uma psicologia behaviorista, pois, para encontrar ressonância, sua significação requer, da parte do observador, a participação de sua própria estrutura imaginal (Ibid., p. 34).

Devido ao caráter transfenomenal do símbolo, ele só pode ser apreendido através da ressonância, uma modalidade específica da escuta psicanalítica que se revela na relação transferencial. A ressonância tem lugar quando o aspecto consciente da solução simbólica apresentada pelo paciente induz no analista uma estrutura imaginal complementar. Abraham propõe designar com o termo imaginal “a particularidade que resulta da destituição do consciente, do ego cartesiano, e até do fenomenológico (...)”, o que ao nosso ver, pode-se encarar como mais uma expressão utilizada pelo autor para se referir ao método transfenomenal (Ibid., p. 34). Do ponto de vista de Abraham, o analista é um outro que com seu estoque imaginal vai disparar a gênese do conflito subjacente ao sintoma-símbolo. Abraham enfatiza que a ressonância se revela por um “não-comprometimento” e não por uma “não-ressonância” do analista, pondo em evidência seu caráter transfenomenal da escuta psicanalítica:

Podemos apenas notar, de passagem, que essa noção de ressonância se distingue radicalmente tanto da *Einfühlung*, marcada de subjetivismo quanto da observação puramente objetiva: ela opera por um acionamento do Inconsciente a partir de conteúdos conscientes recebidos pela audição, ou melhor ainda, a ressonância ocorre quando conteúdos de consciência

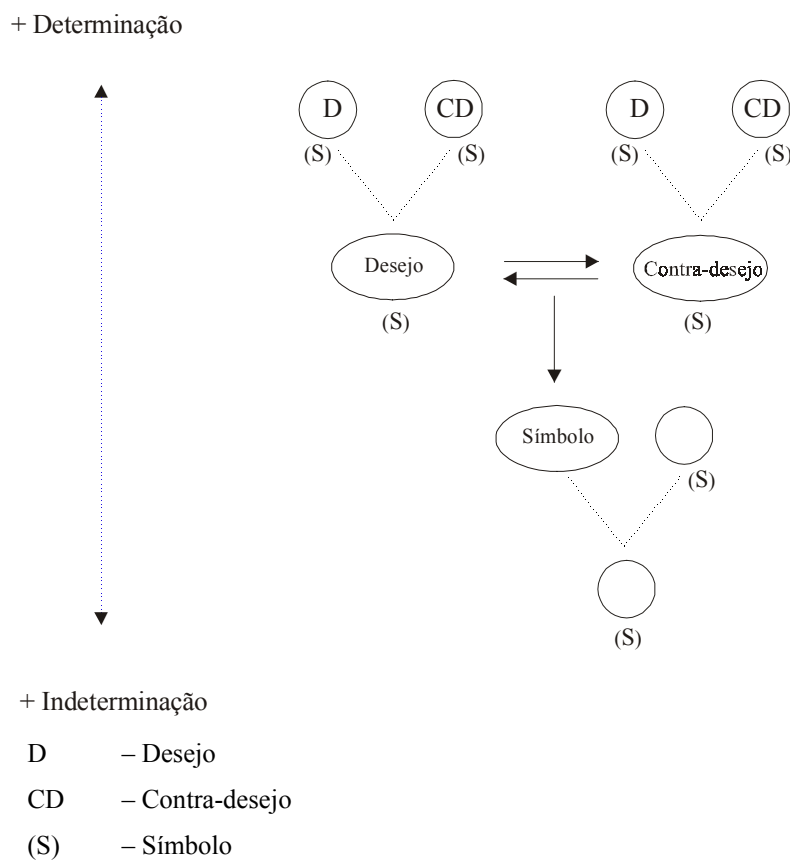
encontrados induzem em nós, por sua particularidade, um inconsciente – isto é, uma estrutura imaginal – complementar (Abraham, 1961, p. 34).

Depois de fazer um desvio em direção à especificidade transfenomenal do símbolo e do método psicanalítico, Abraham propõe um retorno ao ponto central do artigo que estamos examinando, “O símbolo ou o além do fenômeno”. Antes disso, no entanto, convém retomarmos as duas idéias principais desenvolvidas até então: a primeira delas diz respeito à compreensão transfenomenal do símbolo, que consiste em considerá-lo como um funcionamento resolutório de um conflito. Em segundo lugar, é preciso lembrar que Abraham vê todo processo de substituição efetuado pela operação simbólica como uma promoção a um nível de funcionamento superior. Esta idéia é importante na medida em que permite compreender a afirmação de Abraham de que “O simbolizado é sempre o símbolo de um simbolizado inferior”, o que o leva a concluir que “toda operação simbólica supõe outras operações simbólicas como fundamento” (Ibid., p. 36).

Desse modo, a promoção de um funcionamento de nível inferior a um funcionamento de nível superior presente em toda operação de simbolização significa que o símbolo contém sempre um “mais” com relação ao simbolizado. Assim, recorrendo ao exemplo citado anteriormente, pode-se dizer que o símbolo “serpente” contém um mais com relação ao conflito entre o desejo de tocar o falo e sua interdição, na medida em que pela ascensão ao nível verbal, a manipulação sem perigo da palavra-imagem inclui tanto o desejo quanto a imago interdita. De acordo com Abraham, esse “mais” refere-se justamente ao surgimento de uma inibição incluída no novo funcionamento: entenda-se aqui que a invenção da palavra inclui a inibição do gesto motor proibido. A inclusão dessa inibição se dá pela in-determinação de elementos mais determinados conforme regredimos de simbolizado em símbolo: “Quando voltamos para trás a partir de um símbolo dado, não podemos deixar de encontrar menos nos símbolos inferiores e anteriores” (Ibid., p. 38)⁵.

⁵ A concepção de Jones sobre o símbolo caracteriza-se por considerar o “verdadeiro simbolismo” como fruto do recalçamento, aproximando-se nesse sentido, da perspectiva de Abraham. Entretanto, um ponto de divergência entre essas abordagens, refere-se à suposição de Jones segundo a qual, ao infinito número de símbolos possíveis corresponde um pequeno grupo de idéias simbolizadas. Para Jones, “Todos os símbolos representam idéias relacionadas a si e aos pais, ou bem aos fenômenos do nascimento, do amor e da morte” (Jones, 1997, p. 95). Esta idéia é criticada por Abraham, para quem tal correspondência só pode ser concebida quando se

Paralelamente, neste caminho regressivo, a tendência é encontrar uma determinação crescente.



O esquema acima procura ilustrar tal idéia graficamente, através de um recorte da rede simbólica constituída por uma infinidade de elementos que entram em conflito, *in-determinando-se* e *re-determinando-se* de acordo com novas simbolizações. O que se pretende mostrar ainda, com esta ilustração, é que os mesmos elementos que se constituem como desejo e contra-desejo em uma operação simbólica dada, derivam de operações simbólicas anteriores e representam, ao mesmo tempo, elementos incompatíveis (desejo e/ou contra-desejo) para as operações simbólicas seguintes. Através da formulação segundo a qual toda operação simbólica supõe outras operações simbólicas como

toma a simbolização como a substituição de uma “coisa” por “uma outra coisa”. De acordo com Abraham, “Na realidade, a simbolização não consiste em substituir uma “coisa” pela outra, mas em resolver um conflito determinado transpondo-o num plano capaz de harmonizá-lo num funcionamento novo gozando de uma nova determinação. É por isso que, numa terminologia coisística, se pode fazer observar que o superior simboliza o inferior e que à infinita variedade dos textos simbólicos corresponde um número limitado de simbolizados” (Abraham, 1961, p. 33).

fundamento, é possível chegar à idéia essencial de Abraham: a gênese de um símbolo dado remete sempre e necessariamente à gênese de outros símbolos.

Diante disso, o autor vê a necessidade de postular um simbolismo primeiro: “O símbolo primeiro, o Arqué, deve, pois, apresentar o máximo de simplicidade e o mínimo de in-determinação” (Abraham, 1961, p. 38). Sua concepção transfenomenológica do Arqué consiste em explicitar a operação do símbolo desde sua forma mais primordial, a partir da idéia de uma tensão para o ser, que corresponde à angústia originária, encontrada em um início mítico.

Trata-se, senão de um novo mito, ao menos de uma expressão metafórica para figurar, por analogia, a impossibilidade de ser ou, se se preferir, o não-ser ativo, em tensão para o ser. É possível, aliás, que essa Angústia originária seja ficção pura e que ela não possa ser pensada senão como uma idéia-limite, tal como o zero em matemática, desprovido de toda existência própria, porém indispensável às operações (Ibid., p. 39).

Segundo Abraham, a angústia originária é o fundamento do ser e do pensamento. O autor define o ser como o mesmo, o idêntico, o iterável, resultado de um ato constituinte surgido na angústia (Ibid., p. 40). Para o autor, o Arqué equivale ao ser primeiro.

Para nós, o começo, o Arqué, não será nem a Angústia, nem o Ato Criador, mas o Ser primeiro. Ora, o advento do ser ou do idêntico só é possível no modo simbólico. Em termos formais, só se pode dizer: que A é A se for possível dizer de algum modo que A implica B sob o modo do não, isto é, se A simboliza com B. Ao simbolizar com B, simboliza precisamente a Angústia originária em que os dois pólos se encontram reunidos em sua ‘tensão’ na direção do ser. Vê-se bem que o símbolo singular não se basta a si mesmo para ser. Se ele é o que é, ao mesmo tempo em que implica o que ele não é, é preciso para a permanência da articulação que o que ele não é seja por sua vez uma permanência, uma identidade (B) (Ibid., p. 40).

A estrutura descrita acima permite compreender que para Abraham, o símbolo só é símbolo se inclui nele a sua negação. Mas é preciso observar que o fato de que A remete a B significa que ele não está fechado em si mesmo: está de algum modo em comunicação com B. Para que A seja precisamente A e não B é preciso que ele mesmo realize esse ato de discriminação, que consiste na operação simbolizante mais arcaica do ego. Desse modo, o ato fundamental do ego se traduz por uma operação de discriminação, o que leva Abraham a afirmar que “a função do ego consiste em figurar nele o que ele não é, operando e mantendo uma clivagem, própria para tirar o ser da angústia originária” (Abraham, 1961, p. 40). Esta afirmação permite entrever a intenção

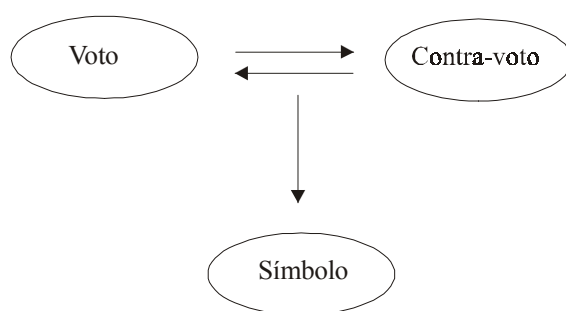
do autor: mostrar como o surgimento do ego tem lugar no intersubjetivo, como um termo complementado por uma díade que contém os caracteres intrínsecos do outro considerado, por sua vez, como ego. Assim, o ato fundamental do ego consiste em se discriminar do outro. Nas palavras de Abraham:

Com efeito, se o Ego não é possível sem se distinguir do outro, o outro, por sua vez, oriundo da clivagem da angústia originária, deve poder se afirmar, no modo negativo, com relação a seu outro. Em outras palavras, o outro deve poder simbolizar com seu outro, simbolizando a mesma angústia originária que este. O outro será, portanto, por sua vez, ego. Quer dizer que o surgimento do ego tem lugar, de repente, no intersubjetivo, a saber, como um termo complementado por uma díade (Ibid., p. 41).

Para Abraham, os dois termos da díade originária realizam um movimento de discriminação, mas também, paralelamente, orientam-se para a regressão na angústia. Decorre disto a afirmação de Abraham sobre o papel do símbolo: “A exigência intrínseca do símbolo é operar sem nunca se consumir, isto é, sem jamais se dissolver na fusão originária, nem atingir uma clivagem efetiva” (Ibid., p. 41). Esta formulação põe em evidência o sentido transfenomenal da intencionalidade segundo o autor: a simbolização da angústia. De acordo com o método transfenomenal, dada uma coisa ou uma experiência vivida, trata-se de restabelecer o funcionamento que elas implicam e a gênese à qual este remete: a simbolização em *fusão-desfusão* da angústia originária. A originalidade desta abordagem consiste na explicitação da estrutura diádica, isto é, intersubjetiva da operação simbólica desde sua forma mais primordial. Para Abraham, isto equivale a dizer que o surgimento do ego é contemporâneo ao surgimento do outro: sua concepção de intersubjetividade consiste na suposição de sujeitos presentes na constituição da subjetividade e não, como se poderia pensar, na idéia de dois sujeitos já presentes desde um momento anterior a tal constituição. O autor acrescenta que a idéia de símbolo implica sempre e necessariamente uma tripla articulação, na qual “o advento do símbolo é contemporâneo ao advento do Ego, do Tempo e do Outro” (Ibid., p. 42). Tal articulação pode ser mais bem compreendida a partir das contribuições encontradas no artigo de 1962, intitulado “O Tempo, o Ritmo e o Inconsciente”, no qual Abraham introduz uma reflexão sobre a dimensão temporal presente na clínica e na teoria psicanalítica. Para ele, a psicanálise serve-se constantemente de noções que remetem a uma dimensão de temporaneidade.

Que se trate de ‘desenvolvimento libidinal’, de ‘regressão’, de ‘elaboração afetiva’, para não dizer de ‘isolamento’ e de ‘projeção’, temos de tratar com conceitos que se referem todos à genealogia do tempo. (...) Pode-se chegar a dizer que, nesse sentido, não há um único conceito psicanalítico que não implique, de algum modo, uma dimensão genética do tempo e não se referia a uma temporização, a uma criação do tempo e, conseqüentemente, a uma verdadeira origem. Inapreensível, certamente, como fenômeno, o domínio transfenomenal dessa origem é constitutivo de toda psicanálise (Abraham, 1962b, p. 91).

Neste artigo, o autor apresenta uma imagem do tempo como uma pulsação rítmica de fusão e de *desfusão* que surge no seio da díade do ego e do outro. A reflexão de Abraham é construída, no âmbito desse texto, a partir de “dois instrumentos maiores da psicanálise que se sobressaem, à primeira vista, por sua aparente independência com relação à temporalização”: o voto e o contra-voto. Ambos são inconscientes e inconcebíveis de forma separada. O voto não se realiza na medida em que encontra um obstáculo intrínseco que o mantém atuante e insatisfeito: o contra-voto. Os conteúdos concretos respectivos de cada um são rigorosamente inseparáveis. Sendo assim, o voto inconsciente nada mais é que um desejo eterno, e seu contra-voto, seu eterno obstáculo. Mas isto não significa que devam permanecer bloqueados em uma oposição estática; ao contrário, a resultante da relação entre voto e contra-voto vai se concretizar num desejo consciente, simbólico com relação ao voto.



