

**Universidade de Brasília – UnB.
Instituto de Psicologia – IP.
Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e
Cultura – PsiCC.**

**DIFERENCIAÇÃO OU ALIENAÇÃO?
O ENGODO DA LOUCURA.
UMA LEITURA DA TRANSMISSÃO PSÍQUICA ENTRE
GERAÇÕES NO CASO SCHREBER.**

MAVIANE VIEIRA MACHADO RIBEIRO

2007

**DIFERENCIAÇÃO OU ALIENAÇÃO?
O ENGODO DA LOUCURA.
UMA LEITURA DA TRANSMISSÃO PSÍQUICA ENTRE
GERAÇÕES NO CASO SCHREBER**

MAVIANE VIEIRA MACHADO RIBEIRO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura, da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. ILENO IZÍDIO DA COSTA

Brasília – 2007.

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura, da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica e Cultura.

Aprovada por:

Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa
Presidente

Prof. Dra. Maria do Carmo Cintra de Almeida Prado
Membro Externo

Profa. Dra. Maria Izabel Tafuri
Membro

Profa. Dra. Deise Matos do Amparo
Membro Suplente

DEDICATÓRIA

***Dedicado à minha avó (in
memorian), que me deixou a
loucura como herança; de
onde respondo como
herdeira, não escrava...***

AGRADECIMENTOS

- À minha família, pelos ditos e pelos não-ditos que constituíram a minha história e me auxiliaram a pensar de forma relacional.
- À minha analista, Isis Faral (*in memoriam*), por me transmitir o humano na psicanálise e a nobreza em lidar tanto com seu próprio sofrimento quanto com o sofrimento do outro.
- A *mio amore*, por me acompanhar em angústias e descobertas, por compartilhar comigo esta conquista sofrida pelos dois lados, pela compreensão das horas impossíveis, pela paciência, enfim, por me esperar.
- Ao meu orientador, Prof. Dr. Ileno Izídio da Costa, esse homem que traz a afetividade e a provoca no trabalho clínico-acadêmico, pelo legado transmitido, pelo investimento e pela confiança na delegação, pela escuta ativa, pela cumplicidade e companheirismo neste processo construtivo.
- À Dra. Mércia Machado, minha acupunturista, pelo auxílio essencial na árdua tarefa de manter meu equilíbrio físico e emocional tão necessário ao processo de escrita.
- Aos meus amigos, pelo respeito ao meu tempo e ao meu espaço, me acolhendo no retorno da tarefa.
- Ao Grupo de Intervenção Precoce nas Psicoses – GIPSI, por ser uma das principais incubadoras desta gestação, me proporcionando espaço de criação, elaboração e sustentação deste projeto.
- Aos meus alunos da prática docente que fortaleceram em mim a missão de produzir e compartilhar o conhecimento.
- À Universidade de Brasília, por me proporcionar as bases e o desenvolvimento da minha formação acadêmica.

"Do que nunca existiu, o divã se lembra... Como assim? O Ouvido percebe bem o que é 'dito', concebe também o que é 'calado'... Mas não é isso que ele **ouve**. Em resumo, só chegam até ele fagulhas, fragmentos, pedaços separados; entretanto, o que ele sabe antecipadamente é importante: cada pedaço forma por si só uma obra, parte de uma obra mais vasta, seu modo de esmiuçamento inclusive. Uma obra, sim, porque ela traz em si aquilo que a originou: desejos, conflitos, sofrimentos. São esses que o Ouvido escuta, segundo seu postulado. Ora, por definição, a obra, presumida como tal, era destinada a permanecer muda, ilegível. Mas, de tanto escutar, acontece que, pouco a pouco, versos, estrofes, e até o poema inteiro ganham corpo, se separam de seu criador e o liberam, enfim, para novas obras. O poema decifrado dá lugar à poesia incessante. Esse é o trabalho de análise.

Então, uma vez ouvido, o poeta se levanta e se vai, seguindo seus destinos.

Quanto ao portador do Ouvido, ele fica e sonha com a obra que lhe foi entregue. Nostálgico, ele diz a si mesmo:

- Ah! Não tivesse ele criado seu novo poema, ele **poderia ter** se lembrado de tantas coisas...

E logo avisa a si mesmo:

- Mas já que 'ele' **era** justamente o poema, há em meu suspiro contradição. Apenas eu posso me lembrar **por ele**, já que antes desse poema **ser**, havia um outro... que o seguinte retomava, apagando, apagava retomando. Entre os dois, precisamente, devia se colocar aquilo de que ele deveria se lembrar, o drama: acontecimento, restrição ou traumatismo, caído no esquecimento do poema, necessariamente. Se eu conhecesse esse drama, e se eu conhecesse também o poema precedente demolido por ele, então, eu teria a chave da história. Tarefa penosa! Tenho apenas uma equação para ao menos duas incógnitas. Mas, quando, após longas tentativas, não se sabe que intuição me faz gritar: **Eureka!**, Tenho a quase-certeza de que as 'raízes' se confirmaram uma à outra. Então, mas apenas então, eu abro as comportas da relembração do que havia acontecido, do poema também que lhe **pertencia** nesse momento. A partir daí, se aprende como o antigo se fez novo, como o novo pode revelar o antigo, novo com relação ao mais antigo ainda e assim por diante. Minha posição não é privilegiada? Acima de todas as mutações, ela me mantém sobrevoando. Assim, vou eu, caminhando ao longo de uma sucessão invertida, de poema em acontecimento, de traumatismo em poema, planando por cima de tudo, de mim mesmo inclusive, até os confins das origens, até me encontrar confundido com toda a humanidade falante, exatamente onde nasceu o arqui-poema inventado após um arqui-traumatismo e para o qual ninguém pensa em fixar uma data e lugar - seria necessário aí estar e fizemos tudo para nunca ter estado - mas, de que podemos afirmar desde já que ele havia feito de nós os humanos que somos, essa forma de autopoiesia que se torna autocompreensível"

Nicolas Abraham, em *A Casca e o Núcleo*.

RESUMO

O presente estudo trata do contexto da transmissão psíquica entre gerações, no âmbito da psicanálise, associada à psicose no que se refere ao clássico caso Schreber. Trazemos a raiz do tema em Freud, trabalhado com a noção de totem e tabu como conteúdos transmitidos de geração em geração; de narcisismo concernente a uma das bases do que vem a constituir o sujeito; formação grupal como referência à família e ideal do ego em paralelo com o ideal familiar. Em autores atuais, o conceito de contrato narcísico realizado entre cada novo membro e sua família serve de fundamento para a transmissão do mito familiar. Esse por sua vez, se de natureza inflexível, promove o fenômeno da telescopagem das gerações em que o tempo e o espaço entre as gerações permanecem indiferenciados. Nesse sentido, mediante o contar da história de Schreber em associação ao seu sistema delirante, observamos como a morte e a sexualidade mostram-se como objetos-tabu congelados, dentro de um sistema familiar regido por um mito familiar rígido que toma o lugar de ideal do ego para seus membros. A telescopagem das gerações pode ser observada na identificação alienante a que os membros encontram-se assujeitados. A Schreber parece ter restado a loucura como possibilidade de resolução de um conflito que, em seu cerne, encontra a ambigüidade entre diferenciar-se ou alienar-se da identidade familiar. Se a entrada na loucura poderia propiciar a Schreber sua diferenciação, ela se transforma em um verdadeiro engodo por, na verdade, aprisioná-lo na alienação.

Palavras-chave: psicanálise, transmissão psíquica entre gerações, psicose, família.

ABSTRACT

The present study deals with the context of the psychic transmission between generations, in the scope of the psychoanalysis, approached to the psychosis as for the classic Schreber case. We bring the root of the subject in Freud worked with the notion of totem and taboo as transmitted contents of generation in generation, of narcissism related to one of the bases of what it comes to constitute the subject, group formation as reference to the family and of the ego ideal in parallel with the familiar ideal. In current authors, the narcissist contract concept carried through between each new member and its family serves footing for transmission of the familiar myth. This in turn, if of inflexible nature, promotes the phenomenon of the telescoping of the generations where the time and the space between the generations remain indistinguisheds. In this direction, by means of counting of the history of Schreber in association to its delirious system, we observe as the death and the sexuality reveals as frozen taboo-objects, inside of a familiar system conducted by a rigid familiar myth that takes the place of the ego ideal for its members. The telescoping of the generations can be observed in the alienator identification the one that the members meet subjects. To Schreber seems to have remained madness as possibility of resolution of a conflict that in its essence finds the ambiguity between differentiate or alienate himself of the familiar identity. If the entrance in madness could give to Schreber the possibility of his differentiation, if it transforms into a true decoy for, in the truth, to imprison him in the alienation.

Key-Words: psychoanalysis, psychic transmission between generations, psychosis, family.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	V
RESUMO	VII
ABSTRACT	VIII
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 01 – TRANSMISSÃO PSÍQUICA ENTRE GERAÇÕES EM FREUD	15
<i>LEITURA DE FREUD POR KAËS</i>	<i>15</i>
<i>TOTEM E TABU E A TRANSMISSÃO PSÍQUICA</i>	<i>20</i>
<i>UMA QUESTÃO DE NARCISISMO</i>	<i>32</i>
<i>GRUPO FAMILIAR, LAÇOS EMOCIONAIS E IDENTIFICAÇÃO</i>	<i>38</i>
CAPÍTULO 02 – HERDEIROS DE FREUD	46
<i>PESQUISAS EM TRANSMISSÃO PSÍQUICA</i>	<i>46</i>
<i>TRANSMISSÃO PSÍQUICA E SINTOMA</i>	<i>49</i>
<i>CONTRATOS E PACTOS FAMILIARES</i>	<i>52</i>
<i>MITO FAMILIAR</i>	<i>56</i>
<i>TELESCOPAGEM DAS GERAÇÕES</i>	<i>59</i>
CAPÍTULO 03 – A HISTÓRIA DE SCHREBER	66
<i>PRÉ-HISTÓRIA</i>	<i>66</i>
<i>HISTÓRIA</i>	<i>73</i>
<i>SISTEMA DELIRANTE</i>	<i>82</i>
<i>Em consonância com a Ordem do Mundo</i>	<i>83</i>
<i>Ao contrário da Ordem do Mundo</i>	<i>89</i>
CAPÍTULO 04 – ARTICULANDO TEORIA E HISTÓRIA	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

INTRODUÇÃO

Procuramos uma forma de introduzir este trabalho...

Começamos procurando o despertar da motivação, retornando ao mais próximo de nós: a experiência de trabalho no Grupo de Intervenção Precoce nas Psicoses – Gipsi. Lemos. Aos poucos, fomos retornando o olhar, não mais adiante, mas para trás. Encontramos o trabalho com a díade mãe-bebê em UTI neonatal. Lemos. Porém, parece que ainda havia ao que retornar. Caminhamos em sonhos angustiantes nas faltas e nas presenças que nos marcam e também nos preenchem. Sentimos. Revisitamos nossas heranças. Perguntamos tanto, respondemos tão pouco. Sentimos. Pudemos compreender, no entanto, que tudo começa antes de nós mesmos. Escrevemos.

E, como diria Kaës (2001a): “essa pré-história em que se constitui o originário, a de um começo do sujeito antes do seu advento, se escreve na intersubjetividade” (p. 13). Isso porque entendemos que não haverá a constituição de um sujeito se não houver a presença de um outro ou mesmo de mais de um outro. Esses estranhos familiares sonharão com esse sujeito, designarão lugares, lhe darão um nome, investirão ou não, enfim, na sua existência. É a partir deste meio, deste laço social, antes familiar, que o sujeito constrói sua subjetividade. Sendo assim, encontramos mais um ponto de intersecção com Kaës, quando ele afirma que:

Não existe psique humana sem que essas ações psíquicas ocorram, e somente sob essas condições é que o sujeito pode utilizar a linguagem e a fala das gerações que o precedem, as predisposições significantes que herda e de que se apropria em parte para seus próprios fins. Outra parte irá perdurar como estrangeira, ou estranha quando lhe for imposta, presença obscura e desconhecida dentro dele de um outro ou de mais de um outro (p. 13).

Neste sentido, trazendo o tema da transmissão psíquica, acreditamos que devemos (Kaës, 2001a):

Considerar o sujeito do Inconsciente como sujeito da herança e, mais genericamente, como sujeito do grupo: portanto, em termos psicanalíticos, o que está em jogo na questão da transmissão é a formação do Inconsciente e dos efeitos de subjetividade que, produzidos na intersubjetividade, dela derivam. (...) É muito provável que, nessas circunstâncias, formações do Inconsciente se transmitam pela cadeia das gerações e dos contemporâneos; é cabível supor hoje em dia que uma parte da função recalcante se apóie em certas

modalidades de transmissão psíquica, por exemplo, segundo as modalidades fixadas pelas alianças, pactos e contratos inconscientes; daí decorrem traços particulares às organizações neuróticas, borderline ou psicóticas; também o processo de encriptação, a formação do Superego e das funções do Ideal seguem essa determinação subjetiva (p. 12).

Dito isso, devemos apresentar este estudo como uma revisitação ao caso Schreber, na tentativa de realizar uma leitura do conjunto de suas crenças, apresentadas em suas próprias memórias, tendo a transmissão psíquica como eixo condutor. Sendo assim, o trabalho em questão apresenta-se como uma dissertação de cunho teórico que pretende, em princípios gerais, a aproximação da transmissão psíquica entre gerações com a psicose. No caso da psicose, tomando Schreber como um marco do estudo das psicoses por Freud, e mesmo no caso Schreber, quase um século nos separa dos primeiros estudos psicanalíticos. Em se tratando de transmissão psíquica, algumas décadas de estudo nos acompanham.

Parece-nos que na história da humanidade, seja na ciência, na religião ou em outras áreas, a psicose nunca deixou de ser um mistério no qual pesquisadores se debruçam em busca de compreensão; parece sempre haver algo que escapa e espanta. Atualmente, muitos pesquisadores da área têm encontrado dados que permitem localizar a maioria das primeiras crises do tipo psicóticas ocorrendo em adolescentes e adultos jovens. Esse fato representa um dado alarmante que instiga um grande número de pesquisas uma vez que, em não havendo qualquer intervenção, a probabilidade de o indivíduo e sua família verem sua vida afetiva, social e produtiva restringir-se a um cotidiano psiquiátrico aumenta consideravelmente. Em virtude disso, tem-se preocupado cada vez mais em intervir o mais cedo possível, objetivando evitar a eclosão de uma crise e seu agravamento crônico, como ocorreu no caso em questão neste estudo (Yung & McGorry, 1996; Johnstone, 1998; McGorry & Edwards, 2002; Sandbrook & Harris, 2003; Costa, 2007).

O campo da transmissão psíquica, apesar de guardar seus primórdios em Freud, há algumas décadas é discutido e refletido com mais interesse pelos pesquisadores. Como em Freud, hoje o assunto continua a provocar os pesquisadores, instigando-os a responder o que afinal se transmite e de que modo se transmite. Ainda se trata de um campo novo que, assim como a psicose, tanto evoca mistério quanto espanta. Menos talvez quando se trata do

estudo das transmissões intrapsíquicas, inclusive pela sua tradição de pesquisa, do que quando se relaciona às transmissões de ordem transgeracional como no presente estudo.

Observemos, contudo, que não pretendemos aqui nos arvorar a explicar a psicose, muito menos do ponto de vista da transmissão psíquica, nem responder diretamente às questões explicitadas acima. Se, no entanto, alcançarmos alguma compreensão no campo da psicose e no da transmissão psíquica, não será de cunho propositalmente declarado.

Apesar da pouca idade do tema da transmissão psíquica e da dificuldade de estabelecer definições para os conceitos na teoria, abordamos vários conceitos-chave, que serão trabalhados aqui, bem como alguma definição do que se entende por eles no que se refere ao fenômeno da transgeracionalidade. Assim, primeiramente trazemos a noção de Falcke e Wagner (2005) onde o fenômeno da transmissão transgeracional pode ser entendido de forma resumida como a “força da família em sua perpetuação mediante a transmissão de seus legados de geração em geração” (p. 25). Esses, então, dariam identidade à família também explicando, paradoxalmente, as diferenciações e funcionamento familiar da última geração.

Neste contexto, atravessaremos, direta ou indiretamente, alguns conceitos (Falcke & Wagner, 2005, p. 40-41):

- Lealdades: “forças que tornam o sujeito um membro efetivo do grupo e lhe exigem, em troca, o compromisso de cumprir os mandatos do sistema”;
- Valores: “aspectos que a família ou o grupo se preocupam em transmitir aos seus descendentes”;
- Crenças: “conjunto de pressupostos em relação ao que é certo ou errado e que, em função disso, deve ser incorporado pela família ou não”;
- Mitos: “sistemas explicativos de aspectos da vida que, conscientemente, são difíceis de serem compreendidos ou aceitos”;
- Segredos: “atitudes de esconder fatos ou sentimentos que não correspondem aos padrões familiares e sociais ou que dizem respeito à privacidade do sujeito”;

- Ritos ou rituais: “cerimônias com regras determinadas que têm como função transmitir os mitos familiares e ensinar os membros sobre valores, atitudes e comportamentos”;
- Legados: “fenômenos que revelam às gerações seguintes os principais aspectos da família atual e o que se espera que tenha continuidade”.

Devemos ressaltar que estas conceitualizações pertencem ao contexto sistêmico, utilizados aqui em virtude da ausência de tais definições na teoria psicanalítica, guardando a raiz que essa última possui para a primeira. Tendo em vista esse embasamento, estabelecemos que esta dissertação toma como base teórica, essencialmente, o contexto psicanalítico. Desta feita, pretendemos nestas páginas revisitar o célebre caso Schreber pelos olhos da transmissão psíquica, permitindo-nos entrever em sua história resquícios de heranças psíquicas passadas de geração em geração em sua família. Neste sentido, apesar de apresentarmos algo de sua família materna, somos pressionados a trabalhar sobretudo a paterna em virtude da concentração das publicações.

Para tal devemos, pois, esclarecer um dos pontos de partida para o despertar de tal aproximação. O interesse pelos temas e o encontro entre eles expostos no presente material nasceu do trabalho de escuta e pesquisa clínica desenvolvido no Grupo de Intervenção Precoce nas Psicoses – GIPSI, realizado na Universidade de Brasília. Pelo privilégio proporcionado neste trabalho de uma escuta individual e familiar de um mesmo caso, temos a oportunidade de observar o entrelaçar existente entre a subjetividade individual dos pacientes e a participação da intersubjetividade, sobretudo familiar, na constituição do destino pessoal do sujeito.

Vale ressaltar que não se trata, em hipótese alguma, de estabelecer causalidades entre as partes, mas da possibilidade de, talvez, se observar e compartilhar academicamente uma facetada complexidade concernente ao desenvolvimento de um sujeito nas suas relações consigo mesmo e com os outros. Em nosso caso, os outros primeiros encarnam-se na representação da família como o primeiro grupo de relações no qual uma pessoa se vê pertencente mesmo antes de nascer e à sua revelia.

No caso de uma constituição que culminou no desenvolvimento de uma psicose, como no caso do Schreber, e tendo como objetivo, especificamente, revisitá-lo a partir da ótica da transmissão psíquica entre gerações, nos deparamos com o exercício de realizar uma leitura diferenciada do caso, ampliando o cerne individual e apostando na aproximação de uma leitura histórico-familiar.

Também visamos à contribuição teórico-clínica para o estudo das relações entre a transmissão psíquica entre gerações, procurando estabelecer a relação da mesma com o adoecimento e com a recuperação do indivíduo. Assim, para a construção e alcance de tais objetivos, escolhemos o seguinte desenho:

- Inicialmente, no capítulo 01, reveremos três textos clássicos de Freud no que se refere à transmissão psíquica e que embasam teoricamente os desenvolvimentos posteriores de outros autores deste estudo;
- No capítulo 02, apresentaremos alguns desenvolvimentos teóricos de autores contemporâneos, herdeiros de Freud, abordando conceitos da teoria da transmissão psíquica, que permitirão elaborações a respeito do caso;
- No capítulo 03, teremos a oportunidade de nos reencontrarmos com as próprias memórias de Schreber, com recortes de seus escritos, assim como com a literatura internacional sobre o histórico de suas relações e vivências familiares, sobretudo na sua perspectiva paterna;
- Por fim, no capítulo 04 apresentaremos o desafio de realizar um entrelaçamento entre as teorias sobre transmissão psíquica entre gerações desenvolvidas ao longo do trabalho e os dados disponíveis sobre a história de vida de Schreber.

Assim, com este quadro esperamos construir elaborações que permitam o aperfeiçoamento tanto da prática clínica das psicoses quanto das discussões teóricas sobre a transmissão psíquica entre gerações.

CAPÍTULO 01 – TRANSMISSÃO PSÍQUICA ENTRE GERAÇÕES EM FREUD

Leitura de Freud por Kaës

No esforço de encontrar as raízes do conceito de transmissão psíquica e de contribuição à área, encontramos René Kaës em lugar de destaque. Ele é o responsável por debruçar-se na obra freudiana em busca das bases que sustentam o conceito no campo psicanalítico. Sendo assim, Kaës (1998) nos aponta três textos-base onde Freud demonstra seu interesse pelo tema: *Totem e Tabu* (1912-1913/1974), *Sobre o Narcisismo: uma Introdução* (1914/1996) e *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1921/1996). Em outro momento, Kaës (2001a, 2001b) trabalha agregando diversas outras produções de Freud em que se pode localizar a construção do conceito na psicanálise e, assim, consegue nos apontar as bases dos estudos em transmissão psíquica em Freud, relacionando alguns textos aos temas abordados nos mesmos.

Inicialmente, Kaës (2001b) relembra que em sua obra Freud nunca:

Abandonou o projeto confesso e recorrente de fazer com que a psicanálise se tornasse uma das ciências das origens. (...) descobrir que quinhão cabe à herança humana na disposição para as três neuroses de transferência e de garantir o fundamento filogenético das fixações das três neuroses narcísicas (p. 43).

Em seus estudos, Kaës (2001b) identifica uma riqueza polissêmica em Freud quando se trata de falar sobre transmissão. Freud utiliza, então, quatro termos para designar a transmissão:

- *die Übertragung* = o fato de transmitir ou a transmissibilidade = transferência = translação, tradução, comunicação por contágio, telepatia, modalidades de prescrição do tabu = hereditariedade e etiologia da neurose ao se vincular à questão da transmissão (*Erwerbung*) e da transmissão psíquica da doença;
- *die Vererbung* = o que se transmite por hereditariedade ou por herança;
- *die Erwerbung* = a aquisição como resultado da transmissão (o que herdaste, faz seu);

- *die Erbllichkeit* = do adjetivo (*erblich*) = hereditário, transmissível por hereditariedade biológica ou por sucessão jurídica = hereditariedade ou herança.

Para Kaës (2001b) esta diversidade semântica estaria diretamente relacionada à diversidade de objetos investigados por Freud no âmbito da transmissão, tomando diversas ênfases em momentos diferentes de sua obra. No entanto, é possível localizar o período de 1895 a 1905 como aquele no qual Freud trabalha com maior intensidade a temática.

Assim, em se tratando do percurso realizado por Freud, inicialmente o que interessava era a etiologia das neuroses e sua transmissão psíquica. Posteriormente, ocupou-se da questão da transmissão de forma inconsciente, via identificação com o objeto ou com a fantasia do desejo do outro. Essa vertente veio inaugurar outra introduzida em *A Interpretação dos Sonhos* (1900): a imitação e o contágio psíquico, assim como a transmissão dos pensamentos em contextos intrapsíquicos (Kaës, 2001b).

Não tardou para que em *Totem e Tabu*, Freud lançasse os alicerces para o debate sobre o que se transmite de uma geração a outra: o tabu, o crime e a culpa. Com *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* e *O Ego e o Id* (1923), Freud reapresenta a discussão sobre a identificação, o Ego e o Superego. Esses trabalhos permitiram a ele reelaborar a hereditariedade e a herança dos traços psíquicos. Em seguida, Freud produz uma reelaboração metapsicológica (1920-1921) que já vinha se mostrando em seus trabalhos sobre o narcisismo, o luto e a pulsão de morte; além de seus textos ditos antropológicos. (Kaës, 2001b).

Pela pesquisa em transmissão psíquica na obra de Freud, Kaës (2001b) também observa quatro territórios:

- *A Transmissão Intrapsíquica*, em que o texto de referência é a *Interpretação dos Sonhos*. O que é central nesse território é saber o que se transmite em intensidade e representação em meio intrapsíquico (ex. da vigília para o sonho, do inconsciente para o pré-consciente) e como ocorrem tais passagens;
- *A Transmissão Intersubjetiva*, onde é possível descrever e interpretar as localizações dos sujeitos em suas relações. O

espaço originário desse território é o grupo familiar. Haveria, assim, três principais objetos de discussão no território intersubjetivo:

- As formações intersubjetivas primárias: caracterizadas como garantias de estabelecimento de condições para a constituição do espaço e dos vínculos intersubjetivos;
 - O espaço e os vínculos que formam a realidade psíquica do conjunto intersubjetivo, como os objetos e laços de identificação;
 - O complexo de Édipo, na sua função de ordenar as relações de desejo e de interdito, reconstruindo as diferenças tanto entre os sexos e as gerações, como entre as identificações correspondentes.
- A *Transmissão Transpsíquica* (através dos sujeitos) é diferenciada da intersubjetiva (entre os sujeitos) na medida em que nessa última haveria uma possibilidade maior de retomada e transformação da transmissão. Na transmissão intersubjetiva, o objeto faz obstáculo e separação. Na transmissão transpsíquica, os obstáculos são encobertos e permanece a exigência do narcisismo; bem como os limites e o espaço subjetivos são apagados;
 - A *Formação do Ego* encontra-se implicada nos três processos de transmissão citados anteriormente: intrapsíquico, intersubjetivo e transpsíquico.

Ao observar essas quatro territórios, foi possível a Kaës (1998) identificar dois interesses fundamentais de Freud pela transmissão psíquica: um mais específico, referente à questão da transmissão da neurose, e um mais geral e especulativo, em relação à questão da transmissão psíquica entre gerações. Pormenorizando, temos que:

A primeira insiste nas dificuldades da cura: a partir deste questionamento suscitado pela clínica psicanalítica, a questão da transmissão é logo indissociável da questão da transferência. A segunda exprime-se na hipótese da transmissão filogenética, solução que Freud manterá bem além de sua utilidade especulativa. E esta insistência sublinha, de fato, o quanto a transmissão da vida psíquica,

entre as gerações e entre os contemporâneos, tem para ele um alcance epistemológico geral: uma preocupação constante de reconhecer a base intersubjetiva da vida psíquica individual (p. 06).

Tendo esse embasamento, é válido ressaltar que o presente trabalho possui, prioritariamente, como referência de estudo, dentre os textos supramencionados, *Totem e Tabu*, *Sobre o Narcisismo: uma Introdução e Psicologia de Grupo e Análise do Ego* em virtude da consonância de interesse com a segunda preocupação de Freud, apontada por Kaës. Desta forma, utilizar-se-á de questões da dimensão intrapsíquica da transmissão apenas na medida em que for de utilidade para esclarecer questões inter e transgeracionais. Entretanto, não se nega a importância da revisão de outros textos freudianos para o campo.

Nesse sentido, Kaës (2001b) vem a observar que *Totem e Tabu* “é fundamental na definição da problemática freudiana da transmissão e da herança das formações, conteúdos e dos processos psíquicos inconscientes” (p. 52). Já em outro texto, Kaës afirma também que, na obra citada, Freud disponibiliza a distinção entre a transmissão por meio da identificação com os modelos parentais e a transmissão, dita genérica, por constituir-se de traços mnemônicos das relações com as gerações anteriores. A primeira toma como referência a história vivente do sujeito na atualidade; na segunda formação, o que se encontra em jogo é a história que antecede o vir a ser sujeito, ou seja, sua pré-história. Nesta, o que é transmitido é da ordem do que foi perdido por quem o antecedeu, além dos significantes pré-formados que, muitas vezes, são significantes congelados, enigmáticos, brutos sobre os quais não foi possível aos sujeitos realizar um trabalho de simbolização (Kaës, 1998).

Também em *Totem e Tabu*, Kaës (2001a) identifica como Freud entrelaça a hereditariedade da neurose e a herança arcaica da humanidade na abordagem do luto do pai, na transmissão psíquica da culpa e dos interditos, nas conseqüências do crime contra o pai e na paternidade. Sendo assim, apresenta-se como um texto que trata fundamentalmente da constituição arcaica do Complexo de Édipo.

No texto *Sobre o Narcisismo: uma Introdução*, Freud coloca a ênfase nos investimentos e nos discursos de antecipação, o que implica discutir as designações de lugar e de predisposição dentro do processo de transmissão. A criança aqui é considerada depositária, servidora e herdeira dos sonhos e

desejos não realizados dos seus pais. Apesar de muitas vezes a violentar, a criança tem a função de dar lugar e sentido a estas predisposições, pois, paradoxalmente, estas serão as condições de sua constituição psíquica (Kaës, 1998). Sob este ponto de vista, talvez se possa pensar que inclusive desejos e sonhos, mesmo que realizados, sejam motivo de destinação de muitas crianças mediante o risco de fazer desmoronar a estrutura familiar que o precede.

Nessa perspectiva, ainda no texto citado, parece que Freud identifica o narcisismo implicado na divisão do sujeito em “ser um fim para si mesmo” e de ser, concomitantemente, um “elo de uma cadeia à qual está sujeito sem a participação de sua vontade”. Desta forma, Kaës (2001a) acredita que Freud, ao opor as condições narcísica e intersubjetiva, acaba por ligá-las, o que concordamos.

Seguindo a cronologia dos textos acima, encontra-se *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, onde Freud mostra como se dá, via identificação, a passagem de um objeto dito individual para um objeto comum a todos os membros de um grupo. Para que esse processo ocorra, Kaës (1998) ressalta a necessidade de haver um “abandono dos ideais individuais e a colocação, no seu lugar, do ideal de ego de um *outro*, o objeto ideal comum ligando os membros de um grupo ou de uma instituição nas suas identificações imaginárias mútuas” (p. 07). A leitura de Kaës permite talvez inferir, de modo inicial, que o processo de identificação parece implicar algum sacrifício individual em favor do grupo.

Ainda em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, de acordo com Kaës (2001a), Freud trabalhará com a genealogia da psique, de suas instâncias e de suas ramificações intrapsíquicas, afirmando que a base deste desenvolvimento encontra-se no encontro entre a experiência corporal e a experiência intersubjetiva. Sendo assim, haveria uma dupla determinação da genealogia: uma intersubjetiva e outra intrapsíquica.

Diante de todo o exposto, resta-nos concordar com Kaës (1998) quando ele afirma que:

Todas essas preocupações – vê-se, originalmente – asseguram a pertinência do conceito de transmissão desde que se trate de tomar conhecimento da realidade psíquica que se transporta, desloca-se ou transfere-se de um indivíduo a outro, entre eles ou através deles, ou nos vínculos do conjunto, ainda que a matéria psíquica se transforme

ou permaneça idêntica nessa passagem. No léxico e no conjunto de conceitos freudianos, a questão da transmissão é expressamente homologada como uma dimensão maior da problemática psicanalítica, mas, ainda tendo muito a construir (p. 08).

Totem e Tabu e a Transmissão Psíquica

Dentre as obras de Freud, *Totem e Tabu* (1913-1914/1974) é um de seus escritos conhecido por suas referências e elaborações a respeito do desenvolvimento da civilização, da família e da religião, tendo como base a relação das pessoas com o totem, o que acaba por constituir o tabu. Ao longo da história psicanalítica, diversas leituras foram feitas do referido texto, mostrando a riqueza do material produzido por Freud em sua capacidade de provocar o pensamento de outros autores. Sua obra demonstrou a convergência entre a gênese da religião, da moral, da sociedade, da arte e o complexo de Édipo. O que se pretende, pois, é realizar uma releitura do texto, na tentativa de construir elaborações para o campo da transmissão psíquica entre gerações e a psicose.

Em torno da literatura produzida em relação à psicose, muitos questionamentos são feitos sobre sua origem, sua constituição e seu desenvolvimento, inclusive questionando-se quantas gerações seriam necessárias para sua constituição. Acreditamos não ser foco do atual estudo responder a tais questões. Porém, arriscam-se alguns paralelos de ordem teórica.

Para iniciar nosso processo elaborativo de tais idéias, é válido observar a seguinte afirmação de Freud (1913-1914/1974), que nos acompanha aqui:

Ninguém pode ter deixado de observar, em primeiro lugar, que tomei como base de toda minha posição a existência de uma mente coletiva, em que ocorrem processos mentais exatamente como acontece na mente de um indivíduo. Em particular, supus que o sentimento de culpa por uma determinada ação persistiu por muitos milhares de anos e tem permanecido operativo em gerações que não poderiam ter tido conhecimento dela. Supus que um processo emocional, tal como se poderia ter desenvolvido em gerações de filhos que foram maltratados pelos pais, estendeu-se a gerações novas livres de tal tratamento, pela própria razão de o pai ter sido eliminado (p. 187).

Sendo assim, Freud (1913-1914/1974) afirma que o totemismo é um sistema que serve de base para a organização social dos povos primitivos.

Portanto, o sistema totêmico era o que regia a estruturação e funcionamento dos antigos. Parte-se, assim, da possibilidade de um paralelo entre o sistema totêmico, o sistema familiar e a transmissão psíquica entre gerações, onde este último é entendido como organizador estruturante do segundo. Quando Freud começa a discutir algumas colocações referentes ao totem, um dos primeiros apontamentos que apresenta é a observação de que os totens são hereditários, podendo vir da herança feminina, bem como da masculina. Portanto, trata-se de conteúdos que fazem referência a um clã que pode ter sua descendência originária tanto da figura feminina quanto da masculina. Afirmações que, em dias atuais, após o estabelecimento das civilizações modernas, poderiam ser entendidas como a mãe e o pai em uma família ou quem exerce tais funções.