Este esquema gráfico pode ser interpretado como uma releitura da operação simbólica resolutória de um conflito tal como foi vista anteriormente. Os termos desejo e contra-desejo são substituídos aqui pelos termos voto e contra-voto, respectivamente. O símbolo, por sua vez, corresponde ao novo desejo consciente. Em outras ocasiões, Abraham utiliza de modo equivalente os conceitos de id e superego, reservando ao ego a posição que aqui é ocupada pelo símbolo.

Em “O tempo e o ritmo e o inconsciente”, Abraham aprofunda e desenvolve a idéia, presente no texto “O Símbolo ou além do fenômeno”, de que toda modificação de um funcionamento deve ser motivada por uma afecção. Uma afecção é definida pelo autor como qualquer perturbação que constitua um obstáculo intransponível, produzindo um conflito no seio de um funcionamento (tal como o descrito acima). A simbolização faz com que esse conflito dê origem a um novo símbolo, isto é, a um novo desejo consciente, a partir de uma operação que se traduz por uma identificação com o outro, ao mesmo tempo objeto e obstáculo do desejo. Aqui Abraham destaca um tipo de recalçamento que difere daquele tal como concebido por Freud. A afecção produz um recalçamento que aumenta o patrimônio do id (voto) e, correlativamente, o alcance do superego (contra-voto), ou seja, trata-se de um recalçamento enriquecedor, não patológico, que diz respeito ao surgimento da estrutura do novo desejo consciente. Nos processos normais de simbolização, ou seja, quando não é o recalçamento patogênico e regressivo que está em jogo, é a seguinte operação que dá origem a um novo desejo consciente.

Primeiramente, a passividade da afecção será assimilada por uma operação simbolizante: a identificação. EU faço a MIM, de maneira simbólica, o que acabo de sofrer. Num segundo tempo, o resultado dessa identificação é ‘projetado’ no mundo exterior ou, em termos mais rigorosos, relacionado, de maneira intencional, às passividades que sobrevêm posteriormente. Estas, eu sei doravante apreendê-las, eu sei fazer delas ‘unidades de sentido’. ‘Eu me’ torna-se assim o instrumento de apreensão do ‘outro me’ e as afecções são reencontradas fora como representantes do superego. A dialética da identificação prossegue, desde então, não mais com relação a uma afecção, mas com relação a um objeto intencionalmente visado que será, assim, a fonte reconhecida (Abraham, 1962b, p. 93).

Para Abraham, a operação simbolizante de identificação consiste na transformação das afecções em afeto. Em sua visão, o afeto é central: o tratamento e a pesquisa psicanalítica recaem sobre ele e conceitos metapsicológicos tais como id, ego e superego apenas traduzem aspectos do afeto, concebido como uma “realidade imanente única”. Por meio dessa operação dialética, isto é, a identificação simbolizante, a afecção não só se traduz em símbolo, mas sobrevive e continua a funcionar, na medida em que cada novo desejo consciente, traduz também o obstáculo inconsciente de um desejo recalçado, de um voto inconsciente.

E como a afecção ocorre necessariamente sobre um ‘fundo de voto’ (algum voto já está ‘sempre presente’), cada novo representante constitui não apenas

um momento necessário do desejo consciente, mas traduz também o obstáculo inconsciente de um desejo recalcado, de um voto inconsciente. A realização é necessariamente manchada de insatisfação porque todo desejo simboliza também o obstáculo de que ele resulta e por que cada desejo é também a negação de um voto inconsciente. Tal é a ambigüidade essencial do desejo consciente (Abraham, 1962b, p. 93).

Dessa forma, todo desejo consciente comporta uma ambigüidade essencial na medida em que simboliza o obstáculo de que ele resulta. E ao mesmo tempo em que o desejo consciente simboliza o obstáculo, ele é também a negação de um outro desejo: o desejo inconsciente (Ibid., p. 93). A esse funcionamento ambíguo que garante a perenidade complementar do voto e do contra-voto, Abraham se refere como “a decepção do voto inconsciente” (Ibid., p. 92). Segundo Abraham, esta necessidade de se manter o voto sempre insatisfeito está ligada aos conflitos presentes no decorrer da maturação, que conduzem o sujeito de uma fase a outra em seu desenvolvimento. Para o autor, “é a própria maturação que invalida desejos arcaicos e que institui, segundo o despertar de suas necessidades, o objeto-obstáculo e o recalco apropriado para a sua fase” (Ibid., p. 100). Isto significa, em outras palavras, que a cada nova fase do desenvolvimento, um modo de satisfação é recalcado em proveito de um outro, a um só tempo novo e simbólico do precedente. A esse respeito é preciso levar em consideração a observação de Abraham sobre o tipo de recalco em jogo no caso dessa operação complementar referida como “a decepção do voto inconsciente”. Trata-se, para ele, de um “recalco sublimativo formador do ego e não de recalco patogênico resultante de afecções inadequadas à exigência da idade” (Ibid., p. 100). No processo estruturante de constituição do ego, novos objetos-obstáculos são permanentemente interiorizados por identificação simbólica, a qual segundo Abraham corresponde à noção freudiana de introjeção. Nas palavras de Abraham “a palheta do ego se alarga à medida que isso acontece” (Ibid., p.100).

Abraham considera o sujeito como um “afetável em movimento”, que se nutre permanentemente de afecções, ou seja, de conflitos, transformados em símbolos através da operação de identificação. Cada afeto novo, em relação a seus antecedentes, contribui para o aumento do patrimônio egóico, na medida em que o processo de simbolização permite sua indeterminação e sua

redeterminação em um novo símbolo. É apenas quando o afeto novo não passa por esse processo, isto é, não realiza a integração do conflito, que se tem direito de falar em recalçamento patogênico. Segundo Abraham, a psicanálise busca os pólos inconscientes do afeto que transparecem na relação transferencial.

É reconstituindo o voto e seu superego que o analista tem acesso à afecção patogênica, afecção cuja repetição simbólica é a própria doença – já que quando o afeto novo não pode se indeterminar de maneira adequada, isto é, não realiza a integração do conflito pelo recalçamento sublimativo, é o recalçamento patogênico e regressivo que tem lugar (Abraham, 1962b, p.103).

Em termos muito simples, isto significa que para Abraham e Torok, os símbolos constituem dados aos quais falta uma parte complementar que, pelo efeito do recalçamento, encontra-se oculta. A especificidade transfenomenal da escuta analítica consiste justamente em resgatar o complemento desconhecido do símbolo-sintoma, acessível através de uma busca dos pólos inconscientes do conflito que lhe deu origem. Há casos, entretanto, em que a escuta do analista se choca com a impossibilidade de retrair tal caminho. Em sua clínica da *cripta no seio do ego* e da *assombração do fantasma*, Abraham e Torok reconhecem a existência de dispositivos, cuja ação se dá no sentido de operar uma fratura simbólica, constituindo configurações psicopatológicas particularmente rebeldes à análise clássica.

4

A Cripta

O termo cripta aparece pela primeira vez em 1971 no texto de Abraham e Torok intitulado “A tópica realitária”. A elaboração do conceito, entretanto, já pode ser encontrada em sua forma incipiente no célebre artigo de 1968¹, redigido por Maria Torok: “Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso”. A noção de cripta, construída a partir das investigações dos autores sobre o luto patológico e a distinção introjeção-incorporação, representa, em última análise, o enquistamento ou o enterro de uma determinada situação vivida como traumática.

A compreensão do conceito de cripta exige o conhecimento das formulações de Maria Torok acerca de um fenômeno clínico que denominou, no contexto do artigo de 1968, “doença do luto”. Segundo a autora, Karl Abraham, em suas correspondências com Freud, chamou atenção para uma variedade do luto patológico representada por um incremento libidinal após a perda de um objeto. Considerando que Karl Abraham não havia desenvolvido suficientemente o problema de tal incremento libidinal, Maria Torok se propôs a compreender esta espécie de irrupção orgástica que invade o sobrevivente no momento de uma morte. Na visão da autora, “todos aqueles que confessam ter vivido tal ‘crescimento libidinal’ por ocasião da perda de um objeto o fazem com vergonha, espanto e informam a respeito com hesitação e voz baixa” (Torok, 1968, p. 217). Assim, Maria Torok identifica o núcleo em torno do qual se constitui a doença do luto:

(...) não é, como se poderia pensar, a aflição causada pela própria perda objetual, mas o sentimento de um pecado irreparável: pecado por ter sido invadido pelo desejo, por ter sido surpreendido por um transbordamento da libido, no momento em que convém afligir-se e abandonar-se ao desespero (Ibid., p. 218).

Em torno da questão da doença do luto circunscrita por Torok, estabelece-se uma problemática complexa cujos fios condutores compreendem

¹ Neste mesmo ano Maria Torok recebeu por este artigo o Prêmio Bouvet da Sociedade Psicanalítica de Paris.

a vergonha e o segredo, a distinção introjeção-incorporação e a clivagem do ego, resultando na criação de uma nova figura metapsicológica: a cripta.

4.1

A vergonha e o segredo

Segundo Rand (2001), na concepção de Abraham e Torok, o trabalho do luto consiste na “utilização eficaz e apaziguante de instrumentos simbólicos fornecidos ou autorizados pelo grupo social para comemorar a história, as circunstâncias e a dor de nossas perdas” (p. 69). Dessa forma, mesmo os casos de luto patológico profundo podem se resolver espontaneamente se não há nem vergonha nem segredo inconfessável por parte do enlutado. Entretanto, o transbordamento libidinal diante da perda do objeto que caracteriza os quadros de doença do luto torna impossível uma comunicação social e apaziguante em torno da perda. Por isso, Rand considera a doença do luto como uma “doença da vergonha” (Ibid., p. 70). E na medida em que a vergonha impede a comunicação afetiva com terceiros, ela engendra o segredo. Desse modo, compreende-se que a vergonha e o segredo são dois aspectos intrinsecamente ligados no que diz respeito à doença do luto e à constituição da cripta.

De acordo com Rand, a irrupção libidinal destacada por Torok não deve ser confundida com o crescimento do desejo após o desaparecimento de um cônjuge ou de um amante, bastante comum no trabalho psíquico que denominou “luto amoroso” (Ibid., p. 72). Enquanto este se refere a um desabamento de uma estrutura libidinal constituída em torno de um parceiro estável, legítimo e satisfatório, nos quadros de doença do luto, o transbordamento da libido é inassimilável porque não concerne nem um cônjuge, nem um amante. A invasão orgástica se dirige aos pais ou a outros membros próximos da família; pessoas que jamais foram parceiros sexuais reconhecidos para o sobrevivente. Aí está um dos elementos essenciais da doença do luto tal como é definida por Maria Torok: a invasão sexual comemora um momento de desejo ilegítimo, relacionado a um objeto de amor oculto e ambivalente que, em determinado momento, provocou e impediu a eclosão sexual do enlutado. A realização do desejo ilegítimo, indizível e

secreto, será sepultada para desaparecer completamente da circulação psíquica. Uma relação em circuito fechado que certos sobreviventes entretêm com a morte ou o trauma da separação se transforma, nos casos de doença do luto, em uma relação secreta com o morto. Por isso, nessas situações, não é a morte em si que faz sofrer, mas a vergonha e o segredo de uma irrupção libidinal que se introduz na relação com o objeto perdido, há muito complicada e dilacerada. Aqui é interessante apresentar um exemplo clínico extraído do artigo “Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso” para fins de ilustração. Maria Torok chama atenção para o fato de que raramente um diagnóstico de “doença do luto” pode ser feito de início. É comum que um quadro desse tipo se configure apenas num estágio avançado da análise, quando um conjunto de material se ordena em torno de um falecimento. Torok tratou de um jovem paciente chamado Thomas que procurou ajuda devido a cansaço e depressões. Durante sua análise, descobre aos poucos uma certa regularidade na aparição de seus estados depressivos: eles sobrevêm às quintas-feiras, dia em que perdeu sua mãe. Confessa ter vivido um crescimento libidinal quando sua mãe agonizava.

Ela já estava agonizando há dias. Eu sabia, eu esperava por isso. Era como que uma fuga. Não saber de nada. Mas não, não é isso. Não totalmente. Há uma coisa misteriosa. Ela agonizante, e eu, dói-me dizer isso...desejos, sim, desejos carnis me invadiram de verdade (Torok, 1968, p. 228).

A autora percebe, através da fala de Thomas, que essa mãe representava uma figura autoritária e controladora e explica como semelhante imago foi incorporada, barrando introjeções fálicas e genitais. “Eu era pequeno. Mamãe me lavava numa bacia. Meu sexo ficou grosso. De repente, ela o pegou: ‘Tá vendo, quando a gente é atacada, a gente pode atingir um homem pelo sexo’” (Ibid., p. 229). Esse episódio vivido com a mãe, e lembrado por Thomas no decorrer de uma sessão de análise, ilustra bem o momento em que ele sofreu uma inibição fundamental no seu desenvolvimento libidinal. Torok diz que o desejo do menino e da mãe se encontraram “apenas por um instante”. Diante da ambivalência de sua mãe a respeito de seus próprios desejos eróticos, Thomas é levado a incorporar tanto o desejo quanto o superego materno. Ou seja, por não aceitar sua própria sexualidade, a mãe se torna incapaz de acolher a do filho e, então, essa fixação imaginal leva Thomas a procurar incansavelmente um reencontro com esse momento, “tanto para vencer o superego [materno] interditor quanto para fazer triunfar o desejo comum” (Ibid., p. 229).

É nesse sentido que se pode entender a afirmação de Rand (2001), para quem Maria Torok situa a doença do luto no quadro de uma neurose intergeracional. O enlutado sofre de uma inibição fundamental no seu desenvolvimento libidinal. É a primeira etapa da neurose, e é o enlutado que parece tomado como por mágica quando da irrupção orgástica diante do cadáver do falecido. A segunda etapa se encontra na geração anterior: é ela que fornece explicação e que designa a gênese da neurose de inibição no sobrevivente. A evolução sexual do enlutado havia sido bloqueada devido à ambivalência do objeto de amor infantil a respeito de seus próprios desejos eróticos. Em síntese, o luto impossível remete antes ao desarranjo libidinal que havia marcado a vida do objeto perdido.

No âmbito do artigo sobre a doença do luto, já se pode vislumbrar o processo de formação do lugar da fixação imaginal que será, no artigo de 1971 “A Tópica Realitária”, designado como cripta. A construção de uma cripta é entendida nesse primeiro momento (1968) como o desdobramento de duas etapas necessárias, que Rand (2001) considera como duas formas distintas da doença do luto. A primeira delas compreende uma fixação sobre um objeto de amor que ao mesmo tempo despertou e interdito o desenvolvimento libidinal da criança ou do adolescente. Na medida em que, devido à fixação o objeto amado se torna detentor e interditor do desejo, quando de sua morte, desaparece também a possibilidade de elaborar o desejo através do levantamento do recalçamento e da fixação. A segunda forma de doença do luto descrita por Rand, que pressupõe igualmente a fixação sobre um objeto de amor contraditório, distingue-se da primeira devido à irrupção libidinal que acompanha a morte do objeto: “O recalçamento comandado pelo objeto amado foi transgredido no momento da morte. Os desejos censurados se realizam, de maneira irruptiva e sem a autorização do objeto amado” (Ibid., p. 74).

Nós, no entanto, consideramos mais correto afirmar que não se trata de duas formas de doença do luto, mas de dois momentos inerentes à constituição do fenômeno clínico detectado e estudado por Maria Torok. Em suas notas inéditas, ela escreve:

Em 1968, constatei que a doença do luto, dentre outras patologias, insere-se no quadro mais amplo de problemas próprios aos períodos de transição. Naquela época, eu via o problema assim: ‘As irrupções libidinais acontecem precisamente nos momentos de transição quando eclode a nova pulsão

(experimentada como agradável) e força o Ego a se modificar, assim como as relações objetais. Existe, com efeito, no período das transições, um problema intrínseco que evoca a fixação. O Ego, apesar de experimentar “o abrir-se” da pulsão nova, nem sempre está em condições de acolher aquilo que ‘os deuses lhe dão’. Ele vai se comportar então, por um tempo mais ou menos longo, de um modo ambivalente com relação ao que é novo. Por menos que o objeto ajude a criança a introjetar sua pulsão com seu consentimento, a transição não deverá degenerar em um conflito insuperável. As introjeções poderão se cumprir com serenidade. Se, ao contrário, por sua ausência, carência ou sedução, o objeto bloqueia a introjeção da nova pulsão, a fixação imaginal vai se instalar irremediavelmente’. Naquela época, eu queria chamar atenção para a idéia segundo a qual a doença do luto, ou seja, o luto impossível de um objeto de amor precoce, insere-se freqüentemente sobre conflitos de transição não resolvidos em razão de um acolhimento ambivalente e confuso pelo adulto de uma pulsão ou de uma manifestação libidinal da criança (Torok, 2002, pp. 149-150).

Uma coisa é a doença de transição que engloba uma série de momentos naturais em que o sujeito se vê diante da necessidade de introjetar os desejos nascentes. Nos períodos de transição, algo de novo surge e força uma modificação psíquica que mais cedo ou mais tarde consegue se cumprir como fica ilustrado em outro caso atendido por Torok, o do “jovem dos ratos picantes”.

Uma grave e súbita anorexia pubertária se desencadeia depois da observação de um professor: ‘Você é muito gordo’. Durante meses, o jovem se abstém de comer. Além disso, seu silêncio passivo dissimula sua voz que se tornou adulta. Um sonho com ‘dentes’ aclara, felizmente, o conflito de transição pubertária e fecunda o trabalho analítico. É um pesadelo em que ‘ratos picantes’ o perseguem. (A observação ‘picante’ do professor, imagem do pai ciumento, foi ouvida por ele. ‘Seu pênis se tornou grosso demais por ocasião da primeira ejaculação’.) Ele corre afobado diante desses ‘animais com dentes poderosos e pontudos’ para se imobilizar e despertar na angústia (Torok, 1968, p. 234).

Se por ausência, carência ou sedução do objeto a introjeção dos desejos nascentes não pode ser levada a termo, instaura-se o que Torok chamou de “fixação imaginal” e que podemos entender no âmbito do artigo que estamos examinando, como sendo o resultado da incorporação. Um quadro de doença do luto só pode se configurar após uma fixação imaginal. Ela corresponde ao momento em que o desejo do sujeito, que não pode ser acolhido devido à ambivalência do objeto, é forçado a ser “enterrado”, ou seja, incorporado. E é esse desejo que vai ser desenterrado, através de uma irrupção surpreendente e vergonhosa no momento da morte efetiva do objeto. Assim, o que Rand considera como a primeira forma de doença do luto corresponde ao primeiro momento da constituição de um quadro que só vai se configurar como doença

do luto na acepção de Torok mediante a “morte efetiva do objeto” (Ibid., p.235). Isso fica claro na parte final do artigo do qual estamos agora tratando, em que a autora precisa a distinção entre a perda objetual na fixação e a doença do luto: “Se existe, entretanto, uma diferença entre a perda objetual na fixação – perda do momento de satisfação, enterrado como um cadáver – e a doença do luto, ela consiste para essa última na morte efetiva do objeto” (Torok, 1968, p. 235). Pode-se afirmar então que a fixação imaginal descrita por Rand como a primeira forma de doença do luto representa a perda objetual na fixação referida por Torok, etapa precedente à invasão orgástica diante do “cadáver saboroso” peculiar à doença do luto propriamente dita: “(...) o objeto morto de morte efetiva faz reviver, por um instante, o ‘cadáver saboroso’ que, juntos, morto e sobrevivente, tinham, de longa data, relegado ao túmulo sombrio do recalçamento” (Ibid., p. 235).

Do ponto de vista de Maria Torok, para encontrar a natureza do luto, importa conhecer a relação afetiva anterior à morte do objeto. Nos casos de luto normal, a natureza deste trabalho será função do papel que desempenhava o objeto no momento da perda. Se os desejos que lhe concerniam foram elaborados, nenhum desabamento, doença do luto ou melancolia devem ser temidos. A libido que tinha investido o objeto acaba por ser recuperada pelo ego e – de acordo com a descrição freudiana² – estará novamente disponível para se fixar em outros objetos necessários à economia libidinal. O mesmo não ocorre quando, devido à ambivalência com relação aos seus próprios desejos, o objeto, durante sua vida, não foi capaz de acolher os desejos nascentes do sujeito sobrevivente. Na doença do luto tal como é descrita pela autora, não é o enlutado que sofre de um conflito de ambivalência com relação ao morto; é o falecido que havia manifestado outrora um conflito de ambivalência de ordem libidinal com relação ao enlutado. Por isso, Torok considera que o objeto responsável pelo entrave do desenvolvimento libidinal do sobrevivente é sentido por este “como um objeto mutilado por seus próprios desejos” (Ibid., p. 235). A fixação imaginal decorrente deve ser compreendida como um sinal de que o processo de introjeção foi substituído por uma fantasia de incorporação. Preocupada com a confusão em torno do conceito de introjeção, impregnado de acepções diversas e opostas ao seu sentido original, e utilizado

equivocadamente como sinônimo de incorporação na literatura psicanalítica³, Maria Torok empreendeu uma delimitação rigorosa desses dois conceitos a partir das formulações ferenczianas de 1912.

4.2

A distinção entre introjeção e incorporação

Segundo Torok, não é somente nos escritos de Freud que se encontra o emprego indiferenciado dos termos introjeção e incorporação. Para a autora, desde a introdução do conceito de introjeção por Sándor Ferenczi, a noção foi submetida a “tantas variações de sentido que sua evocação já basta para despertar a legítima suspeita da confusão de idéias, ou até da verborrêia” (Torok, 1968, p. 219). A noção de introjeção desempenha um importante papel nos trabalhos de autores como Karl Abraham e sobretudo de Melanie Klein, que descreveu as idas e vindas fantasísticas dos “bons” e “maus” objetos, segundo uma trilogia – introjeção, projeção e reintrojeção de objetos –, compondo o mecanismo da identificação projetiva (Roudinesco & Plon, 1998, p. 397).

Introduzido em 1909, no artigo ferencziano intitulado “Transferência e introjeção”, o termo introjeção só apareceu na obra de Freud alguns anos mais tarde, no texto de 1915, “O instinto e suas vicissitudes”, como assinala Strachey⁴. Segundo Laplanche (1994), Freud se utiliza do termo em nítida oposição à projeção. Nesse texto de 1915, Freud considera que o “ego-prazer purificado” forma-se a partir da introjeção de tudo que é fonte de prazer e da projeção de tudo que é desprazer. Laplanche chama atenção para a associação entre a introjeção e a incorporação oral, o que leva, tanto em Freud quanto em outros autores, a um emprego dos termos como sinônimos. Em “A negativa”, de 1925, Freud mostra como a oposição introjeção-projeção se constitui

² Cf. Freud, em “Luto e Melancolia” (1915b).

³ Um exemplo deste emprego equivocado pode ser encontrado no texto de Karl Abraham intitulado “Perda de objeto e introjeção no luto normal e nos estados mentais anormais” (1924). A autora critica o emprego do termo introjeção pelo autor; para ela, o processo descrito como introjeção neste artigo por Karl Abraham corresponde ao que ela considera como incorporação.

⁴ Cf. nota 2 da p. 140 do texto “Os instintos e suas vicissitudes” (1915a).

originalmente de forma oral. Para ele, este processo exprime-se, na linguagem das pulsões orais, da seguinte forma: “‘Gostaria de comer isso’, ou ‘gostaria de cuspi-lo fora, ou, colocado de modo mais geral, ‘gostaria de botar isso para dentro de mim e manter aquilo fora’” (pp. 266-267). Dessa forma, Laplanche salienta a importância de se manter uma distinção clara entre introjeção e incorporação. De acordo com este autor,

Em psicanálise, o limite corporal é o protótipo de toda e qualquer separação entre um interior e um exterior; o processo de incorporação refere-se explicitamente a este invólucro corporal. O termo ‘introjeção’ é mais amplo: já não é apenas o interior do corpo que está em questão, mas o interior do aparelho psíquico, de uma instância etc. É assim que se fala de introjeção no ego, no ideal do ego etc. (Laplanche, 1994, p. 249).

Em “Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso” (1968), Maria Torok sublinha a confusão existente ao redor do conceito de introjeção desde sua criação e procura resgatar seu sentido original a partir das formulações apresentadas por Ferenczi, em seu ensaio de 1912, intitulado “O conceito de introjeção”. Segundo a autora, “o termo acabou, graças à sua estrutura lexicológica (intro-jeção), obscurecendo-se em seu sentido inicial – que o dava como sinônimo explicativo de ‘transferência’ – até se carregar de acepções diferentes e mesmo diametralmente opostas” (Torok, 1968, pp. 220-221).

Para a autora, a introjeção, tal como Ferenczi a concebeu, comporta três pontos:

1. extensão dos interesses auto-eróticos;
2. alargamento do Ego pela eliminação dos recalamentos;
3. inclusão do objeto no Ego e, conseqüentemente, “objetalização do auto-erotismo primitivo” (Ibid., p. 221).

A crítica de Maria Torok é dirigida àqueles que restringem o triplo sentido contido nas formulações ferenczianas de 1912: “A confusão chegou a tal ponto que, muitas vezes, dá-se o nome de introjeção a um processo que se caracteriza pela recusa ou impossibilidade de introjetar...” – isto é, à posse do objeto por incorporação (Ibid., p. 221). Disposta a “eliminar a falsa sinonímia que se criou entre introjeção e incorporação”, a autora parte da idéia, contida no texto de Ferenczi, segundo a qual a “força-motriz da introjeção não pode ser a perda efetiva de um objeto de amor” (Ibid., p. 222). No artigo de 1963 intitulado “O crime da introjeção”, encontram-se os elementos essenciais (os problemas da culpabilidade primeira, da fantasia e da duplicidade) que serão

utilizados por Abraham ao longo de toda a elaboração do casal sobre a introjeção. Procurando a origem da culpabilidade – o “crime da introjeção” – o autor formula a questão da origem da duplicidade e da linguagem. Para ele, a duplicidade resulta da ruptura da simbiose que liga primeiramente a criança à mãe. Tal ruptura não se deve a uma perda efetiva: “não é nem um fato de abandono, de frustração ou de saciedade, mas o resultado natural de um processo de introjeção, isto é, de interiorização da relação inicialmente inocente (simbiótica) na mãe” (Ibid., p. 122). O resultado dessa interiorização, isto é, dessa introjeção consiste no “desdobramento do pólo objeto da relação inocente em objeto interno e externo” (Ibid., p. 122). Aprofundando a reflexão sobre a introjeção, Abraham extrai a estrutura mais elementar desse processo, descrevendo-o da seguinte forma:

Interiorizar uma relação, instalar em si mesmo um objeto que serve de referência para a apreensão do objeto externo, supõe com efeito que nós temos a faculdade inata de ser sujeito e objeto para nós mesmos. Eu toco o meu palato com a língua, ouço o som que emito, vejo o movimento de minhas mãos que faço com que mexam – de repente sou dois em um (Ibid., p. 123).

Abraham explica que através do processo de introjeção, um dos pólos dessas dualidades fundamentais será tomado como o equivalente simbólico do objeto. A importância desta afirmação permite destacar o que constitui para Abraham e Torok uma das distinções fundamentais entre introjetar e incorporar: o fato de que a introjeção tem como resultado o reconhecimento do objeto como tal, bem como a independência com relação a ele. No contexto do artigo “O crime da introjeção”, Abraham é bastante claro a esse respeito: “Digamos aqui que introjeção não é adestramento, condicionamento. É bem diferente: a criança, submetida à educação, deve instalar em si a personagem que comandará a abertura e o fechamento esfínteriano” (Ibid., p. 123).

A observação de Abraham permite compreender a descrição de Torok, em 1968, sobre o funcionamento da introjeção: “Não será forçado afirmar que ela funciona à maneira de um verdadeiro instinto. Semelhante à transferência (seu modo de ação no tratamento), ela se define como processo de inclusão – a propósito de um comércio objetal – do Inconsciente no Ego” (Torok, 1968, p. 222). A partir dessa afirmação, fica claro que a introjeção em Ferenczi e em Abraham não tem nada a ver com a perda. Ao contrário, o processo introjetivo diz respeito ao movimento natural do desejo, que, em última análise, só pode

ser assimilado através de um contato consigo mesmo através de uma mediação pelo objeto. Em seu texto de 1968, Torok enfatiza que “a aspiração da introjeção não é da ordem da compensação, mas da ordem do crescimento”, afirmando que não se trata apenas de introjetar o objeto, mas “o conjunto das pulsões e de suas vicissitudes cujo objeto é o próprio contexto e mediador” (Ibid., p. 222). O exemplo apresentado por Pinheiro (1995) ilustra bem o papel do objeto como suporte daquilo a que a introjeção visa incluir na esfera psíquica: “se tomarmos como exemplo a introjeção do seio, o fundamental neste processo será a inclusão da noção de prazer ou desprazer deste seio em amamentar. O objeto seio nada mais é que suporte dos sentimentos, dos sentidos que traz consigo, estes sim essenciais” (p. 46). Ou seja: na conceitualização ferenciana, resgatada por Torok, o objetivo da introjeção consiste em povoar a esfera psíquica com as representações dadas pelo objeto, e não com o objeto em si.