Mais tarde afirmará que as relações entre as pessoas no sistema totêmico é mais forte do que no sistema familiar de sua época e que os dois não coincidiriam, pois de modo geral o totem seria de descendência feminina, levando ainda em conta que, originariamente, a descendência paterna era desconsiderada. Frazer, citado por Freud, entende que o totemismo seria, em alguns povos, produção feminina antes de ser masculina por, inclusive, ignorarem até a participação masculina na fertilização. Mas Freud aponta que há objeções e que esses povos reconhecem a herança paterna. Além disso, argumenta que se sacrificaram o papel paterno foi em benefício de se honrar os antepassados. Sendo assim, não parece sem função que o papel e a figura do pai são sacrificados, mas sim em nome de seus antepassados.

Para Freud (1913-1914/1974),

Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos e, embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos. Em compensação, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras) (p. 21).

Entretanto, sob determinadas condições, ingerir a carne de um totem, ou seja, cometer uma proibição (tabu) constituía-se, inclusive, como uma cerimônia de adoração. Continuando a citar Frazer, Freud observa que há, no mínimo, três tipos de totens: 1) o comum a todo o clã, transmitido de geração em geração; 2) o de referência a cada sexo, um para as mulheres e outro para

os homens e 3) o que cabe a apenas um indivíduo e não é herdado pelas gerações seguintes. Contudo, o totem a que cabe maior relevância para o clã diz respeito ao totem do clã: todos o reverenciam, denominam-se por seu nome e acreditam serem seus descendentes.

Aqui, revela-se o que Wundt (em Freud, 1913-1914/1974) expõe ao observar que o nome relacionado ao totem fala de duas nomeações: a nomeação de um grupo e a nomeação de uma ancestralidade. Sendo assim, como herdeiros de uma nomeação da qual não podem escapar, os povos antigos indicariam para a modernidade o que se entende por sobrenome de um indivíduo. O sobrenome que uma pessoa carrega consigo é herdado e será repassado à geração seguinte, assim sucessivamente. Como a palavra mesma indica, muitas vezes, se sobrepondo ao primeiro nome dado ao indivíduo. O sobrenome seria, então, uma versão moderna do totem primitivo. A partir do momento que o sujeito se torna habitado por um sobrenome, é marcado, podendo apropriar-se ou não, por um conteúdo, de significantes, que seriam, originalmente, de um outro.

O processo pelo qual os povos primitivos passaram com a transformação do totem, parece ser o perigo que nós, povos modernos, corremos com o sobrenome. Citando Lubbock, Freud (1913-1914/1974) recorda que herdeiros de um indivíduo chamado “Urso” denominavam seu clã do mesmo nome: em um primeiro momento o animal era interessante; em um segundo, digno de respeito e após um longo tempo, tornava-se temido. Isto é: algo inicialmente próximo provocava curiosidade e tendência à aproximação, portanto, tornava-se conhecido. Porém, ao longo do tempo, parecia também aumentar a distância e, assim, o conhecimento daquele conteúdo a ponto de causar temor. Também em citação à Lang, Freud aponta que os povos não tinham consciência de que carregavam estes nomes. Quando se deram conta, observaram que a gênese dessa nomeação havia sido esquecida.

É interessante observar nessa colocação o caráter de transcendência do totem; e, além, uma transcendência que não exclui membro ou geração alguma do clã. Portanto, pode-se sugerir que o totem tenha a função de carregar a história de determinado clã de geração em geração. Sendo seu “espírito guardião”, cumpre a tarefa de manter o funcionamento do clã, bem como até de destruir o clã caso a “obrigação sagrada”, de assim o manter, não se

cumpra. Na medida em que cada membro torna-se responsável pela manutenção do totem, um só que o quebre corre o risco de desorganizar o sistema.

Em se falando em romper com o totem, há que se recorrer ao seu correlato: o tabu. O totem aparece nas civilizações primitivas ordenando as relações entre os clãs e entre as pessoas de um clã. Nesse ordenar de relações, de acordo com Freud, romper com o totem implica uma aproximação com as proibições de um tabu.

O significado de 'tabu', como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, 'sagrado', 'consagrado', e, por outro, 'misterioso', 'perigoso', 'proibido', 'impuro'. O inverso de 'tabu' em polinésio é '*noa*', que significa 'comum' ou 'geralmente acessível'. Assim, 'tabu' traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições (p. 38).

Portanto, ocorre que o tabu existe com o objetivo de proteger o totem. Assim, tanto totem como tabu caminham conjuntamente entre as gerações: onde um se transmite, o outro acompanha. Diante disso, Frazer aponta que a violação dos tabus, ou seja, a própria violação do totem tem punição de doença grave ou morte.

O inabordável, o não-dito, o sagrado e o perigoso é claramente, entre as civilizações primitivas, transmitido entre as gerações, justamente por sua característica inerente de ser inabordável. Sendo proibido, segue de geração em geração, fazendo seus efeitos de forma a permanecer imutável, visto que não pode ser alcançado senão em vista de proibições (como o incesto) e, quem sabe, em tempos modernos, via sintoma. Parece, então, que tanto o totem quanto o tabu possuem a função de manter o *status quo* de determinado sistema, a saber, o clã.

Sobre a natureza das proibições outorgadas pelo tabu, Freud observa que:

Essas proibições dirigem-se principalmente contra a liberdade de prazer e contra a liberdade de movimento e comunicação. Em alguns casos têm um significado compreensível e visam claramente abstinências e renúncias. Mas em outros casos o motivo central é inteiramente incompreensível; estão relacionadas com detalhes triviais e parecem ser de natureza puramente cerimonial (p. 41).

Tendo em vista a direção principal de tais proibições, não se pode deixar de ler o cunho de barramento do desejo, incluído nesse costumes arcaicos.

Seja em nível sexual, volitivo ou existencial, as abstinências e renúncias referem-se, portanto, à anulação do desejo.

Um fato também merecedor de destaque, diz da violação do tabu: o indivíduo que se atrever a violar o tabu, na tentativa de realização de seus desejos, está fadado a se tornar, ele mesmo, um tabu. O que fica muito claro no texto onde Freud pontua que “sabemos também que qualquer um que viole um tabu pela entrada em contato com algo que seja tabu (sexualidade) se torna tabu ele próprio e que, então, ninguém poderá entrar em contato com ele” (p. 47). Curioso, então, torna-se perceber a figura do paciente dentro de determinada família. Pacientes trazidos por sua família para serem tratados por seus sintomas psicóticos são trabalhados enquanto paciente identificado na terapia familiar. Muitas vezes se torna mesmo um tabu, no qual a família vive ao redor ou tem dificuldades de se relacionar. Os pacientes parecem denunciar o desejo, mesmo que seja em seus sintomas, em que há, recorrentemente, uma impossibilidade de tornar comum seus pensamentos e sentimentos. Portanto, o sujeito em crise psicótica parece fazer a função de denunciar o(s) desejo(s) em sua família, tornando-se ele mesmo um tabu.

Basta observar o aparecimento, na literatura e na clínica cotidiana, de sujeitos em crise psicótica que vivenciam alucinações e delírios de ordem religiosa e, obviamente, seu contraponto sexual. Citando Wundt, Freud traz a idéia de que “o tabu originariamente nada mais é que o tema objetivado do poder ‘demoníaco’ (...) o tabu proíbe qualquer coisa que possa provocar esse poder” (p. 44). E o que seria o demônio se não a própria representação do desejo? Portanto, presentifica-se o terror de contato com o tabu e, concomitantemente, com o desejo.

A presença da temeridade e da desejabilidade de contato com tal tabu permite perceber que “o conflito entre essas duas tendências não pode ser prontamente solucionado porque – não há outra forma de expressá-lo – elas estão localizadas na mente do sujeito de tal maneira que não podem vir à tona uma contra a outra” (p. 49). Diante de tal impossibilidade, parece que o sujeito precisa encontrar uma solução para opor as duas tendências: as alucinações e os delírios. Neles parece que tudo é permitido, por exemplo, o temor da sexualidade e o desejo de vivenciá-la. Nessas vivências o sujeito pode colocar em coexistência as duas oposições ou, talvez, os dois complementos. Por isto,

quem sabe, tais sintomas se tornem tão misteriosos, de difícil compreensão e tentadores à decifração: “ele deseja constantemente realizar esse ato (o tocar) [e o considera seu gozo supremo, mas não deve realizá-lo] e também o detesta” (p. 50).

Freud (1913-1914/1974) ainda coloca que:

O desejo original de fazer a coisa proibida deve persistir ainda entre as tribos em causa. Elas devem, portanto, ter uma atitude ambivalente para com os seus tabus. Em seu inconsciente não existe nada que mais gostassem de fazer do que violá-los, mas temem fazê-lo; temem precisamente porque gostariam, e o medo é mais forte que o desejo (p. 51).

Do que diz esse trecho se não do medo da castração e do tabu do incesto? Os estudiosos da psicose pela via da psicanálise apontam fortemente que se trata da psicose relacionada à relação do sujeito com suas figuras parentais, relacionando-se, pois, do complexo de castração. Freud mostra que diversas divindades foram sendo criadas, mitos em que surgem figuras como deuses e semi-deuses que mantinham uma relação privilegiada com as deusas-mães. Nesses mitos, não é raro encontrar aquelas figuras tendo vidas curtas, sendo punidos com a emasculação ou com o ódio do pai representado na figura de um animal.

Portanto, a palavra tabu designa tudo aquilo que vem a ser portador ou fonte desta atribuição misteriosa, seja na categoria de uma condição passageira, de um lugar, de uma coisa ou de uma pessoa. Nesse sentido o tabu vem, então, a denotar as proibições originárias deste mesmo atributo. Para além do mistério e do proibido, a palavra também agrupa os sentidos igualmente relevantes de sagrado, acima do comum, assim como impuro e perigoso. Estas noções aparentam para nós a sensação de serem distantes de nossa compreensão e da impossibilidade de um contato mais próximo sem a crença em fantasmas e espíritos (Freud, 1913-1914/1974).

Freud ainda aponta que explicações satisfatórias para as relações entre o totemismo e a proibição do incesto só podem ser alcançadas por meio de uma leitura histórica e psicológica. Assim, tomando aqui a transmissão psíquica/legado familiar em lugar do totemismo e a proibição do incesto em relação ao complexo de castração, o que se propõe não é nada mais do que se debruçar na história do sujeito em questão aqui para nós, resgatando mitos

familiares que são passados de geração em geração muitas vezes por meio de não-ditos.

Sendo assim, Freud aponta para a suposição de os tabus serem impostos aos homens primitivos, pela geração anterior, de modo violento, uma vez que se tratava de ações para as quais os indivíduos tendiam fortemente de modo inconsciente, a saber: matar e ter relações sexuais, hipotetizando que persistiram de uma geração para as outras por meio de uma autoridade parental e social. Desta forma, Freud supõe que, em gerações seguintes, tais tabus se tornaram organizados “como um dom psíquico herdado”. O menino, nesse caso, passaria a uma completa identificação com o animal totêmico em companhia de uma atitude ambivalente para com o mesmo. Nas observações de Freud, esta transformação justificaria a substituição do animal pelo pai no sistema totêmico:

A primeira conseqüência de nossa substituição é notabilíssima. Se o animal totêmico é o pai, então as duas principais ordenanças do totemismo, as duas proibições de tabu que constituem seu âmago — não matar o totem e não ter relações sexuais com¹ os dois crimes de Édipo, que matou o pai e casou com a mãe, assim como os dois desejos primários das crianças, cuja repressão insuficiente ou redespertar formam talvez o núcleo de todas as psiconeuroses (p. 159).

Além disso, Freud (1913-1914/1974) abre outra possibilidade quando ressalta que mesmo um indivíduo não violando um tabu pode, de modo temporário ou permanente, tornar-se um tabu. Isso por estar em estado tal que possa provocar em outros desejos proibidos – ou poderíamos dizer se não provocar, apenas lembrar –, referidos acima, ou inclusive um conflito de ambivalência. Não se especifica aqui de que ordem/natureza seria tal conflito, o que permite elaborar este conflito como ambivalência no processo de identificação, mediante a possibilidade de a ambivalência aparecer:

Onde quer que, além de um sentimento predominante de afeição, exista também uma corrente de hostilidade contrária, mas inconsciente — estado de coisas que representa um exemplo típico de uma atitude emocional ambivalente. A hostilidade é então feita calar no grito, por assim dizer, por uma intensificação excessiva da afeição, que se expressa em solicitude e se torna compulsiva, porque de outro modo seria inadequada para desempenhar a missão de manter sob repressão a corrente de sentimento contrária e inconsciente (p. 70).

¹ Na edição brasileira consta o termo “com”. No entanto, acreditamos que tenha sido um erro de escrita, referindo-se na verdade ao termo “como”.

Ainda sobre a questão da ambivalência, Freud observa que o mesmo processo ocorre quando se trata da relação com pessoas privilegiadas em que, anexada aos atos de veneração/idolatração, encontra-se a hostilidade inconsciente, sendo a desconfiança uma expressão direta da mesma, tornando-se “um dos elementos inequívocos dos tabus reais”. Assim sendo, sabemos que são comuns os casos de delírio paranóide em que personalidades históricas e/ou religiosas aparecem em destaque. Essas figuras compõem os delírios em lugar de veneração e/ou perseguição e pode-se supor que fazem referência às figuras de identificação do sujeito. Além disso, o autor, referindo-se à presença do fragmento hostil inconsciente na atitude emocional para com figuras privilegiadas como os governantes, afirma de modo contundente que o assunto em questão apresenta estreita proximidade com o que chamou de “complexo paterno”, ou seja, “o complexo de emoções da criança para com o pai”.

Outro dado que abre a possibilidade para tal leitura da ambivalência encontra-se em um trecho em que Freud (1913-1914/1974), na relação que faz entre o tabu e a neurose obsessiva, ao observar que o ato obsessivo, pensado como uma proteção contra o ato proibido, reserva-se ao processo consciente; o que se caracterizaria como processo inconsciente é o ato obsessivo, funcionando o sintoma, então, como repetição do ato proibido e, portanto, do desejo. Sendo assim, os sintomas delirantes e alucinados do sujeito podem, em certa medida, ser representações de desejo e de identificação enquanto expressões inconscientes.

Citando Frazer, Freud aborda também a relação do tabu com os mortos. Os povos antigos tinham um verdadeiro pavor de contato com os mortos, seja de modo real ou metafórico. Acreditava-se que qualquer contato com o morto era contagioso, dava azar, o sujeito corria o risco de cair doente e até morrer. Vários costumes foram desenvolvidos de modo a proteger as pessoas enlutadas dos espíritos de seus parentes, o que, como aponta Freud, “sugere que o contato ‘num sentido metafórico’ é, em última análise, entendido como sendo contato corporal, porque o espírito do morto não abandona os seus parentes e não deixa de ‘pairar’ sobre estes durante o tempo do luto” (p. 74).

Portanto, Freud afirma que haverá um conjunto de sentimentos hostis e outros afetuosos em relação aos mortos. Esses atuam no luto como

desolação e satisfação, concomitantemente. Assim, na medida em que um conflito entre os dois sentimentos torna-se inevitável, a solução psíquica que se apresenta recebe o nome de projeção. Tendo em vista a inconsciência dos sentimentos hostis e o desejo de que assim continuem, eles seriam expelidos do mundo interno para o externo, “desligando-se” do sujeito e sendo depositada em outrem. Esse mecanismo transformaria, então, o morto

Num demônio perverso, pronto a tripudiar sobre os seus infortúnios e ansioso por matá-los. Torna-lhes então necessário aos sobreviventes defender-se contra o inimigo malvado (...) Os defeitos dos mortos sem dúvida alguma fornecem uma parte da explicação da hostilidade dos sobreviventes (...) É impossível fugir ao fato de que o verdadeiro fator determinante é, invariavelmente, a hostilidade *inconsciente*. Uma corrente hostil de sentimento como esta contra os parentes mais chegados e queridos de uma pessoa pode permanecer latente durante toda a vida, ou seja, sua existência pode não ser revelada à consciência, diretamente, ou através de algum substituto. Entretanto, quando eles morrem, isso não é mais possível e o conflito torna-se agudo. (...) Quando, com o decorrer do tempo, o luto passa, o conflito torna-se menos agudo, de maneira que o tabu sobre os mortos pode diminuir de severidade ou cair no esquecimento (p. 84).

Ainda citando Frazer, Freud (1913-1914/1974) dá nota da importância que os nomes das pessoas tinham para os primitivos como parte essencial de suas personalidades e expõe um costume curioso do tabu em relação aos mortos: a proibição severa de se dizer o nome da pessoa falecida e de mencionar qualquer participação do morto na tribo, em alguns casos de modo permanente; em outros, apenas no tempo de luto, o que pareceu gerar uma dificuldade singular dessas tribos em manter uma historicidade, suas tradições. No entanto, constata-se que a proibição tende a esmorecer ao longo do tempo. Vale ressaltar que os povos encontram estratégias para lidar com os mortos: trocando o nome do morto, os nomes iguais aos dele, de todos os parentes, até os nomes de todos da tribo e dos animais, se o mesmo tivesse o nome de algum. Em alguns povos, há uma atividade compensatória dos membros, dando aos seus filhos os nomes dos mortos, entendendo-se, pois, que os nascidos seriam a reencarnação dos falecidos.

Acreditamos de fato que o nome de uma pessoa faz marcas em sua constituição. Cada qual tem uma história para contar sobre a origem de sua designação. É quase como se perguntar: de onde você vem? Qual é a sua origem? Os percalços neste processo de nomear um filho podem ter várias conseqüências e muitas pessoas não conhecem a história de seus nomes. Em

modos de ser, como o da psicose, em que o sujeito se vê alienado no outro, sem encontrar possibilidades de expressão de seu desejo para além do sintoma, questões como essas se fazem companheiras desse sujeito. Não é raro encontrar histórias em que o sujeito recebe o nome de um parente significativo já morto ou mesmo de um outro filho falecido. Muitas mortes, suicídios e, portanto, muitas presenças passam caladas na história de um sujeito, porém, não sem efeito. Um nome é uma marca simbólica que se imprime ao sujeito ainda imaginário para os pais. Muitas vezes, o nome de determinado morto só pode mesmo ser dito em delírio. E, como bem nos aponta Freud, “também a prática psicanalítica se depara com freqüentes confirmações disto nas provas que encontra da importância dos nomes nas atividades mentais inconscientes” (p. 78).

Todo este movimento dos povos antigos em relação aos seus mortos parece referir-se a uma hipótese de Wundt que Freud vem a confirmar: a alma dos mortos se transformaria em demônios no momento de sua morte. Nesse sentido, os parentes vivos não poderiam esperar outra posição dos mortos a não ser a de hostilidade e, conseqüentemente, deveriam se proteger de toda forma. Nessa mesma referência, Freud cita Kleinpaul afirmando que a crença entre os antigos era que os mortos possuíam desejos de morte para com os sobreviventes e objetivavam levar os vivos com eles. Assim:

A projeção da hostilidade inconsciente sobre os demônios, no caso do tabu relativo aos mortos, é apenas um exemplo de um certo número de processos aos quais se deve atribuir a maior importância na formação da mente primitiva. No caso de que estivemos tratando, a projeção serviu ao objetivo de manejar um conflito emocional, sendo empregada da mesma maneira num grande número de situações psíquicas que conduzem às neuroses (p. 85).

Retratando a morte, Smith (em Freud, 1913-1914/1974) traz uma outra modalidade para além da morte natural: o curioso costume do ritual de sacrifício, mencionado acima. Sendo uma característica essencial das religiões dos povos antigos, o sacrifício é o ato de oferenda ao deus, seja essa oferenda alimentos, bebidas, animais. Para eles, o animal sacrificado, a comunidade e o deus são membros do mesmo clã e assim possuem o mesmo sangue. Desta forma, o ato de matar a vítima do sacrifício é um ato bloqueado para qualquer indivíduo da comunidade. Parece que o sacrifício faz a função primordial de

criar e manter o vínculo dos indivíduos com os deuses, contudo, é perfeitamente justificado se compartilhado pelo clã como um todo.

Também devemos lembrar a afirmação de Freud de que:

A psicanálise dos seres humanos de per si, contudo, ensina-nos com insistência muito especial que o deus de cada um deles é formado à semelhança do pai, que a relação pessoal com Deus depende da relação com o pai em carne e osso e oscila e se modifica de acordo com essa relação e que, no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado (p. 175).

Finalizado o sacrifício, o animal é lamentado, ocorrendo o luto que, por sua vez, vem acompanhado de uma espécie de festividade na qual se permite a liberação dos instintos e busca-se todo tipo de gratificações. O que está em jogo, então, é o animal totêmico como substituto do pai. Revelada ainda pela psicanálise é a observação de que esta ambivalência emocional, caracterizando o complexo-pai nas crianças, permanece nos adultos. Faz-se relevante observar que o sacrifício animal, então, era em si um substituto para um sacrifício humano (Freud, 1913-1914/1974).

Ao citar as esculturas de Mitras, Freud deduz que ele, no ato de matar um touro, coloca-se como a própria representação de um filho sacrificando seu pai de modo a redimir os irmãos do ato e também cita Cristo que, com o mesmo objetivo, sacrifica sua própria vida. O auto-sacrifício indicaria uma culpa sangüínea, portanto, familiar. No entanto, deve-se ressaltar que, talvez, essa culpa não seja oriunda da geração em questão.

Freud pode nos conceder algum auxílio na relação desses sacrifícios ao conceito moderno de “bode expiatório”, ao observar que:

Na tragédia grega, o tema especial da representação eram os sofrimentos do bode divino, Dionísio, e a lamentação dos bodes seus seguidores, que se identificavam com ele. Assim, sendo fácil compreender como o drama, que tinha se extinguido, voltou a brilhar com nova vida na Idade Média, em torno da Paixão de Cristo (p. 185).

Freud aponta, então, que se o totem foi um primeiro modo de representar a figura paterna, o deus segue o mesmo movimento, afirmando que toda forma de religião tem como base a saudade do pai. Em seguimento, relata um episódio das civilizações primitivas no qual os irmãos, em revolta ao pai, uniram-se para matá-lo e devorá-lo. Sendo esse pai temido e invejado por cada filho, estes, no ato de ingeri-lo, efetuavam sua identificação com o mesmo na tentativa de se igualar e, portanto, não mais temer. Todavia, o proibido pelo

pai vivo, passou a ser proibido pelos próprios filhos: o totem não poderia ser extinto e abdicaram das mulheres do clã. Neste sentido, Freud apresenta o conceito de “obediência adiada”.

Assim, criaram-se os tabus fundamentais dessas sociedades: o incesto e o homicídio (Smith, em Freud, 1913-1914/1974). Este último vê-se caracterizado não só como a morte de um membro do clã, mas essencialmente como um parricídio. Tabus estes correspondentes de forma inevitável aos desejos recalçados do complexo de Édipo. Segue-se a isto a afirmação de que:

Um acontecimento como a eliminação do pai primevo pelo grupo de filhos deve inevitavelmente ter deixado traços inerradicáveis na história da humanidade e, quanto menos ele próprio tenha sido lembrado, mais numerosos devem ter sido os substitutos a que deu origem (p. 184).

Ainda em complementação e proporcionando a elaboração de que esse processo pode ter deixado resquícios deste período primitivo, Freud propõe que os impulsos psíquicos desses povos deviam possuir maior ambivalência do que no homem moderno. Assim, ele supõe que com o tempo a ambivalência diminuiu e, conseqüentemente, o tabu desapareceu lentamente na civilização.

Sendo assim, Freud traz a noção de que os irmãos, no desejo de tornarem-se semelhantes ao pai, usaram do ritual de sacrifício – a “refeição totêmica” – simbolizando o processo de identificação no ato de incorporar partes do representante paterno. Portanto, Freud observou que a eliminação do pai gera saudade do mesmo, o que representa a ambigüidade da recusa/aceitação da castração e da identificação. No ato de incorporar elementos constituintes deste pai, o sujeito simboliza a ambivalência do seu desejo de eliminá-lo.

Ainda em relação ao sacrifício, observou que, com o passar do tempo, o sagrado e o regozijo em relação ao animal se perdem e este se apresenta apenas como uma oferenda, um ato de renúncia em favor da divindade. No entanto, ao longo do processo histórico, é este deus quem passa a exigir o sacrifício e não mais os filhos que o realizam em favor daquele. Esse deus passa a aparecer, inclusive, matando o animal que o representa. A partir disso, dá-se início à sociedade e ao sentimento de culpa (Freud, 1913-1914/1974).

Finalizando, Freud afirma que por mais intenso que seja o recalçamento ele abre brechas para substitutos deformados e reações a eles. Dessa forma,

aponta que nenhuma geração conseguiria impedir a que a sucede de acessar de algum modo seus processos mentais e aponta a psicanálise como delatora de que a atividade inconsciente das pessoas permite interpretar outras. Portanto, permite desfazer as deformações que outros colocaram. Sendo assim, uma compreensão inconsciente de determinado conteúdo psíquico possibilitaria a transmissão às próximas gerações de algo que denominou “herança de emoção”.

Realizando um paralelo entre os neuróticos e os homens primitivos, Freud pontua que os primeiros preferem a realidade psíquica à concreta e tendem a reagir aos seus pensamentos do mesmo modo que as outras pessoas reagem à realidade. Propõe, desta forma, que o mesmo raciocínio se aplique aos tais homens primitivos que parecem enaltecer seus atos psíquicos, como uma conseqüência de sua organização narcisista. Assim, a mera fantasia de desejo de eliminação do pai acarretaria na criação do sistema totêmico. Parece que tal compreensão nos permite algum paralelo também com a psicose, onde, inclusive, as alucinações e delírios poderiam ser reações ao mesmo pensamento, ambivalente, para os sujeitos em crise psicótica.

Uma Questão de Narcisismo

Em conjunção com a perspectiva de ligação do sujeito com a humanidade faz-se necessária a visita a um texto que nos defronta com a idéia de narcisismo, muitas vezes tomada como, simplesmente, um retorno do sujeito a si mesmo. As questões aqui tratadas sobre o narcisismo estão baseadas no texto de Freud, *Sobre o Narcisismo: uma Introdução*, que permite o entendimento do mecanismo e também possibilidades de elaborações no que se refere à transmissão psíquica entre gerações.

Sabemos que, na psicanálise, o conceito de narcisismo passou por várias transformações. Na localização e direção da libido, Freud (1914/1996) aponta o conceito historicamente ligado às perversões, a outras perturbações e, finalmente, ao desenvolvimento do ser humano de forma geral na medida em que se coaduna com a pulsão de autopreservação. Posteriormente, Freud ligará o narcisismo primário e normal aos transtornos de ordem psicótica em virtude da especificidade da retirada da libido do mundo externo. Freud

acreditava que a retirada da libido na neurose e na psicose ocorria de forma diferenciada: na neurose haveria uma introversão da libido, onde esta seria reinvestida nos objetos externos na forma da fantasia; na psicose acreditava haver uma retirada radical da libido, sem substituição dos objetos externos por outros na fantasia. Ainda observa que, na possibilidade de ocorrer a substituição, o processo seria secundário e configurar-se-ia como tentativa de recondução da libido aos objetos.

Tendo em vista as hipóteses acima, a libido retirada dos objetos externos seria redirecionada ao ego, atitude essa que ficaria então conhecida como narcisismo. Assim, narcisismo é o nome dado ao movimento da libido dos objetos externos para o ego. Haveria, anterior a esse processo, a idéia de que inicialmente a libido seria naturalmente investida no ego (narcisismo primário); posteriormente, parte desse investimento seria transmitido aos objetos externos, o que resultaria nas catexias objetais. A retirada desta catexia objetal e seu conseqüente retorno a sua origem – o ego – seria denominado narcisismo secundário. Portanto, encontra-se aí uma interdependência entre a libido do ego e a libido objetal. Quanto mais investimento há da libido no ego, menos há para os objetos externos e vive-versa.

Freud afirma nesse texto que o estudo direto do narcisismo teria a psicose como principal meio de acesso, sendo também possível pela doença orgânica, pela hipocondria e pela vida erótica. Em todas as situações há uma retirada da libido de objetos externos e condução ao próprio ego. Aqui trataremos mais especificamente do seu estudo no âmbito da psicose, denominada por Freud de parafrenia, e utilizaremos os outros meios de acesso apenas no que convier ao presente estudo.

Freud traçará um paralelo no qual estabelece a relação da hipocondria com a parafrenia, semelhante ao das outras “neuroses reais” com a histeria e a neurose obsessiva: a hipocondria, bem como a parafrenia, funcionariam na dependência da libido do ego assim como as outras estariam no âmbito da libido objetal; de forma semelhante, a ansiedade hipocondríaca seria a contrapartida da ansiedade neurótica. Ainda partindo do paralelo com a questão neurótica, Freud afirma que na medida em que o adoecimento e a formação de sintomas nas neuroses estão vinculados ao represamento da

libido objetal, o represamento da libido do ego estaria relacionado aos fenômenos da hipocondria e da parafrenia.

Isso porque Freud entende que o mecanismo natural seria que, com o excesso de libido no ego, gerando um excesso de tensão, essa libido seria direcionada aos objetos externos com fins de evitar o desprazer, superando o narcisismo para não sofrer (Freud, 1914/1996). Portanto, parece que podemos entender que o investimento da libido objetal constituir-se-ia, inicialmente, como uma proteção para o sujeito contra o sofrimento. Uma vez que a libido não foi descarregada no mundo externo, o sujeito abdica da proteção e isso, inevitavelmente, geraria sofrimento ao sujeito.

No caso do processo interno de escoamento da tensão para fora, parece indiferente se os objetos aos quais se liga essa energia são reais ou da ordem do imaginário. A questão surge quando a ligação da libido em objetos irreais termina por ocasionar não sua liberação, mas seu represamento. Assim, Freud entende que:

Nos parafrênicos, a megalomania permite uma semelhante elaboração interna da libido que voltou ao ego; talvez apenas quando a megalomania falhe, o represamento da libido no ego se torne patogênico e inicie o processo de recuperação que nos dá a impressão de ser uma doença (p. 92).

Tanto nas parafrenias quanto nas neuroses pode ocorrer a retirada da libido para objetos na fantasia. No entanto, nas parafrenias, a libido não permanece nos objetos na fantasia, mas retira-se para o ego; o que se caracterizaria como a megalomania. Uma vez que essa função psíquica falhe, dá margem à hipocondria da parafrenia, que equivale à ansiedade das neuroses. Sendo possível a elaboração psíquica da ansiedade nas neuroses por meio da conversão, formação reativa ou pela construção de proteções, na parafrenia podemos observar uma tentativa de restauração por meio das severas manifestações da doença. Dessa forma, as alucinações e delírios nas psicoses podem ser entendidos como tentativas de elaboração do represamento da libido no ego, o que ocorre em função da história familiar, os delírios e as alucinações seriam tentativas de elaboração, de simbolização do seu legado familiar.

Como exposto acima, Freud acredita que podemos estudar o narcisismo também a partir da observação da vida erótica desde cedo. Para ele as

satisfações sexuais auto-eróticas iniciais têm relação com as funções vitais do ser humano e estas servem à função de autopreservação. Como podemos concluir, as pulsões sexuais inicialmente são ligados à satisfação única das pulsões do ego. Posteriormente, as pulsões sexuais conquistariam sua independência e, ainda sim, os primeiros objetos sexuais da criança são pessoas associadas diretamente à sua proteção, cuidados e alimentação. Este seria o tipo de escolha objetal anaclítico ou de ligação. Em seus estudos, Freud se depara com outro tipo de escolha objetal onde ele localiza pessoas que sofreram algum tipo de perturbação em seu desenvolvimento libidinal que acabou por direcionar a escolha dos objetos amorosos com base nos seus próprios eus e não como acima. Esse tipo de escolha objetal foi denominado por Freud de narcisista.

Assim, de acordo com a escolha objetal realizada pelo sujeito (Freud, 1914/1996):

Uma pessoa pode amar: (1) Em conformidade com o tipo narcisista: (a) o que ela própria é (isto é, ela mesma), (b) o que ela própria foi, (c) o que ela própria gostaria de ser, (d) alguém que foi uma vez parte dela mesma. (2) Em conformidade com o tipo anaclítico (de ligação): (a) a mulher que a alimenta, (b) o homem que a protege, e a sucessão de substitutos que tomam o seu lugar (p. 97).

Como Freud aponta, o tipo de escolha objetal anaclítico de caracterização particular dos homens mostra-nos que devemos apelar para o narcisismo primário das crianças como forma de explicar a possível escolha objetal narcisista e sua significância para a homossexualidade nos homens. Alerta, desta forma, que devemos reconhecer a afetividade dos pais para com seus filhos como uma revivescência e reprodução do seu próprio narcisismo abandonado. O então filho, “Sua Majestade o Bebê”, deverá concretizar os sonhos não realizados pelos pais:

No ponto mais sensível do sistema narcisista, a imortalidade do ego, tão oprimida pela realidade, a segurança é alcançada por meio do refúgio na criança. O amor dos pais, tão comovedor e no fundo tão infantil, nada mais é senão o narcisismo dos pais renascido, o qual, transformado em amor objetal, inequivocamente revela sua natureza anterior (p. 98).

Talvez pudéssemos pensar, então, que a partir do narcisismo dos pais, inicialmente necessário à constituição do sujeito, dá-se também a raiz do ideal de si mesmo. Freud nos aponta que os impulsos libidinais estão sujeitos à repressão patogênica caso entrem em conflito com o conjunto de crenças do

sujeito, observando que esta repressão é proveniente do ego, ou melhor, do amor-próprio do ego. O nível de repressão em cada indivíduo será mediado pela construção de um ideal de si mesmo que o sujeito elaborou. Logo, a constituição deste ideal² aparece como o fator condicionante do recalçamento para o ego.

Também não podemos deixar de observar que este ego ideal encontra-se diretamente relacionado com um amor próprio experimentado pelo ego real na infância. Devemos, então, entender que o narcisismo do sujeito direciona-se para este novo ego ideal, o qual acaba por “tomar o lugar” do ego infantil, apropriando-se de sua dimensão perfeita. O sujeito não se encontra disposto a abdicar desta perfeição narcisista. Porém, ao crescer, não se vê mais capaz de manter a tal perfeição e passa a utilizar uma nova forma de um ego ideal como meio de recuperá-la. Portanto, Freud ressalta que “o que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal” (p. 100). Desta forma, apesar de o sujeito, muitas vezes, não poder abdicar desta perfeição narcísica, a formação deste ideal acarreta um aumento das exigências do ego e constitui-se em um poderoso fator de repressão.