No artigo de 1972, “Luto ou melancolia”, Abraham e Torok explicam que a introjeção, cuja principal manifestação foi designada por Ferenczi como o amor de transferência, tem início no momento imediatamente posterior ao nascimento, através do que os autores chamam “experiências de boca vazia” (Abraham & Torok, 1972, p. 246). Para eles, “aprender a preencher com palavras o vazio da boca é um primeiro paradigma de introjeção” (Ibid., p. 246). Na concepção dos autores, a introjeção de um desejo equivale a fazê-lo passar pela linguagem, de modo que a transformação do vazio oral original em relação de linguagem com a comunidade falante só pode ser operada mediante a ajuda de um objeto possuidor da linguagem. Tal operação ocorre na medida em que a linguagem passa a suprir a ausência do objeto, *figurando* sua presença.

A passagem da boca cheia de seio à boca cheia de palavras se efetua por meio de experiências de boca vazia. Aprender a preencher com palavras o vazio da boca é um primeiro paradigma da introjeção. Compreende-se que ela só pode se operar com a assistência constante de uma mãe que possua a linguagem. (...) Quando essa garantia é adquirida, mas apenas nesse caso, as palavras podem substituir a presença materna e dar lugar a novas introjeções. Primeiramente, a boca vazia, depois, a ausência tornam-se palavras, finalmente, as experiências das próprias palavras se convertem em outras palavras. Assim, o vazio original terá encontrado remédio para todas as suas faltas por sua conversão em relação de linguagem com a comunidade falante (Ibid., p.246).

Este fragmento permite concluir esquematicamente, em acordo com a afirmação de Landa (1999), que “a boca vazia de objeto se preenche de palavras do objeto, a ausência do objeto se torna palavra e a experiência da ausência se torna outras palavras” (p. 225).

A incorporação entra em jogo quando o trabalho de introjeção se depara com um obstáculo⁵. A incorporação significa um fracasso da introjeção, revelando a presença de um impedimento à elaboração permanente das experiências vividas pelo indivíduo. Nas palavras de Abraham e Torok:

É porque a boca não pode articular certas frases – por razões a determinar – que se tomará, em fantasia, o inominável, a própria coisa. O vazio da boca que chama em vão, falas introjetivas, torna-se novamente a boca ávida de alimento antes da fala: por não poder se nutrir das palavras trocadas com outrem, ela vai introduzir, fantasisticamente, pessoa inteira ou parte dela, como única depositária do que não tem nome (Abraham & Torok, 1972, p. 247).

No ponto em que nos encontramos é preciso fazer duas observações. A primeira diz respeito ao fato de que os autores consideram a introjeção como um processo e a incorporação como uma fantasia. A fim de ilustrar essa distinção entre incorporação e introjeção, os autores estabelecem uma interessante analogia: a incorporação está para uma imagem fotográfica assim como a introjeção para uma imagem metafórica. Em outro momento, os autores equiparam a introjeção ao processo de aprendizagem de uma língua, e a incorporação, à compra de um dicionário (Ibid., p.245). Desse modo, ao contrário da introjeção, que consiste em um processo lento e laborioso, orientado no sentido da realidade, a incorporação representa uma fantasia, aproximando-se à satisfação alucinatória do desejo. A segunda observação, decorrente da primeira, refere-se à concepção dos autores sobre a fantasia, que os afasta de toda consideração kleiniana sobre um panfantasismo prévio à constituição do ego. Na visão de Abraham e Torok, a fantasia “fala”. Fala de uma mudança tópica a que é chamada a resistir, pois para eles, em oposição à realidade “que age no psiquismo de maneira a lhe impor uma modificação tópica”, a fantasia tem uma função conservadora, correspondendo a “toda representação, toda crença, todo estado do corpo, que tende ao efeito oposto, isto é, à manutenção do *status quo* tópico” (Ibid., p. 243). A fantasia é vista

⁵Ao discorrer sobre a impossibilidade de introjeção, Pinheiro (1995) afirma que: “A introjeção não se realiza ou porque o objeto de interesse desapareceu, ou porque o objeto não possui as

pelos autores como essencialmente narcísica: “mais do que atentar contra o sujeito, ela tende a transformar o mundo” (Ibid., p. 244). Em um de seus trabalhos inéditos, intitulado “A fantasia”, Maria Torok (2002) a descreve como o sinal, no interior da situação analítica, de uma demanda de elaboração. Para a autora, a fantasia, quando comunicada no decorrer de uma sessão analítica, consiste em uma etapa da introjeção, na medida em que significa um apelo ao analista no sentido de tornar um conflito acessível. Pode-se afirmar que na visão de Torok a fantasia é comunicada justamente para encontrar, com a ajuda do analista, meios de simbolização do conflito subjacente. Ao contrário da fantasia comunicada, através da qual um afeto se apresenta à consciência e demanda ser atualizado, articulado e resolvido, a fantasia de incorporação atua no sentido de perpetuar uma tópica secretamente mantida. Desse modo, a dificuldade clínica referente à abordagem das fantasias incorporativas está ligada ao fato de que o discurso de negação com relação aos traumas do sujeito não é articulado, posto em palavras, mas agido. Nesse caso, o analista deverá procurar nos atos, nos sonhos e nos sintomas, as palavras que designam uma realidade vergonhosa, secreta e indizível.

Ao nosso ver, a distinção entre as fantasias comunicadas e as fantasias incorporativas possibilitam uma melhor compreensão da concepção dos autores sobre a incorporação:

Introduzir no corpo, nele deter ou dele expulsar um objeto – todo ou parte – ou uma coisa, adquirir, guardar, perder, tantas variantes fantasísticas, que carregam em si, sob a forma exemplar da apropriação (ou da desapropriação), a marca de uma situação intrapsíquica fundamental: aquela que a realidade criou a partir de uma perda sofrida pelo psiquismo. Essa perda, se ela fosse ratificada, imporá uma recomposição profunda. A fantasia de incorporação pretende realizar isso de modo mágico. É para não ‘engolir’ a perda que se imagina engolir, ter engolido, o que está perdido, sob a forma de um objeto (Abraham & Torok, 1972, p. 245).

É nesse sentido que para Rand (2001), as fantasias incorporativas agem de forma mágica e instantânea, alucinando a presença, no interior de si, de uma coisa, de um evento ou de um objeto de amor, furtando-se a uma elaboração afetiva e verbal. Trata-se de uma solução “mágica” que escamoteia o trabalho do luto.

condições necessárias para servir de mediador. É aí, neste último, que reside a própria causa do trauma, para Ferenczi” (p. 53).

A ‘cura’ mágica por incorporação dispensa do trabalho doloroso da recomposição. Absorver o que vem a faltar sob forma de alimento, imaginário ou real, no momento em que o psiquismo está enlutado, é recusar o luto e suas conseqüências, é recusar introduzir em si a parte de si mesmo depositada no que está perdido, é recusar saber o verdadeiro sentido da perda, aquele que faria com que, sabendo, fôssemos outro, em síntese, é recusar sua introjeção (Abraham & Torok, 1972, p. 245).

Nesse sentido, o movimento de incorporação deve ser entendido como fundamentalmente regressivo, ancorado em uma solução “instantânea e mágica: na ausência do objeto-prazer, a incorporação obedece ao princípio de prazer e se opera por meio de processos próximos da realização alucinatória” (Landa, 1999, p. 72). Este não é o caso da introjeção, que consiste em um movimento progressivo orientado no sentido da realidade, segundo a perspectiva desenvolvida por Ferenczi em seu texto de 1913, “O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios”. Vemos, portanto, que, enquanto a perda do objeto é um obstáculo intransponível do ponto de vista do estabelecimento do processo de introjeção, a incorporação substitui a introjeção que não ocorreu, “realizando a instalação do objeto proibido no interior de si” (Ibid., p. 72). Tal observação conduz os autores à idéia segundo a qual a incorporação corresponde a uma regressão do ego a um nível antigo, quando introjeção e incorporação constituíam ainda duas faces do mesmo mecanismo. A regressão ao nível da satisfação alucinatória possibilita a substituição do processo introjetivo pela fantasia de incorporação. Este movimento regressivo, no entanto, não se integra à atual conformação do Ego. A irrupção orgástica que invade o sujeito afetado pela doença do luto é levada a um recalçamento imediato, que resulta na amnésia sobre o conteúdo daquele momento. Segundo Abraham e Torok,

Se acontece a tal doente do luto guardar uma lembrança consciente de um orgasmo, o elo entre este e seu desejo para com o objeto agonizante ou o morto é sempre severamente censurado. Se a doença do luto apresenta uma originalidade em relação à neurose infantil em que ela se insere, essa originalidade está no recalçamento suplementar desse elo (Torok, 1968, p. 227).

Os autores explicam que em tais situações, um recalçamento suplementar tem “por missão conservar preciosamente – embora no inconsciente – o que o Ego não conseguiria representar a não ser como um cadáver saboroso, que nele jaz em algum lugar e cujo vestígio não cessará de buscar na esperança de fazê-lo reviver um dia” (Ibid., p. 227).

4.3

A cripta no seio do ego

O “cadáver saboroso” representa o momento de realização de um desejo ilegítimo, conservado em uma zona clivada do ego, que os autores denominaram “cripta”. Como vimos, o termo aparece pela primeira vez no artigo de 1971, “A tópica realitária”, dedicado a elucidar a construção da cripta a partir de uma perspectiva tópica.

Na tópica, essa cripta corresponde a um lugar definido. Não é nem o Inconsciente dinâmico, nem o Ego da introjeção. Seria antes como um território encravado entre os dois, espécie de Inconsciente artificial, instalado no próprio seio do Ego. A existência de tal túmulo tem por efeito obturar as paredes semipermeáveis do Inconsciente dinâmico. Nada deve filtrar para o mundo exterior (Abraham & Torok, 1971, p. 239).

Nesse estudo, Abraham e Torok discutem a questão da oposição entre o aparente e o escondido em psicanálise, com base na diferença essencial observada por eles entre o recalçamento na histeria e um tipo particular de recalçamento que se opera nos pacientes portadores de uma cripta, designado pelos autores como “recalçamento conservador”. Enquanto o recalçamento histórico permite que um desejo interdito encontre em seus desvios realizações simbólicas através da formação de um sintoma, o recalçamento conservador age em uma direção oposta, conservando, na zona clivada do ego, um momento de realização de um desejo ilegítimo e, portanto, inconfessável. Essa distinção é precedida por uma preocupação dos autores em precisar a significação do termo realidade enquanto conceito metapsicológico.

Para nós, analistas, falar de realidade só se torna possível pela própria recusa que, no paciente, a designa como tal. Mas, nesse sentido, e apenas nesse sentido, a ‘realidade’ pode pretender o título de conceito metapsicológico. Ela se define, portanto, como o que é recusado, mascarado, denegado enquanto – precisamente – ‘realidade’, como o que é, já que ele não deve ser conhecido; numa palavra, ela se define como um segredo. O conceito metapsicológico de Realidade remete, no aparelho psíquico, ao lugar em que o segredo está escondido (Ibid., p. 237).

Na visão de Abraham e Torok, “assim como o desejo nasce com o interdito, a Realidade nasce pela exigência de permanecer escondida, vergonhosa” (Ibid., p. 238). Desse modo, a cripta constitui precisamente o lugar onde se esconde o segredo da realidade vergonhosa que não deve ser conhecida. A despeito da origem fantasística ou realitária do conteúdo da

cripta, os autores enfatizam que ele se compõe de palavras que se mantêm indizíveis.

Seja lá como for, esse conteúdo tem a particularidade de não poder se exibir sob a forma de palavras. No entanto, é de palavras que se trata, precisamente. E incontestavelmente no ventre da cripta se mantêm indizíveis, semelhantes às corujas numa vigilância sem descanso, palavras enterradas vivas. O fato realitário consiste nessas palavras cuja existência oculta se atesta em sua ausência manifesta. O que lhes confere realidade é serem desafetadas de sua função costumeira de comunicação (Abraham & Torok, 1971, p. 240).

Sendo assim, se o que retorna no sintoma histérico são materializações das mesmas palavras que recalcam o desejo, a ausência manifesta de palavras no sujeito criptóforo refere-se a palavras que de alguma forma adquiriram um valor de positividade, pois “o desejo foi realmente realizado antes de ser enterrado” (Ibid., p. 240). Nesse sentido é que os autores afirmam que tal segredo “é assimilável a um delito, até mesmo a um crime” que, por não se constituir como sinônimo do interdito, como é o caso do desejo do histérico, torna-se “inominável” (Ibid., p. 238). No âmbito deste pequeno ensaio, os autores consideram que as palavras do criptóforo postas na penumbra funcionam em favor de um “desejo recalcado ativo e dinâmico de não dizer” (Ibid., p. 242). Esta última idéia parece estar na origem da elaboração da figura da antimetáfora que os autores apresentam em 1972. Trata-se da linguagem característica dos processos que governam a fantasística da incorporação, que consiste, em última análise, na destruição ativa do “ato mesmo pelo qual a metáfora é possível: o ato de por em palavras o vazio original, o ato de introjetar” (Abraham & Torok, 1972, p. 251). Aqui se pode entender mais claramente o que os autores designam como os dois procedimentos conjugados percebidos na magia incorporante: a desmetaforização e a objetivação. A primeira é descrita como “a tomada ao pé da letra do que se entende no figurado”. A esse respeito, os autores afirmam: “É porque a boca não pode articular certas palavras, enunciar certas frases – por razões a determinar – que se tomará, em fantasia, o inominável, a própria coisa” (Ibid., p. 247). A segunda refere-se ao fato de que “o que é suportado não é uma ferida do sujeito, mas a perda de um objeto” (Ibid., p. 245).

As idéias contidas no texto “A tópica realitária” (1971), bem como aquelas presentes no texto de 1968, “Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso”, são desenvolvidas e apresentadas de forma mais acabada no texto de

1972, “Luto ou melancolia”, que inclui ainda importantes avanços com relação às contribuições anteriores. A começar pela noção de que o segredo vergonhoso escondido pelo sujeito criptóforo é concebido como o “feito de um objeto desempenhando o papel de ideal do ego” (Abraham & Torok, 1972, p. 250).

Para que se edifique uma [cripta] é preciso que o segredo vergonhoso tenha sido o feito de um objeto, desempenhando o papel de ideal do ego. Trata-se, portanto, de guardar seu segredo, de cobrir sua vergonha. Se seu luto não se efetua – como de costume – com palavras tomadas no sentido figurado, é por causa das metáforas utilizadas para causar vergonha; se fossem evocadas no decorrer do luto, estariam invalidadas (enquanto metáforas precisamente) pela perda do ideal que é sua garantia (Ibid., p. 250).