Freud argumenta então a existência de um agente psíquico, denominado no referido texto de nossa “consciência”, que teria como funções assegurar a satisfação narcísica do ideal do ego e regular o ego real, tendo como base o ideal. Ao reconhecer essa instância reguladora, Freud acredita que podemos compreender o que ele nomeia como “delírios de sermos vigiados”, característicos de sintomas paranóicos. Ele afirma que o indutor da formação do ideal do ego surge da influência crítica dos pais, associada com o passar do tempo aos educadores, todas as outras pessoas de seu ambiente e a opinião pública. “Dessa forma, grandes quantidades de libido de natureza essencialmente homossexual são introduzidas na formação do ideal do ego narcisista, encontrando assim um escoadouro e satisfação em conservá-lo” (p.

² De acordo com Laplanche e Pontalis (1976), apesar de alguns autores encontrarem distinção entre ego ideal e ideal do ego, em Freud não se encontra “qualquer distinção conceptual entre *Idealich* (ego ideal) e *Ichideal* (ideal do ego)” (p. 190). Desta forma, entendemos como a “instância da personalidade resultante da convergência do narcisismo (Idealização do ego) e das identificações com os pais, com os seus substitutos e com os ideais colectivos (...) constitui um modelo a que o indivíduo procura conformar-se” (p. 289).

102). Dessa feita, é importante ressaltarmos que essa consciência é constituída, primeiramente, da crítica dos pais.

Assim, no caso da paranóia, as vozes e a multidão colocam-se em primeiro plano. O impasse travado com relação a esse agente censurador origina-se tanto do desejo do indivíduo de libertar-se das influências, inicialmente dos pais, quanto da retirada de sua libido homossexual delas. Como nos explica Freud, a consciência do paciente encontra-se confrontada com ele mesmo de modo regressivo: como uma influência hostil proveniente de fora.

Apoiado no fato de que a auto-estima aumenta nos parafrênicos e que ela se reduz nas neuroses, Freud sugere que a auto-estima depende intimamente da libido narcisista e que ser amado estabelece-se como finalidade e satisfação em uma escolha objetual narcísica. Parece, pois, que a auto-estima relaciona-se com o elemento narcisista do amor. Freud (1914/1996) define, então, três partes constituintes da auto-estima: 1) uma parte primária, resíduo do narcisismo infantil; 2) outra parte decorrente da onipotência da realização do ideal do ego, e 3) outra proveniente da satisfação da libido-objetual.

Por fim, Freud ainda afirma que, assim como o narcisismo, o ideal do ego guarda seu aspecto individual sem, no entanto, prescindir de seu aspecto social na medida em que constitui também o ideal comum de uma família:

Ele vincula não somente a libido narcisista de uma pessoa, mas também uma quantidade considerável de sua libido homossexual, que dessa forma retorna ao ego. A falta de satisfação que brota da não realização desse ideal libera a libido homossexual, sendo esta transformada em sentimento de culpa (ansiedade social). Originalmente esse sentimento de culpa era o temor de punição pelos pais, ou, mais corretamente, o medo de perder o seu amor; mais tarde, os pais são substituídos por um número indefinido de pessoas. A freqüente causação da paranóia por um dano ao ego, por uma frustração da satisfação dentro da esfera do ideal do ego, é tornada assim mais inteligível, bem como a convergência da formação do ideal e da sublimação no ideal do ego, e ainda a involução das sublimações e a possível transformação de ideais em perturbações parafrênicas (p. 108).

Grupo Familiar, Laços Emocionais e Identificação

Seguindo o raciocínio anterior, no percurso do ideal de ego caminhando entre a identificação e suas relações no grupo familiar, trabalharemos o texto *Psicologia de Grupo e Análise de Ego* (1921/1996). Inicialmente Freud observa que, se a psicologia individual trata do homem enquanto sujeito individual e tenta compreender como busca satisfação para seus impulsos libidinais, não deve desconsiderar as relações desse homem com seus iguais. Afirma que as relações do sujeito com seus pais, irmãos, companheiros, podem, inclusive, ser tomadas como fenômenos sociais e ser confrontadas com os processos narcísicos, reivindicando a contribuição de outras pessoas a ele. Também abre uma crítica à psicologia de grupo ao ignorar essas relações e tomar apenas o contexto da influência exercida sob uma pessoa por um grande número de outras. Portanto, critica a idéia de quantidade de pessoas como justificativa de um fenômeno como o instinto social. Nessa perspectiva, ele estabelece duas hipóteses para o surgimento do instinto social: 1) que esse não seja um instinto primitivo e 2) que seja possível compreender sua gênese em um círculo mais estreito. Desta forma, parece que Freud abre caminho para o estudo da possível relação entre a constituição do eu e de seus fenômenos psiquicamente “individuais” (como o narcisismo) com o funcionamento de grupos, como a família.

Em sua construção, Freud convida alguns autores a dialogar com ele sobre o assunto. Dentre eles, encontramos: 1) Le Bon – preocupado com as formações grupais passageiras típicas; 2) McDougall – dedicado às associações estáveis e 3) Trotter – contribuindo com a forma mais generalista de reunião, a saber, a horda primeva. Sendo assim, ao propormos a presença dos mesmos neste estudo, entendemos que a família, enquanto formação grupal complexa, agrega características dessas três formações grupais trabalhadas pelos autores em questão.

Discutindo a noção de grupo psicológico, Freud (1921/1996) cita Le Bon afirmando que:

A peculiaridade mais notável apresentada por um grupo psicológico é a seguinte: sejam quem forem os indivíduos que o compõem, por semelhantes ou dessemelhantes que sejam seu modo de vida, suas ocupações, seu caráter ou sua inteligência, o fato de haverem sido transformados num grupo coloca-os na posse de uma espécie de mente coletiva que os faz sentir, pensar e agir de maneira muito

diferente daquela pela qual cada membro dele, tomado individualmente, sentiria, pensaria e agiria, caso se encontrasse em estado de isolamento (p. 83).

A partir disso, Freud toma a liberdade de afirmar que uma vez que estes indivíduos do grupo se organizam em uma unidade é porque há algo a uni-los e esse elo constituiria no que é característico desse grupo. Isso dito nos permite entender a família como um grupo psicológico, constituída de uma mente coletiva que teria por função direcionar o sentir, o pensar e o agir de seus membros. No entanto, sabemos que, dependendo do vínculo do sujeito com o grupo, responderá em lealdade mesmo de forma isolada, como muitas vezes acontece em um grupo familiar.

Le Bon (em Freud, 1921/1996) ainda ressalta a importância e a preponderância dos fenômenos inconscientes e afirma que “nossos atos conscientes são o produto de um substrato inconsciente criado na mente, principalmente por influências hereditárias. Esse substrato consiste nas inumeráveis características comuns, transmitidas de geração a geração, que constituem o gênio de uma raça” (p. 84). Ele acredita que as características particulares dos indivíduos se apagam em grupo, de modo que as funções inconscientes, que seriam comuns a todos, permanecem em evidência. Para ele, todo sentimento e todo ato são contagiosos a ponto de fazer com que o indivíduo sacrifique seus interesses pessoais em favor do interesse coletivo. Em um grupo psicológico, o sujeito estaria à mercê dos fenômenos de contágio e de sugestibilidade, onde o primeiro parece ser uma manifestação do segundo.

A afirmação de Le Bon (em Freud, 1921/1996, p. 87) de que “pelo simples fato de fazer parte de um grupo organizado, um homem desce vários degraus na escada da civilização” nos permite trabalhar com a analogia entre a mente grupal e a mente dos povos primitivos. Inclusive, idéias contraditórias em si existem concomitantemente dentro de um grupo sem que surja um conflito dessa contradição, como a psicanálise conseguiu apontar também na vida mental inconsciente.

Freud observa que as afirmações de Le Bon e outros autores referem-se a grupos de caráter passageiro. Levanta que as opiniões em contrário devem-se às considerações feitas em relação a grupos estáveis. Apesar disso, parece-nos que há possibilidade de se estabelecer algumas analogias, como as

expostas acima, com a família, que deve ser considerada um grupo estável. Talvez a família coadune características de grupos passageiros e estáveis.

Ainda sobre a caracterização de um grupo psicológico que possa nos auxiliar na analogia com a família, McDougall (em Freud, 1921/1996) afirma que um grupo enquanto um aglomerado passageiro de pessoas deve receber a denominação de multidão a menos que responda condições que possam determinar o grupo no sentido psicológico:

Esses indivíduos devem ter algo em comum uns com os outros, um interesse comum num objeto, uma inclinação emocional semelhante numa situação ou noutra e (...) 'certo grau de influência recíproca' (...) Quanto mais alto o grau dessa 'homogeneidade mental', mais prontamente os indivíduos constituem um grupo psicológico e mais notáveis são as manifestações da mente grupal (p. 94).

Ao falar sobre o contágio emocional que ocorre nos grupos, McDougall observa que os sinais de um estado emocional são constituídos de modo a provocar a mesma emoção no indivíduo que a percebe. Dessa forma, o número de pessoas em que a emoção é observada e a compulsão automática é diretamente proporcional. Isso implica para o indivíduo a perda de seu senso crítico e tendência a ceder à mesma emoção. Cedendo, o indivíduo contribui para aumentar a carga emocional das pessoas que provocaram nele a emoção e o mecanismo de interação mútua no grupo. O que se encontra em jogo, então, é uma compulsão a seguir os outros, mantendo a harmonia do grupo. Freud entende que "é-lhe claramente perigoso colocar-se em oposição a ele, e será mais seguro seguir o exemplo dos que o cercam, e talvez mesmo 'caçar com a matilha'" (p. 95).

McDougall também contrapõe o funcionamento de grupos organizados com os que acabaram de ser descritos, estabelecendo cinco condições para uma vida mental coletiva mais elevada: 1) certo grau de continuidade de existência do grupo; 2) definição da natureza, composição, funções e capacidades do grupo em cada membro do grupo e, em consequência, uma relação emocional com o grupo todo; 3) interação do grupo com outros; 4) posse de tradições, costumes e hábitos, determinando as relações entre seus membros e 5) estrutura definida, com especialização e diferenciação de papéis. McDougall acreditava que, uma vez satisfeitas essas condições, as desvantagens psicológicas se enfraqueceriam. Contudo, não é exatamente este movimento que percebemos em nossa experiência clínica. Essas

condições, inerentes ao sistema familiar, por exemplo, não parecem alterar o funcionamento da mesma dentro das observações realizadas até então.

Freud demonstra acreditar na alteração mental no indivíduo em grupo, na qual o sujeito encontra-se submetido à emoção e tem sua capacidade intelectual reduzida. E acentua que essas conseqüências são muitas vezes evitadas por uma organização que ele chamou superior em um grupo. No entanto, ele observa, “não contradiz o fato fundamental da psicologia de grupo: as duas teses relativas à intensificação das emoções e à inibição do intelecto nos grupos primitivos” (p. 99).

Vindo a fortalecer nossa analogia da família como grupo psicológico, encontramos uma suposição de Freud na qual ele diz que “as relações amorosas (ou, para empregar expressão mais neutra, os laços emocionais) constituem também a essência da mente grupal” (p. 102). Para apoiar sua hipótese Freud levanta em um primeiro momento a reflexão na qual um grupo encontra-se unido em virtude de um poder que ele denominou Eros, pois esse poder manteria unido tudo que há no mundo. Em um segundo momento argumenta se um indivíduo escolhe deixar ao lado suas diferenças em um grupo e permite a influência por sugestão, faz isso por necessidade de estar em harmonia com eles, ou mesmo em oposição, porém de modo a fazer em consideração aos outros e, mais ainda, pelo amor deles.

A partir disso, Freud acredita que a alteração e a limitação na personalidade do indivíduo no grupo explicam o principal fenômeno da psicologia de grupo: a falta de liberdade do indivíduo no grupo. Sugere também que devemos direcionar nossa atenção à idéia de que um grupo se caracteriza pelos laços libidinais. Para ele, a psicanálise demonstrou que a quase totalidade das relações emocionais íntimas, composta por duas pessoas e que se mantêm por certo tempo, possuem em seu âmago uma precipitação de sentimentos hostis e aversivos. Da mesma forma se daria com duas famílias vinculadas pelo matrimônio. Dessa feita, no caso desta hostilidade dirigir-se a pessoas amadas, devemos caracterizá-la como “ambivalência de sentimentos”:

Enquanto uma formação de grupo persiste ou até onde ela se estende, os indivíduos do grupo comportam-se como se fossem uniformes, toleram as peculiaridades de seus outros membros, igualam-se a eles e não sentem aversão por eles. Uma tal limitação do narcisismo, de acordo com nossas conceituações teóricas, só pode ser produzida por um determinado fator, um laço libidinal com outras pessoas. O amor

por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos (p. 113).

Além dos laços libidinais serem essenciais para a formação de um grupo, Freud aponta outros mecanismos para os laços emocionais, especialmente as chamadas identificações. Ele as define como “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”, exercendo “um papel na história primitiva do complexo de Édipo” e exigindo sistematicamente a igualação. Exemplifica o processo descrevendo que um menino tende a se mostrar interessado pelo pai, querendo ser como ele quando crescer e tomar seu lugar. Em outras palavras, toma o pai como seu ideal. Entretanto, não é apenas com o pai que o laço emocional se constitui. Freud observa que o menino estabelecerá dois laços psicologicamente distintos, mas que coexistirão sem interferência por certo tempo: uma catexia de objeto sexual para com a mãe e identificação com o pai como modelo, tal como se organiza a relação objetual do tipo anaclítico ou de ligação (Freud, 1921/1996).

Posteriormente, o processo natural é que a vida mental se unifique de modo a esses dois laços se unirem na constituição do complexo de Édipo. O menino nota o pai entre si e sua mãe, sua identificação com o pai assume conotações hostis, desejando substituí-lo também em seu lugar junto à mãe. Freud frisa novamente nesse momento que a identificação é, desde seu início, ambivalente. Levando-nos ao raciocínio de que, na identificação, há um esforço contínuo de moldar o próprio ego de acordo com os aspectos de seu modelo.

Freud também descreve o processo de formação de sintomas via identificação, ocorrendo na neurose de três modos: 1) proveniente do complexo de Édipo, 2) a identificação aparecendo no lugar da escolha de objeto e a escolha de objeto regredindo para a identificação (ego assumindo as características do objeto) e 3) baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação, onde não se envolve nem o complexo de Édipo, nem as relações objetais. Assim, Freud (1921/1996) retira três reflexões dos processos apresentados acima:

Primeiro, a identificação constitui a forma original de laço emocional com um objeto; segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio de introjeção do objeto no ego; e, terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto sexual. Quanto mais importante essa qualidade comum é, mais bem-sucedida pode tornar-

se essa identificação parcial, podendo representar assim o início de um novo laço (p. 117).

Quando Freud passa para a descrição do processo de identificação inerente à gênese da homossexualidade masculina, observa que nesse processo ocorre uma identificação com um objeto que foi renunciado ou perdido – no caso, a mãe. Como substituto a esse objeto faltoso, o sujeito realiza um trabalho de introjeção do mesmo no ego, mecanismo também observável na melancolia. O que parece surpreender Freud nesse processo é que ele “remolda o ego em um de seus mais importantes aspectos, em seu caráter sexual, segundo o modelo do que até então constituía o objeto” (p. 118). Assim, o ego torna-se enrijecido com as propriedades do objeto, o objeto foi perdido ou abandonado, o objeto é revisto dentro do ego e este sofre alteração parcial em virtude do modelo do objeto perdido. Desta feita, Freud (1921/1996) acredita que podemos apresentar o que ele chamou de “fórmula para a constituição libidinal dos grupos”: “Um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, conseqüentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego” (p. 126).

Apesar dessa busca incessante pela eternidade do igual, do mesmo, do único, o pai primevo da horda era mortal e, quando de sua morte, deveria ser substituído por um filho mais jovem, até então, comum como os outros (Freud, 1921/1996):

Quem quer que se haja tornado seu sucessor recebeu também a possibilidade de satisfação sexual e, por esse meio, lhe foi dada uma saída para as condições de psicologia de grupo. A fixação da libido na mulher e a possibilidade de satisfação sem qualquer necessidade de adiamento ou acúmulo puseram fim à importância daqueles entre seus impulsos sexuais que se achavam inibidos em seu objetivo, e permitiram ao seu narcisismo elevar-se sempre, até chegar a seu apogeu total (p. 135).

Ao relacionar a figura de um hipnotizador ao pai primevo, Freud afirma que o primeiro vem a provocar no sujeito parte de sua herança arcaica que o remete à submissão aos genitores e a sua relação com o pai. Desta forma, o que comparece é a lembrança arcaica de uma personalidade predominante e perigosa, diante da qual só se poderia responder de uma posição passivo-masoquista.

Logo, Freud encontra margem para estabelecer que as características misteriosas e coercitivas dos grupos, presentificadas na sugestão, acabam por remontar a sua origem à horda primeva. O pai primevo é tomado como o ideal do grupo e passa a dirigir o ego, por identificação, no lugar do ideal do ego de cada sujeito que abandona seu próprio ideal do ego e o substitui pelo ideal do grupo, corporificado no líder. Freud alerta também que há possibilidade de a separação entre ego e ideal do ego ser muito tênue em alguns indivíduos, facilitando a coincidência entre os dois. Nestes casos, Freud afirma que o que foi preservado do ego foi justamente sua “primitiva autocomplacência narcisista”.

Ao elaborar a estrutura libidinal dos grupos, Freud sente-se reconduzido à diferença entre o ego e o ideal do ego e à dupla vinculação possível: a identificação e a colocação do objeto no lugar do ideal do ego. Ao falar dessa diferença, ele atesta que sua significação deva ser ainda maior quando tratamos das psicoses. O ego mantém uma relação com o ideal do ego na medida em que o toma como um objeto externo e, para Freud, a cada diferenciação mental que nos deparamos, representa dificuldades para o funcionamento mental e aumenta a instabilidade. Afirma, então, que este pode ser o ponto de partida para sua desintegração e para o desencadeamento de uma doença (Freud, 1921/1996).

Diante desse fato, Freud argumenta que o primeiro momento em que nos deparamos com este dilema da diferenciação foi o do nascimento. A partir dele, passamos de forma gradual de um “narcisismo absolutamente auto-suficiente” para a percepção de um mundo externo e descoberta de objetos, apontando o sono como o momento de encontro, portanto, de refúgio a esta diferença. Também relaciona a separação do ego coerente e o inconsciente e sugere os chistes e o humor também como ferramentas de estabilidade. Nesse sentido, o que Freud (1921/1996) conclui é que essas separações, diferenciações são muito caras ao funcionamento mental e, portanto, também uma separação constante entre o ego e o ideal do ego não pode ser mantida:

O ideal do ego abrange a soma de todas as limitações a que o ego deve aquiescer e, por essa razão, a revogação do ideal constituiria necessariamente um magnífico festival para o ego, que mais uma vez poderia então sentir-se satisfeito consigo próprio. Há sempre uma sensação de triunfo quando algo no ego coincide com o ideal do ego (p. 141).

Portanto nos deparamos com a necessidade de diferenciar o fenômeno de identificação do ego com um objeto e a substituição do ideal do ego por um objeto. Freud tenta estabelecer a diferença, apontando que um soldado, por exemplo, toma seu líder do exército como ideal, identificando-se com ele ao mesmo tempo em que se identifica com seus iguais em um mesmo objetivo. Identificar-se com seu líder a ponto de colocar este ideal no lugar de seu próprio ego, o tornaria ridículo para o grupo. Podemos dizer, no entanto, que em uma família esta substituição do ideal do ego por um objeto e a identificação do ego com um objeto possuem uma linha muito tênue como limite.

Em suma, podemos observar que o caminho que percorremos até então nos possibilitou um panorama das contribuições dos conhecimentos sobre os povos primitivos, de um conceito inicialmente de cunho intrapsíquico como era o narcisismo e um encontro dos dois quando se trata do campo dos grupos. Desta feita, podemos ver aqui, de modo substancial, que os campos intrapsíquico e intersubjetivo suscitam seu estudo conjunto sobretudo no tema da transmissão psíquica entre gerações.

CAPÍTULO 02 – HERDEIROS DE FREUD

Pesquisas em Transmissão Psíquica

No desenvolvimento das pesquisas sobre transmissão psíquica entre gerações, encontramos a maioria debruçada sobre estudos que têm como base as estruturas psicóticas, *borderline* ou narcísicas. Tratando-se de assunto de recente interesse no âmbito acadêmico, em torno de 40 anos, o campo experimenta constantes contribuições renovadoras. A partir de 1970, autores como Abraham e Torok (1995) deram uma grande contribuição à renovação das pesquisas ao dedicarem-se aos fenômenos e conceitos de luto, incorporação, cripta e fantasma. Desde então, encontramos a pesquisa sobre a possibilidade de analisar a falha na transmissão e, conseqüentemente, as questões da filiação; a telescopagem das gerações e a relação entre o luto e a herança (Kaës, 2001a).

Com essa contribuição para as pesquisas, Kaës observa que a ênfase passa a ser a falha na transmissão – representada pela encriptação, pela forclusão e pela rejeição – onde encontramos o espaço da falta ocultada, do segredo e da não-simbolização. Neste sentido, faz-se presente uma transmissão na qual identificamos no inconsciente de um sujeito “uma parte das formações inconscientes de um outro que vem persegui-lo como um fantasma, pela hipoteca representada pelo mandato do ancestral em relação à descendência” (p. 14).

Também a questão da transferência foi alvo de estudos na tentativa de estabelecer correlações entre transferência de transmissão e transmissão de transferência, onde a transmissão psíquica foi articulada aos conceitos de hipnose, sugestão, transmissão de pensamento e telepatia. Nas terapias familiares as noções de transmissão intergeracional foram identificadas e observadas na prática (Kaës, 2001a).

Outra reconhecida contribuição ao campo, apontada por Kaës, veio do movimento social ao permitir a observação de uma transmissão psíquica intergeracional de traumas vivenciados nas catástrofes políticas e sociais. Essa permitiu uma articulação entre o sujeito singular e seus laços intersubjetivos,

onde a transmissão inconsciente, ou mesmo a transmissão do próprio inconsciente, são trabalhadas.

Seguindo esta perspectiva, possibilitou-se alcançar o fenômeno da urgência/necessidade de transmitir. Tal ocorrência dar-se-ia em virtude de “exigências pulsionais inconscientes” nas quais podemos observar de modo intercalado coerções narcísicas de conservação e continuidade da vida psíquica e coerções do Ideal do Ego e do Superego (interditos fundamentais). Nesse sentido, Kaës nos confirma que “sempre aparece a necessidade de *transferir-transmitir* para um outro aparelho psíquico o que não pode ser mantido e albergado no próprio sujeito, ou entre sujeitos ligados entre si por uma forte aliança de interesses inconscientes” (p. 16). Podemos sugerir, então, que justamente isso que não pode ser mantido no sujeito tem como base um conflito insustentável entre tais coerções.

Em contrapartida à urgência em transmitir, Kaës nos aponta a urgência também em interromper uma transmissão. Ele acredita que a continuidade e a interrupção apresentam-se segundo modalidades variáveis e acarretam diferentes conseqüências: “depósitos, enquistamentos, projeção ou rejeição do não-recalcado”. Porém, como nos relembra Kaës (2001a) em Freud, “nada do que foi retido poderá permanecer totalmente inacessível para a geração seguinte, ou para aquela que a esta se segue (...) Deixará traços, pelo menos em sintomas que continuarão a ligar as gerações entre si, num sofrimento cuja motivação, mantida, lhes era desconhecida” (p. 17).

Assim, as pesquisas têm nos demonstrado como a percepção da transmissão, representada no sintoma, é vivenciada como uma violência, sendo estabelecida como uma transmissão de coisa. Desta forma, a necessidade em interromper aquilo que é visto como uma “maldição dessa transmissão”, como a força de um destino implacável, pode aparecer com a mesma intransigência da transmissão. Nesses casos, parece que o desespero e a angústia são inerentes e provenientes de uma ferida narcísica (Kaës, 2001a).

Kaës também aborda as dimensões do negativo, trazendo a perspectiva da não-transmissão ou mesmo da transmissão de objeto morto, fossilizações psíquicas, enquistamentos e do inerte. Na perspectiva da negatividade da transmissão, Kaës nos chama a atenção para como Freud nos proporciona o

conhecimento de que a transmissão se organiza a partir do negativo, ou seja, da falta e da falha. Isso se daria na medida em que a construção do narcisismo de uma criança é realizada na base do que falta a seus pais.

No entanto, em suas pesquisas, Kaës (2001a) deparou-se com uma radicalidade da propriedade negativa e nos aponta que “não é só a partir do que falha e falta que a transmissão se organiza, mas a partir do que não adveio, o que é ausência de inscrição e de representação, ou do que, no modo de encriptação, está em estase sem estar inscrito” (p. 20). Aqui neste momento as investigações sobre as filiações de sintomas na família aparecem de modo especial com autores como André e Chouvier (em Kaës, 2001a), demonstrando, a partir do negativo, como se organiza a transmissão direta do afeto, do objeto bizarro ou do significante bruto sem espaço de retomada e de transformação. Este último aspecto torna-se essencialmente relevante para o presente estudo, o que veremos mais adiante.

Kaës citará que perspectivas referentes à questão da transferência, da supervisão e das terapias de grupo possibilitaram o estudo de fenômenos como a transmissão de objetos transformáveis e a transmissão de objetos não-transformáveis, de Bion; o “vivido não-vivido e sempre a reviver”, de Winnicott e a função do porta-voz, de Aulagnier. Desta forma, Kaës expõe que os objetos psíquicos inconscientes dividem-se em transformáveis e não-transformáveis. Os primeiros seriam estruturados como um sintoma ou um lapso, são transferíveis e, formando a base e a matéria psíquica da história transmitida de geração em geração, transformam-se naturalmente nas famílias. Já os não-transformáveis são percebidos nos ditos “objetos brutos” que cumprem a finalidade de desorganizar o aparelho de transformação dos membros da família:

Esses objetos permanecem enquistados, incorporados, inertes. Quando são transformáveis, o são primeiro no modo da transfusão (J.-C. Rouchy, 1992) ou das identificações adesivas e projetivas. (...) só se tornam transferíveis depois que o terapeuta conseguiu perceber os efeitos num outro âmbito, ou, poderíamos dizer, brincando com a palavra grupo, num *outro grupo de transformação*, no qual o destino da não-inscrição do vivido poderá se modificar na cadeia geracional ou grupal (p. 22).

Portanto, o presente estudo apresenta-se como herdeiro de um passado de pesquisas que engloba: estrutura psicótica, questão da filiação,

telescopagem das gerações, noção de transmissão intergeracional, urgência/necessidade de transmitir e a perspectiva do negativo na transmissão.

Transmissão Psíquica e Sintoma

Para tocarmos no tema deste sub-capítulo, antes de mais nada nos é importante, partindo do já exposto, compartilhar a idéia de um aparelho psíquico familiar, trabalhado por André-Fustier e Aubertel (1998), que possui sua origem na conceitualização de Kaës de um aparelho psíquico grupal e na proposta de Ruffiot de um aparelho psíquico já especificamente familiar. Assim, o aparelho psíquico familiar seria definido como uma aparelhagem comum e partilhada entre os membros da família e possui como função articular o funcionamento grupal familiar com os funcionamentos individuais. Logo, “o aparelho psíquico familiar funciona sempre como uma *matriz de sentido*, que serve de invólucro e de sustentáculo primários às psiques dos indivíduos que nascem no seio de uma família” (p. 132).

De acordo com André-Fustier e Aubertel (1998), esse aparelho teria como funções: 1) continência das angústias; 2) ligação intrapsíquica e intersubjetiva; 3) transformação de sensações sensoriais em vivências psíquicas; e 4) transmissão na sucessão de gerações. Esta última função, de nosso maior interesse, trata da tarefa que a família possui de transmitir à criança seu modo de apreender o mundo exterior e de organizar o universo interior: “é a partir destes utensílios psíquicos de decodificação que cada criança construirá seu mundo interno, colorido por suas fantasias pessoais. Com a função de transmissão psíquica, acha-se introduzida a dimensão histórica do aparelho psíquico familiar” (p. 133).

Tendo em vista que toda família possui sua fundamentação nas relações de aliança entre seus membros constituintes, todo membro da família, ainda antes de nascer, recebe a obrigação de “encarregar-se de diferentes níveis das alianças inconscientes (contrato narcísico e pactos de negação) sobre os quais se fundamentou o encontro entre seus dois pais e suas descendências” (p. 135). Desta forma articulam-se duas dimensões estruturais da família: 1) Dimensão intragrupal – definida pelo grupo familiar atual (pais/filhos) e 2) Dimensão de geração – dimensão histórica e, portanto, remete à sucessão de

gerações e à transmissão psíquica concernente a elas (André-Fustier e Aubertel, 1998).

Tomando o reconhecimento destas dimensões e o fato de que o sujeito constrói sua própria história em bases subjacentes à história familiar que o precede, acreditamos que uma herança psíquica é transmitida ao sujeito pelas gerações que o antecedem em duas modalidades (Granjon, em André-Fustier e Aubertel, 1998): 1) Herança intergeracional – vivências psíquicas elaboradas, organizadoras da história familiar, de onde os sujeitos constituem a sua própria e 2) Herança transgeracional – elementos brutos, não elaborados, provenientes de uma histórica lacunar, que atravessam o espaço psíquico do sujeito, sem possibilidade de apropriação.

Assim sendo, André-Fustier e Aubertel (1998) acreditam que neste processo de construção histórica de sentido dos conteúdos de uma família, pode haver uma alteração prejudicial nas capacidades de elaboração do aparelho psíquico familiar em virtude de duas causas:

- Seja por uma impregnação muito grande de modalidades de transmissão transgeração que proíbem a criança (às últimas gerações) um trabalho de elaboração psíquica sobre um material mantido fora da mentalização, fora da psique;
- Seja por um engavetamento entre um ‘acontecimento atual’ (deficiência, acidente, morte...) e um ‘acontecimento’ do passado, não posto no passado, com o qual entra em colisão, repetindo a ruptura das funções de para-excitação familiares, e impedindo um trabalho de elaboração tanto familiar quanto individual (p. 135).

Desta forma, parece-nos que os fenômenos tidos como sintomas tomam um outro contorno para além de sua possível questão intrapsíquica, contorno no qual o sintoma pode ser entendido na sua relação com o repetir de um “enfraquecimento da mentalização” proveniente de gerações anteriores. Nesse sentido, encontramos possibilidades de sua compreensão exatamente no que liga o indivíduo ao seu grupo familiar. O sintoma passaria, então, a ser compreendido também como expressão de um sofrimento familiar. A compulsão à repetição, no âmbito familiar, encontra-se, assim, relacionada a “uma falha de simbolização transmitida pelas gerações precedentes, constringendo o indivíduo a retomar sem que ele possa elaborar qualquer

coisa, que está, aliás, no fundamento do vínculo familiar e de seus próprios embasamentos narcísicos” (p. 135).

André-Fustier e Aubertel (1998) ressaltam que a compulsão à repetição pode vir a encontrar suas bases na tarefa, concernente à família, tanto de articulação como de perpetuação de si mesma, conservando-se idêntica: a família deve, até mesmo ao custo do processo de individualização dos sujeitos, manter o equilíbrio do grupo nuclear e a estabilidade da identidade familiar. Desta forma, cada criança incorporada ao imaginário familiar destina-se ao compartilhamento da função de recomposição de sua família: “ela deve conservar o conjunto e alimentar-se desta herança” (p. 139). Observemos, então, que estamos diante de uma situação de conflito na qual o sujeito, ao mesmo tempo em que é constrangido a retomar o conteúdo, encontra-se barrado na sua autonomia de simbolizar aquilo que lhe é transmitido como algo que ele mesmo deve passar adiante. Estamos novamente diante de um outro conflito: coerções do ideal do Ego e do Superego X coerções narcísicas e de conservação da vida psíquica.

Assim, é válido ressaltar que o nosso entendimento sobre a simbolização coincide com o de Abraham (1995) ao afirmar que:

Simbolizar significa substituir funcionamentos incompatíveis por um funcionamento novo de nível superior (...) Por causa da própria passagem de um nível a outro, o funcionamento se in-determina primeiro para se re-determinar em seguida (...) In-determinação e re-determinação aparecem como momentos essenciais da simbolização, a primeira implicando sempre uma promoção do funcionamento e a segunda, a possibilidade da escolha de modo particular dentre todos os que a in-determinação tornou possíveis (p. 32).

Parece-nos, então, que é exatamente esta promoção de funcionamento o que é interdito ao sujeito destinatário de uma transmissão da ordem do não-transformável. Também nos parece possível concordar com André-Fustier e Aubertel (1998) que percebem como sofrimento psíquico familiar, na verdade, uma falta de simbolização que foi transmitida, permitindo a manutenção, atualmente, de um excesso de angústias de desmoronamento. Cada membro encontra-se diante do impedimento de acessar, individualmente, estratégias neuróticas estáveis para lidar com o sofrimento e, muitas vezes, neste momento a figura de um porta-voz deste sofrimento emerge.

Tendo em vista o exposto, podemos entender o sintoma de um indivíduo na família como a expressão de um sofrimento do conjunto familiar onde, em razão da impossibilidade de simbolização de determinado conteúdo transmitido de geração em geração, o sujeito encontra-se interdito para elaborar, restando-lhe a tentativa do sintoma como uma outra forma de simbolização. E por que não dizer uma simbolização em sua essência uma vez que o sintoma vem a ser expressão do funcionamento do sujeito e, de acordo com Abraham (1995), “todo funcionamento é simbólico” (p. 35)? Esse sintoma, por sua vez, mantém a indiferenciação como parâmetro do funcionamento familiar. Segundo Fustier e Aubertel (1998), “esta indiferenciação seria o último recurso contra o temor de aniquilamento, agora, uma impossibilidade ou uma proibição de pensar, o pensamento sendo, por excelência, correlato da perda e do trabalho de luto” (p. 142).

Contratos e Pactos Familiares

Neste processo, observamos a importância crucial dos contratos estabelecidos entre os membros de uma família como ferramentas constituintes do sujeito e, conseqüentemente, dos seus sintomas.

Antecipadamente, André-Fustier e Aubertel (1998) apresentam-nos o conceito de Aulagnier de “contrato narcísico” no qual fica determinado que o novo membro, em troca do investimento que receberá da família, tem como missão perpetuar a cadeia de geração, assegurando a perenidade da identidade familiar, fortificando seu narcisismo. A introdução de um novo membro na família implicará a responsabilidade deste em assumir o peso de retomar e de transmitir os enunciados históricos e familiares ainda que, como citado acima, venham a se chocar com suas próprias percepções. Vejamos como Aulagnier (1979) nos explica a construção de tal idéia.

Ela aponta para a importância da existência de uma dada lei, anterior à palavra materna e paterna, que dá sentido e força aos discursos dos mesmos na história da criança. Assim, essa lei teria como regentes alguns pontos a ressaltar: 1) a relação entre os pais e a criança sempre possui como base a

relação dos primeiros com seu meio social³ (permitindo-nos ler aqui família enquanto subgrupo dentro do conceito de sociedade); 2) sobre a criança é projetada, via discurso parental, uma antecipação que se refere ao pré-investimento da criança pelo grupo, na expectativa de que ela transmita o modelo de forma idêntica; 3) a criança procura neste discurso, como primeiro suporte identificatório, as referências necessárias para a projeção de seu futuro.

Um grupo social, como a família, pronuncia um número indeterminado de enunciados. Dentre eles, possui lugar privilegiado os que definem – tendo o próprio grupo como objeto – a realidade do mundo, a razão de ser do grupo e a origem de seus modelos. Esse conjunto de enunciados possui uma série mínima como infra-estrutura entendida como o “fundamento dos enunciados” e, para que exerçam a função de fundamento, esses enunciados sempre devem ser recepcionados como palavras de certeza. Assim, Aulagnier (1979) entende que:

O sujeito, ao aderir ao campo social, se apropria de uma série de enunciados que sua voz repete: esta repetição lhe traz a certeza da existência de um discurso, no qual a verdade sobre o passado está garantida, tendo como corolário a crença na possível verdade das previsões sobre o futuro (p. 149).

Este modelo futuro encontra-se em franca relação com o modelo de origem na medida em que um investimento ou desinvestimento em um atinge inevitavelmente o outro, ou seja,

Se o sujeito perde toda certeza referente à origem, ele perde conseqüentemente, o ponto de apoio que o enunciante é obrigado a encontrar, a fim de que o discurso se ofereça como lugar no qual é garantida (...) a possibilidade de que uma verdade tenha aí lugar (p. 149).

Deste modo, vemos construído um “pacto de troca” no qual ao grupo cabe à expectativa de que o sujeito faça com que sua voz retome de modo repetitivo o que enunciava uma voz que se dissolveu, substituindo o elemento morto e assegurando a sagrada constância do conjunto. Podemos, então, resumidamente, entender a relação que se estabelece entre o sujeito que nasce e o grupo preexistente, regida pelo contrato narcisista, da seguinte forma: o sujeito encontra suporte para uma porção de sua libido narcísica no

³ Para Aulagnier (1979) “o termo meio remete, segundo a problemática particular do casal, à sociedade no sentido amplo ou ao subgrupo cujos ideais são partilhados pelo casal” (p. 146).

grupo e, em função disso, faz de sua voz um instrumento de perpetuação da origem do enredo e sua finalidade. Aulagnier (1979) ressalta que o grupo, por sua vez, reconhece nos ecos da voz sua possibilidade de existência: “o contrato narcisista se estabelece graças ao pré-investimento do *infans* pelo meio, como voz futura que ocupará o lugar que lhe será designado, dotando-o antecipadamente e por projeção do papel de sujeito do grupo” (p. 150).

Nesse mecanismo, que parece servir à busca do “meio ideal”, permitimo-nos entrever um desejo de imortalidade do grupo uma vez que o grupo trata de investir na criança, confiando que ela lhe fará o mesmo em troca. Solicitada a repetir os enunciados de uma voz morta, a criança garante “a permanência qualitativa e quantitativa de um corpo que se autoregenera de maneira contínua” (p. 151). Desta forma, é permitido ao sujeito receber uma certeza sobre a origem, de modo a acessar a dimensão histórica. Esse acesso à historicidade é essencial ao processo identificatório; necessário, inclusive, para que o sujeito alcance certo limiar de autonomia posterior (Aulagnier, 1979).

No entanto, uma vez que os limites não forem mais respeitados, coloca-se em jogo a ruptura desse contrato, acarretando conseqüências diretamente sobre o destino psíquico da criança, como observadas no fenômeno psicótico: “ou o casal recusa as cláusulas essenciais do contrato, ou o meio impõe um contrato viciado, recusando-se a reconhecer o casal enquanto autêntico representante do meio” (p. 152). Desta forma, observamos a relevância da realidade histórica do sujeito na construção de si e do mundo, inclusive com a afirmação de Aulagnier de que, na possibilidade de uma interpenetração entre a realidade histórica e uma construção fantasmática, há o risco de uma colusão entre elas, acarretando na impossibilidade de substituir a fantasia por uma atribuição de sentido que possa relativizá-la.

Aqui nos vemos novamente diante da necessidade de recuperarmos a relação entre passado e futuro, onde o acesso à historicidade citada anteriormente indicará o acesso também à noção de temporalidade. Tendo em vista que, uma vez constituído o Eu, este tem como função conjugar o tempo futuro em compatibilidade com o tempo passado. Parece-nos possível supor que na psicose este movimento encontra-se vetado. Para Aulagnier (1979), então:

A psicose não anula o Eu, e seria mais exato dizer que ela é obra sua; mas ela mostra as reduções e as expropriações com as quais o Eu paga, neste caso, a sua sobrevivência. Sua manifestação mais evidente é a relação do Eu a uma temporalidade marcada pela desintegração de um tempo futuro, em proveito de uma mesmidade do vivenciado, que vai condenar o Eu a uma imagem de si mesmo, que somos tentados a qualificar de fenecida mais do que passada (p. 154).

A psicose, então, vem como o produto de um Eu não constituído⁴, uma vez que este não se encontra capaz de suportar a experiência da castração. Para construir a imagem de um Eu futuro deve haver uma renúncia ao atributo de certeza. Essa imagem só poderia “representar o que o Eu *espera* tornar-se” (Aulagnier, 1979). Esta nos parece não ser uma modalidade possível à psicose em virtude da sobredeterminação absoluta do futuro de um sujeito que se torna objeto da realidade histórica de sua transgeracionalidade.

Em equivalência ao conceito de contrato narcisista trabalhado acima, encontramos também o conceito de “pacto de denegação”, de Kaës, no qual observamos implícita a obrigatoriedade da manutenção de segredos que deste modo devem permanecer (André-Fustier e Aubertel, 1998): o que é transmitido serve de instrumento de coação, onde o último elo da cadeia encontra-se prisioneiro de sua pré-história. Encontramos aqui a noção de um “legado alienante” que diz respeito, mais uma vez, a um material psíquico não elaborado, proveniente do que seus ancestrais não puderam simbolizar e é, portanto, transmitido não transformado. Assim, os autores entendem que:

Se as últimas gerações acham-se presas a um irrepresentável familiar muito significativo ou pregnante, cada indivíduo torna-se preso, na impossibilidade de fazer sua qualquer coisa mantida fora de seu pensamento. Só resta, à disposição dos indivíduos, um discurso ideológico familiar que tenta ligar, à força, o que não pode ser objeto de um trabalho de ligação psíquica, e isto, sem levar em conta as diferenças individuais (ligadas à diferença de sexo e de geração) (p. 140).

De modo sensível, parece-nos que o que deve ser transmitido de forma quase compulsória trata-se do mito familiar ao qual o sujeito se encontra aprisionado.

⁴ Na citação direta acima, Aulagnier (1979) afirma que a psicose é obra do Eu e em outro momento relaciona a psicose à vivência de um Eu não constituído, ou seja, um Eu incapaz de assumir a experiência de castração. Portanto, observamos haver certa margem para incongruência em seu pensamento. Tomamos, então, neste estudo, a psicose como um produto de um Eu constituído.

Mito Familiar

Prado (1999) nos apresenta o conceito de mito familiar, desenvolvido por Ferreira:

Para quem o mito familiar se apresenta como um sistema de crenças que diz respeito aos membros da família, seus papéis e suas atribuições em suas trocas recíprocas. Ele se constitui de convicções compartilhadas aceitas de antemão, mesmo que sem base na realidade, como se fosse algo sagrado ou tabu, que ninguém questionará ou desafiará; se seus aspectos de falsidade e de ilusão são reconhecidos, tendem a ficar em segredo (p. 33).

Tendo este conceito em mente, devemos ter conosco também a idéia desenvolvida por Eiguier (1995) na qual o funcionamento inconsciente compartilhado na família carrega, inerente a si, referências a objetos transgeracionais, a organizações fantasmáticas entre seus membros. Observa que estas referências localizam-se em face a angústias como perdas, castrações, incertezas. Neste sentido, encontramos, previstas por Racamier (em Prado, 1999), duas tarefas básicas com que o ser humano precisa se confrontar e nas quais a família possui papel primordial: opor-se à angústia, como própria natureza humana; opor-se ao luto fundamental, também condição humana, referente aos processos de desilusão, de separação e de individuação ao longo de toda vida.

De acordo com Prado (1999), então, o processo saudável na família diz respeito ao papel dela no sentido de auxiliar seus membros na superação das duas questões apresentadas acima, não as evitando, mas elaborando-as. Contudo, em uma família “com expressivo potencial patológico, todos se empenham com afinco em evitar a todo custo o vivido da angústia e o sofrimento do luto. Isto é particularmente notável nas famílias com pelo menos um membro identificado como psicótico” (p. 19). Essa dificuldade de elaboração comprometeria o processo de individuação e promoveria “estados de entranhamento patológico” e, de acordo com Green, citado pela mesma, impediria o pensar em virtude das identificações maciças.

Desta feita, o sujeito em processo psicótico, segundo a autora, ver-se-ia:

Apontado a ocupar um lugar designado dentro da constelação familiar e a arcar com o quinhão que lhe cabe e que marca seu destino junto a sua família. Esta se apresenta sem medida, caracterizada pela indiferenciação, pela aglutinação, pela impossibilidade de separação e

de individuação, e encontra nesse membro psicótico o seu 'porta-voz', a sua garantia de sobrevivência psíquica (p. 24).

Em virtude disso, a autora ainda ressalta a importância preventiva da intervenção familiar, abrindo possibilidade de elaboração ao sujeito.

Eiguer (1995) nos aponta que falar de mito familiar implica colocar em jogo questões essenciais em uma família: certezas de pertencimento ao grupo e do amor entre seus membros. Para ele, recusar o mito significaria virar as costas para o pertencimento à família, o amor filial e, de modo radical, questionar os vínculos narcísicos. Nesta constituição devemos notar que o mito familiar possui elementos fantasmáticos, constituindo-se como uma fantasia familiar consciente que se oferece a diversas interpretações. Não havendo permissão para variantes do mito, ele fixa-se em uma forma imutável, constituindo um "mito canônico". Este último corresponderia a um mito familiar patógeno⁵, expressando muitas vezes um luto não elaborado: uma vez imutável, desfavorece "o fantasiar, o processo de simbolização das fantasias primitivas e a tolerância das diferenças" (Prado, 1999, p. 40).

Prado também nos relembra que Lévi-Strauss traz a finalidade do pensamento mítico no sentido de contemplar o homem com a compreensão total do universo; uma vez que não se possa compreender tudo, também não se pode pensar mais nada. Logo, "em sua ambição totalitária, o mito fracassa em dar ao homem mais poder material sobre o meio, mas fornece-lhe a ilusão de que ele pode entender o universo e de que ele de fato o entende, ao desempenhar o papel de pensamento conceitual" (p. 32).

Desta forma, podemos entender, conjuntamente com a autora supracitada, que o mito caracteriza-se como um espaço no qual o sujeito compreende-se a si mesmo, em representação e em possibilidade de ação. Para além de contar uma história, o mito envolve uma incorporação a essa história contada e possui função defensiva na medida em que promove um apaziguamento das angústias, sobretudo, as de morte. Deste modo, vemos reflexos de um tempo mítico nas relações deste sujeito e em suas produções, entendendo os mitos "como expressão de sentimentos fundamentais e como tentativas de explicação de fenômenos dificilmente compreensíveis" (p. 32).

⁵ Corresponde ao conceito de "pseudo-mito", desenvolvido por Vilhena, citada por Prado (1999).

Inicialmente, então, o mito familiar serviria ao “objetivo de tornar pensáveis situações saturadas em termos emocionais e de resolver possíveis contradições em planos diversos, descartando a busca de outras soluções, sendo assim uma reconstrução contínua e uma ferramenta para o pensar” (p. 58).

Abadi, citado por Prado (1999), eleva o mito à condição de ato psíquico, trazendo-o como representação de uma tentativa no sentido de elaborar traumas, desejos reprimidos e angústia. Esse processo se daria na medida em que a narração verbal vem a substituir a concretização em imagens visuais, deformando seu conteúdo e propósito.

Neste sentido, a autora traz a definição de Abadi de que:

O mito é uma produção preta de sentido e caracterizada por ser uma tentativa de elaboração (expressão, conhecimento), de situações traumáticas ou de frustrados desejos proibidos, mediante o pensar mágico e através da utilização do material de fatos históricos que rodeiam sua emergência (p. 44).

Prado alerta-nos para não restringir o mito a esta tentativa de elaboração ligada a traumas, mas ampliá-lo a uma forma de pensamento que presta ao homem o primeiro conhecimento que pode ter de si mesmo e de seus limites, podendo ser apresentado como “uma elaboração explicativa do vivido”. Nessa representação, a censura mostra-se no estabelecimento de segredos, não-ditos, tabus. Além disso, a transmissão do mito familiar é sobremaneira marcada exatamente por esses mecanismos de censura. Apesar do conteúdo oculto se manter muitas vezes por mais de uma geração, algo da presença dessa ocultação passa de geração em geração, como já observado por Freud e Kaës.

A referida autora, ao citar Winnicott, nos remete à necessidade que este vê de um espaço intermediário concedido ao sujeito, desde recém-nascido, como um meio no qual o sujeito possa vir a criar. A partir deste espaço de ilusão, constitui-se a desilusão, a falta que vem estabelecer a possibilidade de o sujeito diferenciar-se e, portanto, diferenciar o que é ele próprio e o que é o outro, perceber o interno e o externo. Este espaço transicional, criado entre a ilusão e a desilusão, constituído de um suposto “vazio” no entre, torna-se, então, espaço de criação, espaço de variantes do mito, espaço de elaboração.

Com base em Ruffiot e também em Hochmann, Prado argumenta que muitas vezes o nascimento de um filho pode ser um choque para o pai e/ou a mãe. O nascimento teria o poder de despertar para conflitos que dizem respeito ao não-dito e ao não-pensável que, em cadeia, remete à relação primitiva com os pais e ao próprio nascimento, sem referir-se necessariamente àquele filho específico.

Em famílias nas quais há membros psicóticos, parece que, em virtude de uma busca incansável por uma unidade perdida, movimentos de autonomia são recebidos com indignação e sentimento de injustiça, sendo travada uma luta angustiante em favor do não-reconhecimento das diferenças (Prado, 1999):

Essas famílias caracterizam-se pela insuficiente diferenciação individual, expressão da intolerância à angústia e da impossibilidade de fazer face ao luto fundamental (...). Essa atmosfera fusional, em que a individuação é sentida como perigosa para a família, pode se acentuar de uma geração à outra, até o momento em que alguém não se vê em condições de individuar-se, preso na rede de entranhamentos típicos dos estados indiferenciados psicóticos (p. 60).

Neste sentido, a autora aponta para nós que a parte funcional e ativa do mito familiar estaria, sobremaneira, associada “às fantasias de origem, que remetem à integridade narcísica do ser, que por sua vez depende da representação feita de suas próprias origens” (p. 60).

Telescopagem das Gerações

No contexto das pesquisas desenvolvidas em transmissão psíquica entre gerações, o tema da telescopagem das gerações vem sendo pesquisado há quatro décadas por diversos pesquisadores (Rosolato, 1967; Aulagnier, 1979; Mijolla, 1981; Fédida & Guyotat, 1986; Guillaumin, 1988; Abraham & Torok, 1995; Enriquez, 2001a, 2001b). Os problemas tratados na telescopagem das gerações dizem respeito ao fenômeno da transmissão de uma história que não pertence, inicialmente, ao paciente. Porém, ao mesmo tempo, revela-se organizadora do psiquismo do mesmo. Além disso, trata da dupla condição do psiquismo que, no contexto deste fenômeno, pode ser caracterizado como um psiquismo “vazio” e, ao mesmo tempo, “cheio-demais” (Faimberg, 2001a).

Assim sendo, Faimberg (2001b) considerará como telescopagem das gerações “o aparecimento, no transcurso de um tratamento psicanalítico e no enquadre rigoroso da sessão, de um tipo especial de identificação alienante que condensa três gerações e que *se revela na transferência*” (p. 131). Embora não tenhamos, neste trabalho, o enquadre rigoroso, possuímos acesso ao discurso do paciente, sua transferência para com o médico e três gerações de sua família.

O conceito de telescopagem das gerações é delimitado em sua pertinência psicanalítica, onde se destacam algumas condições que aqui nos interessam (Faimberg, 2001b): 1) é um conceito específico da clínica psicanalítica; 2) diz respeito às identificações inconscientes; 3) entende-se que estas identificações inconscientes possuem causa e não podem prescindir de explicação; 4) estas identificações são primeiramente inaudíveis e devem permanecer assim por muito tempo. Desta feita, não seria recomendado, a partir de uma teoria, deduzir-se uma genealogia das identificações desconsiderando o discurso do sujeito. Na prática clínica, incorrendo nessa falha abre-se a possibilidade de cometer uma intrusão no psiquismo do sujeito. Como se trata de um estudo teórico, temos a possibilidade de trabalhar de modo mais livre o conceito e as suposições clínicas de modo a não incorrer em intrusão.

Com base nestas condições, Faimberg (2001b) aponta duas maneiras de se tratar a questão das identificações: 1) “*inferir* a existência das identificações a partir do dizer do paciente. O paciente *fala e escuta a partir de identificações inconscientes*” (p. 132). Esse modo se definiria pela função “de escuta da escuta” que o paciente faz, onde o espaço transferência-contratransferência é lugar privilegiado, e 2) a outra maneira, de que discorda, trabalha sob as representações da identificação que paciente e analista fazem e é baseada apenas na introspecção:

Na verdade, para que a telescopagem das gerações seja um conceito psicanalítico, *é preciso exigir o que exigimos de todo conceito psicanalítico*: que ele dê conta de um fato clínico (nem descritivo nem empírico, como vimos); que se manifeste por meio do discurso do paciente (no enquadre rigoroso do tratamento) e *somente por meio do discurso*. O não-dito se deduz do discurso do paciente (p. 133).

Faimberg e Corel (em Faimberg, 2001b) também ressaltam que os eventos mais dolorosos de uma existência podem ser objetos de uma

transmissão não alienante. Portanto, aquilo que dá uma natureza alienante ao fenômeno da telescopagem não seria unicamente o conteúdo dos fatos relatados pelo sujeito, mas também o modo como foram submetidos ao dizer e ao não-dizer dos pais.

Na transmissão alienante, os pais perdem a função de fiadores, para a criança, do valor da investigação das verdades psíquicas e ocupam o seu lugar. A criança fica *sujeita* ao que os pais dizem ou calam. Passa então a depender (de maneira paradoxal), *para sua própria sobrevivência psíquica, dessa versão narcísica fundadora que é mantida em silêncio pelos pais*, perdendo assim o livre acesso à interpretação de seu próprio psiquismo (p. 136).

Retomando a perspectiva do vazio e do cheio-demais, discutida no conceito de telescopagem das gerações, no relato de um caso clínico, Faimberg (2001a) nos aponta que a experiência de ausência psíquica observada em seu paciente, para além de se configurar como um vazio psíquico, representava-se também como uma “intrusão tirânica” da história de uma geração anterior, centrada na figura do pai. Ela expõe que nesse caso há, apesar das aparências de vazio psíquico, um “cheio-demais: um objeto que não se ausenta jamais” (p. 77). Em conseqüência, a autora aponta que a telescopagem das gerações trata-se de um modo particular de identificação, “uma identificação alienada ou clivada do ego, na medida em que sua causa se encontra na história do outro” (p. 81).

Desta forma, associamos às características/condições dessa identificação a idéia de que uma vez que a identificação é tomada como um tipo de laço entre as gerações, o objeto da identificação torna-se um objeto histórico. Assim, a estrutura desta identificação constitui-se, necessariamente, de elementos fundamentais da história desse objeto. Também ressalta a importância de se compreender a história dessas identificações como meio de torná-las mais significativas e audíveis (Faimberg, 2001a).

Para explicar as causas desse singular processo de identificação, a autora lança mão do conceito de narcisismo em Freud, apresentado anteriormente, no qual, resumidamente, a criança encontra-se para os pais como depositária dos ideais narcísicos dos mesmos. Portanto, estes deveriam elaborar ativamente seu narcisismo de modo a realocar o filho separadamente deles. Quando isso não ocorre, acontece de um tornar-se enxerto do outro e vice-versa. Assim, Faimberg ressalta que:

O narcisismo, por sua própria origem, necessita da aprovação do outro, inicialmente a mãe e o pai. O narcisismo, em sua própria afirmação ilusória, traz em si uma contradição, no sentido de que ao mesmo tempo que necessita do outro para se afirmar, declara-se auto-suficiente (p. 80).

A partir da lógica do narcisismo, a autora salienta que, pela égide do princípio do prazer/desprazer, entende-se o ego como equivalente do prazer e o não-ego como do despreazer; o que implica um movimento do sujeito em, quando sentir despreazer, atribuir a um não-ego e, portanto, uma tendência a odiá-lo.

Essa regulação narcísica explica portanto por que a antítese entre subjetivo e objetivo não se dá sem dor. Dessa forma, o não-ego constitui o antecedente (lógico) do objeto. Quando uma relação objetal narcísica se estabelece, esse princípio do prazer/desprazer continua a prevalecer, mesmo que haja uma distância entre o objeto e o ego. Essa distância implica a aceitação da perda do objeto (p. 80).

Desta feita, Faimberg (2001a) aponta que no processo dessa regulação narcísica podemos identificar dois momentos diferenciados:

- O primeiro momento, do amor narcísico, é mediado pela “função de apropriação” na qual há uma identificação com o que pertence ao filho, havendo uma apropriação de sua identidade positiva. Então, a narração característica seria “tudo o que merece ser amado sou eu ainda que venha de você, filho”;
- O segundo momento, do ódio narcísico, mediado pela “função de intrusão”, implica os pais expulsarem no filho tudo o que rejeitam, definindo-o por uma identidade negativa. Assim, “o que reconheço como vindo de você, filho, eu odeio; além disso, atribuirei a você tudo o que não aceito em mim: você, o filho, será meu não-ego”.

Em suma, o filho passa a ser um objeto odiado, para além de ser diferente, porque de modo paradoxal a história do filho será comum à história de seus pais, inclusive comum a tudo o que eles não aceitam em suas próprias regulações narcísicas. Nesse contexto, a criança encontra-se prejudicada no desenvolvimento de sua própria identidade, uma vez que não é possível a ela manter-se livre do poder alienante do narcisismo dos pais. Justamente essa função alienante encontra-se na origem de uma clivagem do ego da criança, produzindo um sentimento de estranheza. Esse conceito de estranheza, por

sua vez, vem aludir não só ao sentimento de estranheza em si, “mas também a uma organização estranha que pertence a um outro: é nisso que consiste a alienação” (p. 81).

Observamos como Faimberg (2001b) traz a idéia de uma relação existente entre o narcisismo parental e o processo de identificação. Nessa relação, ela vem a considerar que os chamados “pais internos”⁶ encontram-se inscritos no psiquismo destes pacientes como pais que consideram o filho parte deles mesmos. Pode ser que eles diferenciem o filho deles mesmos, no entanto, há uma tendência marcante de se apropriarem do que causa prazer e expulsar o que causa desprazer. Logo, de acordo com Faimberg (2001a), diante da lógica do amor narcísico, “tendem a despojar o filho do que lhes proporciona prazer e, complementarmente, quando o filho se diferencia, odeiam-no” (p. 92).

O que parece complexificar essa construção é que, na verdade, o que os pais odeiam nos filhos é, basicamente, o que odeiam em si mesmos também. A consequência disso para a autora está, paradoxalmente, no fato de que esta diferença/separação tende, na verdade, a desaparecer uma vez que a identidade encontra-se motivada pelo que é rejeitado na história dos pais e, desta forma, permanece ligada a ela. Esta identidade, mediada pela negação, recebe o nome de “identidade negativa”.

Resumindo o sistema apresentado, Faimberg (2001a) ressalta que:

Para que o sistema de apropriação/intrusão funcione e para que surjam certas identificações pertencentes a uma geração outra que a do paciente, *os pais internos têm de funcionar no âmbito do regime narcísico que descrevemos*, em função do qual não podem amar o filho sem dele se apoderar, nem reconhecer sua independência sem odiá-lo e sujeitá-lo a sua própria história de ódio. (...) Creio que a causa desse fato que descobrimos na clínica é que os próprios pais não são os únicos protagonistas dessa relação, mas estão, por sua vez, inscritos inconscientemente em seu próprio sistema familiar. Isso nos explica por que *três gerações estão implicadas nesse tipo de identificação* (p. 82).

⁶ “Os pais de que falo são os pais tal como inscritos *na realidade psíquica do paciente*. (...) Dei a esses pais o nome de ‘pais internos’ (...) Esses pais internos tampouco coincidem com a representação que os pacientes têm de seus pais. Os pais que me interessam aqui são aqueles que ganham forma no *dizer do paciente, para além do que o paciente acha que os pais são*. (...) Os pais de que falo não são revelados pela introspecção, eles se evidenciam no dizer do paciente, constituem o terceiro termo com que o paciente se identifica. Isso significa que é o próprio paciente *que, em certos momentos, funciona psiquicamente naquele registro que está na origem de sua identificação alienante*” (Faimberg, 2001b, p. 137).

Então, parece-nos que o conceito-chave apresentado por Faimberg trata da “identificação inconsciente alienante”. Essa serviria ao sujeito como função de resistência à ferida narcísica provocada pelo Édipo e, de modo particular, ao reconhecimento da diferença de gerações. Parece que o drama desse tipo de identificação inconsciente alienante é que o sujeito se vê diante da situação em que ser solidário com a história de seus pais, seus avós, enfim, de sua família é o que paradoxalmente garantiria sua própria sobrevivência psíquica. Submetendo-se a uma versão narcísica fundadora de sua história, o sujeito cai na armadilha que não permite sua existência psíquica em outro registro (Faimberg, 2001b).

Assim, “nas identificações em que há telescopagem das gerações, a identificação se dá com o objeto e com certos atributos da história secreta, não apenas com um objeto” (p. 85). Por isso a autora chama a atenção para o fato de que não podemos dizer, nesses casos, simplesmente que o sujeito identificou-se com o pai ou com a mãe, pois há na verdade identificação com conteúdos da história familiar também e que vão além da figura materna e/ou paterna. Caracterizam-se como identificações nas quais não existe distância entre ego e objetos. Conseqüentemente, a clivagem que ocorre no ego aliena o desejo e impede o sujeito de dispor do mesmo. Essas identificações constituem-se em um vínculo entre gerações, são alienantes e resistem à representação. Esta última só se tornaria possível mediante a construção interpretativa (Faimberg, 2001a).

Portanto, em relação ao processo de identificação e de desidentificação, a autora supracitada afirma que, tendo em vista o congelamento do psiquismo em “um sempre”, em uma outra temporalidade, conhecer a história secreta possibilita a modificação dos efeitos que ela exerce, ou seja, a modificação da clivagem alienante. Esse processo seria caracterizado como desidentificação, o que permitiria a restituição da história ao passado:

A desidentificação, por conseguinte, é a condição da liberação do desejo e da constituição do futuro. (...) A telescopagem põe em evidência um tempo circular, repetitivo. A diferença das gerações, ao contrário, está ligada ao escoamento inevitável do tempo, o da sucessão das gerações. (...) Nossa posição consiste em interpretar as identificações inconscientes reveladas na transferência porque elas são consecutivas à formação do psiquismo, porque, por este motivo, elas o submetem a uma história que não lhe pertence e o alienam.

Desse ponto de vista, é lícito o trabalho analítico que liberta o paciente dessa sujeição (p. 83).

Diante dessas questões, Faimberg (2001a) nos aponta como uma saída possível para libertação da regulação narcísica dos pais internos que o sujeito se defina como aquele que é odiado, definindo-se assim como separado também. Coloca ainda como possibilidade a conjunção de si ao que é odiado pelos pais, pois dessa forma marcar-se-ia como diferente. No entanto, há uma diferença crucial entre as duas saídas: apesar de ser via ódio, a primeira autentica certa distância entre o ego e o objeto, enquanto a segunda não a produz. Dessa forma, talvez o sujeito possa escapar de uma herança tomada como maldição e que traz, em conseqüência, sofrimento. Entre as conseqüências clínicas importantes desse tipo de análise, Faimberg afirma que “podemos dizer que entre a intrusão e a apropriação, que entre o cheio demais e o vazio, a interpretação psicanalítica procura a presença que a fala constitui para designar a ausência” (p. 93).

Em suma, percebemos no campo das pesquisas em transmissão psíquica a relevância dada à transmissão de objetos não-transformáveis que, muitas vezes, apresentam-se como intrusões maciças na história do sujeito. Diante de tal contexto, mítico em geral, nos parece que o sintoma encarna a função de representar, de simbolizar, de transformar; encarna, enfim, a possibilidade de apropriação de tais objetos como um modo de constituir sua própria história sem quebrar o contrato familiar feito inconscientemente.

CAPÍTULO 03 – A HISTÓRIA DE SCHREBER

Diante do que apresentamos até então, faz-se mister que tomemos conhecimento da história de nosso sujeito, de modo a possibilitar elaborações acerca do que propusemos. A construção deste capítulo está dividida em pré-história do sujeito, história de vida e sistema delirante⁷ estruturado pelo mesmo.

Pré-História

Carone (1995a) faz uma introdução ao livro de Daniel Paul Schreber (1995) nos confortando com a possibilidade de reflexão sobre a pessoa de Schreber a partir do mesmo material que Freud possuía disponível. Portanto, é do livro de um dos pacientes mais conhecidos da história médica psiquiátrica que partimos. Contudo, tentaremos ir além deste material. Assim, nos perguntamos: quem é o Dr. Schreber? Para tentar responder a tal questão nos debruçaremos na história de Daniel Paul Schreber. Afinal, é disto que se trata este texto: de história, assim como de pré-história, no sentido de conteúdos que antecedem o sujeito no seu lugar ao mundo e o constituem.

Parece-nos, inclusive, que Schreber (1995) também se vê às voltas com o questionamento sobre quem realmente se é, ou seja, sobre suas origens, simbolicamente apresentado neste fragmento:

Escolho um acontecimento muito simples, o de que me encontro com um conhecido meu, chamado Schneider. Assim que o vejo, naturalmente surge, involuntariamente, o pensamento: 'Este homem se chama Schneider', ou então 'Este é o sr. Schneider'. Após a construção desse pensamento, ressoa então nos meus nervos um 'Mas por quê' ou 'Por que, porque'. (...) Sua tranqüilidade fica perturbada pela pergunta lançada: porque o homem é ou se chama sr. Schneider. (...) Desse modo os meus nervos talvez sejam induzidos a dar a resposta: sim, o homem se chama Schneider porque seu pai se chamava Schneider. Com uma resposta tão trivial, meus nervos não conseguem encontrar uma verdadeira tranqüilidade. Por isso acrescenta-se a este um outro processo de pensamento sobre as razões pelas quais foram dados nomes aos seres humanos, sobre as

⁷ Neste sub-capítulo, lamentamos a recorrência à citação direta, em especial. Contudo, entendemos que, na ausência das mesmas, o exercício de acompanhamento da análise do trabalho seria insustentável.

formas em que estes nomes surgiram nos diversos povos e nas diversas épocas, e sobre as diversas relações (nível social, ascendência, características físicas especiais etc.), das quais eles foram predominantemente extraídos (p. 185).

Assim, o sujeito deste estudo nasceu em Leipzig, Alemanha, no ano de 1842; filho de Daniel Gottlieb Moritz Schreber e Louise Henrietta Pauline Haase. Niederland (1984a) nos conta que sua família de origem era burguesa, de religião protestante, rica e, nos parece, sobretudo, diretamente ligada a uma vida intelectual preponderante. Seu pai, seu avô, bisavô e outros descendentes masculinos desta família paterna produziram várias obras em áreas diversas. Obras nas quais a moralidade e o bem comum da humanidade ressoavam insistentemente. Como exemplo, Lothane (1992b) chega a citar os livros do bisavô paterno do paciente onde a marca fundamental era “Nós trabalhamos para a posteridade”. Schreber (1995), então, nos presenteia com sua complementação: “a eternidade pertence aos atributos de Deus”.

Niederland (1984a), que pesquisou Schreber de 1951 a 1972, e Lothane (1992) nos dão mais detalhes destes dados prodigiosos de sua família ao relatar que, na verdade, tanto no que se refere a sua linhagem materna quanto à paterna, Schreber foi descendente de uma família ilustre do ponto de vista acadêmico, cultural e social; especialmente na medicina e na ciência, com papéis de peso desempenhados em universidades alemãs. A título de exemplo, sem adentrar as proximidades familiares imediatas de Schreber neste momento, encontramos, conforme Niederland (1984a):

- a) Do lado paterno – Daniel Gottfried Schreber, professor na área de economia e agricultura e Johann Christian Daniel von Schreber (classificou e descreveu uma espécie exposta no Museu de História Natural de New York), professor nas áreas de biologia, zoologia e botânica.
- b) Do lado materno – Johann Gottlob Haase, professor nas áreas de anatomia e cirurgia; Karl Friedrich Haase, médico e oficial de saúde pública; Karl Friedrich Christian Wenck, professor em direito e chefe de justiça; Friedrich August Wilhelm Wenck, professor de história, conselheiro da Corte da Saxônia.