No que diz respeito à edificação de uma cripta, tal é a hipótese formulada pelos autores no contexto do artigo de 1972: por trás de uma fantasia de incorporação existe sempre um luto inconfessável, precedido por um estado de ego emparedado devido a uma experiência objetual manchada de vergonha. Aqui vale a pena retomar o que já foi dito com relação à perda objetual na fixação a propósito do conceito de doença do luto. A construção de uma cripta se efetua a partir do momento em que o desejo do sujeito, que não pode ser acolhido devido à ambivalência, sedução ou carência do objeto, é forçado a ser incorporado, isto é, “enterrado” em uma região inacessível do psiquismo. Este desejo enterrado constitui, na concepção dos autores, o próprio segredo partilhado responsável pela fragmentação da tópica, fragmentação esta que deve ser entendida como uma operação de clivagem do ego. Ao tratar da questão da melancolia tal como foi abordada por Freud, Abraham e Torok servem-se da imagem de uma “ferida aberta”, que aspira em torno de si toda a libido de contra-investimento, e que o melancólico procura dissimular (Ibid., p. 255). Para os autores, a operação de clivagem que dá origem a uma cripta segue os mesmos padrões que aquela observada no sujeito melancólico⁶:

⁶ No âmbito do artigo de 1972, “Luto ou melancolia”, Abraham e Torok procuram elucidar a construção da cripta a partir do modelo freudiano da melancolia, chegando a uma distinção entre o sujeito melancólico e o sujeito criptóforo. “(...) Enquanto a cripta resiste, não há melancolia. Ela se declara, no momento em que as paredes [da cripta] se abalam, muitas vezes em consequência do desaparecimento de algum objeto acessório que lhe servia de esteio. Então, diante da ameaça de desmoronamento da cripta, o ego inteiro se torna cripta, dissimulando em seus próprios vestígios o objeto do amor oculto. Diante da iminência de perder sua sustentação interna, o núcleo de seu ser, o ego vai se fundir com o objeto incluso que ele imaginará isolado de si e vai começar às claras um ‘luto interminável’” (Abraham & Torok, 1972, p. 255).

É essa ferida que o melancólico procura dissimular, cercar com muros, encriptar, e – pensamos nós – não no sistema ICS, mas no sistema em que ela se encontra, no PCS-CS. É aí, de qualquer maneira, que um processo intratópico deve ocorrer, processo que consiste, então, em criar, no seio de uma única região, sistema ou instância, um análogo da tópica inteira, operando, com grandes reforços de contra-investimentos, a isolação rigorosa da ‘ferida’ de todo o resto do psiquismo e, sobretudo, da lembrança daquilo que foi arrancado. Tal criação se justifica num único caso: quando há obrigação de renegar a realidade tanto quanto a natureza de uma perda ao mesmo tempo narcísica e libidinal (Abraham & Torok, 1972, p. 254).

No caso do sujeito criptóforo, não é uma ferida narcísica, mas um segredo vergonhoso que se encontra na origem de um processo intratópico destinado a isolar e perpetuar um prazer clandestino perdido, compartilhado com um objeto que serve de ideal do ego. De acordo com Abraham e Torok, a recusa a introjetar a perda do ideal se exprime através de fantasias orientadas por uma destruição ativa da linguagem figurada. Assim, as palavras do criptóforo estão sujeitas a um processo de desmetaforização que, segundo os autores, “não é um ato primeiro: ela aparece como um efeito dos muros intrapsíquicos de uma experiência que pôs a tópica em perigo” (Ibid., p. 251). Os autores chamam atenção para o fato de que a fantasia de incorporação, “inventando o meio de excluir, ao mesmo tempo em que guarda no interior, se ilude quanto à sua eficácia” (Ibid., p. 251).

As palavras, as frases indizíveis e ligadas a lembranças de alto valor libidinal e narcísico não se acomodam à sua exclusão. Desde sua cripta imaginária em que, desvitalizadas, anestesiadas, dessignificadas, a fantasia acredita pô-las em hibernação, as palavras indizíveis não cessam de desenvolver sua ação subversiva (Ibid., p. 251).

Abraham e Torok puseram em evidência esta ação subversiva das palavras em seu livro “O Vocabulário do Homem dos Lobos” (1976), cujo fio condutor é a releitura do célebre caso de Freud⁷ à luz de suas formulações sobre a cripta. Neste estudo, os autores formulam a hipótese de que a clivagem críptica no interior do ego resulta em uma fratura suplementar do símbolo:

O ‘símbolo estilhaçado’, marcado de ‘indeterminação’ pela ausência de sua outra parte, de seu ‘co-símbolo’ inconsciente, pode sofrer uma fratura ‘suplementar’: não mais aquela que afeta a unidade originária do pré-simbólico e dá lugar ao inconsciente, mas aquela que vem ‘fragmentar o dado simbólico’ até constituir um sujeito particularmente rebelde à análise, portador que ele é de um ‘quebra-cabeça de cacos do qual se ignora tudo: o modo de reunião e a maior parte dos fragmentos’ (Derrida, 1976, p. 22).

⁷ Cf. Freud, “História de uma neurose infantil” (1914).

No “Vocabulário do Homem dos Lobos”, o trabalho de Abraham e Torok consiste em rastrear significantes perdidos através de diferentes idiomas, revelando e explicando as operações lingüísticas por detrás do poder mágico que certas palavras possuíam para o Homem dos Lobos. Abraham e Torok apresentam também os efeitos elucidativos de suas próprias interpretações à medida que, ao reportar o texto alemão às línguas matrizes de Serguei Pankejeff – o russo e o inglês – descobrem o sentido das palavras que, pela ação da desmetaforização, foram distorcidas. Segundo a hipótese de Abraham e Torok, o verbo russo *teret* (“esfregar”) cristalizou a cena traumática vivenciada pelo Homem dos Lobos com a idade de menos de quatro anos: contatos incestuosos com os quais o pai se teria feito gratificar por sua filha, dois anos mais velha que o menino. Os autores descreveram como, através de múltiplos disfarces, a palavra *teret* focalizou toda a vida libidinal, e até sublimatória de Serguei Pankejeff. Essa palavra se enquadra na categoria de palavras que os autores propuseram chamar criptônimos.

Esta palavra, sem dúvida impronunciável por alguma razão (...) deveria ser de natureza polissêmica, enunciando, pela mesma fonética, diversas significações a um só tempo. Uma dessas significações permaneceria na sombra enquanto a outra, ou outras, tornadas equivalentes, seriam enunciadas por fonéticas diferentes. Para facilitar nossas conversações sobre este tema, nós as chamaremos [estas palavras] criptônimos (palavras que escondem) por sua alusão a uma significação estrangeira e oculta (...) (Abraham & Torok, 1976, pp. 114-115).

Abraham e Torok acrescentam que o mesmo criptônimo – o verbo russo *teret* – desempenhou um papel, dezesseis anos mais tarde, no suicídio esquizofrênico da mesma irmã.

Sabe-se que esta jovem morreu depois de um ato delirante que só se pode chamar suicídio por seu efeito: ela tinha engolido um frasco de mercúrio líquido. Ora, ‘mercúrio’ em russo se diz: *rtout*, inversão de uma pronúncia um tanto cavernosa (por exemplo, *tourout* com vogais glotais) do *teret*. Como se ela tivesse querido, por esse gesto delirante e com conseqüências trágicas, reabilitar o desejo vil de seu objeto ideal, comendo (isto é, declarando ‘bom para comer’) a palavra, tornada excremental para outrem e objetivada numa matéria tóxica (Abraham & Torok, 1972, p. 252).

Na visão dos autores, a interpretação do ato de ingestão do mercúrio como um desejo disfarçado de felação constitui um grave equívoco, uma vez que para eles, “é a palavra, desmetaforizada, objetivada, que se tratava de engolir, por bravata coprofágica” (Ibid., p. 252). Abraham e Torok também alertam para a aparência enganosa da fantasia de incorporação que se

assemelha, à primeira vista, a um recalçamento de tipo histérico, com retorno do recalçado e com valor sexual. Segundo os autores, se o exemplo citado apresenta realizações de desejo tanto da irmã quanto do irmão, subsiste uma restrição: “elas não são imputáveis aos próprios sujeitos, mas ao objeto incorporado, o pai, ao qual, com a ajuda da mesma palavra vil, cada um deles se identifica” (Abraham & Torok, 1972, p. 252). A diferença com relação ao recalçamento histérico se exprime ainda pelo fato de que tanto no caso do Homem dos Lobos quanto no de sua irmã, “é o pai que é o verdadeiro sujeito e é ele quem reivindica o direito ao seu desejo vil” (Ibid., p. 252). Essa identificação, que no menino se expressa por seu fetichismo e na menina pelo seu ato delirante, revela uma busca de restabelecimento do pai como ideal do ego. Tal é o valor de reparação narcísica que se pode observar nos sintomas da incorporação apresentados pelas duas crianças. Nas palavras de Abraham e Torok:

Através dos sintomas da incorporação, é o ideal do ego vil que reclama direito de cidadania. Pode-se sustentar, desde então, que toda fantasística oriunda da incorporação busca reparar – no imaginário – uma ferida real que afetou o objeto ideal. A fantasística da incorporação não faz senão trair o voto utópico: pudesse a lembrança do que foi um abalo nunca ter existido, ou, mais profundamente, não ter tido o que abalar (Ibid., p. 253).

No âmbito do artigo de 1972, a incorporação é definida como uma fantasia da não-introjeção, trazendo consigo a marca de uma situação intrapsíquica fundamental: aquela que a realidade criou a partir de uma perda sofrida pelo psiquismo. Aqui os autores apresentam dois aspectos dessa perda. O primeiro diz respeito ao objeto da perda, qualificado como narcisicamente indispensável. O segundo aspecto refere-se à impossibilidade de comunicação em torno da perda. Esta última observação evidencia o caráter essencialmente críptico das fantasias de incorporação, cuja ação se restringe aos casos em que uma perda não pode se confessar como perda (Ibid., p. 248). Nesses casos, a impossibilidade da introjeção chega a proibir até que se faça uma linguagem com sua recusa do luto, pois não se trata mais de relatar diante de um terceiro o luto de que se é portador.

Todas as palavras que não puderam ser ditas, todas as cenas que não puderam ser lembradas, todas as lágrimas que não puderam ser vertidas, serão engolidas, assim como, ao mesmo tempo, o traumatismo, causa da perda. Engolidos e postos em conserva. O luto indizível instala no interior do sujeito uma sepultura secreta (Abraham & Torok, 1972, p. 249).

Segundo Abraham e Torok, a cripta, descrita neste fragmento como uma sepultura secreta, destina-se a conservar não só as lembranças de palavras, de imagens e de afetos, mas pode chegar a abrigar também “o correlato objetal da perda, enquanto pessoa completa, com sua própria tópica” (Abraham & Torok, 1972, p. 249). Uma ilustração desse processo que consiste em criar no seio de uma região um análogo da tópica inteira é fornecida pelo caso de um paciente que ‘carregava’ em si sua irmã de dois anos, a qual, antes de morrer, aos oito anos de idade, o havia ‘seduzido’.

Quando o menino tinha atingido a puberdade, ele foi roubar nas lojas roupas íntimas femininas. Vários anos de relação analítica e um lapso providencial – em que ele enunciava para si próprio a idade que sua irmã deveria ter se ela tivesse vivido – permitiram reconstituir a situação interior e o motivo de sua ‘cleptomania’: Sim, diz ele para explicar seus roubos, ‘aos catorze anos ela teria tido necessidade de sutiã’. A cripta desse rapaz abrigava essa menina ‘viva’ cuja maturação ele acompanhava inconscientemente (Ibid., p. 249).

De acordo com os autores, esse exemplo mostra bem por que a introjeção da perda era impossível e como a incorporação do objeto perdido se tornou para esse rapaz o único modo de uma reparação narcísica. Seus jogos sexuais, proibidos e vergonhosos, não tinham podido constituir o objeto de nenhuma comunhão de linguagem. Apenas a incorporação e a identificação subsequente permitiram salvaguardar o estado de sua tópica, marcada pela sedução. De portador de segredo partilhado que era, tornou-se, depois da morte de sua irmã, portador de uma cripta. Assim, os autores chegam à idéia segundo a qual a fantasia de incorporação surge para perpetuar um prazer clandestino perdido, fazendo dele um segredo intrapsíquico. A esse respeito é interessante notar que a ampliação dos conteúdos da cripta para englobar a tópica de uma pessoa completa desemboca na formulação sobre a tópica de inclusão que, no presente texto, Abraham e Torok abordam para descrever um fenômeno próximo à introjeção e distinto da incorporação.

Vê-se que a inclusão não é da ordem da fantasia, mas da ordem do processo. Com relação a isso, melhor do que a incorporação, ela se presta à comparação com um outro processo: a introjeção. Ela se produz precisamente quando esta última se choca com um certo modo de impossibilidade. Os avatares da fantasia de incorporação aparecer-nos-ão doravante como estreitamente ligados à vida oculta da tópica incluída e seu estudo, clínico e teórico, adquire, desse modo, as bases metapsicológicas necessárias (Abraham & Torok, 1972, p. 254).

O mais importante a ser ressaltado, contudo, é que a concepção introduzida no âmbito do artigo de 1972, de que o conteúdo de cripta não se limita a palavras, imagens e afetos, podendo compreender uma pessoa completa com sua própria tópica, antecipa a conceitualização de 1975 sobre a identificação endocríptica e permite entrever o germe do conceito de fantasma, que será abordado no capítulo seguinte.

Em “O objeto perdido-ego”, de 1975⁸, dando seqüência às formulações sobre a cripta, Abraham e Torok avançam com relação às contribuições anteriores, introduzindo uma reflexão sobre os efeitos da cripta sobre o sujeito criptóforo. Nesse artigo, os autores se propõem a completar a fórmula metapsicológica de Freud que apresenta o “ego como disfarçado sob as características do objeto” na identificação melancólica (Abraham & Torok, p. 279). A complementação realizada por eles se dá em um sentido inverso ao da formulação freudiana, segundo a qual a sombra do objeto recai sobre o ego. Do ponto de vista de Abraham e Torok, é o “objeto [que], por sua vez, usa o Ego por máscara” (Abraham & Torok, 1972, p. 280). Tomando esta idéia como ponto de partida, Abraham e Torok introduzem o conceito de identificação endocríptica, a fim de designar o “mecanismo que consiste em trocar sua própria identidade por uma identificação fantasística com a ‘vida’ de além-túmulo do objeto perdido por efeito de um traumatismo metapsicológico” (Ibid., p. 280). Tal mecanismo, descrito como uma fantasia de empatia identificatória oculta e imaginária, é classificado pelos autores como uma criptofantasia, já que não pode se mostrar às claras devido à sua natureza vergonhosa. Para eles, a identificação endocríptica remete a uma “pura fantasística” na medida em que é “regida, quanto a seu conteúdo, pela preocupação de manter a ilusão do *status quo* tópico anterior ao traumatismo”, ou seja, como a fantasia incorporativa com função conservadora, tal como foi descrita anteriormente em oposição à fantasia comunicada (Ibid., p. 280).