De modo mais próximo e detalhado podemos apresentar a história ancestral de seus pais da seguinte forma:

- Linhagem materna:

A mãe de Schreber foi filha de Wilhelm Andréas Haase, professor de medicina e farmacologia em Leipzig e de Juliana Emilia Wenck. Foi neta da parte do pai de Johann Gottlob Haase, professor de anatomia e cirurgia também em Leipzig. Seu avô materno foi Friedrich August Wilhelm Wenck, professor, juiz da corte e conselheiro da justiça (Niederland, 1984a; Lothane, 1992a).

Schreber faz poucas referências a sua mãe ao longo de sua obra. Sabemos que ela passou por perdas e sofrimentos consideráveis tendo em vista o suicídio do primeiro filho, o adoecimento do segundo, o adoecimento e a morte do marido, dentre outros. Parece ter sido fonte de grande inspiração para todos os filhos, sobretudo Anna e Paul. A identificação profunda entre mãe e filho, ou mesmo uma ligação especial, pode ser sugerida pelos seus nomes: Pauline e Paul. A filha adotiva de Schreber lembra dela como uma pessoa que sofria de depressão e permanecia à sombra do marido. No entanto, sabemos que esteve ao lado do marido em seus projetos e quando ele faleceu, ela manteve a família unida, honrando sua característica matriarcal (Lothane, 1992a).

Assim, neste momento, em virtude da limitação necessária à escrita acadêmica, questões sobre a mãe de Schreber e sua relação com o mesmo, infelizmente, devem manter-se em suspenso, também tendo em vista a escassez de informações sobre a mesma e seus ancestrais.

- Linhagem paterna:

Descendente de uma família rica, cujos membros eram homens ilustres no meio científico, Daniel Gottlieb Moritz Schreber, pai de Schreber, foi herdeiro de um clima cultural e científico que direcionou sua própria vida, a de seu filho Paul e de outros descendentes. Em grande medida, sua autobiografia provê os dados essenciais sobre sua vida e sua carreira (Lothane, 1992b). Niederland (1984d), ao pesquisar a vida do pai de Schreber, nos informa que este foi o segundo filho do advogado Daniel Gotthilf Schreber e de sua esposa Friederike Grosse, avôs paternos de Schreber. Na biografia de Moritz, seu pai aparece como perverso, egoísta, irritante e com distúrbios mentais (Lothane, 1992b).

O tio-avô de Schreber, Johann Christian Daniel von Schreber, foi o único Schreber a ter um reconhecimento nobre por seus escritos científicos e serviços como professor de medicina e médico da Corte. Aparentemente, seus dois tratados sobre insetos e seus volumes sobre os mamíferos tiveram reflexos nas Memórias de Schreber e na obra de seu pai também (Lothane, 1992b). O bisavô de Schreber, Daniel Gottfried Schreber, formou-se jurista, mas se destacava como professor de economia e agricultura (Niederland, 1984d; Lothane, 1992b). Escritor de vários livros, revelou sua visão de mundo em um tratado sobre economia, no qual pregava a importância de ser pai de um povo mais que seu herói (Lothane, 1992b).

O tataravô de Schreber, Johann David Schreber, ocupou cargos de direção em escolas e se casou com Martha Maria Jakobi. Dois dos escritos dele destacam-se (Lothane, 1992b):

- A dissertação em latim, *De libris obscoeniis*, em que combatia autores que falavam abertamente de assuntos lascivos, discutindo as partes que se diferenciam entre os sexos e descrevendo os homens como impuros. Apenas os médicos, cientistas e filósofos poderiam tratar desses assuntos; e
- Um trabalho, *Lines of doctrines of feith, that is articles of positive teology so that it can be more easily extracted from the sumary of hutter, firm directions of right pedagogics*, que traz preocupações sobre educação perpassadas por trechos da bíblia.

Obras essas que podem ser vistas refletidas claramente nas produções científicas, religiosas e “insanas” de Moritz e seu filho Daniel Paul (Lothane, 1992b).

O irmão de Moritz, Gustav⁸, assim como o irmão mais velho de Schreber, teria falecido aos quatro anos de idade⁹. Quando adolescente, Moritz parece ter sido um rapaz perturbado, inclusive, em um de seus livros, publicado quando tinha 31 anos, há uma breve história intitulada¹⁰ “Confissões de alguém que tem sido insano” (Niederland, 1984d) ou “Uma confissão de um criador

⁸ Em Niederland (1984d), seria o irmão mais velho; em Lothane (1992b), o irmão seguinte a Moritz. Seguiremos a última referência.

⁹ Não há informações da causa da morte.

¹⁰ Original em Alemão: *Geständniss eines wahnsinning Gewesenen*. Em inglês: *Confessions of One Who Had Been Insane* (Niederland, 1984b) e *A confession of a Former Melancholic* (Lothane, 1992b).

melancólico” (Lothane, 1992b). Devemos nos lembrar que o pai de Schreber vivenciou a morte do irmão aos oito anos, do pai aos 29 e da mãe aos 38 anos. Tanto o pai quanto o bisavô de Schreber escreveram suas autobiografias (Lothane, 1992b).

Apesar de desenvolvimento intelectual, o pai de Schreber foi uma criança de saúde e porte físico frágeis, sofrendo de tuberculose em sua adolescência e recebendo liberação do serviço militar em virtude de suas condições físicas. Posteriormente, conseguiu desenvolver-se como um homem forte e robusto em consequência dos exercícios físicos sistemáticos que realizava. Toda esta experiência de vida proporcionou ao pai de Schreber a construção, ao longo de sua carreira profissional, de todo um sistema de exercícios físicos e cuidados com a saúde, tendo seu conhecimento publicado em numerosos livros, traduzido em diversas línguas (Niederland, 1984a; Lothane, 1992b).

Podemos reconhecer como o pai de Schreber atesta a destinação familiar ao tornar-se médico ortopedista, pedagogo e autor de cerca de 20 livros em suas áreas de atuação. Além disso, mostrava-se radical em sua orientação pedagógica e estritamente moralista. Parecia colocar-se ao lado de Deus, tanto quanto Schreber colocará Deus contra ele *a posteriori*, acreditando no seu trabalho como uma forma de aperfeiçoamento da obra divina e da humanidade. Pregava a necessidade de o indivíduo conter-se do ponto de vista emocional e sexual (Niederland, 1984c; Carone, 1995a).

Para Niederland (1984e) os fenômenos vivenciados por Schreber não podem ser completamente entendidos ontogeneticamente sem se levar em consideração os traços mnemônicos estabelecidos pelas manipulações paternas durante sua infância. Para ele, o pai é o centro do sistema delirante de Schreber (Niederland, 1984d). Não há dúvidas de que concordamos com Niederland. No entanto, apenas na medida em que podemos considerar o pai de Schreber como representante primordial de sua família de origem, depositário de sua história familiar, assim como seu avô, seu bisavô e assim por diante.

Também há um entendimento por parte de Niederland (1984a) de que Schreber era extremamente orgulhoso de sua ancestralidade, dando exemplos disso em suas referências disfarçadas ou distorcidas de seus delírios. Ainda

acredita que Schreber terminou por fazer uma elaboração megalomaniaca desse orgulho. Porém, devemos apontar desde já a referência que Freud (2002) faz do delírio como uma tentativa de restituição. Para além dessa possibilidade de restituição, que retomaremos mais tarde, podemos observar já a partir daqui o modo maciço com que a linhagem masculina da família recebe seu destino marcado antes mesmo de nascer. Os meninos da família Schreber parecem então nascer com a marca destinada à moralidade, ao bem comum, à posteridade por meio do exercício intelectual e da publicação de seus escritos.

Para além desse possível orgulho por sua família que Niederland (1984a) vê em Schreber, aponta-nos que o maior impacto neste foi causado pela figura de seu pai. Este possuía tal influência na sociedade da época que se espalhou por toda a Alemanha e Europa Central até o presente da data de publicação desta referência. Inclusive, o sobrenome da família Schreber foi introduzido no cotidiano da comunidade alemã em palavras como *Schrebergarten* (*Schreber garden*), sendo o verbo *schrebern* utilizado muitas vezes como sinônimo de “jardinar” em referência aos jardins criados por seu pai. Quando do falecimento de Moritz Schreber, este foi merecedor de uma fala do médico L. Politzer, enaltecendo sua personalidade, sua vida e seu trabalho, além de outros reconhecimentos.

Diante de tais colocações devemos tomar conhecimento do genograma da família Schreber:

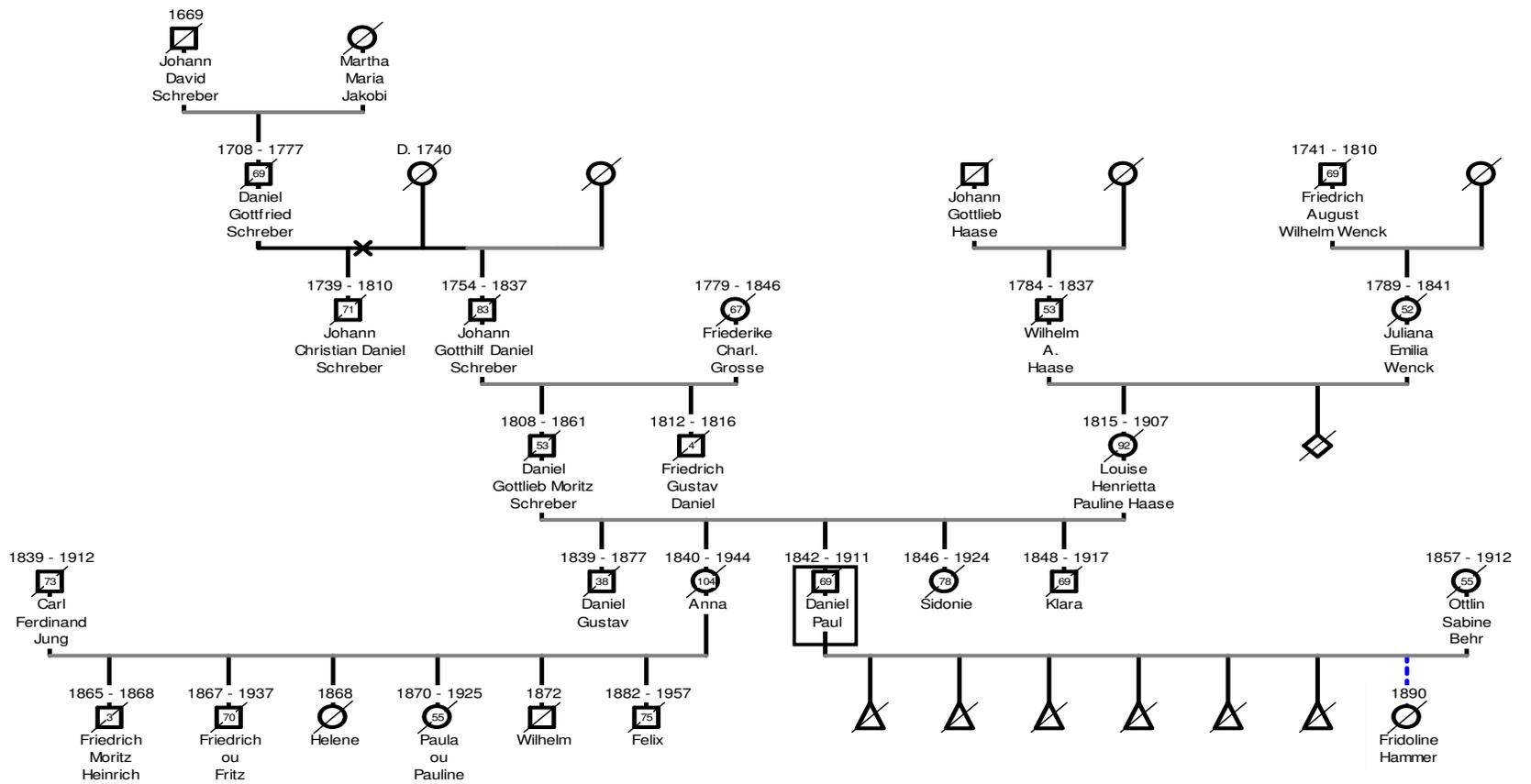


Figura 1: Genograma da família de Daniel Paul Schreber¹¹.

¹¹ O genograma da família pôde ser construído apenas de modo incompleto por faltar na literatura dados que propiciassem uma construção mais ampla.

História

Apesar de se saber muito pouco sobre a infância de Schreber, de acordo com Niederland (1984a) sabemos que tinha quatro irmãos. Em ordem de nascimento eram: Daniel Gustav (1839), Anna (1840), Daniel Paul (1842), Sidonei (1846) e Klara (1848).

Consta em sua história familiar que Daniel Gustav suicidou-se, solteiro, aos 38 anos, com um tiro na cabeça; suspeita-se que tinha sífilis. Em um postal datado de 07 de maio, ele escreve à mãe fazendo referência a uma visita em breve e a uma festa que, hipoteticamente, pela construção dada à sentença, parecia se referir a um casamento, mas não fica claro se seria o casamento de Gustav. Ele não chegou à Leipzig, uma vez que, no mesmo dia, se viu uma nota de óbito em um jornal relatando seu suicídio e denunciando uma forte tendência à melancolia como a causa do fato. Outros justificaram seu suicídio por estar com receio de tornar-se psicótico e também se cogitou o abandono da suposta festa de casamento (Lothane, 1992a).

Sobre as irmãs, Lothane (1992a) nos conta que Anna casou-se com Carl Jung, Sidonei nunca se casou e Klara não teve filhos. Sendo assim, ele salienta que todos os descendentes da família Schreber vêm de Anna Jung Schreber. Sua avó paterna morreu quando ele tinha quatro anos de idade e, de acordo com Niederland (em Lothane, 1992a), foi a primeira experiência de Schreber com a morte de um membro da família próximo.

Já Schreber, como Carone (1995a) observa, “não foi o cidadão exemplar previsto pelo modelo paterno, mas alcançou a imortalidade que os Schrebers sempre almejaram: tornou-se o louco mais famoso da história da psiquiatria e da psicanálise” (p. 11). Lembremos o que o próprio Schreber (1995) afirma em suas Memórias:

Pois se por meio delas eu conseguir não apenas despertar consideráveis dúvidas nos outros, mas também me for dado lançar uma luz por detrás do escuro véu que oculta o Além dos olhos dos homens, então o meu trabalho poderá fazer parte das obras mais interessantes que já foram escritas desde que o mundo existe (p. 304).

Schreber se reconhece em sua vida pregressa como uma pessoa:

De uma natureza tranqüila, quase sóbria, sem paixão, com pensamento claro e cujo talento individual se orientava mais para a crítica intelectual fria do que para a atividade criadora de uma

imaginação solta. (...) Também não era (desde a época de minha adolescência) um homem crente, no sentido da nossa religião positiva. Tampouco fui em qualquer momento um depreciador da religião, preferindo evitar falar muito sobre coisas religiosas (...) eu me ocupava bastante das ciências naturais, em particular das obras do terreno da chamada doutrina da evolução, o suficiente para chegar pelo menos a duvidar da verdade literal de tudo o que a religião cristã ensinava (p. 73).

No entanto, é o próprio Schreber que nos dá conhecimento do objetivo de seu livro: “com meu trabalho tenho apenas o objetivo de promover o conhecimento da verdade em um campo de maior importância, o religioso” (p. 25); “todo o meu trabalho, que não tem outro objetivo senão a busca da verdade” (p. 320).

Niederland (1984c) observa que em seus livros o pai de Schreber expõe sua idéia do uso da pressão e coerção máxima nos primeiros anos de vida da criança como princípio de seu sistema educacional. A isso deveria se somar um treinamento físico tão rígido quanto o controle emocional e sexual com o objetivo de alcançar saúde física e mental. Em seus livros também encontra claras evidências da utilização de tais técnicas em seus próprios filhos e afirma que estas características tiveram impacto direto e massivo, não apenas na sociedade, mas, sobretudo, em sua própria família.

Nos escritos do pai de Schreber, Niederland (1984c) afirma também ter encontrado evidências para afirmar: (1) que o pai de Schreber dirigiu os filhos, presumivelmente mais que as filhas, a um estado de completa submissão e entrega passiva, fazendo deles alvos e exemplos de seus esforços em direção a uma raça de homens melhores e mais saudáveis e (2) a presença de componentes sádicos no pai, inclusive com observações nos relatórios médicos do Sanatório Sonnenstein sobre o paciente afirmando que o pai sofria de manifestações compulsivas com impulsos homicidas (Baumeyer, 1972; Lothane, 1992d).

Em um dos livros do pai, este observa a importância da estimulação corporal precoce e massiva e sua combinação com observações e práticas religiosas. O pai de Schreber orienta que a criança deve ser ensinada a voltar sua mente a Deus a cada fim do dia, a revisar seus pensamentos e ações de modo a “espelhar o seu interior nos raios puros de Deus, o pai amado e universal” (Niederland, 1984c, p. 61). Niederland (1984e) afirma que a castração era presença certa na atmosfera da casa dos Schrebers. Como

elementos pertencentes à composição dessa atmosfera cita: a agressividade do pai, as ações coercitivas, as engenhocas ortopédicas, os aspectos do corpo humano nos livros do pai sempre expostos de forma interrompida, a violência e o ímpeto autoritário das ordens. Ele relata ainda que Schreber e seus irmãos conviveram cotidianamente com os pacientes do pai – mutilados, aleijados, amputados – quando o pai era proprietário e diretor de um instituto ortopédico em Leipzig. Contudo, faz-se necessário observar relatos das irmãs de Schreber afirmando que quando o pai faleceu era como se o paraíso das crianças tivesse sido destruído. Elas contam que ele era devotado à família, amoroso com os filhos (Lothane, 1992b).

Em 1851, o pai de Schreber é vítima um acidente na escada, em consequência do qual sofre de dores de cabeça e depressões que mudaram sua personalidade e sua vida, afetando toda a família. Inclusive porque a depressão era um traço vergonhoso entre os Schrebers e acompanhava tanto ancestrais como descendentes, sendo mais presentes em homens do que em mulheres. Apesar de Schreber ter ainda nove anos, 54 anos depois, escreve um poema no qual relembra os efeitos em si e na mãe (Lothane, 1992a). Em 1858/1859, estando então com 17 anos, Schreber tem seu pai (aos 50/51 anos) atingido por uma barra de ferro que leva o mesmo a um “comprometimento cerebral irreversível”, morrendo dois anos depois (novembro de 1861, aos 53 anos) de obstrução intestinal (Niederland, 1984a). Em seus últimos anos, apresentou um quadro de neurose obsessiva grave, com tendências homicidas.

De modo geral, Niederland (1984e) afirma que uma comparação entre os textos paternos e os do filho deixa difícil a tarefa de identificar exatamente onde a mitologia médica do pai termina e onde se inicia a mitologia delirante do filho. Ainda adolescente, apesar de seu interesse pelas ciências naturais, Schreber começa a construir seu caminho rumo ao Direito, assim como seu irmão e seu avô paterno (Niederland, 1984a). Apesar de a morte do pai ter ocorrido em consequência de uma obstrução intestinal, tanto o biógrafo do pai de Schreber (Ritter) quanto uma das filhas do mesmo questionam seu adoecimento em referência a uma crise nervosa ou uma “estranha doença da cabeça” após a queda da barra de ferro (Niederland, 1984c).

Dezesseis anos depois da morte de seu pai, em 1877, Daniel Gustav, químico antes de seguir a carreira de Direito, suicida-se logo após ser nomeado para o cargo de conselheiro do Tribunal. Também chamamos a atenção para a desconfiança existente de que Daniel Gustav teria sofrido de uma paralisia geral (Niederland, 1984a, 1984d; Baumeier, 1972). Um ano após a morte de seu irmão, em 1878, podemos acompanhar Schreber em um dos seus primeiros investimentos no legado familiar: casa-se com Ottlin Sabine Behr. Uma moça quinze anos mais nova que ele, de uma família de artistas, nível social inferior, diabética, de temperamento infantil. Talvez um casamento de conveniência para os dois. Na época de seu casamento, sabemos que Schreber teve uma crise leve de hipocondria, sem necessidade de internação. Apesar do casamento, Sabine não conseguiu auxiliar Schreber em uma de suas tarefas familiares geracionais, pois, mesmo engravidando, teve seis abortos espontâneos (Niederland, 1984a).

Schreber relata ainda que, antes de adoecer, leu várias obras de caráter filosófico e das ciências naturais, traços que encontraremos em seu sistema delirante:

Cito por exemplo Häckel, *História natural da criação*; Caspari, *Pré-história da humanidade*; Du Prel, *Evolução do universo*; Maedler, *Astronomia*; Carus, *Astros: surgimento e desaparecimento*; a revista *Entre o Céu e a Terra*, de Wilh; Newmayer, *História da terra*; Ranke, *O homem*; alguns ensaios filosóficos de Eduard von Hartmann, em particular na revista *O presente* etc. etc. (p. 74)

Após assumir vários cargos em sua carreira jurídica, em outubro de 1884, aos 42 anos, Schreber é nomeado vice-presidente do Tribunal Regional de Chemnitz. Também neste ano, entra na concorrência a um posto no *Reichstag*, o que equivale a uma vaga no parlamento, e é derrotado. Historicamente, vale ressaltar que concorrer ao *Reichstag* significava uma oposição à Bismarck, uma indiscutível figura paterna para os alemães, uma vez que este já havia dissolvido o *Reichstag* como uma punição aos membros mal comportados, conforme Niederland (1984b) enfatiza.

Como se não bastasse a derrota, ainda tem seu anonimato publicado em um jornal que se pergunta “Quem conhece esse tal Dr. Schreber?”. Neste ano, sua esposa já havia passado por dois abortos (Lothane, 1992d). Assim, em novembro de 1884, Schreber busca uma consulta com Flechsig e, em dezembro desse ano, Schreber encontra-se internado – mais uma crise de

hipocondria – na clínica para doenças nervosas da Universidade de Leipzig, dirigida pelo Dr. Paul Emil Flechsig, onde passou seis meses.

Sobre essa crise, esclarecemos que o quadro se fez mais grave do que descrito primeiramente, constituindo-se de idéias delirantes não sistematizadas e duas tentativas de suicídio. Nestas idéias, Schreber crê em um emagrecimento de vários quilos e em sua morte a qualquer instante. Acredita que sua esposa será levada para longe, insiste em ser fotografado várias vezes; em outras precisa ser carregado em virtude da fraqueza que sentia para caminhar (Baumeyer, 1972; Lothane, 1992d).

Apesar do curto relato sobre esta crise e de alguma decepção com o tratamento recebido de Dr. Flechsig, Schreber (1995) relata que:

O essencial foi que eu finalmente fiquei curado (depois de uma longa viagem de convalescença) e portanto só podia estar cheio de sentimentos de viva gratidão para com o prof. Flechsig, os quais expressei também através de ulterior visita e de honorário, na minha opinião, adequados. Ainda mais profunda foi a gratidão sentida por minha esposa, que realmente reverenciava no prof. Flechsig, aquele que lhe devolveu seu marido e por esse motivo conservou durante anos seu retrato sobre sua escrivaninha (p. 54).

Em janeiro de 1886, reassume suas atividades profissionais, passa os próximos oito anos sem maiores complicações de saúde, recebendo gratificações em nomeação e eleição pelo seu desempenho profissional, inclusive o cargo de juiz-presidente do Tribunal Regional (Niederland, 1984a). Lamenta-se apenas de suas frustrações em ter filhos: “Depois da cura de minha primeira doença, vivi oito anos, no geral, bem felizes, ricos também de honrarias exteriores e apenas passageiramente turvados pelas numerosas frustrações da esperança de ter filhos” (p. 54).

Parece sustentar bem estas nomeações até o ano de 1893, quando, aos 51 anos, é nomeado juiz-presidente da Corte de Apelação. É um cargo elevado para a sua idade e, uma vez nomeado, não há como reverter; não pode ser solicitado por ninguém e recusá-lo implicaria um delito de lesa-majestade; tratava-se de um cargo vitalício (Niederland, 1984b). Apesar de se sentir honrado pela nomeação, não podemos deixar de suspeitar que Schreber tenha se visto diante de uma nomeação contra a qual nada poderia fazer, tendo de suportá-la pelo resto da vida. Assim, entre a nomeação recebida

pessoalmente do ministro da Justiça (junho de 1893) e a posse no cargo (outubro de 1893), Schreber apresenta o relato do ocorrido:

Sonhei algumas vezes que minha antiga doença nervosa tinha voltado, com o que, no sonho, eu ficava naturalmente infeliz quanto me sentia feliz ao despertar, pelo fato de que não passava de um sonho. Além disso, uma vez, de manhã, ainda deitado na cama (não sei mais se meio adormecido ou já desperto), tive uma sensação que me perturbou da maneira mais estranha, quando pensei nela depois, em completo estado de vigília. Era a idéia de que deveria ser realmente bom ser uma mulher se submetendo ao coito (p. 54).

Em referência à crise de novembro de 1884, bem como a esta segunda de novembro de 1893, Schreber afirma que estivera “doente dos nervos duas vezes, ambas em consequência de uma excessiva fadiga intelectual” (p. 53). Niederland (1984b) nos chama a atenção para a semelhança entre as duas primeiras crises e, diríamos, juntamente com a do seu casamento, no ponto em que Schreber é convocado a assumir ativamente um papel masculino. Então, nós devemos corroborar a idéia de Niederland (1984b) quando assume que o maior pavor de Schreber diz respeito a “tomar o lugar” de seu pai. Niederland não nos contempla com o possível sentido que esse fato tem para Schreber. Sentido esse que tentamos nos aproximar no presente trabalho.

Nesse contexto, Schreber é reinserido na clínica de Leipzig em novembro de 1893, vivenciando insônia, sensibilidade a barulho, angústia intensa e com a sensação de ser manobrado intencionalmente de forma maldosa (Carone, 1995a):

O sono começou a faltar justamente no momento em que eu poderia dizer que superava, no essencial, as dificuldades de adaptação ao novo cargo, à casa nova etc (...) não havia oportunidade de distração social (...) Durante várias noites, nas quais eu não conseguia conciliar o sono, fazia-se ouvir em nosso quarto um estalo na parede, que se repetia com pausas mais ou menos longas, e que me despertava toda vez que eu estava a ponto de adormecer (...) já se tratava de tal milagre, isto é, que desde o começo se manifestou a intenção mais ou menos determinada de impedir meu sono e mais tarde minha cura da doença causada pela insônia (p. 55).

Desta vez, Flechsig diagnosticou o quadro como *dementia paranoides*. Schreber, aos 53 anos, acredita que enfim conseguiram enlouquecê-lo, queixasse de amolecimento cerebral, sensação de morte iminente, quando não acredita já estar morto em decomposição, além de afirmar ter tido seu pênis arrancado. Em fevereiro de 1894, há uma piora no seu quadro, inicialmente relacionado à ausência de sua esposa: afirma ser uma mocinha assustada por

ataques indecentes e é posto sob curatela provisória por doença mental (Lothane, 1992d):

Por volta de 15 de fevereiro de 1894, sobreveio mais um colapso nervoso, que marca uma etapa importante em minha vida; foi quando minha esposa, que até então passava diariamente algumas horas comigo e também almoçava em minha companhia no sanatório, fez uma viagem de quatro dias para a casa de seu pai (...) Nesse ínterim já tinham acontecido tantas mudanças importantes no meu ambiente e em mim mesmo que acreditei ver nela não mais um ser vivo, mas apenas uma figura humana feita por milagre, do tipo dos 'homens feitos às pressas'¹². Foi particularmente decisiva para o meu colapso mental uma ocasião em que, numa única noite, tive uma insólita quantidade de poluções (cerca de meia dúzia) (Schreber, 1995, p. 59).

De março a maio do referido ano, Schreber passa o período mais atroz de seu adoecimento, porém, sagrado no que se refere às fantasias místico-religiosas. Deus “fala” com ele e quer se converter ao catolicismo (família protestante):

A partir de então surgiram os primeiros sinais de uma relação com forças sobrenaturais, em particular uma conexão nervosa que o prof. Flechsig estabeleceu comigo, no sentido de que falava com meus nervos sem estar presente em pessoa. A partir desta época, fiquei também com a impressão de que o prof. Flechsig não tinha boas intenções a meu respeito (...) as *vozes interiores* (...) falam ininterruptamente comigo e, ao mesmo tempo, sobre a tendência, a meu ver inerente à Ordem do Mundo, segundo a qual em certas circunstâncias é preciso chegar a uma ‘emasculação’ (transformação em uma mulher) de um homem (vidente) que entrou em relação ininterrupta com os nervos divinos (raios) (p. 59).

De 14 a 28 de junho de 1894, Schreber é transferido para o sanatório de Lindenhof – “cozinha do diabo”. Em final de junho de 1894, transferido novamente, desta vez para o sanatório público de Sonnenstein, por oito anos e meio (Niederland, 1984a), onde consolida, desenvolve e modifica suas

¹² Segundo Carone (1995) eram “seres humanos não reais, cuja vida é fugaz (‘vida de sonho’): dissolvem-se rapidamente e são produzidos (às pressas) por milagre. Uma vez que Schreber se considera o único homem verdadeiro existente, todos os demais homens acabam por se reduzir a essa categoria” (p. 365).

Segundo Niederland (1984b), a tradução que conhecemos como “homens feitos às pressas” vem do original *flüchtig hingemachte Männer*, onde *hinmachen* é um verbo que significa tanto fazer como defecar e é freqüentemente usado no sul da Alemanha com o sentido de matar ou assassinar. Devemos observar que Schreber dedica páginas e mais páginas a descrever o processo de Deus de defecação. Niederland faz uso destes dados relacionando-os a conteúdos sádico-anais, morte, objetos anais e destruição. No entanto, não acreditamos que esta leitura nos traga algum esclarecimento a respeito do sofrimento de Schreber. Isso, por si só, não favorece nossa compreensão do fenômeno. Diferente de quando podemos observar no contexto relacional que seu pai faleceu justamente de obstrução intestinal.

relações com as forças sobrenaturais: o cerne do seu sistema de crenças (Carone, 1995a).

Em novembro de 1895, aceita, resignado, sua transformação em mulher com o fim de ser fecundado pelos raios divinos e gerar uma nova humanidade. Em dezembro, é visto gritando de sua janela “eu sou Schreber, o presidente da Corte de Apelação”. Em virtude de seus urros e de sua agitação, em 1896, começa a ser transferido todas as noites para uma cela-forte. Em julho deste ano, requisita o médico para mostrar seus seios quase femininos, envolto com fantasias sexuais. Setembro é o mês em que é visto chamando sol e Deus de puta. Há agitação e urros intercalados com autocontrole, sensatez e disciplina (Carone, 1995a).

Em março de 1898, é encontrado semi-nu no quarto, diante do espelho, enfeitando-se de laços como uma mulher. No meio deste ano volta a dormir em seu quarto. No início de 1899, começa, em cartas à mulher, a comunicar suas idéias de forma mais organizada. Em outubro desse ano, demonstra interesse pela questão legal do seu caso e denuncia a irregularidade da curatela provisória. Ocupa-se de recuperar sua capacidade civil (Carone, 1995a). Schreber afirma: “meu lugar é entre pessoas cultas e não entre loucos” (p. 208).

De fevereiro a setembro de 1900, escreve os 23 capítulos de suas Memórias. Em março, recebe a primeira sentença sobre a revisão de uma interdição: desfavorável e determinando a interdição definitiva. De junho de 1900 a outubro de 1901, escreve a primeira série de suplementos das Memórias. Em julho de 1902, nova sentença concede levantamento da interdição e é recuperada a capacidade civil plena. No final deste ano, redige a segunda série de suplementos e a introdução. Em dezembro retira-se do hospital, embora sua alta tenha sido concedida desde 1900 (Carone, 1995a).

Finalizada a escrita das Memórias, Schreber aceita a retirada do terceiro capítulo, no qual ele falava sobre os membros de sua família, descrevendo o mesmo da seguinte forma:

Trato agora principalmente de alguns acontecimentos relativos a *outros membros de minha família*, que se podem pensar como

relacionados com o suposto assassinato de alma¹³, e que, de qualquer modo, trazem todos consigo uma marca mais ou menos enigmática, dificilmente explicável por outras experiências humanas. (*O conteúdo subsequente do capítulo está suprimido, por ser impróprio para publicação* (p. 51).

Em outro fragmento de seu texto reafirma:

Devo me defender da maneira mais categórica da acusação de *comprometer* qualquer membro da minha família. A memória de meu pai e de meu irmão, bem como a honra de minha esposa, são para mim tão sagradas como para qualquer pessoa numa situação análoga, para quem é caro o bom nome de seus familiares mais próximos. Por isso não relato nelas a menos coisa que possa turvar a recordação de meu pai e de meu irmão ou prejudicar a reputação de minha esposa (p. 320).

Em 1903, o livro é publicado e uma menina de 13 anos é adotada pelo casal Schreber. Com mais de 60 anos, ele parece bem física e intelectualmente. Solicita reintegração no quadro do ministério da Justiça, o que lhe é recusado (Carone, 1995a).

Em maio de 1907, sua mãe morre aos 92 anos. Parece não se abalar com o ocorrido, exceto por um pouco de insônia. Em novembro, sua esposa sofre derrame cerebral e adquire uma afasia durante quatro dias. Schreber não reage bem: acredita estar em recaída, retornam a insônia e a angústia, assim como as vozes cada vez mais fortes. Um trabalho de Katan (Carone, 1995a) remete sua última internação, além disso, a um pedido dos membros das Associações Schreber – que se pretendiam herdeiros das idéias de seu pai – para formalizar o reconhecimento legal como legítimas Associações Schreber, com intenção de evitar utilizações ilegítimas do nome Schreber. “Por ser o único filho homem sobrevivente, jurista e responsável pelo inventário da mãe, Daniel Paul é solicitado a opinar e conferir legitimidade aos pretensos herdeiros do legado paterno” (p. 17). É hospitalizado, em novembro de 1907, pela terceira vez, em estado gravíssimo, no sanatório de Dösen (Baumeyer, 1972; Lothane, 1992d):

Passa boa parte do tempo na cama, praticamente não fala, mantém postura rígida, os olhos fechados. Levantando-se, seu andar é rígido e os movimentos angulares. Mantém a afirmação de que seu corpo se deteriorará, mas seu cérebro continuará vivo. Fala de sua decomposição e pede para

¹³ Segundo Carone (1995), “a possibilidade de interferência do sistema nervoso de uma pessoa sobre o de outra tem o seu desdobramento máximo no assassinato de alma, quando uma alma aprisiona a outra, anulando sua vontade própria” (p. 361).

providenciar o enterro. Por vezes murmura algo como “cheiro de cadáver”, “apodrecimento”. Descuida de sua aparência. Quando se pergunta o que se passa, responde: “Não posso dizer agora, você não entenderia”. Seu estado agrava-se em 1909: permanece mais na cama, não se alimenta sozinho, só sai se for levado em cadeira de rodas. Escreve algumas palavras: “milagre”, “túmulo” e “não comer”.

Daniel Paul morreu depois de passar 14 anos de sua vida em sanatórios. Dada a publicação que Freud (1911/2002) faz do caso, este propicia a imortalidade do até então “desconhecido” paciente (Niederland, 1984a). Schreber sofre uma angina em março de 1911 e morre em 14 de abril de 1914, aos 68 anos.

Sistema Delirante

Não pretendemos entrar aqui em detalhes sobre os sintomas de Schreber e suas explicações. Tentaremos nos manter, sim, na dinâmica pertinente ao seu sistema delirante, na medida em que ele nos permite coadunar suas crenças com sua história transgeracional.

Na construção de seu delírio, Schreber é bem claro ao estabelecer uma divisão dos acontecimentos no seu enredo entre antes do assassinato de alma (em consonância com a Ordem do Mundo¹⁴) e depois dele (ao contrário da Ordem do Mundo). Segundo Carone (1995b), assim funciona a Ordem do Mundo:

Dentro dela, Deus quase não intervém no destino dos homens, nem se aproxima muito deles, a não ser excepcionalmente, como nos momentos de inspiração dos poetas e dos profetas. A Ordem do Mundo tem um ‘tendão de Aquiles’: é a força de atração que o homem vivo, principalmente quando em estado de excitação nervosa (nervosismo), pode ter sobre Deus. É a partir dessa brecha que ocorre a quebra da Ordem do Mundo, na qual Deus passa a manter ininterruptamente uma conexão nervosa com um único homem – Schreber –, e daí por diante tudo o que ocorre no mundo passa a sofrer ingerência das forças do Além (por meio dos milagres). Os raios, cuja função dentro da Ordem do Mundo era criar com objetivos sensatos, passam a perseguir, perturbar, fazer travessuras e a

¹⁴ De acordo com Carone (1995), trata-se de “estado de normalidade ou de legalidade do mundo, onde há leis e limites claros sobre a relação que deve haver entre Deus e o mundo criado, inclusive a humanidade. Às suas regras está sujeito o próprio Deus” (p. 366).

interferir de modo mais amplo e indiscriminado nos destinos do mundo (p. 366).

Em consonância com a Ordem do Mundo

Quando Schreber (1995) passa a esclarecer o funcionamento da alma humana de acordo com o que denomina “Ordem do Mundo”, começa nos contando que a alma humana se aloja nos nervos do corpo e que toda a vida espiritual do homem é baseada na estimulação que é proveniente do exterior. De acordo com essa estimulação os nervos são levados a produzir sentimentos de prazer e de desprazer, além de terem a capacidade de memória. Uma parte destes nervos recebe apenas impressões sensoriais e outros trabalham apenas com as impressões espirituais (“nervos do intelecto”). Deus seria então apenas nervos e Nele seriam infinitos. Estes nervos, em sua característica de se transformarem em todas as coisas, seriam os raios e os raios, por sua vez, consistiriam na essência da criação divina.

Schreber explica que “as forças de luz e o calor do Sol, graças aos quais o Sol é a causa de toda a vida orgânica sobre a Terra, devem ser consideradas apenas como uma manifestação vital mediata de Deus; por isso a adoração ao Sol prestada desde a Antiguidade por tantos povos” (p. 34). O Sol seria então instrumento do poder da vontade de Deus e, juntamente com a luz dos astros, seria o olho de Deus. Ainda em nota de rodapé faz uma observação sobre os poetas, por meio de uma citação alterada de Schiller, da intuição que tinham de que nos céus “deve morar um bom pai”:

Poder-se-ia, portanto, imaginar que toda a criação em um corpo cósmico qualquer não foi, como quer a concepção de Darwin, a derivação de novas espécies umas das outras, através da transformação gradual, mas a sucessão de atos singulares de criação, graças aos quais se criou, uma de cada vez, uma nova espécie, não sem ter presente a lembrança das espécies anteriores, que, por assim dizer, serviam de modelo. (...) Mas o homem era a coroação de toda a criação e desde o início o plano da criação foi concebido para criá-lo como um ser semelhante a Deus, que *depois da morte se transformaria de novo em Deus* (p. 190).

Para Schreber, Deus também faz o tempo meteorológico, mas que, em geral, este se faz naturalmente, sem interferências. Assim, em alguns casos, pode ser direcionado por Deus de acordo com os interesses que o mesmo persegue. O vento e a tempestade, por exemplo, ocorreriam na medida de um

afastamento maior de Deus em relação à Terra. Também, em certa medida, o tempo dependeria do agir e do pensar de Schreber. Desta forma, se ele deixa de realizar alguma tarefa que seja prova de atividade do espírito humano (o pensar, por exemplo), o vento ocorreria de imediato. Deus afastar-se-ia dele no momento em que exercita o não pensar em nada.

Como citado acima, apesar de toda a onipotência e onisciência de Deus, Ele não poderia intervir no destino dos homens de forma freqüente, uma vez que se aproximar da humanidade implicava sérios perigos para Ele. Desta forma, a Deus cabiam três possibilidades de intervir: 1) por milagre em caso isolado; 2) por orientações em determinada direção e 3) por conexão nervosa com pessoas altamente dotadas. Sendo válido observar que essa conexão não poderia ocorrer por tempo demasiadamente longo, sob pena de Deus não conseguir retirar seus nervos da forte atração proveniente dos nervos de homens em estado de excitação intensa e incorrer na ameaça de Sua existência. De acordo com a Ordem do Mundo, relações regulares entre Deus e as almas humanas só poderiam acontecer depois da morte.

Assim, Deus estaria livre, então, para se aproximar dos cadáveres e tomar de volta os nervos emprestados àquele corpo. A autoconsciência da alma permanecia repousada até ser despertada para uma nova vida no Além. Para tanto, as almas¹⁵ deveriam passar por uma purificação e por uma triagem antes de alcançar a então beatitude¹⁶. Este estágio só os nervos puros alcançam uma vez que seriam reintegrados ao próprio Deus, na qualidade de “vestibulos do céu¹⁷”. O que determinava a pureza dos nervos era o caráter moral do homem: nervos enegrecidos para homens moralmente depravados, nervos brancos para homens moralmente puros; quanto mais brancos, maior o grau de beatitude e mais tempo perdura a autoconsciência do homem. Essa autoconsciência perduraria mais nos homens mais intelectual e moralmente desenvolvidos:

¹⁵ Para Schreber, “as almas eram justamente os espíritos defuntos de antigos humanos” (p. 138).

¹⁶ De acordo com Carone (1995), refere-se a um “estado de gozo voluptuoso ininterrupto ao qual se eleva a alma depois da morte, uma vez completado o processo de purificação ou ‘prova’. Há graus e tipos diferentes de beatitudes: por exemplo, a beatitude masculina é superior à feminina e à infantil” (p. 364).

¹⁷ Segundo Carone (1995), o “conjunto de nervos já beatificados (puros) e integrados no corpo de Deus” (p. 367).

Mesmo para Deus não é possível proporcionar à alma de uma criança ou à alma de um homem que mergulhou no pecado a mesma medida de beatitude que cabe à alma de um homem maduro que tenha a importância intelectual de um dos nossos grandes homens da arte e da ciência ou à alma de um homem de elevada moral (p. 263).

Schreber relata que em determinado momento, houve uma tentativa de enegrecer os seus próprios nervos pela introdução no seu corpo de nervos enegrecidos de outras pessoas (falecidas). Ele menciona os nomes de algumas dessas pessoas, dentre elas: Bernhard Haase, “só casualmente homônimo de um parente remoto meu” (p. 93) e Julius Emil Haase que:

Apesar dos seus nervos enegrecidos, dava a impressão de ser uma pessoa muito digna (...) era particularmente interessante o fato de que a alma desse Julius Emil Haase, graças à experiência científica adquirida em vida, estivesse em condições de me dar certos conselhos médicos; quero acrescentar na oportunidade que o mesmo acontecia em certa medida com a alma de meu pai (p. 94).

É válido ressaltar que os vestibulos do céu ou os reinos anteriores de Deus constituíam-se de duas partes: um deus inferior (Ariman), que se sentia atraído pelos povos de origem negra (semitas) e um deus superior (Ormuzd), que tinha preferência pelos povos de origem loura (arianos). Schreber relata ter recebido essas informações em julho de 1894 e relaciona esta data com a dissolução dos reinos anteriores de Deus.

O que também parece limitar os supostos poderes de Deus vem de uma afirmação de Schreber de que a onisciência e a onipotência na verdade não existiria no sentido de Deus, ininterruptamente, observar o ser humano; não seriam absolutas. No entanto, como os nervos dos homens, depois da morte, ficavam aos dispor dos olhos de Deus, Este obtinha a possibilidade de julgar se os nervos eram dignos de serem acolhidos ou não. Além disso, Deus tinha a sua disposição o instrumento da conexão nervosa, por meio do qual ele poderia acessar o interior do ser humano.

Apesar de não ser possível a Schreber descrever o processo de purificação das almas, ele acredita que este “se ligava a uma prestação de serviços que produzia nas almas um sentimento de desprazer ou talvez a uma estada subterrânea, associada a mal-estar, necessária para conduzi-las gradativamente à purificação” (p. 37). Nesse processo, as almas aprendiam a

chamada “língua de Deus”¹⁸, falada por Ele, que se caracterizaria como um alemão arcaico e pela riqueza de eufemismos. Via de regra, os homens não possuem consciência dessa língua e seu funcionamento se dá por meio de palavras que são repetidas pelo homem em silêncio, mediante sua própria vontade. Portanto, em princípio, ninguém poderia obrigar um homem a utilizar a língua de Deus. Equivaleria então ao ato de pensar. Desta forma, por princípio, haveria um discurso inconsciente ao homem e que ele poderia ou não repetir, no qual não se poderia interferir a menos que fosse mediante a vontade do mesmo.

Nessa língua, Deus era denominado como “a respeito daquele que é e que será”. Então, a purificação era uma “prova”; as almas que não haviam chegado ao processo de purificação eram “almas provadas”; almas em processo de purificação tinham denominações gradativas como “satãs”, “diabos”, “diabos auxiliares”, “diabos superiores” e “diabos inferiores”. É de suma importância ressaltar que estes “diabos” e demais não eram inimigos de Deus; eram, sim, muito tementes a Deus.

Após o referido processo de purificação, as almas atingiam sua beatitude aos céus. Este estado consistia em um gozo incessante em associação com a contemplação de Deus. Esse contínuo gozar, associado com o prazer das recordações do passado, tinham o potencial de levar as almas a um estado de suprema felicidade. Havia diferença em graus de beatitude, sendo a masculina um grau acima da feminina. Esta, por sua vez, seria constituída de forma predominante por um sentimento de volúpia constante:

Estavam aí então em condições de intercambiar suas recordações e, por intermédio de raios divinos – por assim dizer, tomados de empréstimo para esse fim – tomar conhecimento da situação daqueles que ainda viviam na Terra e pelos quais eles se interessavam, seus parentes, amigos, etc., e provavelmente depois da sua morte também colaborar no seu acesso à beatitude (p. 40).

É válido ressaltar que as almas não tinham sua felicidade abalada por ver os seus sofrendo na Terra, pois tinham uma tendência ao esquecimento das experiências novas, desagradáveis; apenas tinham a capacidade, por

¹⁸ Na tradução brasileira e inglesa das Memórias, o termo utilizado é “língua fundamental”, “língua dos raios” ou “língua dos nervos”, o que também equivale à “língua básica” na tradução brasileira da análise de Freud. No entanto, para evitar prejuízo da análise transgeracional, devemos conhecer que a expressão original, em alemão, é *Grundsprache*. Isto significa que a tradução mais aproximada no contexto de Schreber seria “língua de Deus” (Niederland, 1984b).

tempo limitado, de conservar as lembranças do seu próprio passado humano. Algumas almas pareciam ter o privilégio de manter sua autoconsciência, ou seja, sua consciência de identidade, por séculos, como a alma de Goethe ou de Bismarck. Uma consciência eterna de quem se foi não seria concedida a nenhuma alma, mas toda alma teria existência eterna. Porém, somente na medida em que sua sobrevivência estivesse vinculada à outra consciência. Afinal, o destino de todas as almas era se fundir com outras, constituindo-se em partes integrantes de Deus.

E justifica o apagar das memórias pessoais se perguntando:

Que interesse poderia haver para uma alma recordar-se ainda do nome que outrora tivera entre os homens, e de suas relações pessoais de então, quando não só seus filhos, mas também os filhos de seus filhos, não só havia muito já tinham igualmente passado para o descanso eterno, mas também inúmeras outras gerações tinham descido a sepultura, e talvez até a própria nação à qual um dia pertenceram já tinha sido riscada do rol dos povos vivos? (p. 40).

Ao mesmo tempo explica o que chama de “eterno ciclo das coisas”, concernente à Ordem do Mundo quando teoriza que:

Deus ao criar algo, aliena em certo sentido uma parte de si próprio, ou dá uma forma modificada a uma parte de seus nervos. A aparente perda resultante é contudo ressarcida quando depois de séculos e milênios se reintegram a Ele, na qualidade de ‘vestíbulos do céu’, os nervos beatificados de pessoas defuntas, para cuja conservação as demais coisas criadas serviram durante sua vida terrestre (p. 41).

Schreber descreve também um processo de transmigração das almas no qual “talvez conservando uma obscura recordação de sua existência anterior, as almas humanas em questão eram chamadas a uma nova vida *humana* em outros corpos celestes, supostamente na aparência por via do nascimento, como aliás é o caso dos seres humanos” (p. 39). Em alguns casos, ele cita, estas pessoas tiveram uma vida seguinte inferior à vida que tinham antes, configurando, talvez, um tipo de punição; como no caso do Sr. Von W. que exercia influência na sua relação com Deus da mesma forma que Flechsig, que era guardião-chefe do Sanatório de Pierson (“cozinha do diabo”), na figura de um “homem feito às pressas”.

Tendo em vista o exposto, Schreber teorizou que a um homem que entrar em relação permanente com os raios divinos – o que seria contrário à Ordem do Mundo – estaria, inerente à Ordem do Mundo, reservado o processo de emasculação:

Os órgãos sexuais externos (escroto e membro viril) eram retraídos para dentro do corpo e transformados nos órgãos sexuais femininos correspondentes, transformando-se simultaneamente também os órgãos sexuais internos. Ela acontecia durante um sono que durava séculos, dado que era também necessária uma modificação da estrutura óssea (bacia etc.). Ocorria também uma involução ou uma inversão no processo de desenvolvimento, que no embrião humano tem lugar no quarto ou quinto mês de gravidez, conforme a natureza queria dar à futura criança o sexo masculino ou feminino. Sabemos que nos primeiros meses de gravidez estão presentes ambos os sexos (p. 65).

De um lado estaria, então, a emasculação relacionada com a beatitude, sendo esta caracterizada como “uma sensação de volúpia intensa” que acaba por lhe conduzir ao sono. Por outro, relacionando-se com o plano, pertencente à Ordem do Mundo, no qual a renovação do gênero humano se torna possível diante de uma catástrofe cósmica em que se fizesse necessário o aniquilamento da humanidade. Essa catástrofe cósmica equivaleria a uma podridão moral (libertinagem voluptuosa) ou um nervosismo que tomasse conta da humanidade de forma a não ser possível o processo de purificação; ou ao temor de um aumento perigoso do poder de atração sobre os nervos de Deus.

Assim, Schreber nos explica que:

Para a conservação da espécie, seria reservado um único homem – talvez aquele que ainda fosse relativamente mais virtuoso do ponto de vista moral, chamado ‘Judeu Errante’ pelas vozes que falam comigo. (...) Provavelmente também se relaciona com isso a lenda da fundação de Roma, segundo a qual Rea Sílvia não terá concebido os futuros reis Rômulo e Reno de um pai terreno, mas sim diretamente do deus da guerra, Marte. O Judeu Errante (no sentido aqui indicado) deve ter sido *emasculado* (transformado em mulher) para poder gerar filhos (p. 65).

Schreber observa que a função de conservar e prover as necessidades vitais do Judeu Errante era destinada aos homens feitos às pressas; também com essa finalidade foram colocadas almas em forma humana durante sua vida e por várias gerações posteriores de modo que seus descendentes pudessem ser numerosos o suficiente para poderem subsistir por si mesmos. Ainda sobre a emasculação, afirma que a capacidade de realizá-la é particular do deus inferior (Ariman) e que o deus superior teria a capacidade de restabelecer a masculinidade em certas condições. Afirma ter experimentado tal processo em seu corpo, mas explica que o milagre não atingiu seu pleno desenvolvimento ou mesmo foi anulado em virtude de que estavam em ação,

juntamente com os raios divinos puros, outros como os raios Flechsig. Em relação a uma “justiça compensadora” por tudo o que sofreu, ele aponta:

Apenas como possibilidades que entram aqui em consideração, cito uma emasculação a ser ainda completada, fazendo com que por meio da fecundação divina nasça do meu ventre uma descendência, ou ainda outra conseqüência: ao meu nome se ligaria uma fama que não foi concedida nem a homens com dotes intelectuais incomparavelmente maiores que os meus (p. 224).

Desta feita, Schreber nos relata a sua crença de que:

Fracassaram todas as tentativas de cometer assassinato da alma, de emasculação *para fins contrários à Ordem do Mundo* (isto é, para satisfação do desejo sexual de um ser humano) e, posteriormente, as tentativas de destruição do meu entendimento. Da luta aparentemente tão desigual entre um homem fraco e o próprio Deus, saio vencedor, embora após amargos sofrimentos e privações, porque a Ordem do Mundo está do meu lado (p. 70).

Schreber também traz ao nosso conhecimento que o conceito de moralidade, expresso ao longo de todo seu pensamento, existia exclusivamente no interior da Ordem do Mundo. Isso implicaria, uma vez quebrada esta Ordem, restaria apenas uma questão de poder, na qual prevalece o direito do mais forte.

Ao contrário da Ordem do Mundo

Apesar de todo o processo acima explicado por Schreber se dar naturalmente assim, ele aponta que desde que Deus tem com ele esta conexão nervosa, houve:

Como conseqüência a perda de toda beatitude até então acumulada e a impossibilidade provisória de estabelecer novas beatitudes, de tal forma que a beatitude ficou, por assim dizer, suspensa: todos os homens que desde então morreram e ainda morrerão *não podem ter acesso à beatitude por enquanto*. Para os próprios nervos de Deus o trânsito para o meu corpo se realiza contra a sua vontade e com um sentimento de mal-estar, que se dá a conhecer por contínuos pedidos de socorro dos pedaços de nervos que se destacaram da massa global, que escuto diariamente no céu. Todas essas perdas só podem ser compensadas à medida que existe uma *eternidade*, mesmo que sejam necessários milhares de anos para restaurar completamente o estado anterior” (p. 49).

Assim, com o acontecimento do assassinato da alma, depreendem-se diversas ocorrências das quais Schreber se torna alvo, bem como suas idéias

sobre o que poderia estar ocorrendo com ele, em virtude de uma quebra na Ordem do Mundo, como anteriormente citado.

Sobre toda a problemática exposta por Schreber, ele nos fornecerá a informação de que:

Na gênese da evolução em questão, cujos primórdios vão longe, remontando talvez ao século XVIII, desempenham um papel importante por um lado os nomes de Flechsig e Schreber (provavelmente sem se limitar a um indivíduo particular das respectivas famílias) e por outro o conceito de assassinato da alma (p. 43).

Ou seja, o ato de apoderar-se da alma de uma pessoa com o objetivo de alcançar, à custa dessa alma, a longevidade da vida ou qualquer outro benefício que se estenda para além da morte. Esse assassinato da alma seria a causa de uma determinada crise instaurada nos reinos de Deus, de uma colisão entre os interesses de Deus e de indivíduos isolados, como ocorreu com ele. No entanto, ele observa que “mesmo num caso tão peculiar como este, a Ordem do mundo traz consigo os meios de curar as feridas que lhe foram infligidas; o remédio está na *eternidade*” (p. 48). Sendo que, em um primeiro momento, Schreber acredita que a ligação permanente de Deus com ele ocorria em virtude da extinção de toda criação terrena. E compreende que “deveria abandonar qualquer preocupação com o futuro – confiando na eternidade – e deixar que o meu destino pessoal se desenvolvesse tranqüilamente, seguindo o curso natural das coisas” (p. 252).

Assim, observamos como inicialmente Flechsig é apontado como autor do assassinato, havendo uma tentativa de Flechsig de inversão da situação que coloca o próprio Schreber como assassino. De fato, Schreber parece reconhecer, o que não é o mesmo que conhecer, que se trata de uma questão transgeracional entre famílias, talvez, mas que, sobretudo, atravessa gerações. Além disso, o preço a se pagar nesta transmissão seria pago com a alma. Depois Schreber expõe claramente:

Chego então a supor que alguma vez, talvez em gerações anteriores, teve lugar um fenômeno qualificável como assassinato de alma entre as famílias Flechsig e Schreber; da mesma forma, com base em acontecimentos posteriores, estou convencido de que na época em que minha enfermidade nervosa parecia assumir um caráter dificilmente curável, da parte de alguém tentou-se, embora sem êxito, cometer assassinato de alma (...) Possivelmente tratou-se de uma luta, originada pelo ciúme, entre as almas que já tinham deixado a vida. Os

Flechsigs e os Schrebers pertenciam ambos, conforme a expressão empregada, 'à mais alta nobreza celeste' (p. 44).

Da família Flechsig encontramos o prof. Paul Theodor Flechsig (ainda existe em parte como alma provada), Abraham Fürchtegott Flechsig e Daniel Fürchtegott Flechsig (viveu no séc. XVII, tornou-se "diabo auxiliar" em virtude de ocorrência do tipo de assassinato da alma e sua alma já desapareceu). Schreber esteve em conexão nervosa com o primeiro e o terceiro e afirmava: "tive no corpo partes da alma de ambos" (p. 44). Aqui encontramos uma análise sobre as relações possíveis entre estes nomes, a figura do Dr. Flechsig e a família de Schreber, construída em parte por Freud (1911/2002) e em parte por Niederland (1984b), em que os nomes podem fazer referência tanto ao pai, como ao irmão de Schreber.

Freud constrói uma elaboração sobre a ascensão de Flechsig a Deus no sistema delirante de Schreber, no qual a figura do médico é adicionada à de Deus, enquanto figura persecutória, culminando na formação característica de seu delírio Flechsig-Pai-Deus, onde Deus passa a ser o perseguidor predominante (Freud, 1911/2002; Niederland, 1984b). Esta construção se inicia em seu livro quando, em carta aberta ao Dr. Flechsig, datada de 1903, em declarada identificação com seu médico, convoca-o:

Em vista disso, prezado conselheiro, rogo-lhe, quase diria, imploro-lhe, que declare sem reservas: (...) Se o senhor *também*, por ocasião de minha estada em sua clínica, não recebeu (especialmente em sonhos) visões ou impressões análogas a visões que, entre outras coisas, tratassem da onipotência divina, livre-arbítrio humano, da emasculação, da perda da beatitude, de meus parentes e amigos, bem como os seus, em especial de Daniel Fürchtegott Flechsig, citado no Capítulo IV, e de muitas outras coisas mencionadas em minhas *Memórias*. A isso quero acrescentar que, a partir de numerosas comunicações das vozes que naquela época falavam comigo, tenho pontos de apoio altamente decisivos para supor que o senhor também deve ter tido visões deste tipo (p. 27).

Schreber ainda declara o fato de que Dr. Flechsig e Deus são as figuras centrais na trama armada contra ele. Assim, não podemos deixar de observar a ressonância desta crença de Schreber com a afirmação de Freud de que o delírio atribui poder e influência a uma pessoa, convergindo em conspiração, e que esta pessoa é fatalmente correspondente "a alguém que desempenhou papel igualmente importante na vida emocional do paciente antes da enfermidade, ou facilmente reconhecível como substituto dela" (Freud, 1911/2002, p. 50). Desta forma, podemos nos questionar que, uma vez que

Flechsigt não portava existência na vida de Schreber antes de seu adoecimento, a quem a figura deste remete? Neste momento, pouco nos faz avançar as análises que Freud realizou, ele mesmo colocando no campo da possibilidade, sobre uma possível atitude feminina e libido homossexual de Schreber em relação a seu médico, bem como uma possível dependência afetuosa com o médico; posições estas que Schreber transferirá a Deus posteriormente.

Devemos também lembrar neste ponto que Freud (1911/2002) vê, como uma das manifestações características da tentativa de restituição imbuída nos delírios, um esforço de realizar o reinvestimento da energia libidinal, antes atribuída a um objeto libidinal, nas representações verbais, ou seja, utilizar as representações verbais como meio de recuperação de objetos libidinais perdidos. Tomamos aqui as representações verbais como um exemplo desse reinvestimento no objeto perdido, mas acreditamos que Schreber realiza o mesmo processo utilizando-se de outros meios, como as imagens e as sensações.

Assim, podemos observar a construção do delírio nas relações que Schreber estabelece entre as famílias Schreber e Flechsigt, nas quais ele relaciona sua realidade transgeracional e sua relação com Flechsigt em suas formações delirantes (Niederland, 1984b). Podemos ilustrar esta discussão conforme figura abaixo:

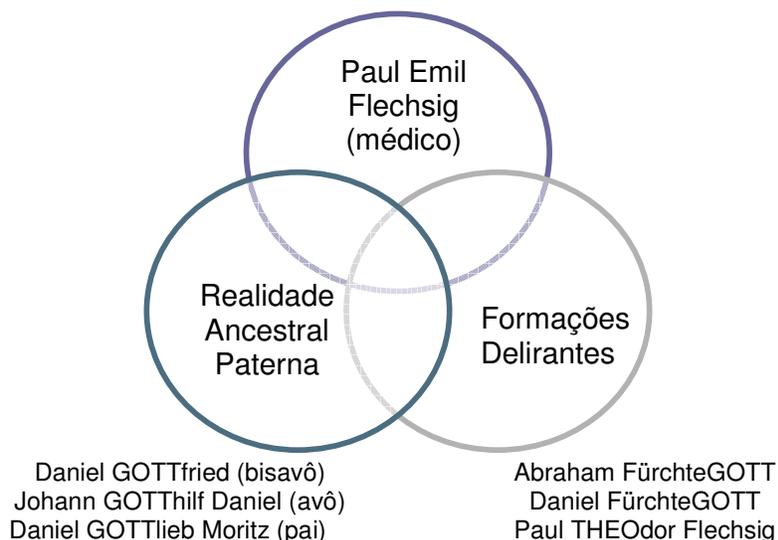


Figura 2: Intersecção de conteúdos ancestrais e as formações delirantes na figura do Dr. Flechsig¹⁹.

Vale aqui corrigir uma observação de Niederland (1984b) de que originalmente o nome completo do Dr. Flechsig carregava o nome Theodor e que, portanto, Schreber teria feito sua construção, entre outros favorecimentos, pela relação estabelecida entre GOTT (Deus) nos nomes de seus ancestrais e o THEO (Deus) do nome do Dr. Flechsig. Na verdade, esta foi mais uma formação delirante de Schreber, pois constatamos que o nome completo é, como citado acima e na tese de doutorado de Flechsig, Paul Emil Flechsig, segundo Lothane (1992c). No entanto, parece-nos que este percalço não invalida a suposição da construção efetuada entre o médico, a genealogia de Schreber e suas formações delirantes; pelo contrário, a reafirma.

Também entra em jogo o reforço do fato desta atualização da figura paterna na afirmação que Schreber faz de que Flechsig tentou cometer assassinato da alma contra ele e a relação do terceiro capítulo de seu livro sobre sua família no qual ele o relacionaria ao assassinato da alma e que foi suprimido do livro (Freud, 1911/2002).

Desta feita, Freud afirma, adicionado ao fato de que o pai e o irmão de Schreber eram falecidos, que:

O sentimento amistoso do paciente para com o médico bem se pode ter devido a um processo de 'transferência', por meio do qual uma catexia emocional se transpôs de alguma pessoa que lhe era importante para o médico que, na realidade era-lhe indiferente; de maneira que o último terá sido escolhido como representante ou substituto de alguém muito mais chegado ao paciente. Para colocar o assunto de forma mais concreta: o paciente lembrou-se de seu irmão ou de seu pai ante a figura do médico (p. 57).

Desta forma, Niederland (1984b) afirma, categoricamente, que, no caso de Schreber, o objeto libidinal do qual a energia foi retirada é o pai de

¹⁹ Figura construída com base em uma tabela desenvolvida por Niederland (1984b, p. 47).

Schreber. A figura do pai vem a ser reinvestida por Schreber, entre outros, na representação verbal que faz do nome de seu pai (Daniel Gottlieb), sendo compartilhado com o mesmo nome Daniel e com seu médico o nome Paul. Em todas as combinações que Schreber faz dos nomes, a palavra Deus ocorre em combinação inevitável com outra. Nessas variações, Daniel e Gottlieb são de certa forma outorgados ao médico, identificando-o como representante da figura paterna. Parece que primeiramente Flechsig é introduzido no lugar do pai para, posteriormente, o próprio Deus reunir a totalidade da catexia. Entre essas combinações, vamos encontrar algumas curiosidades ao recorrermos às origens e significados dos nomes (vide Figura 2) na língua materna de Schreber, inclusive apontando para a presença de uma ambivalência do Schreber em relação à figura do pai, apoiado em Niederland (1984b):

- Fürchtegott: medo de Deus;
- Theodor: presente de Deus;
- Abraham: de origem bíblica, pai da multidão;
- Daniel: dos escritos bíblicos, juiz divino ou juiz indicado por Deus.

Schreber segue, então, na crença de que:

Algum dia um portador do nome Flechsig – alguém que tinha esse nome – conseguiu *abusar* de uma conexão nervosa, que lhe foi concedida com a finalidade de fornecer inspirações divinas ou por outros motivos, *para reter os raios divinos*. Naturalmente trata-se aqui apenas de uma hipótese, que contudo precisa ser mantida até que se encontre melhor fundamento para elucidar o fenômeno, como ocorre nas investigações das ciências humanas. Parece muito plausível que uma conexão nervosa divina tenha sido concedida justamente a alguém que se dedicava à prática do tratamento dos nervos, uma vez que, por um lado, se tratava supostamente de um homem de espírito elevado; por outro lado, devia ser de particular interesse para Deus tudo o que diz respeito à vida dos nervos humanos, a partir da consciência instintiva de que um excesso de *nervosismo* entre os homens poderia resultar em certos perigos para os reinos de Deus. Por essa razão os sanatórios para doentes mentais se chamavam, na língua fundamental, citada anteriormente, “sanatórios dos nervos de Deus” (p. 45).

Schreber supõe ainda que seria Daniel Fürchtegott Flechsig, chamado pelas vozes de sacerdote do campo, o primeiro a abusar dessa conexão nervosa e, conseqüentemente, faltar contra a Ordem do Mundo. De acordo com Schreber este teria vivido no século XVIII, dedicando-se à prática da medicina nervosa e talvez à outra profissão. Conta que ele, Daniel Fürchtegott,

acreditou ter sonhado com imagens e coisas maravilhosas e quis investigá-las. Também não parecia ter consciência de que o que lhe acontecia era fruto de um contato com Deus. Em outras noites, procurava continuações do sonho e as recebia em complementação às comunicações anteriores. Esse homem talvez tenha tentado agir sobre os nervos de outros ao modo de quem lê pensamentos e se recusado a perder a conexão nervosa com Deus. Para Schreber, “a partir de então naturalmente crescia o seu interesse, principalmente se o sonhador talvez pudesse perceber que aqueles dos quais partiam as comunicações eram os seus próprios antepassados, os quais recentemente tinham sido suplantados de algum modo por alguns membros da família Schreber (p. 45).

Schreber argumenta ainda que:

Pode-se imaginar desse modo que tenha ocorrido uma espécie de conjuração entre tal pessoa e elementos dos reinos anteriores de Deus contra a estirpe dos Schrebers, talvez no sentido de lhe dever ser recusada a descendência ou pelo menos a escolha de profissões como a de médico especialista em doenças nervosas, que pudessem levar a relações de maior proximidade com Deus. (...) Os conjuradores – para manter esta expressão – talvez tenham conseguido minimizar eventuais suspeitas, permitindo que se estabelecesse uma conexão nervosa com membros da família Schreber em momentos de descuido, que qualquer um pode ter uma vez na vida, e levando à instância imediatamente superior na hierarquia dos reinos de Deus a convicção de que com a alma de um Schreber não se podia contar muito quando se tratava de algum perigo para a subsistência dos reinos de Deus. E foi talvez assim que desde o começo não se chegou a combater com total resolução tentativas inspiradas pela ambição e pelo desejo de dominação que em suas conseqüências levariam a um assassinato da alma (...) seja para conseguir uma vida terrena mais longa, seja para se apropriar das forças espirituais desta, seja ainda para obter uma espécie de imortalidade pessoal ou alguma outra vantagem. (p. 46).

Em nota ao trecho acima, Schreber observa que ouviu mais de uma vez as vozes se referirem a “apenas uma alma Schreber” (p. 46).