É importante notar que a introdução da noção de identificação endocríptica pode ser considerada como um primeiro esboço de uma outra construção teórica que começava a tomar forma nos trabalhos de Abraham e Torok: a teoria do fantasma. Tal elaboração emergiu como uma reflexão a respeito dos efeitos da cripta sobre as gerações seguintes. Na verdade, a idéia

trazida pela introdução da tópica de inclusão, em “Luto ou Melancolia” (1972), já permitia antecipar os desenvolvimentos posteriores sobre a assombração pelo fantasma. No texto de 1972, Abraham e Torok atribuem os efeitos da tópica incluída à ação do “fantasma da cripta”:

Na fuma repousa, vivo, reconstruído (...) o correlato objetual da perda, enquanto pessoa completa, com sua própria tópica (...). Criou-se, assim, todo um mundo fantástico inconsciente que leva uma vida separada e oculta. Acontece, entretanto, que, por ocasião das realizações libidinais, ‘à meia-noite’, o fantasma da cripta vem assombrar o guardião do cemitério, fazendo-lhe sinais estranhos e incompreensíveis, obrigando-o a realizar atos insólitos, infligindo-lhes sensações inesperadas (Abraham & Torok, 1972, p. 249, grifo nosso).

Deve-se notar, contudo, que enquanto a identificação endocríptica descreve uma identificação do sujeito com relação ao conteúdo de sua própria cripta, o conceito de fantasma procura dar conta da realidade vergonhosa ou do segredo de um ascendente que um descendente carrega sem saber. A imagem que, no texto “O objeto perdido-ego”, figura apenas como um mal-estar do analista a partir das repercussões da cripta sobre sua escuta, adquire um estatuto de conceito metapsicológico no decorrer do seminário intitulado “A unidade dual e suas vicissitudes em clínica psicanalítica, na sociedade humana e nas atividades simbolizáveis”, coordenado por Abraham no Instituto de Psicanálise de Paris, entre 1974 e 1975.

⁸ A redação deste texto, embora publicado em 1975, data de março de 1973.

5

O Fantasma

As formulações metapsicológicas de Abraham sobre o fantasma estão presentes no texto “Notas do seminário sobre a unidade dual e o fantasma” (1974), que consiste em uma reunião das notas recolhidas a partir do seminário referido anteriormente. Algumas aplicações dos desenvolvimentos propostos pelo autor podem ser encontradas em outros artigos, produzidos entre 1974 e 1975¹, agrupados no último capítulo da coletânea de artigos *A casca e o núcleo*. No pensamento de Abraham e Torok, a conceitualização do fantasma está diretamente ligada à questão da transmissão transgeracional. A noção de fantasma, contribuição inédita do casal à teoria psicanalítica, deriva das descobertas de Abraham a respeito dos efeitos dos segredos de família sobre as gerações seguintes:

Por menos segredos que tenham seus pais, eles lhe transmitirão uma lacuna no próprio inconsciente, um saber não sabido, uma nesciência (...) Um dizer enterrado em um dos pais se torna para a criança um morto sem sepultura. Esse fantasma retorna, então, a partir do inconsciente e vem assombrar, induzindo fobias, loucuras, obsessões. Seu efeito pode chegar até a atravessar gerações e determinar o destino de uma raça² (Abraham & Torok, 1974, p. 278).

Segundo Rand, Abraham e Torok utilizam em suas notas inéditas uma expressão esclarecedora para compreender o fantasma: “neurose genealógica” (p. 100). Na medida em que os casos de fantasma estão relacionados a situações em que a criança já nasce no interior de uma organização familiar portadora de um segredo, pode-se afirmar que se trata de uma neurose que se localiza dentro da genealogia ancestral dos pacientes em questão.

Na visão do casal, os casos de fantasma têm origem em uma perturbação particularmente grave dentro da relação de influência benéfica ou maléfica entre os pais e o bebê. Abraham e Torok concebem esta relação como uma unidade dual, segundo a perspectiva introduzida por Imre Hermann, discípulo de Ferenczi, em seu livro “O instinto filial”. Para compreender a noção de unidade dual será necessário recorrer

¹ “Pequenas anotações sobre o fantasma” (1975) e “O fantasma de Hamlet ou o IV ato, precedido pelo entreato da ‘verdade’” (1975), ambos da autoria de Nicolas Abraham e “História de medo, o sintoma fóbico: retorno do recalçado ou retorno do fantasma?” (1975), redigido por Maria Torok.

² Cf. nota 1 do texto “O objeto perdido-ego” (1975).

primeiramente ao texto redigido por Abraham, em 1972, intitulado “Para introduzir o ‘Instinto Filial’”.

5.1

A unidade dual

O conceito de unidade dual designa “um período em que mãe e filho teriam vivido inseparáveis, na unidade redobrada de sua completude respectiva” (Abraham, 1973, p. 332). De fato, a observação da relação entre a mãe e seu recém-nascido na sua intimidade permite que muitos psicanalistas utilizem termos como “simbiose”, “fusional”, entre outros, para referir-se a esse período. Entretanto, a originalidade do pensamento de Hermann reside na idéia de que, desde o início da gênese psíquica, a criança contribui para criar sua mãe como tal³. Na concepção desse autor, que desloca a ênfase do instinto materno para o instinto filial, a mãe não é dotada de um instinto materno que satisfaria naturalmente todas as necessidades da criança. O funcionamento primitivo em vasos comunicantes, observado na relação em unidade dual, é fundado sobre o instinto filial da criança – seu desejo de agarramento impossível de satisfazer – e sobre a emergência do próprio instinto filial da mãe por empatia identificatória.

Este último [instinto filial], tido como universal, funciona tanto na criança quanto na mãe. O que difere são os mecanismos respectivos de atuação. Enquanto no filho o instinto se orienta diretamente para seu objeto complementar, na mãe o mesmo instinto age por empatia ou projeção identificatória. O pretendido instinto materno nada mais é do que a aptidão da mãe a projetar no filho seu próprio instinto filial e aí vivê-lo como por procuração (Ibid., p. 332)

O instinto filial resulta da inibição filogenética do instinto de agarramento no homem, cujo “arqui-modelo” é encontrado na relação instintiva de agarramento efetivo que existe entre o macaquinho e a mãe (Ibid., pp. 332-333). Para Abraham, o que se observa no macaco e que não acontece com o humano é exatamente o que explica o fenômeno humano. Sendo assim, o agarramento simiesco efetivo é apenas simbólico no

³ Ponto de vista que, de acordo com Rand (2001), costuma ser encontrado em trabalhos de psicanalistas de criança, habitualmente sem referência aos estudos de Imre Hermann e de Nicolas Abraham, nos quais a idéia já estava há muito presente.

homem: sempre frustrado, o instinto filial está constantemente em ação, buscando, de todas as formas (sexual, artesanal, religiosa, técnica, científica e artística), reconstituir simbolicamente a unidade dual desde sempre perdida. Nas palavras de Nachin: “Esta situação arquetípica pode ser considerada como um traumatismo comum a todos os humanos” (Nachin, 2001, p. 41).

A visão de Hermann sobre a origem da unidade dual é apresentada por Abraham em seu texto de 1974, “Notas sobre a unidade dual e o fantasma”. No âmbito deste trabalho, Abraham afirma que a origem da unidade dual remonta a um primeiro gesto de separação de um ser fictício, qualificado por este autor como um ser “não-separado-separado”. Segundo Abraham, na perspectiva hermanniana, o original fictício não é o não-separado inicial homem-mulher, o mito-hipótese do andrógono de Platão, cuja separação em dois faz com que as duas partes, ainda que juntas novamente, nunca mais obtenham a integridade fictícia do não-separado originário. Trata-se de um outro “não-separado-separado”: a unidade originária mãe-filho, que, assim como o andrógono, não será capaz de restabelecer a unidade inicial após a separação. Dessa forma, a disjunção da unidade originária reconhecida por Hermann, produz em ambas as partes a ferida de uma única lacuna: a da mãe. “Com efeito, este é o paradoxo: se à criança faltará a mãe, à mãe, por sua vez, é ainda a mãe da criança que ela foi que lhe faltará” (Abraham, 1974, p. 364). É nesse sentido que Nachin afirma que “os pais são também ‘ex-crianças’ que sofreram o mesmo trauma” (Nachin, loc. cit.).

Resulta daí que a unidade dual perdida não funciona somente como um traumatismo comum a todas as crianças, mas também como um fantasma comum a todas as crianças por todos os pais humanos, que sofreram o mesmo quando crianças. (Nachin, loc. cit.).

Nesta formulação, não se trata do fantasma como efeito do segredo inconfessável de um outro – fantasma abordado em termos patológicos –, mas, nas palavras de Nachin, de um alargamento da noção a um “inominável comum à espécie” (Nachin, loc. cit.). Tal observação faz pensar que o fantasma não deve ser abordado apenas em seu aspecto patológico, mas também é um elemento estruturante do psiquismo.

5.2

O trabalho estruturante da unidade dual: a introjeção da unidade dual

Para Abraham, o primeiro problema do ser humano consiste na “introjeção da relação inicial com a mãe, que dá ao bebê a possibilidade de se distinguir dela, de agir por si próprio e, em particular, de dispor dos fenômenos da ‘língua materna’, apropriando-se desta como língua filial” (Nachin, 1995, pp. 72-73).

Em seu artigo de 1974, “Notas do seminário sobre a unidade dual e o fantasma”, Abraham explica esse processo de apropriação da língua materna, tomando como ponto de partida a descoberta, pela criança, dos poderes da fala no jogo do *fort-da* de Freud⁴. Abraham considera que, antes disso, ou seja, antes da aquisição da linguagem falada, a criança não tem outro inconsciente ou consciente que não seja o da mãe. E para a criança, consciente e inconsciente da mãe se confundem: “As falas que emanam da mãe são como seus seios, seus cabelos, seus gestos, seu ser afetivo, com sua harmonia e suas contradições, com seus gestos para outrem e para si (...)” (Abraham, 1974, p. 379). Nesse sentido é que as palavras da mãe equivalem, segundo o autor, a “pedaços-de-mãe”.

A descoberta do filho tem lugar quando esses pedaços de mãe que são as palavras se descentram da própria pessoa da mãe para designar acontecimentos objetivos. (...) Quando a criança observada por Freud lança o carretel em seu berço dizendo ó-ó-ó-ó, fica entendido para ela que a palavra é unívoca visto que é desligada da mãe e de seu inconsciente. Quando a criança faz coincidir a palavra e o acontecimento, é que ela realizou, nesse momento preciso, o recalçamento do inconsciente da mãe. E isso sem tê-lo perdido, pois esse recalçamento lhe abre o caminho da utilização com outrem da palavra em geral. (...) O que importa do *fort-da* é...a diferença que, pelo efeito mágico da coincidência criada entre as palavras e as coisas, separa doravante para o filho a consciência do inconsciente da mãe (Ibid., pp. 379-380).

Desse modo, pode-se afirmar que, na concepção de Abraham e Torok, a linguagem falada funciona ao mesmo tempo como um instrumento de ligação e de separação da mãe. Para Abraham e Torok, seguindo a linha de pensamento de Hermann, na medida em que a palavra serve à criança para comunicar-se com uma função materna exterior, ela é testemunha de que a unidade dual foi rompida: o sujeito precisa da palavra para

entrar em contato com uma mãe incorporada como distante e como a própria causa dessa distância. Sendo assim, a comunicação verbal implica tanto o desejo impossível de se agarrar à mãe quanto a tendência a se separar dela. É através dessa dupla função oposta da fala que se torna possível usar a palavra simultaneamente como interdição e como realização do desejo. É nesse sentido que, segundo Abraham, “a linguagem é sempre, antes de mais nada, um fato de des-maternização” (Abraham, 1974, p. 386). A esse respeito, Torok escreve, em suas notas inéditas:

As palavras libertam a criança da dependência, da unidade dual na qual se encontra com a mãe. As palavras da mãe têm uma significação objetiva, extra-maternal, ou seja, social que permite à criança destacá-las da mãe. Além disso, a palavra tem um pólo outro que a mãe. Assim, com a fala e as palavras se transmite primeiramente o aparelho psíquico da mãe à criança, mas se abre igualmente a possibilidade de se destacar da mãe – já que com a palavra, fenômeno eminentemente social, será separada uma parte do aparelho psíquico materno (Torok, 2002, p. 166).

Como observa Rand (2001), a aquisição da palavra constitui uma nova síntese e uma promoção a um nível superior. Para o autor, a linguagem falada representa a passagem da unidade dual mãe-criança a uma nova forma de unidade, cuja principal característica é a referência a um terceiro social. Cria-se assim uma distância entre a unidade primária sujeito e objeto (a mãe e a criança, por exemplo) que permite uma progressiva diferenciação entre o mundo materno-familiar e o mundo intersubjetivo-social. No que diz respeito aos processos de separação da mãe e da família, a utilização da palavra proporciona à criança um campo ilimitado para os jogos de ausência e de presença. As manipulações lúdicas da linguagem pela criança possibilitam um desligamento gradual das significações que inicialmente são produzidas pela mãe. Através da constituição do eu verbal, a criança torna-se capaz de efetuar uma operação constante de distinção com relação à organização psíquica materna e familiar e, em última instância, social.

Se o eu pré-verbal já distingue a presença e a ausência na alegria, a linguagem confere a essa atividade uma riqueza extraordinária, transformando-a, eventualmente, em um jogo sistemático. A fala dá ao sujeito nascente o poder de inventar e de prolongar à vontade os jogos da fantasia. A criatividade da linguagem – acompanha e facilita, além do mais, o desenvolvimento autônomo da criança. (Rand, 2001, pp. 23-24)

⁴ Cf. Freud, em “Além do princípio de prazer” (1920).

Assim, para Abraham e Torok, quando tudo vai bem, a criança vive com a mãe uma relação de complementaridade que será pouco a pouco orientada de maneira prospectiva, no sentido de sua autonomização com relação à mãe. A linguagem falada é apontada pelos autores como o instrumento central deste processo de autonomização. Aqui é preciso introduzir a concepção de Abraham e Torok sobre a especificidade da linguagem falada. Eles distinguem a fala de outras formas de simbolização, conferindo a ela um lugar privilegiado com relação a outras formas de comunicação, uma vez que “só as palavras possuem a característica de ser de dupla polaridade, remetendo – através da presença fonemática – àquela que não está presente porque recalcada e àquela que é manifestamente encarada como objetividade ausente” (Abraham, 1974, p. 383). Para os autores, desde os primórdios da psicanálise Freud considerou as palavras como bipolares quanto à sua direção, ao admitir que a palavra pode dizer uma coisa para a consciência e outra para o inconsciente. Segundo Abraham e Torok, a teoria de Freud consistia, de maneira resumida, “em explicar o papel central da palavra através de toda uma teoria da mediação entre diversos níveis” (Ibid., p. 384). A palavra enquanto traço mnésico, recebida do exterior (do que se pode chamar a função materna do meio ambiente), é estocada no pré-consciente sob forma de representação acústica, religando-se, em direção ao interior, “a representações de ‘coisas’ (compreendendo provavelmente também representações acústicas de ‘coisas’ e de palavras-coisas) enxertadas nas pulsões”. (Ibid., p. 384) Dessa forma, para os autores, é na dupla polaridade das palavras que se encontram as duas faces do pré-consciente: uma voltada para o Inconsciente e outra voltada para a consciência. Por um lado, as palavras têm uma polaridade consciente regulada pelo uso da língua e, por outro lado, “uma polaridade inconsciente onde as palavras têm uma presença fonética, auditiva e cinestésica, pelas quais elas fazem parte das ‘representações de coisa’ (são de certa forma ‘palavras-coisas’) e são ligadas aos afetos no contexto dos quais elas surgiram” (Nachin, 1995, p. 73).

Na medida em que a referência objetiva da fala implica o recalçamento do inconsciente materno duas coisas podem acontecer: 1) introjeção e 2) criação ou risco de criação de fantasmas virtuais. Segundo Abraham, “pela palavra, a criança se desvencilha apenas aparentemente do Inconsciente parental, pois, precisamente, pela própria

aprendizagem da fala, ela o assume no modo do que chamei: fantasma. O Inconsciente materno está contido na fala da criança no modo do fantasma” (Abraham, 1974, p. 380).

O fantasma a que Abraham se reporta na citação acima não é o fantasma patológico, ou seja, uma organização em torno de um segredo indizível de um outro. Ao afirmar que o Inconsciente materno está contido na fala da criança no modo do fantasma, pode-se dizer que Abraham está se referindo à presença universal e estruturante do outro dentro de si.

5.3

A perturbação da introjeção da unidade dual: a gênese do fantasma

A filiação do desejo inconsciente como motor da vida afetiva – fantasma estruturante – é distinta do fantasma como processo psicopatológico. No primeiro caso, trata-se da introjeção progressiva do desejo parcialmente realizado ou não realizado pelos ascendentes. Aqui a pergunta da criança será: “Qual pode ser o desejo dos meus pais?”. O inconsciente dos pais será assim investido de modo a permitir sua introjeção pela criança, na medida em que ela possa apropriar-se do inconsciente parental sem por isso colocar em risco a constituição progressiva de seu próprio aparelho psíquico.

No caso do fantasma patológico, “a filiação do desejo inconsciente é quebrada por uma lacuna no dizer de um dos pais”, ocasionando uma perturbação do processo natural de introjeção (Rand, 2000, p. 84). Assim, o questionamento da criança sobre o que constitui o desejo parental é substituído pela seguinte pergunta: “O que atormenta o desejo de meus pais?”.

Em uma de suas notas inéditas, Maria Torok (2002) refere-se à mãe e à família como uma “máquina de influência” para a criança (p. 165). Segundo a autora, essa influência pode se orientar, pela ação das palavras maternas, em duas direções distintas: ao inconsciente da mãe, ou em direção a um domínio encriptado da mãe. Isto equivale a dizer que, se as palavras e os não-ditos da mãe e da família não comportam um segredo, a criança será capaz de utilizar-se da linguagem verbal como um instrumento de separação. Se, no entanto, a tópica parental estiver organizada em torno de um conteúdo

secreto, a criança será habitada por palavras que representam para ela um obstáculo intransponível, impedindo sua autonomização e sua orientação em direção ao grupo social e levando-a a condutas estranhas a ela mesma. Trata-se, neste último caso, do trabalho do fantasma patológico, definido por Abraham e Torok, no texto “Notas do seminário sobre a unidade dual e o fantasma” como:

a instalação no inconsciente dinâmico da criança de um ou vários ‘estrangeiros’ que se manifestam não pelo sintoma-símbolo histórico, mas pela possessão, forçando o sujeito a condutas reacionais não diretamente simbólicas, que têm por finalidade reduzir, pelo menos momentaneamente, o constante traumatismo que constitui para o Ego a presença do fantasma (Abraham, 1974, p. 371).

Abraham e Torok observam que a característica comum das neuroses traumática e de destino, bem como dos sintomas fóbicos e obsessivos, reside numa sintomatologia marcada pela compulsão à repetição. Para os autores, tal repetição encontra-se, em última análise, a serviço do ego, protegendo-o não contra o retorno do recalcado, como em Freud, mas contra a ameaça do retorno do fantasma.

É assim que a neurose traumática – com sua sintomatologia característica de sonho repetitivo do trauma (...) funciona como um parapeito contra a invasão alienante do fantasma: invasão pelos elementos de um drama ativamente não-sabido ‘naquele’ que o sofre (e mantido, nele, na nesciência para o outro, segundo a exigência do outro) (Ibid., p. 378).

Em “Pequenas anotações sobre o fantasma”, essa idéia aparece como um paralelo entre a compulsão à repetição, ou seja, a pulsão de morte, e o trabalho do fantasma no inconsciente.

Percebe-se, pouco a pouco, uma coisa surpreendente: o trabalho do fantasma recobre, ponto por ponto, o que Freud descreveu sob o título de instinto de morte. Com efeito, e em primeiro lugar, ele não tem energia própria; também não pode ser ‘ab-reagido’, mas apenas nomeado. Em segundo lugar, ele prossegue no silêncio sua obra de desligamento. Acrescentemos que é sustentado por palavras ocultas (...) que se dedicam a romper, desde o inconsciente, a coerência dos encadeamentos. Enfim, ele é fonte de repetições indefinidas, não dando, na maioria das vezes, nem mesmo ocasião à racionalização (Ibid., p. 395).

A partir disso, faz-se necessário interrogar a que corresponde essa assombração e o porquê de sua repetição. Trata-se da irrupção de uma objetividade secreta e caracterizada pela obrigação de nesciência, de modo que as palavras do segredo parental atuarão, sob o modo da assombração, como ausências ou rupturas inassimiláveis ao próprio interior

do discurso da criança. “Em suma, as palavras do fantasma subsistem, mas jamais se integram ao aparelho psíquico da criança” (Torok, 2002, pp. 169-170).

Um exemplo da assombração do fantasma pode ser observado no caso da “Açougueira das palavras”. Um açougueiro abusa de sua filha mais velha, suicidando-se em seguida ao pendurar-se na tranca da janela. Tal ato passa a se constituir no segredo vergonhoso da família. A mulher do açougueiro, impossibilitada de fazer seu luto, entrega os filhos aos cuidados de um tio. O nome do açougueiro passa a ser impronunciável. Uma de suas filhas, com a idade de seis anos na época, cresce e tem seus próprios filhos. A neta do açougueiro, com sintomas fóbico-obsessivos, será a protagonista do caso em questão. Seus sintomas incluíam o pânico aos coleópteros, uma dissecação compulsiva das palavras, fantasias eróticas em relação a joelhos e a enforcamento. Além disso, recusava-se a comer tudo o que tivesse nome carne, que remete a “açougueiro”. Ela não sabe nada da história de seu avô e talvez sua mãe também não.

Quanto à nossa paciente, se, quando criança, ela se priva de carne ou sonha com uma personagem que usa o nome travestido de seu avô ou, enfim, como verdadeira açougueira de palavras, corta em pedaços o nome, tudo isso é obsessão, retorno do segredo, contorno da nesciência prescrita. A possessão está aí desde o começo. A primeira impressão que tem de seu analista: “Sim, é estranho, você tem as mãos de um açougueiro” – diz ela. Talvez isso se chame de transferência? Sim e não. Sua atração por esse açougueiro não é retorno do infantil. É uma obsessão. A obsessão de cumprir o voto do Édipo materno oculto e passado à filha misteriosa. (...) O analista deverá esperar muito tempo para obter finalmente um sonho, comportando o objeto fóbico: o coleóptero. Através dele, o fantasma poderá ser percebido e dissipado. A paciente olha seu analista esquartejando um coleóptero que, em sua língua materna, traz o nome: BOGAR. (...) Quanto ao BOGAR esquartejado, ele faz pensar nesse jogo que consistia em recortar palavras para fazer anagramas e mosaicos. Ora, basta repetir muitas vezes a palavra BOGAR para se ver reunir, na ordem inversa, as duas partes nas quais ele foi talhado. BOGAR dá GABOR, o nome do avô suicida cuja história só se revela nesse momento, bem como muitos outros detalhes, contados bem recentemente por uma parenta distante, em visita à paciente (Abraham, 1974, pp. 375-377).

Este fragmento clínico permite compreender por que os autores afirmam que “A aparição do fantasma indicaria (...) os efeitos sobre seu descendente daquilo que tivera, para o pai ou para a mãe, valor de ferida e até de catástrofe narcísica (Ibid., p. 394). Em “Pequenas anotações sobre o fantasma” (1975), Abraham enfatiza que o aparecimento do fantasma não está vinculado à perda de um objeto, não podendo ser consequência de um luto não elaborado. Tal é o caso do melancólico ou de todos aqueles que carregam

um túmulo em si, ou seja, os portadores de uma cripta. “É a seus filhos ou a seus descendentes que cabe o destino de objetivar, sob a espécie daquele que está de volta, tais túmulos escondidos” (Abraham, 1975, p. 392).

Ainda no contexto do mesmo artigo, Abraham esboça uma teoria provisória:

O fantasma é uma formação do inconsciente que tem a particularidade de não ter nunca sido consciente – e com toda razão – e, de resultar da passagem – cujo modo resta determinar – do inconsciente de um dos pais ao inconsciente de um filho. O fantasma tem manifestamente uma função diferente da do recalçado dinâmico. Seu retorno periódico, compulsivo e que escapa até a formação dos sintomas (no sentido do ‘retorno do recalçado’) funciona como um ventríloquo, como um estranho com relação à tópica própria do sujeito (Ibid., pp. 393-394).

Com efeito, essas palavras estranhas de ventríloquo, designam não uma fonte do dizer, mas uma lacuna no dizível. Trata-se de palavras percebidas pela criança na fala dos pais, que retornam através da assombração do fantasma. Segundo a hipótese formulada por Abraham no texto citado acima, o fantasma resulta da lacuna deixada em um sujeito pelo segredo de outro, ou mais precisamente, pela lacuna deixada em uma criança por um segredo dos pais.

Eis, dentre algumas outras, uma idéia suscetível de explicar o nascimento de um fantasma: o fantasma se opõe à introjeção libidinal, isto é, à apreensão das palavras na medida em que elas carregam sua parte de inconsciente. Com efeito, outras palavras, por meio das quais o fantasma retorna e que tinham sido percebidas pela criança num dos pais, designam não uma fonte do dizer, mas uma lacuna no dizível. Elas desempenham, portanto na tópica do pai ou da mãe, esse papel crucial que havia arrancado de seus propósitos certas raízes libidinais. Além disso, a convocação do fantasma surge como a constatação no momento preciso, de tal lacuna, transmitida no próprio sujeito e que lhe fecha o caminho a tal ou tal introjeção chamada por seus votos do momento (Ibid., p. 394).

Uma vez que a aparição do fantasma ocorre mediante a impossibilidade da introjeção libidinal, ela implica o fracasso da operação do símbolo. Tal fracasso nos casos de fantasma só pode ser entendido a partir do conceito de unidade dual.

Lembremos que o labor da possessão só é concebível em virtude da unidade dual e que a progressão desta será diferente em todos os casos em que o aparelho psíquico da mãe comportar uma inclusão críptica. Nesses casos, a bipolaridade das palavras de que tratamos não poderá remeter primeiramente ao Inconsciente da mãe e depois ao manejo objetivo, intersubjetivo das palavras (desmaternalização), mas primeiramente ao ‘Inconsciente artificial’ da mãe que é a cripta alojada em seu Ego e depois seu manejo expressivo estranho, tornando o sujeito possuído inapto à comunicação intersubjetiva habitual (Abraham, 1974, p. 386).

Nachin (2001) explica que, no decurso da maturação saudável, a unidade mãe-bebê rompida transforma-se em união dualista interna entre id e ego. Quando, no entanto, a imago parental no id comporta uma zona inacessível, ou seja, uma cripta, ela vai fragilizar o Ego que dela está se diferenciando. Essa zona inacessível no psiquismo da mãe e dos pais funciona como uma zona cega no psiquismo da criança, assombrando-a. Ao ego restará procurar toda forma de solução para compreender o que está se passando e para aliviar o pai aflito “com a esperança de ser por sua vez melhor compreendido e cuidado” (p. 48).

Do lado da criança, são eles, os criptônimos, isto é, as manifestações verbais estropiadas das palavras de origem (estropiada em criptônimos, rimas etc.), que terão o poder de ‘trabalhar’ os esquemas virtuais potenciais inconscientes da criança, orientando-os para a animação das rimas de rimas da mãe. Os efeitos da possessão que constituem, assim, um disfarce de segundo grau dos criptônimos maternos (...) oporão, conseqüentemente, obstáculo à função ‘des-maternante’ habitual da fala (Abraham, 1974, p. 387).

Conclusão

En tant qu'analystes, nous ne traquons pas
des événements, mais tout un univers
humain ou inhumain concret qui en
émane et se trame autour d'eux.
(Maria Torok)

O presente trabalho pretendeu introduzir o pensamento de Abraham e Torok através do eixo símbolo-cripta-fantasma, partindo da idéia que, ao nosso ver, está na origem de toda teorização produzida ao longo da vida dos autores: o trauma. Assim, primeiramente, procuramos demonstrar como, apesar de não se dedicarem à temática do trauma em si, ela permeia todos os seus escritos, sendo o ponto de partida para o que nos parece o objetivo último de Nicolas Abraham e de Maria Torok: investigar as ressonâncias do trauma, bem como as possibilidades de reconstrução da vida psíquica diante de seus efeitos devastadores.

No primeiro capítulo, vimos como o contato com a realidade dos campos de extermínio nazistas e de outros crimes contra a humanidade no final do século XX provavelmente despertou o interesse de Abraham e Torok no sentido de refletir sobre a possibilidade de análise de fenômenos clínicos relacionados a traumatismos deste porte. Assinalamos a referência implícita à concepção de Ferenczi sobre o trauma patológico, tal como ele o concebeu em “Confusão de língua entre os adultos e a criança” (1932). Procuramos mostrar que os autores enfatizaram o aspecto do desmentido na traumatogênese, salientando a idéia ferencziana segundo a qual o que se passa no trauma é que o adulto interdita à criança a possibilidade de múltiplos sentidos. Trata-se, em outros termos, da impossibilidade de simbolização, que está na base da visão dos autores sobre os estados psicopatológicos referentes aos efeitos do trauma.