Segundo a crença de Schreber, Flechsig provavelmente tinha idéia da tendência, inerente à Ordem do Mundo, de emasculação do homem de acordo com as condições já citadas. No entanto, Schreber leva consigo um mal-entendido fundamental: de acordo com a Ordem do Mundo, Deus só mantinha relações com pessoas mortas e, portanto, “não conhecia verdadeiramente o homem vivo” (p. 66):

Desse modo foi preparada uma conspiração dirigida contra mim (...) que tinha como objetivo (...) confiar-me a um homem de tal modo que minha alma lhe fosse entregue, ao passo que meu corpo – numa compreensão equivocada da citada tendência à Ordem do Mundo – devia ser transformado em um corpo feminino e, como tal, entregue ao homem em questão para fins de abusos sexuais, devendo finalmente ser ‘deixado largado’, e portanto abandonado à putrefação (p. 66).

Schreber via no tratamento orientado por Flechsig uma manobra para o procedimento da emasculação, o que inicialmente fez com que Schreber recusasse inclusive a tomar os medicamentos. Tendo essa crença ele, assim, justifica sua rebeldia:

Pode-se imaginar o quanto toda minha honra, o meu amor-próprio viril, bem como toda a minha personalidade moral se rebelava contra esse plano vergonhoso. (...) qualquer outro tipo de morte, por mais terrível que fosse, seria preferível a um fim tão ignominioso. Decidi então dar um fim à minha vida com a morte pela fome, recusando qualquer alimento, ainda mais que as vozes interiores diziam-me que era de fato meu dever morrer de fome, por assim dizer, desse modo, oferecendo-me a Deus em sacrifício, e que o prazer de cada refeição, que meu corpo no entanto exigia continuamente, era uma fraqueza indigna (p. 68).

Conseqüentemente, Schreber nos relata que se deu início o “sistema de alimentação” pelo qual os enfermeiros o forçavam a se alimentar. Os banhos também passaram a se associar à idéia de morte – na língua de Deus seriam “banhos de purificação” e “banhos sagrados” – proporcionando-lhe a oportunidade de auto-afogamento. “Essa, diga-se de passagem, era a época em que eu, em conseqüência dos milagres realizados contra mim, tinha entre as pernas uma coisa que mal se assemelhava a um membro viril de formato normal” (p. 69).

Verificaremos que uma das questões centrais do sistema delirante de Schreber passa pelo dilema das origens e, nos parece, pela perpetuação das mesmas, o que vai ao encontro com seu gosto pelas ciências naturais, anteriormente citado, e esbarra na Teoria da Evolução. Logo na introdução de sua obra, Schreber afirma que:

A eternidade pertence aos atributos de Deus (...) o conceito da criação divina. O homem só pode imaginar a origem de uma nova matéria a partir de matérias existentes, pela atuação de forças transformadoras; no entanto creio – como pretendo em seguida documentar com exemplos particulares – que a criação divina é uma criação a partir do nada (p. 30).

Neste momento, podemos mergulhar, juntamente com Schreber, no mistério desta ancestralidade, no conflito gerado pela impossibilidade de acessar suas origens. Neste esforço, ele entende que:

Cada nervo do intelecto por si representa o conjunto da individualidade espiritual do homem; em cada nervo do intelecto está, por assim dizer, inscrita a totalidade das recordações, e o número maior ou menor dos nervos do intelecto existentes só exerce influência sobre o tempo em que essas recordações podem ser fixadas. (...) Se o corpo perde sua força vital, os nervos entram em um estado de privação de consciência que denominamos *morte* (...) Mas com isso não se quer dizer que a alma tenha realmente se extinguido; antes, as impressões recebidas permanecem aderidas aos nervos (...) podendo ser despertada para uma nova vida (p. 34).

Na tentativa de acesso à sua historicidade, só é possível a Schreber teorizar para resolução de seu problema:

Ficam assim resolvidos tanto o problema da hereditariedade quanto o da variabilidade, isto é, o fato de que os filhos em certos aspectos se assemelham a seus pais e avós e em outros diferem deles. O sêmen masculino contém um nervo do pai e se une a um nervo extraído do corpo materno, surgindo uma nova unidade. Essa nova unidade – a futura criança – faz reaparecer portanto o pai e a mãe e, conforme o caso, predominantemente um ou outro; recebe durante a sua vida novas impressões e por sua vez transmite assim a seus descendentes essa nova característica adquirida. Ficaria assim anulada a idéia de um nervo que representaria a unidade espiritual do homem – *um nervo determinante*, que é, segundo meu conhecimento, a base do trabalho de Du Prel que tem esse mesmo título (p. 30).

Interessante observar como ele faz uso do conhecimento de seu interesse científico – teoria da evolução – conjugado com o interesse religioso para sustentar sua própria teoria que o libertaria da imposição patriarcal-religiosa. Explica que:

Algo análogo à concepção de Jesus Cristo por uma virgem imaculada – isto é, por uma virgem que nunca teve relações com um homem – aconteceu no meu próprio corpo. Já em duas ocasiões diferentes (isso quando ainda estava no sanatório de Flechsig), eu possuí órgãos genitais femininos (embora desenvolvidos de modo incompleto) e senti no corpo movimentos que correspondem aos primeiros sinais de vida do embrião humano. Por milagre divino, foram lançados no meu corpo os nervos de Deus correspondentes ao sêmen masculino, produzindo-se assim uma fecundação (p. 31).

Assim, em carta aberta ao Dr. Flechsig, Schreber expõe a sua crença em relação à influência do Dr. Flechsig afirmando que:

Certos nervos extraídos de seu sistema nervoso se transformaram em 'almas provadas' (...) nessa qualidade adquiriram um poder

sobrenatural, em consequência do qual vêm exercendo há anos uma influência nociva sobre mim... (...) em circunstâncias que sempre se repetem, pronunciam o seu nome proclamando-o centenas de vezes como autor daqueles danos, embora as relações pessoais que existiram entre nós durante certo tempo já tenham passado há muito para um segundo plano (p. 25).

Coloca também que não possui a menor dúvida de que o que os médicos entendem como alucinações significam para ele uma relação com forças sobrenaturais e que consiste em uma influência emanada do sistema nervoso do Dr. Flechsig sobre o seu próprio sistema nervoso. O que Schreber não sabia é que poderia estar descrevendo neste momento o mecanismo da transmissão psíquica. Ele ainda recrimina o Dr. Flechsig/pai ao dizer que:

O senhor, como muitos médicos, não pôde resistir à tentação de usar ao mesmo tempo como objeto de experimentos científicos um paciente/filho (meu) cujo tratamento lhe foi confiado e que casualmente oferecia, ao lado dos fins terapêuticos propriamente ditos, uma oportunidade do maior interesse científico (p. 26).

Há ainda uma referência à Flechsig no que se refere à língua de Deus quando aponta que em condições normais ninguém poderia obrigar uma pessoa a fazer uso da língua. No entanto, ele sentia que seus nervos eram movimentados do exterior, pelo Flechsig, obrigando-o a utilizar a língua. Em princípio, esta seria uma propriedade reservada a Deus, ou seja, aos raios divinos, mas da qual Flechsig teria se apropriado. Mais tarde, esta influência de Flechsig é substituída pela interferência direta dos raios divinos, de modo a obrigá-lo a utilizar a língua de Deus, repetindo, de forma insistente, determinadas palavras/frases em sua mente. O que veio a se configurar como “coação a pensar”:

A essência da coação a pensar consiste no fato de que o homem é forçado a pensar ininterruptamente; em outras palavras, o direito natural do homem de conceder de vez em quando o necessário repouso aos nervos do intelecto, através do não pensar (como acontece da forma mais característica no sono) – esse direito me foi limitado desde o início pelos raios que mantinham uma reação comigo e que ansiavam o tempo todo por saber em que eu estava pensando (p. 62).

E aqui devemos atentar para as inúmeras passagens em que Schreber faz referência ao sono, ou melhor, à ausência do sono como fator central no seu adoecimento. Ele observa, então: “meu sono, como se deduz do que foi relatado anteriormente, depende exclusivamente da configuração das relações celestes; basta que Deus se retire para uma distância muito grande, o que

costuma acontecer, via de regra, periodicamente, durante meio dia ou várias horas, e para mim se torna simplesmente impossível conciliar o sono” (p. 162).

Além de Flechsig e dos raios divinos, Schreber também acreditava que as almas defuntas, como nomeou diversas pessoas vivas que ele acreditava estarem mortas, também se interessavam por ele:

Nos portadores desses nomes, em muitos casos o interesse religioso ficava em primeiro plano, havendo entre eles muitos católicos, os quais esperavam, segundo uma conduta a ser combatida por mim, um incremento do catolicismo e em especial uma catolização da Saxônia e de Leipzig (...) certa ocasião entraram em minha cabeça, na qualidade de almas, para nela encontrarem seu fim, 240 beneditinos de uma só vez. Em outras almas estavam em questão motivos nacionalistas mesclados a interesses religiosos; (...) Um outro grupo era formado principalmente por ex-membros da corporação Saxônia, de Leipzig, à qual o prof. Flechsig havia pertencido, na qualidade de companheiro de boêmia, razão pela qual, suponho, esse grupo foi ajudado por ele no seu acesso à beatitude (...) havia também muitos membros de associações estudantis (...) Estes e os citados membros da corporação Saxônia pareciam considerar toda a questão que se passava na minha cabeça como uma mera continuação da velha rixa entre corporações e associações estudantis (p. 63).

Entre as almas também figuravam alguns de seus parentes (pai, irmão, mãe, esposa, sogro), um amigo de juventude falecido em 1864 e um príncipe; este último na qualidade de homúnculo²⁰. Assim, Schreber relata:

Em conseqüência do meu nervosismo sempre crescente e da intensa força de atração dele resultante, um número cada vez maior de almas defuntas se sentia atraído por mim – em primeiro lugar sempre aquelas que, por causa de relações pessoais, em vida pudessem ter ainda conservado um particular interesse por mim –, para depois se volatizar em minha cabeça ou em meu corpo. Em casos muito numerosos, o processo terminava da seguinte maneira: as almas em questão, na qualidade dos chamados ‘homúnculos’ (ver nota 28)²¹ – figurinhas minúsculas de forma humana, mas talvez apenas de alguns milímetros de estatura –, acabavam por viver uma breve existência em minha cabeça, para depois desaparecer completamente (p. 76).

Ele conta que junto a esse fenômeno iniciaram-se visões representando o fim do mundo em virtude da ligação indissolúvel entre ele e Deus. À noite, recebia notícias de que astros e constelações tiveram que ser abandonadas. Durante o dia, tinha a sensação de o Sol seguir seus movimentos; posteriormente, passou a ver no céu a presença de dois sóis. Sóis que

²⁰ Segundo Carone (1995), “figuras humanas minúsculas, de alguns milímetros de estatura, nas quais as almas reduzidas a um único nervo, se encarnam para ter uma existência breve, que em geral culmina com a sua dissolução na cabeça de Schreber” (p. 366).

²¹ Esta nota não consta da obra.

Niederland (1984e) entende como a representação de seu pai e de seu irmão. Declara que “em visões, falava-se repetidamente que tinha sido perdido o trabalho de um passado de 14 mil anos – indicando esta cifra provavelmente a duração do período de povoamento humano na Terra e que à Terra ainda estava reservada só uma duração de duzentos anos” (p. 78).

Além disso, as almas que, de acordo com a Ordem do Mundo deveriam retornar a Deus, não mais o fazem:

Em vez de se inserirem em Deus, como seria, de acordo com a Ordem do Mundo, o destino das almas dos homens falecidos, e de participarem desse modo da inteligência divina, perdendo gradualmente suas recordações pessoais, essas almas começaram a esvoaçar como almas avulsas, por assim dizer, sem conexão com Deus (...) Todas essas almas isoladas, provavelmente reduzidas apenas a um único ou a uns poucos nervos, perderam totalmente a capacidade de pensar (...) Também perderam com isso a capacidade de falar de modo independente (p. 250).

Tendo em vista a desordem estabelecida na Ordem do Mundo, Schreber também relata a seguinte experiência de ter visto seu nome em um obituário no jornal em março de 1894: “me veio às mãos um jornal no qual se podia ler algo como a notícia da minha morte; tomei esse evento como uma advertência de que eu não deveria mais retornar à sociedade humana” (p. 86). Interessante salientar a pontuação de Niederland (1984e) sobre essa passagem, ao questionar que Schreber estaria falando deste obituário? Neste sentido, aponta para a possibilidade de se referir à notícia de morte do pai e/ou do irmão. Em conjugação com esta vivência, Schreber também relata que, em virtude deste e outros fatos tomados como históricos, acreditou que:

Um desenrolar de talvez muitos séculos já pertencesse ao passado. (...) não consegui descobrir nada compatível com a hipótese de que um *grande abismo temporal* teria ocorrido na história da humanidade (...) *do ponto de vista externo* tudo permaneceu como antes. Mais adiante se discutirá *se no entanto não se verificou uma profunda modificação interna*. (...) Uma virada fatal para a história da Terra e da humanidade (...) em que se falou de extinção dos “relógios do mundo” (p. 87).

Ainda sobre este processo de vida e morte e sua relação temporal, Schreber conta que:

À representação de um fim de mundo (...) acrescentavam-se informações relativas à medida que seria possível uma volta da criação da vida (...) devo supor que em algum corpo cósmico longínquo de fato se tentou criar um novo mundo humano (‘novos homens de espírito

schreberiano', como eram chamados, numa expressão desde então utilizada, num sentido na maioria das vezes irônico) (...) Aqueles 'novos homens de espírito schreberiano' – de uma estatura bem menor que a dos nossos homens terrenos – deveriam ter já atingido um grau notável de civilização (...) eu próprio devia ter me tornado para eles uma espécie de 'santo nacional' (...) nesse período tive em meu corpo, na realidade no ventre, na qualidade de alma, o 'deus' ou 'apóstolo'²² daqueles pequenos homens (...) Esse pequeno 'deus' ou 'apóstolo' se distinguia de modo bastante notável de todas as demais almas pela maneira prática de conceber as coisas (...) eu reconhecia nele a carne de minha carne e o sangue do meu sangue" (p. 105).

Schreber segue suas teorias trazendo suas duas possíveis existências correlacionadas a sua família:

Conservo ainda em minha memória recordações cuja impressão só posso descrever genericamente, no sentido de que para mim é como se eu próprio, durante um certo tempo, tivesse também existido em uma segunda forma, espiritualmente inferior. (...) Na segunda forma, inferior, da qual conservo a impressão consciente de ter possuído apenas uma reduzida energia intelectual, foi-me dito que havia já existido um outro Daniel Paul Schreber, intelectualmente muito mais bem-dotado do que eu. Uma vez que na árvore genealógica da minha família, que conheço muito bem, nunca existiu antes de mim um outro Daniel Paul Schreber, acredito poder referir este outro Daniel Paul Schreber apenas a mim mesmo, em plena posse dos meus nervos. Na segunda forma inferior devo ter um dia, se posso usar esta expressão, expirado em paz; tenho a lembrança de estar deitado em um quarto, que não coincide com nenhum dos cômodos que conheço da clínica de Flechsig, e de ter tido, nessa ocasião, a clara consciência de uma extinção gradual da minha alma, um estado que, de resto, à parte saudosas recordações de minha esposa, em quem eu pensava muito, tinha o caráter de um adormecimento indolor e pacífico. Por outro lado, houve um período em que as almas em conexão comigo falavam de uma pluralidade de cabeças (isto é, várias individualidades no mesmo crânio) que encontravam em mim, o que as fazia recuar assustadas, como se expressassem: "céus, é um homem de várias cabeças!" (p. 79).

Schreber conta em uma de suas visões sobre o fim do mundo:

Viajei sentado em uma espécie de vagão ferroviário ou elevador, até o fundo da Terra, e de lá refiz, por assim dizer, retrospectivamente, toda a história da humanidade. (...) Ao deixar o veículo por algum tempo, passei como que por um grande cemitério, onde encontrei, entre outros, os túmulos em que jaziam os habitantes de Leipzig, e também passei pelo túmulo de minha própria esposa. Sempre sentado no veículo, atingi o ponto 3; tive receio de chegar ao ponto 1, que devia indicar os primórdios da humanidade. Na viagem de volta, o poço desmoronou atrás de mim, pondo em perigo permanente um certo

²² Niederland (1984c) nos traz em auxílio a compreensão de que o pai de Schreber foi um *Gesundheitsapostel*, ou seja, um "apóstolo da saúde".

‘Deus do Sol’, que também lá se encontrava. Em relação a isso disse-se depois que havia dois poços (talvez correspondentes ao dualismo dos reinos de Deus?); quando chegou a notícia de que também o segundo poço tinha desabado, deu-se tudo por perdido (p. 79).

Desta feita, Niederland (1984c) afirma que o sistema delirante de Schreber aponta de forma constante, direta ou indiretamente, para uma introjeção da imagem paterna, constituindo-se de uma elaboração arcaica de certas características e conteúdos paternos, expressando sua identificação com o pai. Em uma passagem exemplar, Schreber diz:

Doravante, por causa da força de atração dos meus nervos, que há muito tempo se tornou invencível, Deus está indissolúvelmente ligado à minha pessoa; qualquer possibilidade de se libertar dos meus nervos – e a isso visa a política seguida por Deus – fica excluída para o resto da vida, excetuando-se, talvez, o caso de se chegar a uma emasculação (p. 219).

Tendo em vista toda a luta que Schreber trava com Deus ao longo de seu livro, ao final ele afirma que “Deus tem de reconhecer, a intervalos cada vez mais breves, que não é possível me ‘deixar largado’, me ‘destruir o entendimento’ etc. (...) Por isso, toda a evolução das coisas parece ser um grandioso *triumfo da Ordem do Mundo*” (p. 271). Assim, apesar de reconhecer que “O verdadeiro segredo da criação, na sua essência, permanece, mesmo para mim, como um livro lacrado” (p. 189) parece-nos que Schreber, impossibilitado de proceder de modo diferente, tamponou seu conflito com as gerações anteriores, em relação ao legado familiar, com a crença de que:

O conhecimento de Deus e das coisas divinas, obtido no contato contínuo com os raios divinos, deve ser considerado como uma compensação extremamente importante para o fato de que me foi subtraída a possibilidade de aplicar de outro modo minhas energias intelectuais a serviço da humanidade, conseguindo honra e glória diante dos homens. Ao mesmo tempo, posso nutrir a esperança de que serei o mediador cujo destino pessoal resultou na reunião de um conhecimento que poderá ser difundido de modo fecundo, e desse modo caberá a mim servir a todo o resto da humanidade, muito tempo depois da minha morte, para que ela consiga chegar a concepções concretas sobre a relação entre Deus e o mundo e para que sejam reveladas as verdades religiosas sobre a salvação (p. 256).

Ainda nos últimos capítulos de seu livro, Schreber não parece conseguir responder as questões que lhe assolavam, questiona-se quanto a existência ou não de outras pessoas vivas, embora antes mantivesse a certeza de existir apenas ele. O que lhe confere o estatuto da dúvida são os dados de realidade

cotidiana e convívio social, mesmo que ainda no sanatório. A partir deles, Schreber afirma:

Mesmo para mim permanece uma questão obscura saber como a situação atual se desenvolveu historicamente, se por saltos ou por transições graduais e em que medida, ao lado das manifestações de vida induzidas por influência dos raios (milagres); há ainda nos homens manifestações autônomas de vida, independentes de influência dos raios. Para mim, é totalmente certo que as expressões e locuções ‘homens feitos às pressas’, ‘malditas brincadeiras com os homens’, a pergunta ‘O que será dessa maldita história?’ etc., bem como a conversa sobre os ‘novos homens feitos de espírito Schreber’ não saíram da minha cabeça, mas penetraram nela, faladas de fora para dentro. Já por essa razão eu deveria supor que há algo de real nas representações ligadas a essas questões, correspondendo a certos fatos históricos (p. 166).

Sobre Flechsig, afirma que a alma dele “ainda existe até hoje, um resto miserável (...) perdeu sua inteligência (...) provas da Ordem do Mundo, de que nada do que é criado para contradizê-la pode se sustentar de modo duradouro.” (p. 158). Ao fim, encontra uma justificativa de tudo o que viveu em um reencontro com sua ancestralidade:

Eu vivia com a consciência – e ainda hoje estou convencido de que essa consciência coincide com a verdade – de ter de resolver uma das tarefas mais difíceis jamais propostas a um ser humano e ter de levar avante um combate sagrado pelos bens supremos da humanidade (p. 125).

(...)

Eu considerava uma passividade absoluta quase como uma obrigação religiosa (p. 122).

Assim, Schreber segue em seu livro descrevendo as maiores atrocidades e bênçãos que vivenciou ao longo de sua vida. Infelizmente, visto que suas construções são de grande riqueza e sedução, é com frustração que reconhecemos a impossibilidade de aqui nos debruçarmos sobre todos os fenômenos por ele descritos. No entanto, parece-nos que o cerne de suas crenças encontra-se aqui descrito o suficiente para, agora nós, construirmos as correlações entre teoria e história.

CAPÍTULO 04 – Articulando Teoria e História

Neste momento do presente trabalho, somos convidados a realizar o enlace entre a teoria até então retratada e a história de vida de Schreber conhecida por nós em seus limites. Devemos percorrer nosso caminho pelas pistas indicadas por Schreber no contar da história.

Com o que conhecemos da pré-história de Schreber, podemos verificar que, ao menos desde seu tataravô, a produção intelectual é de preponderância maior entre os membros masculinos da família; àquela somam-se a moralidade associada à religião, assim como o bem comum da humanidade, com referência recorrente à posteridade, à eternidade, de certa forma, à imortalidade. Não sabemos bem se em virtude do viés do que foi publicado anteriormente, mas parece que cabia sobretudo aos homens zelar pela imortalidade da família Schreber: na quase obrigatoriedade, seja de procriação, seja de produção intelectual. Apesar de os homens da família materna de Schreber também serem ilustres intelectualmente, poucos dados nos são fornecidos a ponto de nos permitir alguma elaboração mais aprofundada.

Pudemos conhecer por meio da pré-história de Schreber que sua família mantinha de modo muito contundente sua identidade repousada no exercício da função intelectual, médica e legal. O que se torna muito interessante quando observamos que a partir do tataravô de Schreber fica determinado que a sexualidade seja um assunto delegado apenas à medicina, à ciência e à filosofia, colocando-a também na posição de um tabu. Também uma preocupação com a moral e a religiosidade surge e parece transformada em uma preocupação com a posteridade, onde os homens da família Schreber destinavam-se quase que ao lugar de pequenos deuses, no auxílio a Deus na manutenção da humanidade: seja com conhecimento, seja com filhos. Acreditamos que no cerne apresentado acima encontra-se a base do mito familiar, representante do totem, para a família em questão.

Como foi possível observar, esses eram conteúdos intrínsecos ao mito familiar dos Schrebers, transmitido de geração em geração. Traçando também para nós marcas do que cada nova geração deveria retribuir à família em troca de todo o investimento realizado, como previsto no contrato narcisista.

Também na pré-história, podemos acompanhar a manutenção de alguns nomes masculinos como: Johann, Daniel, Gustav, Gott- (Gottlieb, Gotthilf, Gottfried). Parece-nos que podem indicar de modo declarado a intenção do sistema em manter algumas destinações, sobremaneira, concernentes à organização do mesmo em referência à linhagem masculina. Tendo em vista as nomeações dos membros, devemos notar, inclusive, que para as mulheres essas nomeações são da ordem de uma maior flexibilidade e variabilidade (vide Figura 1).

Observamos que aos homens é dado um nome composto, tendo sempre o nome do pai como referência, o que nos remete a uma dupla nomeação, e que, às mulheres, se reserva um nome simples e das mais possíveis variações, praticamente não se repetindo um mesmo nome, dando a idéia, talvez, de um peso menor às mulheres quando se trata do peso transgeracional, no sentido de possibilidade de uma rigidez menor. Devemos nos recordar também a referência que Freud faz à Wundt, afirmando que o nome de um totem diz de duas nomeações: a do grupo e a da ancestralidade. Neste caso, precisamos reconhecer que tanto um nome quanto o outro na família Schreber nos remete à questão da ancestralidade, pois como Frazer ressalta, muitas vezes os novos membros do clã são a reencarnação de seus antepassados. Neste sentido, podemos concluir que os nomes destinados aos membros exercem a função de aprisionar, bem como de libertar, em determinado lugar do legado familiar.

Assim, quando Niederland nos aponta a megalomania de Schreber como expressão de seu orgulho em relação à sua ancestralidade, devemos rever com cuidado essa compreensão. Acreditamos que a megalomania deva ser, na verdade, a expressão maior de uma identificação inconsciente alienante que ultrapassa qualquer orgulho. Se tomamos Deus e Flehsig como representante do pai e todos como exemplares do mito, do legado familiar e tendo em vista que seu irmão morreu, só cabe a Schreber se colocar na posição de um grande homem que se alia ou se contrapõe a esta instância, uma vez que tenha se reconhecido completamente só, impossibilitado inclusive de delegar o que lhe foi transmitido. Quando ele afirma que “para a conservação da espécie, seria reservado um único homem”, refere-se a um dado de realidade: ele foi o único homem sobrevivente, único destinatário do legado masculino da família Schreber.

Também o seu delírio se faz funcionalmente compreensível quando, levando em consideração a herança religiosa da família, Schreber entra em contato e identifica-se com os conhecimentos da Teoria da Evolução. Ele mesmo afirma que se ocupou bastante da Teoria a ponto de ter sido “suficiente para chegar pelo menos a duvidar da verdade literal de tudo o que a religião cristã ensinava”. Com isso, pretende não apenas despertar em outros a dúvida que o assola, assim como lançar luz sobre o que há de escuro e buscar a verdade. Podemos reconhecer que neste momento Schreber nos diz, no mínimo, que se encontra em crise quanto aos valores, crenças e mitos que são transmitidos transgeracionalmente em sua família.

Como Schreber encontra-se em conflito com a delegação recebida, não lhe resta outra alternativa, observada a identidade familiar que encontramos, a não ser lançar mão de um delírio como forma de restituir a figura do pai ou mesmo do irmão, de acordo com a afirmação de Freud, tendo o objetivo de resolução de tal conflito. Enquanto ele encontra na loucura uma tentativa de resolução de seu conflito – seja na diferenciação, seja na alienação – parece que ao seu irmão restou o suicídio. Ao longo de toda sua obra, encontramos representações de uma ambivalência²³ recorrente em relação a vários temas, constituintes de sua herança familiar.

Achamos que devemos refutar a idéia de Niederland de o pai de Schreber ser o motivo e a figura central do sistema delirante deste em virtude das vivências que teve com o pai em seus experimentos e modos de ser. Acreditamos que só podemos lançar alguma compreensão sobre este fato se entendermos a figura do pai como representante primordial do avô, do bisavô, do tataravô e da história que os conecta, ou seja, como representante último do mito familiar em franca urgência de transmitir o que lhe foi delegado.

Neste momento, torna-se interessante recordarmos as vivências de Schreber relacionadas aos seus adoecimentos. De modo geral, diante da história que já conhecemos, nos é possível identificar quatro momentos principais:

²³ Impressões sensoriais X impressões espirituais (intelecto), religião (criação divina) X ciência (Teoria da Evolução), nervos enegrecidos (depravados) X nervos brancos (puros), deus inferior (Ariman) X deus superior (Ormuzd), dois sóis, Flechsig superior X Flechsig médio, reinos anteriores de Deus X reinos posteriores de Deus, versa questões religiosas X demanda reconhecimento da ciência, etc.

- 1879: seu casamento – crise leve de hipocondria;
- 1884: nomeado vice-presidente do Tribunal Regional, perde eleição para o *Reichstag*, anonimato no jornal, dois abortos – 1ª internação com crise hipocondríaca mais grave, com idéias delirantes não-sistematizadas e duas tentativas de suicídio;
- 1893: nomeado juiz-presidente da Corte de Apelação – 2ª internação, *dementia paranoides*;
- 1907: morte da mãe, adoecimento da esposa e pedido de legitimação das Associações Schreber – 3ª e última internação.

Niederland ressalta uma coincidência que encontrou no terceiro e quarto momentos, observando que nas duas ocorrências Schreber seria chamado a assumir o papel masculino. Em consequência, conclui que o maior medo de Schreber seria ocupar o lugar do pai. Devemos concordar com Niederland, acrescentando, contudo, que, no contexto familiar, ocupar o lugar do pai implicava assumir para si e responsabilizar-se por todo o legado familiar transmitido de geração em geração até o momento. Isto significa que, com a morte, sobretudo, do pai e do irmão mais velho, cabia a Daniel Paul dar continuidade à família Schreber, do ponto de vista físico, intelectual e emocional, assim como Freud ressalta ocorrer com os filhos do pai primevo diante de sua morte, refletindo o conceito de obediência adiada.

Entretanto, Schreber parece encontrar-se diante de um dilema existencial, propriamente dito. Curioso observar que ele mesmo reconhece a crise de 1884 e a de 1893 ocorrerem em virtude de “uma excessiva carga intelectual”. A nós cabe reconhecer: uma carga, definitivamente, intelectual como é a carga da herança familiar de Schreber; associada ao peso de falhar na tarefa da procriação. Devemos observar, em recordação a Lothane, que a depressão, o sofrimento mental que acompanhava os homens dessa família, apesar de vergonhoso, não nos parece sem razão.

Desde já começamos a compreender o que essas crises poderiam representar: talvez Schreber tenha se visto impossibilitado de cumprir sua destinação familiar, impedido de dar seu nome e o nome da família a um

descendente, barrado na possibilidade de transmitir o mito e o legado familiar, o que talvez o libertasse de parte da transmissão.

Na curta história de seu irmão, Daniel Gustav, também encontramos traços do poder que a determinação familiar exercia sob a vida de seus membros. Primeiramente, Gustav recebeu o nome do irmão de seu pai que faleceu ainda criança. Esse fato associado à sua suspeita de sífilis, melancolia e psicose – traços repudiáveis pela história familiar – e à possibilidade de um noivado desfeito, nos demonstra de forma compreensível sua destinação para a morte. Schreber também tenta recorrer à morte diversas vezes, inclusive alucinando vozes que diziam: “era de fato meu dever morrer (...) oferecendo-me a Deus em sacrifício”. Definitivamente, parece que a morte era a única saída para escapar à destinação familiar. Schreber talvez tenha, fiel e “inocentemente”, se lançado em outra: a loucura.

De modo específico, no sistema delirante de Schreber podemos localizar algumas questões relevantes. Inicialmente, devemos ressaltar o conceito que desenvolve, denominado de Ordem do Mundo, e a divisão que Schreber estabelece do funcionamento do universo em concordância com a Ordem do Mundo e em discordância com a mesma, divisão essa marcada pelo assassinato da alma. Quando Schreber desenvolve suas noções sobre a Ordem do Mundo parece estar nos fornecendo o modo como deve funcionar a transmissão e a manutenção do legado e/ou mito em seu mundo familiar, tomando a Ordem do Mundo como a destinação familiar.

Para nós, a descrição que Schreber faz do funcionamento em consonância e em dissonância com a Ordem do Mundo permite relacioná-los a sua posição em referência ao legado familiar. Neste sentido, estar em consonância implica estar em harmonia com este legado, seguindo o que lhe cabe na herança familiar. Já estar em dissonância nos remete justamente à posição em que Schreber se encontra de conflito com o que lhe foi transmitido. Desta forma, o que Schreber parece nos contar é, sobremaneira, seu processo de tentativa de apropriação da herança que lhe foi conferida.

A descrição que Schreber faz do funcionamento em consonância apresenta-se de forma harmoniosa, em ausência de conflitos, regida pela criação divina, de modo que o homem seria “um ser semelhante a Deus, que depois da morte se transformaria de novo em Deus”. Inicialmente, essa

descrição nos remete ao que é determinado pela família Schreber: há uma prevalência da orientação religiosa, a transmissão deve se dar sem alterações e obstáculos, como determinado pelo sistema. Afinal, como ressalta Freud, os membros são responsáveis pela manutenção do totem e, portanto, ao novo membro cabe ser semelhante ao sistema, de forma que fonte e produto coincidam. Schreber equipara-se a Deus no controle do tempo e afirma que a aproximação ou o afastamento de Deus em relação a ele estão mediados por sua atividade intelectual: se ele não realiza alguma “atividade do espírito humano”, Deus se afasta dele. Então, podemos avaliar que se Schreber deixa de alimentar de forma culta seu espírito, acreditando que seu pai se afastaria dele, descumpra o contrato narcisista, interrompendo a manutenção do mito familiar, ou seja, o totem de seu clã, desorganizando o sistema como um todo.

Schreber acredita que os nervos que compõem o ser humano são doados por Deus e, após a morte, esses nervos seriam devolvidos a e reintegrados em Deus. Aqui mais uma vez vemos ressoar a noção de contrato narcisista no qual aos vivos, aos descendentes, cabe realizar a manutenção do que foi herdado de modo, inclusive, a restituir posteriormente a doação recebida. Depois de mortos, a alma de cada um passaria pelo processo de purificação, talvez um ritual familiar, com objetivo de alcançar a beatitude só atingida por nervos puros, correspondentes à moralidade do homem. Também sobre a purificação, ele ressalta que ocorreria por meio de “uma prestação de serviços”, produzindo um desprazer ou um mal-estar.

Devemos nos referir à noção sobre o sacrifício individual em detrimento do sistema familiar. Parece-nos que o cumprimento à missão familiar de passar adiante o legado estava diretamente relacionado a um estado de beatitude, sendo esse uma recompensa. Assim, só seria integrado à família quem cumprisse com o legado. Schreber relata que o acerto de contas com a ancestralidade dar-se-ia apenas “após a morte”, momento no qual haveria uma avaliação se os nervos seriam dignos de serem acolhidos.

Recordemos também que se os homens eram realmente mais exigidos quanta esta lealdade familiar, é justo que Schreber acredite que a beatitude masculina permanece um grau acima da feminina. Além disso, a beatitude feminina equivalia a um sentimento de volúpia constante como talvez os homens percebam o estatuto das mulheres da família, flexibilizadas quanto ao

legado, livres para o prazer. Nesse sentido, melhor para Schreber colocar-se a “ao lado” das mulheres.

No processo de purificação citado acima as almas aprenderiam a “língua de Deus”, falada por Ele, da qual os homens não possuíam consciência e funcionava repetindo palavras em silêncio, como que pensando, por vontade própria, ou seja, não se poderia obrigar o sujeito a utilizá-la. Talvez pudéssemos corresponder essa língua a uma linguagem padronizada de pensamento e funcionamento, referentes ao mito familiar. Schreber apresenta uma contradição quando determina a inconsciência e ao mesmo tempo a vontade própria na produção da língua, permitindo-nos relacioná-la ao mito familiar na medida em que este se constitui de elementos inconscientes, embora caiba ao sujeito escolher pela sua manutenção e transmissão. Nessa língua, Deus, para nós a representação do mito familiar, era denominado “aquele que é e que será”, corroborando nossa idéia de que se faz referência à homeostase familiar, à manutenção de sua identidade e, portanto, ao mito familiar. Assim, Schreber parece representar sua impossibilidade de escapar à imposição e intrusão do mesmo.

É interessante que Schreber relata uma tentativa de “enegrecer seus nervos” mediante a introdução de nervos enegrecidos de pessoas falecidas que, “só casualmente”, recebiam o sobrenome de sua família materna: Haase. Todavia, apesar de Schreber trazer um sobrenome materno em associação com os nervos enegrecidos, faz referência à prática científica e médica do parente, equiparando a sua experiência com a do pai. Em certa medida, esse episódio vem a fortalecer nossa hipótese sobre as questões quanto a sua ancestralidade paterna.

Após suas mortes, as almas tinham uma capacidade limitada de conservar as lembranças do seu passado. Essa capacidade era determinada, parece-nos, pelo nível de atividade intelectual e moral do sujeito em vida e, apesar de sua memória ser limitada, a existência eterna era concedida a todas as almas de forma que esta sobrevivência estivesse vinculada à outra consciência. O que Schreber parece nos descrever são artifícios para escapar à morte, seja do indivíduo, seja do sistema. A sobrevivência das almas, portanto, do que já morreu, do que foi transmitido, é diretamente dependente de sua vinculação a outra consciência, ou seja, ao novo membro da família.

Se por um lado as memórias – uma forma de existência – “se apagam”, por outro a existência se mantém pelo vínculo a outra consciência. Parece que Schreber também aqui se mostra em conflito, sobretudo quando se pergunta qual o interesse que pode haver nas recordações, passadas gerações e mais gerações e, apesar disso, a alma sobrevive. Apesar de algo aparentemente se apagar, ele retoma a noção do “eterno ciclo das coisas”, resignando-se ao fato de que Deus alienará ou modificará uma parte de si para uma “nova” criação e a mesma lhe será restituída; portanto, é concernente à Ordem do Mundo. O que nos faz lembrar o processo do narcisismo parental descrito por Freud, no qual os filhos representam para os pais aquela parte transformada ou alienada, a depender do lugar dado aos filhos. A Schreber parece que restou o lugar da alienação e urgência em transmitir, onde esta última parece ter se transformado em urgência em interromper a transmissão.

Quando Schreber faz referência ao evento da emasculação, ressalta que ela se encontra em consonância com a Ordem do Mundo. Isso nos remete à força de um sistema familiar inflexível que determina, ainda que precise haver uma emasculação, que a ordem do mundo familiar deve ser cumprida. Ainda que não fosse possível a Schreber cumprir com o legado intelectual, faria o compromisso de transformar-se em mulher como via de realização de ao menos um dos legados, como meio de fazer frente à angústia e ao luto fundamental da maior das castrações: a morte.

Logo, a morte apresenta-se, juntamente com a sexualidade, como um tabu para a família Schreber. Nesse sentido, podemos supor que o contato de Schreber com a Teoria da Evolução proporcionou uma confrontação justamente com a sexualidade – na medida em que a criação não foi obra de Deus, foi do homem por meio da sexualidade – e com a morte – uma vez que, pela via da seleção natural, a morte estava destinada aos menos adaptados ao seu meio. Devemos acrescentar que, na compreensão de Frazer, a violação dos tabus traz como punição uma doença grave ou morte, tornando-se um tabu.

Quando Schreber coloca que Deus não poderia se manter em uma conexão longa com as pessoas, pois, do contrário, não conseguiria se desligar, implicando riscos para sua existência, talvez Schreber tenha invertido as posições. Na verdade, hipotetizamos que isto se relacione ao fato de Schreber

entender que é sua própria existência psíquica que sofre perigo – precisamente para nós o verdadeiro assassinato da alma – diante da destinação familiar. Quando expõe sua possível vida em uma forma inferior, da qual conservava “a impressão consciente de ter possuído apenas uma reduzida energia intelectual”, Schreber refere-se, conjuntamente, à “consciência de uma extinção gradual da minha alma, um estado que, de resto, (...) tinha o caráter de um adormecimento indolor e pacífico”.

Sendo assim, a conexão ininterrupta com Deus e o assassinato da alma possuem uma ligação direta e, diríamos, até coincidente. Pela construção que Schreber faz, entendemos que a mortalidade da alma ocorre em virtude dessa conexão, deste domínio completo que o mito familiar passou a exercer sobre ele, especificamente. Desta forma, ele parece nos indicar que, dentro de certos limites – em consonância com a Ordem do Mundo – as crenças, mitos, legados, rituais familiares contornam a constituição do sujeito e orientam certas escolhas. Todavia, quando ele entra em conflito com a identidade familiar, estes limites são perdidos – em discordância com a Ordem do Mundo – essa identidade não mais o contorna, mas o atravessa de modo intrusivo, de modo que ele percebe sua própria existência psíquica, sua alma, em risco de morte, em risco de perder a imortalidade tão almejada pelos Schrebers.

Nesse sentido, devemos compreender a lógica concernente a sua crença de que, em virtude dessa conexão, toda beatitude conquistada até então foi perdida e também se instalou a impossibilidade de novas beatitudes. Ao mesmo tempo, reconhece e confia que estas “perdas só podem ser compensadas à medida que existe uma *eternidade*, mesmo que sejam necessários milhares de anos para restaurar completamente o estado anterior”. Quer dizer, confiando na eternidade como remédio, ele conta com a restauração deste processo de transmissão familiar que ele mesmo barrou – como veremos adiante – e, assim, exime sua culpa pela perda de “14 mil anos” de trabalho uma vez que “a eternidade pertence aos atributos de Deus”.

Assim, parece que, de alguma forma, seu livro cumpre esta função também. Redimindo-se, inclusive, quando afirma que “o conhecimento de Deus e das coisas divinas (...) deve ser considerado uma compensação extremamente importante para o fato de que me foi subtraída a possibilidade

de aplicar de outro modo minhas energias intelectuais a serviço da humanidade (...) desse modo caberá a mim servir a todo o resto da humanidade”.

Sobre o processo de transmissão indicado acima, Schreber nos relata que remonta “talvez ao século XVIII”, dando-nos a possibilidade de corroborar a hipótese de esse processo ser realmente de uma natureza transgeracional. Observa também que o assassinato da alma possui relação em um contraponto entre os interesses de Deus e de indivíduos isolados, ou seja, mais uma vez Schreber nos remete ao conflito existente entre o sistema familiar e os indivíduos e parece indicar que quem vence é o sistema, uma vez que ocorre o assassinato da alma. Porém, devemos nos lembrar que há uma tentativa de também colocá-lo na posição de assassino, além de Deus e de Flechsig, novamente nos remetendo a algo da família que ele mata. O que de fato vem a ser observado, tendo em vista que ele interrompe a transmissão, não tendo filhos.

Em relação aos assassinos da alma, conforme apontado em outro momento, Freud entende que Schreber coloca-se em uma posição feminina em frente a estes e refere-se a uma libido homossexual de Schreber para com seu médico. Nós acreditamos que esta posição “feminina” parece fazer referência a uma posição aparentemente passiva de Schreber em relação ao mito familiar, mas talvez não se sustente uma vez que podemos compreender seu delírio como uma tentativa que Schreber faz de elaboração do que lhe foi delegado. Além disso, a perspectiva de uma libido homossexual parece melhor estabelecida quando compreendemos como uma tendência homoerótica, mas que não se relaciona necessariamente com desejo sexual por outro de mesmo gênero, e sim como expressão de uma identificação por um igual; também não nos parece referir-se ao seu médico, especificamente, visto que Schreber transferirá a mesma atitude para com Deus, trançando as duas figuras em uma representação do mito familiar.

Se retomarmos a Figura 2, podemos observar como Schreber mescla seus conteúdos mítico-geracionais na figura de Flechsig, agregando Deus enquanto significante ancestral e, portanto, representação do mito familiar na construção de suas formações delirantes. As representações verbais que Schreber constrói fazem referência direta a conteúdos religiosos observados

nos significados dos nomes já apresentados. As formações referem-se basicamente a 'pai', 'medo', 'presente'.

Permitimos-nos, neste momento, ler a construção de Schreber de modo a supor que ele mantinha-se em uma posição ambivalente em relação ao pai e ao legado:

- Abraham Fürchtegott e Daniel Fürchtegott como referência a, respectivamente, medo do “pai” e medo desta indicação de “Deus”;
- Paul Theodor Flechsig: este legado como um presente de “Deus”.

Outra marca de seu conflito pode ser abstraída de quando Schreber afirma que houve uma “conjuração entre tal pessoa e elementos dos reinos anteriores de Deus contra a estirpe dos Schrebers, talvez no sentido de lhe dever ser recusada a descendência”. Devemos recordar que Schreber entendia os vestibulos do céu como os reinos anteriores de Deus, ou seja, o lugar para onde voltavam os nervos para restituir Deus, que podemos tomar como seus antepassados. Sendo assim, parece-nos que apesar de Schreber necessitar dessa ascendência e não encontrar meios de se apropriar dela, também está imbuído de um desejo de recusa da mesma, o que possibilitaria a ele uma organização mais livre. Juntamente com o conflito, surge a culpa expressa igualmente no momento em que ele afirma que os conjuradores convenceram a “instância imediatamente superior na hierarquia dos reinos de Deus” que não poderiam confiar na alma de um Schreber “quando se tratava de um perigo para a subsistência dos reinos de Deus”, ou seja, ele não seria confiável para manter o mito familiar visto que já havia falhado nessa tarefa.

Devemos recordar também que Schreber descreve um fenômeno ocorrido com ele, denominado “coação a pensar”, que podemos relacionar de modo direto com o uso da “língua de Deus” que era obrigado a utilizar, bem como o afastamento de Deus em relação a ele quando não exercia alguma atividade intelectual. Tendemos a reconhecer essas passagens como representação de um legado, de um mito familiar impositivo, que não permite espaços de criação aos seus membros e destinatários. Coincidentemente, somos levados a remeter tais passagens à crença de Schreber de que uma das causas de seu adoecimento é sua impossibilidade de dormir. Portanto, dormir se enquadraria em uma possibilidade de cura, levando-nos à noção de

que ele entendia poder não-pensar, poder não exercer uma atividade intelectual, cerne do legado familiar, como cura para seu adoecimento.

Neste momento, cabe-nos adentrar no fato de que a identificação inconsciente alienante de Schreber com o pai e, portanto, com o mito familiar, se deu de forma bastante conflituosa para o mesmo, não bastasse já o conflito natural inerente ao processo de identificação com as figuras parentais. Essa identificação pode ser percebida de modo mais claro quando observamos algumas equiparações possíveis nas vivências do pai e do filho, conforme tabela a seguir:

Tabela 1: Correspondências entre vivências de Schreber-Pai e Schreber-Filho²⁴

Schreber-Pai	Schreber-Filho
Saúde frágil na infância	Hipocondria e alucinações cenestésicas
Comprometimento cerebral irreversível aos 50/51 anos	Sensação de amolecimento cerebral (primeira crise aos 51 anos)
Suposta crise nervosa “doença da cabeça”	Paranóia
Morte por obstrução intestinal aos 53 anos	Vozes questionando porque não defeca Relato de deterioração do seu quadro Sinais de transformação em mulher e redenção Sente-se morto e podre
História intitulada “Confissões de alguém que tem sido insano”	Livro intitulado “Memórias de um doente dos nervos”
23ª edição de seu livro “Ginástica Médica de Salão”	Cita a 23ª edição do livro do pai Seu livro tem 23 capítulos Envia 23 cópias de seu livro à Corte de Apelação
Livro dedicado ao bem-estar das futuras gerações	Livro dedicado à divulgação de suas experiências com Deus como uma benção para a humanidade

Conseqüentemente, as informações nos levam a perceber a morte do pai como um trauma cujo luto parece eterno. Esse fato nos ocorre de modo mais espantoso quando marcadamente o mês de novembro, o mês em que seu pai faleceu, denuncia-se como um mês crítico na vida de Schreber, de acordo com o que podemos observar na tabela abaixo:

²⁴ Fonte: Niederland, 1984c, 1984d, 1984e.

Tabela 2: O mês de novembro na vida de Schreber²⁵

Schreber Pai	Schreber Filho
10 de novembro de 1861: Morte por obstrução intestinal depois de 1 ou 2 dias hospitalizado	Novembro de 1884: Consulta Dr. Flechsig Internado um mês depois
	8/9 de novembro de 1893: Doença assume um caráter ameaçador
	10/11 de novembro de 1893: Primeira tentativa de suicídio Hospitalizado em Leipzig Sensação de estar morto e podre
	Alguns dias depois: Segunda tentativa de suicídio Entre outros sintomas, acredita sofrer de obstrução intestinal
	Novembro de 1895: Quando se deu a conexão entre sua emasculação e as idéias de redenção
	27 de novembro de 1907: Terceira e última internação

Neste momento, devemos recordar o conceito de telescopagem das gerações associado à relação temporal que está presente em várias passagens das memórias de Schreber. Entre outras, recordamos a passagem em que Schreber acredita que “um desenrolar de talvez muitos séculos já pertencesse ao passado”, refere-se à sensação de um abismo temporal, descrevendo que externamente tudo permanece igual, mas suspeita de “uma profunda modificação interna”. Assim, Schreber nos conta sobre a modificação da sua percepção temporal, que parece não condizer com o presente e cita uma possível “extinção dos relógios do mundo”, exatamente como entendemos ocorrer com o fenômeno citado acima.

Realmente, parece que na família Schreber o tempo não passa, o passado é sempre presente e nada se transforma de geração em geração, de modo que a Schreber foi delegada a resolução de um impasse: dar sentido à delegação proveniente de tantas gerações que, em princípio, não lhe pertencia. No dilema entre tomar para si e recusar, Schreber mergulha na loucura talvez como forma de se diferenciar e termina por encontrar-se alienado a uma história que o antecede.

²⁵ Niederland, 1984a, 1984e.

Enfim, não podemos negar que a questão de Schreber sobre suas origens se faz ouvir de modo latente ao longo de sua história. Se, como Kaës afirmou, Freud realmente desejou fazer da psicanálise uma ciência das origens, parece-nos que para Schreber era uma questão de existência psíquica recontar a história de suas origens como forma de encontrar sentido nas suas heranças psíquicas.

Em uma das visões²⁶ que Schreber descreve, apresentada no capítulo anterior, conta-nos que refez “retrospectivamente, toda a história da humanidade”, passando “como que por um grande cemitério”. Acreditamos com isso que podemos tomar a humanidade como representação de sua família, de seus antepassados. Ele havia atingido um tal ponto 3, mas teve receio de chegar ao 1 “que devia indicar os primórdios da humanidade”, permitindo-nos entender que não conseguiu a apropriação que almejava. Conta que no caminho um poço havia desabado, depois soube que um segundo também e que, a partir daí, “deu-se tudo por perdido”. De fato, após a morte de seu pai e de seu irmão, tudo estava perdido para ele e sua família.

Observamos claramente como Schreber passa quase a totalidade de seu livro tecendo teorias a respeito das origens e do funcionamento de Deus, do universo, da humanidade, de si mesmo. Seu interesse pelas ciências naturais é dito de forma direta, sobretudo no que se refere, quase ironicamente, à Teoria da Evolução. Podemos observar como Schreber, de modo inconsciente talvez, nos relata um suposto encontro com um “conhecido” seu chamado Schneider. Talvez Schreber realmente se considerasse um conhecido seu, diante de algumas lacunas na sua história.

Interessante percebermos que Schreber não se contenta com a primeira resposta que encontra para a pergunta sobre o porquê do nome de seu conhecido: porque seu pai também se chamava assim. Aliás, assim como Schreber que se chamava Daniel como o pai, o avô e o bisavô. Para ele, talvez, permaneça um enigma quanto a essa indiferenciação na marca masculina da família Schreber.

Parece-nos que na sua relação com suas origens Schreber depara-se com enigmas que o fazem girar em busca de respostas. Quando Kaës afirma que em se tratando de transmissão entre gerações o que é transmitido é

²⁶ Vide pg. 115.

justamente o que foi perdido por outras gerações, estamos necessariamente diante de uma transmissão de um enigma que caberá à geração atual resolver. E na base desses enigmas encontramos significantes, como aponta Kaës, sobre os quais os sujeitos não puderam realizar a operação de simbolização, não puderam ascender a um novo patamar, como nos aponta Abraham, visto que se encontram impedidos de acessar a falta transmitida. Talvez o enigma com que Schreber se depare seja o sentido da herança que recebeu. E, parece-nos, foi uma incógnita para o Schreber, seu pai, seu avô, seu bisavô.

Há um mistério, um tabu, na motivação para o cultivo de tal identidade. Schreber se vê às voltas não apenas com por que do seu nome, mas igualmente com o porquê desta manutenção, com o porquê ele também precisa seguir estes mandamentos. Parece que todos eles escondiam todo o tempo o objetivo primordial destas duas tarefas familiares que seria fazer frente à angústia e ao luto fundamental como forma de escapar da maior das castrações: a morte. Neste momento, devemos lembrar algumas frases dos homens desta família em relação a este aspecto:

- 5ª geração – Schreber: “todo o meu trabalho (...) não tem outro objetivo senão a busca da verdade” – “a eternidade pertence aos atributos de Deus”;
- 4ª geração – pai: acreditava no seu trabalho como aperfeiçoamento da obra divina;
- 3ª geração – avô: não possuímos dados;
- 2ª geração – bisavô: “nós trabalhamos para a posteridade”;
- 1ª geração – tataravô: religião perpassando a educação e a sexualidade destinada às ciências e à filosofia.

Portanto, o sobrenome Schreber conduz, em si, ao mito familiar que, por sua vez, determina os objetos únicos a serem colocados no lugar do ideal do ego para todos os membros, proporcionando uma identificação, forjada a nosso ver, uns com os outros, como ressalta Freud. Com a marca do sobrenome Schreber imprime-se também a aceitação e a responsabilidade compulsórias da história familiar pelo sujeito. Assim como os primitivos, parece que delegamos ao inconsciente a condução de nosso nome e sobrenome. Porém, para Schreber era impossível não buscar por esta verdade.

A história que lhe fora contada, em princípio imune a dúvidas, não respondia a Schreber as suas questões. Ele chega a afirmar que, para além de encontrar a verdade, ele objetivava lançar dúvidas. Apesar de declarar sua evitação em discutir sobre questões religiosas, seus estudos sobre a Teoria da Evolução o levaram a duvidar de tudo o que a religião afirmava, sendo essa uma das bases da identidade de sua família. Desconfiamos, então, que Schreber não sofria de certezas, mas sim de dúvidas e de não-saberes. Parece-nos que Schreber não tinha outro modo de representar sua ancestralidade que não fosse pela distorção em virtude da dúvida e, portanto, da impossibilidade de dar sentido à herança que recebeu.

Quando Schreber percebe que acabou com o tal trabalho de séculos, interrompendo a transmissão, para ele só restava o fim do “mundo” e a possibilidade de “uma volta da criação da vida”, mas agora com “novos homens de espírito schreberiano”, talvez livres do legado familiar da forma que a ele foi transmitido. Apesar de os fantasmas ainda continuarem habitando sua alma, sua contribuição deixada à humanidade, à posteridade – como manda o sistema familiar – foi justamente barrar a transmissão. Estes novos homens eram “de uma estatura bem menor” e ele teria se tornado um “santo nacional” ao livrá-los da destinação familiar rígida ainda que mantivesse resquícios de seu “pequeno deus ou apóstolo”.

E, mesmo embrenhando-se nesta “loucura lógica” como uma tentativa de apropriação da sua história, talvez a primeira tarefa de um processo de diferenciação, Schreber encontra-se impedido: “o verdadeiro segredo da criação, na sua essência, permanece, mesmo para mim, como um livro lacrado”. Ele reconhece que “permanece uma questão obscura saber como a situação atual se desenvolveu historicamente” e se pergunta: “o que será dessa maldita história?”. Assim, apesar de ter, de certa forma, interrompido a transmissão, não conseguiu alcançar respostas para suas questões existenciais e, talvez devêssemos concordar com ele, reafirmando que seu livro foi, na verdade, uma das “provas da Ordem do Mundo, de que nada do que é criado para contradizê-la pode se sustentar de modo duradouro”.

Assim, apesar de sua crença de que “fracassaram todas as tentativas de cometer assassinato da alma”, Schreber termina reconhecendo justamente as duas tarefas essenciais da identidade familiar como justiça compensadora por

tudo que sofreu: “apenas como possibilidades que entram aqui em consideração, cito uma emasculação a ser ainda completada, fazendo com que por meio da fecundação divina nasça do meu ventre uma descendência, ou ainda outra consequência: ao meu nome se ligaria uma fama que não foi concedida nem a homens com dotes intelectuais incomparavelmente maiores que os meus”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para fins de contextualização das considerações aqui lançadas, devemos nos remeter à introdução, convidando a uma leitura que esteja pautada na atualidade das pesquisas em psicose. Significa que as elaborações feitas no presente estudo, apesar de tomarem por base um caso crônico, devem ser levadas em conta sob a perspectiva da intervenção em primeiras crises do tipo psicótica e, portanto, da intervenção precoce em psicose. Para nós esta base traz como implicações: 1) o reconhecimento de um percurso processual na cronificação do funcionamento do sujeito e 2) as relações como foco. Portanto, o privilégio é dado ao processo de constituição do sujeito ao invés de privilegiar a “doença” do indivíduo.

Objetivando nos movermos em direção a algumas dessas elaborações finais, devemos nos questionar, finalmente, sobre o lugar e a função da loucura na vida de Schreber. Aparentemente, mais do que responder do lugar do pai, a Schreber estava vetado responder do lugar de herdeiro de uma historicidade ancestral. Se a ele não era possível responder de forma alienada do lugar do pai, nem responder do lugar de herdeiro, apropriando-se da história e transformando-a de acordo com sua individualidade, restou-lhe a loucura como destino: no qual a coexistência entre conteúdos inconciliáveis era permitida.

Levando em consideração a crença na noção de processo, supomos que a loucura significou um espaço no qual Schreber pôde experimentar uma tentativa de apropriação (falha, em virtude da falta transmitida), de elaboração (incompleta, visto que não ascendeu à consciência) e de simbolização (que conduziu a uma alienação, não proporcionado escolha) de uma história que lhe dizia respeito. Conseqüentemente, dando-lhe uma possibilidade ilusória de diferenciação. Na tentativa, talvez, de escapar à identificação familiar alienante, Schreber lança-se na loucura. Contudo, paradoxalmente, foi a loucura que terminou por aprisioná-lo na cadeia transgeracional, imprimindo sua prisão no conflito e a alienação completa. Trazendo, assim, as relações – sejam elas familiares, sociais e/ou terapêuticas – e a loucura como condutoras da alienação.

A loucura, então, parece exercer para Schreber duas funções paradoxais no que se refere à sua história e mito familiar: 1) diferenciação e 2)

alienação. Infelizmente, devemos reconhecer que, no caso dele, superou a primeira. Neste sentido, a loucura comparece como um **engodo** para o sujeito: uma alternativa à alienação ao meio familiar que termina por lhe alienar.

Sendo assim, no contexto da atualidade das pesquisas em psicose, nos cabe refletir sobre o espaço dado à transmissão psíquica entre gerações na clínica da psicose e em como este conhecimento poderia nos auxiliar a lidar não apenas com o sofrimento das primeiras crises do tipo psicóticas, mas, também com o sujeito em crise, com a família que muitas vezes possui sua história envolta em tabus inconscientes e aos profissionais que permanecem cegados frente ao congelamento temporal da historicidade, impotentes diante da crise familiar e do sujeito, independente da nosografia da crise.

Desta feita, nós podemos nos debruçar sobre a possibilidade de desenvolvimento de um trabalho clínico em primeira crise ou em sinais precedentes de uma crise como forma de proporcionar ao sujeito e à família um outro meio possível de simbolização de suas heranças, que não a loucura. Nesta via, um trabalho desta ordem deveria ter como um de seus focos o auxílio ao sujeito e à família para uma apropriação, como entrada no processo, da história que o antecederam e, se desejável, na conquista de uma diferenciação do sistema familiar ancestral que não rompa radicalmente com o sistema, nem com o sujeito.

Inevitavelmente, somos levados a hipotetizar se, no contexto da história de vida de Schreber, este caminho percorrido por ele e pela família teria sido o mesmo se pudessem ter usufruído de um trabalho que auxiliasse em uma apropriação da história familiar de modo que estes conteúdos não retornassem como conteúdos tão estranhos e ameaçadores, tabus em si mesmos. Neste sentido, podemos nos questionar sobre a função de uma internação psiquiátrica compulsória, de excessos farmacológicos e mesmo alguns processos psicoterapêuticos no exercício deste trabalho histórico e de significação para o sujeito e para a família.

Ao final destas elaborações, devemos reconhecer que, apesar do desejo, nos foi impossível responder às inúmeras questões envolvidas neste processo no que tange à psicose. Logo, devemos ressaltar a necessidade de continuação de pesquisas nesta área, de modo a trazer maiores esclarecimentos. Deste modo, o tema nos provoca a realizar pesquisas

posteriores que possam, dentre outras, 1) investigar de modo mais aprofundado a participação de conteúdos concernentes à transmissão psíquica entre gerações na constituição de crises do tipo psicóticas, esclarecendo se há, e qual seria, a especificidade da psicose no processo de transmissão psíquica; 2) demonstrar as contribuições de um trabalho psicanalítico que considere os fenômenos de transmissão entre gerações nas crises individuais e familiares; 3) estudar o sistema delirante de Schreber do ponto de vista lingüístico com o objetivo de problematizar possíveis construções semânticas, semiológicas e pragmáticas presentes em discursos paranóicos e 4) esclarecer imprecisões conceituais inerentes à teoria da transmissão psíquica de modo geral, a partir dos incômodos que a psicose nos provoca.

Diante do que foi escrito até então, não podemos deixar de reconhecer também outras possibilidades que o presente estudo não pôde alcançar, dentre elas, a transferência do próprio sujeito do discurso, a vivência da relação analítica, que possibilitariam a “escuta da escuta” do sujeito, e o conhecimento da história concernente à linhagem materna de Schreber.

Em suma, acreditamos que atualmente possuímos a possibilidade de, na medida de cada sujeito, intervir cada vez mais cedo, com um risco menor de iatrogenia, na constituição de outros Schreberes uma vez que temos disponível, mais que em sua época, técnica e teoricamente, conhecimentos que conduzam o sujeito à consciência e a simbolização de seus dilemas transgeracionais, representados em seus sintomas.

Por fim, nos parece que se trata realmente de uma “recriação psíquica” no sentido de reconhecer, recontar, reelaborar uma história familiar que marca a todos nós, que nos obriga a nos remontarmos às nossas origens, revermos o que nos constituiu, independente de estrutura, de nosografia, de classificação. Neste processo, nos parece possível o alcance de um lugar “entre”, um espaço e um tempo que nos permita sermos iguais e fazermos parte, sem nos alienarmos, bem como sermos diferentes, sem cair na exclusão. Definitivamente, esta nos parece uma tarefa existencial...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abraham, N. (1995). O símbolo ou o além do fenômeno. Em Abraham, N. & Torok, M. A casca e o núcleo (p. 29-73). São Paulo: Escuta.
- Abraham, N. & Torok, M. (1995). A casca e o núcleo. São Paulo: Escuta.
- André-Fustier, F.; Aubertel, F. (1998). A transmissão psíquica familiar pelo sofrimento. Em Eiguer, A. (org). A transmissão do psiquismo entre gerações (p. 129-179). São Paulo: Unimarco Editora.
- Aulagnier, P. (1979). A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado. Rio de Janeiro: Imago.
- Baumeyer, F. (1972). El caso Schreber. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Carone, M. (1995a). Da loucura de prestígio ao prestígio da loucura. Em Schreber, D. P. Memórias de um doente dos nervos (p. 9-19). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Carone, M. (1995b). Glossário. Em Schreber, D. P. Memórias de um doente dos nervos (p. 363-368). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Costa, I. I. (2007). Família e psicose: uma proposta de intervenção precoce nas primeiras crises de sofrimento psíquico grave. Em Féres-Carneiro, T. (org.). Família e casal: saúde, trabalho e modos de vinculação (p. 99-136). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Eiguer, A. (1995). O parentesco fantasmático: transferência e contratransferência em terapia familiar psicanalítica. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Eiguer, A. (1998). A parte maldita da herança. Em Eiguer, A. (org). A transmissão do psiquismo entre gerações (p. 21-84). São Paulo: Unimarco Editora.
- Enriquez, M. (2001a). O delírio como herança. Em Kaës, R. (org). Transmissão da vida psíquica entre gerações (p. 95-127). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Enriquez, M. (2001b). Incidência do delírio parental sobre a memória dos descendentes. Em Kaës, R. (org). Transmissão da vida psíquica entre gerações (p. 147-167). São Paulo: Casa do Psicólogo.

- Faimberg, H. (2001a). A telescopagem das gerações a propósito da genealogia de certas identificações. Em Kaës, R. (org.). Transmissão da vida psíquica entre gerações (p. 71-93). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Faimberg, H. (2001b). Escuta da telescopagem das gerações: pertinência psicanalítica do conceito. Em Kaës, R. (org.). Transmissão da vida psíquica entre gerações (p. 129-145). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Falcke, D. & Wagner, A. (2005). A dinâmica familiar e o fenômeno da transgeracionalidade: definição de conceitos. Em Wagner, A. (org.) Como se perpetua a família? A transmissão dos modelos familiares (p. 25-46). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Fedida, P. & Guyotat, J. (1986). Généalogie et transmission. Paris: Centurion.
- Freud, S. (1911/2002). O caso Schreber: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1913-1914/1974). Totem e tabu. Vol.: XIII. Em Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1914/1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. Vol.: XIV. Em Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1921/1996). Psicologia de grupo e análise do ego. Vol.: XVIII. Em Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.
- Guillaumin, J. (1988). L'objet de la perte dans la pensée de Freud. Revue française de psychanalyse, LII, 6, 297-456.
- Johnstone, E. C. (1998). Predictive symptomatology, course and outcome in first-episode schizophrenia. International Clinical Psychopharmacology, 13, (suppl 1), 597-599.
- Kaës, R. (1998). Os dispositivos psicanalíticos e as incidências da geração. Em Eiquer, A. (org.) A transmissão do psiquismo entre gerações: enfoque em terapia familiar psicanalítica. (p. 5-19) São Paulo: Unimarco Editora.

- Kaës, R. (2001a). Introdução: o sujeito da herança. Em Kaës, R. (org.). Transmissão da vida psíquica entre gerações (p. 9-25). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Kaës, R. (2001b). Introdução ao conceito de transmissão psíquica no pensamento de Freud. Em Kaës, R. (org.). Transmissão da vida psíquica entre gerações (p. 27-69). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1976). Vocabulário da psicanálise. Lisboa: Moraes Editores.
- Lothane, Z. (1992a). Paul Schreber's Story. In defense of Schreber: soul murder and psychiatry (p. 13-105). London: The Analytic Press.
- Lothane, Z. (1992b). The life and legacy of Moritz Schreber. In defense of Schreber: soul murder and psychiatry (p. 106-146). London: The Analytic Press.
- Lothane, Z. (1992c). Paul Flechsig and the first biological psychiatry. In defense of Schreber: soul murder and psychiatry (p. 199-259). London: The Analytic Press.
- Lothane, Z. (1992d). Appendix: the original hospital chart of Paul Schreber in the author's translation. In defense of Schreber: soul murder and psychiatry (p. 469-483). London: The Analytic Press.
- McGorry, P. D. & Edwards, S.J. (2002). Intervenção precoce nas psicoses. São Paulo: Janssen-Cilag Farmacêutica.
- Mijolla, A. (1981). Lês visiteurs du moi. Paris: Les Belles-Lettres.
- Niederland, W. G. (1984a). Who was Daniel Paul Schreber? Em Niederland, W. G (org.) The Schreber Case: psychoanalytic profile of paranoid personality – an expanded edition (p. 3-7). London: The Analytic Press.
- Niederland, W. G. (1984b). Three notes on the Schreber case. Em Niederland, W. G (org.) The Schreber Case: psychoanalytic profile of paranoid personality – an expanded edition (p. 39-48). London: The Analytic Press.
- Niederland, W. G. (1984c). Schreber: father and son. Em Niederland, W. G (org.) The Schreber Case: psychoanalytic profile of paranoid personality – an expanded edition (p. 49-62). London: The Analytic Press.

- Niederland, W. G. (1984d). Schreber's father. Em Niederland, W. G (org.) The Schreber Case: psychoanalytic profile of paranoid personality – an expanded edition (p. 63-67). London: The Analytic Press.
- Niederland, W. G. (1984e). The “miracled-up” world of Schreber's childhood. Em Niederland, W. G (org.) The Schreber Case: psychoanalytic profile of paranoid personality – an expanded edition (p. 69-84). London: The Analytic Press.
- Prado, M. do C. C. de A. (1999). Destino e mito familiar: uma questão na família psicótica. São Paulo: Vetor.
- Rosolato, G. (1967). Trois generations d'hommes dans le mythe religieux et dans la généalogie. L'inconscient, 1, 71-108.
- Sandbrook, M. & Harris, A. (2003). Origins of early intervention in first-episode psychosis. Australian Psychiatry, 11 (2), 215-219.
- Schreber, D. P. (1995). Memórias de um doente dos nervos. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Yung, A. R. & McGorry, P. D. (1996). The prodromal phase of first-episode psychosis: past and current conceptualizations. Schizophrenia Bulletin, 22 (2), 353-370.