A abordagem da teoria do símbolo de Abraham exigiu uma breve passagem pela sua articulação com a fenomenologia husserliana. Daí deriva a concepção transfenomenal do símbolo, na qual este não se presta nem à

apreensão solipsista pelo sujeito, nem à apreensão puramente objetiva: sua decifração só pode se dar no encontro com outra subjetividade. Para Abraham e Torok, os símbolos constituem dados aos quais falta uma parte complementar que, pelo efeito do recalçamento, encontra-se oculta. A especificidade transfenomenal da escuta analítica consiste justamente em resgatar o complemento desconhecido do símbolo-sintoma, acessível através de uma busca dos pólos inconscientes do conflito que lhe deu origem. Vimos que Abraham concebe a simbolização como uma operação resolutória de um conflito, enfatizando o caráter produtivo e criador deste último. Percebe-se, na abordagem abrahamiana, uma normalização da operação de recalçamento, introduzido em sua teoria como fundamental para o processo humano de simbolização. Distanciando-se da concepção freudiana, a visão de Abraham não associa prioritariamente o retorno do recalcado ao aparecimento de um “corpo estranho”, privilegiando o aspecto *simbolígeno* do recalçamento, cujo resultado principal é o retorno de um novo símbolo. Ao longo da teorização de Abraham e Torok, observa-se a introdução de uma modificação no que diz respeito à distinção entre trauma e conflito, cujas estruturas de funcionamento são inicialmente concebidas por eles como equivalentes. A dimensão criadora do conflito, visto como pulsação rítmica, fonte da angústia mas também da criatividade, será contrastada com uma dimensão não conflitiva encontrada nos dispositivos de fratura do símbolo destinados à conservação do trauma.

Tal é o caso da cripta, que estudamos no terceiro capítulo. Trata-se de uma nova configuração psíquica proposta pelos autores a partir de suas pesquisas sobre o luto patológico. Do ponto de vista tópico, a cripta representa o enquistamento ou o enterro de uma determinada situação vivida como traumática, através de sua conservação em uma zona clivada do ego. Esta clivagem não se constitui por um recalçamento dinâmico, mas pelo que os autores denominaram “recalçamento conservador”, funcionando como um lugar de enterro, em um movimento oposto ao processo de introjeção. Como vimos, esta é uma das noções essenciais trabalhadas por Maria Torok, que se preocupou em resgatá-la segundo a formulação ferencziana de 1912, a fim de esclarecer sua distinção com relação ao mecanismo de incorporação. Observa-se, no desenvolvimento dessa distinção pela autora, uma precisão e uma clarificação da noção de introjeção, para além do sentido proposto por

Ferenczi, permitindo compreender que o processo introjetivo está, desde o início, vinculado à linguagem, sendo o responsável pela atribuição de sentido à experiência. A incorporação entra em jogo justamente quando a palavra falta. No lugar da palavra que dá o sentido, o que se vê é uma proliferação de significantes que têm por finalidade obstruir o acesso ao sentido ocultado. Dessa forma, através da conceitualização da cripta, Abraham e Torok afirmam que o sujeito é também lugar de uma outra tópica, que opera no seio do ego como uma espécie de “inconsciente artificial”, cujos indícios são encontrados nos criptônimos: palavras que se caracterizam como um obstáculo à emergência do sentido “enterrado”. Assim, a partir disso, podemos identificar, na teorização desses autores, um deslocamento da atenção à produção sintomática que envolve o recalçamento dinâmico para as pesquisas dos estados psicopatológicos ligados ao entrave do movimento natural da introjeção, estados estes que envolvem o recalçamento conservador.

No último capítulo, trabalhamos a teoria do fantasma, derivada de uma reflexão dos autores a respeito dos efeitos da cripta sobre as gerações seguintes. Na visão de Abraham e Torok, os casos de fantasma têm origem em uma perturbação particularmente grave dentro da relação de influência benéfica ou maléfica entre os pais e o bebê, concebida como uma unidade dual. O fantasma, tal como apresentado pelos autores, é abordado pelo viés da patologia, na medida em que procura dar conta da realidade vergonhosa ou do segredo de um ascendente que um descendente carrega sem saber, isto é, na nesciência. Nesse caso, a filiação do desejo inconsciente é perturbada por uma lacuna no dizer de um dos pais. Uma vez que a assombração pelo fantasma está relacionada a situações nas quais a criança já nasce no interior de uma organização familiar portadora de um segredo, é possível enfatizar seu aspecto transgeracional. Ao considerar as ressonâncias da cripta sobre sucessivas gerações, as elaborações de Abraham e Torok constituem uma importante via para a compreensão dos mecanismos da transmissão transgeracional.

Nossa análise do pensamento de Nicolas Abraham e Maria Torok, que teve como fio condutor suas formulações sobre o símbolo, a cripta e o fantasma, está longe de ter esgotado a riqueza de suas contribuições para a renovação da teoria e da prática psicanalítica. Uma via pela qual este trabalho poderia prosseguir é a abordagem clínica das novas configurações

psicopatológicas propostas pelos autores – a cripta e o fantasma – , oriundas de um esforço de legibilidade e de resgate do sentido desaparecido.

Referências bibliográficas

ABRAHAM, K. (1924). **Teoria psicanalítica da libido**. Rio de Janeiro: Imago, 1970.

ABRAHAM, N. Reflexões fenomenológicas sobre as implicações estruturais e genéticas da psicanálise (1959). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 75-84.

_____. O símbolo ou além do fenômeno (1961). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 29-73.

_____. Apresentação de Thalassa (1962a). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 19-27.

_____. O tempo, o ritmo e o inconsciente (1962b). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 85-115.

_____. O “crime” da introjeção (1963). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 119-126.

_____. Para introduzir o “instinto filial” (1973). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 311-356.

_____. Notas do seminário sobre a unidade dual (1974). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 361-389.

_____. O fantasma de Hamlet ou o IV ato, precedido pelo entreato da “verdade” (1975). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 411-439.

_____. Pequenas anotações sobre o fantasma (1975). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 391-397.

ABRAHAM, N. & TOROK, M. **L'Écorce et le noyau**. Paris: Flammarion, 2001.

_____. A tópica realitária, notações sobre uma metapsicologia do segredo (1975). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 237-242.

_____. Luto ou melancolia, introjetar-incorporar (1975). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 243-257.

_____. “O objeto perdido-ego”, notações sobre a identificação endocríptica, (1975). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 277-296.

_____. **Le verbier de l’homme aux loups** (1976). Paris: Champs Flammarion, 1998.

BARANÈS, J-J. Devenir soi-même: avatars e statuts du transgénérationnel. In:

BOKANOWSKI, T. Le couple “trauma-clivage” dans le “Journal clinique de Ferenczi”. In: BOKANOWSKI, T. (org.). **Sándor Ferenczi. Revue Française de Psychanalyse – monographies**. Paris: PUF, septembre 1995, pp. 133-143.

BONOMI, C. Psychanalyse et philosophie, retour sur l’oeuvre de Nicolas Abraham. In: ROUCHY, J-C. (org.). **La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok**. Paris: Érès, 2001, pp. 187-192.

CICCONE, A. A superposição imagóica e a fantasia de transmissão. In: EIGUER, A. (org.). **A transmissão do psiquismo entre gerações: enfoque em terapia familiar psicanalítica**. São Paulo: Unimarco, 1998, pp. 181-221.

COSTA, J. F. Uma fonte de água pura (prefácio). In: PINHEIRO, T. **Ferenczi: do grito à palavra**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, pp. 9-17.

DELACAMPAGNE, C. Philosophie et psychanalyse, aujourd’hui. In: ROUCHY, J-C. (org.). **La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok**. Paris: Érès, 2001, pp. 179-186.

DERRIDA, J. Fors. In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **Le verbier de l’homme aux loups** (1976). Paris: Champs Flammarion, 1998, p. 7-73.

DUPONT, J. Repères sur la question du trauma: Freud, Balint, Abraham et Torok. In: ROUCHY, J-C. (org.). **La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok**. Paris: Érès, 2001, pp. 77-79.

ENRIQUEZ, M. Le délire en héritage. In: KAËS, R. (org.). **Transmission de la vie psychique entre générations**. Paris: Dunod, 1993, pp. 82-112.

FAIMBERG, H. Le télescopage des générations. À propos de la généalogie de certaines identifications. In: KAËS, R. (org.). **Transmission de la vie psychique entre générations**. Paris: Dunod, 1993, pp. 59-81.

FERENCZI, S. Transferência e introjeção (1909). In: FERENCZI, Sándor. **Sándor Ferenczi: Obras completas, Psicanálise I**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 77-108.

_____. O conceito de introjeção (1912). In: FERENCZI, Sándor. **Sándor Ferenczi: Obras completas, Psicanálise I**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 181-183.

_____. O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios (1913). In: FERENCZI, Sándor. **Sándor Ferenczi: Obras completas, Psicanálise II**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 39-53.

_____. Ontogênese dos símbolos (1913). In: FERENCZI, Sándor. **Sándor Ferenczi: Obras completas, Psicanálise II**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 105-108.

_____. Análise de crianças com adultos (1931). In: FERENCZI, Sándor. **Sándor Ferenczi: Obras completas, Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 69-83.

_____. Confusão de língua entre os adultos e a criança (1933). In: FERENCZI, Sándor. **Sándor Ferenczi: Obras completas, Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 97-106.

_____. Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade (1924). In: FERENCZI, Sándor. **Sándor Ferenczi: Obras completas, Psicanálise III**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 255-326.

FERREIRA, F. & PONS, S. Transferência como experiência do vivido e transmissão psíquica: a herança de Sándor Ferenczi. In: **Pulsional revista de psicanálise**, ano XV-XVI, n. 164/165, pp. 17-26, dez. 2002-jan. 2003.

FRAIBERG, S. **Clinical studies in infant mental health: the first year of life**. New York: Basic Books, 1980.

FREUD, S. História de uma neurose infantil (1914). In: FREUD, S. **Uma neurose infantil e outros trabalhos**. ESB, vol. XVII, Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 19-127.

_____. Os instintos e suas vicissitudes (1915a). In: FREUD, S. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. ESB, vol. XIV, Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 117-144.

_____. Luto e melancolia (1915b). In: FREUD, S. **A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos**. ESB, vol. XIV, Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 245-263.

_____. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, S. **Além do princípio de prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos**. ESB, vol. XVIII, Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 13-75.

_____. A negativa (1925). In: FREUD, S. **O ego e o id: uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos**. ESB, vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 263-269.

GREEN, A. Le tournant des annés folles. In: **La folie privée**. Paris: Gallimard, 1990, pp. 9-33.

GEACHCAN, D. **A relire Nicolas Abraham: sur le symbole.** In: Le Coq-Héron, n. 159, Paris, janeiro 2000, pp. 118-131.

JONES, E. La théorie du symbolisme. In: **Théorie et pratique de la psychanalyse.** Paris: Payot, 1997, pp. 82-131.

KAËS, R. Introduction: le sujet de l'héritage. In: KAËS, R. (org.). **Transmission de la vie psychique entre générations.** Paris: Dunod, 1993a, pp. 1-16.

_____. Introduction au concept de transmission dans la pensée de Freud. In: KAËS, René (org.). **Transmission de la vie psychique entre générations.** Paris: Dunod, 1993, pp. 17-58.

KAMUFF P. **Abraham's Wake.** In: Le Coq-Héron, n. 159, Paris, janeiro 2000, pp. 90-102.

KATZ, C. (org.). **Ferenczi: história, teoria, técnica.** São Paulo: Editora 34, 1996.

KUPFERBERG, M. **Filhos da guerra: um estudo psicanalítico sobre a transmissão e seus destinos.** Projeto de Doutorado. PUC-RJ/2002.

LANDA, F. **Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise: de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok.** São Paulo: UNESP-FAPESP, 1999.

_____. Une psychanalyse non indifférente. In: ROUCHY, J-C. (org.). **La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok.** Paris: Érès, 2001, pp. 27-37.

LAPLANCHE, J. **Vocabulário de Psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MIJOLLA, A. (1981). **Les visiteurs du Moi.** Paris: Les Belles Lettres, 1996.

NACHIN, C. Clinique psychanalytique et symbole. In: TISSERON, S. (org.). **Le psychisme à l'épreuve des générations.** Paris: Dunod, 1995, pp. 50-78.

_____. Unité duelle, cryptes e fantômes. In: ROUCHY, J-C. (org.). **La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok.** Paris: Érès, 2001, pp. 39-51.

PINHEIRO, T. **Ferenczi: do grito à palavra.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

RAND, N. **Renouveaux de la psychanalyse.** In: Le Coq-Héron, n. 159, Paris, janeiro, 2000 p. 12-30.

_____. **Quelle psychanalyse pour demain?** Paris: Érès, 2001.

_____. Invention poétique et psychanalyse du secret de famille dans *Le Fantôme d'Hamlet*, de Nicolas Abraham. In: TISSERON, S. (org.). **Le psychisme à l'épreuve des générations**. Paris: Dunod, 1995, pp. 79-96.

RAND, N. & TOROK, M. *L'Inquietante étrangeté* de Freud devant L'Homme au sable de E.T.A. Hoffmann. In: TISSERON, S. (org.). **Le psychisme à l'épreuve des générations**. Paris: Dunod, 1995, pp. 23-48.

ROUDINESCO, E. **A história da psicanálise na França.2 (1925-1985)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

ROUDINESCO, E. & PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

ROUCHY, J-C. Une analyse d'un autre style. In: ROUCHY, J-C. (org.). **La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok**. Paris: Érès, 2001, pp. 135-139.

_____. Secret intergénérationnel: transfusion, gardien, résurgence. In: TISSERON, S. (org.). **Le psychisme à l'épreuve des générations**. Paris: Dunod, 1995, pp. 145-174.

TISSERON, S. Introduction: la psychanalyse à l'épreuve des générations. In: TISSERON, S. (org.). **Le psychisme à l'épreuve des générations**. Paris: Dunod, 1995, pp. 1-22.

_____. Les images psychiques entre les générations. In: TISSERON, S. (org.). **Le psychisme à l'épreuve des générations**. Paris: Dunod, 1995, pp. 123-144.

_____. **Nos secrets de famille**. Paris: Ramsay, 1999.

_____. Les secrets de famille, la honte, leurs image et leurs objets. In: ROUCHY, J-C. (org.). **La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok**. Paris: Érès, 2001, pp. 53-68.

TOROK, M. Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso (1968). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 215-235.

_____. História de medo, o sintoma fóbico: retorno do recalcado ou retorno do fantasma? (1975). In: ABRAHAM, N. & TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Escuta, 1995, pp. 399-409.

_____. **Une vie avec la psychanalyse**. Paris: Aubier, 2002.

WILGOWICZ, P. Les traces de la Shoah au tournant du millénaire. In: ROUCHY, J-C. (org.). **La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok**. Paris: Érès, 2001, pp. 101-108.